

Ramos, Gerardo Daniel

Trilogía “Teología del cambio de época”

Volumen 2: Imaginarios y evangelización

Credo Ediciones, 2012

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

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

Cómo citar el documento:

Ramos, Gerardo D. Trilogía “Teología del cambio de época” : imaginarios y evangelización [en línea]. Vol. 2. Saarbrücken : Credo Ediciones , 2012.

Disponible en <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/libros/trilogia-teologia-cambio-epoca-2.pdf> [Fecha de consulta:...]

Gerardo Daniel Ramos

**Trilogía "Teología del cambio de época"
(Vol.II)**

Imaginarios y evangelización

CREDO EDICIONES

Impressum / Aviso legal

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek: Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Alle in diesem Buch genannten Marken und Produktnamen unterliegen warenzeichen-, marken- oder patentrechtlichem Schutz bzw. sind Warenzeichen oder eingetragene Warenzeichen der jeweiligen Inhaber. Die Wiedergabe von Marken, Produktnamen, Gebrauchsnamen, Handelsnamen, Warenbezeichnungen u.s.w. in diesem Werk berechtigt auch ohne besondere Kennzeichnung nicht zu der Annahme, dass solche Namen im Sinne der Warenzeichen- und Markenschutzgesetzgebung als frei zu betrachten wären und daher von jedermann benutzt werden dürften.

Información bibliográfica de la Deutsche Nationalbibliothek: La Deutsche Nationalbibliothek clasifica esta publicación en la Deutsche Nationalbibliografie; los datos bibliográficos detallados están disponibles en internet en <http://dnb.d-nb.de>.

Todos los nombres de marcas y nombres de productos mencionados en este libro están sujetos a la protección de marca comercial, marca registrada o patentes y son marcas comerciales o marcas comerciales registradas de sus respectivos propietarios. La reproducción en esta obra de nombres de marcas, nombres de productos, nombres comunes, nombres comerciales, descripciones de productos, etc., incluso sin una indicación particular, de ninguna manera debe interpretarse como que estos nombres pueden ser considerados sin limitaciones en materia de marcas y legislación de protección de marcas y, por lo tanto, ser utilizados por cualquier persona.

Coverbild / Imagen de portada: www.ingimage.com

Verlag / Editorial:

CREDO EDICIONES

ist ein Imprint der / es una marca de

AV Akademikerverlag GmbH & Co. KG

Heinrich-Böcking-Str. 6-8, 66121 Saarbrücken, Deutschland / Alemania

Email / Correo Electrónico: info@credo-ediciones.com

Herstellung: siehe letzte Seite /

Publicado en: consulte la última página

ISBN: 978-3-639-52008-8

Copyright / Propiedad literaria © 2012 AV Akademikerverlag GmbH & Co. KG

Alle Rechte vorbehalten. / Todos los derechos reservados. Saarbrücken 2012

Gerardo Daniel Ramos scj

TRILOGÍA

Teología del cambio de época:

***Polícroma, transdisciplinar-sapiencial,
con impostación pastoral, desde Argentina***

**(Investigación posdoctoral independiente, en diálogo con
variadas instancias académicas, culturales y pastorales)**

VOLUMEN 2: IMAGINARIOS Y EVANGELIZACIÓN

2. El *imaginario* de los cristianos en el contexto argentino

3.1. La *pastoral* de la Iglesia en el actual contexto argentino

(Archivos PDF disponibles en:

***www.teologiayculturadesdeargentina.blogspot.com*)**

Buenos Aires, 2012

Índice

Índice	3
Presentación de la Trilogía	7
¿Qué es y qué contiene la Trilogía? ¿Cómo se fue gestando y cómo se difunde? ¿En qué radica su originalidad? ¿Cómo se sitúa en el marco de la Nueva Evangelización para la transmisión de la Fe?	
Sinopsis de la Trilogía	16

LIBRO III

El imaginario de los cristianos en el contexto argentino	21

Introducción	21
I. Hacer teología de otra manera	23

Fundamentación teórica. Teología a partir del cine.
Teología a partir de otras expresiones culturales.

II. La transformación del imaginario simbólico	81

La teoría interdisciplinar de L. Rulla. Transitar del “ídolo” al
“ícono”. En las diferentes etapas de la vida.
Particularmente, en la mitad de la vida.

III. En la juventud: presuntuoso encandilamiento del “paraíso ya”	113

Charly García: amor, sociedad y existencia. “El Fantasma

de la Ópera” (H. Prince). “El Secreto de sus Ojos” (J. C. Campanella).	
IV. En la adultez: desencantado temor del “paraíso nunca”	139
Enrique Santos Discépolo: el amor que no fue y la existencia trágica. Ástor Piazzolla: el nervioso contrapunto sincopado de Buenos Aires. “El Aleph” (J. L. Borges).	
V. Hacia la madurez: serenamente bajo el realismo de la esperanza	173
Atahualpa Yupanqui: sabio caminante y místico trovador. Mercedes Sosa: el cantar poético, dolido y apasionado de América Latina. Algunas expresiones de maduro arte inculturado.	
Conclusión: celebrando el Bicentenario	229

LIBRO IV

La pastoral de la Iglesia en el actual contexto argentino

Introducción	249
I. Fundamentos de la vida pastoral	257
Historia de la pastoral. Primer esbozo sistemático.	
II. Los protagonistas de la vida pastoral	309
El discipulado hoy. Modos de existencia vocacional. El intercambio de dones.	
III. Dimensiones del quehacer pastoral	347
Dimensión profética. La transmisión de la fe ante el cambio de época. Dimensión sacerdotal. Los Santuarios y la	

inculturación de la vida teologal. Dimensión real.

IV. Los actuales desafíos pastorales 419

Para una nueva civilización. Ante la búsqueda de Dios.
Frente a la pobreza y exclusión. Alentar el matrimonio y la familia. Promover una mayor comunión. La acogida pastoral como servicio pastoral.

Hacia una pastoral mística 467

APÉNDICE: La vida consagrada ante el cambio de época 472

El cambio de época y la vida consagrada. Humanamente significativa y pastoralmente elocuente. ¿Por qué muchos Institutos no acaban de renovarse? Transformar el imaginario simbólico en la vida consagrada. ¿Cómo transformar en concreto nuestro imaginario simbólico? La transformación del imaginario simbólico en ámbitos concretos de la vida consagrada. Hacia una vida consagrada decididamente icónica.

Bibliografía 574

Presentación de la Trilogía

"Los cambios sociales, culturales, económicos, políticos y religiosos nos llaman a algo nuevo: a vivir de un modo renovado nuestra experiencia comunitaria de fe y el anuncio, mediante una evangelización 'nueva en su ardor, en sus métodos, en sus expresiones' (Juan Pablo II)" (XIIIº Sínodo de los Obispos, Mensaje al Pueblo de Dios, 2).

Voy a presentar mi Trilogía, con su correspondiente curso virtual gratuito, respondiendo a cuatro preguntas fundamentales: 1) ¿Qué es y qué contiene la Trilogía? 2) ¿Cómo se fue gestando y cómo se difunde? 3) ¿En qué radica su originalidad? 4) ¿Cómo se sitúa en el marco de la Nueva Evangelización para la transmisión de la Fe?

¿Qué es y qué contiene la Trilogía?

Se trata de un trabajo sistemático de reflexión teológica inculturada en el cambio de época. Más en concreto, se caracteriza por ser polícroma, transdisciplinar-sapiencial, con impostación pastoral, desde Argentina. Salvando distancias, procura ser en este contexto y con estas características, una especie de Suma Teológica en permanente construcción interactiva, sin afiliación institucional explícita, y en diálogo con diferentes instancias académicas, culturales y pastorales.

Su expresión virtual, desglosada en 10 archivos PDF's, puede bajarse gratuitamente del blog:

encontrarán: 1) carátula; 2) índice y prólogo; 3) sinopsis general; 4) Libro I: *Historia y perspectiva de las ideas teológicas*; 5) Libro II: *La fe de los cristianos ante el actual pluralismo cultural*; 6) Libro III: *El imaginario de los cristianos en contexto cultural argentino*; 7) Libro IV: *La pastoral de la Iglesia en el actual contexto argentino*; 8) Libro V: *Lectio pastoral y sabiduría creyente*; 9) Epílogo: *Peregrinando al Santuario* (con prólogo del Cardenal Jorge M. Bergoglio sj); 10) Fichas para el curso virtual gratuito (2012).

La Trilogía tuvo una versión impresa remotamente predecesora publicada en tres volúmenes por Ed. San Benito (entre 2009-2010), y la actual, significativamente revisada y ampliada, posee contenidos prácticamente idénticos a los que hoy son accesibles en formato virtual. A modo de fotografía de su presente, pero nunca en versión definitiva: ¡porque ninguna expresión de la fe es definitiva, si por esto se entendiera que ya no pudiese ser dicha de un modo mejor y más conveniente!

¿Cómo se fue gestando y cómo se difunde?

La construcción de la Trilogía en su versión actual me demandó unos 15 años de laborioso trabajo, si considero que inicialmente se apoyó en el núcleo cultura-inculturación de mi tesis doctoral (1998). A partir de allí fui escribiendo muchos artículos en referencia a temáticas, lecturas y experiencias humanas, eclesiales y pastorales que me “afectaron”. O sea, cuestiones decididamente significativas, según mi modo subjetivo-objetivo de percibir e interpretar teológico-pastoralmente la vida y el mundo desde la fe.

Estos artículos se fueron publicando tanto en revistas especializadas (principalmente: *Teología*, *Stromata* y *Proyecto* [Buenos Aires], *Theologica Xaveriana* [Bogotá], *Vidyadyoti* [New Delhi]) como de divulgación (principalmente: *Vida pastoral*, *Didascalia* y *Criterio* [Argentina], *Vida religiosa* [Madrid]. Oportunamente dieron lugar a una generación intermedia de 9 libros-ensayos que publiqué entre 2005-2006, principalmente por Ed. Guadalupe, pero también uno por Ed. San Benito. Todos estos contratos fueron oportunamente rescindidos, y lo más significativo de lo consignado en esas obras fue en gran parte integrado en la primera y referida versión impresa (y provisoria) de la Trilogía 2009-2010. Desde entonces trabajo en lo que hoy es versión 2012.

A partir de julio de 2011 la Trilogía aparece en formato virtual on-line, en el mismo blog arriba indicado (www.teologiayculturadesdeargentina.blogspot.com), que en estos precisos momentos supera los 30.500 ingresos. Allí ofrecí los contenidos en un curso virtual gratuito semestral (2º semestre 2011), y luego, en 2012 y con los archivos una vez más revisados y progresivamente enriquecidos, el curso virtual gratuito anual, cuyas fichas completas se reúnen en el último archivo PDF disponible a la derecha del blog.

El curso virtual, que sigue posteado para quienes quieran iniciarlo, fue animado con oportunos post temáticos desde *Blogger*. A su vez, el acceso a este blog fue facilitado, y los ítems a considerar más detallada y didácticamente propuestos por medio de *Facebook*: (gerardodaniel.ramos, que superó los 3.600 amigos), donde podrían rastrearse retrospectivamente los pasos dados. Finalmente, y de un modo más discreto y parcial, también *Twitter* cumplió su papel (@gerardodramos).

También me resultó útil el recurso al correo electrónico, desde dos casillas diferentes, algunas páginas Web que fueron enlazando mi blog (por el número de ingresos, agradezco principalmente a www.pregoncristiano.com y www.parroquiaemigrantes.blogspot.com.ar), y oportunos envíos desde *mailings* institucionales: principalmente, y en reiteradas oportunidades, el del Instituto de Cultura Universitaria UCA; pero también el de la Facultad de Psicología UCA, la Sociedad Argentina de Teología, la Agencia Informativa Católica Argentina (AICA), la Pastoral de Santuarios CEA, el Vicariato Río de la Plata (Betharram) y la Facultad de Teología UCA.

Sin embargo, el modo más efectivo de difusión terminó siendo, como siempre, el “boca a boca”, el “compartir” de FB, o el “reenvío” de correos electrónicos. Al respecto, tuve muchos *feedbacks* alentadores.

¿En qué radica su originalidad?

Por lo que sé, la Trilogía “Teología del cambio de época” es la primera obra sistemática de teología, complexiva e inculturada, dada a luz en nuestro medio. Cada uno de sus 5 libros y el mismo Epílogo son en sí mismos originales, y casi todos ellos tienen ya varias ediciones. El detalle de todo esto puede observarse en el PDF “Sinopsis de la Trilogía”. En cuanto al curso virtual, es presentado como un apasionante *viaje* contextualizado, entre asombroso, turístico y novelado, que de la mano de la fe, con el paso del tiempo y el transcurso de la vida, va deviniendo serena,

gozosa y progresiva *peregrinación* hacia el Santuario definitivo de Dios.

1) *Historia y perspectivas de las ideas teológicas* hace un itinerario que rastrea la evolución del pensamiento teológico, particularmente en el contexto de la historia de la Iglesia y el pensamiento prevalentemente occidental. Pero sus últimos tres capítulos se abocan explícitamente a una teología sistemática desde Argentina. Por ejemplo, el capítulo IX (último del libro) es una versión del artículo publicado recientemente en la revista Teología 109 (2012), y se titula: “Contribución argentina reciente para una teología del cambio de época”.

2) *La fe de los cristianos ante el actual pluralismo cultural* recorre contextos socio-culturales y epistemológicos, a partir de la convicción hermenéutico-pascual de que lo que parecía “no ser sino” en realidad acaba siendo “no sólo eso”. El diálogo se abre casi naturalmente a las ciencias sociales, la antropología cultural y las ciencias duras. El icono bíblico de referencia, inspirador en cierto modo para toda la Trilogía y también utilizado de modo paradigmático en el reciente *Sínodo de la Nueva Evangelización para la transmisión de la fe cristiana* (ej., *Mensaje al Pueblo de Dios*, 1), es el pasaje de Jesús y la mujer samaritana (*Jn* 4,1-42). Allí, Jesús Esposo, Palabra hecha carne, conversará con una extranjera que personifica a un pueblo idólatra, en el desierto y al mediodía: como Yahveh lo haría con su Esposa infiel hablándole al corazón (*Os* 2,16); o también como un hombre dialogaría con su mujer en casa, haciendo del mundo morada de Dios.

3) *El imaginario de los cristianos en contexto cultural argentino* despliega la propuesta de “hacer teología de otra manera”: a partir del itinerario psico-espiritual de las personas en las variadas

instancias de la vida, y del diálogo creativo con el cine, la música, la literatura y el teatro musical. Permitiendo que arte, psicología y mística entren en diálogo fecundo e innovador, la propuesta vertebradora de este libro es el desafío de ir pasando de un imaginario prevalentemente regresivo a otro progresivo: del ídolo al icono, de lo “mítico” a lo “místico”. De interpretaciones que cierran la mente y asfixian la vida a otras que abren horizontes teologales y dan vida gratuita en abundancia.

4) *La pastoral de la Iglesia en el actual contexto argentino* es el primer manual de teología pastoral inculturada escrito en nuestro medio. Tiene una versión predecesora de 2006. Ha sido significativamente enriquecido, entre otras cosas, con un Apéndice sobre “la vida consagrada y el cambio de época”, aplicable en realidad a otras muchas instancias institucionales de la Iglesia Católica, invitada por el Espíritu en nuestro tiempo a posicionarse y autocomprenderse desde un perfil más místico, pneumatológico y mariano (desde la circularidad concéntrica que sugiere LG I: Iglesia Misterio y LG VIII: María figura, con un punto de inflexión en LG V: Santidad).

5) *Lectio pastoral y sabiduría creyente* es una original propuesta de *lectio divina* con impostación pastoral, que va recorriendo el año litúrgico en sus tres ciclos dominicales (más extensamente) y dos feriales (más brevemente), pero sin intención de agotar todos los textos. Su finalidad es la internalización del camino teologal (escucha, celebración, vida) por parte del creyente que accedió a la fe (Libro I), procura reflexionarla contextualizadamente (Libro II), desde un imaginario psico-espiritual concreto (Libro III), en el marco de la vida pastoral de la Iglesia (Libro IV).

6) El *Epílogo* lleva por título *Peregrinando al Santuario*, y recoge lo más significativo de toda la Trilogía, planteando la vida del creyente como una peregrinación teologal al Santuario definitivo de Dios. Junto a la Sinopsis general de la Trilogía, ofrece una visión de conjunto de la obra, dado que en él convergen múltiples enfoques interdisciplinares: humanos, espirituales y pastorales.

¿Cómo se sitúa en el marco de la Nueva Evangelización para la transmisión de la Fe?

Como evento pastoral, la Trilogía se inserta decididamente en el marco de una Evangelización “nueva en sus métodos, en su ardor y expresiones” (Juan Pablo II), a la que nos invita el reciente Sínodo de los Obispos.

1) *Método*: cuando “muchas puertas se cierran” (J. Bergoglio, con motivo del inicio del Año de la Fe), y por delicadeza no detallo aquí cuáles fueron esas puertas que se cerraron, “se abre un espacio interior” (Carmelitas de Caucete). Pero también un espacio virtual, que hoy ofrece a un mundo lleno de cerrojos uno de sus mejores espacios de apertura, participación y democracia. El mensaje de salvación, el Evangelio de Jesucristo, no puede ser maniatado por mezquinos intereses institucionales o lógicas de mero cálculo humano: la verdad que libera y da vida tiene que resonar hasta los confines del mundo. “Abran de par en par las puertas al Redentor” (Juan Pablo II).

En este sentido, es pertinente un curso de “teología para todos” que procure en primer lugar ser eficaz al momento de anunciar a Cristo, y que solo en segundo lugar ofrezca posibilidades de rédito

comercial o institucional a quienes puedan y quieran capitalizarlo de este modo, que de por sí no es malo, y por el contrario, resulta incluso legítimo, siempre cuando no se haga de los fines medios y de los medios fines.

2) *Ardor*: se vincula con el apasionamiento, que hoy es prudente diversificar, pero sin que merme, en última instancia, la pasión evangelizadora. Cristo es “luz del mundo”, pero cuidado con darlo a conocer como desapasionada “lámpara bajo consumo” o iluminación *Led*, siempre condicionado por el afán de una economía de esfuerzo en los evangelizadores, o lleno de prejuicios y reparos socio-político-culturales, al mejor estilo del “*pensiero debole*” (G. Vattimo). “Mansos como palomas, astutos como serpientes”: fuertes como el oso, ingeniosos como un tero. Hoy la evangelización requiere creatividad y constancia, decisión y valentía.

3) *Expresión*: una especie de Suma teológica inculturada en el cambio de época, en formato virtual y animada desde las TIC’s aún no existía. Esta expresión es inédita, no solo en nuestro medio, sino al menos en lengua castellana. Y como todo lo que el Espíritu sugiere, lo será por vez única. Luego habrá otras cosas, incluso mejores, pero no ya lo mismo “clonado”. En tiempos del “copiar y pegar”, el Señor es un artista que hace “nuevas todas las cosas”. Hoy estamos saturados con muchas cosas que son “más de lo mismo”, y sólo el laborioso silencio contemplativo desde alguna periferia exterior-interior posibilita el advenio de algo nuevo: el extrañamiento sugerido por el “hágase en mí” (Lc 1,38).

El curso virtual, con la Trilogía que lo sustenta y posibilita, se convirtió –parafraseando a O. González de Cardedal– en excelente púlpito (Templo) y cátedra abierta (Academia) en la aldea global (Plaza pública), desde la convicción fundamental de que, porque la

Palabra se hizo carne, el mundo es morada de Dios (Santuario trinitario). Y que por esto mismo, cualquier cosa que inicialmente pareciese “no haber sido sino”, en realidad “no fue solo eso”.

Éste fue el modo en que procuré ir expresando, una y otra vez, el *Kerygma* pascual, remitiendo al que nos hace transitar del agua de pozo al manantial de vida eterna (*Jn* 4), del profeta fracasado de Nazaret al Mesías resucitado y glorioso (*Lc* 24). Desde allí procuré recoger lo que hoy es más significativo considerar al momento de buscar conservar y transmitir la fe en nuestro medio: no todas las cosas (¡nunca fui cachivachero!), sino las verdaderamente valiosas y vitales, bellas, elocuentes y significativas (¡poco y bueno!).

“La obra de la nueva evangelización consiste en proponer de nuevo al corazón y a la mente, no pocas veces distraídos y confusos, de los hombres y mujeres de nuestro tiempo y, sobre todo a nosotros mismos, la belleza y la novedad perenne del encuentro con Cristo” (XIIIº Sínodo de los Obispos, Mensaje al Pueblo de Dios, 3).

Sinopsis de la Trilogía “TEOLOGÍA DEL CAMBIO DE ÉPOCA”

Título del libro	Descripción	Síntesis articuladora	Contenido teologal-trascendental
1.1) <i>Historia</i> y perspectivas de las ideas teológicas (Vol. 1)	Panorama histórico-evolutivo del pensamiento teológico, en el marco de la historia de la Iglesia y la cultura prevalentemente occidental.	Lo teologal en el tiempo... (<i>HISTORIA</i>)	(I) FE (Mística de la encarnación) <i>Adviento - Navidad</i>
1.2) La fe de los cristianos ante el actual pluralismo cultural (Vol. 1)	Fundamentación teológica transdisciplinar para una adecuada vivencia de la fe en contextos, ámbitos y diálogos diversos.	...y ante los desafíos de nuestro presente. (<i>CONTEXTOS</i>)	VERUM – PULCHRUM
2) El <i>imaginario</i> de los cristianos en el contexto cultural argentino (Vol. 2)	La transformación del imaginario simbólico como clave de crecimiento psico-espiritual, en diálogo con expresiones artístico-culturales significativas en Argentina.	Lo teologal implícito en el itinerario vital y en expresiones relevantes de nuestra cultura (<i>IMAGINARIOS</i>)	(II) ESPERANZA (Transformación pascual) <i>Cuaresma - Pascua</i> PULCHRUM – BONUM

Título del libro	Descripción	Síntesis articuladora	Contenido teológico-trascendental
3.1) La <i>pastoral</i> de la Iglesia en el actual contexto argentino (Vol. 2)	Historia y fundamentación, actores y dimensiones, desafíos y propuestas pastorales de relevancia: en nuestro medio y ante el cambio de época.	Lo teológico llamado a manifestarse más explícitamente en el contexto socio-cultural (argentino) a través de la Iglesia <i>(EVANGELIZACIÓN)</i>	(III) CARIDAD (Misión evangelizadora) <i>Tiempo durante el año</i> BONUM
3.2) Lectio pastoral y <i>sabiduría</i> creyente (Vol. 3)	Meditaciones sapienciales a partir de los textos dominicales del año litúrgico y de versículos seleccionados para cada día.	Lo teológico interiorizado en el corazón y vida del creyente. <i>(TRANSFORMACIÓN)</i>	FE – ESPERANZA – CARIDAD (Sabiduría y santidad cristianas) <i>Año litúrgico</i> VERUM – PULCHRUM
Epílogo: <i>Peregrinando al Santuario</i> (Vol. 3)	La vida cristiana como peregrinación al Santuario definitivo de Dios	Lo teológico progresivamente configurante del <i>homo viator</i> . <i>(TRANSFIGURACIÓN)</i>	– BONUM UNUM MÍSTICA

Polícroma, transdisciplinar-sapiencial, con impostación pastoral, desde Argentina

Núcleos significativos	Campos epistemológicos	Observaciones
1.1. Las religiones e Israel. Jesucristo y la plenitud de los tiempos. La Patrística y el Medioevo. La Modernidad y el siglo XX. Ensayo de sistematización teológica del misterio cristiano en los albores del siglo XXI.	Teología fundamental y dogmática, en diálogo con la historia de la Iglesia, la fenomenología religiosa y la filosofía.	Se prioriza la percepción pedagógica y sintética de la evolución histórica por encima del análisis fino y riguroso. Se incluyen referencias a la teología en Argentina. El ensayo sistemático del último capítulo sustenta teológicamente el conjunto de la Trilogía.
1.2. Mística de la encarnación y mística evangelizadora. Cultura e inculturación. Lo teologal en diferentes contextos culturales y ámbitos de la vida social. Una antropología y método adecuados para el diálogo transdisciplinar.	Teología fundamental en diálogo con la filosofía, las Sagradas Escrituras, la antropología (cultural), y algunas expresiones culturales.	El icono bíblico de Jesús y la mujer samaritana es sumamente elocuente (cap. I), como así también resulta original el abordaje concreto de los diferentes contextos culturales (cap. III). Más densas, pero necesarias, las sistematizaciones magisteriales de los cap. II y IV.
2. Hacer teología de otra manera. Una seria consideración y discernimiento de expresiones culturales. La transformación del imaginario simbólico. En las diferentes etapas de la vida, a partir de expresiones culturales relevantes en nuestro medio.	Teología pastoral en diálogo con el arte, la psicología y la mística.	El cap. II, dedicado a teorizar la transformación del imaginario psico-espiritual, se convierte en vertiente hermenéutica de toda la Trilogía. Es desde allí que se "leen" las expresiones culturales, para comprenderlas, discernirlas y resignificarlas. En los capítulos sucesivos se ofrecen ejemplos tomados del cine, teatro musical, ópera, literatura, poesía, música, etc.

Núcleos significativos	Campos epistemológicos	Observaciones
3.1. La pastoral de la Iglesia en el tiempo. Qué es y qué contenidos supone y articula la teología pastoral. Las personas que intervienen en el proceso pastoral. Las dimensiones profética, sacerdotal y real. Los desafíos y propuestas en contexto argentino a partir de <i>NMA</i> . Hacia una pastoral mística en la aldea global.	Teología pastoral en diálogo con la historia de la Iglesia, las ciencias sociales, el arte y la espiritualidad.	Una buena referencia básica al momento de reflexionar sistemáticamente los variados aspectos que hacen a la vida pastoral de la Iglesia (en Argentina). La mayor originalidad se concentra en el cap. IV. El conjunto de la reflexión se inserta en el contexto del cambio de época mediante un apéndice específico sobre la vida consagrada.
3.2. El Adviento y la Navidad asociados a la mística de la encarnación. La Cuaresma y la Pascua vinculadas a la transformación psico-espiritual de la persona y la cultura. El Tiempo durante el año como espacio habitual para el desarrollo de la misión evangelizadora a partir de la cotidianidad.	La espiritualidad bíblica en diálogo con la antropología, la teología pastoral y la filosofía.	Puede leerse al margen del calendario litúrgico, y resulta de interés espiritual-sapiencial, sobre todo a causa de las preguntas finales. Mucho más logrados los comentarios dominicales, si bien no están completos todos los textos. Los diarios, en cambio, giran en torno a un sólo versículo e idea.
Epílogo. Dios inhabita el mundo y cada lugar puede convertirse en santuario: llamados a la santidad de vida a partir del adentramiento teológico cotidiano.	La mística en diálogo con la estética, la moral y la pastoral.	Una síntesis existencialmente integradora de los núcleos más significativos de toda la Trilogía.

LIBRO III

**El imaginario de los cristianos en
contexto argentino**

Arte, Psicología y Mística

(3ª edición)

Introducción

No siempre que nos adentramos en una determinada expresión cultural, sobre todo de tipo artística, sacamos suficiente provecho para crecer psico-espiritualmente. Muchas veces “consumimos” cultura, pero ésta no acaba nutriéndonos verdaderamente. En ocasiones, las diversas plasmaciones culturales sólo sirven para entretenernos, pero no para desarrollarnos integralmente, y menos aún desde una perspectiva teológica, como creyentes.

Mi convicción es que con un trasfondo teológico-místico adecuado, una teoría sobre el desarrollo psico-espiritual aplicado al mundo de lo simbólico, y un método apto para la lectura teológica de plasmaciones culturales o expresiones artísticas, podríamos

capitalizar mucho más y mejor el tiempo que dedicamos a leer novelas o escuchar música, ir al cine o el teatro, etc. Estas actividades pueden ser “no sólo” un pasatiempo más o menos interesante. Pueden convertirse en espacios privilegiados para nuestro crecimiento integral como cristianos.

En el presente libro, propongo una teoría interdisciplinar para el desarrollo psico-espiritual, inspirada en L. Rulla, y un método para crecer a partir del encuentro con el mundo del arte y la cultura. Aplico todos estos recursos a expresiones que han sido verdaderamente significativas en nuestro medio a lo largo de estos últimos decenios. Al momento de hacerlo, considero también las diferentes etapas de la vida, tratando de seguir las vicisitudes propias de un itinerario vital. La intención es que de la mano de heterogéneos artistas podamos llegar a vivir más plenamente nuestra humanidad creyente, y logremos desplegar más acabadamente, en cada uno de nosotros y en conformidad a nuestra edad, un creativo “humanismo cristiano”.

I. 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"¹.

1. Fundamentación teórica

Racionalidad simbólica y teología

Dado que la teología no puede desvincularse de la especulación racional, apoyarse en la racionalidad simbólica parecería hoy ser el 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

¹ J. M. MARDONES, *La vida del símbolo. La dimensión simbólica de la religión*, Sal Terrae, Santandar 2003, 13.

Encarnación y la Pascua revelados en el cristianismo, pero intuitos 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 comprenderla desde su lógica intrínseca, que prioriza la percepción estética; y en la medida en que, por otra parte, se procure discernirla 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 teológica.

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.

Método para la lectura pastoral de expresiones artístico-culturales

Al momento de plantearse el diálogo con una expresión artístico-cultural², hay que considerar simultáneamente dos polos, que denominaré fenomenológico-hermenéutico y estratégico-kairológico. El primero queda referido a una percepción teologal del texto en contexto, a saber, de una determinada expresión artístico-cultural con la que se quiere dialogar enmarcada en el *modus vivendi* en que se gesta. Las preguntas claves que nos permiten desarrollar este polo quedan asociadas al modo en que la vida teologal está siendo o no expresada en dicha expresión cultural, y esto ya sea de modo explícito o implícito. Dicho en términos clásicos, se recorre aquí la *via affirmationis* y *negationis* respectivamente. Podría decirse que este discernimiento presupone “oyentes de la Palabra” que valoran la expresión artístico-cultural, pero que también establecen una crítica del posible ídolo en el que ésta puede convertirse. En términos misionológicos, este movimiento de asunción crítica se asocia al proceso de inculturación de la fe.

El segundo polo, en cambio, tiene carácter ascendente, y se emparenta más bien con la evangelización de la cultura, en el marco de un horizonte misionológico pastoral. Las preguntas claves tienen aquí que ver con por dónde y cómo expresar más explícita y plenamente la vida teologal a partir del texto cultural escogido. En términos clásicos hace referencia a la *via eminentiae*. Presupone la

² Retomo y aplico el método transdisciplinar para el diálogo con la cultura en general, expuesto en mi libro *La fe de los cristianos ante el actual pluralismo cultural*, San Benito, Buenos Aires 2009, 156-157, particularizándolo para el diálogo con expresiones artístico-culturales.

acción pastoral del Pueblo de Dios y conduce a una apertura del icono cultural.

Ambos polos suponen el pasaje de una simbolización comparativamente regresiva (del “*no es sino*”) a una simbolización comparativamente progresiva (“*no es sólo*”) de la expresión artístico-cultural, lo cual supondrá una transfiguración simbólico-sacramental del texto por resignificación. Dicho en otros términos, el pasaje del ídolo artístico-cultural al icono artístico-cultural comporta el descubrimiento de un oculto *sensus plenior*, mediado por la acción pastoral del Pueblo de Dios en concretos oyentes de la Palabra que, sin forzar la expresión en cuestión, la perciben como evocadora del Misterio.

Por eso, en este itinerario de diálogo hay que considerar dos actores: 1) la Palabra que adviene como portadora del Misterio trascendente, considerada ésta en el marco de la Tradición cristiana y el diálogo con (la historia de) las Religiones, y 2) la expresión artístico-cultural concreta, referente existencial del plano histórico, y en el marco de un diálogo transdisciplinar con la (historia de la) Filosofía y las Ciencias. Entre ambos actores se establece una fecunda circularidad hermenéutica. La Palabra adviene en los oyentes y propicia una cierta reexpresión eclesial mediada por el estímulo de una concreta expresión artístico-cultural, que a su vez pasa de una cerrazón comparativamente idolátrica a una apertura comparativamente icónica.

2. Teología a partir del cine

A continuación, propongo algunos ejemplos tomados del cine actual, más o menos significativos en nuestro medio, y ordenados de acuerdo a una cierta cronología del itinerario vital.

“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 transcendencia (!), 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 irreproachable 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 enteró 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.

“Hadjwijn. Entre la fe y la pasión” (B. Dumont)

1) *La trama.* Celine 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 C  line en un *metr  * de Paris, y se observa una fuerte explosión cercana al arco de triunfo, en pleno centro de la ciudad.

Una vez más aparece C  line 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 C  line.

Las imágenes se concatenan sin demasiadas explicaciones, pero ella se dirige a la ermita en la que siempre oraba, donde había un Cristo yacente, manifestando en su oración afectuosa y conmovedora un profundo sentido de cruz, sufrimiento, agobio y oscuridad, que C  line 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: C  line 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.

C  line 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 mencion  , 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 dionisiacos 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.

“Paco” (D. Rapecas)

La trama nos sumerge en *el mundo del “paco”*. Con arraigo en los sectores más pobres y marginales del conurbano de la ciudad, el macabro flagelo no reconoce límites socio-culturales.

1) *Francisco*, el hijo de una Senadora Nacional, estudiante de física cuántica, queda atrapado en esta pesadilla a partir de una vinculación afectiva con Nora, una mujer de rasgos aborígenes que trabaja como miembro del personal de maestranza en el Congreso de la Nación. El hecho de que ella viviera en una villa de emergencia nos pone en contacto con la mafia de una “cocina urbana” de cocaína. Mujeres que venden su cuerpo para conseguir la droga; violencia que llega fácilmente al homicidio; reacciones intempestivas que afloran por cuestiones nimias; falta de

comunicación familiar e instituciones terapéuticas oficiales que no funcionan como deberían, son algunos de los aspectos a los que también accedemos a través de las historias personales de quienes, adicto/as al paco, son admitida/os en un elegante hogar privado en busca de una propia rehabilitación.

2) Es de notar que al final de la película *nadie termina siendo lo que inicialmente parecía*: los personajes que muestran mayor estatura ética provienen de experiencias oscuras, comenzando por la directora del centro, que había sido adicta a la heroína y había perdido a su hijo de tres años al ausentarse de su casa para conseguirla. Como acontece en la mística oriental con el emblemático símbolo de la flor de loto, la belleza emerge de lo podrido, lo sublime después de haberse tocado fondo, lo cual es reiterado en más de una oportunidad a lo largo de la película.

Esto será cierto no sólo en relación a Nora, sino también a Belén, con quien Francisco establecerá una vinculación afectiva en el hogar de recuperación. Pese a una leve discapacidad mental por ella misma percibida, era la única que podía serenar al hijo de la senadora en sus pesadillas nocturnas de abstinencia y recapitación. Belén era hija, por otra parte, de Susú, una persona transexual que acabará cumpliendo muy bien su rol materno/paterno.

En esta misma lógica, hay también un crucifijo en la oficina de la directora del centro, en el que la cámara parece detenerse provocativamente, y un sacerdote que acompañará la experiencia, que inicialmente parecía estar entre las personas en recuperación: sin embargo, tanto la fe como su ministro irán siendo posicionados positivamente a medida que avance la película. Lo mismo podría decirse de la figura de la directora, a quien en un comienzo

podríamos percibir un tanto autosuficiente y animada por mezquino espíritu comercial al momento de seleccionar las admisiones o negociar con la senadora, pero que luego acabará mostrándose una persona íntegra, afectuosa y creativa, al momento de tener que resolver conflictos delicados.

3) El conjunto de la trama tiene una *impronta pascual*. El mismo Francisco, que para vengar la muerte de Nora hace estallar un explosivo en la cocina de cocaína matando también a una niña inocente que inesperadamente se acercó al lugar, decide presentarse espontáneamente al fiscal para declarar, pese a que por influencia de su madre la causa estaba a punto de prescribir por falta de mérito. Vario/as de lo/as interno/as se rehabilitan y vuelven a llevar una vida nueva, asociando esto también al amor: el único que parece quedarse en el centro es Juanjo, el médico coordinador del *staff*, que no quiso reconocer su infracción cuando una interna lo sobornó con sexo.

El mensaje de la película es esperanzador: intenta decirnos que puede salirse de las redes del paco con tal que se quiera y se acepte ayuda. El *abc* del camino es la comunicación veraz, como mediación para la recuperación de la autoestima y la capacidad de amar. Es cierto que los resultados no son automáticos, porque dependen de personas dotadas de autodeterminación, llamadas a tomar conciencia responsable de sus actos y adicción: por eso hay quienes reinciden, no aprovechan la oportunidad que se les ofrece, o vuelven “a hacer la suya”. Pero el anhelo último, expresado en la paciente y amorosa espera de Belén por la salida en libertad de Francisco, es que todo/as lo/as que han conocido las tinieblas logren ver finalmente la luz del sol.

“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.

“Carancho” (P. Trapero)

A partir de la constatación de la enorme cantidad de accidentes de tránsito en Argentina, que deja un saldo promedio de veintidós muertes diarias, la trama de la película pone de manifiesto el

tentador negocio que se abre para los “caranchos”: abogados que aprovechando la necesidad de dinero que tienen las víctimas de estos accidentes, se ofrecen para representarlas judicialmente; engañándolas luego para, en su apuro, quedarse con la mejor tajada de las indemnizaciones.

1) *La trama*. En este caso, Sosa (Ricardo Darín), a quien le habían quitado la matrícula, trabaja para una sociedad de tinte mafioso, con “capo”, “matón” y “contactos” incluidos; la cual no sólo especula con este tipo de situaciones, sino que además tiende a inducirlas, incluso mediante complicidad policial, que acerca información y protege el negocio. Luján (Martina Guzmán) es una médica joven que trabaja en emergencias viales muchas horas al día. La percibimos ojerosa, agotada, pero dedicada de lleno a lo suyo, si bien en más de una oportunidad comete graves errores al prescribir la medicación: luego nos enteraremos que había empezado a “inyectarse” con el chofer compañero de trabajo.

Las respectivas ocupaciones hacen que Sosa y Luján se encuentren, y se empieza a enhebrar una historia de amor; a partir de la cual ambos querrán salir de sus respectivas situaciones, para iniciar una vida nueva, pero eso no resultará nada fácil: pese a que a Sosa acaben devolviéndole su matrícula y Luján esté a un paso de un mejor nombramiento.

2) *Algunas apreciaciones interpretativas*. La película muestra por dentro este peculiar negocio con la vida humana, uno entre tantos. Los permanentes primeros planos que tienden a generar asfixia en el espectador; la sobreabundancia “realista” de sangre, desprecio o banalización de la vida; la violencia verbal y física, con y sin armas; las drogas, suturas e inyecciones; algunas escenas en el cementerio y en una sala velatoria; la oscuridad casi permanente

y varios accidentes de tránsito filmados “desde dentro”, además de las numerosas situaciones legalmente irregulares o moralmente transgresoras, hacen que incluso la misma experiencia de amor humano pueda adquirir cierto tinte morboso.

Es cierto que tanto Sosa como Luján acabarán haciendo todo lo posible para salir juntos de sus respectivas situaciones, y que incluso pondrán en práctica, por iniciativa de ella, gestos concretos de ayuda a personas con acento paraguayo socialmente discriminadas, o al menos, no bien asesoradas. También desde esta perspectiva, sin dejar un cine policial, se plantean cuestiones que hacen a lo humano. Pero el mensaje final acaba siendo el mismo que en muchas películas argentinas de las últimas décadas: las instituciones no funcionan (la policía, las leyes, la justicia), por lo que no queda otra que hacer justicia por mano propia; la gente que usa cruces cristianas adopta por lema el “no te metás” y “se lava las manos” (por ejemplo, la mujer del banco que paga los abultados cheques a los miembros de la sociedad); la vida termina antes de tiempo casi inevitablemente; la única felicidad posible y luminosa es la que se encuentra en espacios íntimos y casi por azar.

3) *Apreciación conclusiva.* Técnicamente la película es muy buena, los protagonistas actúan con naturalidad, y la trama y mensaje están bien pensados. Pero el resultado final es nuevamente deconstructivo: se achica la esperanza, el aire se enrarece, se imponen los impulsos primarios, prima el determinismo, la gente no acaba de ser feliz... Es cierto que puede rescatarse el intento de redención recíproco, mediante un amor romántico a partir de sendas situaciones de fragilidad, como así también su incipiente proyección social; y que mirado teologalmente, en ese don inesperado e iniciativa comunitaria está

Dios. Pero falta una perspectiva de trascendencia que logre totalizar la vida, y por eso el esplendor de lo humano acaba reduciéndose drásticamente. Debido a que las personas son físicamente agredidas y están humanamente heridas, la esperanza acaba estrellándose, inesperadamente, en una esquina cualquiera...

“El discurso del Rey” (T. Hooker)

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 Criaturas 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 teológica*, la película evoca la capacidad de autotranscendencia 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).

“Antes de partir” (R. Reiner)

Esta película (estadounidense, 2007) merece ser rescatada debido a la distendida profundidad con que aborda el tema de la *muerte*.

1) *Carter Chambers* ha trabajado durante toda su vida en un modesto taller mecánico para mantener a su familia, postergando la realización de algunas cosas que hubiera deseado hacer o experimentar. Sin embargo, a los sesenta años recibe la noticia de que tiene cáncer y debe ser internado de urgencia: le quedan sólo seis meses de vida. A poco, es internado en su misma habitación *Edward Cole*, senador de los Estados Unidos, dueño del hospital, que poco antes defendía despreocupadamente la idea de que por ley no podía haber menos de dos personas por habitación: su diagnóstico era similar.

Y aquí aparecen dos estereotipos de personas. Mientras que Carter es un hombre negro y delgado, bondadoso y paciente, rodeado de afectos familiares; Edward es un millonario excéntrico, blanco y obeso, que vive aislado y resulta sumamente desagradable en la convivencia. Sin embargo se irán conociendo y, gracias a la paciencia de Carter, estrechando amistad: jugando a los naipes, padeciendo, ayudándose y bromeando juntos.

2) En un momento de ocio, Carter escribe algo en un papel amarillo. Más tarde, con desagradable curiosidad, Edward leerá irrespetuosamente lo allí escrito, estando el mismo Carter presente. Se trataba de algunas cosas que él hubiera deseado haber hecho a lo largo de sus cuarenta y cinco años de trabajo y no hizo (=the *bucket list*, que bien podría ser traducido como 'lo que quedó en el tintero'). Edward decide que lo mejor era llevar a la práctica estos anhelos: escribe también los suyos a insistencia de Carter, pero omite el que finalmente será más significativo. Por su parte, se compromete a financiar los costos y juntos emprenden la tarea de cumplirlos.

Es interesante notar como a lo largo de la película, quien parece económicamente pobre está lleno, en realidad, de riqueza humana; y el que parece rico, es en realidad, un pobre diablo. Sin embargo, a medida que evoluciona la trama se va dando un *intercambio de dones*, en donde Edward, que había vivido siempre para sí, acaba haciendo feliz a una persona concreta: su amigo. Carter morirá poco antes de concluir con sus propósitos, incluso aceptando que para él ya era suficiente: en previsión de ello, regresará a su casa, donde su esposa y familia lo recibirán sin reproches y con una fiesta. La escena final tiene significativas connotaciones románticas, signo de que la vida triunfó.

Es de notar que a lo largo del viaje, y pese a las propuestas en contrario de su amigo, Carter expresamente mantendrá su fidelidad a la esposa, y procurará que Edward se anime a volver a hablar con su hija, con la que estaba enemistado y a quien rehusaba visitar: hacerlo debía ser, en realidad, su mayor anhelo. Antes de morir, Carter puede liberarse de la deuda pendiente por gustos no dados en vida (que en cierto modo es un dejarse querer), y Edward

reconocer en las exequias que los últimos tres meses de su amigo fueron los mejores tres de su vida. De hecho para aquel momento habrá superado las resistencias de su orgullo y habrá ido a ver a su hija: lo cual sí transformará su vida.

3) *Interpretación teológica.* La película está llena de ironías: pinta el trato groseramente desigual que en la institución hospitalaria recibe uno y otro a causa de su posición, ingresos y vinculaciones; la autosuficiencia, desconfianza y aislamiento del rico y la mansedumbre serena y optimismo poblado de rostros del pobre; la obsecuencia de quienes trabajan por una paga aguantando lo indecible (desde el asistente personal hasta la azafata de su avión privado), y el desinterés de quienes rodean o conocen a Carter. Pero en el fondo, la trama termina mostrando cómo las preguntas decisivas de la existencia humana son las mismas para todos, y que además se tornan inevitables: “Allegados son lo mismo, los que viven por sus manos y los ricos”, decía J. Manrique en las *Coplas por la muerte de su padre*.

Si bien el trasfondo es tragicómico, ya que en cierto modo se ironiza permanentemente con las miserias humanas y corporales asociadas al inevitable deterioro producido por una enfermedad terminal, la esperanza teológica está implícita en la serenidad, humor y confianza de Carter; como así también encontramos su contrapartida en el temor e impotencia inicial, de cara a un final decisivo, expresada en la rigidez, prepotencia e irritabilidad de Edward. Pero una vez que Edward hubo ayudado a Carter a cumplir con sus deseos postergados, también él pudo realizar el sueño más anhelado de su vida: no sólo reconciliarse con su hija, que era su deseo inconfesado y conscientemente rechazado, sino “darle un

beso a la mujer más hermosa”, que acabaría siendo su pequeña nieta.

Es que Dios acaba dando siempre más, y en vida, de aquello que podemos imaginar... En cierto modo, Carter fue para Edward como Jesús: le fue mostrando pacientemente y en su propia carne como asumir creativa y pascualmente el sufrimiento humano, y cómo aprender a compartir, para que la aparente catástrofe de la muerte constituyera el mejor aprendizaje posible para vivir de un modo pleno.

“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 (el desposorio) 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.

3. Teología a partir de otras expresiones culturales

Además del cine, existen otras expresiones culturales que pueden llegar a mediar y expresar implícitamente la experiencia creyente-teologal: la literatura³, el teatro (musical), la ópera. Adrede dejo la música para más adelante, dado que es una mediación en la que, a causa de su popularidad, también como en el caso de la pantalla grande me detendré de modo particular.

Lamento, en cambio, no poder incluir aquí un trabajo comparativo entre el “Martín fierro” (Poesía, *J. Hernández*) y el “Facundo” (Ensayo, *D. F. Sarmiento*), tan necesario para arraigar históricamente la temática en el contexto argentino desde la segunda mitad del siglo XIX. Se trata de dos miradas contemporáneas y contrapuestas que reflejan sendos proyectos de país. En el primer caso desde la mirada de un gaucho, en quien se vislumbra una actitud que oscila entre la resignada constatación de la fatalidad del destino y una sencilla religiosidad fundada en la invocación providencial a Dios, actitudes análogas a las que podremos percibir en A. Yupanqui. En el segundo, desde una

³ Cf. J. M. POIRIER, “El Bicentenario desde la literatura argentina”, en SOCIEDAD ARGENTINA DE TEOLOGÍA, *Identidad, culturas, imaginarios. La Argentina del Bicentenario: una realidad para pensar también teológicamente*, San Benito, Buenos Aires 2011, 165-174.

mirada europeizante, la religión adquiere un tono moral más pragmático, asociada a la expansión de la civilización occidental.

En cambio, no necesito desarrollar dos figuras que florecieron en los primeros decenios del siglo XX, ya que de esto se encargó C. Avenatti. Me refiero a Leopoldo Lugones y Francisco Luis Bernárdez⁴, que resultaron significativos, casi emblemáticos, para el desarrollo del catolicismo posterior en nuestra patria. Más contemporáneamente, y en la vereda opuesta a las anteriores miradas narrativo-poéticas, también hubiera sido interesante trabajar “La saga de los confines” (Saga, *L. Bodoc*), una trilogía, inculturada en contexto mapuche, metáfora del dramático encuentro del mundo aborígen con el invasor europeo, y que nos permitiría incursionar de un modo más explícito por el reverso de la historia, participando de la mirada que de ella tienen los pueblos originarios; o también, en esta misma línea, la obra sureña “Pioneros” de los Hermanos Berbel. Quedarán para otra ocasión...

El eje que asumo aquí para la presentación de las expresiones culturales tiene que ver con una progresiva liberación, que va de las tinieblas a la luz. En términos de Dante, del infierno al paraíso.

“Los hombres que no amaban a las mujeres” (Novela, Stieg Larsson)

El primer volumen de *Millennium*, “la hazaña narrativa de Stieg Larsson” (M. Vargas Llosa), entreteje una historia que parecería poner de manifiesto, y advertirnos, sobre las consecuencias

⁴ C. AVENATTI, *Lenguajes de Dios para el siglo XXI*, Edições Subiaco – Facultad de Teología Uca, Buenos Aires 2007, 163-199.

funestas, e interrelacionadas, que tienen el patriarcalismo a ultranza, la especulación y poder financiero sin parámetros éticos, y las más aberrantes e increíbles formas de perversión sexual. El relato está contextualizado en la sociedad sueca contemporánea, y aparece al lector como un esfuerzo denodado y providencial por hacer justicia en una larga cadena de injusticias que tiene a las mujeres por víctimas. Una justicia asombrosa, casi inesperada o imposible, con tono escatológico, llevada a cabo en dos situaciones diferentes por Lisbeth Salander, una extraña y joven investigadora privada, socialmente inadaptada, pero decidida a “ponerse al hombro” la causa, valiéndose entre otras cosas de sus significativos conocimientos informáticos.

El detonador de la historia es el que le propone Henrik Vanger, actual gerente general de un emporio familiar hoy en declive, a Mikael Blomkvist, un periodista especializado en investigaciones de corrupción financiera: reconstruir y desentrañar, con un excelente estímulo económico, qué fue lo que aconteció con la misteriosa desaparición de su sobrina Henriette hace varios decenios, intriga no develada por una investigación oficial ya cerrada hace años. Esta “punta del ovillo” dará pie al desvelamiento de una historia en la que Stieg Larsson no sólo nos descubre el oscuro submundo familiar de personas que, más allá de las apariencias, no se aman por tener intereses desmedidos y encontrados, sino que además parece proponernos otro tipo de liderazgos, tanto en el mundo de las finanzas como en el empresarial, menos competitivo y agresivo, y más impregnado de valores afines a las mujeres.

El desenlace de la trama intentará redimir el pecado original que atraviesa la historia familiar de los Vanger mediante un nuevo e inesperado liderazgo, proveniente de muy lejos. Pero también

procurará cocer a Wennerström, el acaudalado financiero, en su propia tinta...

“El sueño del celta” (M. Vargas Llosa)

La novela, que transcurre entre 1903 y 1916, nos sorprende en gran parte por el talante religioso-teológico que toma, sobre todo hacia el final de la trama, en su protagonista. Roger Casement es un irlandés que había trabajado durante muchos años para el gobierno británico en misiones extranjeras. Primero en el Congo, y luego en la Amazonía, va percibiendo que la presencia europea en esas regiones, tanto la belga en el primer caso, como la de una compañía inglesa en la segunda, más que propiciar el desarrollo económico, civilización y evangelización de etnias salvajes, tal como se lo proclamaba *pour la gallerie* en el Viejo Mundo, lo que claramente intenta es explotar despiadadamente los recursos del lugar, en este caso, el caucho, utilizando a los aborígenes como mano de obra esclava.

Los años transcurridos en este contexto, hacen emerger en Roger un vehemente sentimiento nacionalista. Se convence que, más allá del discurso siempre repetido que le fue inculcado, no era tan diferente la situación de Irlanda respecto de Inglaterra a la de estos territorios periféricos, y que también ellos son una colonia que debería independizarse. Comienza a investigar y adentrarse en la lengua gaélica y en la cultura irlandesa, cuya ascendencia debe a su madre, y secretamente establece vinculaciones con Alemania, país que estaría deseoso de atacar la isla británica. Propone la

formación de una tropa de elite, de irlandeses que combatirían, no con, sino junto a las tropas alemanas.

En medio de la Gran Guerra, son pocos los irlandeses que en realidad aceptan, y la tropa queda finalmente compuesta por no más de cincuenta hombres, un número casi simbólico, con lo que fracasa su intento revolucionario en territorio inglés, y en su lugar deja muchas muertes. Junto a otros, Casement es apresado, acusado de alta traición y condenado a muerte. La novela transcurre con él en la cárcel, donde es visitado por algunas personas con las que mantiene una entrañable amistad de años, incluyendo una prima amiga de la infancia, mientras la sentencia es apelada en la corte. El hecho adquirirá tonalidad política, con defensores y detractores a ultranza, pero lo cierto es que finalmente Roger será ejecutado en la horca.

Resulta interesante que en sus últimos tres meses de presidio en condiciones inhumanas, Casement mantenga una vinculación espiritual estrecha con el capellán de la cárcel y con otro amigo sacerdote, que lo acompañarán pastoralmente con un gran sentido de humanidad. El único libro del que puede disponer y leer es *La imitación de Cristo*, de Tomás de Kempis. Siendo formalmente anglicano, se plantea seriamente su conversión al catolicismo. En realidad, su madre lo había bautizado en la Iglesia Católica, de acuerdo a lo que le hizo saber su amigo sacerdote; de modo que más que conversión, sería un regreso.

Pero su vida privada de antaño era conocida. O al menos se había aventado acerca de él una historia oscura, asociada a prácticas homosexuales y pedófilas, que el servicio secreto británico explotaba a su favor para desprestigiar socialmente a un líder nato de la insurgencia irlandesa. El traidor debía ser infamado en todos

los frentes y reducido a la ínfima expresión, como se lo daba a entender en sus primeros tiempos de prisión, con su trato, el mismo *sheriff* que había perdido a su hijo en la revuelta. Por eso el cardenal le pedía, para esta ‘conversión’ oficial, una retractación pública de sus prácticas pasadas. De ahí que su reincorporación al catolicismo debiera hacerse, finalmente, en secreto. La confesión sacramental será profunda y prolongada, y su primera eucaristía será la última, antes del fin. O del reencuentro definitivo con su madre, según él lo aguardaba.

Un luchador por la independencia y la justicia en entornos extremadamente duros y adversos, tanto en términos climáticos como político-económicos; un hombre de convicciones férreas e inquebrantables. Pero en el marco de una moral victoriana, más atenta al sexo que a la justicia, de una perversidad real o supuesta por años inaceptable. En síntesis, ni héroe ni canalla. Finalmente, un buscador de Dios que muere ejecutado, pero que lo hace con la mayor valentía y serenidad de que pudo dar testimonio su propio verdugo. Estigmatizado por el gobierno inglés en la primera mitad del siglo XX y enterrado en el anonimato sin cruz ni lápida; recibidos sus restos con honores de Estado por el pueblo y gobierno irlandés a partir de 1965. Ése fue Roger Casement.

“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 ofrece 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 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 despidiera 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 intimidado 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 transcendencia 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*⁵ 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

⁵ 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.

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 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 autotranscendencia. 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.

II. 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. Rulla⁶. 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.

1. La teoría interdisciplinar de L. Rulla⁷

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 características que comporta y las consecuencias que ofrece en relación al modo de simbolización: la mitad de la vida.

⁶ Cf. G. RAMOS, "Transformación del imaginario psico-espiritual", *Theologica Xaveriana* 168 (2009) 449-470.

⁷ 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 relazioni nel celibato consacrato. L'apporto delle Psicologie*, Pug, Roma 1994.

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 persona⁸. 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 (nnº 329-336), el autor supone que nuestras verdaderas motivaciones

⁸ 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.

pueden verse por 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 otra⁹.

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*.

⁹ 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.

Las inconsistencias bloquean el crecimiento en la fe, ya que se asocian a *modos de representación (=símbolos) infantiles*. Como 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 cristiano¹⁰.

2. 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.

¹⁰ 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 palabra¹¹.

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*

¹¹ 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.

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, 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 comercial¹²; en el segundo caso, las mismas se profundizan 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 autotranscendencia (=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*¹³, lo idolátrico se expresaría en una oración de petición exacerbada, y casi irreverente, de lo que yo

¹² Temática recurrentemente abordada por Z. BAUMAN. Por ejemplo, *La vida líquida*: Buenos Aires. Paidós, 2003.

¹³ 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 2003; A. VERGOTE, *Psicología religiosa*, Taurus, Madrid 1975; V. FRANKL, *La presencia ignorada de Dios*.

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 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

Psicoterapia y religión, Herder, Barcelona 1988; C. DOMÍNGUEZ MORANO, *Creer después de Freud*, Paulinas, Madrid 1992; M. MESLIN, *L'expérience humaine du divin*, Du Cerf, Paris 1988.

convirtiendo progresivamente en iconos la una para con la otra¹⁴, de modo que el vino del final acabaría siendo mejor que el del comienzo (cf. *Jn* 2,10)¹⁵.

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

¹⁴ Cf. A. SÁENZ, *El icono. Esplendor de lo Sagrado*, Gladius, Buenos Aires 1991, 105.

¹⁵ 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.

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”¹⁶. 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 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

¹⁶ 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”. *Vidyadjeti* (New Delhi) 73 (jan 2009) 31-42.

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 persona¹⁷. 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.

¹⁷ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, BAC, Madrid 1997, I-II, qq.19-20.

3. 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 icónica¹⁸.

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 dionisiaco/paradisiaco”. Pero por esto mismo, la percepción que tenemos de lo real tiende a tornarse idolátrica: lo que me gratifica se convierte ineludible y mágicamente en “mi dios”. Por lo que nuestro imaginario simbólico se manifiesta prevalentemente regresivo.

¹⁸ 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. La identificación de tres etapas representativas en la vida ética de las personas marcará el modo de organizar el material trabajado en los capítulos siguientes de este libro.

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 “náusea 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.

Etapas 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 presunción¹⁹, como también del sisífico “paraíso nunca”, propio del pecado de desesperación²⁰.

Significado espiritual y cosmovisión efectiva

La postura idolátrica de la primera etapa se vincula prevalentemente con la *via affirmationis*. Aquí prevalece el lenguaje

¹⁹ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, Bac, Madrid 1998, II-II, q.20.

²⁰ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *o.c.*, II-II, q.21.

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 necesario 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”²¹, 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 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”²², 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 interreligioso²³.

²¹ 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.

²² JUAN DE LA CRUZ. *Subida...*: Libros II y III, y *Noche oscura*: Libro II, pp.394-538 y 567-618 respectivamente.

²³ Cf. J. MARTÍN VELASCO, *El fenómeno místico*, Trotta, Madrid 1999.

4. 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 persona²⁴. 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.

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...

²⁴ 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 jungueana.

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 metasentido²⁵.

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”, en el sentido que a ese verbo le daba Aristóteles: “soportar con 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 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.

²⁵ V. FRANKL, *La presencia ignorada de Dios. Psicoterapia y religión*, Herder, Barcelona 1988, pp.69-79.

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 oportunidad²⁶.

²⁶ 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, Gujarat – 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. Por

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).

¿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

último, puede consultarse una sinopsis integradora de mi autoría en <http://lacomunidad.elpais.com/blogfiles/gerardoramos/Equeire.pdf>.

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).

Apéndice: mundo onírico, literatura y mística

A continuación presento un método práctico para la transformación del imaginario simbólico, especialmente en la mitad de la vida, que he ido madurando a lo largo de un mes de *Ejercicios Espirituales* ignacianos²⁷. El mismo se nutre con reflexiones de S.

²⁷ Guiados por A. RIVAROLA y equipo. El autor sigue la escuela de C. CABARRÚS.

Freud, C. Jung y V. Frankl acerca del significado del mundo onírico; con figuras de la literatura clásica moderna (tomadas del *Fausto* de Göethe y la *Divina Comedia* de Dante Alighieri); y sobre todo de autores místicos: Ignacio de Loyola [=SIL, especialmente sus *EE*] y Juan de la Cruz [=SJC, especialmente su *Cántico espiritual*].

Si bien es cierto que para optimizar los resultados lo mejor sería ponerlo en práctica en un tiempo prolongado de oración como pueden ser los *EE*, pienso que también puede implementarse satisfactoriamente en la vida diaria. Al respecto, contribuiría mucho tener algunos conocimientos básicos de semiología, antropología cultural, psicología y fenomenología religiosa, en la misma línea de lo que vengo desarrollando en este libro en referencia al diálogo con expresiones artístico-culturales.

Imaginario inconciente onírico (Premoral)	1) Íferos: “En una noche oscura” (SJC) “Como desterrado entre brutos animales” (SIL) <i>Habitación de la infancia, en penumbras</i> Vía purgativa (1ª Sem EE) - Personaje principal extrañamente familiar e inquietante: el <i>diábolos</i>, dios del sueño con diferentes máscaras. -La tiranía despótica e idolátrica del superyó, ejercida sobre la conciencia del yo trascendido (“herida”): nutrido de mandatos y <i>doxa</i>, hacen que las necesidades griten y prevalezcan. - La cara oculta de la luna, el negativo de la verdadera autoconciencia, es la Margarita que Fausto no puede descubrir, valorar y respetar... ¡en sí mismo! El Cisne negro en el Cisne blanco. Es la concupiscencia que induce a la patología o al pecado si la dialéctica que la constituye no es percibida, asumida e integrada. - En realidad, el imaginario regresivo, con su mundo ‘al revés’, está lleno de pistas y mensajes liberadores aún no descifrados: hay que evocarlo y rumiarlo expectante en la oración, sin tapujos ni tabúes. Cada sueño es un potencial complejo vitamínico para la vida psico-espiritual.

Despertar	2) Purgatorio: “No cogeré las flores [=presunción a que induce la Consolación] ni temeré las fieras [=desesperanza a que induce la Desolación], cruzaré los fuertes y fronteras” (SCJ) “Ver la gran capacidad y redondez del mundo [...], con gran ánimo y liberalidad” (SIL) <i>Afuera, en la plaza, a plena luz</i> Vía iluminativa (2ª Sem EE) - La misericordia despierta la conciencia adulta (=Fe), y ésta descubre que el <i>diábolos</i> era Virgilio, quien cumplida su misión se despide. - La conciencia adulta intuye entusiasta el camino que conduce al manantial de la vida (“la fonte do mana y corre”); haciendo emerger, junto a la <i>esperanza</i> teologal, el yo que se trasciende (L. Rulla). - En la conciencia adulta priman los valores evangélicos, que invitan al crecimiento del/a hijo/a de Dios, y a un más eficaz compromiso por el Reino.

Imaginario de la conciencia diurna (Moral)	3) Paraíso: “Junto al manzano [...], la cena que recrea y enamora” (SJC) “Como si presente me hallase – Como si presente se hallase” (SIL) <i>En el jardín y manantial de la vida</i> Vía unitiva (3ª y 4ª Sem EE) - Ahora todo se unifica icónica y consistentemente de la mano de Beatriz. - Emerge como un “manantial” (C. Cabarrús) el mundo del <i>símbolo</i>, a modo de tesoro escondido, que recrea el perverso (por <i>dia-bólico</i>) imaginario infantil, tornándolo salvíficamente progresivo. - La <i>caridad</i> integra el yo (<i>animus</i> y <i>anima</i>), y la gracia lo transfigura: el hermano mayor se reconcilia con el menor ingresando en la casa del Padre. - El Padre le descubre su rostro y lo proclama hijo amado y elegido, en quien se complace. Emerge la experiencia de la amabilidad intrínseca y gratuita del propio ser (A. Cencini). Banquete y desposorio.

“Poema de la vida”

La transformación del imaginario simbólico nos invita a una acción de gracias y alabanza por el don de la vida, con sus variadas vivencias y experiencias. Quisiera terminar este capítulo transcribiendo un “poema de la vida” que fui puliendo hace algunos años durante unos días de vacaciones²⁸:

Si escucháramos sabiamente / El meduloso y elocuente *silencio*
De las variadas horas de la vida / Ofrecidas generosamente por el tiempo,
Percibiríamos que el *sentido* más profundo / Madura y surge siempre desde
adentro,
Augurando una abundante, variada y rica / Multiforme gama de *encuentros*.

Vínculos de *amor* entrañables y queridos / Que como puro don divino afloran y
se ofrecen,
Proponiendo una diversificada *comunió*n se mecen / Sabiamente ésta
entretejida y pacientemente amalgamada,
Por los padres en los hijos *fecundamente* proyectada, / Mediante esa *intimidad*
creadora, misteriosa y delicada
Que como inédita expresión de bondad divina se nos vierte / Y en su más
concreta epifanía se convierte.

Vamos alternando el duro *trabajo* cotidiano / Con la exuberante y animada
fiesta que expansiva,
Propicia que el pesado *tedio* y la rutina / Puedan tornarse una vez más
restauradora algarabía.
Pero esa agraciada y profunda *alegría* / De una vida digna, dichosa y realizada

²⁸ G. RAMOS, *Dios en nuestra vida. Las experiencias como lugar de encuentro y transformación*, San Benito, Buenos Aires 2007, 10-11.

Suele tornarse malhadada en un triste y amargo momento, / Al sorprendernos
un tormento, dolor, *fracaso* o *sufrimiento*.

Así, cuando en el ocaso del camino, / La *muerte* hostil nos amenace fría
Con querer cortar inexorablemente / El tenue y sutil hilo de la vida,
Dios nos invitará a consignar / Confiadamente en Él la partida,
Cuando al concluir la trajinada jornada / Afiance la *esperanza* su compasiva
mirada.

Bibliografía

- C. ALEMANY – J. GARCÍA MONGE (Eds.). *Psicología y Ejercicios ignacianos* (2 vol.), Sal Terrae – Mensajero, Santander – Bilbao 1991.
- H. ALPHONSO, *The personal vocation. Transformation in Depth through the Spiritual Exercises*, Gujarat Sahitya Prakash – Secretariat for Ignatian Spirituality, Gujarat – Rome 1997.
- C. AVENATTI DE PALUMBO, *Lenguajes de Dios para el siglo XXI*, Subiaco – Facultad de Teología Uca, Buenos Aires 2007.
- Z. BAUMAN, *La vida líquida*, Paidós, Buenos Aires 2003.
- D. BILÓ, *Teología y santidad. Un retorno a la unidad*, Guadalupe, Buenos Aires 2006.
- I. BORDELOIS, *El país que nos habla*, La Nación – Sudamericana, Buenos Aires 2005.
- J. C. CAAMAÑO, "Rostro de la eternidad. Imagen, conocimiento y condición simbólica", *Teología* 86 (2005) 109-140.
- A. CENCINI, *Le relazione nel celibato consacrato. L'apporto delle Psicologia*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1994.
- A. CENCINI – A. MANENTTI, *Psicologia e formazione. Struttura e dinamismo*, Edb, Bologna 1989.

- C. DOMÍNGUEZ MORANO, *El psicoanálisis freudiano de la religión*, Paulinas, Madrid 1991.
- _____, *Creer después de Freud*, Paulinas, Madrid 1992.
- P. EVDOKIMOV, *Teología de la belleza*, Claretianas, Madrid 1991.
- V. FRANKL, *La presencia ignorada de Dios. Psicoterapia y religión*, Herder, Barcelona 1988.
- S. FREUD, "Moisés y la religión monoteísta", en: Idem, *Obras completas*, Amorrortu – Biblioteca Nueva, Buenos Aires 1994, Vol. XXIII: 1-131.
- L. GARCÍA DOMÍNGUEZ, *Las afecciones desordenadas. Influjo del subconsciente en la vida espiritual*, Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander 1992.
- J. GARRIDO, *Proceso humano y gracia de Dios*, Sal Terrae, Santander 1987.
- A. GRÜN, *La mitad de la vida como tarea espiritual*, Narcea, Madrid 1988.
- IGNACIO DE LOYOLA, *Ejercicios Espirituales*, Edapor, Madrid 1982
- F. IMODA, *Sviluppo umano. Psicologia e mistero*, Edb, Bologna 2005.
- JUAN DE LA CRUZ, *Vida y Obras completas de San Juan de la Cruz*, BAC, Madrid 1964.
- JUAN PABLO II, *Carta a los Artistas* (1999).
- C. JUNG, *Psicología y religión*, Paidós Ibérica, Buenos Aires 1981.
- A. LÓPEZ QUINTÁS, *El amor humano. Su sentido y alcance*, Edibesa, Madrid 1991.
- _____, *El encuentro y la plenitud de la vida espiritual*, Claretianas, Madrid 1990.
- J. L. MARION, *L'Idole et la distance*, Bernard Grasset, Paris 1977.
- J. MARTÍN VELASCO, *Mística y humanismo*, Ppc, Madrid 2007.
- _____, *Introducción a la fenomenología de la religión*, Cristiandad, Madrid ³2003.
- _____, *El fenómeno místico*, Trotta, Madrid 1999.
- M. MESLIN, *L'expérience humaine du divin*, Du Cerf, Paris 1988.

- C. MINA, *El tango. Esa mezcla milagrosa*, La Nación – Sudamericana, Buenos Aires 2007.
- G. RAMOS, *La fe de los cristianos ante el actual pluralismo cultural*, San Benito, Buenos Aires 2009.
- _____, "Jesus and the Samaritan woman". *Vidyadjoti* (New Delhi) 73 (jan 2009) 31-42.
- _____, *Dios en nuestra vida. Las experiencias como lugar de encuentro y transformación*, San Benito, Buenos Aires 2007.
- L. RULLA, *Psicología profunda y vocación* (Vol. I: *Las personas*), Atenas, Madrid 1984.
- A. SÁENZ, *El icono. Esplendor de lo Sagrado*, Gladius, Buenos Aires 1991.
- J. C. SCANNONE, *Religión y nuevo pensamiento*, Anthropos, Barcelona 2005.
- J. SEIBOLD, "Experiencia simbólica, experiencia religiosa y experiencia mística", *Stromata* 58 (2002) 263-296.
- SOCIEDAD ARGENTINA DE TEOLOGÍA, *El desafío de hablar de Dios. En la América Latina del siglo XXI*, San Benito, Buenos Aires 2008.
- TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología* (Vol. II-III), Bac, Madrid 1997-8.
- A. VERGOTE, *Psicología religiosa*, Taurus, Madrid 1975.

III. En la juventud: presuntuoso encandilamiento del “paraíso ya”

A partir de este capítulo voy a detenerme más pormenorizadamente en cada una de las tres etapas psico-espirituales del camino de la vida, pensándolas transdisciplinarmente desde expresiones artístico-culturales (particularmente musicales) nacidas en Argentina, para luego extraer algunas observaciones y conclusiones propositivas que tendrán que ver con nuestro *ethos* colectivo.

Comienzo considerando aquí el arco que va desde la primera juventud o adolescencia, sobre todo a partir de la conciencia de la propia libertad y deseo, hasta la llamada primer crisis de realismo, que tiende a resolverse hacia los treinta años. Podríamos decir que este itinerario parte de los “ideales concebidos” y culmina en los “ideales concretados”. Para desarrollarlo, abordaré en primer lugar a quien podría considerarse el “padre” del Rock Nacional, Charly García; avocándome a su primera etapa como cantautor con Nito Mestre²⁹. Para iluminar la primera crisis de realismo con que concluye la juventud, me inspiraré en *El Fantasma de la Ópera*, musical dirigido por Harold Prince, y puesto en escena también en Buenos Aires a lo largo del 2009³⁰; y para esbozar los desafíos

²⁹ Es cierto que esta “paternidad” la podrían disputar Tanguito y Lito Nebbia. Dejo esto para los más conocedores del tema.

³⁰ En mi libro *La fe de los cristianos ante el actual pluralismo cultural*, ya citado, para ilustrar esta etapa de la vida me había valido de canciones de J. M. Serrat. Cf. “Juan Manuel Serrat: entre la exaltación y la nostalgia”, en o.c., 158-163; mientras que también allí ilustraba el actual clima cultural hostil a lo institucional-religioso bajo el título: “¿Más sobre ‘El Código Da Vinci’?”, pp.164-167.

pendientes, la obra cinematográfica argentina *El secreto de sus ojos*, de J. C. Campanella, ganadora del Óscar a la mejor película extranjera en 2010.

1. 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)³¹. 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.

“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

³¹ 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).

tren. Si tú eres mi dama, jamás lo sabré, si yo no te río pues bien márame. 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 respire todavía. Apoyo mis espaldas, y espero que me abracés, 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 maniaco 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 y 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 descubrí 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 irremediabilmente 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 insta 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.

2. “El Fantasma de la Ópera” (H. Prince)

Una de las escenas que permiten una hermenéutica original del musical basado en la conocida novela de Gaston Leroux y dirigido por Harold Prince, es la del Cementerio³². Allí se dirige Christine

³² Acto [=A] 2, escena [=e] 5. Los detalles de la puesta en escena pueden verse en: <http://www.elfantasmadelaopera.com.ar/> (Consultada el 10/11/09).

para visitar a su padre ya difunto, de noche y en invierno (=sin luz existencial ni calor humano), agobiada por la presión que recibe de los gerentes del teatro para actuar como protagonista en Don Juan Triunfante. Esta ópera había sido impuesta por el Fantasma y aceptada por los gerentes del Teatro para atraparlo. Christine no hubiera querido actuar, las circunstancias la obligan, y experimenta la soledad y el abandono: es en este contexto cuando rememora la ternura de su padre, y a él acude regresivamente, porque evidentemente estaba muerto.

Es entonces cuando, de la misma cruz situada sobre el sepulcro de su padre, surge una vez más el pavoroso y amenazante Fantasma que busca, esta vez más explícitamente, unirse a ella. Ese Fantasma que le había enseñado a cantar con maestría (“el ángel de la música”), pero sólo después de haberla seducido, secuestrado y llevado a su escondite subterráneo, a un lugar cercado de rejas, de donde no podría salir aunque quisiese. La convergencia de la figura del padre con la del Fantasma, e incluso el detalle de la cruz, no dejan de ser significativos. Para Christine, la ternura de su padre tenía algo de fascinante, igual que el arte musical del Fantasma. Pero también algo de cruel, ya que el padre la había “desamparado” al morirse, y el Fantasma la obligaba a cantar para él, convirtiéndola en medio para sus fines egoístas: “Te necesito para mi música”.

Podríamos aventurar una lectura psicoanalítica y convergente de ambas figuras: el Fantasma no sería sino la dependencia regresiva e interiorizada de Christine respecto a su padre. De hecho, cuando al final ella se vaya definitivamente con Raoul, su amigo de la infancia y luego su amante, el Fantasma desaparecerá: de él sólo quedará una máscara, lo único real.

La dependencia regresiva de la figura del padre se explica en psicología en términos de superyó. Éste puede devenir un “fantasma exigente e inquietante”, interiorizado en la vida de una persona a partir de patrones educativos recibidos de los mayores: en este caso, por una hija respecto de su padre. De hecho este fantasma perseguía y controlaba a Christine en todo momento: dentro y fuera del teatro, en su vida profesional y afectiva. Podemos imaginar el contexto patriarcal del siglo XIX para comprender mejor esta situación. Lo significativo es que, como hice notar, esto quede emparentado también al símbolo religioso de la cruz.

Es que para esa época, estaba muy presente en ciertas teologías esa imagen controladora de Dios, especie de ojo sin rostro ni pupilas que todo lo veía, y que regía celosa e inflexiblemente el teatro del mundo. Bajo esta perspectiva, también esa imagen caricaturesca de Dios utilizaría una “máscara”: porque no era un Dios real y auténtico. Es así que podemos hacer la hipótesis de que Christine se siente perseguida por la imagen superyoica de su padre, a quien paradójicamente extraña y cuyo afecto aún la seduce, pero también por esta imagen de un Dios omnisciente y todopoderoso, al que por una cuestión de experiencia psico-espiritual se le asocia (de hecho “Christine” nos remite a “cristiana”).

Éste es su Fantasma, instalado en la vida profesional (=teatro) y represor de su mundo afectivo (=Raoul). Éste es el fantasma que concluye drásticamente el carnaval (=vertiente dionisiaca de la vida) y provoca el temor seductor del Don Juan Triunfante, dando sólo espacio para una sublimación dramática. Porque además, de no cumplirse los requerimientos del Fantasma, todo amenaza ruina: todo puede convertirse en tiniebla y oscuridad, el teatro de la vida

puede quedarse sin luz, la araña puede desplomarse, las “sorpresas” de la vida morir junto al tramoyero asesinado, y Christine regresar a las oscuras profundidades del encierro. El Fantasma del padre la había dotado de talento artístico, pero a cambio de su propia libertad y felicidad. Bajo esta perspectiva, el Fantasma se convierte en una figura horrible, cuasi demoníaca.

En contrapartida, la intuición de felicidad queda simbolizada en el musical con la figura de Raoul. Él es el que entra al camarín o intimidad de Christine, y la invita a salir, pese a las objeciones que ella pone de que su maestro (el Fantasma) es muy estricto y no se lo permite. De hecho la escena suscitará los celos apasionados del Fantasma, que acabará por secuestrar y esconder a Christine. Con Raoul, Christine acabará hablando de amor eterno en el techo del teatro, casi por encima de los acontecimientos y pensando disponer de espacio propio, con un entorno parisino de fondo, símbolo de un mundo, que abriéndose al cielo, se expande románticamente, pero sin saber que el Fantasma “los ve”.

Mientras que el Fantasma busca retenerla para sí, Raoul es el que la entusiasma con la idea de salir de allí, e ir lejos con briosos caballos, metáfora de nuevos horizontes y plenitud de la vida. El será también quien estará presente junto a ella en el carnaval de fin de año, en la escalinata del Teatro, en un ámbito anónimo en el que “no se es visto”, exento de toda pauta restrictiva³³. Raoul es símbolo del amor que libera y personaliza.

Por todo lo dicho, pienso que la escena del cementerio, con la que comencé mi comentario, nos invita a entrar en el mundo interior de Christine. En realidad, ella está agradecida al Fantasma porque

³³ A 2, e 1.

le enseñó a cantar, y es así que su talento y misterio le fascina. Es por eso también que le había arrancado su máscara, descubriendo su rostro, confrontándolo con su honda realidad, y exponiéndolo a su costado frágil y vulnerable³⁴: porque la misma persona que controla a las demás de tantos modos es la que a su vez se esconde y oculta para no ser vista... ni amada.

Para entonces Christine aún no había tomado conciencia de que la mayor fealdad del Fantasma no era la física sino la interior: la primera le generaba compasión, la segunda odio. La fealdad interior del Fantasma se asociaba a su actitud posesiva para con Christine (=eros) y violenta para con quienes no obedecieran sus órdenes (=pretensión de omnipotencia infantil). Es frente a esta fealdad lujuriosa y criminal que Christine se rebela: la fealdad de una imagen fantasmagórica y sádica de un padre interiorizado que con afecto retiene; una especie de Mefistófeles que caricaturiza la imagen de Dios a modo de mueca o carcajada.

Sin embargo, finalmente y por amor a Raoul, a quien no quiere ver morir en la encrucijada a que el Fantasma la expone (“O me eliges a mí o muere él”), quedándose en ambos casos ella sin horizonte de felicidad, Christine se trasciende a sí misma y toma una actitud cuasi heroica y sobradamente excesiva de afecto hacia el Fantasma: trascendiendo su rechazo interior, opta por la compasión que le inspira su fealdad exterior y lo besa. Pero así se reconcilia plenamente con la imagen del padre difunto, que queda redimido en aquello mismo que inconscientemente le recriminaba: le da gratuitamente y por amor lo que él le exigía a base de amenazas.

³⁴ A 1, e 5.

Y es así que el Fantasma cambia, liberando a Raoul de su inminente muerte por asfixia, y dejándolos ir con Christine: indirectamente, el Fantasma resigna un amor autorreferenciado y posesivo, y bendice el de Christine y Raoul. Es la experiencia del don, a partir del amor experimentado por Raoul, lo que hizo que en Christine se libere también una actitud comprensiva y compasiva hacia el Fantasma: es esa misma compasión la que libera en ella, finalmente, su misma capacidad de amar y partir. Amando a su padre madura y progresivamente, no deseándolo infantil y regresivamente, es que ella misma se habilita para un amor con la persona que libremente elije. Sin amor al padre, tampoco podría haber sido factible un amor esponsal: porque no habría reconocido en ella misma, como recibido, esa capacidad de amor auténtico y gratuito (=agápe).

Me pregunto si esta misma experiencia no debería transformar la imagen religiosa presente en el musical, ya descripta cuando hablé de la cruz y el Fantasma, quien por otra parte siempre aparece con estridente música de órgano, como si el teatro buscase convertirse más bien en un Templo. ¿Dios no está en cierto modo presente en esa misma experiencia de amor (*de* y *a* Raoul), simultáneamente don (de Christine) y misericordia (al Fantasma) que libera (a todos)? Más aún: desde una perspectiva pastoral, me pregunto si el acompañamiento espiritual no debería contribuir a mediar una sanación del pasado, propiciando en nosotros el agradecimiento por lo recibido de los mayores, reconciliando heridas y liberándonos decididamente para la partida, para una misión propia y original; estimulándonos y animándonos a fortalecer una mirada “hacia adelante, hacia arriba y hacia afuera”, es decir, hacia el futuro y la esperanza del Reino. Una mirada y perspectiva

vital que revierta esa otra tendencia regresiva y destructiva, enquistada también en nosotros, de ir “hacia atrás, hacia abajo y hacia adentro”, es decir, hacia el pasado y el ensimismamiento que conduce a la experiencia de infierno.

Esto es posible cambiando la imagen de Dios: del regresivo pseudo-dios que controla la vida y cercena la libertad anulando lo propio (=en realidad, más demonio que dios), al Dios que abre nuevos horizontes, libera y personaliza. En este sentido, el acompañamiento tiene una función sacramental. En Jesús, el que acompaña es puente de transición entre dos imaginarios simbólicos, bajo ciertas perspectivas opuestos, y con sus propios dinamismos, exigencias y reclamos cada uno. De hecho, tanto el Fantasma como Raoul cantaban una idéntica melodía: “Sólo pido eso yo”³⁵. Posiblemente, el posicionamiento teologal del acompañante espiritual contribuya a dar una mayor perspectiva de gratuidad y trascendencia a este proceso: ayudando a agradecer y consignar lo recibido (y en este caso, el acompañante tendrá algo de padre) y estimulando a cada persona a vivir libremente desde su originalidad más profunda y genuina (y en esto tendrá algo de amante).

Pero bajo esta perspectiva, quien hace de puente (si invertimos el sexo de los personajes, aquí también podría ser “una” acompañante) tiene que ir deviniendo en cierto sentido invisible (como Juan Bautista, “disminuyendo para que Él crezca”). En este sentido es interesante que en el musical Dios no aparezca personificado, sino implícitamente encarnado en las actitudes de los mismos personajes ya transfigurados (y sobre todo en Christine): para que su percepción no se nos torne posesiva como la del padre, cosa que en parte también tendió a hacer Raoul; y para que su

³⁵ A 1, e 10.

representación no acabe reemplazando al amante, como intentó hacer el Fantasma obrando bajo el disfraz de Don Juan Triunfante. Es bueno que desaparezca toda imagen de Dios para que sea Jesús quien devenga el verdadero amante en cada personaje, y nos muestre en ellos una nueva imagen (no fantasmagórica) de Dios Padre. Sería deseable que la resolución de la crisis de realismo, con que tiende a terminar la juventud, venga acompañada de esta significativa experiencia espiritual.

3. “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.

Una trama de ficción y realidad

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.

Lectura interpretativa y horizonte teológico

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 autotranscendencia 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 teológica, 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.

IV. En la adultez: desencantado temor del “paraíso nunca”

Después de haber transitado unos años de fecunda creatividad y trabajo, la mitad de la vida es una etapa de balances, y por lo tanto, también de crisis. El Tango refleja muy bien este período del itinerario existencial. Quisiera por lo tanto recurrir a Enrique Santos Discépolo, a causa de lo emblemático de su figura y la conocida difusión que ha tenido su obra. También voy a evocar al vanguardista Ástor Piazzolla, creador a partir del tango de una nueva música ciudadana, que vivió el calvario de la incompreensión por parte de quienes lo precedieron, y en cuya obra más fácilmente parecen percibirse referencias cristológicas de talante soteriológico.

Se podría objetar, sin embargo, que no toda persona que transita por la mitad de la vida debe identificarse necesariamente con las historias vividas y manifestadas en los tangos. Hay gente que llega a los cuarenta y tantos años con una situación personal mucho más ordenada y con mayor cantidad de recursos humanos que aquellos que la han llevado adelante “como pudieron”, por lo general con restringido margen de elección. Sin embargo, si vamos a lo profundo, las experiencias humanas hondas y decisivas no son tan diferentes. En quienes los forjaron, al promediar la existencia también los altos ideales parecen manifestar sus grietas, límites e implosiones³⁶. En todo caso, para iluminar esta segunda alternativa

³⁶ Como aparece en “El romance de la muerte de Juan Lavalle, de E. Sábato y E. Falú”, que utilizo en mi citado libro *La fe de los cristianos ante el actual pluralismo cultural...*, pp.167-173, para ilustrar esta misma etapa de la vida.

de vida más sublime, o en todo caso “apolínea”, recurriré a *El Aleph* de J. L. Borges. Ciertamente también padeció la mofa del peronismo, al ser nombrado inspector de aves y huevos de corral; y que como los anteriores músicos “era” de Buenos Aires.

1. Enrique Santos Discépolo: el amor que no fue y la existencia trágica

Al abordar los textos poéticos de Enrique Santos Discépolo (1901-1951)³⁷, 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

³⁷ 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.

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”.

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 Discépolo³⁸. 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.

³⁸ 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.

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 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!”³⁹.

³⁹ *El choclo* (1947). Música de Ángel Villoldo.

“Decí, por Dios, ¿qué me has dao, que estoy tan cambiao, no sé más quién soy? [...]. Te vi pasar tanguendo 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 feroz... ¡Ya no me falta pa' completar más que ir a misa e hincarme a rezar!”⁴⁰.

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!”⁴¹. 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”⁴².

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”⁴³. 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”⁴⁴. Lo cierto es que esta proyección amorosa se asemeja a una

⁴⁰ *Malevaje* (1929). Música de Juan de Dios Filiberto.

⁴¹ *¡Victoria!* (1929).

⁴² *Justo el 31* (1930).

⁴³ *Sueño de juventud* (1931).

⁴⁴ *Tu sombra*. Letra con Luis César Amadori.

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 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”⁴⁵. 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...”⁴⁶.

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!...”⁴⁷.

Desencanto más trágico aún porque “una mujer no entiende nunca que un hombre da todo, dando su amor”, y “deshace así

⁴⁵ *En la luz de una estrella* (Fox Bolero).

⁴⁶ *Esperar* (Vals).

⁴⁷ *Martirio* (1940).

tanta ilusión”⁴⁸. La experiencia final es que “las hembras se han burlao”⁴⁹, y en esa lógica, “¡lo que más bronca me da, es haber sido tan gil!”⁵⁰. 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!”⁵¹.

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 alzaré, cada vez, que oigas esta canción!...”⁵².

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”⁵³.

⁴⁸ *Canción desesperada* (1945).

⁴⁹ *Tres esperanzas* (1933).

⁵⁰ *Chorra* (1928).

⁵¹ *Ib.*

⁵² *Sin palabras* (1946). Música de Mariano Mores.

⁵³ *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”⁵⁴.

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...”⁵⁵. 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!...”⁵⁶.

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

⁵⁴ *Infamia* (1941).

⁵⁵ *Justo el 31* (1930).

⁵⁶ *Fangal*. Con Homero Expósito. Música con Virgilio Expósito.

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”⁵⁷.

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!”⁵⁸.

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” irremediabilmente la vida: una especie de maldición, castigo o hechizo “de tu voz” o “de tu piel” que, en 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

⁵⁷ *Quien más, quien menos* (1934).

⁵⁸ *Soy un arlequín* (1929).

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..."⁵⁹.

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 mamo!, pa' no pensar"⁶⁰.

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:

⁵⁹ *Secreto* (1932).

⁶⁰ *Esta noche me emborracho* (1928).

“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”⁶¹.

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”⁶². 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...”⁶³

Todo esto convierte a la misma vida en trágica, ya que “de lo ansiao, sólo alcancé su amor, y, cuando lo alcancé, me traicionó”⁶⁴. 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...!”⁶⁵.

⁶¹ *Uno* (1943). Música de Mariano Mores.

⁶² *Condena* (1937). Música de Francisco Pracánico.

⁶³ *Confesión* (1931).

⁶⁴ *Desencanto* (1936). Letra con Luis César Amadori.

⁶⁵ *Canción desesperada* (1945).

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”⁶⁶.

El arquetipo de la madre

En el trasfondo de la experiencia con las mujeres, subyace la referencia arquetípica y jungueana de la madre, a la que finalmente todo se asocia: el cafetín (“si sos lo único en la vida que se pareció a mi vieja...”⁶⁷) 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!”⁶⁸. 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!”⁶⁹.

Como corolario de lo dicho surge una convicción incontestable en el sujeto: el *regressus ad uterum* es imposible, porque “las

⁶⁶ *Infamia* (1941).

⁶⁷ *Cafetín de Buenos Aires* (1948). Música de Mariano Mores.

⁶⁸ *Soy un arlequín* (1929).

⁶⁹ *¡Victoria!* (1929).

hembras se han burlao, mi vieja la perdí”⁷⁰. 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!”⁷¹.

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.

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”⁷². Muerto el padre (biológico y ¿también Dios?) y anclado en un símbolo materno regresivo no hay cauce posible para la esperanza y el futuro.

⁷⁰ *Tres esperanzas* (1933).

⁷¹ *Ib.*

⁷² *Desencanto* (1936). Letra con Luis César Amadori.

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?”⁷³.

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 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”⁷⁴. 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

⁷³ Ib.

⁷⁴ Ib.

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...!”⁷⁵

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”⁷⁶.

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– “ganans de olvidar” y “terror al porvenir”⁷⁷. La conclusión es lapidaria: “Somos la mueca de lo que soñamos ser”⁷⁸.

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,

⁷⁵ *Confesión* (1931).

⁷⁶ *Alma de bandoneón* (1935). Letra con Luis César Amadori.

⁷⁷ *Tres esperanzas* (1933).

⁷⁸ *Quien más, quien menos* (1934).

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...”⁷⁹.

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?”⁸⁰. El conocidísimo tango *Cambalache*⁸¹ 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

⁷⁹ ¿Qué vachaché? (1926). Es su primer tango.

⁸⁰ Ib.

⁸¹ *Cambalache* (1934). Cf. C. MAGNONE – J. WARLEY, *El manifiesto: un género entre el arte y la política*, Biblos, Buenos Aires 1992, 132-134.

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 mezclado 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 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”⁸².

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...”⁸³, errante ‘como bola sin manija’.

⁸² *Yira yira* (1930).

⁸³ *Carillón de La Merced* (1931). Letra con Alfredo Le Pera.

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 ahogemos?” (*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’ para disparar, y en medio del caos que horroriza y espanta: la paz está en yanta ¡y el peso ha bajao!...”⁸⁴.

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 dolidá pregunta de impotencia: “¿Dónde estaba Dios cuando te fuiste?”⁸⁵, 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 Auschwitz 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,

⁸⁴ ¿Qué sapa, Señor?

⁸⁵ *Canción desesperada* (1945).

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!”⁸⁶.

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”⁸⁷.

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

⁸⁶ *Tormenta* (1939).

⁸⁷ *Cafetín de Buenos Aires* (1948). Música de Mariano Mores.

su vida”, pero también donde “escondió su llanto de amor”⁸⁸. 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 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”⁸⁹.

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”⁹⁰.

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.

⁸⁸ *Melodía porteña*.

⁸⁹ *El choclo* (1947). Música de Ángel Villoldo.

⁹⁰ *Alma de bandoneón* (1935). Letra con Luis César Amadori

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 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, Discípulo nunca hubiera interpelado tan seriamente a Dios por callar y no intervenir...

2. 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 ineludible 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)⁹¹: *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 estafalario 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 “plantao, plantao, plantao” 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”.

⁹¹ <http://www.youtube.com/watch?v=gTsxH0wGsOg&feature=related>

“¡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!”.

“Adiós Nonino” (1969)⁹²: *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

⁹² <http://www.youtube.com/watch?v=jtZKxwzxiP8&feature=fvwrel>

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 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)⁹³: 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 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

⁹³ <http://www.youtube.com/watch?v=egFknSsC52I&feature=related>

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).

3. “El Aleph” (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”⁹⁴, “un lugar donde están, sin confundirse, todos los lugares del orbe, vistos desde todos los ángulos”⁹⁵, donde convergen “millones de actos deleitables o atroces [...], sin superposición y sin transparencia”⁹⁶.

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”⁹⁷. 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 propios⁹⁸. Del mismo modo el valiente Cruz “comprendió que su destino no es

⁹⁴ J. L. BORGES, *El Aleph*, Emecé, Buenos Aires ⁷¹2005, 236.

⁹⁵ *Ib.*, 237.

⁹⁶ *Ib.*, 241.

⁹⁷ *La escritura del dios*, *ib.*, 174.

⁹⁸ *Emma Zunz*, *ib.*, 93.

mejor que otro, pero que todo hombre debe acatar el que lleva adentro”⁹⁹; 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”¹⁰⁰.

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 prisión¹⁰¹). 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”¹⁰².

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”¹⁰³. Es por eso que “decir *el tigre* es decir los tigres que lo engendraron, los ciervos y tortugas que devoró, el pasto de que se alimentaron los

⁹⁹ *Biografía de Tadeo Isidoro Cruz (1829-1874)*, ib., 81.

¹⁰⁰ *El muerto*, ib., 44.

¹⁰¹ *La escritura...*, ib., 174.

¹⁰² *La espera*, ib., 201.

¹⁰³ *El Zahir*, ib., 165.

ciervos, la tierra que fue madre del pasto, el cielo que dio luz a la tierra”¹⁰⁴.

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”¹⁰⁵. 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”¹⁰⁶. También acaso, “en el paraíso, Aureliano supo que para la insondable divinidad, él y Juan de Panonia (el ortodoxo y el hereje, el aborrecido y el aborrecido, el acusador y la víctima) formaban una sola persona”¹⁰⁷.

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)”¹⁰⁸), la cábala hebrea (“para la Cábala, esa letra [Aleph] significa el En Soph, la ilimitada y pura divinidad”¹⁰⁹) o el sufismo islámico (“*Zahir*, en árabe, quiere decir notorio, visible; en tal sentido, es uno de los noventa y nueve nombres de Dios”¹¹⁰), 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

¹⁰⁴ *La escritura...*, ib., 173.

¹⁰⁵ *El inmortal*, ib., 28.

¹⁰⁶ *Biografía de Tadeo Isidoro Cruz...*, ib., 71.

¹⁰⁷ *Los teólogos*, ib., 62.

¹⁰⁸ *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”.

¹⁰⁹ *El Aleph*, ib., 245.

¹¹⁰ “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).

filosófico alemán (Spinoza, Leibniz). En su filosofía no hay lugar para un Dios verdaderamente personal, ya que como para Aristóteles o Avicena, “un dios sólo debe decir una palabra y en esa palabra la plenitud”¹¹¹. 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?”¹¹². 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”¹¹³. 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 teológica, 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 Ulises¹¹⁴] es tan horrible que su mera existencia y perduración, aunque en el centro de un desierto secreto [¿la mente de cada

¹¹¹ *La escritura del dios*, ib., 173.

¹¹² *La casa de Asterión*, ib., 102.

¹¹³ *En busca de Averroes*, ib., 150.

¹¹⁴ “Yo he sido Homero; en breve, seré Nadie, como Ulises; en breve seré todos: estaré muerto” (*El inmortal*, ib., 32).

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 Borges¹¹⁵.

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 persona¹¹⁶.

¹¹⁵ Ib., 19.

¹¹⁶ 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.

V. Hacia la Madurez: serenamente bajo el realismo de la esperanza

La madurez es la etapa de la sabiduría. Hay que recorrer mucho para llegar a mirar la vida de un modo más o menos complejo, con sentido más o menos satisfactorio en cada una de sus vivencias. En esta etapa de la vida, y por su cariz sapiencial, puede iluminarnos Atahualpa Yupanqui, que encarna otro de los grandes géneros musicales presentes en nuestro país: el folklore. La vida es un largo camino que progresivamente va adquiriendo su interpretación, su canto. Sobre todo si no se pierden las raíces ni se desiste en el afán de “dejar huella”, si se conserva una referencia fontal a “lo sagrado” y decisivo.

Mirada desde otra perspectiva, la vida es también una especie de trama musical, con estrofas sorprendentes y compañero/as de camino inesperado/as, que Dios va poetizando con cada uno de nosotros; y cuyas últimos significados y evocaciones comprenderemos recién en el Reino definitivo, aunque ya ahora podemos en cierto modo imaginarlos. No obstante, aceptar interpretaciones provisorias de la existencia es parte de la madurez. Para contemplar la vida en estos términos nos ayudará la obra cantoral de Mercedes Sosa, una nortea *Cantora*¹¹⁷.

¹¹⁷ A la madurez se accede por medio de la experiencia de gratuidad y misericordia. Esto lo desarrollo en “¿Drácula redimido? A partir del musical de Cibrián-Mahler”, en: *La fe de los cristianos ante el actual pluralismo cultural...*, pp.174-176.

1. 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...¹¹⁸

¹¹⁸ 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.

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 espiritual¹¹⁹. 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”¹²⁰. 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*)¹²¹.

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.

¹¹⁹ 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.

¹²⁰ “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”.

¹²¹ “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 menos pesada la soledad, como sombra en la sombra por esos cerros, el arriero va, el arriero va”.

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 sembro 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*)¹²².

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*)¹²³.

¹²² “Caminito del indio, sendero del coya sembro 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”.

¹²³ “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 canto¹²⁴ es la mediación privilegiada para domar caminos haciendo emerger sentido. Sentido que alumbró 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*)¹²⁵.

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*”¹²⁶.

¹²⁴ 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 teológico-trascendente a la ‘materia prima’ de la vida.

¹²⁵ “Yo no le canto a la luna porque alumbró 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 Acherán, yo he visto a la luna buena besando el cañaverán. En algo nos parecemos, luna de la soledad, yo voy andando y cantando, que es mi modo de alumbrar”.

¹²⁶ “*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...*”.

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 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 conveniencia 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*)¹²⁷.

¹²⁷ 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; galopiadador contra el viento. Eso lo llevo en la sangre dende mi tatarabuelo. Gente de pata en el suelo fueron mis antepasados; criollos de cuatro provincias y con indios misturaos [...]. Mi tata era sabedor por lo mucho que ha rodado. 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 entrapan 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 desasnar me 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 así 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 así, de golpe nomás el hombre me preguntó: ¿Tiene mula? Dios por aquí no dije. Y hambre, demás. A la semana de aquello repechaba cordilleras, faldas, cuevas y laderas siempre pal lao del poniente, bebiendo agua de virtiente y aguantando las soleras. Tal vez otro habrá rodado tanto como he rodado yo, y le juro, creamelo, 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 rigóricos 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 santiaguenses, 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 ahí 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 raíz 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 esperanza 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 equivocados 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 quiera estoy tranquilo 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 tiraio 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 vendí! 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, según 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

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 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 Díaz¹²⁸. 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”¹²⁹.

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!”.

¹²⁸ “Cachilo Díaz, santiagueño, quichuista, salavínero. 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*).

¹²⁹ 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

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 estará 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*

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”.

olvide el campesino" (*Yo he visto cruces de palo*)¹³⁰. 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*)¹³¹. 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*"¹³².

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

¹³⁰ "Le cantan los chachaleros 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...*".

¹³¹ "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...*".

¹³² "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 enterriños 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*).

sentimiento sagrado: “Toda la noche he cantado, con el alma estremecida, que el canto es la abierta herida de un sentimiento sagrado” (*Milonga del solitario*)¹³³.

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*)¹³⁴. 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, con lluvia o

¹³³ “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 ajera para perdern 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”.

¹³⁴ “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”.

Pampero”¹³⁵. 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!”¹³⁶.

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*¹³⁷: “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

¹³⁵ “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 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 pobreza, 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”.

¹³⁶ “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”.

¹³⁷ “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 [...]”.

diez”¹³⁸. El pago se va convirtiendo así en espacio de 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”¹³⁹. 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*)¹⁴⁰.

¹³⁸ “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 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*).

¹³⁹ “*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*).

¹⁴⁰ “*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

El anhelo de 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 mujer¹⁴¹. 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 mismo 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 mismo que yo, así es el cardón, lo mismo 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

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...*”.

¹⁴¹ “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 quenás 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 despidan”.

donde muchas veces prevalece la injusticia. Así la madre canta al hijo pequeño:

“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”¹⁴². 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

¹⁴² “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 barroes. 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 prestao [...]. No te sientas cordillera. Al lado de los Andes es un enano cualquiera. Aunque vivís entre ruido de motores y engranajes, no cometes el error de hablar con alaridos. Si a vos te gusta cuidarlo y lubricarlo al camión pensá que a tu corazón también tenés que aceptarlo. Con cuidado debés tratarlo y llenarlo de bellezas. Alumbrolo 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”.

ciclos de 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”¹⁴³.

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?)¹⁴⁴. 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 químera, 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”.

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.

¹⁴³ 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”.

¹⁴⁴ *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.

“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 pascales. Así, en *El aroma* se invita a hacer flores de las penas (del camino):

“Hay un aroma 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. Así vive el aroma, 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*”¹⁴⁵.

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*

¹⁴⁵ “Hay un aroma 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 envidéa. 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 aroma 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 envidéan. 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. Así vive el aroma, 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).

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"¹⁴⁶. Como *El aroma*, haciendo flores de sus penas, o como *El payador perseguido*, haciendo miel de su amargura.

¹⁴⁶ Testimonio final de J. Seri, que Yupanqui quiso fuera también propio.

Por eso quisiera concluir con una cita de F. Boasso, que tiene talante recopilador:

“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”¹⁴⁷.

Bibliografía

F. BOASSO, *Tierra que anda. Atahualpa Yupanqui. Historia de un trovador*, Corregidor, Buenos Aires 2006.

_____, *Atahualpa Yupanqui. Hombre-misterio*, Guadalupe, Buenos Aires 1983.

CELAM, *Vª Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y Caribeño* (Aparecida 2007).

JUAN DE LA CRUZ, *Vida y Obras completas de San Juan de la Cruz*, BAC, Madrid 1864.

A. YUPANQUI, *Aires indios*, Siglo Veinte, Buenos Aires 1967.

_____, *El payador perseguido*, Siglo Veinte, Buenos Aires 1984.

_____, *Mis 30 Mejores Canciones* (2 CD's), Sony Music Entertainment (Argentina) 2000.

_____, *El poeta de la guitarra*, Leader Music (Argentina), Buenos Aires 2006.

_____, Letras de canciones, en: www.vagalume.uol.com.ar/atahualpa-yupanqui (Consultado el 10/07/09).

¹⁴⁷ F. BOASSO, *Tierra que anda...*, pp.168-9.

2. Mercedes Sosa: el cantar poético, dolido y apasionado de América Latina

Busco entrar en diálogo sapiencial y creyente con el último trabajo de Mercedes Sosa [=MS]: *Cantora* (2009); en el que de algún modo procura dejarnos su legado artístico, en compañía de quienes inspiraron y nutrieron su arte. Lo haré aglutinando sus treinta y cinco temas en torno a seis ejes, que emergen del estudio analítico de cada una de las piezas. Comentaré los mismos con algunas referencias biográficas de MS tomados del DVD que acompaña los dos CD de las canciones, para luego detenerme en algunas impresiones respecto de cada una de ellas.

Esta manera de proceder puede dar a este trabajo un mayor interés pastoral, ya que mis introducciones pueden convertirse en una invitación movilizadora para una escucha más atenta, crítica y fructífera, de la expresión artística.

La honda nostalgia de un adiós no asumido

Una corriente de nostalgia recorre muchos de los temas elegidos por MS. La misma se emparenta con la experiencia de un desarraigo inevitable, la pobreza lacerante, o el amor ya ido. En todo esto prevalece la sensación de profundas pérdidas. Puede que esto sea también la contracara de cierta sacralización presuntuosa de la vida, que al no dar de sí lo que aparentemente promete, acaba frustrando la esperanza.

“Aquellas pequeñas cosas” (J. M. Serrat)

La primera canción trasluce una cierta negación del pasado, casi al estilo del tango *Volver*: “Tengo miedo del encuentro con el pasado que vuelve a enfrentarse con mi vida”. Desde una perspectiva teologal, se insinúa el desafío de no negar, sino más bien de aceptar recordar y buscar capitalizar, creativa y esperanzadamente, lo verdaderamente vivido..., lo significativamente vivido.

“Uno se cree que los mató el tiempo y la ausencia, pero su tren vendió boleto de ida y vuelta. Son aquellas pequeñas cosas, que nos dejó un tiempo de rosa, en un rincón, en un papel, o en un cajón. Como un ladrón que acecha detrás de la puerta, que quiere entrar a su merced como hojas muertas, que el viento arrastra allá o aquí, que te sonrín tristes, y nos hacen que lloremos cuando nadie nos ve”.

“Zamba de los adioses” (A. Tejeda Juárez, con Dúo Nuevo Cuyo)

La nostalgia pesa en el alma como un ancla a la esperanza. Detrás de un paisaje y un lugar, hay vivencias y personas para recordar y agradecer, pero también para consignar y esperanzar. Si queremos seguir viviendo, abiertos al don siempre nuevo e inédito de lo alto, tendremos que aprender a decir “adiós”...

“Cae la tarde en los sauces, a la orilla del canal; la luz cumbreña derrumba otra vez en la montaña un imperio de sol, todo el paisaje parece decirte adiós en esa luz que se va. Lenta la luna de otoño, sube y sube el arenal; sobre las viñas derrama su luz, luna de marzo rocío y canción, me va pisando la sombra porque me voy llenando de soledad. *¡Cómo olvidar, el agua que andaba en la acequia regando tonadas, cuando eras leyenda Mendoza mía bajo el cielo enorme de tu Aconcagua! ¡Hoy sé que duele la ausencia y el corazón no sabe decirte adiós! / Cuando te piense*

de lejos, patria verde del lagar, volveré niño aromado de amor, al viento brujo del cañaveral, y de ocasos de sueños por el canal mirando adiós pasar. Nadie se va de Mendoza, aunque piense que se va, madre es la tierra y el hombre raíz, árbol que crece en la paz estival. Quedo durando en tu sangre porque yo soy guitarra que volverá”.

“Nada” (H. Sanguinetti, con M. Graña y L. Federico)

Dice el dicho popular que “segundas nunca son buenas”. La casa que en un momento evocaba el amor con esplendor, hoy simboliza su desolada ausencia. Por eso no hay que volver los pasos sobre las experiencias cumbre: hay que hacer una lectura icónica de las mismas; agradecerlas, consignarlas y seguir caminando con esperanza. Quemar las naves y hacerse a la mar sin repetir senderos... El advenio del Señor es siempre más. Incluso aunque en algún “adiós” apresurado nos hayamos equivocado fiero.

“He llegado hasta tu casa, yo no sé cómo he podido, si me han dicho que no estás, que ya nunca volverás, si me han dicho que te has ido. ¡Cuánta nieve hay en mi alma, qué silencio hay en tu puerta! Al llegar hasta el umbral, con candado de dolor, me detuvo el corazón. *Nada, nada queda en tu casa natal, sólo telarañas que teje el yuyal; el rosal tampoco existe y es seguro que se ha muerto al irte tú, todo es una cruz. Nada, nada más que tristeza y quietud, nadie que me diga si vives aún. ¿Dónde estás para decirte que hoy he vuelto arrepentida a buscar tu amor?* / He rodado en tu portón una lágrima hecha flor de mi pobre corazón. Ya me alejo de tu casa, y me voy yo a no sé dónde, sin querer te digo adiós, y hasta el eco de tu voz de la nada me responde. En la cruz de tu candado, por tu pena yo he rezado, y he rodado en tu portón una lágrima hecha flor de mi pobre corazón”.

“Canción de las cantinas” (M. Castilla, con A. Rojo)

Nostalgia y dolor, soledad y desamparo en la noche hecha baguala... Existe una cierta seducción tanática en el bello canto de la baguala que parece “engullir”: ¿no habrá que tomar un poco de distancia en referencia a la propia herida?

“Que se amontone la noche, ¿qué canción vuelve a crecer, que vino por las cantinas? Florece a la luz de ese dolor. ¿Pa’ qué viene la baguala, y aquí se pone a doler? Porque sobre ella se duerme, y no llama una mujer. Que se amontone la noche. ¡Ay, amor!, que yo no sé [perdóname]. Una baguala cantina, solito al amanecer. Uno va con los cocheros y ya no quiere comer. Uno se queda y alguno lo viene a compadecer. Todos estamos solos, tristes, queriendo querer”.

“Zamba para olvidarte” (J. Fontana, con D. Torres y F. Ramírez)

Uno de los desafíos y tareas más importantes que tenemos en la vida, es el de pasar de una memoria “idolátrica”, nostálgica y dolida por lo que irremediablemente “ya fue” [=según P. Ricoeur, los *mneme* o recuerdos que pasivamente nos asedian], a otra “icónica”, agradecida y entusiasta, anticipadora de lo que vendrá [=según el mismo autor, la *anamnesis* intencional y activamente buscada]. Pero para que acontezca esta transformación simbólico-afectivo-volitiva, debe irrumpir la inédita esperanza teologal...

“No sé para qué volviste si yo empezaba a olvidar; no sé si ya lo sabrás, lloré cuando vos te fuiste. No sé para qué volviste, que mal me hace recordar. La tarde se ha puesto triste, y yo prefiero callar, para qué vamos a hablar de cosas que ya no existen. ¡Qué pena me da saber que al final de ese amor ya no queda nada! Sólo una pobre canción da vuelta por mi guitarra. Y hace rato que te extraña mi zamba para olvidar. / Mi zamba vivió conmigo, parte de mi soledad, no sé si ya lo sabrás, mi vida

se fue contigo, contigo mi amor, contigo. ¡Qué mal me hace recordar! Mis manos ya son de barro tanto apretar al dolor, y ahora que me falta el sol no sé qué venís buscando, llorando mi amor. Llorando, también olvidáme vos”.

América Latina manoseada en la dignidad de sus pobres

MS tuvo siempre una particular sensibilidad frente a las situaciones de pobreza. Ella misma reconoce haber pasado hambre de niña. Sin embargo resalta el valor de haber tenido un padre y una madre. Aquí recoge algunas de esas situaciones sociales que se convierten en “pecados que claman al cielo”, expresándolas con profundo sentimiento.

“Sabiéndose de los descalzos” (J. Venegas)

Es la tierra latinoamericana que canta y gime con voz de mujer cansada y postergada, despreciada en su color mestizo: humillada y violentada, sin ser de aquí ni de allá. Con un corazón que, sin embargo, sigue latiendo...

“Soy de los descalzos y estoy cansado de la lluvia que no cae lo que hace crecer. Mi sangre después de haberse vaciado me calienta como el sol. Soy de los descalzos y estoy cansado de este color que pesa más que yo. Mi corazón desprendido de mi cuerpo ya sigue latiendo igual. Soy de los descalzos, no tengo perdón por haber encontrado a cara pálida. Mis brazos cortados por la misma mano se abrazan hoy desamparados. Soy de los descalzos, no tengo perdón de los descalzos. Sé yo, estoy cansado”.

“Donde termina el asfalto” (P. Dumit – C. Sosa)

Las condiciones inhumanas de barrios periféricos y villas. El olor nauseabundo e insalubre del agua fétida o estancada, esa “agüita de la miseria” con la que los pobres tienen que aprender a convivir.

“Donde el asfalto termina, brotes de barro lastiman, y los caballos del niño, desde la noche vigilan. Cuando el descanso termina, donde en el charco camina, hay que secar la tristeza cuando el llanto se arrima. *Donde el asfalto termina crecen los rancho pa’ arriba, a ver si crecen los pueblos cómo tierrita en la herida. Agüita de la miseria, deja mis sueños, lleva mis penas.* / Donde el asfalto termina, pasa con niños la vida, quieren matarle los ojos y equivocales la risa, cuando el demonio se anima, y él hasta el barro lastima, hay que secar la tristeza cuando en el llanto se arrima”.

“Canción para un niño” (A. Tejeda Gómez, con R. Pérez)

Música de bandoneón, canto dolido de la conciencia. Realismo resignado pero interpelante en el insensible, casi mecánico, recitado del niño: crudeza y patencia del pecado social en la gran ciudad... En cualquier gran ciudad de América Latina.

“A esta hora exactamente *hay un niño en la calle*. Es obra de los hombres proteger a lo que crece, cuidar que no haya infancia dispersa por la calle; evitar que naufrague su corazón de barco, su increíble aventura de pan y chocolate. Poniéndole estrella en el sitio del hambre. De otro modo es inútil, de otro modo es absurdo enseñar en la tierra la alegría y el canto, porque de nada vale, si hay un niño en la calle.

“Todo lo tóxico de mi país a mi me entra por la nariz. Lavo auto, limpio zapato; huelo pega y huelo paco [...]. Soy una sonrisa sin dientes, lluvia sin techo [...]. Soy un golpe en la rodilla que se cura con el frío [...]. No necesito visa para volar por el redondel, porque yo vuelo con aviones de papel [...]. Y lo que falta me lo imagino.

“No debe andar el mundo con el amor descalzo [...]; trepándose a los trenes, canjeándonos una risa, golpeándonos el pecho con un ala cansada.

“Cuando cae la noche duermo despierto: un ojo cerrado y el otro despierto [...]. Mi vida es como un circo pero sin payaso. Voy caminando por la zanja, haciendo malabares con cinco naranjas [...]. Soy oxígeno para este continente, soy lo que descuidó el presidente [...]. Como algo de mentira, pero que respira [...].

“Yo los veo apretando su corazón pequeño, mirándonos a todos con favor en los ojos. Un relámpago trunco les cruza la mirada [...]. El amor se ha perdido como un niño en la calle. Oye, a esta hora exactamente hay un niño en la calle”.

“Novicia” (V. Heredia)

La desilusión puede quebrar la esperanza y apagar la fiesta de la vida a temprana edad. La niña de catorce años que se prostituye es también la elocuente metáfora de un pueblo resiliente, que pierde su dignidad y frustra, resignado y claudicante, un futuro promisorio y otrora posible. “No se dejen robar la esperanza”, dice muy insistentemente el cardenal Bergoglio a lo/as jóvenes.

“Cruzó la línea temprana de su niñez, se puso ese vestidito color ayer. Y fue como la oración, otoño sobre sus pies, el ir ofreciendo vida justo en la esquina, temblando ausente en su desnudez. Sus leves huesos en cruz, meciéndola en suave luz, el tipo que la acaricia y ella novicia llorándose [vendiéndose]. ¡Ah!, ¿dónde está su amor, su principito azul? ¿Qué oscura noche desata lunas baratas sobre su ajuar? [bis]. / Bebió su copa de olvido y salió otra vez, catorce sueños hundidos ahogándose [llorándose, vendiéndose, ahogándose, vendiéndose]. La escolta la soledad, oscuro perro sin fe, ladrando a esa luna muerta que la persigue junto a la sombra de su niñez”.

“Esa musiquita” (T. Parodi)

“Esa musiquita” es lo más lindo y noble de cada persona, desde donde el Señor siempre llama a recomponer la vida, trascender el dolor y el abandono, dejar el pecado y recrear la esperanza. Es el suave sonido de nuestra vocación divina que se insinúa inevitablemente a nuestra conciencia..., recordándonos que “detrás de las nubes, el sol sigue brillando”.

“Tanta soledad, tanta falta, tanta lejanía; tanto no poder, tanta nada, tanta despedida. Tan dolor de puertas cerradas, tan dolor que humilla; pero en esa piecita de lata, esa musiquita. *Esa musiquita de pueblo, esa musiquita, tan arrastradita que suena, tan arrastradita. ¡Cómo te [la] acompaña y te [la] mece, cómo te [la] acaricia; cómo te [la] devuelve a la vida esa musiquita!* [...] / En la cara gris del espejo de la bailarina, su rubor de niña bailando, su rubor de niña. Mientras sin pudores se abraza a la melodía de esa musiquita del alma, esa musiquita”.

El compromiso profético del/a cantor/a con su pueblo

Para MS, “cantor” o “cantora” es quien dice lo que tiene que decir en el momento en que hay que decirlo. Afirma que de otro modo se convertiría en cantante del montón, sin particular mensaje que ofrecer. El canto se hace vida y actitudes liberadoras, que pueden llevar incluso al martirio.

“Pájaro de rodillas” (A. Zitarrosa, con N. Roldán)

La honestidad e integridad del canto, mensaje original y trascendente de la propia vida y vocación (bautismal), no puede adulterarse. El desafío de cultivar un arte digno, nunca rastro; volando en libertad más allá de las circunstancias que lo propaguen,

rutinicen o silencien, constituye el sello característico del verdadero poeta.

“Canto que cantes, pájaro, pechito de semillas, cantando en la taberna o con la voz enferma, no canta de rodillas. Puedes verlo agitando las alas amarilla, con los ojos cerrados y el corazón cansado, mas nunca de rodillas. No puede el pajarito, paradito en su horquilla, o en la rama más alta, o en la humilde gramilla ponerse de rodillas. Hablo del pajarito y de su cancioncilla, que puede nacer cierta, que puede nacer muerta, pero no de rodillas. No hay canto verdadero, ni canción tan sencilla que el pájaro al cantarla, para más entregarla, la ponga de rodillas. No definiendo al canto, sino a la pajarilla, el papel que hace un trino, mañana un desatino, mas nunca de rodillas. Y el que canta al tirano no es pájaro ni es nada, es reptil del pantano”.

“Barro, tal vez” (L. A. Spinetta)

A las experiencias vitales hay que darles sentido, recreándolas a partir de lo lúdico-poético. La vida hay que personalizarla, en gran medida, expresándola. Lo que no llegamos a manifestar correcta y teologalmente, nos termina destruyendo.

“Si no canto lo que siento, me voy a morir por dentro. He de gritarle a los vientos hasta reventar, aunque sólo quede tiempo en mi lugar. Si quiero me toco el alma, pues mi carne ya no es nada, he de fusionar mi resto con el despertar aunque se pudra mi boca por callar. Ya lo estoy queriendo, ya lo estoy volviendo canción, barro tal vez. Y esta es mi corteza donde el hacha golpeará, donde el río secará para callar”.

“Parao” (R. Blades, con Vicentico)

‘Lo que no mata engorda’..., y fortalece: “Las desgracias hacen fuerte el sentimiento”. No quebrarse, sobreponerse con fortaleza ante las adversidades, manteniéndose “parao”. Seguir “parao” pese

a todo, agradeciendo los pequeños o grandes hallazgos; porque la vida tiene una profunda y misteriosa lógica pascual...

“A quien ve la luz al final de su tubo y construye un nuevo túnel pa’ no ver; se queda entre lo oscuro y se consume, lamentando lo que nunca llegó a ser. Yo no fui el mejor ejemplo y te lo admito. Fácil es juzgar la noche al otro día, pero fui sincero y eso lo grito, que yo nunca he hipotecao el alma vida [...]. He pagado el precio del que no vive arrodillao. La vida me ha replegao, pero jamás me ha planchao [...]. Sonriendo y de pie, siempre parao. Las desgracias hacen fuerte al sentimiento [...]. La memoria se convierte en un sustento, celebrando cada río que se ha cruzao. Me pregunto cómo puede creerse vivo el que existe pa’ culpar a los demás: que se calle y que se salga del camino y que deje al resto’ el mundo caminar. A mí me entierran parao [...]. Dando gracias por las cosas que en la ruta me he encontrao [...]. Parao, aunque me haya equivocado, aunque me hayan señalao. Parao, en agua de ruta mojado, disfrutando la memoria de los ríos que he cruzao, aunque casi me haya ahogado, sigo parao [...]. Siempre parao”.

“El ángel de la bicicleta” (L. Gieco, con G. Cordera)

En ocasiones, acabamos reconociendo a las personas que han sido una bendición en nuestras vidas, o la de la comunidad, *post mortem*. O, al menos, cuando ya no están entre nosotros, como “el ángel de la bicicleta” en una barriada pobre¹⁴⁸. Un llamado para valorar y agradecer a tiempo las presencias providenciales de Dios en nuestros itinerarios de peregrino/as...

*“Cambiamos ojos por cielo, sus palabras tan dulces, tan claras,
cambiamos por truenos; sacamos cuerpo, pusimos alas y ahora vemos
una bicicleta alada que viaja, por las esquinas del barrio o calles, por las*

¹⁴⁸ Son llamativas las convergencias secuenciales de esta canción con la de A. PIAZZOLLA – H. FERRER, *La bicicleta blanca*, comentada en el correspondiente párrafo: 1) existe una bicicleta misteriosamente angelical; 2) quien la conduce hace el bien pero es incomprendido, burlado y/o martirizado; 3) finalmente suscita arrepentimiento-compasión.

paredes de baños y cárceles, bajen las armas que aquí sólo hay pibes comiendo. Cambiamos fe por lágrimas. ¿Con qué libros se educó esta bestia, con sania y sin alma. Dejamos ir a un ángel, y nos queda esta mierda que nos mata sin importarle dónde venimos, qué hacemos, cómo pensamos, si somos obreros, curas o médicos. Cambiamos buenas por malas, y al ángel de la bicicleta lo hicimos de lata; felicidad por llanto, ni la vida ni la muerte se rinden [...]. Voy a cubrir tu lucha más que con flores, voy a cuidar tu bondad más que con plegarias”.

“Violetas para Violeta” (textos de V. Parra, con J. Sabina)

Toda dictadura necesita suprimir la poesía, como así también censurar, controlar o manipular el discurso religioso, pervirtiéndolo. No se puede dominar a un pueblo si existe una verdad trascendente y liberadora, que preserve y rescate a la persona humana de todo inconfesable fin mezquino.

“La página de sucesos, *El Mercurio* y *La Estafeta*, entre dietas para obesos, chismes y falsos profetas, confirma que sin versos se marchitan las violetas. Maldigo del alto cielo que nos expropió su canto, sus décimas su pañuelo, su quinchal y su llanto [...]. Habráse visto insolencia, cinismo y alevosía, contaminan la decencia, secuestran la fantasía; cuando clama la inocencia, llaman a la policía, sí. Lo dijo Violeta Parra, hermana de Nicanor, por suerte tengo guitarra, y sin presumir de voz, si me invitan a una farra, cuenten con mi corazón, sí. Hablaron desde Chicago, unos gringos con corbata, en una suite de Santiago sin pisar Chuquisamata, decidieron que en mi pago sobaban las serenatas, sí. Bajo de una maleta, olvidada en una gran vía, desde que se fue Violeta se ensaña con los poetas las faltas de ortografía [...]. Malaya sean los desfiles, y el Cristo que los fundó. Los pobres no somos ricos, y el pobre no es más que la grela, la libertad cierra el pico desde que hay toque de queda. *Pregúntale a los milicos que hicieron en La Moneda, sí”.*

El amor y la poesía como experiencias que renuevan la vida

Una de las experiencias centrales en el cantar de MS es la del “amor poético”. Literalmente, ella dice “enamorarse de las canciones”, y fue con ese criterio que eligió a su único marido, compositor de las letras que la *cantora* más gustaba cantar. Como si en torno a este arte y esta experiencia, la vida se renovara, y resurgiera inédita.

“Zamba del cielo” (F. Paez, con L. Herrero)

Lo más hermoso en la vida emerge como un don, casi “sin querer”: personalizando los vínculos, después de haber quemado toda ilusión, todo lo que parecía idolátricamente firme y seguro, pero que no lo era...

“La vida es una hoguera que quema toda ilusión, la vida también regala gente divina de corazón. Las cosas siempre suceden, las más hermosas, son sin querer. Qué suerte que hoy la alegría tiene tu nombre y tiene tu piel. Y alumbrados por estrellas bajo un cielo protector, dormiremos abrazados con la luz que da el amor, al calor que da el amor. / La vida me ha dado mucho, pero también me quitó, la vida es este río de maravillas y de dolor. Se enciende la melodía del fuego eterno entre los dos. Esta es la zamba del cielo, que es un regalo del corazón”.

“Himno de mi corazón” (M. Abuelo – C. López, con L. Gieco)

¿Podría hablarse del discernimiento como de un seguir en fidelidad las intuiciones más profundas y significativas del corazón?

En parte sí y en parte no, ya que Dios es siempre más que nuestras intuiciones y experiencias. Pero no sería un mal comienzo...

“Sobre la palma de mi lengua vive el himno de mi corazón, siento la alianza más perfecta que en justicia me unió a vos. La vida es un libro útil para aquél que puede comprender, tengo confianza en la balanza que inclina mi parecer. *Nadie quiere dormirse aquí, algo puedo hacer, tras haber cruzado la mar te seduciré, por felicidad [por amor] yo canto.* / Nada me abruma ni me impide en este día que te quiera, mi amor. Naturalmente, mi presente busca florecer de a dos. De ahí que nada prohíba, yo te veo andar en libertad. Que no se rasgue como seda el clima de tu corazón”.

“La luna llena” (N. Araya – R. Rada)

En la vida acontecen experiencias inefables, en la que convergen el tiempo (“la noche aquella”) y el espacio (“la cordillera”), pero sobre todo, en las que emerge un rostro (“tu carita”). Las mismas reestructuran la vida, después de haberlas dejado, en cierto modo, en suspenso (“ya no sabía quién soy”): en este orden se inscribe la experiencia mística.

“Era la luna llena que asomaba tu carita en la cordillera. Eran los mil colores que tenía tu carita en la noche aquella. Era tu color lo que sentía, o era que tal vez ya no sabía quién soy”.

“Agua, fuego, tierra y viento” (P. Martínez, con S. Pastorutti)

El amor humano tiene algo en común con la experiencia religioso-creyente, y es que totaliza. Ambas experiencias hacen que las realidades de nuestro mundo ya ‘no sean sólo’ lo que eran hasta el momento: recrean la vida, y los aquí clásicos cuatro elementos

del mundo que la expresan, en el marco de un cosmos que renace prístino. Quienes mejor han percibido y vivido esto fueron los místicos.

“Llevo muy adentro cada gota de mi vida, un amor profundo, luminoso, singular; te amo con el alma, te amo sin medida, te amo solamente como nadie supo amar. Pero no estoy sola, este amor que nos protege, viene acompañado como río rumbo al mar. Trae enamorado, agua, solideces; y refleja un cielo donde vamos a volar. *Cuando yo te abrazo, no te abrazo sola, te abraza conmigo una eternidad, te abrazan los valles, las montañas y los vientos, las penas del campo y el olor del pan. Cuando yo te beso, no te beso sola: azúcar te traigo del cañaveral, soy como la tierra para darte fruto, soy de piel morena para amarte más.* Esto sentimos por ustedes, nuestro continente amado latinoamericano. / Vengo desde siglos, traigo voces y señales, que salen del fondo de la tierra por mi voz, cuando digo te amo, te aman los frutales, la luna te enciende en mis ojos el carbón. Por eso te cuido, te extraño, te nombra mi canción; por eso te apaño con mis manos de algodón, que nada ni nadie pueda hacerte daño, te pongo de escudo el parche de mi corazón”.

“Razón de vivir” (V. Heredia, con L. Downs)

Un compañero o compañera de camino, una comunidad catalizadora de las cosas verdaderamente importantes que nutren una sabiduría luminosa (“ojos claros”), ardiente (“fogata de amor”), acertada (“guía”), dadora de sentido (“razón de vivir”).

“Para decidir si sigo poniendo esta sangre en tierra, este corazón que bate su parche sol y tiniebla. Para continuar caminando al sur por estos desiertos, para recalcar que estoy vivo en medio de tantos muertos [...]. *Sólo me hace falta que estés aquí con tu ojos claros, fogata de amor y guía, razón de vivir mi vida.* / Para aligerar este duro peso de nuestros días, esta soledad que llevamos todos islas perdidas, para descartar esta sensación de perderlo todo, para analizar por dónde seguir y elegir el

modo. / Para combinar lo bello y la luz y perder distancia, para estar con vos sin perder el ángel de la nostalgia, para descubrir que la vida da sin pedirnos nada, y considerar que todo es hermoso y no cuesta nada”.

La seducción y ambigüedades de una libertad incierta

En las opciones musicales de MS, la libertad ocupa un lugar central. Sin embargo, a mi modo de ver, se trata en ocasiones de una libertad indeterminada y, en cierto modo, sin sólidos criterios rectores. Por eso sus efectos son ambiguos, y a lo sumo emerge un sentido de resignación frente a lo que parece acabar antes de tiempo.

“Sea” (J. Drexler)

La famosa crisis de la mitad de la vida. Tiempo de balances, reajustes y perspectivas... Tiempo para apostar confiadamente a lo inciertamente importante. Tiempo para abrirse al don de lo alto y refundar la esperanza.

“Ya estoy en la mitad de esta carretera, tantas encrucijadas quedan detrás; *está en el aire girando mi moneda, y que sea lo que sea*. Todos los altibajos de la marea, todos los sarampiones que ya pasé; yo llevo tu sonrisa como bandera, y que sea lo que sea. Lo que tenga que ser, que sea; y lo que no, por algo será. No creo en la eternidad de las peleas, ni en las recetas de la felicidad. Cuando pase el recibo mis primaveras, y la suerte esté echada a descansar, yo miraré tus ojos, mi billetera, y que sea lo que sea. El que quiera creer, que crea, y el que no, su razón tendrá. Yo suelto mi canción en la ventolera, y que la escuche quien la quiera escuchar”.

“Zona de promesas” (G. Cerati)

Nos cuesta sostener pacientemente la espera, y preparar el corazón para los acontecimientos susceptibles de cambiar nuestras vidas, para el advenimiento del Señor. Aunque de momento haya que manejarse con “plegarias” y “bucear en silencio”...

“Mamá sabe bien, perdí una batalla, quiero regresar sólo a besarla. No está mal ser mi dueña otra vez, ni temer que el río sangre, y tal vez, contarle mis plegarias. *Tarda en llegar, y al final, al final hay recompensa [en la zona de promesas].* / Mamá sabe bien, pequeña princesa, cuando regresé todo quemaba. No está mal sumergirme otra vez ni temer que el río sangre, y tal vez, sé bucear en silencio”.

“Misionera” (M. Ferreira, con L. Borges)

¿Cómo no quedar fijado en las experiencias cumbre del pasado, y aprender, en cambio, a bajar del presunto Tabor de un paraíso anticipado? ¿Cómo no atascarse en el mito del Edén perdido? Sólo Dios es Dios; el apego a las creaturas deja finalmente en el alma nostalgia y tristeza profundas. Según San Agustín de Hipona, el pecado consiste en la *aversio Deum, convertio ad creaturam*: “alejamiento de Dios, apego a la creatura” (*San Agustín*).

“Yo por la noche negra de tus cabellos, tú encendiendo estrellas para alumbrar; yo a buscar la llave de tus secretos, tú ocultando el rastro de tu mirar. Aquel rincón ladino llevó tus pasos, flor de Misiones que me ha mandado Dios, como entender que un día estando en mis brazos, con voz de sol me sonrió y dijo adiós con un río en la voz. *Y es ese amor que me tiene así, peregrino en busca de tu querer. Y en el rocío lloró por ti un clavel del aire al amanecer.* Linda misionera con voz de río porque en la frontera de la pasión, me pidió la boca y dejó este frío que anidó por siempre en mi corazón. *¿Por dónde andarás, por dónde andaré ese amor que juré por ti. ¿Lejos de tu amor cómo iré a vivir?* / Sangre del barrancal,

tierra colorada, ah! de la sal del rostro del sol que se va, yo caminante triste por las quebradas, solo a seguir mi hongo de soledad, loco por no olvidar tu mirar salvaje, ciego al ver que tu imagen ya no es verdad, sin comprender que cruzas por el paisaje, cuan flor del camalotal, y es linda pero de nadie será”.

“Deja la vida volar” (V. Jara, con P. Aznar)

Hay que “dejar la vida volar” desde lo humano, pero orientándola teologalmente, sin perder el norte de una esperanza trascendente, anclada en Dios. De otro modo, las “mil heridas” de la canción se convertirán en otras “diez mil”..., siendo “el remedio peor que la enfermedad”.

“En tu cuerpo, flor de fuego tienes, Paloma; un temblor de primaveras, Palomitay; un volcán corre en tus venas [...]. En tu cuerpo quiero hundirme, Palomitay, hasta el fondo de tu sangre. El sol morirá, la noche vendrá; *envuélvete en mi cariño, deja la vida volar, mi boca junto a tu boca, Paloma, Palomitay.* / En tu cuerpo, flor de fuego, tienes Paloma, una llamarada mía, Palomitay, que ha calmado mil heridas. Ahora volemós libres, tierna Paloma, no pierdas las esperanzas, Palomitay, la flor crece con el agua. El sol volverá, la noche se irá”.

“Jamás te olvidaré” (M. Morelo – R. Lugo, con M. Morelo)

¡Qué importante es cuidar cada paso que vamos dando en la vida! Con el tiempo, nos arrepentimos de haber tomado decisiones equivocadas, en las que pudimos haber dejado o perdido cosas muy importantes. Más dura aún es la experiencia de un alejamiento forzado: MS la refiere a su propio destierro durante la última dictadura.

“Lejos de la casa que me da el abrigo, extraño tu nombre, extraño amor mío. La luna que viaja por el manso río, trae tu mirada, me llena de

alivio. Porque allí lo besé y creció mi ilusión. *Sólo tú, sólo yo, un mismo amor. ¿Por qué reí, por qué lloré, por qué viajé con mi soledad? Tengo presente que jamás te olvidaré.* / Entre los rincones que anida mi alma, hay un espejismo lleno de esperanza. Cuando al fin lo besé y creció mi ilusión. / Y al final volveré con mi vida y mi ilusión”.

“Desarme y sangre” (Ch. García)

A vivir se aprende viviendo; pero con un corazón abierto a la sabiduría de lo humano, y de Dios...

“El tiempo es un vidrio, tu amor un faquir, tu cuerpo una aguja, mi mente un tapiz; mil sanguijuelas no pueden herirte. *No existe una escuela que enseñe a vivir.* El ángel vigía descubre al ladrón, le corta las manos, le quita la voz; la gente se esconde o apenas existe, se olvida del hombre, se olvida de Dios. Alrededor, heridas que vienen, sospechas que van y que son, pensando en el alma que piensa y por pensar no es alma, desarma y sangra”.

“Y así y así” (L. Pereyra – S. Sahon)

¿Será cuestión sólo de dejarse llevar hoy por “lo que me pidas, y por la mañana Dios dirá”? Honestamente creo que un amor así no tiene futuro... ¿Cómo se eterniza la fugacidad del momento, de la noche que “no regresa”? Inscribiendo cada instante en el dosificado marco pascual de lo teologal. Es la única estrategia posible para que nuestras vidas se colmen, en el Señor, de hondas presencias que no abandonan..., porque constituirán un don suyo de por sí irrevocable.

“No voy a pensar en el pasado si la luna nueva ya salió, y antes de que llegue la mañana quiero arrebatarte el corazón. Porque una noche no regresa, como el río nunca vuelve hacia atrás, quiero darte hoy lo que me pidas, y por la mañana Dios dirá. *Y así, así, bailar contigo, me hace*

olvidar penas de amor; y así y así estar contigo, y así y así juntos tú y yo [juntos los dos]. / Si una sombra mece mi mirada, no hagas caso, no le prestes atención, no quiero perderte en esta noche por un viejo dolor del corazón”.

“Insensatez” (V. de Moraes – L. Salinas)

En ocasiones las personas no cultivamos fielmente lo que apasionadamente cautivamos... El Dios de la Alianza nos manifiesta y enseña un amor que permanece firme en el tiempo.

“Ah!, insensatez que você fez, coração sim cuidado [...]. Um amor tan delicado. Ah!, ¿por qué você fue tam fraco, así, así, tam desalmado? Ah!, um coração que nunca amou, não merece ser amado”.

La esperanza que resurge de entre las cenizas del deseo

No siempre el deseo se transforma en esperanza: en ocasiones queda incinerado en el amor pasional de una noche. Esta opción de la libertad torna claudicante toda apertura a la trascendencia, e instala cíclicamente un sentimiento de nostalgia. Sin embargo, en la música elegida por MS se percibe el anhelo de “un algo más”, que en ocasiones tiene connotaciones estrechamente vinculadas a la naturaleza.

“Coração vagabundo” (C. Veloso)

Somos itinerantes del deseo..., con anhelos místicos de “un algo más”. “Nuestro corazón vaga intranquilo hasta que no reposa en Dios” (*San Agustín*); hasta que no se hace capaz de recapitular ‘la totalidad en el fragmento’ (*H. U. von Balthasar*).

“Meu coração não se cansa de ter esperança de um dia ser todo o que quer”.

“Meu coração vagabundo quer guardar o mundo em mim”.

“Romance de la luna tucumana” (A. Yupanqui, canta J. Quinteros y L. Monti)

Como se duerme y muere el día en la noche, nuestras vidas pacificadas y abandonadas en el Señor, adquieren percepciones inéditas, asombrosas, sacramentales: “La noche llena de arpegios, la copa de los nogales, el tamboril de la luna”... Y entonces las *saudades* [=nostalgias] se capacitan para evocar esperanza.

“Bajo el puñal del invierno, murió en los campos la tarde, *con su tambor de desvelos salió la luna a rezarle*. Rezos en la noche blanca, tañendo las hojas del aire, *mientras le nacen violines a los álamos del valle. Zamba de la luna llena, baila la noche en las calles, con su pañuelo de esquinas, y su ademán de ‘saudades’*. Se emponchan de grises nieblas los verdes cañaverales, *y caminan los caminos con sus escoltas de azahares*. La noche llena de arpegios, la copa de los nogales, *el tamboril de la luna cuelga su copla en el aire*. Mi corazón bate palmas con las manos de mi sangre, mientras la luna cansada se duerme sobre los valles”.

“La maza” (S. Rodríguez, con Shakira)

Si las cosas “no fueran sino”, el futuro se apagaría, y se convertiría en “servidor de pasado en copa nueva”, en “eternizador de dioses del ocaso”, en eterno retorno de lo ya acontecido. Pero la fe inaugura la esperanza, porque nos convence de que los anhelos e ideales, lo vivido y lo que somos “no son sólo”. Por eso, “si no creyera...”.

“Si no creyera en la locura de la garganta del Sinsonte; si no creyera que en el monte se esconde el trino y la pavura. Si no creyera en la balanza, en la razón del equilibrio; si no creyera en el delirio, si no creyera en la esperanza. Si no creyera en lo que agencio, si no creyera en mi camino; si no creyera en mi sonido, si no creyera en mi silencio. *Qué cosa fuera, qué cosa fuera, la masa sin cantera; un amasijo hecho de cuerdas y tendones, un revoltijo de carnes con madera, un instrumento sin mejores pretensiones de lucecitas montadas para escena. Un testafarro del traidor de los aplausos, un servidor de pasado en copa nueva. Un eternizador de dioses del ocaso, júbilo hervido con trapo y lentejuela, que cosa fuera corazón, qué cosa fuera, la masa sin cantera.* / Si no creyera en lo más duro, si no creyera en el deseo; si no creyera en lo que creo, si no creyera en algo puro. Si no creyera en cada ‘y’, si no creyera en lo que rompe; si no creyera en lo que esconde hacerse hermano de la vida. Si no creyera en quien me escucha, si no creyera en lo que duele; si no creyera en lo que quede, si no creyera en lo que lucha”.

“Celador de sueños” (R. Orozco, con G. Santaolalla y O. Barrientos)

“Celador de sueños” es quien mantiene encendida la fiesta de nuestra vida. Lo son Jesús y el Espíritu, y en ellos, las personas que van mediando, eclesialmente, esta experiencia teologal siempre nueva.

“Celador de los sueños, déjame entrar; celador que levantas las manos para bailar. *¡Ay chinita no llores, vamos para Ichucruz, donde está la alegría, para hacerte reír, no me digas que no [bis]! Celador de sueños, hacéme bailar, Negro hacéme bailar; celador de sueños, hacéme cantar, Negro hacéme cantar [bis].* / Celador que levantas las almas para cantar, y aunque sea muy tarde siempre quieres coplear”.

“Cántame” (F. De Vito)

El canto y la mirada, esperanza personalizada en la noche de la vida. Es lo propio del amor: contribuir a la redención de esa herida doliente, suscitada por la finitud humana y el pecado, abriendo horizontes de trascendencia y simultáneamente aceptando el “tú” irrepetible de cada persona.

“Cántame, que con tu voz se calma mi dolor, cántame, cántame. Mírame, que por tus ojos pierdo la razón, mírame, mírame. *Cántame por las noches que es cuando duele más, cántame por la mañana antes de que salga el sol, que la luna no se entere lo que he llorado por ti, que la luna no se entere que yo anoche no dormí. / Cántame, que no sufra más mi corazón, cántame, cántame. Mira como me mira la luna, sabe que sin ti estoy a oscuras, mira, mira, y cántame que con tu voz se calma el dolor. Que mi corazón no sufra más por ti. Canta, canta”.*

“O qué será” (C. Buarque, con D. Mercury)

Las actitudes de las personas incluyen muchas cosas que nos dejan perplejos y nos desconciertan. Resultaría imposible, entonces, anticipar un juicio definitivo sobre las vicisitudes de la historia humana. Por otra parte, esta tarea le corresponde a Dios.

“¿Qué será, qué será? Que viven las ideas de los amantes, por qué juran los poetas embriagados, están las romerías de mutilados, están las fantasías más infelices, o sueñan de mañana las meretrices, o piensan los bandidos, los desvalidos, en todos los sentidos: ¿qué será qué será, que no tiene decencia ni nunca tendrá, que no tiene censura ni nunca tendrá, que no tiene sentido? [...]. *El mismo Padre Eterno que nunca fue allá [...], al ver ese infierno lo bendecirá, que no tiene gobierno ni nunca tendrá, que no tiene vergüenza ni nunca tendrá, lo que no tiene juicio”.*

“Himno nacional” (V. López y Planes – B. Parera, cantan Folkloristas)

¡Excelente variación! Más acorde a la sensibilidad comunal de nuestro tiempo, que no se identifica con el héroe patriarcal moderno: “Oh juremos con gloria, vivir”. Creo que es una muy buena manera de concluir...

Conclusión

La riqueza poética del cantar de MS es innegable. Su expresividad artística descolla y moviliza. Sin embargo, el contenido de muchas canciones adolece de un vicio latinoamericano: el excesivo arraigo telúrico que inhibe la esperanza teologal, porque al idolatrar la tierra y sus vivencias, dificulta la apertura trascendente, propiciando un eterno retorno que parece cerrarse en un determinismo lacerante.

La falta de espacio teologal conduce, inevitablemente, a una vida que se torna tensa, e incluso regresivamente injusta. También a la consiguiente nostalgia por un deseo que, no encausado progresivamente, se frustra y defrauda por falta de adecuada orientación y horizonte. En más de una ocasión señalé el desafío psico-espiritual que cada uno/a tiene de pasar de apreciaciones vivenciales idolátricas a otras prevalentemente icónicas; y del hermenéutico y acotado “no ser sino”, al más amplio y esperanzado “no ser sólo”.

Éste quiere ser mi humilde reconocimiento, pero también aporte teológico-pastoral, a una obra artística no sólo inobjetable,

sino elocuentemente decidora al momento de enriquecer un humanismo cristiano inculturado en nuestro subcontinente.

3. Algunas expresiones de maduro arte inculturado

Quisiera terminar este capítulo haciendo referencia a expresiones artísticas de fe inculturada significativamente logradas y populares. Salvo tal vez la tercera, que está mejor comentada, habría que estudiarlas más detenida y ampliamente desde esta misma perspectiva teológica. En el imaginario cristiano, lo aquí se desarrolla de la mano de apreciaciones estéticas, pastorales y espirituales remite a lo que diré sobre el santuario en el Epílogo de esta Trilogía.

“Los valores con humor” (Cuentos, *L. Landriscina* – *M. Menapace*)

Las primeras tienen que ver con narradores de la experiencia cristiana: *L. Landriscina* y *M. Menapace*. El humor del primero evoca el sentido trascendente de los hechos más simples, presentes en diferentes escenarios y situaciones de nuestra cultura argentina tradicional, por medio de cuentos pausadamente relatados. Valiéndose de una aguda observación de la idiosincrasia del hombre o mujer del interior, intenta poner de manifiesto los rasgos que finalmente ensalzan su nobleza. Es cierto, que normalmente a costa de porteños o de una cultura urbana que no quedan tan bien parados...

Por otra parte, más explícitamente, M. Menapace se ha valido de este mismo género narrativo para llegar a más de una generación de jóvenes de un modo sencillo y ameno, incluso por medio de libritos como *Madera verde* que han tenido amplia difusión, recepción y numerosas reediciones. Ambos chaqueños convergieron en el evento *Los valores con Humor* (Cassettes 1 y 2), organizado para recaudar fondos para seminarios pobres de la Argentina¹⁴⁹. Refiero brevemente el tipo de historia de la que se trata en cada caso, como así también el valor que en cada una de ellas busca resaltarse.

- Ante una situación límite que estaba por llevar al amigo a un suicidio, se subraya el valor del ingenio creativo animado por el amor: ofreciéndole un purgante en lugar de veneno, le salva la vida y le da tiempo “para meditar”...: para pasar del “no ver sino” al “no ver sólo”, en los acontecimientos “dramáticos” vividos.

- De la mano del P. Damián, popular cura de pueblo empecinado en no dejar su iglesia de cara a los efectos devastadores de una inundación que lo llevaron finalmente a morir ahogado, el desafío de aprender a descubrir la providencia de Dios en los signos y mediaciones cotidianas (botes y helicóptero), y no tanto en eventos extraordinarios temerariamente aguardados (“El Señor me va a salvar”). En el fondo, se humoriza en referencia a una percepción idolátrica del modo en que Dios obra, de lo que no están exentos los “profesionales” de la religión...

- Gracias al aparente contratiempo de un viajante de negocios con tono ciudadano, los valores de la niñez por él evocados gracias a la solidaridad y sencillez de una hospitalaria familia de campo.

¹⁴⁹ También lo hicieron, entre otras instancias, en el *Encuentro Eucarístico Nacional* de Córdoba 2000.

Parafraseando a Saint-Exupéry, en contra de lo esperado, acaba siendo más realista y creativo el niño que el “hombre grande”.

- Por medio de unas cotorritas piadosas que finalmente encontraron a su loro, el valor de la oración como condición para reconocer la presencia de Dios que acaba respondiendo de un modo fiel a nuestros anhelos más íntimos y profundos: habitualmente, por medio de personas con historias de vida que están en la antípoda de las nuestras...

- A partir de un niño de escuela bien simplón, se resaltan los modelos a imitar, comenzando por los propios padres. La sabiduría se funda en valorar y lograr reexpresar, de cara a lo inédito, la tradición recibida de nuestros mayores a modo de “tesoro escondido”; siendo en ocasiones el mayor escollo la no aceptación y consecuente rechazo de la misma por parte del/a interesado/a.

- El sano orgullo por el propio oficio, a partir del diálogo entre un médico irónico y el carpintero herido en su autoestima. El desafío de creer y cultivar el propio jardín, abrevando la vida en el manantial escondido del don agradecido.

- Con la excusa de un partido de fútbol entre católicos y evangélicos, el desafío de aprender a festejar todo lo valioso y bello que la vida nos ofrece, trascendiendo el fundamentalismo intolerante que surge de la ignorancia: todo un desafío, al momento de poner a prueba la verdadera “libertad interior”...

- Con motivo de dos correntinos muertos en duelo de cuchillos, últimos sobrevivientes de dos familias ensañadas entre sí por años, aprender a reconocer honradamente el valor del adversario (“Fue empate”). Porque el juego es “más” que la mera competencia a ultranza.

- Partiendo del paracaidista que recibía indicaciones inútiles de un pasante incapaz de ayudarlo a bajar del árbol en el que se había enredado, tomar conciencia de que conocer mucho no significa ser necesariamente sabio.

“La Misa Criolla” (Folklore, A. Ramírez) y “La Misa Tango” (J. C. Barbará)

Las segundas tienen que ver con géneros musicales a los que en el itinerario recorrido también hemos recurrido abundantemente: el tango (E. S. Discépolo, A. Piazzolla) y el folklore (A. Yupanqui, M. Sosa). En efecto, no podría dejar de nombrarse la consagrada *Misa criolla* de Ariel Ramírez¹⁵⁰ (1964) y la más reciente y modesta *Misa tango* de Juan Carlos Barbará (1992). En ambos casos, se recurre a una diversificada gama de posibilidades musicales, orquestales y líricas, que logran convocar los más variados sentimientos, regiones y estilos para celebrar con devoción y belleza los textos litúrgicos. La baguala, el carnavalito, la chacarera trunca, el yaraví y el estilo pampeano dan vida al *Kyrie*, *Gloria*, *Credo*, *Sanctus* y *Agnus Dei* de la primera; el vals, la milonga, el recitado, el tango clásico y vanguardista hacen lo propio con el *Kyrie*, *Gloria*, *Credo*, *Ave María*, *Sanctus Benedictus*, *Agnus Dei* y *Dominus Salvum* del segundo. Hubo también algunos intentos menos logrados con el Rock (*Vox Dei*) y la cumbia.

¹⁵⁰ Puede encontrarse una buena selección de su producción artística en: *Ariel Ramírez: santafesino de veras. 40 obras fundamentales* (2 CD), Universal SA (Argentina 2002). A mi modo de ver, lo más logrado son sus trabajos con Felix Luna (letras) y Mercedes Sosa (canto).

“Los Peques” (Animación 3D, Ch. Olmos)

Como al *Principito* de Saint-Exúpery, también a los tiernos e ingenuos Peques hay que “descubrirlos”¹⁵¹: 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 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

¹⁵¹ 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.

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 impassibilidad 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 *Trebol* 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 nortño!). 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.

Conclusión: celebrando el Bicentenario

Música popular, imaginario colectivo y espiritualidad pastoral

Para recapitular y concluir, y en atención al Bicentenario patrio que estamos celebrando, buscaré rastrear particularidades y convergencias en la proyección de nuestro imaginario nacional-colectivo partiendo de tres reconocidos exponentes del arte lírico y la cultura musical popular argentina propuestos en primer plano en las páginas precedentes¹⁵²: Atahualpa Yupanqui, representante por antonomasia del género Folklore que refleja la idiosincrasia tradicional del interior del país; Enrique Santos Discépolo, emblema del Tango y de la cultura de los arrabales porteños en plena configuración de la Buenos Aires actual; y Charly García, padre del Rock Nacional, inspirador de una nueva generación de jóvenes a partir de los años 70', sobre todo en su tiempo con *Sui generis*. Adrede invierto el orden de presentación, para darle al análisis una tónica más sapiencial: de atrás hacia adelante.

Devenidos artistas populares en nuestro medio y más allá de él, con los que han tendido a identificarse diferentes sectores y generaciones de la sociedad argentina a partir de 1930, fuertemente al menos hasta poco después de retornada la democracia en 1983, estos creadores vehiculizaron la expresión catártica de hondos

¹⁵² Para un trabajo análogo desde una perspectiva literaria, podría partirse de C. AVENATTI DE PALUMBO (Coord.), *Miradas desde el Bicentenario. Imaginarios, figuras y poéticas*, Educa, Buenos Aires 2011.

sentimientos, frustraciones y aspiraciones colectivos de los argentinos; y por esto mismo, se convierten en puertas de ingreso para rastrear nuestra identidad cultural¹⁵³.

La hipótesis que presupongo en estos trazos conclusivos y propositivos es que muchos de los anhelos subyacentes en el imaginario nacional de estos últimos decenios, que luego irían configurando la historia reciente, el presente y aún un futuro más o menos cercano, estarían implícitos y podían ser rastreados en estas expresiones artístico-culturales. Dicho de otro modo, estas paradigmáticas expresiones musicales han sido expresión *de* y han tenido un influjo real *en* otras áreas de la vida socio-económica-política, y también religiosa, de la Argentina, porque previamente fueron configuradas y a su vez fueron configurando nuestro *ethos* cultural contemporáneo.

Si bien cada uno de estos (cant)autores presenta sus aportaciones originales y claramente diferenciadas por tantos aspectos, además de resaltar la impronta específica de cada una de ellas quisiera también descubrir y desarrollar tres denominadores comunes que parecen transversales a todas estas expresiones, y que resumo en: 1) el afán de autonomía y su contracara, que es el desprecio por la ley, 2) una vertiente afectivo-amorosa en el origen de estas actitudes, y otra de tipo socio-cultural; y 3) la búsqueda de un horizonte de trascendencia que en cierto modo permanece frustrado y puede conducir a una visión negativa y hasta trágica de la vida. Ejes que no son para nada ajenos ya a nuestro *Martín Fierro*.

¹⁵³ Cf. M. PALACIO, "Problemas filosóficos de las 'identidades culturales'", en SOCIEDAD ARGENTINA DE TEOLOGÍA, *Identidades, culturas, imaginarios. La Argentina del Bicentenario: una realidad para pensar también teológicamente*, San Benito, Buenos Aires 2011, 153-164.

De acuerdo a esto, mi búsqueda propositiva será, en diálogo con la psicología y la espiritualidad (teología), la de contribuir a desactivar los mecanismos colectivos regresivos –generados como estos se hayan generado–, expandiendo y trascendiendo una vertiente progresiva en las personas, ayudando a que nuestro imaginario cultural pueda dar algún paso más en una necesaria transición de percepciones prevalentemente idolátricas a otras prevalentemente icónicas, tanto en referencia a los individuos concretos, como a las instituciones de la vida social y el horizonte trascendente (religioso-teologal) de la vida.

Comenzaré presentando un cuadro integrador, que resume las principales intuiciones desarrolladas a lo largo del libro, y al que añadiré una cuarta y quinta columna intuyendo comunes denominadores y elementos proyectuales, que aquí presento y que luego retomaré y ampliaré.

(Cant)autor y síntesis	Ejes vertebradores	Apreciación hermenéutica	Comunes denominadores
Atahualpa Yupanqui: <i>Sabio caminante y místico trovador</i>	- El camino, metáfora de la dura existencia del paisanaje. - El cantar, modo privilegiado de alumbrar sentido. - La nostalgia, evocación profunda de la tierra, las raíces y lo cotidiano. - Fecundidad y trascendencia, en el hijo y en el	En torno a la noción de lo sagrado, se entrelazan la dimensión histórica del camino con la vertiente lúdica y hermenéutica de sentido que ofrece el canto. La vertiente histórica, interpretada y recreada desde el canto, tiene una orientación hacia el pasado en la metáfora de la tierra y las raíces, y otra futura en la	En todos los casos hay una exacerbación del componente infantil materno, asociado al principio de placer paradisiaco, que confiere a la afectividad un talante idolátrico y en gran parte regresivo. La tentación presuntuosa del 'paraíso ya', entendido éste como la tierra (=A. Yupanqui), la madre (=E. S. Discépolo) o un amor adolescente (=Ch. García), confieren a la vida posterior un talante

	dejar huella. - Lo sagrado y eterno.	fecundidad y el dejar huella. No obstante, desde una perspectiva teológica, una cierta fijación idolátrica a la tierra puede impedir un acceso más personal al misterio de Dios.	nostálgico, como de algo ido, y una gran dificultad para interiorizar la ley, asociada al realismo de la vida o principio de realidad. Esta dificultad conduce a la convicción desesperanzada de que el 'paraíso nunca' advendrá. Es así que se hará muy difícil la transición de una apreciación idolátrica (=narcisista omnipotencia infantil) a otra de talante icónico (=herida fragilidad creativa). En todos los casos se bloquea el desarrollo psico-espiritual, ya sea con tonalidad cosmológica (=A. Yupanqui), existencial (=E. S. Discépolo) o social (=Ch. García); conduciendo a comportamientos individualistas, antisociales y autorreferenciados, donde las causas de las frustraciones se exteriorizarán y proyectan en las figuras de patrones opresores (=A. Yupanqui); mujeres ingratas (=E. S. Discépolo) o sociedad institucionalizada (=Ch. García).
Enrique Santos Discépolo: <i>El amor que no fue y la existencia trágica</i>	- Entre el idilio apasionado y los amores no deseados. - Rememorar con nostalgia el desencanto amoroso. - La compasiva estupidez y el amor trágico. - El subyacente y regresivo arquetipo materno. - La experiencia de fracaso y una filosofía existencial. - El Dios interpelado y los espacios de consuelo.	El imaginario materno proyectado en la vida afectiva conlleva expectativas desmesuradas en referencia al amor humano. Esto deja secuelas de frustraciones que conducen a una visión trágica de la vida. Es necesario transformar el imaginario femenino subyacente, de regresivo a progresivo.	En todas estas perspectivas la vida se cierra sobre sí misma, pasando inevitablemente de la presunción a la desesperanza sin futuro promisorio.
Charly García: <i>El amor, las instituciones y la vida</i>	- Del asombro amoroso a la nostalgia afectiva. - De la crítica a las instituciones a su aceptación resignada. - Del despertar autónomo a la vida a su eclipse en la muerte.	La vida va aconteciendo casi ingenua e impensadamente. Se vive el momento presente, inicialmente pleno, pero luego desolador. El mismo afán de autonomía que supone el querer disfrutar parece oponerse a la presión de las instituciones que se critican. La no integración de la ley conduce a un eclipse inevitable de la vida, que acaba engullendo y matando.	

Particularidades y convergencias

Voy a concentrar mis observaciones en una sola canción, más o menos significativa, de cada uno de los tres autores elegidos y trabajados. El criterio de selección viene normalmente sugerido por los mismos artistas, que han dado particular espacio o relevancia a una determinada canción, pero también por el público, que pudo haberla recepcionado de un modo tal vez más generoso y entusiasta que a otras. A partir de estas tres canciones, intentaré desplegar más en detalle y profundizar los núcleos de originalidad expuestos en el cuadro, como así también concentrarme en tres ejes comunes de convergencia que, como veremos, podrán resumirse en uno: el afectivo.

a) Charly García

“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 la cara de los demás, esa careta idiota que tira y tira para atrás. He muerto muchas veces acibillado 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*).

Existe en el autor una experiencia desproporcional entre la bondad con que él juzga su vida, sus buenas intenciones, su “fantasmagórica” actividad artística —el título de la canción nos remite a una novela de Oscar Wilde—, y la contradictoria

recompensa social obtenida a cambio. La legalidad parece no haber sido un buen camino. Más bien hizo experimentar al autor una ofensa de la que no dio explicación, sino que más bien lo acribilló y lo llenó de odio (“si pudiera matarlos”). De este asfixiante realismo social sólo el amor puede rescatar. Yendo más allá del ‘qué dirán’ (“esa careta idiota que tira y tira para atrás”), el amor es lo único que redime y da sentido a la vida, e incluso a la muerte. Lo único que salva del anonimato de la gran ciudad. Por eso ya no tiene sentido retacearlo.

b) Enrique Santos Discépolo

“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 te, ni 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” (*Yira, yira*, 1930).

En este “tango más mío”, a decir del mismo Discépolo, se pone de manifiesto su cruda visión de la existencia humana. La vida es comparada a una mujer (“grela”) que “fayando y fayando” te abandona. La interpretación trágica de la vida tiene en su origen connotaciones afectivas. Se retrotrae al “amor que no fue”; a ese idilio apasionado que luego se rememora con nostalgia. El tango subraya la experiencia de desencanto con que el autor percibe a un mundo que “Yira, yira” indiferente. No hay ni una pizca de optimismo o esperanza: la desilusión parece total.

c) Atahualpa Yupanqui

“Caminito del indio, sendero coya sembro 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” (*Camino del Indio*, 1947).

Yupanqui compuso esta canción a los diecinueve años. Sabio caminante y místico trovador, personifica en la figura del indio la dura existencia del paisanaje, icono de una “raza vieja” ya casi inexistente, de “antes que en la montaña la Pachamama se ensombreciera”. El cantar, modo privilegiado de alumbrar sentido, se enciende dolido sobre todo en la noche mediante una quena, que “agrande [...] la pena del indio”. Hay una nostalgia profunda que sin embargo se torna esperanza a la distancia. Ante la dureza del camino, el canto busca evocar lo que da amparo y arraigo: en este caso, “la chola que el indio llama”. En el silencio de la noche y la imponente del cerro, la baguala humaniza el paisaje e intima la vida con un anhelo de encuentro y trascendencia que sólo el valle conoce.

En las tres canciones parecen estar presentes, de algún modo y en forma asociada, la referencia a la mujer-amor, la sociedad-instituciones y la existencia-vida. En Ch. García el amor de la mujer salva de la hostilidad social y da sentido a la vida; en E. S. Discépolo, se convierte en una metáfora privilegiada de la existencia que decepciona y de la sociedad que permanece

indiferente; en A. Yupanqui el amor de la “chola” se insinúa como motivo secreto de esperanza de cara al rigor del camino y a la dura existencia colectiva de una raza estigmatizada. En todos los casos, la sociedad se muestra prevalentemente hostil. En todos los casos, la misma existencia tiende a ser dura, adversa o indiferente.

Con impostaciones diferentes (Ch. Garcia, más bien juvenil; E. S. Discépolo, más bien adulta; y A. Yupanqui, más bien sapiencial) los tres símbolos (mujer, sociedad, existencia) interactúan en sus canciones. Pero es interesante notar que en todos los casos el balance final de la existencia depende sobre todo de la mujer-amor.

Interpretación y horizontes propositivos

Es efecto, en los textos analizados la felicidad no depende tanto del éxito social, como acontecería en términos comparativos en el mundo anglosajón (*happiness* se asocia a *to happen*: que las cosas sucedan como quiero), sino más bien se relaciona con la calidad de las vinculaciones, el arraigo existencial y el amor. Esto es muy propio del mundo latino (y también ibérico-aborígen), que hace derivar la misma etimología de *felicitas* del indoeuropeo *fe*: el pecho materno, de donde derivan palabras como *fides*, *fidelitas*, *fecunditas*. Es decir, el amplio abanico del desarrollo humano, que va del lactante al adulto pleno que comunica vida.

Sin embargo, en este imaginario cultural el riesgo será siempre el de una interpretación regresiva, más que progresiva, de esta variable insustituible para el desarrollo humano. Es así que en las canciones tiende a prevalecer una simbolización “hacia adentro (=narcisista), hacia abajo (=inmanente) y hacia atrás (=nostálgica)”, más que otra “hacia afuera (=oblativa), hacia arriba (=teologal) y

hacia adelante (=esperanzada)". Se impone la idolátrico-mágica experiencia y actitud de rígida omnipotencia infantil, entendida como "conquista", por encima de aquella icónico-religiosa, propia de una madura fragilidad creativa que acepta en su indigencia lo dado como un "don".

Cuando este proceso regresivo se produce, la interpretación que se hará del entorno social y el posicionamiento a que se tenderá con respecto al espacio público, será más bien negativo. Prevalecerán actitudes a la defensiva, poco generosas y creativas al momento de aportar y construir el bien común. No es casual que este tipo de expresiones artísticas que alimentaron el imaginario simbólico y mediaron los anhelos de ya dos o tres generaciones induzcan a comportamientos antisociales, o al menos, anti institucionales (¡anti democrático-republicanos!); afianzando en cambio absolutos liderazgos caudillezcos de tinte mesiánico, entre fácticos (=gobiernos militares) y demagógicos (=gobiernos peronistas).

Por lo dicho, creo que las personas tenemos que hacer otro tipo de lectura de las experiencias vividas: en clave icónica, progresiva, teologal. Una lectura creyente debe conducir a una purificación de la memoria que fortalezca la esperanza. En el momento en que se acepta resignar pretensiones exageradas y se ingresa en el orden realista de la medida, emerge lo gratuito, en donde "la gratitud lleva a la gratuidad". Y ambas son expansivas, cordiales, comunitarias; proactivas y fecundas en el orden social, político, institucional. Si en gran parte la creatividad artística fue utilizada entre nosotros para "deconstruir" y desestimar la ley, hoy tenemos que utilizarla para expandir horizontes integradores de

equidad, pero también de gratuidad que incluyan y trasciendan las normas.

La Argentina del Bicentenario requiere de todos nosotros una imaginación “más creativa” al poder, que no deje de lado lo que es justo: en cada espacio social. La música popular debe contribuir a transformar el imaginario colectivo, y la espiritualidad pastoral debe ponerse al servicio y escucha de este proyecto.

Iniciación cristiana y transformación del imaginario psico-espiritual

Nuestra situación personal en el contexto del Bicentenario

La iniciación cristiana nos remite al misterio pascual. El *Bautismo* explícitamente es un sumergirse en la muerte y resurrección de Jesucristo; la *Confirmación* es la efusión personalizada del Espíritu Santo en el creyente bautizado; la *Eucaristía* es presencia (“estar”), entrega (dar *la* vida “derramándose”) y anticipo (dar vida “esperanzando”). En contrapartida, el misterio pascual nos remite a la persona “concreta, histórica y real” (ver *RH* 13-14); a cada uno/a de nosotros/as, que naturalmente quiere tener un férreo control sobre la propia vida, costándonos resignar cuotas de ella para “entregarla” por otros.

Efectivamente, tendemos a priorizar “lo importante para mí”, las necesidades, por encima de “lo importante en sí”, el amor como valor (L. Rulla). Por nuestra condición “carnal”, nos cuesta autotranscendernos, y en ocasiones quedamos anclados en un narcisismo que nos asfixia. La expresión pseudo-religiosa del narcisismo es la idolatría: el ídolo es una proyección o extensión de

nuestro yo. Por eso es una forma de autodivinización, que se asocia a la soberbia individualista y nos deja estériles.

Tal vez por razones históricas que dificultaron las reglas de juego claras, a lo/as argentino/as nos ha costado siempre autotrascendernos solidariamente en el espacio social de un modo “firme y perseverante”, y no de un modo meramente “emotivo y superficial” (SRS 38). Parecería que “buen tipo” no es el que cumple la ley, sino más bien quien no denuncia la transgresión social de su “amigo/a”. Esto se traduce en el hecho de que “cada vez es más difícil encontrar personas apasionadas por el bien común” (NMA 25).

Una explicación histórica que ayuda a comprender esta situación diría que desde los tiempos coloniales, las leyes se hicieron o aplicaron en función del caudillo de turno, haciendo que en general “el vivo viva del zonzo y el zonzo de su trabajo”. El ejemplo paradigmático fue la aduana de Buenos Aires, matriz remota de nuestra cultura piquetera. Manipular los beneficios de la ley en función del bien particular, poniendo como rehenes al resto de lo/as ciudadano/as. “El que no llora no mama y el que no afana es un gil” (E. S. Discepolo).

Sin embargo, desde una perspectiva psico-espiritual, toda esta gama de actitudes es notoriamente infantil y regresiva. Se asocian al sentimiento de omnipotencia infantil, que vienen gratificados por la figura complaciente de la madre. Nuestro país, y América Latina en general, tiende a esta actitud oscuramente telúrico-fusional, que dificulta el proceso de individuación y la internalización de la ley paterna, conduciendo a un determinismo inhibitor de la propia y verdadera libertad responsable.

Las arbitrariedades institucionales, el “machismo institucional”, vienen a consolidar esta inmadurez, a partir del sentimiento de perversa omnipotencia del/a caudillo/a de turno. Con lo que en el mejor de los casos, no queda otra alternativa que “hacerse amigo/a del juez” (J. Hernández). De este modo, los buenos sentimientos individuales, asociados a los malos hábitos y prácticas sociales, nos conducen a permanentes conflictos: patológicamente, somos “dos quereres” en uno: afables con los nuestros e impresentables en público; obsecuentes aduladores del/a caudillo/a, y amantes de la libertad...

La iniciación cristiana viene a transformar, antes que nuestras convicciones y actitudes, nuestro imaginario. El imaginario es la constelación de símbolos prevalentes en la vida de cada persona. Tiene connotaciones socio-culturales, ya que en un determinado contexto el imaginario tiende a ser compartido, y puede prevalecer en él una tonalidad más bien progresiva, asociada a la madurez, o más bien regresiva, asociada al mundo infantil. Por estar íntimamente vinculados a nuestra afectividad, los símbolos nos movilizan desde dentro, cordialmente.

La iniciación cristiana viene a transformar, a lo largo del itinerario vital, un imaginario prevalentemente regresivo en progresivo. Este carácter “mistagógico” tiende a transfigurar nuestra vida, imprimiéndole un carácter decididamente teologal, ya que nos invita permanentemente a pasar de una prevalencia del “yo trascendido” al “yo que se trasciende” (L. Rulla), del “amor a sí mismo hasta el desprecio de Dios” [=eros] al “amor a Dios por encima del amor propio” [=ágape]. En la medida que este proceso mistagógico madura, el conjunto de nuestra vida se va cristificando.

Esto nos habilita para asumir una mirada sacramental de las cosas, las personas y los acontecimientos. Cuando aceptamos morir a nuestros impulsos egoístas y autorreferenciados, experimentamos que una nueva vida (“resucitada”) emerge en nosotros/as. Éste es el profundo dinamismo pascual de nuestro bautismo. Entonces, todo lo que parecía “no ser sino” resulta ahora “no ser sólo”. Las cosas, las personas y los acontecimientos adquieren una densidad mayor a la inicialmente imaginada. Se tornan “inéditos”, resplandecen con otro espacio y alcance: evocan la trascendencia.

Ésta es la experiencia de la gracia posibilitada por la efusión del Espíritu de Pentecostés. Nuestra ulterior unción como bautizado/as confirmado/as nos habilita para llevar una vida nueva de modo “místico”, viendo a Dios en todas las realidades. Porque si las cosas, personas y acontecimientos adoptan carácter sacramental, es decir, “icónico” –ahora ya no “idolátrico”–, la transparencia de lo real comienza a mediar un proceso de “autotrascendencia teocéntrico”, centrado en Dios y no en nosotros/as mismo/as. En este mismo proceso y actitud, el Señor se nos comunica y manifiesta. Experimentamos entonces un gozo sereno y permanente que es muy diferente al fugaz goce, idolátrico y regresivo, del alcohol, el sexo y las drogas.

Si Dios está presente es porque nos sabemos en comunión con Jesús, y animados por el Espíritu. Entonces somos hijo/as de Dios. La comunión con el misterio pascual de Jesús nos hace experimentar que la vida nueva nos fue donada gratuitamente por Aquél que se entregó por nosotros. El sacrificio en la cruz es ofrenda de amor. Nos hace estar también a nosotros presentes en la vida de los demás (“esto es mi cuerpo”), en actitud de creativa

donación y servicio (“ésta es mi sangre que se derrama”). Porque la gratitud eucarística [=eujaristein: “dar gracias”] induce a la gratuidad del amor [=ágape].

Esta disposición proactiva permite que la vida fluya y, consecuentemente, genera una comunión superadora de la fragmentación social alentada por el narcisismo individualista e idolátrico de ese promocionado consumo despótico del “cada uno/a su mundo”, que sólo se orienta a lo/as demás para manipularlo/as y “sacar tajada”. Cuando vivimos con gozo sereno actitudes de gratitud y gratuidad en comunión, emerge el sentimiento y se consolida la virtud teologal de la esperanza.

En efecto, la esperanza surge cuando descubrimos que lo que verdaderamente nos hace valiosos y nos confirma en la “amabilidad intrínseca del propio ser” (A. Cencini) es más bien el “don agradecido” que la “conquista lograda”. La eucaristía nutre y fortalece este proceso, ya que es también anticipo de la vida eterna, gozosa y en comunión, que como hijo/as dilectos del Padre (=gratitud) viviremos en Cristo, habitados y definitivamente transfigurados por la acción del Espíritu (=gratuidad).

La esperanza vivida personalmente y en comunión eclesial, convierte a la “Iglesia de la eucaristía” en icono de la Trinidad, en medio de una sociedad fragmentada por el individualismo idolátrico y la desconfianza escéptica.

Algunas sugerencias pedagógico-pastorales

Los símbolos sacramentales nos invitan a “hacer mucho con poco”. Lo que parecía “no ser sino” agua, aceite, pan y vino, acaban “no siendo sólo” eso. Por el contrario, se convierten en realidades y

experiencias absoluta y asombrosamente nuevas: la vida nueva de los hijo/as de Dios, la unción espiritual del/a cristiano/a maduro, el cuerpo y sangre de Cristo. Con muy poco, el Señor siempre hace mucho: se dona a sí mismo. Por eso, la austeridad de vida contribuye muchísimo a la internalización del estilo de vida de Jesús. Por ejemplo, genera comunión: hacer poco con mucho, enemista; hacer mucho con poco, une. Con pocos panes y menos peces, el Señor hace que termine alcanzando para todos e incluso sobrando (cf. *Jn* 6). Donde parecía “no haber sino” un sepulcro vacío, estaba la buena noticia de la resurrección (cf. *Lc* 24,35ss.); lo que parecía “no ser sino” agua de pozo, se convierte en imagen bautismal de manantiales de agua viva... (cf. *Jn* 4,1ss.).

Además de la experiencia de austeridad, ineludible para adentrarse en una mistagogía sacramental, la transformación del imaginario simbólico se alienta y nutre por medio de la lectura orante de la Palabra de Dios. Si leemos y meditamos una hora más los textos bíblicos o algún buen libro de espiritualidad, en lugar de perder ese precioso tiempo mirando “fútbol para todos” o las nuevas ocurrencias de Tinelli, nuestro imaginario simbólico seguramente se afianzará en sentido progresivo.

Cada uno/a de nosotros/as tiene que ejercitarse en una disciplina personal, procurando postergar todo lo que huela a gratificación inmediata, lo cual es propio de procesos adictivos. (En efecto, es propio del/a *a-dicto/a* no lograr un modo de comunicación conveniente: en él o en ella no emerge adecuadamente la palabra). Ese tiempo y espacio ampliado posibilitará la emergencia de la Palabra, asociada a un sentido teologal y trascendente de la vida, y permitirá que las necesidades personales se acaben subordinando

libremente a la internalización de los valores evangélicos; todo lo cual nos hará elevarnos a lo mejor de nosotros/as mismo/as.

La práctica no sólo del sacramento de la reconciliación (reconociendo nuestros límites), sino también la de la acción de gracias o eucaristía (valorando nuestras posibilidades), nos afianzará en la percepción gratuita y agradecida del don, de lo verdaderamente importante y significativo. Esto nos invitará a seguir avanzando mistagógica y esperanzadamente como “discípulos misioneros” en clave de autotranscendencia teocéntrica. El termómetro último para chequear la consistencia de este proceso estará siempre en la calidad de nuestra caridad fraterna y fervor misionero. Así, participación eclesial en una comunidad concreta y el servicio evangelizador en un espacio de nuestra Patria caminarán esperanzadamente de la mano del gozo y la paz personal.

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 después¹⁵⁴. 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.

¹⁵⁴ Cf. G. RAMOS – D. BILÓ, “Aprender a bajar del Tabor...”, *Vida pastoral* 280 (2009) 41-43. Para una ulterior profundización desde una perspectiva místico-iconográfico, cf. D. BILÓ, *Gocémonos, Amado. Iconos y palabras para el Cántico Espiritual*, Ede, Madrid 2011.

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 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”¹⁵⁵, 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.

¹⁵⁵ Cf. F. ORTEGA, “Teología: misterio y humanidad”, *Teología* 105 (2011) 310.

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 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
LO QUE RESUELTOS DEJAMOS SER, Y PARTIR...

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.

LIBRO IV

La pastoral de la Iglesia

en el actual contexto argentino

Celebrando el Bicentenario 2010-2016

(5ª edición)

Introducción

Por quinta vez presento una reflexión sistemática sobre la vida y praxis pastoral de la Iglesia, posicionándome en Argentina y en consideración del actual cambio de época¹⁵⁶. Mediante un desarrollo ágil, progresivo e inevitablemente sesgado, intentaré meditar propositivamente acerca de las principales actitudes y acciones que habrá que considerar al momento de pensar procesos pastorales orgánicos, válidos, inculturados y significativos sobre todo para nuestro tiempo y país; hacerlo de modo también

¹⁵⁶ Lo hice por primera vez en *Claves para repropone la pastoral de la Iglesia* (Guadalupe, Buenos Aires 2004), y luego con un título homónimo al de esta 5ª edición "revisada y ampliada", en 2010 (Ed. San Benito).

sapiencial y no sólo técnico, deteniéndome con particular interés en lo atinente a nuevos desafíos e iniciativas.

Siete años después de mi primera publicación, habiendo visto y reflexionado bastante –sobre todo en Argentina, pero también en y desde el exterior–, en una limitada pero siempre diversificada actividad pastoral –desplegada desde hace dos años principalmente en el Santuario Nacional de Luján–; como así también habiendo leído y ahondado nuevas convicciones en los cursos que fui desarrollando en el ámbito de la Teología Pastoral, y ante el desconcierto que en ocasiones embarga a los agentes evangelizadores, desarrollo con mayor claridad y hondura algunos matices, criterios y disposiciones que son importantes al momento de buscar comprender y proyectar la vida pastoral de nuestra Iglesia. En este sentido, creo que este libro refleja una mayor madurez en los juicios, discernimientos y proposiciones pastorales. En particular, se le añade a modo de Apéndice una reflexión sistemática sobre la vida consagrada y el cambio de época, que termina cualificando todo el volumen, por lo que se dirá al introducirlo.

Una de las constataciones más sorprendentes, y que más me movió a reformular opiniones, valoraciones e intuiciones propositivas, es el influjo decisivo que fue teniendo en este último tiempo el complejo dinamismo socio-cultural y mediático aparejado al fenómeno de la globalización. No sólo en la vida pastoral de la Iglesia en Argentina, sino también y sobre todo en nuestro mismo subcontinente. Un primer panorama general nos lo ofrece el *Documento de Aparecida [=DA]*, al que frecuentemente haré referencia en mi reflexión:

“Nuestras tradiciones culturales ya no se transmiten de una generación a otra con la misma fluidez que en el pasado. Ello afecta, incluso, a ese núcleo más profundo de cada cultura, constituido por la experiencia religiosa, que resulta ahora igualmente difícil de transmitir a través de la educación y de la belleza de las expresiones culturales, alcanzando aún a la misma familia que, como lugar del diálogo y de la solidaridad intergeneracional, había sido uno de los vehículos más importantes de la transmisión de la fe. Los medios de comunicación han invadido todos los espacios y todas las conversaciones, introduciéndose también en la intimidad del hogar” (DA 39).

Estas transformaciones inciden también en la misma vida de la Iglesia. Por eso hoy nos enfrentamos simultáneamente a una variada gama de desafíos eclesiales internos, tal vez más expresos y generalizados que hace unos años: en lo atinente a la autoridad, a la cuestión de género, a situaciones matrimoniales difíciles, al pluralismo (pseudo)religioso, a la significación real de la vida sacramental. Muchas de estas observaciones nos llevan a un inevitable desconcierto:

“El crecimiento porcentual de la Iglesia no ha ido a la par con el crecimiento poblacional [...]. Lamentamos, sea algunos intentos de volver a cierto tipo de eclesiología y espiritualidad contrarias a la renovación del Concilio Vaticano II, sea algunas lecturas y aplicaciones reduccionistas de la renovación conciliar [...]. Constatamos el escaso acompañamiento dado a los fieles laicos en sus tareas de servicio a la sociedad [...].

“En la evangelización, en la catequesis y, en general, en la pastoral, persisten también lenguajes poco significativos para la cultura actual, y en particular, para los jóvenes [...]. El insuficiente número de sacerdotes y su no equitativa distribución imposibilitan que muchas comunidades puedan participar regularmente en la celebración de la Eucaristía [...]. Numerosas personas pierden el sentido trascendente de sus vidas y abandonan las prácticas religiosas y [...] un número significativo de católicos está abandonando la Iglesia para pasarse a otros grupos religiosos” (DA 100).

Posiblemente hoy tomemos con mayor naturalidad no sólo nuestra condición eclesial de “pequeño rebaño” en medio de una sociedad policéntrica, multicultural y religiosamente plural, con dinamismos socio-económico-políticos no tan sencillos de desentrañar, sino que también tengamos una mayor lucidez y conciencia acerca de la diversidad interna que habita a nuestra misma Iglesia. En efecto, hoy resulta más claro para todos, por un lado, el influjo que sobre nuestro estilo de vida tiene la globalización con sus persistentes desigualdades; el fenómeno del pluralismo cultural en relación a las migraciones y a los espacios institucionales asociados a lo educativo; como así también el cada vez más amplio, creativo pero también difuso “mercado” de lo religioso. Pero por otro lado también somos más conscientes de las nuevas maneras de participar y entender la pastoral, y la misma vida de la Iglesia; como así también los ministerios y las vocaciones que la constituyen y dinamizan.

Al respecto, a nadie escapa que hay católicos que piensan que el problema es que la Iglesia está cerrada a los nuevos desafíos; o que existen otros que consideran, por el contrario, que en estos últimos decenios la Iglesia fue perdiendo el fervor por haberse alejado de la tradición. Todas estas cuestiones, que muestran variadas e incluso antitéticas interpretaciones de la vida del pueblo de Dios, no pueden tomarse, así nomás, a la ligera. Hay que tratar de descubrir por qué subsisten interpretaciones tan divergentes, y qué de verdad existe en cada uno de estos posicionamientos.

Transcurridos algunos años del precedente ensayo, en este nuevo intento de reflexión me valdré no sólo de los mojones magisteriales de Juan Pablo II (1978-2005), por entonces aún vivo, sino también de las encíclicas publicadas por Benedicto XVI (desde

2005 en adelante) durante sus primeros cinco años y medio de servicio petrino. Simultáneamente tendré en cuenta y haré referencia al reciente camino teológico-pastoral recorrido por la Iglesia en el mundo, en América Latina y el Caribe –plasmado principalmente, como ya dije, en el *Documento de Aparecida*– y concretamente en Argentina.

En efecto, también en nuestro país la producción magisterial y teológica muestra, por una parte, un más profundo ejercicio de reflexión, y por otro, un progresivo diálogo ecuménico e interreligioso; tal como esto queda puesto de manifiesto en las sucesivas Semanas de la Sociedad Argentina de Teología, en la reciente y creciente producción teológica de autores locales, y en numerosos eventos llevados a cabo con presencia de fieles de otras Iglesias, Confesiones cristianas y tradiciones religiosas. Para reflexionar más estrechamente vinculado a nuestro medio, tomaré como referencia magisterial el documento de la Conferencia Episcopal Argentina, *Navega mar adentro [=NMA]*, actualizado con algunos documentos menores posteriores, como oportunamente se verá. Con estos nutrientes, la intención de estas páginas será consolidar una reflexión pastoral en un marco de interdisciplinariedad, con características entre científicas y sapienciales. Intentaré conservar el *itinerario* que me había propuesto la vez anterior, si bien procurando dar mayor hondura y espíritu crítico-propositivo a los temas, mayor espacio a las observaciones sapienciales, y por supuesto evitando repetir lo ya dicho: a no ser que en el nuevo modo de decir se diga más que lo anteriormente consignado.

Es así que esta obra supondrá una cierta formación teológico-pastoral en los lectores: si bien es verdad que quien se está

introduciendo en la reflexión teológico-pastoral, a saber, estudiantes, catequistas o agentes de pastoral, podrá percibir una articulación general de la disciplina más que satisfactoria para sus intereses, el sentido más profundo de muchas afirmaciones y observaciones sólo será perceptible a quienes desde hace tiempo hayan venido reflexionando sobre este campo epistemológico. El trayecto a recorrer se divide en cuatro etapas lógicas y concatenadas, introducidas todas ellas por iconos bíblicos tomados del evangelio de Lucas, con el que me he venido familiarizando significativamente en estos últimos años, y que presentaré a manera de *lectio* pastoral. Tendrán, asimismo, instancias recapituladoras y conclusivas propias, que harán de cada parte un todo válido en sí mismo.

1) En un primer momento me adentraré en la reflexión de los fundamentos generales de la vida pastoral: aspectos históricos, sistemáticos, magisteriales y metodológicos que nos ayudarán a situarnos en nuestro campo específico. Para ello nos valdremos del pasaje inaugural de Jesús en la sinagoga de Nazaret (Lc 4,16ss), que resume muy bien el plan programático del Señor al comienzo de su ministerio público. Con este primer capítulo ya tendremos una visión general de qué es y cómo se desarrolla la vida y reflexión teológico-pastoral.

2) Luego me concentraré en las personas involucradas en el proceso odegético, acentuando su carácter de discípulas misioneras, es decir, de actrices pastorales que a partir del sacramento del bautismo también se enriquecen a sí mismas en la misma praxis pastoral. Lc 8,1ss habla al respecto de los y las discípulos/as que siguen a Jesús y participan de su misión. Aquí se considerarán muchos aspectos que tienen que ver con el itinerario

vocacional de los evangelizadores, incluyendo observaciones de tipo psico-espirituales en referencia al desarrollo vocacional del cristiano.

3) En tercer lugar me abocaré al desarrollo concreto de las tres dimensiones que clásicamente se atribuye a la vida pastoral, y que surgen de la configuración con Cristo por parte de todo el pueblo de Dios en su triple ministerio: profético, sacerdotal y real. En Lc 6,18ss se expresan sugerentes aspectos de esta variada ministerialidad del Señor, y se los pone en relación con las expectativas de la gente. Jesús enseña (=profecía) y realiza signos (=realiza), pero además se retira por las noches para orar e instituye la celebración eucarística (=liturgia).

4) Por último, ofreceré un diversificado panorama descriptivo-crítico de las principales pastorales que se desarrollan en nuestro medio, tomando como punto de partida los cinco desafíos oportunamente destacados en *NMA*, como así también a las personas más directamente involucradas en cada una de ellas. Para esta última parte nos acompañará la parábola del Buen Samaritano (10,29ss), texto muy asociado, debido a su expresividad, a las actitudes de compasión y misericordia que intentaré resaltar.

El tono general de este trabajo busca suscitar una renovada esperanza teologal animada por la caridad. Esto se pone de relieve sobre todo en el Apéndice de la obra, titulado *La vida consagrada ante el cambio de época*, donde incorporo una reflexión significativamente original en torno al estilo vocacional del que participo. Pienso que en un momento histórico en el que prevalece el “fragmento” en todos los órdenes, es importante cultivar y consolidar las virtudes teologales. Cuenta de ello da el mismo

hecho que Benedicto XVI haya publicado sus encíclicas *Deus Caritas est* (2005), *Spe salvi* (2007) y *Caritas in veritate* (2009) en esta misma tónica. Sin embargo, en función de una sólida presentación esperanzada de la vida pastoral entendida como *servitium caritatis*, no eludiré las observaciones críticas que puedan contribuir a un mayor realismo en los posicionamientos. Porque creo que aún subsisten imaginarios, *slogans* y prácticas pastorales que deben ser seriamente revisados.

Más aún, la esperanza cristiana tiende a consolidarse a partir de las cenizas de esas inevitables plasmaciones idolátricas que tiende a generar la historia; y la auténtica caridad suele acrisolarse como respuesta a un don de lo alto en medio de la noche oscura; abriendo ambas inauditos horizontes icónicos e inéditos campos de servicio pastoral: es la originalidad con que procede Aquél que puede hacer nuevas todas las cosas. En efecto, los promotores de los cielos nuevos y la tierra nueva no somos nosotros mismos, tanto si en nuestra praxis hodegética buscamos acentuar ciertos aspectos como los contrarios, sino el Señor de la vida y de la viña. Fundado en estas convicciones es que una permanente referencia pascual y teologal, a modo de *leit motiv*, irá entretejiendo y anudando las páginas de este libro.

I. Fundamentos de la vida pastoral

“Anunciar a los pobres la Buena nueva” (Lc 4,18)

Dije en la introducción que podíamos 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 incompreensión 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 incompreensión. 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.

Historia de la pastoral

A partir del referido icono inspirador podemos intentar revisar cómo fue desarrollando y pensando la Iglesia, a grandes rasgos y destacando las características más relevantes, su acción pastoral a lo largo de su historia. Buscaré hacerlo discerniendo algunas luces y sombras de esta praxis, en consideración del estilo evangelizador de Jesús que hemos presentado en el icono bíblico que nos precede.

Bajo las persecuciones

Cuando nos adentramos en la historia de la Iglesia antigua (siglos I-III), lo primero que nos llama la atención es el *talante kerygmático* del proceso evangelizador. La preocupación fundamental de las primeras comunidades es la de anunciar al resucitado. Este anuncio invitaba a una concomitante adhesión al Señor y estaba asociada a una consecuente conversión de vida expresada mediante el bautismo. Por este mismo motivo, y ante la cruda realidad de las persecuciones que no se hicieron esperar, debido al carácter perturbador que la nueva fe tenía en el seno del ya para entonces decadente Imperio Romano, al *kerygma* se unirá ese testimonio más radical y absoluto del martirio.

Si bien el testimonio martirial ya era conocido en Israel a partir del período helenístico (por ejemplo, el de Eleazar en 2 Mac 6,18-31 o el de los siete hermanos en 7,1-42) y no dejaba de ser un signo elocuente de fidelidad a Yahveh para los paganos que así providencialmente acababan reconociendo el señorío de su Dios

(como acontece en *Dn* 3,28), en los tiempos cristianos el martirio ya no será algo ocasional o excepcional, sino que constituirá el modo más radical e incluso habitual de identificarse plenamente con la pascua del Señor. De esto ya daban testimonio las palabras del protomártir Esteban antes de morir, en significativa consonancia con las de Jesús en la cruz: “*Señor Jesús, recibe mi espíritu*” y “*Señor, no les tengas en cuenta este pecado*” (*Hch* 7, 59-60; cf. *Lc* 23, 34.46). Así, el martirio de una muchedumbre de cristianas y cristianos acabará siendo la “palabra” más eficaz y convincente en perspectiva misionera, en medio de un moralmente resquebrajado Imperio Romano. Debemos pensar que para los tiempos del Edicto de Milán, en la época del Emperador Constantino, ya un veinte por ciento de la población del Imperio se había convertido al cristianismo. La radicalidad del testimonio cristiano debió haber sido sin lugar a duda muy impactante y decisiva.

Otra diferencia que evidenció la Iglesia con respecto al antiguo Israel es que los cristianos consideraban que el anuncio estaba destinado a todos: que éste no se debía circunscribir a las ovejas perdidas de Israel o a ningún otro pueblo con particular preferencia como sí hubo algunos que lo pretendieron (“los de Santiago”), sino que el Dios de Jesucristo quería apacentar y abreviar en un solo redil “a todas las naciones”, y no sólo a los miembros de una raza elegida (cf. *Mt* 28, 19-20; *Ef* 2, 11-22; *Hch* 10, 34-35). Es así que un notorio universalismo en los destinatarios caracterizó muy pronto el estilo de la misión pastoral de la Iglesia. No fue tan fácil, en cambio, el universalismo al momento de pensar la apertura a los diferentes modelos culturales, donde más bien primó el greco-latino de un modo significativamente preferencial, si bien todavía en estos siglos que comentamos la inquietud teológica era más bien incipiente. En

efecto, la prioridad estaba en anunciar la fe más que en reflexionarla en diálogo con la cultura: esto sólo vendrá con el tiempo, cuando la vehemencia de las persecuciones dé finalmente paso a la *Pax Constantini*.

Sin embargo, como de cara al contexto martirial la vivencia de la fe era exigente, se hacía necesaria una preparación profunda. Se fueron organizando así *escuelas de catecúmenos*, en las cuales los candidatos a la iniciación cristiana iban adentrándose en el conocimiento y vivencia del Símbolo de la Fe. La más famosa fue la fundada por un tal Panteno en Alejandría, la cual hacia el siglo III con Orígenes, se terminó convirtiendo en una floreciente escuela de teología, prosiguiendo el diálogo entre fe y cultura que Filón había inaugurado con el judaísmo de la diáspora en esa misma ciudad, y cuyo método de lectura escriturística Orígenes asumía y profundizaba. Pero también había escuelas catecumenales de renombre en otras grandes ciudades de la antigüedad: Jerusalén, Bizancio, Roma. Y también en Antioquía, de donde surgirá otra pujante escuela teológica.

La formación catecumenal revestía características integrales. No se trataba solamente de enseñar el catecismo, sino sobre todo de trabajar actitudes y criterios nuevos de vida en los candidatos a la iniciación cristiana. El proceso podía durar entre uno y tres años, y normalmente culminaba en la celebración Pascual. La configuración con Jesucristo muerto y resucitado debía llegar a ser plena. De hecho, hasta avanzado el siglo III, no se había extendido la praxis de la reconciliación pública o *exomologesis*: esto hacía que, después del bautismo, no siempre pudiera encontrarse un nuevo “salvavidas” luego del pecado. De ahí que muchos pospusieran la celebración del bautismo hasta el mismo momento

de la muerte, como aconteció por ejemplo con el mismo Constantino.

De este primer período podemos rescatar como testimonio válido para nuestro tiempo, el empeño kerygmático de las primeras comunidades y de sus evangelizadores, y el esfuerzo catecumenal por preparar sólidamente a quienes se iniciaban en la fe. Esta acentuación, que durante el Medioevo y la Modernidad fue un tanto descuidada, ha buscado recuperarse a partir del posconcilio Vaticano II. En contrapartida, y salvo luminosas excepciones como la de Ireneo de Lyon, notamos cierta cerrazón de la así llamada “comunidad de los santos” a las semillas del Verbo ya presentes en el mundo. Si bien el anuncio de salvación estaba destinado a todos, para los primeros cristianos había muy poco que rescatar en el mundo. Agustín de Hipona, por ejemplo, pensaba que la humanidad era una *massa damnata* o “masa de condenados”, y que serían muy pocos, en realidad, los que se salvarían. Se entiende así mucho mejor por qué para los primeros cristianos, y luego para la cristiandad medieval e incluso moderna, la prioridad fundamental de la evangelización era la de bautizar. El modelo misionológico exclusivista primaba de modo casi absoluto. Es así que, a decir de san Cipriano, “fuera de la Iglesia no hay salvación”.

La cristiandad medieval

Con la *conversión de Constantino* y el decreto de libertad religiosa del 313, se produjo el hasta entonces inédito fenómeno de un cristianismo de masas. Esto deterioró la “calidad” de los creyentes, que ahora veían a la fe como “un negocio conveniente”,

ya que ésta les permitía obtener esos privilegios que anteriormente se reservaban en el Imperio a los paganos. Por eso, al iniciarse la gestación del que luego se llamará Sacro Imperio Romano, comienza a perderse el fervor de esa mística radical que animaba a las anteriores generaciones de cristianos, afirmación que por supuesto habrá que dosificar para no mitificar injustamente el esplendor de los orígenes, que también tuvieron sus “bemoles”.

En oposición a este cristianismo político, surgen entonces los *anacoretas* y luego el *monacato*; es decir, personas que aspirando a un modelo de radicalidad evangélica, se alejan a lugares desiertos para vivir los valores de la oración y la pobreza, primero más aislada y austeramente, como lo hizo Antonio en los desiertos coptos, y luego en estilos de vida comunitaria, como aconteció con Pacomio, fundador de lo que se denominó vida cenobítica. Frente a un cristianismo que se iba deteriorando en su fervor, estas formas de vida monástica incipiente testimoniaban con fuerza la fe de los mártires. Podría decirse que la *fuga mundi* de estos monjes constituyó en los tiempos posconstantinianos un estímulo para la vida evangélica análogo al que suscitaron los mártires durante los primeros tres siglos de nuestra era. De hecho, el monacato pronto se convirtió en autoridad espiritual en Europa, de modo análogo a lo que aconteció en Oriente, por ejemplo, con los monjes del monte Athos en Grecia. La intención era siempre la misma: preservar y cultivar un cristianismo que trascendiera las vicisitudes del mundo político y alentara el fervor radical de los orígenes.

Mientras tanto se iba preparando el primer gran desafío pastoral colectivo de la Iglesia medieval: la evangelización de los *pueblos germanos*. En efecto, hacia el 476 cedían definitivamente las fronteras del Imperio Romano de Occidente, establecidas

naturalmente por las márgenes del río Rhin, y numerosos pueblos van a ir ocupando su antiguo territorio. La administración romana, que hasta el momento había intentado “negociar” con los invasores, por ejemplo incorporándolos a las legiones imperiales, acabará colapsando, y la única fuerza organizativa que se avizoraba, de momento con más *autoridad* que *potestad*, era la Iglesia. Estamos en los albores de la gesta evangelizadora más significativa que haya tenido lugar en el continente europeo, análoga a lo que será durante los siglos XVI y XVII la primera evangelización del continente americano, o en el siglo XX, la del continente africano.

Destruida la administración romana, la *tarea de los obispos*, especialmente en las ciudades, va a ser sumamente importante para la nueva configuración y ordenamiento social. Por encima de todos, se destacará de un modo particular la misión del obispo de Roma, en aquellas circunstancias heredero político natural de la autoridad del emperador, pese a las objeciones y pretensiones de Bizancio. Así, pontífices como León I (Papa entre 440-461) y luego Gregorio Magno (que vivió entre 540-604) desempeñarán una misión de coordinación misionera y organizativa de primer orden. Además de múltiples iniciativas de caridad organizadas en esos tiempos de penuria, este último promovió la evangelización del sur de Inglaterra y el norte de Europa continental a través de los austeros y abnegados monjes irlandeses, entre los cuales se destacó la figura de Agustín de Canterbury.

Por su parte, y con el transcurso del tiempo, *los benedictinos* fueron construyendo monasterios a lo largo y ancho del territorio europeo occidental. Gracias a su Regla moderada, esta Orden religiosa se convirtió en la más popular y extendida del Medioevo. Sus casas fortificadas a modo de castillos se convirtieron en focos

de irradiación religiosa y cultural, sobre todo en el campo; a la vez que en lugares naturales de hospitalidad, trabajo y defensa en tiempos convulsionados y políticamente inciertos.

Gran parte de la tarea de educación humana, técnica y religiosa de los “paganos” (gente de los “pagos”, del mundo rural), como así también del perseverante trabajo de extensión de tierras cultivables mediante el rellenado de pantanos y roturación de campos vírgenes, fue realizada por esta especie de ejército de monjes misioneros. Con el tiempo y por lo dicho, los monasterios irán acumulando excesivas riquezas, y se convertirán en centros apetecibles para príncipes y nobles, que intentarán ubicar a sus hijos, sin particular vocación monástica, como abades. Algo análogo irá sucediendo con los obispados en las ciudades del Viejo Mundo, todo lo cual exigirá reformas eclesiales periódicas, sobre todo a medida que se vaya consolidando definitivamente el modelo feudal, del siglo IX en adelante.

De este modo, con sus luces y sombras, se irá desarrollando la cristiandad medieval, en la que a partir de la coronación de Carlomagno en 800 como Emperador de Occidente se establecerá una estrecha alianza, si bien no siempre pacífica y provechosa para la Iglesia, entre *Imperium* y *Sacerdotium*. Es decir, entre el orden temporal delegado en última instancia al Emperador, y el orden espiritual, que era una atribución específica del Papa. Surge de este modo el así denominado Sacro Imperio Romano Germánico, realidad político-cultural-religiosa con características integristas, donde no se concibe un cristiano no sujeto a las leyes del Imperio, ni un habitante del Imperio que no sea cristiano o tenga que convertirse al cristianismo.

Esta interiorizada conciencia de *imperio cristiano*, en el que por lo dicho la fe resultaba el factor cultural aglutinador por excelencia de los diferentes y diversificados reinos del continente, pareció consolidarse en la lucha con los “infieles” musulmanes, que a partir de 711 habían entrado en Europa y junto con los normandos constituían una permanente fuerza “invasora”, o al menos temiblemente amenazadora. De hecho, este adentramiento del Islam, junto a las aspiraciones territoriales del Imperio Romano de Oriente, fue lo que decidió, en última instancia, la coronación de Carlos Martel, rey franco, como Emperador de toda Europa: había que organizarse no sólo cultural y espiritualmente, sino también política y militarmente. La coronación de Carlomagno, en realidad, “no fue una opción”: constituyó la única alternativa viable.

En cuanto a lo del crecimiento vertiginoso del Islam, cabría decir que nada contribuye tanto a configurar o definir una identidad como el surgimiento de un adversario que parezca ponerla, por algún determinado motivo, en riesgo. La Cristiandad Medieval se configuró, en gran parte, en oposición al Islam, de modo análogo a como en la modernidad la Iglesia se consolidará socio-políticamente en oposición al protestantismo y al modernismo, o en el siglo XX al mal del subdesarrollo o al auge del relativismo. Es debido a las connotaciones territoriales en juego que la misión de la Iglesia tuvo en el período medieval netas e inevitables connotaciones político-militares: constituiría un juicio histórico anacrónico condenar este modelo de organización socio-ecclesial, fortalecido además con el belicismo germánico, sin tener presente todas estas observaciones.

El desenlace de una tensión prolongada que mantenía a la cristiandad “atrincherada” fueron las épicas Cruzadas, a partir del siglo XII, cuando surgieron órdenes militares como la de los

Templarios. Comprensibles desde una perspectiva defensiva, entre otros efectos negativos, las Cruzadas provocaron un distanciamiento definitivo entre las Iglesias de Oriente y Occidente, que después del cisma de 1054, en tiempos del Papa León IX y el Patriarca Miguel Cerulario, ya nunca volverán a estar en plena comunión. Fue el alto precio que hubo que pagar a causa de diferencias culturales y tensiones políticas de larga data, en donde el factor dogmático constituyó tan sólo un ingrediente más, incluso el menos importante.

Un hito de particular importancia hacia finales del primer milenio lo constituyó la evangelización de los *pueblos eslavos*. Cirilo y Metodio, sus primeros evangelizadores desde finales del siglo X, provenían de Bizancio. No sólo llevaron el evangelio a estos nuevos pueblos para que se convirtieran al cristianismo, sino que rescataron su lengua paleoeslava, escribiéndola en una mezcla de alfabeto greco-latino. Además, como en el resto del norte de Europa, también en estos nuevos territorios se expandió la “cultura de la agricultura”. Parte de la misión fue secar pantanos y desmontar bosques para que pudiera roturarse la tierra y ser dedicada a la producción de alimento. Fue así que los actuales territorios de Europa del este se integraron a la cristiandad.

Pero como es de suponer, este modelo de cristiandad que unificó a Europa y le confirió una identidad cultural y religiosa, no dejaba de tener sus límites. Dado que lo temporal y lo espiritual convergían en una especie de “simbiosis” no siempre bien diferenciada, la realidad socio-económico-política se prestará muchas veces para los *abusos* de las siempre existentes personas ambiciosas e inescrupulosas: como ya lo anticipamos, los obispados, abadías y demás “beneficios eclesiásticos” serán

muchas veces apetecidos por intereses seculares, lo que hará no sólo conveniente, sino incluso indispensable, las periódicas reformas eclesiales, llevadas a cabo a lo largo de todo el período medieval por los Papas. En efecto, en ocasiones los príncipes y familias nobles veían en las abadías y obispados la oportunidad de colocar de un modo influyente a sus hijos, dando incluso lugar a un fenómeno que se denominó “nepotismo”: los tíos obispos o abades facilitaban los nombramientos a cargos encumbrados y con beneficios eclesiásticos de sus sobrinos. Esto hacía que personas sin motivaciones pastorales o vocación de particular consagración usufructuaran estructuras eclesiásticas para su propio provecho mundano o la de sus familias de origen, haciendo que las luchas de poder ingresaran en la vida pastoral.

Por eso a lo largo del medioevo hubo importantes intentos y *movimientos de reforma*, como por ejemplo, la reforma cluniacense, que se extendió a partir de Cluny (Francia) desde finales del siglo IX; la reforma gregoriana, poniendo un fuerte acento en la importancia y tiempo dedicado por los monjes a la liturgia, en época de Gregorio VII (siglo XI); o también la reforma cisterciense, con san Bernardo en el siglo XII, que dio a la regla de los benedictinos un mayor rigor y observancia. Un signo de la fecundidad siempre nueva de la Iglesia es que los grandes santos y las más luminosas iniciativas emergieron normalmente de los momentos más “oscuros” de la historia. Otra dificultad vinculada a lo dicho, surge del hecho que, a medida que se fue afianzando el *ordo christianorum* (=la cristiandad), parecía ya no ir siendo necesario continuar con esa laboriosa tarea de evangelización. Ya sea por comodidad de quienes no tenían particular vocación al ministerio, o ya sea porque la conversión (al menos formal y a veces forzada) de las personas

estaba supuesta de antemano por el mismo hecho de que hubieran nacido dentro de los confines del Imperio, no tenía sentido dedicar tiempo a esta ardua tarea de educar en la fe, y sólo podían profundizarla aquellas personas que teniendo una posición socio-económica más acomodada podían acceder a alguna escuela catedralicia o palacial.

Esto favorecía el desarrollo de la ignorancia, la superstición y los misticismos extravagantes, o en el mejor de los casos, una religiosidad popular paralela a la liturgia y el surgimiento de grandes santos iletrados (la misma Catalina de Siena, en el siglo XIV). Además, en una sociedad en la que cada uno tenía una rígida asignación del propio lugar, lo que hoy denominaríamos con el Vaticano II “llamado a la santidad” quedaba reservado casi exclusivamente a los monjes, si bien es cierto que todo el medioevo mantuvo siempre una fuerte impronta escatológica también en los otros estados de vida. En efecto, por diferentes motivos, como ser las invasiones y pestes, la corta expectativa de vida, las dificultades para desplazarse geográficamente, y los límites naturales o impuestos a las fronteras continentales, el hombre medieval se vio obligado a “mirar hacia arriba”. De ahí que quienes más cerca estaban de este ideal (los monjes), tenían “ventajas” relativas con respecto a los laicos, que hasta entrado el siglo XX fueron considerados cristianos de segunda. Sin embargo, estos últimos, llevando vida “en el mundo” podían convertirse, donando bienes a algún monasterio, defendiendo militarmente a la cristiandad “en jaque”, o haciendo penitencia antes de su muerte, siempre que ésta no los sorprendiese de improviso. Este carácter sacro y escatológico del Medioevo hacía que incluso la guerra tuviera que ser legitimada con un carácter de justa y hasta “sagrada”.

Por otro lado, la *educación en la fe*, en la generalidad de los casos, quedaba librada a la familia o en todo caso a los monasterios. Las escuelas catedralicias eran accesibles sólo para grupos selectos de clérigos y monjes, y las escuelas palaciales, sólo a los nobles. Esto hizo que con el incipiente movimiento urbano que se fue afianzando a partir del siglo XIII a causa de los nuevos movimientos comerciales, fuera suscitándose una variada gama de herejías. Por ejemplo, la de los cátaros y albigenses, que eran movimientos fuertemente espiritualistas y sumamente críticos hacia la opulencia de muchas abadías y obispados. Fue entonces que surgieron las *órdenes mendicantes*, como por ejemplo los dominicos y franciscanos, que se adaptaban más fácilmente que las órdenes monásticas al nuevo estilo de vida de las ciudades. Su testimonio de vida sencillo y cercano a la gente contrastaba con la riqueza de algunos obispados y abadías demasiado hieráticos o solemnes. Manteniéndose a su vez en la ortodoxia y evitando actitudes cismáticas, su testimonio de vida evangélica los hacía creíbles ante el pueblo pobre; pero además sumamente eficaces de cara a los emergentes desafíos de evangelización. Podría decirse que por esto mismo, los mendicantes fueron desplazando a las antiguas generaciones de monjes.

Haciendo un balance de la cristiandad medieval, tenemos que rescatar el esfuerzo misionológico explícito y masivo de los monjes y obispos durante los siglos asociados a las invasiones bárbaras, ya que hasta ese momento, sobre todo bajo las persecuciones, la evangelización se desarrollaba de un modo informal “por capilaridad”, de persona a persona. Pero además es preciso reconocer como logro la estrecha síntesis de fe inculturada que la Iglesia, saliendo de la Edad Antigua y entrando en el Medioevo,

logró consolidar con la cultura greco-latina, que de ahí en más servirá durante muchos siglos, hasta bien entrado el siglo XX, para expresar la fe del Pueblo de Dios en muchas otras latitudes. Por último, y éste es el gran logro misionológico del primer milenio, la inclusión en la cristiandad de los pueblos germánicos, como así también la de los eslavos. No solo la inclusión política, que fue dentro de todo rápida, sino sobre todo al integración socio-cultural-religiosa, que demoró siglos y produjo esa originalidad histórico-cultural que denominamos Europa.

Hemos percibido también algunas limitaciones en este modelo de cristiandad, demasiado integrista y volcado hacia las instituciones visibles. Pero también el permanente esfuerzo por reformar la vida de la Iglesia, contando para ello sobre todo con las nuevas formas de vida religiosa que iban apareciendo. Es cierto que no todo fue subsanable, al menos a corto plazo: la inercia y sopor evangelizadores cuando el cristianismo se hizo cultura, la “querella de las investiduras” entre el poder temporal y espiritual (emperador y Papa), casi inevitable cuando se pisa el mismo terreno con perspectivas no siempre bien diferenciadas, y una excesiva prevalencia de las “formas cristianas” por encima de la “vida”, que las mismas reformas del nuevo milenio irá buscando revertir, tanto desde dentro como desde fuera de la Iglesia.

En la modernidad

El siglo XIII trajo una nueva oportunidad pastoral. Con el crecimiento de las ciudades surgieron las *universidades*. En ellas, derivadas de las anteriores escuelas catedralicias pero ahora con

mayor libertad respecto de la tutela de los obispos gracias a su carácter de “exentas” y a la preocupación que muchos pontífices pusieron en ellas, la reflexión iba incorporando los nuevos desafíos epocales. Es sobre todo en París, donde descollará la figura de Tomás de Aquino, autor de la *Suma teológica*, la más importante síntesis entre razón y fe del tardío medievo o de la incipiente modernidad, que la teología entrará de un modo “científico” en diálogo con el pensamiento de su tiempo, incluyendo autores árabes y hebreos como Avicena, Averroes y Maimónides, pero también con el gran reaparecido de la antigüedad: Aristóteles.

Sin embargo, la crisis gestada por el *nominalismo*, corriente filosófica de origen inglés que sostenía que no podían hacerse afirmaciones generales ya que cada realidad es única en su género, irá fragmentando el pensamiento universal. Sin embargo, y como contrapartida, esta corriente filosófica inaugurada por el franciscano Guillermo de Ockam dará lugar al surgimiento de las ciencias modernas, más empíricas y menos deductivas que el pensamiento clásico. Muchos clérigos se fueron embarcando también en estas nuevas corrientes y prácticas, que contribuirán notablemente al desarrollo de la ciencia moderna y a la misma modernidad como movimiento cultural. Podría decirse que la misma modernidad es una consecuencia más o menos directa del mandato divino de dominar la tierra, y que muchos miembros de la Iglesia se empeñaron en su desarrollo.

La modernidad surge con la revalorización de la experiencia individual y la subjetividad humana. En el plano religioso, esto dará pie para que aparezcan y prosperen diferentes *movimientos espirituales*. Predicadores como Hus en la región de Bohemia,

Wyclif en Inglaterra, y luego de un modo decisivo Lutero en torno a los reinos alemanes, darán lugar a lo que se llamará la Reforma.

El común denominador de todos ellos es la crítica hacia la Iglesia institucional, la negación de su dimensión sacramental y el reclamo de un cristianismo más espiritual y personalizado. En todo este proceso de transformaciones, la fragmentación de la fe irá paralela a la del imperio, la cultura y la Iglesia. Y así aparecerán Zuinglio, Calvino y Enrique VIII de la mano de los emergentes Estados del centro y norte de Europa. El decisivo “giro antropológico” de la modernidad ya estaba en pleno auge. En este contexto, el nuevo desafío pastoral será el de reformar y preparar a la Iglesia para esta nueva etapa de la historia. Si bien no en estos términos, ésta será la finalidad del *concilio de Trento*. Éste procurará una reforma eclesial de cara a los clásicos problemas medievales, a saber, falta de formación del clero, ambición de beneficios eclesiásticos y amancebamiento, mediante la creación de seminarios y una más rígida reglamentación con respecto a la obligación de residencia y cura pastoral de obispos y párrocos.

Pero el concilio buscará también responder en lo doctrinal al fenómeno del protestantismo. Junto a los decretos específicos de cada una de sus tres sesiones, dará lugar a una herramienta de evangelización de largo aliento: el *Catecismo romano*. Junto a la menos lograda y ya existente Inquisición, que velaba por la integridad de la fe por otros medios y sin concesiones de ningún tipo, y adaptado en catecismos menores, el *Catecismo romano* constituirá un manual ortodoxo de evangelización, de gran importancia para su utilización misionológica en el nuevo mundo. Con el *Misal romano* permitirá, por un lado, plantear y celebrar la fe de un modo homogéneo. Por otra parte, los misioneros serán, en

muchos casos, hábiles traductores y adaptadores de los primeros a los grupos aborígenes del Nuevo Mundo: por ejemplo, los jesuitas a lo largo de los siglos XVI y XVII. La reciente creación de la imprenta resultará, al respecto, una gran aliada.

Sin embargo, las reformas tridentinas también tuvieron sus inevitables límites. De la mano del nuevo estilo pastoral “doctrinario”, la fe acabará siendo sobre todo una cuestión de la razón, con su consecuente aplicación volitiva en una moral demasiado rígida y sin lugar para la expansión de los sentidos y la afectividad: la expresión más elocuente de esto último será la expansión del movimiento jansenista. También la espiritualidad se desvinculará de la teología, convirtiéndose en ámbito del llamado fuero interno. Es así que los referentes pastorales más significativos en espiritualidad que quedarán en pie son los místicos españoles carmelitanos (Teresa de Jesús y Juan de la Cruz), y la *devotio moderna*, sobre todo en la versión de Francisco de Sales.

En los *siglos XVIII-XIX* tres desafíos pastorales emergen con fuerza para la Iglesia.

1) El primero es el del pensamiento ilustrado, racionalista y progresivamente ateo, expresado en autores como Kant, Locke, Rousseau, Voltaire, Montesquieu, lo que en general conducirá a una *confrontación apologética* con el mundo. Es así que el diálogo fe y razón será muy difícil de establecer en la modernidad, debido a posturas intransigentes en todos los interlocutores. Son siglos en donde tal vez como nunca antes ni después se disparará una batería de críticas profundas y ácidas, tanto a la Iglesia, como al cristianismo y a la fe que lo sustenta. Especialmente en Francia,

después de la Revolución y como reacción pendular al *Ancienne Regime*.

Este mismo espíritu beligerante y defensivo, conducirá también a la Iglesia Católica a mantener una brecha infranqueable con el protestantismo, que acentuó, por ejemplo, el tradicionalismo católico, dependiente de un magisterio eclesiástico cada vez más centralizado e incisivo, que prohibía la lectura de la Sagrada Escritura por parte de los laicos y ponía libros de dudoso valor dogmático en el *Index*. Aquí converge también la condenación sin anestesia del modernismo, incluyendo en esta expresión genérica, de forma expresa o indirecta, muchos avances científicos y logros sociales que hoy juzgamos positivamente, como por ejemplo la famosa “libertad, igualdad y fraternidad”, asociada al proceso revolucionario en Francia. De cara a todos estos desafíos, la actividad pastoral de la Iglesia debía orientarse al restablecimiento de la cristiandad medieval, bajo una nueva forma de ejercicio de la autoridad del Sumo Pontífice que asegurara el triunfo de la Iglesia Católica en medio del confuso y hostil mundo moderno, para lo cual era de notoria utilidad el novedoso método de las cartas encíclicas y los solemnes pronunciamientos pontificios en cuestión de fe y moral. Esto dio a la Iglesia un tono prevalentemente apologético, un estilo pastoral de cruzada, y un discurso de autovictimización permanente.

2) El segundo desafío pastoral significativo era el de la revolución industrial, con el consiguiente problema demográfico, las condiciones inhumanas de trabajo y el surgimiento de las ideas socialistas. Estos desafíos estimularán en la Iglesia variadas iniciativas de *promoción humana*, sobre todo en relación a los obreros y sus familias, que en las ciudades más desarrolladas

industrialmente vivían en condiciones infrahumanas. En medio de un escenario de permanentes huelgas y protestas violentas, ya que en muchos casos estos nuevos movimientos estaban patrocinados por grupos socialistas, surge de un modo técnicamente más explícito la primera encíclica social, y con ello lo que se dará en llamar 'Doctrina Social de la Iglesia': la *Rerum novarum* [=RN] de León XIII, en 1891. Ésta dará lugar a muchas iniciativas y reconocimientos en favor de la clase obrera en las primeras décadas del siglo XX y será un factor importante en la configuración de los subsiguientes 'Estados de bienestar' en los países centrales, consolidados con las posteriores cartas encíclicas *Quadragesimo anno* (1931), *Mater et Magistra* (1961) y *Pacem in terris* (1963), de Pío XI la primera y de Juan XXIII las otras dos, y la constitución conciliar *Gaudium et spes* (1965). Pero posiblemente por ser la primera de una nutrida seguidilla, la RN fue la encíclica que más decisivamente influyó en la vida real de las sociedades occidentales, si bien a nivel pastoral el influjo de la *Gaudium et spes* también resultó decisivo. La Acción Católica, que ha tenido una incidencia tan significativa a lo largo de todo el siglo XX en la vida social y eclesial, al menos hasta los primeros años del posconcilio, es un fruto casi natural de esta corriente pastoral iniciada con la RN.

3) El tercer desafío es el de la misión *ad gentes*, orientada explícitamente a los no cristianos. Descubierta el Nuevo Mundo, y ampliados los horizontes meramente europeos, no solamente en términos geográficos sino también sociales, económicos, políticos y culturales, el nuevo estilo de la misión exigirá a la Iglesia la implantación del cristianismo en otros contextos. Nunca hasta el momento la Iglesia había tenido un desafío así. La evangelización de los germanos, de hecho, no sólo que fue menor en términos

numéricos, sino que además se desarrolló en el mismo territorio. Ahora no sólo que cambiaba la gente, sino también el contexto, la cultura, los climas. Tal vez por primera vez de un modo tan radical, había que salir literalmente hacia lo desconocido. Este cometido se llevará a cabo en un comienzo bajo el patrocinio de las respectivas coronas (portuguesa y española), tal como correspondía en un marco de cristiandad: los nuevos territorios anexados para la Corona, eran también espacios de evangelización que ésta debía financiar. Salvar el alma de los súbditos era de hecho uno de los argumentos con que se legitimaba la conquista. La mita y la encomienda eran las instituciones legales para llevar a cabo este proyecto: se educaría en la fe a cambio de servicios personales. En este contexto, los auténticos evangelizadores hicieron lo que pudieron, buscando no sólo la salud eterna de los indios, sino también protegerlos de los atropellos y ambiciones de los colonizadores. El dominico Bartolomé de las Casas, por ejemplo, será un claro exponente de esta actitud pastoral.

Pero en la medida que con la nueva dinastía borbónica en España comenzaban a deteriorarse las relaciones con la Santa Sede, y como consecuencia de ello a debilitarse el incentivo y financiación de la actividad pastoral, y sobre todo con la emancipación de los nuevos Estados americanos, la Iglesia deberá comenzar a velar por sus propios intereses pastorales, y crear la *Propaganda Fide*. Este organismo romano, que tenía por función promover, estimular y coordinar la acción misionera fuera de Europa, se mostró sumamente oportuno sobre todo de cara a las políticas ilustradas de gobiernos como el francés, especialmente después del Concordato napoleónico y ante el laicismo a ultranza de fines del siglo XIX y principios del XX. Por otra parte, liberar la

misión de la dependencia y control de las autoridades civiles fue un paso muy concreto hacia una mayor independencia de la Iglesia con respecto a la incumbencia de los Estados: por primera vez después de Constantino el Pueblo de Dios podía pensar en sustraerse al control político, evitando así ser reducido a un mero ministerio de culto.

Con la inédita apertura que supuso el descubrimiento del nuevo mundo y la progresiva exploración de sus territorios, comenzó a desplazarse un ejército de misioneros europeos. Al movimiento aluvial de los siglos XVI y XVII hacia América Latina, siguió un siglo de cierto estancamiento y cansancio, para resurgir nuevamente brioso con los conflictos europeos decimonónicos. Efectivamente, a partir del siglo XIX un nuevo e importantísimo flujo misionero fue desplazándose para desarrollar su tarea pastoral en América, Asia y África, sobre todo a través de colegios, hospitales y puestos de misión. En la gran mayoría de los casos, dejaban su país de origen con el propósito de ya no regresar. El objetivo era buscar convertir y bautizar, enseñar el catecismo, y ocuparse de una promoción humana básica de los nuevos pueblos. Con la mejor buena voluntad, todo este proceso iba, casi indefectiblemente, asociado a una europeización cultural de las costumbres, tanto cuanto esto fuera posible.

La pastoral en el siglo XX

En el siglo XX irá forjándose junto a una renovación teológica y específicamente eclesiológica, una *nueva impostación pastoral* de la misión eclesial. De la mano de la renovación teológica, el

personalismo filosófico y la paulatina apertura a las denominadas ciencias duras y sociales, se irá revalorizando progresivamente al hombre y su historia, personal y colectivamente considerados. Aflorará en la conciencia europea la diversidad de culturas propias de las nuevas naciones: específicamente, las de Asia y África que se van a ir independizando y mostrando un rostro cada vez más original a los ojos del Viejo Mundo, sobre todo desde principios de los años 60'. Irá madurando el concepto de inculturación, que expresa en términos misionológicos el desafío que tiene el pueblo de Dios de buscar expresar la fe en las categorías culturalmente disponibles de cada contexto, para que éstas, a su vez, enriquezcan la polifonía católica. El Prepósito General de la Compañía de Jesús, Pedro Arrupe, será al respecto un sufrido adalid.

La recuperación de una mejor conciencia histórica, como así también el afianzamiento de una progresiva impostación pneumatológica, patrística (oriental), eclesiológica y trinitaria en la teología, novedades alentadas y conducidas por autores como M. D. Chenu, J. Danielou, Y. Congar, H. U. von Balthasar y K. Rahner, permitirá un mejor discernimiento y aprovechamiento de las variadas instancias y oportunidades pastorales. Sobre todo a partir de fines de los 60', se irá pasando a propuestas más diversificadas y progresivamente inculturadas de evangelización, como así también a un mayor diálogo, plural y ecuménico. Comenzando por América Latina, que al respecto –y en clave de liberación– será un espacio socio-cultural precursor, esta tendencia se extenderá rápidamente a otras latitudes y contextos del llamado Tercer Mundo. La conciencia de que el Misterio de Dios inhabita nuestro mundo a causa de la encarnación de la segunda persona de la Trinidad ofrecerá puentes significativos para el diálogo

interreligioso, y para percibir en las religiones del mundo caminos implícitamente teologales y, por lo tanto, de salvación para sus creyentes.

El evento en que por excelencia convergen y se nutren estas transformaciones decisivas en la vida pastoral de la Iglesia es el *Concilio Vaticano II* (1962-1965), que será un acontecimiento prioritariamente pastoral, lo que claramente puede verse, por ejemplo y sobre todo, en los contenidos y talante de la Constitución *Gaudium et spes* [=GS] o del Decreto *Ad gentes* [=AG]. En estos documentos la Iglesia, pueblo de Dios en el mundo, muestra una inédita conciencia misionera: se sitúa ya no como *Societas perfecta*, sino más bien como sacramento universal de salvación, en actitud de colaboración con la sociedad humana, cuya íntima comunión estimula y promueve. El conjunto de los documentos conciliares puede ser considerado como un desarrollo de estas afirmaciones fundamentales. La expresión magisterial posterior más representativa y madura de este suceso pastoral sin precedentes será la Exhortación Apostólica *Evangelii nuntiandi* [=EN] de Pablo VI (1975), que no sólo parecería ser como el *motu proprio* de todo el Concilio, sino que además terminará dando carta de ciudadanía a la teología pastoral tal como hoy la conocemos. Su estructura, contenido y dinamismos incidirán significativamente en varios documentos magisteriales posteriores, sobre todo en los de contenido misionológico y continentales de Juan Pablo II.

Mientras tanto, y propagadas incansablemente a través del magisterio universal del por entonces Pontífice Montini, las orientaciones del Concilio se irán recibiendo en nuestro continente a través de las sucesivas Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano de *Medellín* (1968) y *Puebla* (1978), con el

trasfondo de la dependencia socio-económica y el desafío de evangelizar la cultura como prioridades respectivamente destacadas. En nuestro país este camino pastoral se tradujo, por un lado, en el *Primer plan nacional de pastoral* (1968) y el documento de *San Miguel* (1969); y ya más recientemente, ecos un tanto lejanos de DP, en un documento que buscó contribuir en el difícil momento de transición entre el gobierno dictatorial *de facto* y la incipiente y anhelada democracia: *Iglesia y comunidad nacional* (1981)¹⁵⁷.

Estas instancias magisteriales respondían también a eventos eclesiales que traducían una vida postconciliar muy rica en América Latina, asociada a una praxis pastoral más encarnada y liberadora en un continente pobre y dependiente (G. Gutiérrez, 1974, en Perú; I. Ellacuría y J. Sobrino en El Salvador; L. Boff, P. Richard, J. Marins, y J. B. Libanio, en Brasil; J. L. Segundo en Uruguay), a las novedosas comunidades eclesiales de base (en torno a la Palabra, como lo propone, por ejemplo, C. Mesters) y, en los países del Cono Sur, a una reflexión teológico-pastoral sobre la evangelización de la cultura (L. Gera, 1974) y la inculturación del evangelio (J. C. Scannone, C. Cheuiche). Por todo esto, podría decirse que los quince años que siguieron a la conclusión del Concilio fueron de lo más original y creativo que tuvo la vida y reflexión teológico-pastoral en nuestro subcontinente, al menos respecto de los últimos cuatro siglos, ya que fue entonces que surgió una Iglesia local más arraigada en el continente y con impostación propia.

Los años 90' quedaron fuertemente marcados por los procesos de globalización y las nuevas realidades culturales y religiosas que

¹⁵⁷ Para ampliar estas cuestiones, cf. A. GRANDE, *Aportes de la Iglesia en Argentina para la nueva evangelización*, Ágape Libros, Buenos Aires 2011.

se plantearon en un nuevo “cambio de época”. El documento de *Santo Domingo* (1992) asume esta nueva problemática que desafía a la Iglesia de América Latina y El Caribe, y más recientemente *Aparecida* (2007) la retoma y profundiza más decididamente. Con *Novo millennio ineunte* (2001), Juan Pablo II plantea una nueva etapa en la misión de la Iglesia universal, paradójicamente marcada por la incertidumbre cultural que plantea el océano inmenso del nuevo milenio y por la confianza sin temores que generan las palabras de Jesús (“el mismo ayer, hoy y siempre”): “*Duc in altum*”, navega mar adentro. Casi como queriendo añadir: con mayor profundidad y siempre hacia adelante. En Argentina, *Navega mar adentro* (2003) se convierte en una aplicación pastoral de este último documento pontificio, pero también y sobre todo en una revisión y actualización de las *Líneas pastorales para la Nueva Evangelización* (1990)¹⁵⁸: con estos documentos, a los que recientemente se suma *Camino hacia el Bicentenario 2010-2016* (2008), y los ciclos pastorales que les quedan asociados, la Iglesia que peregrina en nuestro país pretende dar respuesta al desafío de una evangelización “nueva en sus métodos, ardor y expresión”, a la que invitaba desde 1983, en Haití, el papa polaco¹⁵⁹.

Recuperando este denso, por reciente, período de la modernidad que nos condujo hasta nuestros días, podemos rescatar como significativo el esfuerzo organizativo por ordenar la actividad pastoral y el marco doctrinal que la configura; el celo de muchos evangelizadores, clérigos y religiosos, en diferentes

¹⁵⁸ Cf. G. RAMOS, “‘Navega mar adentro’: expresión y proyección del reciente itinerario teológico-pastoral de la Iglesia en Argentina”, *Teología* 84 (2004) 69-94.

¹⁵⁹ Para profundizar los ciclos pastorales de LPNE y NMA, el mejor trabajo sistemático es el de C. GALLI, *Jesucristo: camino a la dignidad y a la comunión. La cristología pastoral en el horizonte del Bicentenario. De Líneas Pastorales a Navega mar adentro*, Ágape Libros, Buenos Aires 2010.

regiones del mundo, por implantar la Iglesia; la recuperación del dinamismo del primer anuncio y la catequesis, sobre todo en ámbitos donde muchas veces el cristianismo no estaba sólidamente instaurado; y el esfuerzo por aprender a dialogar con el hombre y su historia, sobre todo en el siglo XX, y con un mérito y presencia creciente por parte de los laicos. Surgieron también algunas dificultades y desafíos: la cerrazón e intolerancia hacia lo diferente; las objeciones de la razón humana a la fe y la Iglesia, y muchas veces la dificultad de ésta para resolverlas; y el desafío de reproponer el cristianismo en ámbitos aparentemente hostiles a la evangelización, o donde ésta acabó siendo no suficientemente incisiva.

Las paradójicas luces y sombras de esta historia convergen en nuestro presente y nos invitan a realizar un agudo discernimiento en perspectiva evangelizadora. Esto nos hace pensar en un nuevo orden de cosas, en desafíos pastorales actuales que tendremos que tener presentes y desarrollar en lo que sigue de este trabajo.

En un primer y rápido diagnóstico pastoral, el comienzo del nuevo milenio encuentra a la Iglesia Católica en un mundo plural¹⁶⁰. Crece vigorosamente el número de cristianos católicos en África, y más lentamente en Asia. Decrece levemente en América y más fuertemente en Europa. El relativismo y el agnosticismo, pese a un cierto revival religioso, constituyen de por sí desafíos pastorales en nuestros contextos socio-culturales. Pero también las nuevas formas de pobreza y exclusión, en un mundo cada vez más polarizado entre aquellos que participan de los beneficios de la globalización y aquellos que permanecen al margen (cf. CV 33), no

¹⁶⁰ Desarrollo una descripción más pormenorizada de los actuales dinamismos socio-económico-políticos-culturales, en los capítulos II y III de mi libro *La fe de los cristianos ante el actual pluralismo cultural*, San Benito, Buenos Aires 2009, 31-50 y 67-104.

solo por falta de oportunidades, sino también de capacidades y recursos humano-técnicos de integración.

En línea de continuidad con el último Concilio, y sobre todo de la exhortación apostólica *Ecclesiam suam* de Pablo VI, sobre todo en su tercera parte, el diálogo en todas sus vertientes y amplitud aparece hoy como prioridad impostergable. De hecho, la capacidad de hacerlo en diferentes lenguajes y expresiones parece una habilidad sumamente importante para trabajar y adquirir. El mismo incluye categorías de reflexión y expresión más amplias y significativas, sensibles a las nuevas búsquedas religiosas. Por otra parte, contribuir al descubrimiento de formas de celebración litúrgica verdaderamente elocuentes, estilos de vida cristiana auténticamente proféticos, comunidades eclesiales realmente acogedoras, propuestas éticas realmente creíbles, etc., parecerían ser algunos de los cometidos pastorales que, más minuciosa y profundamente iremos desarrollando en los próximos capítulos de este ensayo pastoral.

Primer esbozo sistemático

En base a estas consideraciones históricas es que ahora podemos hacer una preliminar aproximación sistemática a nuestro campo de estudio y reflexión, que es la teología pastoral. Esta reflexión de carácter prevalentemente especulativa nos permitirá obtener un punto de apoyo al momento de buscar discernir tendencias y perspectivas actuales. Se trata de un primer esbozo, que posibilitará seguir avanzando sin disgregarnos en el amplio mundo de consideraciones, a lo que por otra parte la misma

teología pastoral invita. Y esto debido a su índole peculiar, que consiste en existir y desarrollarse en diálogo (interdisciplinar) con el mundo.

Ensayo inicial

En un pasaje sumamente luminoso de la *Evangelii nuntiandi*, Pablo VI decía que “evangelizar constituye la dicha y vocación propia de la Iglesia, su identidad más profunda”, estableciendo así una íntima vinculación entre identidad eclesial y evangelización. De hecho, “ella existe para evangelizar, es decir, para predicar y enseñar, ser canal del don de la gracia, reconciliar a los pecadores con Dios, perpetuar el sacrificio de Cristo en la santa Misa, memorial de su muerte y resurrección gloriosa” (EN 14). Ella existe para anunciar el Evangelio de Jesucristo (DA III), la buena noticia de la dignidad humana (DA 104), de la vida (nº106), de la familia (nº114), de la actividad humana (nº120) y de la misma creación (nº125).

A partir de éstas convicciones fundantes, en las que se esbozan las principales dimensiones de la acción, cometido y talante evangelizadores, la *teología pastoral* o *teología práctica* [=TP]¹⁶¹ contribuirá a profundizar y revisar la praxis evangelizadora

¹⁶¹ Si bien suele distinguirse entre la “teología pastoral” como propia de los “pastores” (es decir, del ministerio jerárquico), y la “teología práctica” como aquella orientada a la praxis eclesial (incluyendo entonces en este campo también el derecho canónico, la espiritualidad, cierta teología moral y hasta la liturgia), aquí utilizaré ambas categorías como intercambiables, en el sentido que les doy a continuación, en el texto principal. Cf. C. FLORISTÁN, *Teología y praxis de la acción pastoral*, Sígueme, Salamanca 1991; J. RAMOS, *Teología pastoral*, Bac, Madrid 1991. En Argentina, C. GALLI, “La pastoral y la teología en la Argentina desde el Concilio Vaticano II”, en ISCA, *Primera jornada catequética nacional*, Isca – Trejo Ediciones, Buenos Aires 2000, 105-143; M. GONZÁLEZ, “Aportes argentinos a un pensamiento teológico latinoamericano inculturado”, *Stromata* 58 (2002) 39-205.

concreta de la Iglesia, para que ésta sea verdaderamente adecuada y eficaz en un determinado momento y espacio histórico. Para ello, y porque es “teología”, se vale del diálogo intradisciplinar con la teología fundamental, bíblica, dogmática, moral, espiritual, y con el derecho canónico. Pero también, porque es “pastoral”, la teología pastoral o práctica recurrirá a un diálogo interdisciplinar con la historia, la sociología, psicología, antropología cultural, economía, política y, en general, con las demás ciencias humanas. Y siendo disciplina científica que se nutre también de préstamos y aportes de otras ciencias, se constituye simultáneamente en discurso sapiencial fraguado en el corazón del pueblo creyente, a partir de su misma praxis y vida pastoral.

La teología pastoral supone, como premisa para su reflexión, que la historia está inhabitada por la presencia trinitaria, a causa de la encarnación del Hijo de Dios. Es esta presencia fontal, íntima y trascendente la que posibilita la comunión humana y el advenimiento del Reino definitivo, como consecuencia de la pascua de Jesucristo. Es así que existe una sacramentalidad implícita en todo lo creado, en la historia humana y en la vida y misterio de cada persona, donde lo aparentemente secular remite a lo trascendente. Pero por esta misma sacramentalidad, también el misterio trascendente se nos comunica a través de experiencias y acontecimientos, personas y realidades que “no son sólo” lo que a primera vista aparecen. La teología pastoral supone que lo real no sólo está permeado de trascendencia, sino que la misma historia es, en realidad, icónica. Por eso puede buscar discernir “signos de los tiempos”, que siempre serán provisionales interpretaciones del misterioso plan salvífico de Dios o *historia salutis*, llevadas a cabo en la provisoria contingencia del tiempo presente.

Estas convicciones conducen a la Iglesia por el delicado desafío de valorar y asumir, purificar y elevar la riqueza de personas, pueblos, culturas y naciones “entregadas a Cristo en herencia” (cf. AG 3)¹⁶², para que no queden reducidos a un “no ser sino” en la conciencia siempre limitada de los pueblos y personas. Así, la Iglesia que “nace de la acción evangelizadora de Jesús y los Doce” y es a su vez “enviada por Él” (EN 15), se convierte en la mediación necesaria para que todo hombre pueda llegar a tener un encuentro con el Señor y una experiencia de vida teologal a partir de su propia historia personal y colectiva, en diálogo con los desafíos que permanentemente le advengan. Asociada a Jesucristo, la Iglesia se convierte no sólo en sacramento o icono fontal que manifiesta la presencia recapituladora del Señor en el mundo, denunciando todo ídolo vano y despersonalizante, sino que además revela en sí misma a las realidades creadas su hondura, significación y trascendencia últimas. La Iglesia, mediante su presencia y acción pastoral, contribuye de este modo a la decisiva transfiguración y epifanía de personas, realidades y acontecimientos.

Así, la TP que reflexiona sobre estas cuestiones, permite pensar el dinamismo misionero de la Iglesia en cuanto “sacramento universal de salvación” y de la “íntima comunión de los hombres con Dios” (*Lumen gentium* [=LG] 1 y 48), ayudando a ver por qué caminos ésta puede contribuir a una progresiva transformación de la humanidad en Dios. Por eso, la TP es la teología del pueblo de Dios peregrinante hacia su destino escatológico, que es la patria trinitaria: la traducción práctica, proyectual y estratégica del camino

¹⁶² Cf. L. GERA, “Pueblo, religión del pueblo e Iglesia”, en CELAM, *Iglesia y religiosidad popular en América Latina*, Bogotá 1987, 272-273; “Identidad cultural y nacional”, *Sedoi* 73 (1984) 15ss.

inherente a esa “vocación divina” (cf. GS 22) que se desarrolla en medio de “los gozos y esperanzas, tristezas y angustias” (GS 1) cotidianos de personas y pueblos, entre los que transita y con los cuales entreteje la presente fase de la historia humana. No obstante, dice L. Gera que si bien “este saber pastoral implica –por lo menos *presupone*– un saber de dimensión teórica, especulativa, universal, válida para todo tiempo y lugar [...], comporta una referencia a lo particular contingente”. De hecho,

“es un saber de la situación particular del sujeto-destinatario, individuo o comunidad, a quien han de transmitirse los diversos elementos salvíficos [...]. El saber pastoral es también conocimiento de la situación concreta, de las concretas posibilidades y circunstancias en que se encuentra la *Iglesia*, la Iglesia actual, la Iglesia local, que es la encargada de poner la acción pastoral *hic et nunc* (en la encrucijada de espacio y tiempo) con respecto a un determinado destinatario”¹⁶³.

Surge entonces con claridad que los responsables de este itinerario, y en cierto modo también de esta reflexión, somos *todos los bautizados*, y no solamente algunas tipologías de cristianos en detrimento de otras, como podría haber parecido, según vimos, en algunos períodos de la historia pastoral. Así, la TP reflexiona sobre el aporte de todos y cada uno de los cristianos, reflexión en la que todos y todas debemos sentirnos de algún modo involucrados en cuanto “pastores”, de acuerdo a la vocación específica que tengamos en el conjunto del pueblo de Dios. En esta reflexión deberá considerarse el triple ministerio que Cristo le encomendó a su Iglesia y que Él mismo fundamentó: el profético, sacerdotal y real. De cada una de estas dimensiones ministeriales tendremos

¹⁶³ L. GERA, “Requerimiento en base a la oposición entre saber ‘abstracto’ y saber ‘concreto’”. Publicado en L. GERA – E. DUSSEL – J. ARCH, *Contexto de la Iglesia argentina*, Facultad de Teología, Buenos Aires 1969,13-29, y citado en V. AZCUY – C. GALLI – M. GONZÁLEZ, *Escritos Teológico-Pastorales de Lucio Gera* (vol I), pp.294-295.

que hablar extensamente en la Tercera parte del presente libro. Porque de hecho, la teología pastoral deberá contribuir al discernimiento de una siempre nueva y necesaria configuración histórica, describiendo, interpretando y proyectando estratégicamente el modo en que, no sólo el conjunto del pueblo de Dios (en una Iglesia particular), sino cada una de las vocaciones eclesiales específicas puede llegar a la configuración existencial con la Palabra, la celebración (litúrgica) de la fe, y la caridad viva, operante y solidaria en comunidad.

Pero además, la TP considera que todos estos aspectos son asumidos por sujetos históricos culturalmente enmarcados. Por eso no podemos prescindir de una *contextualización* epocal y cultural. La TP tratará de percibir en qué sentido un determinado tiempo y región incide, ya sea posibilitando, dificultando o caracterizando el proceso evangelizador¹⁶⁴. Esto podríamos también entenderlo como el esfuerzo por inculturar el mensaje evangélico a partir de los variados rasgos socio-culturales en que la Iglesia se hace presente. Debido a las profundas transformaciones vividas en este plano en los recientes decenios, tal vez éste constituya uno de los desafíos más significativos en la reflexión pastoral de la Iglesia actual. El proceso de inculturación en el mundo contemporáneo se desarrolla mediante una especial consideración de la diversidad de Iglesias particulares en las cuales y a partir de las cuales la Iglesia universal se arraiga y expresa. La TP estudia y promueve este intercambio de dones, en el que la Iglesia se convierte también en mediación no sólo privilegiada, sino también insustituible, para este *com-mercium*

¹⁶⁴ Cf. C. GALLI, "Discernimiento teológico-pastoral de los signos de los tiempos", *Boletín Osar* (sept. 2000) 24-29; M. GONZÁLEZ, "Teología de la historia desde la perspectiva argentina. La contribución de Lucio Gera y Rafael Tello", *Stromata* 58 (2002) 187-210.

(=don recíproco) entre personas y comunidades, pueblos y culturas, naciones y regiones. La TP deberá buscar rescatar todo lo que de bueno y noble se hace presente en las culturas de los pueblos, ya que todo ello puede contribuir a expresar mejor el misterio de Cristo, especialmente para quienes participan de esos contextos socio-culturales.

En el presente trabajo me interesará detenerme un poco más en aspectos vinculados a la Iglesia que peregrina en Argentina, sobre todo a partir del documento *Navega mar adentro [=NMA]* y en vistas a la celebración que estamos haciendo del Bicentenario Patrio (2010-2016); enmarcado esto en el evento latinoamericano y caribeño de *Aparecida*, y en los nuevos itinerarios pastorales que se van consolidando en la Iglesia universal al comenzar el tercer milenio. Intentaré afinar la mirada pastoral, descriptiva y propositiva, sobre todo en los cauces kairológico-proyectuales de estos referidos caminos inéditos.

Aportes de Juan Pablo II y Benedicto XVI

Los rasgos teológico-pastorales delineados nos invitan a rastrear su configuración en el magisterio reciente: de un modo más amplio en el extenso pontificado de Juan Pablo II [=JP]¹⁶⁵, y de un modo más acotado, en el más breve de Benedicto XVI. Este procedimiento nos ayudará a no omitir contenidos fundamentales en nuestra reflexión, a la vez que implícitamente nos sugerirá un estilo para abordarla. Si bien es cierto que podría afirmarse

¹⁶⁵ Cf. G. RAMOS, *Juan Pablo II. Veintisiete años de magisterio teológico-pastoral*, Guadalupe, Buenos Aires 2005, donde consigno los textos de JP que iré citando oportunamente a lo largo de esta obra.

contundentemente, como dije anteriormente, que la carta de presentación magisterial de la teología pastoral es la misma *EN*, resulta innegable que en los casi veintisiete años de magisterio pastoral de JP se fueron configurando los actuales pensamiento y praxis pastoral de la Iglesia, y que a su vez Benedicto XVI no ha dejado de darles su impronta particular a lo largo de los primeros seis años del suyo.

Sin embargo, dado que las enseñanzas del Papa polaco se inscriben en creativa continuidad respecto a sus inmediatos antecesores, como lo señalara programáticamente él mismo en *Redemptor hominis* [=RH] (nnº 3-6), y las de su sucesor alemán bien podrían incluirse en la matriz anterior, de momento no creo aún necesario hacer una reflexión por separado. El motivo es que siendo éste último un Pontificado comparativamente mucho más breve, sus expresiones magisteriales, a mi juicio, no llegan a torcer aún, de modo significativo, la dirección asumida por su predecesor. Para el pontífice polaco, entonces, *el hombre es el camino de la Iglesia*, y la misión del pueblo de Dios consiste en lograr que cada persona tenga familiaridad con el misterio de Jesucristo. Esto va en continuidad con las enseñanzas conciliares centrales, donde se afirma que Él es el que le revela el hombre al hombre (cf. GS 22; RH 9).

Pero además, Jesucristo, al que Benedicto XVI dedica una reflexión sistemática en su obra como teólogo *Jesús de Nazaret*, es el que nos conduce al misterio trinitario: en Él y por Él hacemos experiencia de la misericordia del Padre (cf. *Dives in misericordia* 2) y de la vivificación del Espíritu (cf. *Dominum et vivificantem* 23). Estos rasgos trinitarios, constituidos en fuente de vida y salvación para el cristiano, y que casi connaturalmente podríamos asociar a

los contenidos de la primera parte de la carta encíclica *Deus caritas est* de Benedicto XVI, se manifiestan con claridad ya desde los primeros documentos de JP. Pero también jalonarán la trilogía de años preparatorios al gran jubileo (cf. *Tertio millennio adveniente* 55), y su misma celebración eucarístico-trinitaria en el 2000. Porque el amor de Dios manifestado en Jesucristo, es simultáneamente amor trinitario y amor eucarístico. Se produce así una especie de “inclusión magisterial” en torno al amor de Dios, puesto luego como punto de arranque en el sucesivo pontificado. En ese Amor somos, nos movemos y existimos: éste es el gran mensaje pastoral que la Iglesia busca ofrecer al mundo, y en particular, a cada persona concreta.

A su vez, decir que el hombre es el camino de la Iglesia nos invita a conocer la *diversidad de destinatarios*, interlocutores o sujetos de la misma. De ahí el recurrente género de las cartas y documentos que van específicamente en esta línea: a las familias (además de *Familiaris consortio*), a los jóvenes, a las mujeres (además de *Mulieris dignitatem*), a los ancianos y niños, a los que sufren (*Salvifici doloris*). Estos y otros mensajes y alocuciones buscan personalizar el mensaje de salvación. No son todos los destinatarios concretos posibles, pero sí constituyen una significativa tipología ejemplar.

La esbozada variedad de rostros nos conduce a la misma Iglesia. Para JP, *la Iglesia es misterio de comunión misionera*. Desarrolla esta convicción por primera vez en *Christifideles laici* [=CL] (por ejemplo, n°8), donde se detiene particularmente en la noción de la común dignidad de los bautizados y el recíproco enriquecimiento que para cada creyente supone la comunión eclesial. El motivo de fondo de este fecundo enriquecimiento a partir

de una dignidad compartida es que la Iglesia procede de la comunión del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo (LG 4), y que es en el misterio trinitario en donde tiene lugar el recíproco intercambio de dones, por analogía con lo que acontece entre las personas divinas. Así, el pueblo de Dios, en la diversidad y unidad de sus respectivas vocaciones y ministerios, se convierte en icono del misterio trinitario de Dios: manifestación y evocación siempre nueva del mismo.

En particular, la vocación laical tiene como misión específica la de promover la transformación de las estructuras humanas de la sociedad para que éstas vayan siendo cada vez más conformes con el sentir de Dios. La vocación sacerdotal, principalmente la del obispo (cf. *Pastores gregis* [=PG]) pero también la del presbítero (cf. *Pastores dabó vobis* [=PDV]), tiene por cometido hacer sacramentalmente visible la imagen de Cristo maestro, sacerdote, pastor y esposo de la Iglesia. La de los religiosos y consagrados, ser icono de Cristo transfigurado (cf. *Vita consecrata* 14). De ahí que JP haya buscado desarrollar el modo específico en el que cada una de estas vocaciones eclesiales ejerce el triple ministerio de Jesucristo en el marco de la comunión y misión de la Iglesia.

Relacionado con este aspecto prevalentemente comunal del pueblo de Dios aparece la preocupación ecuménica (cf. *Ut unum sint*), que también Benedicto XVI ha procurado desarrollar en numerosas ocasiones, debido a su particular experiencia nacional (multiconfesional) de origen. Pero a la vertiente comunal de la Iglesia también se asocia la figura mariana (cf. *Redemptoris Mater*), con cuya referencia JP procuró concluir todos los documentos magisteriales de relevancia. Para este Pontífice, la Madre de Dios reunida junto a los apóstoles en Pentecostés es, a la vez que la que

ha avanzado en la fe, la que anticipa a la Iglesia en esta peregrinación y en el mismo anuncio misionero. Por todo esto es motivo de piedad filial para el cristiano: el mismo Papa adoptó como lema para su ministerio petrino la expresión *Totus tuus*. A María se vincula San José, que también a su manera avanzó en la fe, en medio de la perplejidad y el desconcierto (cf. *Redemptoris custos*).

Situándose más concretamente desde la misión, JP desarrolla el tema de la evangelización *ad gentes* en *Redemptoris missio* [=RM]. En este documento sigue casi literalmente el recorrido y consideraciones temáticas de la *EN*. Destaca que la misión, que se centra en el anuncio del Reino, que incluye la catequesis, la formación de comunidades, la promoción humana y la evangelización de la cultura, tiene como principal protagonista al Espíritu Santo.

La misión, animada por una espiritualidad peculiar, conduce por medio de los evangelizadores a un progresivo arraigo del mensaje evangélico y de la misma Iglesia en la diversidad de pueblos. La expresión más representativa de esto es la realización de los mismos sínodos continentales, convocados por Juan Pablo II en vísperas del Jubileo. A partir de ellos, los documentos postsinodales recrean la *RM* desde las preocupaciones, itinerarios y desafíos propios de cada Iglesia continental: la pobreza, corrupción e inculturación en África, que también deberá convertirse en Iglesia misionera dentro del mismo continente y fuera de él (en *Ecclesia in Africa*); la globalización e inequidad en América, donde se destaca el valor de la religiosidad popular y la importancia asignada al encuentro evangelizador (*Ecclesia in America*); el diálogo interreligioso en Asia, dejando sentado que Jesucristo es el único Mediador y Salvador, sin desconocer la necesaria adecuación del

lenguaje incluso en los nombres dados al Señor (*Ecclesia in Asia*); y la desesperanza en Europa, donde el cristianismo se desarrolló vigorosamente durante mil quinientos años, pero en donde hoy es preciso animar una Nueva Evangelización no tan fácil de imaginar (*Ecclesia in Europa*).

Existen además *preocupaciones transversales* que ocupan la mente y el corazón del Papa JP. La cuestión social es abordada en *Laborem exercens* con relación al trabajo, donde se destaca el valor de su dimensión subjetiva por encima de la objetiva, a saber, el ennoblecimiento del que trabaja o de los destinatarios de su trabajo por encima de lo que produce o gana; a la vez que se advierte acerca del problema del desempleo estructural, preocupante sobre todo en relación a los jóvenes, para quienes se dificulta cada vez más adquirir un primer empleo; y también sobre el influjo creciente del así llamado “empresario indirecto”, es decir, la amplia gama de políticas económicas y vicisitudes del mercado que no depende de la empresa controlar. La cuestión social es retomada en *Sollicitudo rei socialis* en torno a la interdependencia entre naciones y a la urgente necesidad de redescubrir el valor de la “solidaridad” en un mundo con crecientes disparidades entre el norte rico y el sur pobre; y en *Centesimus annus* con motivo de la caída del muro y las ideologías, donde se insiste en la dimensión trascendente de la persona humana que todo Estado y toda democracia deben respetar para no tornarse totalitarios. También Benedicto XVI dedica la segunda parte de *Deus caritas est* a la caridad social, si bien profundiza la cuestión en *Caritas in veritate*, afirmando que el desarrollo tiene siempre una vertiente vocacional de gratuidad, y que incluso en la economía de mercado es preciso que este tipo de iniciativas tengan cabida y respaldo jurídico.

El tema de la verdad aparece en relación a la reciprocidad epistemológica entre teología y filosofía en *Fides et ratio*, en la que se hace un recorrido histórico acerca de las vicisitudes vividas en la relación entre fe y razón, satisfactoriamente lograda durante el Medioevo y crecientemente escindida a medida que fue avanzando la Modernidad. A partir del empobrecimiento generado por este “divorcio”, tanto para la fe como para la razón, la encíclica insiste en la doble y fecunda conveniencia del *credo ut intelligam* (=creo para entender) y el *intelligo ut credam* (=entiendo para creer). A su vez, la relación entre verdad y cuestiones morales aparece en *Veritatis splendor*, sobre todo de cara al relativismo contemporáneo que niega fundamentos objetivos para el orden ético, tema –por otra parte– insistentemente retomado por Benedicto XVI. Además, en el magisterio del actual Pontífice, la preocupación por la cuestión social y el tema de la verdad parecen confluir y anudarse en *Caritas in veritate*, que aborda la cuestión del desarrollo integral, entendido éste más como vocación que como problema técnico: en la era global, y en donde un particular termómetro de cómo se entiende este desarrollo viene constituido por el incierto campo de la bioética.

En la línea de la *Veritatis splendor*, pero ahora explicitando y precisando algunos contenidos de esa encíclica, en *Evangelium vitae* JP aborda la cuestión de la vida sobre todo en torno a dos flagelos contemporáneos prioritarios: el aborto y la eutanasia. Así, al recorrer el camino del hombre, la Iglesia hace experiencia de Jesucristo “como camino, verdad y vida”: esta expresión constituyó para JP un elocuente y recurrente modo de presentar a los jóvenes la persona del Señor.

Por último, también lo *celebrativo* tiene gran peso en el pensamiento y praxis teológico-pastoral de JP. Principalmente a

causa del *Jubileo* anteriormente referido, pero también en relación a la eucaristía (cf. *Ecclesia de Eucharistia*), sacramento del encuentro entre Dios y los hombres en Cristo, y al que Benedicto XVI también dedicó una extensa exhortación apostólica (*Mysterium caritatis*). El magisterio de JP al respecto, desarrollado particularmente en los últimos años de su ministerio, enmarca la centralidad de la celebración eucarística en la importancia pastoral dada al día del Señor (cf. *Dies Domini*), que es también “día del hombre” y “día de los días”.

Pero también se detiene en el sacramento de la reconciliación, asociado a una más amplia misión reconciliadora de la Iglesia (cf. *Reconciliatio et poenitentiae*). A esta misión reconciliadora podemos vincular también la petición de perdón celebrada durante el Gran Jubileo. Por último, lo celebrativo hace referencia al entorno litúrgico en general, cuya reforma y estilo concreto de ser vivido en el posconcilio busca ser evaluado de un modo propositivo, a partir de la constatación de algunas desviaciones y abusos, al haber transcurrido un cuarto de siglo de promulgada la constitución *Sacrosanctum Concilium* (cf. *Vicesimus quintus annus*).

Para concluir, JP relaciona lo celebrativo con el “abrir de par en par las puertas al Redentor”: es con esta expresión con la que el Papa polaco había iniciado su magisterio petrino. Son palabras de esperanza y confianza. Por esto, lo celebrativo también se asocia a *Cruzar el umbral de la esperanza*, título que lleva el libro-entrevista en que JP responde a una serie de preguntas de oportuna actualidad. Así, la vertiente celebrativa se emparenta con el esperanzado comienzo del nuevo milenio, donde debe ponerse particular atención en la santidad de vida de todos los bautizados (cf. *Novo millennio ineunte* [=NMI]). Esta referencia final a la

esperanza enlaza con *Spe salvi* de Benedicto XVI, que invita a situarse en la vida como *homines viatores*, caminantes y peregrinos en la esperanza.

Del magisterio de JP y de los hasta ahora escasos documentos de Benedicto XVI, podemos extraer un original modo de reflexión teológico-pastoral. Según el Papa polaco, el misterio de la encarnación es simultáneamente camino hacia el misterio trinitario (por vía pascual, y celebración eucarístico-jubilar) y hacia el hombre concreto, histórico y real (por mediación eclesial, particularmente a través de la misión). De ahí que la Iglesia se autocomprenda como misterio de comunión misionera; y que para ser fiel a su misión y encontrarse con Jesucristo deba seguir el camino del hombre, con los afanes y desafíos que este camino supone en la diversidad de destinatarios y circunstancias.

Benedicto XVI pide una cuota de responsabilidad personal en cada bautizado, por llevar adelante coherentemente estas exigencias éticas y pastorales, de cara a los graves desafíos del relativismo imperante en la sociedad civil, en el marco de la crisis de Occidente y los desafíos del mundo global. Si bien ha dedicado sus primeros documentos a fortalecer la vida teologal de los bautizados, aún no ha plasmado en un documento de envergadura una reflexión teológico-pastoral de conjunto para la vida de la Iglesia, por ejemplo, a partir de una impostación eclesiológica, a lo que paradójicamente tantas energías había dedicado tiempo atrás como teólogo¹⁶⁶.

¹⁶⁶ Sin embargo, recientemente ha ofrecido una entrevista al periodista Peter Seewald, para conversar en un lenguaje muy franco y directo sobre el Papa, la Iglesia y los signos de los tiempos: *Luz del mundo*, Herder, Buenos Aires – Barcelona 2010.

Más bien ha preferido concentrarse en observaciones sapienciales, las cuales están invitando a la Iglesia a vivir un cristianismo más profundo y consistente. Dice al respecto nuestro actual Nuncio Apostólico, comentando un 1 Pe 1,22:

“Se lee en latín: *‘Castificantes animas nostras in obediencia veritatis’*.

La obediencia a la verdad debería ‘castificar’, purificar nuestra alma, nuestra mente, y así guiar a la recta palabra y a la recta acción. En otros términos, hablar para recibir aplausos, hablar orientándose hacia cuanto los hombres quieren escuchar, hablar en obediencia a la dictadura de las opiniones comunes, es considerado como una especie de prostitución de la palabra y del alma. La ‘castidad’, a la cual alude el Apóstol Pedro, es no someterse a estos estándares. No es buscar los aplausos, sino buscar la obediencia a la verdad. *Y pienso que es ésta la virtud fundamental de Benedicto, Pontífice y teólogo*¹⁶⁷.

Método teológico-pastoral

La materialidad de la teología pastoral, cuya riqueza de contenidos observamos en el reciente ensayo interpretativo del magisterio de JP (y Benedicto XVI), se articula formalmente a través de un método. Es cierto que en realidad, y esto es válido para cualquier tipo de teología e incluso también para las ciencias sociales en general, el método conserva siempre una inevitable circularidad interpretativa con los contenidos y de algún modo se inscribe en ellos: el método es inherente al mismo modo de reflexión y praxis pastoral. En la misma organización de los contenidos teológico-pastorales de los referidos magisterios existe un método implícito.

¹⁶⁷ A. BERNARDINI, “Fiesta del Papa 2009” (Catedral de Buenos Aires, 29/06/09), *Boletín Eclesiástico del Arzobispado de Buenos Aires* 509 (2009) 335.

Cabe aclarar que el *método de la TP* mantiene comunes denominadores con el de la teología en general. Éste puede ser desarrollado a partir de las cuatro operaciones fundamentales del intelecto humano, que son experimentar, entender, razonar y decidir; desglosadas en ocho especializaciones funcionales que se articulan según B. Lonergan en dos grupos: (A) el primero, *in oratione obliqua*, con carácter diacrónico; y (B) el segundo *in oratione recta*, con carácter sincrónico¹⁶⁸. De este modo, (A) la investigación de los datos, su interpretación, historia y tratamiento dialéctico (por un lado), y (B) la explicitación de los fundamentos, el establecimiento de las doctrinas, la sistematización y la comunicación (por el otro), son inherentes a toda teología. Sin embargo, al convertirse en una disciplina intrateológica específica, la teología pastoral también adquiere en su método rasgos propios y particulares. La formulación más conocida de esta originalidad queda plasmada en el conocido método teológico-pastoral tripartito (“en tres tiempos”), utilizado originariamente por la Acción Católica, y aplicado luego en el ámbito de la Doctrina Social de la Iglesia: el del ver – juzgar (doctrina) – actuar, que a continuación paso a detallar.

El *ver* equivale al diagnóstico que se hace de un determinado campo con mirada pastoral, de modo que las distintas disciplinas que entran en diálogo con la TP puedan enriquecer su percepción del mismo sin perder la motivación específicamente teológica. El *juzgar* es el discernimiento de posibilidades y limitaciones que con ese mismo espíritu y desde la fe (doctrina) se hace del campo pastoral anteriormente “visto”. El *actuar* supone una perspectiva

¹⁶⁸ Y aquí podría remitir, por ejemplo, al clásico libro de B. LONERGAN, *Método en teología*, Sígueme, Salamanca 1988.

proyectual y estratégica que, en consideración del diagnóstico y del marco teórico de referencia desde el cual se hizo el discernimiento, conduzca a una progresiva transformación de la realidad (pastoral) dada hacia la realidad (pastoral) deseada.

Este método simplifica enormemente las consideraciones especulativas de B. Lonergan, aunque no deja de incluirlas implícitamente. Puede resultar verdaderamente práctico en muchos casos: por ejemplo, en asambleas pastorales en las que participe un crecido número de personas o para actividades menos relevantes, o de pequeños grupos. Tiene como ventaja que exige poco nivel de conceptualización especulativa, por lo que resulta conveniente en ámbitos no especializados. Además es un método por lo general más que adquirido en espacios pastorales: la gente lo conoce, y dado que en sí mismo reviste una notoria simplicidad, tiende a imprimir una buena dosis de agilidad para el trabajo en asambleas. Sin embargo, también puede parecer un poco simplista en otros procesos que requieran transformaciones más profundas, rigurosas y para el largo plazo, como puede ser, por ejemplo, en un sínodo diocesano, un capítulo provincial o general de algún Instituto religioso, en la revisión de un plan pastoral de conjunto, etc.

En efecto, la dificultad residiría en que al ver-juzgar-actuar puede escapársele las necesarias mediaciones interdisciplinarias, produciendo saltos epistemológicos entre lo teologal y lo práctico, y por lo tanto dejando en una mera declaración de principios o deseos el pasaje del *factum* (=realidad fáctica) pastoral al correspondiente *faciendum* (=quehacer transformador). Es lo que constatamos en numerosas asambleas de los más variados tipos, pero sobre todo parroquiales, en las que año tras año se repite la observación de aproximadamente las mismas dificultades y se proponen más o

menos idénticas estrategias y acciones, dado que evidentemente casi nada termina modificándose en el ínterin.

Cuando de lo que se trata es de recorrer procesos pastorales relativamente serios y consistentes parecería más adecuado la *formulación que del método pastoral hace M. Midali* en la tercera edición de una obra más que madurada a lo largo de muchos años de docencia e investigación¹⁶⁹. El autor propone tres fases en relación al método pastoral, las cuales subdivide a su vez en diez momentos (cuatro, tres y tres), y que van llevando uno al otro con sumo rigor y profundidad de análisis descriptivo, hermenéutico-crítico y propositivo-kairológico, y donde a grandes rasgos de lo que se trata es de aplicar el ver-juzgar (discernimiento-doctrina)-actuar al análisis de la realidad (pastoral) dada (*factum*), al horizonte (pastoral) deseado (*faciendum*) y al mismo proceso de transformación pastoral (*in fieri*). Me explico brevemente.

1) La fase *kairológica* es la que apunta a tomar conciencia de la realidad dada de cara a una instancia pastoral concreta. Midali subdivide esta primera fase en cuatro momentos. El primero es el descriptivo, y en él se buscará captar y perfilar las características más significativas de la situación histórica (pastoral) en cuestión. El segundo es el interpretativo, en el que se rastrearán las causas de por qué las cosas son o han llegado a ser lo que son. El tercero es el criteriológico. En él, remitiéndose a un marco doctrinal de referencia, se procurará discernir qué elementos y valores están entrando en juego en un contexto pastoral, recurriendo incluso a un marco de referencias teóricas más amplio: es el momento teórico o doctrinal de la primera fase. Por último, el cuarto momento es el kairológico. Tiene el mismo nombre que la fase, y en él se procurará

¹⁶⁹ M. MIDALI, *Teologia pratica* (I), Las, Roma 2000, 373-452.

intuir más decididamente las correspondientes posibilidades pastorales que implícitamente emergen de la realidad (pastoral) dada. Es decir, el *kairós* o percepción salvífica de un determinado momento histórico-particular. En palabras del autor:

“En esta primera fase se trata de *analizar o describir* (momento fenomenológico / descriptivo), de *interpretar y valorar* (momento hermenéutico / crítico) una determinada situación o *praxis con el auxilio, sea de las ciencias humanas, sea de la fe* (momento criteriológico), a fin de *captar las indicaciones que el Espíritu de Dios ofrece a la comunidad creyente en una determinada coyuntura histórica* (momento kairológico o normativo)”¹⁷⁰.

2) La fase *proyectual* apunta al ideal pastoral: la utopía u horizonte hacia el cual se busca caminar, aunque nunca se lo termine alcanzando plenamente: más aún, por sus mismas características conviene que este horizonte utópico sea ambicioso y a largo plazo. Midali lo subdivide en tres momentos. El primero es el subjetivo-crítico: en él se señalan los malestares que se presentan en torno a una determinada realidad pastoral y en las mismas personas involucradas en el proceso, de modo que se pueda tener bien presente lo que no se quiere, se rechaza o se critica. Es un momento importante porque ayuda a poner de manifiesto con mayor vehemencia lo que se pretende en el que continúa: cuando se tiene claro lo que no se desea, es más fácil percibir hacia dónde empezar a caminar. Por eso el segundo momento es el normativo-kairológico: en él se presentan, en contrapartida, los rasgos teológico-pastorales del ideal perseguido, la meta u utopía misma. Este horizonte debe ser presentado en consideración, no sólo del momento subjetivo-crítico, para alejarse de él, sino también en continuidad con lo expresado en toda la primera fase. El tercer y

¹⁷⁰ *Ib.*, 405.

último momento es el criteriológico, y en él se incluyen consideraciones y aspectos que necesariamente habrá que tener presentes, para ser realistas, en función del ideal a alcanzar. Sin estas consideraciones el horizonte propuesto puede resultar endeble. Así, en palabras del autor:

“A partir del *descontento* y la *crítica* en la Iglesia (elemento subjetivo / crítico) y de los *imperativos teológico / prácticos o pastorales* señalados en el momento kairológico, se trata de identificar y describir (*momento fenomenológico*) los objetivos o metas a *largo plazo*, generales y sectoriales, que hay que perseguir para alcanzar una praxis renovada o reorientada (*momento normativo*), valiéndose de criterios racionales y teológicos (*momento criteriológico*) y del discernimiento profético de un futuro a largo plazo”¹⁷¹.

3) La fase *estratégica* es la que se centra en el camino a recorrer, o pasos que habrá que ir dando para acercarnos al horizonte pastoral deseado. Según M. Midali, tiene también tres momentos. El descriptivo-crítico indica la praxis pastoral vigente, a la par que hace un discernimiento de la eficacia (humanamente hablando) con que la misma se viene implementando; el normativo-kairológico señala los pasos y estrategias a seguir en vista a optimizar el resultado y búsqueda pastoral que se está persiguiendo: a la vez que buscará subsanar y complementar las limitaciones percibidas en la evaluación descriptivo-crítica, este segundo momento tendrá que estar articulado con el momento normativo-kairológico de la segunda fase. Por último, el momento criteriológico deberá consignar los aspectos particulares a considerar en los pasos que se irán dando, también en este caso, como en la fase anterior, para que el procedimiento gane en realismo y solidez. En palabras de Midali:

¹⁷¹ *Ib.*, 412.

“La estrategia, en este contexto, significa: el conjunto de elementos o factores necesarios para poder pasar de la situación dada a la deseada, delineada en las metas generales y sectoriales ya descritas. No es sinónimo de técnicas operativas o recetas (...). El pasaje estratégico de la praxis existente a la re proyectada comporta una reflexión teológico / práctica muy ardua, con el fin de que un pilotaje inspirado en el Evangelio y eficaz, conduzca la acción eclesial hacia el logro de los horizontes programados”¹⁷².

El dinamismo del método se irá visualizando mejor a medida que se lo vaya aplicando, con oportunas variantes y adaptaciones, en diferentes campos de la vida y reflexión pastoral. En todo caso, lo que siempre será importante es percibir la concatenación secuencial de las fases y los momentos, de modo que se eviten, por un lado lagunas, y por el otro, repeticiones en los análisis, y en todo pueda procederse con rigor y hondura. Para el caso particular del diálogo pastoral con la cultura, he desarrollado y publicado una impostación original del método teológico-pastoral, inspirado principalmente en B. Lonergan y M. Midali, como así también en la tradición teológico-pastoral argentina, pero que en sí mismo resulta original, y que busqué aplicar a diferentes contextos, dimensiones y expresiones culturales¹⁷³. No vale la pena reseñarlo aquí de modo pormenorizado, dado el carácter más general de la presente obra.

¹⁷² *Ib.*, 417.

¹⁷³ Cf. *La fe de los cristianos ante el actual pluralismo cultural*, 156-157.

II. Los protagonistas de la vida pastoral

Después de haber hablado de cuestiones generales atinentes a la historia, concepto y método de la teología pastoral, tenemos que adentrarnos en aspectos más específicos. Comenzaremos por analizar lo referente a las personas involucradas como protagonistas de la vida pastoral, a saber, todos los bautizados y bautizadas, ya que nadie queda exceptuado de esta tarea. Y esto, porque “la alegría que hemos recibido en el encuentro con Jesucristo, a quien reconocemos como el Hijo de Dios encarnado y redentor, deseamos que llegue a todos los hombres y mujeres heridos por las adversidades [...], a todos cuantos yacen al borde del camino, pidiendo limosna y compasión (cf. *Lc* 10,29-37; 18,25-43)” (*DA* 29). En torno a los agentes-protagonistas, podemos ir considerando diferentes cuestiones que atañen a los itinerarios y vicisitudes de los cristianos: dinamismo vocacional; originalidad, complementariedad e intercambio de géneros¹⁷⁴ y vocaciones en la vida de la Iglesia, adecuación e inculturación permanente en el itinerario vocacional. Como en el capítulo anterior, también aquí partiremos de un cuadro del evangelio de Lucas.

¹⁷⁴ Sin entrar aquí en una cierta impostación ideológica que respecto de la palabra “género” se insinúa y expande en nuestro mundo, utilizaré el vocablo como sinónimo de “sexo”, que también deberá ser considerado en un sentido integral, a saber, el del varón o el de la mujer, y no simplemente como sinónimo de “genitalidad”.

“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 bautizados¹⁷⁵. 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

¹⁷⁵ No siempre utilizaré la doble expresión en femenino y masculino. Por una cuestión de practicidad, muchas veces optaré por el masculino incluyente, o también el femenino asociado a “las personas”.

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.

El discipulado hoy

Desde los tiempos de Jesús a esta parte, el número de cristianos ha crecido enormemente, y la pequeña comunidad de discípulos se multiplicó por millones. No obstante, ya desde sus orígenes la Iglesia detenta su intrínseco carácter de universalidad. Las vicisitudes históricas incidieron mucho en su actual configuración, pero lo esencial de la misma estaba ya en germen en la primera comunidad de discípulos. Al respecto, y después de la resurrección del Señor, Pentecostés consolidó y potenció lo que Jesús mismo había inaugurado. Pero además, esta decisiva efusión del Espíritu se convirtió en el punto de arranque de una expansión eclesial hasta los confines del mundo que se tradujo progresivamente en la fundación de pequeñas comunidades, que fueron madurando y deviniendo Iglesias locales o particulares.

Desde las Iglesias particulares

Por esto, leyendo el pasaje lucano anterior en intertextualidad con nuestra época, es decir, como si nuestra época estuviese inscrita en el relato o el relato nos fuese contemporáneo, tenemos que mantener la convicción de que la vida y misión pastoral de la

“Iglesia universal se encarna de hecho en las *Iglesias particulares*”, que son las “constituidas de tal o cual porción de humanidad concreta” (EN 62), donde aquella se hace presente y se incultura por medio de comunidades de fe, celebración, vida, servicio y testimonio. Frente a otras experiencias y expresiones de religiosidad, es allí donde se concreta la vida de los discípulos de Jesús hoy.

“La vida en comunidad es esencial a la vocación cristiana. El discipulado y la misión siempre suponen la pertenencia a una comunidad. Dios no quiso salvarnos aisladamente, sino formando un Pueblo. Este es un aspecto que distingue la vivencia de la vocación cristiana de un simple sentimiento religioso individual. Por eso, la experiencia de fe siempre se vive en una Iglesia particular” (DA 164).

Ya desde los primeros tiempos, los cristianos fueron constituyendo pequeñas comunidades en espacios familiares o casas, denominada “iglesias”. En las mismas se celebraba y compartía culturalmente lo que el resto de la semana se procuraba vivir en el mundo. Estas pequeñas “iglesias” tenían conciencia de pertenecer a una Iglesia más amplia y universal, compuesta además en y desde otras iglesias con las cuales intercambiaban cartas de comunión. Cada una de estas pequeñas iglesias era presidida por un obispo, que era el referente de unidad para esa comunidad. Si bien el número de cristianos que antes participaba de las iglesias en las casas fue creciendo de modo exponencial, sobre todo a partir del edicto constantiniano a comienzos del siglo IV, la noción y experiencia de Iglesia particular subsistió, en gran parte asociada a la vida sacramental. Así acontecía, por ejemplo, al momento de pensar en la administración del bautismo-confirmación, la presidencia eucarística y sobre todo la trasmisión del orden sagrado, todos ellos durante bastante tiempo a cargo del obispo.

Con el tiempo, y con el crecimiento del número de cristianos, aquellas pequeñas comunidades eucarísticas pasaron a ser las parroquias, reservándose para la diócesis –siempre términos que hacen referencia a jurisdicciones de la administración romana pagana– la noción de Iglesia particular.

Lo cierto es que en estas Iglesias particulares, expresadas pastoralmente en parroquias o incluso en comunidades menores, es en donde creen, participan, interactúan, oran y sirven personas concretas, llamadas todas ellas a la vida teologal por el bautismo. Siendo incluso espacios pastorales que hoy parecen quedar chicos o ser insuficientes para las demandas de la vida sobre todo urbana, las mismas siguen siendo referenciales al momento de pensar la existencia histórica de la Iglesia; mismo a partir de una asociación pastoral de varias Iglesias particulares de una misma región, o al momento de promover servicios transversales comunes con carácter supradiocesanos. En las Iglesias particulares se hace presente la Iglesia universal. Las mismas participan plenamente de la vida de un pueblo concreto, de su historia, de su cultura, de su vida política. Son la Iglesia hecha carne en una concreta porción de la humanidad, sacramentos de salvación para conjuntos humanos determinados, partícipes de sus mismas aspiraciones y promotoras de proyectos colectivos incluso más ambiciosos y trascendentes, humana y teologalmente más relevantes que aquellos de origen. En expresión de Pablo VI:

“Las Iglesias particulares profundamente amalgamadas, no sólo con las personas, sino también con las aspiraciones, las riquezas y límites, las maneras de orar, de amar, de considerar la vida y el mundo que distinguen a tal o cual conjunto humano, tienen la función de asimilar lo esencial del mensaje evangélico, de trasvasarlo, sin la menor traición a su

verdad esencial, al lenguaje que esos hombres comprenden y, después, de anunciarlo en ese mismo lenguaje" (EN 63).

En las Iglesias particulares, cada una de las personas hijas e hijos de Dios, son las que día a día van procurando compartir y comunicar la fe que las anima en tiempos y espacios históricos concretos a gente que transita por experiencias y preocupaciones análogas a las suyas. Porque ellas son reflejo de su época, y participan de sus "gozos y esperanzas, tristezas y angustias" (GS 1). De este modo, nada verdaderamente humano será ajeno al sentir de la Iglesia, y el hombre concreto, histórico y real será su camino. A partir de esta experiencia de *empatía histórica* y de encuentro con "rostros" concretos, los cristianos procuran contribuir a que los ámbitos en que se van insertando puedan irse configurando cada vez más profundamente desde los valores del reino, para que todos ellos puedan ir "renaciendo de lo alto" (cf. Jn 3,3). En función de este propósito de renacimiento es que van realizando cotidianamente un camino progresivo de inculturación de la fe (cf. RM 52-54). Este proceso pastoral, asociado al misterio de la Encarnación, tiene lugar porque:

"para la Iglesia no se trata solamente de predicar el Evangelio en zonas geográficas cada vez más vastas o poblaciones cada vez más numerosas, sino de alcanzar y transformar con la fuerza del Evangelio los criterios de juicio, los valores determinantes, los puntos de interés, las líneas de pensamiento, las fuentes inspiradoras y los modelos de vida de la humanidad, que están en contraste con la palabra de Dios y con el designio de salvación" (EN 19).

Los discípulos y discípulas procuran cumplir con este empeño evangelizador *en comunión*, convencidos del valor peculiar que este testimonio tiene que tener en el proceso evangelizador (cf. EN 21). No obstante, no se trata de una comunión monolíticamente

uniforme, sino de una *koinonía* (=comunidad) “*una en la diversidad*”. Sobre todo hoy, en que los procesos de individuación parecen exigir una mayor personalización en todo itinerario humano, y alejarse de todos aquellos espacios que puedan parecer masificadores. La comunión eclesial se parece así mucho más a una polifonía que a una monodía. Con esta convicción de fondo, las personas cristianas intentan vivir y anunciar el evangelio: desde su variedad vocacional y originalidad carismática.

Así, laicos, pastores y consagrados están llamados a ir entretejiendo vínculos de fraternidad que hagan de la Iglesia peregrina e itinerante, cada vez más, “casa y escuela de comunión” (NMA 83), inspiradora a su vez de nuevas y más solidarias actitudes sociales en cada ámbito en el cual se vayan haciendo de algún modo presentes. La diversidad vocacional y carismática de los cristianos contribuye a la riqueza cualitativa de la presencia eclesial en un determinado contexto, pero además hace posible una comunión eclesial plena de vida en el único Cuerpo de Cristo.

“La diversidad de carismas, ministerios y servicios, abre el horizonte para el ejercicio cotidiano de la comunión, a través de la cual los dones del Espíritu son puestos a disposición de los demás para que circule la caridad (cf. 1 Co 12,12). Cada bautizado, en efecto, es portador de dones que debe desarrollar en unidad y complementariedad con los otros, a fin de formar el único Cuerpo de Cristo, entregado para la vida del mundo. El reconocimiento práctico de la unidad orgánica y la diversidad de funciones asegurará mayor vitalidad misionera y será signo e instrumento de reconciliación y paz para nuestros pueblos” (DA 162).

Itinerarios vocacionales

Detengámonos un poco en el tema de la *originalidad vocacional y carismática* en general, antes de pasar al análisis de tipologías más específicas, individual y comunitariamente tomadas. En otro tiempo, cuando se hablaba de vocación se pensaba inmediatamente en algo bien definido y predeterminado. El médico, el maestro, el sacerdote “tenían vocación”. Era algo ya dado y casi inamovible: nadie ponía en tela de juicio esas competencias, las cuales, además, contaban con una legitimación social y un reconocimiento público. Por otra parte, el margen de flexibilidad o de maniobra de los vocacionados, dentro de un esquema dado *a priori*, era casi inexistente. Debía responderse plenamente a las expectativas sociales, no había margen para la temeraria innovación.

Hoy, por el contrario, en ninguno de estos casos parece ser suficiente la percepción vocacional estática, en gran parte por lo dicho anteriormente sobre los procesos de individuación postmodernos, pero también a causa de las continuas transformaciones en la vida e imaginario socio-cultural. Es así que hoy la *vocación* no sólo se desarrolla de una manera mucho más dinámica y menos “estipulada” a lo largo de un impredecible itinerario vital, sino que además se extiende como experiencia a la universalidad de las personas: todos, de algún modo, están “llamados a algo” en cada momento de sus vidas. Como otros tantos campos de la vida actual, también la vocación se ha democratizado...

En concreto, y desde una perspectiva cristiana, la vocación es concomitante con un modo teologal de posicionarse frente a la existencia: es un camino, itinerario o andanza que todas las personas estamos llamadas a recorrer, en fidelidad creativa a lo ya dado y vivido, en consideración de nuestra historia presente y en apertura hacia Dios. La vocación universal a la santidad (LG, capítulo V) consiste en vivir esto plenamente, sin quiebres y en constante actitud de asombro frente al adviento del Señor que constantemente hace nuevas todas las cosas. La santidad es así la resultante de una vida teologal llena de vicisitudes, asumidas éstas en docilidad obediencial a los signos de los tiempos y con creatividad misionera. No es, en cambio, el conjunto de fragmentos de un mosaico conectados más o menos a la fuerza o por azar. Dicho así, la vocación cristiana es el llamado a una progresiva y autoimplicativa toma de conciencia de que en Él somos, nos movemos y existimos, de que *la Trinidad inhabita en este mundo*, y de que dada nuestra índole de seres sociales llamados a entretejer vínculos de fraternidad, también la santidad a la que se nos convoca debe revestir una vertiente comunitaria como Iglesia (cf. NMA 73-74). La vocación es un llamado a vivir y testimoniar misioneramente que cada rincón del planeta puede llegar a ser lugar de epifanía de Dios, sobre todo a través del modo en que las personas se relacionan entre sí, y que en cada ámbito de la geografía humana subyace implícito un aspecto original del Reino sacramentalmente perceptible a una mirada creyente.

Este camino vocacional, comunitario y misionero, lo recorreremos en la fe eclesial de la mano de Cristo, procurando hacer nuestras sus palabras y actitudes, valores y sentimientos. Lo transitamos, por lo mismo, con otros compañeros y compañeras de viaje que nos

fortalecen y a quienes debemos fortalecer en la esperanza a través de los vínculos que con ellos y ellas establecemos. Porque si bien en nuestra *peregrinación de fe* siempre habrá espacio para la originalidad incommunicable de cada uno y cada una, simultáneamente lo habrá para el confiado encuentro interpersonal: en la analogía del viaje, la navegación o el camino, siempre habrá espacios y tiempos personales y otros comunitarios; silencios contemplativos y espacios festivos. El viaje siempre tendrá momentos exigentes, pero también tiempos distendidos: habrá lugar para el esfuerzo, pero también para el gozo. Sobre todo hoy, es importante no insistir unilateralmente en la dimensión "heroica" y personal de la vocación cristiana, y resaltar más sus componentes gratuitos y comunitarios.

La autotranscendencia teocéntrica

En un viaje los aventureros tienen diferentes motivaciones. La dificultad del camino las va poniendo a prueba. Por eso sólo llegan los que tienen intereses auténticos que les justifiquen el esfuerzo. Algo parecido sucede en la vida cristiana: también en ella hay motivaciones más sólidas y consistentes que otras, y resulta imposible llegar lejos si no están bien afianzadas y aquilatadas las primeras. También en esto es cierto que por el fruto se conoce el árbol. En la lógica de la parábola del sembrador, solo el buen terreno permite que la semilla dé finalmente su fruto. Un reconocido especialista en el tema, L. Rulla¹⁷⁶, afirma que el creyente cristiano

¹⁷⁶ Cf. L. RULLA, *Antropología de la vocación cristiana*, Atenas, Madrid 1990. Profundizo lo que aquí esbozo en mi artículo "Transformación del imaginario psico-espiritual", *Theologica Xaveriana* 168 (2009) 449-470.

está llamado a la *autotrascendencia teocéntrica*. Es decir, a encarnar en su vida lo más profundamente que le sea posible los valores evangélicos (=lo importante en sí), los cuales se expresan, por ejemplo, en el espíritu de las bienaventuranzas; y a subordinar esta exigencia fundamental la complacencia de necesidades y la vivencia de valores naturales (=lo importante para mí), que pueden ser muy válidos e importantes para la persona, pero insuficientes para conducirla por un itinerario creyente.

Dicho esto, resulta evidente que la tensión entre lo importante en sí y lo importante para mí le generarán al discípulo ciertas tensiones o incluso posibles conflictos. Por eso el autor habla de una *dialéctica de base*. Con esta expresión intenta dejar reflejado ese drama original que está en el comienzo de toda peregrinación creyente, y del cual el hombre o la mujer de fe nunca terminan de liberarse del todo en esta vida¹⁷⁷. Sin embargo, esta herida fontal es la que posibilita efectivamente el crecimiento psico-espiritual, es lo que hace que no podamos quedarnos anclados en lo ya habido y tengamos que seguir avanzando: hacia adelante y hacia arriba, en un camino de esperanza.

Rulla distingue *tres dimensiones* en las cuales esa dialéctica de base se expresa. Cabe aclarar que estas dimensiones son teóricas: no existen químicamente puras en ningún creyente, sino que más bien sirven para analizar y explicar procesos de crecimiento o estancamiento. En la *primera* dimensión, la de la santidad, la dialéctica de base se concentra en la polaridad virtud-pecado. Es la

¹⁷⁷ En la teología clásica, se afirma que la "gracia" no elimina el peso de la "concupiscencia". Según el *Decreto sobre el Pecado Original* del Concilio de Trento, ésta no es pecado, pero proviene del pecado e inclina a él. Desde el medioevo, la teología sostiene que la plena unificación de la persona será consecuencia del *lumen gloriae* (=luz de la gloria), expresión con la cual desde entonces se intenta reflejar ese "plus inédito" que Dios promete y dará a los bienaventurados, y cuyo primer efecto será la misma elevación del creyente al estado de "visión beatífica".

zona libre y consciente de la persona, en la que ella decide responsablemente acerca de lo que va haciendo de su vida, con la misma absoluta libertad con que lo haría un ángel según la teología medieval. Es la dimensión más auténticamente espiritual del cristiano, en donde está llamado a expresar su vocación teocéntrica. En contrapartida, la dialéctica de la *tercera dimensión* se expresa en la polaridad normalidad-patología: por eso en ella pueden llegar a prevalecer los conflictos inconscientes. Aquí la libertad efectiva se ve notoriamente limitada, hasta poder llegar a convertir a la persona, en el pensamiento de S. Freud, en un “ser impulsado”. Rulla no se ocupa de esta posibilidad en su teoría interdisciplinar de la vocación cristiana, ya que en sus modalidades extremas, tendría connotaciones claramente psicológicas.

El autor se detiene preferentemente en el análisis de la *segunda dimensión*. Ésta es, en realidad, la originalidad de su teoría. Aquí la dialéctica de base se establece entre el bien real y el bien aparente. En la línea de los *Ejercicios Espirituales* de san Ignacio de Loyola (nn°329-336), supone que nuestras verdaderas motivaciones pueden verse por momentos confundidas: creemos que nos mueve un valor evangélico, y en realidad es una necesidad inconsciente. En efecto, muchas veces detrás de la aparente encarnación de valores evangélicos se esconde “disfrazada” alguna búsqueda más interesada de gratificación egoísta. Por ejemplo, creemos que ayudamos a los demás por amor y en realidad, lo que estamos buscando es que nos reconozcan; asumimos actitudes de cordialidad, pero en realidad tememos a ser rechazados; dedicamos espacio a la oración, pero la verdad es que queremos estar tranquilos y sentirnos bien.

Si bien existen situaciones en donde esta confusión de motivaciones pasa desapercibida, por ejemplo, porque la necesidad inconsciente es gratificada cuando aparentemente buscamos encarnar un valor, en otras ocasiones esta mezcla o confusión de motivaciones nos puede conducir por caminos regresivos, distorsionando las prioridades de nuestra vida cristiana y limitando los resultados de nuestro compromiso pastoral. Es así que no acabamos de crecer y desarrollarnos como personas creyentes, y que terminamos por restringir la eficacia de nuestro servicio evangélico al Reino de Dios. A esta contradicción o “cortocircuito” entre valores teóricamente proclamados y valores prácticamente vividos, Rulla la llama *inconsistencia*.

Las inconsistencias bloquean nuestro crecimiento en la fe, ya que se asocian a modos infantiles de *representación simbólica*. Ponen las realidades y personas en función de nosotros y de nuestras gratificaciones, en vez de ayudarnos a crecer en realismo, discernimiento objetivo y respeto por la alteridad de la gente con la que nos encontramos. Las inconsistencias nos impiden concretar la vocación a la santidad a la que estamos llamados por el bautismo, suponen una notable dispersión de energías psico-espirituales, que no acaban de expresar autotranscendencia teocéntrica. En la lógica de la parábola del sembrador (Mt 13,4ss.), y a causa de la sutileza de este proceso, nos encontraríamos en la tercera clase de semilla sembrada: la que se ve asfixiada en su crecimiento por la maleza que finalmente la ahoga. La tierra no es plenamente utilizada para nutrir el buen fruto, y así éste acaba muriendo. Esta sería una de las razones de por qué tantas personas interrumpen su propio itinerario vocacional, tanto en el matrimonio y la familia, como en la vida consagrada y el ministerio sacerdotal.

De ahí que sea necesario, para evitar las inconsistencias, *purificar la memoria, reconvirtiéndola* por el camino de la fe. Es preciso releer pascualmente la propia historia de vida, especialmente de cara a las experiencias traumáticas, negativas o meramente limitativas que hayamos vivido, de modo que poniéndolas en la presencia del Señor puedan ser asumidas maduramente en un proceso pascual de renacimiento de lo alto. De lo que se trata es de revisar el modo regresivo-infantil en que esa vivencia o proceso psico-espiritual fue simbolizado, para hacer del mismo una nueva y simbólicamente progresiva interpretación. Dicho brevemente, pasar de una hermenéutica de que lo vivido “no fue sino” a otra significativamente más plena de que “no fue sólo”, de una de “achicamiento” a otra de “amplificación”.

Este proceso de reconversión será siempre lento, requerirá espacio humano y paciencia, a la par que confianza en el Señor: por eso mismo deberá ser motivo de oración. Exigirá también el prudente *acompañamiento* de un director espiritual idóneo que ayude a descubrir y confirmar este nuevo modo de simbolización y su consecuente orientación psico-espiritual. El acompañante espiritual deberá haber experimentado por sí mismo esta transformación en su propia vida. Deberá ser capaz, además, de objetivar y explicar el proceso humano-espiritual que la otra persona está viviendo o podrá vivir. Para estar en condiciones de ayudar a “poner palabra” a los procesos, deberá ser, simultáneamente, un hombre o mujer de Dios y “con letras”, como lo exigía Teresa de Jesús de los confesores y maestros espirituales para sus monjas. Por último y por lo dicho, queda claro que el pasaje de una personalidad estructurada desde lo que se era o es (el *yo actual*) a otra edificada desde lo que se podría llegar a ser (el *yo ideal*)

quedará siempre separado por tiempos de inevitable “desolación” o “noche”, a decir de Ignacio de Loyola y Juan de la Cruz respectivamente. La razón parece clara: en un proceso de transformación psico-espiritual se deja de habitar lo que se era para pasar a morar donde no se estaba. En el *in fieri* intermedio, la personalidad ya no se estructura desde el anterior yo actual, pero tampoco de momento lo hace plenamente desde el yo ideal en situación.

Varones y mujeres

Otra consideración importante es la concerniente a la cuestión de género: es decir, la de la especificidad y *relación del varón y la mujer*. El itinerario vocacional de las personas no solamente está signado por el llamado a la autotranscendencia teocéntrica y el consecuente esfuerzo por superar procesos intrapsíquicos de carácter regresivo, sino también por todo aquello que afecta a la intersubjetividad. Más aún, es en la variada gama de vínculos intersubjetivos que se desarrolla, afianza y confirma existencialmente la madurez vocacional de las personas cristianas. Conviene ahora, por lo tanto, hacer más explícita la importancia de la dimensión sexuada en las relaciones interpersonales de personas llamadas a vivir la vocación cristiana. Sobre todo de estas relaciones en cuanto socio-culturalmente situadas.

En efecto, en el hombre y la mujer creyentes, seres que se realizan en la *sincera donación* de sí mismos a los demás, en el marco de una simbología progresiva y teologal de referencia donde las realidades “no son sólo” lo que a primera vista parecen, la

sexualidad tiene un papel sumamente significativo. Observamos que, debido a las profundas transformaciones culturales, las relaciones interpersonales de género no son para nada sencillas, y que en muchos casos están teñidas de un malsano subjetivismo. Si la fragmentación y falta de comunión inciden en todos los modos de intercambio y convivencia, también los variados modos de relación entre el varón y la mujer se ven afectados por este fenómeno¹⁷⁸. Es una cuestión transversal que va más allá de los estilos vocacionales específicos, si bien hay que reconocer que atañe más directamente al matrimonio hoy en crisis.

En efecto, con la progresiva tendencia a la emancipación de la mujer desde la primera posguerra europea, pasando por el movimiento del mayo francés y la ya hoy prácticamente plena equiparación de derechos y oportunidades, el modelo patriarcal que rigió durante siglos la cultura occidental entró en crisis, y con él, la identidad del varón. Habiéndose simplificado la vida en casa, en gran parte debido a la disminución de la natalidad y el incremento de artefactos que facilitan las tareas del hogar, para quien dispone de un ingreso medio no resulta tan difícil independizarse y vivir solo/a. Esto hace que una vinculación matrimonial o una convivencia de hecho, al momento que la relación humana entre las dos personas deja de ser bueno, pueda deshacerse sin mayores dificultades. Hoy por hoy las legislaciones han simplificado mucho el divorcio civil, y en muchos casos, tal vez la mayoría, adrede se demora el contrato matrimonial. Los mismos estilos de vida y trabajo hacen que los vínculos y roles matrimoniales tiendan, desde una perspectiva humana, a ser bastante endebles.

¹⁷⁸ Cf. C. SCHICKENDANTZ (Ed.), *Mujeres, género y sexualidad*, Córdoba, Educc 2003; *Sexualidad, mujeres y religión*, Córdoba, Educc 2004.

Negociar los nuevos espacios, no siempre resulta fácil, incluso en una vida social más amplia. Las idiosincrasias del varón y de la mujer son muy diferentes. El varón tiende a ser más acotado, pero también más radical, en sus intereses. Prefiere vivir en un mundo organizado y controlado, con procesos comparativamente más rápidos y exteriores a su interioridad que la mujer. Sus vinculaciones son originalmente menos sutiles y matizadas. Su cosmovisión recurre a un imaginario preferentemente conceptual más que simbólico. Tiende a concentrar su esfuerzo y energía en determinados momentos de la jornada, y luego necesita tiempos de recuperación y reposo bien diferenciados. La mujer, en cambio, tiene normalmente inquietudes más diversificada y relativas. Si bien acepta más fácilmente lo incierto, se toma tiempo para vivir y hacer lo que le resulta significativo. Está muy atenta a la creación y disfrute de ambientes humanos en los que se siente cómoda. Tiene una vinculación mucho más cercana y estrecha con su propio cuerpo e interioridad. Vive inmersa en una red de vínculos mucho más compleja y sutil, y su cosmovisión tiende a consolidarse de un modo más simbólico que conceptual. Su actividad tiene más que ver con un fluir permanente, donde el trabajo y el descanso muchas veces se entrecruzan o confunden. De poder hacerlo, descansa activamente, y trabaja descansadamente.

Estas originalidades específicas del varón y de la mujer no son fáciles de conjugar si verdaderamente no existe un amor sostenido por la fe teologal. El proceso resultará tanto más satisfactorio cuanto más sea el amor lo que conduzca los encuentros. De otro modo, si las vinculaciones sólo se establecen o evalúan en clave de poder como muchas veces acontece, existirá un escaso nivel de paciencia para afrontar las inevitables dificultades que puedan ir

surgiendo. Desde una óptica teologal, la diferencia sexual debería posibilitar una rica superación integradora de las diferencias en clave de *mutualidad o reciprocidad*¹⁷⁹. Para las personas cristianas, este desafío se apoya tanto en la participación que los cónyuges hacen de la relación entre Cristo y su Iglesia, como de la misma vida intratrinitaria de Dios, que es uno en la diversidad y reciprocidad de la comunicación entre el Padre y el Hijo en un mismo Espíritu.

Estos fundamentos analógicos le dan un carácter de algún modo siempre *sacramental* a toda relación y comprensión de género: específicamente en el matrimonio, pero también en diferentes instancias de vida comunitaria, y en la misma vida célibe. En este último caso me animaría a decir que no se puede ser virgen si a lo largo de la vida no se conocen y agradecen personas verdaderamente hermosas del otro sexo en las que pueda percibirse una belleza transfigurada. Por todo lo dicho, constatamos que también la sexualidad de las y los creyentes “dice” algo de Dios, de un modo original en cada itinerario vocacional.

Desde una perspectiva pastoral, *Aparecida* hace algunas propuestas concretas tanto en referencia a la mujer como al varón – esto último bastante novedoso– que merecen ser tenidas muy en cuenta. En relación a la primera dice que:

“la sabiduría del plan de Dios nos exige favorecer el desarrollo de su identidad femenina en reciprocidad y complementariedad con la identidad del varón. Por eso, la Iglesia está llamada a compartir, orientar y acompañar proyectos de promoción de la mujer con organismos sociales

¹⁷⁹ V. AZCUY, “La Iglesia que viven, piensan y sueñan las mujeres”, en SOCIEDAD ARGENTINA DE TEOLOGÍA [=SAT], *De la esperanza a la solidaridad*, Buenos Aires, San Benito 2002, 195-211.

ya existentes, reconociendo el ministerio esencial y espiritual que la mujer lleva en sus entrañas" (DA 457).

En referencia al varón hace notar que:

"un gran porcentaje de varones se siente exigido familiar, laboral y socialmente. Faltos de mayor comprensión, acogida y afecto de parte de los suyos, valorizados de acuerdo a lo que aportan materialmente, y sin espacios vitales en donde compartir sus sentimientos más profundos con toda libertad, se los expone a una situación de profunda insatisfacción que los deja a merced del poder desintegrador de la cultura actual. Ante esta situación, y en consideración a las consecuencias que lo dicho trae para la vida matrimonial y para los hijos, se hace necesario impulsar en todas nuestras Iglesias particulares una especial atención pastoral para el padre de familia" (DA 462).

Inculturación vocacional

El último vector a considerar en relación a las personas es el eje histórico. Esto supone que ningún modelo vocacional es a-histórico. Todo modo particular de existir en Dios tiene que ver con una época y lugar concretos. Esta dimensión de lo humano hace que *toda vocación esté llamada a inculturarse* en las vicisitudes socio-culturales de un tiempo determinado. A esto se orienta la formación permanente, que además debe incluir todas las dimensiones de la vida cristiana: la humana y comunitaria, la espiritual e intelectual, y la pastoral-misionera (DA 280). Como podrá intuirse, esta observación es válida no sólo para la diversidad de lugares y circunstancias en donde una determinada vocación puede desarrollarse y crecer, sino también para reposicionarse de cara a las vicisitudes psico-espirituales y nuevos desafíos por las que ésta irá atravesando a lo largo de los años en su itinerario

personal. Nadie es cristiano o cristiana en el mismo modo y para siempre. La identidad más profunda del creyente se va desplegando y actuando de cara a situaciones siempre nuevas, que en el fondo deben ser leídas y afrontadas como potenciales advientos de Dios.

Los mismos invitan al hombre o a la mujer de fe a recrear continuamente la originalidad más profunda de su ser, en fidelidad creativa a la propia historia y a las nuevas circunstancias en las que se va situando y actuando, y entrando en juego con esas nuevas realidades que lo/a circundan y afectan. Porque “llegar a la estatura de la vida nueva en Cristo, identificándose profundamente con Él y su misión, es un camino largo, que requiere itinerarios diversificados, respetuosos de los procesos personales y de los ritmos comunitarios, continuos y graduales” (DA 281).

Hablar de inculturación no es sinónimo de *asunción acrítica* de cualquier modo de comportamiento en boga. Éste sería el riesgo del relativismo, o de las modas culturales o de época. Un estilo de vida debe ser siempre discernido con serenidad, y lo mismo vale para las nuevas orientaciones que permanentemente se imponen en la vida social. La cultura nunca es un absoluto, ni la vida en sociedad un corsé al que indefectiblemente haya que adecuarse sin posibilidad de hacer objeciones o proponer cambios. Por otro lado, la realidad y tendencias culturales nunca pueden ignorarse, ya que es de cara a ellas que –por otra parte– se va configurando y definiendo el perfil vocacional propio de los cristianos. Más aún, atañe a la misma pedagogía de la encarnación el hacerse cargo de un determinado momento histórico-cultural.

Por lo dicho, el estilo de vida adoptado por un cristiano debe ser culturalmente relevante, ya que de otro modo, no incidirá significativamente en la configuración de una nueva cultura, más

humana e impregnada con valores de trascendencia (cristiana), ni acabará de cuestionar en la sociedad humana todo aquello que verdaderamente se oponga al reino de Dios. Esto no significa que el modo de vida de los discípulos misioneros deba encontrar adhesiones masivas, ya que en el fondo la Iglesia siempre será un pequeño rebaño. Además sigue siendo válido que es estrecho el camino que conduce a la vida y “son pocos los que lo encuentran” (Mt 7,14).

En síntesis, los cristianos debemos buscar el modo de conjugar en nuestras vidas, de una manera siempre original y elocuente, el estilo de vida de Jesús en medio de los desafíos culturales circundantes, propiciando su transfiguración de cara al reino de Dios mediante una inculturación de la fe socio-culturalmente significativa. En función de esto, habrá que tener presente que “el Evangelio, y por consiguiente la evangelización, no se identifican ciertamente con la cultura y son independientes con respecto a todas las culturas. Sin embargo, el reino que anuncia el Evangelio es vivido por hombres profundamente vinculados a una cultura, y la construcción del reino no puede por menos de tomar los elementos de la cultura y de las culturas humanas” (EN 20). Existen hábitos culturales que pueden estar muy arraigados en una determinada época, como podría ser hoy, por ejemplo, el aborto, y que sin embargo denigran la dignidad de las personas que los practican (cf. DA 467). La inculturación es más bien el permanente desafío por *asumir y purificar, corregir y trascender* los variados modos de vida en donde los cristianos se van haciendo presentes, de modo que éstos vayan siendo aptos para expresar y vivir la fe teológica de modo epocalmente significativo y profético. Una impostación elocuente y encarnada de la fe cristiana será siempre algo original y

novedoso, nunca una mera reproducción o adaptación de compromiso.

Modos de existencia vocacional

Habiendo desarrollado lo atinente a la vocación en general me voy a detener a percibir cómo *cada modalidad vocacional concreta* va configurando y es configurada por las personas concretas que participan de la vida de las Iglesias particulares. O también en parte al revés: cómo cada vocación cristiana vive la comunión y misión a partir de una Iglesia particular con una orientación y ministerialidad específica (laical, sacerdotal o consagrada), y cómo desde esta identidad intransferible se establecen relaciones de reciprocidad e intercambio de dones intra y extraeclesialmente.

El laico en el mundo

“Por el nombre de laicos se entienden aquí todos los fieles cristianos, a excepción de los miembros que han recibido un orden sagrado y los que están en estado religioso reconocido por la Iglesia, es decir, los fieles cristianos que, por estar incorporados a Cristo mediante el bautismo, constituidos en pueblo de Dios y hechos partícipes a su manera de la función sacerdotal, profética y real de Jesucristo, ejercen, por su parte, la misión de todo el pueblo cristiano en la Iglesia y en el mundo” (LG 31).

La vocación laical está netamente *vinculada al llamado bautismal*. Estadísticamente, es el modo de existencia cristiana más habitual. Su perfil se relaciona con la cotidianidad de la vida. A su vez, la vocación laical es la que más explícitamente legitima la

secularidad de la historia y del mundo, ya que tiene que ver con la consagración diaria de las realidades temporales a Dios: “El *carácter secular* es propio y peculiar de los laicos [...]. A los laicos pertenece por propia vocación buscar el Reino de Dios tratando y ordenando, según Dios, los asuntos temporales” (*ib.*). Visto así, el laico debería ser la cara más visible de la Iglesia, el que perfila el modo concreto de posicionarse el pueblo de Dios en la sociedad temporal. Esto ocurre especialmente a través de la vida en familia y el trabajo cotidiano, que son las mediaciones más concretas a través de las cuales se construye la sociedad humana. La misión del laico consiste, sobre todo viviendo diariamente su fe en estas instancias, en manifestar a nuestros contemporáneos la trascendencia del mundo presente y en contribuir a ordenarlo según el querer de Dios. Por eso, al laico se le presenta el difícil desafío de integrar una *doble pertenencia*: por un lado la eclesial y por otra la secular.

1) Históricamente el primer desafío tendió a resolverse de un modo simplista subordinándolo a la jerarquía eclesiástica: sobre todo a partir de la instauración de la cristiandad medieval. Así, por ejemplo como se afirma en el *Decreto* de Graciano en el siglo X, había dos clases de cristianos: los monjes y clérigos por un lado, y los laicos por el otro. En esta distinción, la idea predominante era que el laico constituía en realidad un “cristiano de segunda” o, en el mejor de los casos, instrumento o prolongación del apostolado jerárquico. Por un lado, no participaba directamente de la ministerialidad de Cristo Cabeza como sí lo hacía la jerarquía eclesiástica, y por otro también vivía en condiciones de inferioridad con respecto al ideal de santidad, reservado naturalmente para los monjes que habían abandonado el mundo y, en todo caso, también

para pastores celosos cumplidores de su ministerio que rescataban almas para Dios y su Iglesia. Si miramos a tiempos todavía no lejanos, los paradigmas de santidad en la Iglesia contemporánea venían dictados por san Juan María Vianney (el Cura de Ars), y santa Teresa de Lisieux (del Niño Jesús). Sólo muy recientemente fueron beatificados y canonizados laicos y laicas en número significativo por Juan Pablo II, en orden a que se conviertan en modelos de vida para las personas cristianas de nuestro tiempo.

Porque con el Vaticano II, en efecto, y con su revalorización de las realidades temporales, se produjo un cambio que resultó decisivo: se consagró formalmente, si bien se interiorizó lentamente, la convicción de la *igual dignidad de todos los bautizados*. Así muchos laicos fueron asumiendo ministerios intraeclesiales, tanto en el ámbito de la catequesis como en los de la promoción humana, la animación comunitaria y la celebración. Incluso se llegó a caer en la tentación de clericalizarlo y confundir “sacerdocio real” con “sacerdocio ministerial”. Es propio del laico el primero, en cuyo ejercicio va consagrando el mundo a Dios (LG 34). En función de este sacerdocio propio de todo bautizado está el segundo:

“El sacerdocio común de los fieles y el sacerdocio ministerial o jerárquico se ordenan el uno para el otro, aunque cada cual participa de forma peculiar del único sacerdocio de Cristo. Su diferencia es esencial, no sólo gradual. Porque el sacerdocio ministerial, en virtud de la sagrada potestad de que goza, modela y dirige al pueblo sacerdotal, efectúa el sacrificio eucarístico en la persona de Cristo, y lo ofrece a Dios en nombre de todo el pueblo; los fieles, en cambio, en virtud de su sacerdocio real, asisten a la oblación de la eucaristía, y lo ejercen en la recepción de los sacramentos, en la oración y acción de gracias, con el testimonio de una vida santa, con la abnegación y caridad operante” (LG 10).

2) Por otro lado, al laico se le presenta el desafío de profundizar su *incidencia en la vida social*. Así como hemos observado importantes avances en el reconocimiento y equiparación de la dignidad de todo bautizado, no parece haber ido tan parejo el avance en su misión secular. Más bien podría decirse que se observaron algunos retrocesos, ya sea debido a una pérdida de fervor, a una formación insuficiente, a un cierto conformismo o a las dificultades que impone el contexto socio-cultural:

“El Sínodo ha notado que el camino posconciliar de los fieles laicos no ha estado exento de dificultades y de peligros. En particular, se pueden recordar dos tentaciones a las que no siempre han sabido sustraerse: la tentación de reservar un interés tan marcado por los servicios y las tareas eclesiales, de tal modo que frecuentemente se ha llegado a una práctica dejación de sus responsabilidades específicas en el mundo profesional, social, económico, cultural y político; y la tentación de legitimar la indebida separación entre fe y vida, entre la acogida del Evangelio y la acción concreta en las más diversas realidades temporales y terrenas” (CL 2).

Entre los factores que podemos considerar para dar cuenta de este problema está la dificultad que muchos laicos encuentran para “dar razón de su esperanza” (1 Pe 3,15). Esta dificultad la hace notar Benedicto XVI al comienzo de su encíclica *Caritas in veritate*, en donde manifiesta ser consciente de las deformaciones experimentadas por la caridad al no estar vertebrada sobre una verdad profunda y trascendente. Entonces termina quedando como al margen de la vida socio-cultural, y no acaba de incidir en la sociedad terrena: “Sin la verdad, la caridad es relegada a un ámbito de relaciones reducido y privado [...]; sin verdad [...] no hay conciencia y responsabilidad social, y la actuación social se deja a merced de intereses privados y de lógicas de poder” (CV 5).

De ahí, por ejemplo, lo trágico de la *dicotomía entre fe y vida* en un continente (¡o en un país!) como el nuestro, que siendo mayoritariamente cristiano, convive con niveles de desigualdades aberrantes (¡en aumento!). También entre nosotros me parece poder discernir dos tendencias distorsionantes en quienes buscan vivir su fe desde el ámbito laical: o bien ésta queda en el plano subjetivo e intimista de la oración y experiencia personal “puertas adentro”, o bien se expresa en proclamaciones de fe inconsistentes que no siempre tienen su correlato en la vida diaria, convirtiéndose en una especie de “cristianismo formal”. En ambos casos se pierde la mística de la encarnación: cayendo en un espiritualismo gnóstico, o recayendo en nuevas modalidades de fariseísmo.

Es cierto, no obstante, que muchos de los ámbitos en los cuales a los laicos les toca insertarse son muy complejos, y que además están afectados por *estructuras de pecado* difíciles de modificar en el corto o mediano plazo. También es cierto que muchas veces la fragmentación y precariedad laboral hacen que no les sea fácil la visualización de las consecuencias de sus propias actividades o decisiones, o que no les resulte sencillo arriesgar a cargar con la responsabilidad de un posible despido, por ejemplo, por cuestionar desde una perspectiva ética una praxis política, médica o empresarial dudosa: sobre todo cuando se tiene que mantener una familia. Sin embargo, y pese a todo esto, sigue siendo válido que el laico está llamado a santificarse y a ser elocuente testigo del reino en medio de estas situaciones concretas, y que esto podrá demandar en algún momento “coraje martirial”.

Pastores, sacerdotes y maestros

Dice la Constitución dogmática sobre la Iglesia que “los obispos, junto con los presbíteros y diáconos, recibieron el ministerio de la comunidad para presidir en nombre de Dios sobre la grey, de la que son pastores, como maestros de doctrina, sacerdotes del culto sagrado y ministros dotados de autoridad” (LG 21). Sin embargo, es preciso hacer notar que, como no podía ser de otro modo, la experiencia de transición epocal también afecta a los *obispos* (cf. PG 66-72) y presbíteros (PDV 7), y sobre esto no puede dejar de reflexionarse si se quiere ofrecer un fundamento y horizonte teológico-pastoral sólidos para el ejercicio consistente de estos ministerios eclesiales. En efecto, en estos últimos decenios, sobre los Obispos parecerían concentrarse cada vez más tareas y responsabilidades en las que muchas veces poco o casi nada pueden hacer. Siendo que el obispo es el pastor, sacerdote y maestro propio de la diócesis (cf. LG 24-27), y que a lo largo de los siglos el número de cristianos presentes en esas jurisdicciones fue aumentando considerablemente, emerge el riesgo, en muchos casos notorio, de una concentración casi preferencial en actividades administrativas, y esto frecuentemente en detrimento de las más propiamente pastorales.

Esta tendencia hace que la imagen que de él pueda prevalecer sea la de un hombre sumamente ocupado, al que sólo ocasionalmente podría accederse mediante una breve entrevista. Sobre todo cuando, además, está involucrado en alguna comisión episcopal y se ve obligado a ausentarse frecuentemente de su diócesis. No todos los obispos tienen la capacidad de delegar efectivamente tareas, ya que además el Derecho Canónico los

legítima para no hacerlo. Así, de los obispos depende la economía de sus diócesis y la administración de sus instituciones; la cura pastoral, incluso confiada a presbíteros en las parroquias, y la celebración de la eucaristía, ordenaciones y confirmaciones; la presidencia de los consejos presbiteral y pastoral; la implementación y adecuación de una legislación diocesana eficaz; la introducción de causas judiciales, el inicio de nulidades matrimoniales o la tramitación de dispensas en el ejercicio del ministerio sacerdotal. Pero además las autorizaciones para la celebración de matrimonios mixtos, la promoción de la catequesis y de otro abanico de iniciativas pastorales, que conducen a un largo etcétera que incluye la obligación de una prudente intervención mediática sin pisar “palitos”.

Esta sobreabundancia de tareas y responsabilidades –ya que aún en el caso que delegue tareas, la responsabilidad última siempre le compete– puede acabar degenerando en una marcada burocracia eclesiástica, donde las posibles iniciativas sean inhibidas en gran parte para evitar riesgos: ya sea porque no se las puede supervisar y seguir de cerca a todas ellas, o porque se trata de campos pastorales que el obispo desconoce o sobre los que no tiene o hizo experiencia suficiente. En todo caso, son realidades que acaban por superarlo y entonces, ante la duda, prescinde de ellas. Otra dificultad no menor que a menudo se presenta es que el mismo gobierno de una diócesis, si bien por una parte parecería poner en contacto con gente muy variada, por otro va quitando objetividad al momento de hacer balances en un contexto social más amplio. Se puede acabar viendo todo desde perspectivas reducidamente eclesiásticas, por ejemplo, desde los intereses particulares de la diócesis; o peor aún, con los prismas distorsivos

de aquellos cortesanos (clérigos y laicos) que nunca dejan de rodear a los prelados.

Un desafío análogo se le puede presentar al *presbítero*, que “participa de la consagración y misión de Cristo de un modo específico y auténtico, o sea, mediante el sacramento del orden, en virtud del cual está configurado en su ser con Cristo, cabeza y pastor, y comparte la misión de “anunciar a los pobres la buena noticia”, en el nombre y en la persona del mismo Cristo” (PDV 18). Esto es especialmente cierto sobre todo en la parroquia, donde las múltiples ocupaciones pueden conducirlo a una progresiva deshumanización del talante pastoral de su ministerio, o también a un sentimiento de inutilidad y marginalidad, ya que para las cuestiones verdaderamente importantes de la vida individual y colectiva no siempre se lo acaba consultando¹⁸⁰.

Así que, ocupado en muchas cosas y diversas, y a veces con escasos resultados o satisfacciones, el riesgo de la fragmentación, o el de convertir medios en fines, siempre lo acechará. En palabras de C. Giaquinta, esto es verdad sobre todo para el joven presbítero, que a su modo de ver, “goza de una libertad extrema [...] y prácticamente no debe dar cuenta a nadie”. Como a menudo “subsiste en el ambiente el mito, traído por los abuelos inmigrantes, de que el Presbítero estudia mucho y lo sabe todo”, se multiplican “las situaciones de equivocación”. Dado que “en las diócesis del interior [...] asume pronto las responsabilidades de Administrador parroquial o de Párroco, por más buena voluntad que se ponga, y a pesar de la práctica pastoral de los fines de semana que realizó

¹⁸⁰ Cf. V. M. FERNÁNDEZ, “La crisis cultural y la vida de los sacerdotes”, *Vida pastoral* 255 (2005) 4-13 y 256 (2005) 4-12; O. SANTAGADA, “La Iglesia de los llamados por Cristo pro-voca”, *Teología* 99 (2009) 197-227; E. DE PAOLA, “Carta a un hermano cura desanimado”, *Vida pastoral* 279 (2009) 42-45.

durante el Seminario, el joven Presbítero no está preparado para ello”¹⁸¹.

Sólo un discernimiento serenamente jerarquizado de prioridades, como así también la incorporación de espacios fraternos y gratuitos en su vida, le permitirán mantener en un plano humano y humanizante su propio ministerio. Sin embargo, esto no siempre es suficientemente inculcado y promovido en los seminarios, donde todavía hoy prevalece la conciencia de eficacia en la administración parroquial, sin suficiente consideración, por ejemplo, de cuestiones relacionadas con la madurez afectiva de los candidatos. Tal vez aquí sea bueno recordar lo que expresaron los obispos argentinos de cara a la Misión Continental promovida por *Aparecida*:

“En la tarea pastoral ordinaria la gran ‘conversión pastoral’ pasa por el *modo de relacionarse con los demás*. Es un tema ‘relacional’. Importa el vínculo que se crea, que permite transmitir ‘actitudes’ evangélicas. Como Jesús en el encuentro con el ciego de Jericó, que lo llamó, le abrió un espacio para que compartiera su dolor, le devolvió la vista, y así finalmente, en un vínculo nuevo, el ciego ‘*lo siguió por el camino*’ (cf. *Mc 10,46-52*)”¹⁸².

“La pastoral, entonces, parece desarrollarse en lo *vincular*, en las *relaciones*, para que los programas pastorales no terminen siendo ‘*máscaras de comunión*’” (nº17). Un pastor nunca tendrá que olvidar que las personas y sus “rostros” concretos están antes, y son más importantes, que las planificaciones y servicios. Dar tiempo a las personas, confiar en ellas, delegar responsabilidades, y

¹⁸¹ C. GIAQUINTA, “Formar verdaderos pastores (OT 4)”, *Teología* 98 (2009) 73.

¹⁸² CONFERENCIA EPISCOPAL ARGENTINA, CONFERENCIA EPISCOPAL ARGENTINA, *Carta pastoral con ocasión de la Misión Continental*, 153ª Comisión Permanente (20/08/2009), 15, en <http://www.aica.org/index2.php?pag=ceacomisionpermanente090820>.

hacerlas sentir a gusto en una conversación amena es parte del carácter esponsal de su ministerio. Es parte de la gratuidad que le permitirá experimentar gozo a él mismo. En efecto, “solamente la concentración de cada instante y de cada gesto en torno a la opción fundamental y determinante de ‘dar la vida por la grey’ puede garantizar esta unidad vital, indispensable para la armonía y el equilibrio espiritual del sacerdote” (PDV 23)¹⁸³.

Un punto particular que tenemos que considerar es el tema de los *abandonos del ministerio*. Análogos a las separaciones matrimoniales, son signos elocuentes de la actual crisis de civilización. La dificultad para integrar en la fe diferentes y diversas exigencias y tensiones, propias por otra parte de la vida de todo ser humano; la merma o progresiva secularización de esa misma fe, por formación deficiente o descuido personal; la sobrecarga de actividades a veces no tan imprescindibles; el aislamiento de la vida del presbiterio o de un entorno laical significativo; y aparejado a todo esto, una tal vez no muy lograda madurez humana y espiritual pueden estar entre las causas más relevantes de estas deserciones. Por eso, tanto en la vida matrimonial como en la vida célibe es preciso reencontrar permanentemente, en medio de “los desafíos de la cultura actual” (DA 194), un centro existencial, la propia “identidad teológica” (DA 193) y espacio de habitación trinitaria, desde donde establecer y recrear satisfactorios vínculos pascuales de comunión, acordes con el propio estado de vida. Para el presbítero, esto “se refiere a los aspectos vitales y afectivos, al celibato y a una vida espiritual intensa fundada en la caridad

¹⁸³ Cf. J. BERGOGLIO, *Carta a los presbíteros de la Arquidiócesis* (31/05/09), en <http://www.aica.org/index2.php?pag=docobispos> (Consultado 02/09/09); L. GERA, “Caridad pastoral y unidad de vida”, *Pastores* 4 (1995) 13-19.

pastoral, que se nutre en la experiencia personal con Dios y en la comunión con los hermanos” (DA 195).

En términos generales, los desafíos y crisis de la vida no se resuelven cambiando de proyecto, sino ahondando pascualmente el camino asumido: de otro modo, se estará siempre recomenzando, y siempre en deuda con un sentido de la vida que nunca logrará realizarse. Pese a esto, los Obispos de América Latina y el Caribe recomiendan que, “teniendo en cuenta el número de presbíteros que abandonaron el ministerio, cada Iglesia particular procure establecer con ellos relaciones de fraternidad y de mutua colaboración conforme a las normas prescritas por la Iglesia” (DA 200). La lógica del Evangelio invita a rescatar y aprovechar todo, para que nada se pierda.

La vida consagrada

Decía Juan Pablo II que “este especial ‘seguimiento de Cristo’, en cuyo origen está siempre la iniciativa del Padre, tiene una connotación esencialmente cristológica y pneumatológica, manifestando así de modo particularmente vivo el carácter trinitario de la vida cristiana, de la que anticipa de alguna manera la realización escatológica a la que tiende toda la Iglesia” (VC 13). A pesar de este loable anhelo, también la vida consagrada transita por un *período de crisis*¹⁸⁴. Llamada a ser signo del reino futuro, muchas veces no termina encontrando el modo de testimoniar y concretar este servicio pastoral. Tal vez una excesiva preocupación por la

¹⁸⁴ Cf. G. RAMOS, *La vida consagrada ante el cambio de época*, San Benito, Buenos Aires 2005; “El cambio de época y la vida consagrada”, *Vida Religiosa* (Madrid) 113/1 (2012) 5-13.

inserción y consecuente afán de inculturación (por un lado), o una desenergizante inercia vinculada al quehacer institucional (por otro), le fueron haciendo perder su “sal y sabor” específicos. La muy notoria falta de vocaciones en los Institutos y la progresiva pero inflexible merma de fuerzas en sus filas debido a la edad o abandono de sus miembros parecen “pedir a gritos” una renovación sustancial del modelo. Porque, en efecto, a mi modo de ver, lo que está en crisis no es tanto el ideal de la vida consagrada, sino más bien su figura y plasmación histórica.

Si Dios escribe una especie de novela con cada ser humano que viene a este mundo, y Él mismo se convierte, no sólo en su autor, sino en el mismo gran Amor de la vida; si además esta novela revelará su capítulo final en el reino definitivo; si la nutrida gama de personajes y vicisitudes, incluso dramáticas, que entretienen, dinamizan y aderezan el relato con experiencias cotidianas por momentos, o cumbres y límites en otros, haciendo que la vida pueda resultar algo verdaderamente apasionante; si la hermeneútica o clave interpretativa más adecuada para leer, seguir y comprender este relato que el Dios de la vida construye a partir de nuestra libertad es la de la fe teologal en la vida presente y la visión o *lumen gloriae* en la vida futura, entonces siempre habrá lugar para estilos de vida consagrados que busquen asumir de un modo radical esta perspectiva “novelada” de la vida. Como lo hizo en otros momentos de la historia, pero tal vez hoy de un modo más radical y completo, la vida consagrada está llamada a transitar, una vez más, caminos inéditos en la búsqueda de su originalidad teologal. El *Congreso 2004 para la Vida consagrada* propuso dos elocuentes imágenes bíblicas como iconos inspiradores de este renacimiento: los de la samaritana (=pasión por Dios) y el del samaritano (=pasión

por el hombre). Tanto en su dimensión personal como comunitaria, el o la consagrada están llamados a vivir como parábola existencial del reino, y a manifestar la profunda significación escatológica que sacramentalmente ya tiene la historia presente cuando descubrimos en Jesucristo el rostro humano de Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo y el rostro divino del hombre (cf. *NMA* 54-57).

Los votos se apoyan en dimensiones antropológicas centrales, que buscan testimoniar de un modo lúcido y relevante el mundo nuevo que adviene a partir de la resurrección de Jesucristo. Expresan la percepción autoimplicativa de una existencia radicalmente pascual, en la que las cosas (=voto de pobreza), las personas (=voto de castidad) y los acontecimientos (=voto de obediencia) “no son sólo” lo que a primera vista parecen y sugieren, sino que por el contrario, justamente en su aparente escasez y límite, parecen mostrarse inédita y teologalmente ricos. Vistos así, lo esencial de los votos no es la privación, sino la experiencia de plenitud: los mismos presuponen una capacidad de máxima simbolización progresiva en las personas que asumen este estilo de vida. Ante las tendencias culturales siempre renovadas de pensar que las realidades anteriormente mencionadas “no son sino”, la persona consagrada testimonia, a modo de icono de Cristo transfigurado, la amplitud, profundidad y riqueza insondable de este mundo inhabitado por el misterio de Dios. Testimonia que con muy poco se puede hacer mucho, que el gozo de la vida no está tanto en la posesión, el goce y la permanente e indefinida capacidad de opción conservados en el propio puño, sino más bien en la gratuidad, el don y gozo de abrirse a un Dios “siempre mayor”, en quien todo lo demás queda incluido. En fin, los consagrados dan fe de que la vida no se cierra en una prometeica conquista del poder,

tener y placer, sino que más bien está llamada a inscribirse y anclarse cada vez más en el seno trinitario de Dios con humildad, austeridad y templanza.

El intercambio de dones

Estas modalidades vocacionales generales con las que todos los miembros del pueblo de Dios tienden a identificarse y que hemos brevemente desarrollado, se ven enriquecidas, a su vez, con una amplia gama y diversidad *carismática y ministerial*. Esto hace que cada una y cada uno de las y los bautizados pueda llegar a ser un don para los demás. La convicción personal y creyente de la amabilidad intrínseca del propio ser donado por Dios, como a menudo nos lo recuerda A. Cencini, es también potencialmente un don para los hermanos y hermanas. Sobre todo en la medida en que éste se manifiesta como amor desinteresado en el intercambio de dones más específicos¹⁸⁵. Esto está llamado a suceder de un modo concreto y visible en la vida de la comunidad diocesana, y a partir de ella en la misma Iglesia universal. Así,

“en virtud de [la] catolicidad, cada una de las partes ofrece sus dones a las demás y a toda la Iglesia, de suerte que el todo y cada uno de sus elementos se enriquecen con las aportaciones mutuas de todos y con la tendencia común de todos a la plenitud de la unidad. De donde resulta que el Pueblo de Dios no sólo congrega gentes de diversos pueblos, sino que en sí mismo está integrado por diversos elementos” (LG 13).

Para favorecer este *recíproco intercambio*, potenciando simultáneamente el servicio comunitario al entorno socio-cultural en

¹⁸⁵ 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.

el que las Iglesias particulares viven, testimonian y celebran su fe, cada una de ellas está llamada a optimizar sus canales habituales de participación, encuentro y comunión. Hay un capital social en la vida de la Iglesia que se configura sólo a partir de este tipo de vínculos de caridad entre sus miembros, ya que cada uno de nosotros ha recibido un capital humano original, asociado a la propia vocación bautismal. Nadie puede negar haber recibido talentos para el bien común, para enriquecer y embellecer a la Esposa; nadie es miembro aislado del cuerpo, que pueda prescindir o dejar de enriquecer la vida del Cristo total. Por eso es indispensable utilizar, en primer lugar, los canales de participación previstos por el mismo derecho, como ser los sínodos diocesanos, consejos pastorales y presbiterales (cf. *NMA* 71). Pero también las asambleas y la variada gama de instancias transversales (por ejemplo, organismos diocesanos), supraparroquiales (por ejemplo, decanatos) y parroquiales (por ejemplo, comunidades de base, consejos pastorales parroquiales). Todos estos ámbitos, a los que debe sumársele los más cotidianos y habituales de la vida familiar, barrial o laboral –cuando correspondiera–, pero también los foros virtuales de las potentes redes sociales, tienen que estar al servicio de la vida y la comunión de las personas, animando una progresiva y cada vez más real santidad comunitaria y misionera (cf. *NMA* 18).

Hoy probablemente la dificultad mayor no sea justamente la escasez de canales de participación, sino más bien la limitada disposición de tiempo. Por esto es que tal vez convenga hacer opciones y participar de aquello en lo que verdaderamente creemos estar viviendo significativamente este intercambio de dones y servicios, comenzando por lo que tenemos más a mano, o hace parte de lo que tradicionalmente se llamaba “obligaciones de

estado". Si estas opciones se asumen responsablemente, casi naturalmente se irán depurando aquellas instancias socio-cultural y pastoralmente menos significativas o "caducas".

Por último, y casi recapitulando, podemos afirmar que si en una época la santidad parecía asociada al heroísmo personal de los evangelizadores, al celo ardiente de los pastores de almas, o a la mística disciplina ascética y revelaciones sobrenaturales de las monjas, hoy lo que posiblemente resulte más elocuente sea la capacidad de establecer vínculos de fraternidad auténticamente teologales. En un mundo globalizado, pero en el cual persisten tantas dificultades, injusticias y enfrentamientos, sólo el testimonio de comunión solidaria hará a la Iglesia verdaderamente creíble.

III. Dimensiones del quehacer pastoral

La vida pastoral de sus protagonistas, cuyos fundamentos vocacionales desarrollamos en el capítulo anterior, se despliega en variadas dimensiones y actitudes, de las cuales *Aparecida* da cuenta:

“En América Latina y El Caribe, innumerables cristianos buscan configurarse con el Señor al encontrarlo en la escucha orante de la Palabra, recibir su perdón en el Sacramento de la Reconciliación, y su vida en la celebración de la Eucaristía y de los demás sacramentos, en la entrega solidaria a los hermanos más necesitados y en la vida de muchas comunidades que reconocen con gozo al Señor en medio de ellos” (DA 142).

En este capítulo intentaremos desarrollar la vertiente profética (=Palabra), sacerdotal (=Sacramentos) y real (=vida) de los discípulos misioneros, que en la lógica de las apropiaciones se corresponden con las virtudes teologales de fe, esperanza y caridad respetivamente; partiendo para ello de un cuadro de Lucas en el que las variadas motivaciones con que la gente se acerca a Jesús quedan puestas de manifiesto.

“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 que 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.

Dimensión profética

“El pueblo santo de Dios participa [...] del carácter *profético* de Cristo’ [...], sobre todo por el sentido sobrenatural de la fe que es el de todo el pueblo, laicos y jerarquía, cuando ‘se adhiere indefectiblemente a la fe transmitida a los santos de una vez para siempre’ (LG 12) y profundiza su comprensión y se hace testigo de Cristo en medio de este mundo” (*Catecismo de la Iglesia Católica [=Catic]*, 785).

El ministerio profético es el que más estrechamente se vincula con el de la *palabra*. Los profetas veterotestamentarios eran los que buscaban hacer un discernimiento del designio de Yahveh sobre Israel a la luz de los acontecimientos presentes y la fidelidad a la alianza. Sabían que si el pueblo permanecía fiel a ésta última no le podía ir mal: por el contrario, sería bendecido por su Dios. En contrapartida, de un alejamiento de esta alianza sólo podía esperarse una ruina inevitable. Este modo de lectura de la historia, sagrada y secular a la vez, quedó plasmada en textos de la llamada tradición deuteronomista (por ejemplo, *Dt* 11, 8-25). Si bien es cierto que esta lectura de la historia a la luz de premios y castigos fue luego objetada por la misma tradición bíblica, sobre todo en el libro de Job, y recompuesta con otra perspectiva en los libros 1 y 2 Mac, lo cierto es que para el creyente es factible ubicarse de cara a los eventos históricos desde una hermenéutica trascendente. Y esto porque el Señor habla en la historia. Si bien es cierto que no puede atribuirse a los acontecimientos una interpretación teologal decisiva y definitiva, sí en cambio es posible adoptar una actitud

autoimplicativa de cara a lo que sucede. Hay un posicionamiento teologal o evangélico que siempre es posible, además de necesario.

En base a estas consideraciones, distinguiré *diversos niveles y matices* en la vivencia y ejercicio pastoral de este ministerio profético. El más elemental y común, condición para los otros, es la consideración de todo bautizado como “oyente de la palabra”. En hebreo, la palabra *shemá*, que significa “escuchar”, tiene las mismas letras radicales que el verbo “obedecer”. La palabra escuchada y creída, conduce al anuncio evangelizador, que procura suscitar la fe. Ésta se va explicitando mediante la catequesis; se nutre permanentemente con la lectura orante de la Palabra de Dios; se mantiene íntegra gracias al magisterio eclesiástico; y se desarrolla plenamente y de un modo situado en sus consecuencias histórico-culturales gracias a la teología.

Oyentes de la Palabra

Es el título de una conocida obra de K. Rahner. Para el autor, en cada persona existe una “potencia obediencial” que la orienta trascendental y existencialmente en dirección del Absoluto. Si Dios tuviera a bien dirigirle su palabra, el oyente sería responsable de acogerla. Y de hecho, al llegar la plenitud de los tiempos, Dios dirigió su palabra a los hombres en Jesucristo, la Palabra hecha carne. *“De una manera fragmentaria y de muchos modos habló Dios en el pasado a nuestros padres por medio de los profetas; en estos últimos tiempos nos ha hablado por su Hijo” (Hb 1,1-2).*

A lo largo del tiempo la Iglesia, como esposa virgen, ha buscado “*meditar en su corazón*” (Lc 2,19) esta Palabra revelada

que ha creído como palabra de vida eterna. Por su parte, en esa Palabra decisiva, Dios ya nos lo ha dicho todo y no le queda más nada que decir:

“Porque en darnos, como nos dio a su Hijo, que es una Palabra suya, que no tiene otra, todo nos lo habló junto y de una vez en esta sola palabra [...]; porque lo que hablaba antes en partes a los profetas ya lo ha hablado todo en Él, dándonos al Todo, que es su Hijo. Por lo cual, el que ahora quisiese preguntar a Dios, o querer alguna visión o revelación, no sólo haría una necedad, sino haría agravio a Dios, no poniendo los ojos totalmente en Cristo, sin querer cosa otra alguna o novedad”¹⁸⁶.

Hoy día se está culturalmente muy atento a las novedades religiosas y a posibles nuevas revelaciones. Pensemos, por ejemplo, en la ufología, el esoterismo, el retorno de los mitos, los relatos de quienes estuvieron al borde de la muerte, etc., o también en la creatividad que al respecto manifiestan muchas novelas (pseudo)históricas. Es así que no está de más afirmar que Jesucristo es el “decir” último de Dios, y que ya no cabe esperar otra revelación: Jesucristo mismo es la revelación, Él es la Palabra, no su mero portavoz. A su vez, “esta autorrevelación definitiva de Dios es el motivo fundamental por el que la Iglesia es misionera por naturaleza”, y por el cual “Ella no puede dejar de proclamar el Evangelio, es decir, la plenitud de la verdad que Dios nos ha dado a conocer sobre sí mismo” (RM 5).

Desde una perspectiva pedagógica, la escucha obediencial de la Palabra supone una actitud de silencio y recogimiento. No se puede recibir “en serio” la Palabra si se anda disperso, preocupado y tironeado por mil asuntos. La Palabra que unifica en lo profundo nuestro ser y lo invita a vivir una autotranscendencia teocéntrica, es a

¹⁸⁶ JUAN DE LA CRUZ, *Subida al monte Carmelo*, 2,22.

la vez la que requiere un espíritu mínimamente atento para recibirla fecundamente. Hoy la cultura de la imagen y del discurso fácil y fugaz parecería ir en contra de las significaciones profundas a las que la Palabra remite. La distracción y la diversión inhiben nuestra capacidad auditiva más profunda y decisiva. De ahí que para escuchar lo que el Señor nos dice haga falta una redoblada disciplina personal.

El kerygma

La forma más concentrada y elemental de presentar la Palabra o comunicar la fe es la del *kerygma* o anuncio. Lo encontramos, por ejemplo, en boca de Pedro o Pablo en el libro de los *Hechos*¹⁸⁷: Jesús es el Señor, estaba muerto y ahora vive. Si creen en él y se hacen bautizar tendrán vida eterna. No existe comunicación de fe más esencial que bajo su modalidad *kerygmática*; no existe objetivo evangelizador más profundo que lograr que cada bautizado llegue a vivir plenamente este *kerygma* en el que se recapitula la Palabra.

“La gran novedad que la Iglesia anuncia al mundo es que Jesucristo, el Hijo de Dios hecho hombre, la Palabra y la Vida, vino al mundo a hacernos ‘partícipes de la naturaleza divina’ (2 Pe 1,4), a participarnos de su propia vida. Es la vida trinitaria del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, la vida eterna. Su misión es manifestar el inmenso amor del Padre, que quiere que seamos hijos suyos. El anuncio del *kerygma* invita a tomar conciencia de ese amor vivificador de Dios que se nos ofrece en Cristo muerto y resucitado. Esto es lo primero que necesitamos anunciar y también escuchar” (DA 348).

¹⁸⁷ Por ejemplo, en 3,11ss; 10,34ss; 13,16ss.

Los evangelizadores *ad gentes* procuraron y procuran tener presente este mensaje como fundamento último de su actividad misionera. Porque “no hay evangelización verdadera, mientras no se anuncie el nombre, la doctrina, la vida, las promesas, el reino, el misterio de Jesús de Nazaret, Hijo de Dios” (EN 22). Es como si todo lo demás, todos los demás aspectos vinculados con la promoción humana y la evangelización de la cultura estuviesen germinalmente contenidos en este anuncio fundamental. Más aún, es como si estos otros aspectos resultasen insuficientes, superfluos o sin vida si prescindiesen del *kerygma* como fuente inspiradora última. Porque éste es la traducción soteriológico-pastoral de la Pascua, en la que se recapitula el misterio de Jesucristo: sólo quien recibe el *kerygma* es, en verdad, “oyente de la Palabra”. Si bien este anuncio de fe fue muchas veces descuidado en el marco de la cristiandad medieval o moderna, también es cierto que muchos santos y santas de todos los tiempos se empeñaron por rubricarlo con su propia sangre en contextos adversos al evangelio. De hecho existe una profunda convergencia “perijorética” entre Pascua (=referencia cristológico-trinitaria), *kerygma* (=referencia soteriológico-pastoral) y martirio (=referencia antropológico-ecclesial).

El martirio, que etimológicamente significa “testimonio”, constituyó siempre el modo más elocuente y radical de anunciar el Evangelio. No sólo en los albores del cristianismo, cuando “la sangre de los mártires era semillas de nuevos cristianos” (Tertuliano), sino siempre que el mensaje evangélico, “necedad para los judíos y locura para los paganos” (1 Co 1,23), irrumpió casi “a contrapelo” de algunas expectativas fundamentales de sus

interlocutores, suscitando así *odium fidei* (=odio a la fe), incluso por sus indisociables connotaciones sociales.

“El *martirio* es el supremo testimonio de la verdad de la fe; designa un testimonio que llega hasta la muerte. El mártir da testimonio de Cristo, muerto y resucitado, al cual está unido por la caridad. Da testimonio de la verdad de la fe y de la doctrina cristiana. Soporta la muerte mediante un acto de fortaleza. ‘Déjenme ser pasto de las fieras. Por ellas me será dado llegar a Dios’ (Ignacio de Antioquia)” (*Catic* 2473).

No hace tanto tiempo, Juan Pablo II hablaba de una evangelización “nueva en sus métodos, en su ardor y expresión”, vinculada a la “continua inculturación del evangelio”. El centro de ese anuncio era Jesucristo, al que el Pontífice invitaba a abrir “las puertas de par en par”¹⁸⁸. Lejos de entenderse este llamado a una *nueva evangelización* de modo fundamentalista, como pudo suceder en algún momento de la historia, cuando prevalecía el adagio “oblíguenlos a entrar”, es decir, la convicción de que era necesario que las personas se conviertan “sí o sí” a la fe explícita para “salvar su alma”, el anuncio de la persona de Jesús a nuestros contemporáneos tendrá que significar siempre una buena noticia (dignificante) para quien libre y confiadamente la reciba.

De ahí la importancia de presentar este anuncio salvífico en todo su esplendor, con el sólido respaldo de un testimonio íntegro por parte de los evangelizadores, superando el posible divorcio entre la fe proclamada y la vida vivida. El anuncio *kerygmático* debe surgir, en cierto modo, desde el centro óntico y pascual del cristiano configurado con Jesucristo muerto y resucitado, y debe ser propuesto a un “tú” personal como propuesta de vida para su vida. Nunca debería el *kerygma* parecer un mensaje heterónimo a los

¹⁸⁸ Cf. *Homilía al inicio del ministerio de Supremo Pastor de la Iglesia*, 22/10/78.

intereses reales y profundísimos de la persona destinataria. Siembre tendría que descubrirlo como una respuesta personal a sus búsquedas más profundas y existenciales: una verdadera “buena noticia” que le sale al encuentro.

La catequesis

Una natural consecuencia del desarrollo del *kerygma* es la catequesis (cf. *Catechesi tradendae* [=CT], 19). A través de ella el *catecúmeno*, si no es bautizado, o el cristiano, si es bautizado y tiene todavía que completar su iniciación cristiana, por ejemplo, recibiendo la eucaristía o la confirmación, es ayudado a descubrir las consecuencias concretas de la profesión de fe por hacer o ya hecha. Deberá comprender o consolidar la convicción de que al decir “creo” se está comprometiendo a asumir todo un estilo de vida y un modo de percibir las cosas que debe ir conociendo, profundizando y encarnando en los variados ámbitos de su vida.

“El ‘momento’ de la catequesis es el que corresponde al período en que se estructura la conversión a Jesucristo, dando una fundamentación a esa primera adhesión. Los convertidos, mediante ‘una enseñanza y aprendizaje convenientemente prolongado de toda la vida cristiana’ (AG 14), son iniciados en el misterio de salvación y en el estilo de vida propio del Evangelio. Se trata, en efecto, ‘de iniciarlos en la plenitud de la vida cristiana’ (CT 18)”¹⁸⁹.

Y esto, en la medida que vaya siendo posible, de un modo *sistemático y progresivo*, adaptado a su edad: adultos, niños, jóvenes, ancianos. Por eso desde hace algún tiempo se habla de un

¹⁸⁹ Cf. CONGREGACIÓN PARA EL CLERO, *Directorio catequístico general*, Oficina del Libro, Buenos Aires 62003, 67-68.

“itinerario catequístico permanente”¹⁹⁰. Pero la catequesis debe ser impartida también en consideración de otros aspectos referentes a la situación de vida de los destinatarios: por ejemplo, si se trata de discapacitados, marginados o grupos diferenciados; o también en consideración del contexto socio-cultural-religioso en el cual se va desarrollando el proceso evangelizador, inculturando el mensaje, contenido y métodos catequísticos de acuerdo a los desafíos de la/s cultura/s contemporánea/s y sus respectivas tradiciones. No es lo mismo dar catequesis en Roma que en Bangkok, en Madrid que en una aldea africana.

El *ámbito* natural en el que se imparte la catequesis es la Iglesia particular. En ella la responsabilidad principal recae sobre el obispo, que debe ser en su diócesis el primer catequista, y garante último de esta tarea pastoral. Pero también son corresponsables los presbíteros en sus parroquias, los padres de familia en sus hogares, los religiosos en las instituciones y comunidades que animan y acompañan (por ejemplo, comunidades educativas y de base), los laicos en sus asociaciones, y de un modo específico los catequistas en relación a sus catequizandos: especialmente aquellos que cuentan con un mandato explícito por parte del obispo.

Últimamente, a través de la *catequesis familiar*, se ha venido revalorizando la familia, “pequeña Iglesia doméstica”, como el ámbito más adecuado y natural para la comunicación de la fe; tal como sucedía en general, según vimos, en la Edad Media y también en nuestro subcontinente latinoamericano, sobre todo en los siglos XVIII y XIX, cuando escaseaba el clero. Según esta modalidad y

¹⁹⁰ Cf. CEA, *Juntos para una evangelización permanente*, Oficina del Libro, Buenos Aires 1987; H. AGUER, *Alocución televisiva sobre la importancia de la catequesis* (22/08/09), en <http://www.aica.org/index2.php?pag=docobispos> (Consultado 02/09/09).

ayudados por los catequistas, son los mismos padres los que van transmitiendo la fe a sus hijos. Es cierto, no obstante, que los resultados de esta metodología no siempre fueron exitosos, ya sea por el exceso de actividades o también la negligencia de los padres que no acaban de hacerse cargo de la educación en la fe de sus hijos. Pero también incide la notoria falta de formación de los catequistas, que hace que el tiempo de que disponen tanto con padres como con niños no sea plenamente aprovechado. Evidentemente, hoy no alcanza con una transmisión general de verdades: hay que entrar en procesos interactivos en donde el descubrimiento y profundización de las nociones cristianas llegue a ser verdaderamente relevante en la vida de las personas. De otro modo prevalecerá la obligación, el aburrimiento o la deserción.

A la falta de formación de los catequistas hay que añadir la crisis de tradición, que afecta no sólo a la dimensión religiosa sino, más ampliamente, a lo cultural: los hijos de esta última generación, al menos en Occidente, no reciben e interiorizan las convicciones culturales y religiosas que sus padres y en general el sistema educativo intentan transmitirles. Por eso aquí lo vincular es decisivo: la personalización es fundamental en la comunicación de experiencias significativas. En el caso de la catequesis, de la experiencia de fe. Debido a esta combinación de fragilidades, tal vez hoy sea conveniente fortalecer las ya descritas instancias catequísticas con algunos encuentros intensivos extras bien programados y preparados, como de hecho se viene haciendo en muchos lugares. Allí, tanto los padres como sus hijos tienen la oportunidad de participar en jornadas de interiorización de su fe más esmeradamente diseñadas y con catequistas generalmente

más idóneos que aquellos que conducen los encuentros semanales habituales.

El *Documento de Aparecida* sostiene que “la situación de la sociedad en América Latina y El Caribe requieren una identidad católica más personal y fundamentada” (DA 297), y que por eso “la catequesis no puede limitarse a una formación meramente doctrinal sino que ha de ser una verdadera escuela de formación integral” (DA 299). Dice además que “debe darse una catequesis apropiada que acompañe la fe ya presente en la religiosidad popular” (DA 300), y si bien constata que en la situación actual de la catequesis “ha habido un gran progreso” (DA 295), lamenta que “a pesar de la buena voluntad, la formación teológica y pedagógica de los catequistas no suele ser la deseable” (DA 296).

Sopesando todos estos elementos, resulta muy útil que en cada Iglesia particular exista una *junta central de catequesis* o algún organismo de animación, formación y conducción para la enseñanza de la fe. Su competencia debería pasar por estimular, promover, encauzar y coordinar las diversificadas iniciativas que surgen en una diócesis en relación a la educación en la fe. Será también tarea de estas juntas u órganos centrales la de contribuir a la formación y actualización permanente de los catequistas instituidos o de hecho. En esto sería muy provechosa la vinculación con instituciones de formación teológica incluso supradiocesanas, como pueden ser las Facultades de Teología.

La Palabra de Dios

“En la Sagrada Escritura, la Iglesia encuentra sin cesar su alimento y su fuerza (cf. *Dei Verbum* [=DV], 24), porque, en ella, no recibe solamente una palabra humana, sino lo que es realmente: la Palabra de Dios (cf. 1 Ts 2,13). ‘En los libros sagrados, el Padre que está en el cielo sale amorosamente al encuentro de sus hijos para conversar con ellos’ (DV 21)” (*Catic* 104).

Además de la aproximación estrictamente teológico-bíblica y exegética, existen tres modalidades en las que los cristianos acostumbramos leer la Palabra de Dios. La más representativa de ellas es la *litúrgica*, ya sea en el marco de la celebración eucarística o en la de algún otro sacramento. En efecto, en la celebración litúrgica, a la lectura en asamblea que se hace del texto sagrado sigue la homilía, que busca actualizar esa Palabra en la vida de los creyentes que se reúnen a celebrar su fe. De modo análogo sucede con otro tipo de celebraciones de la palabra, hoy muy comunes en muchas diócesis por la escasez de presbíteros. En todos estos casos se recomienda que la *homilía*, o en su defecto la reflexión a cargo de algún ministro no ordenado, sea concisa, bien preparada y en un lenguaje familiar; que tenga que ver con la vida de la asamblea y que ésta pueda comprenderla con facilidad. El mensaje debe ser claro, lo más vinculado con el espíritu de los textos bíblicos propuestos por la liturgia y con la situación vivida por la comunidad. Normalmente tiene que tener un tono más sapiencial que técnico, lo cual supone una primera interiorización de los contenidos existenciales de la Palabra de Dios por parte del ministro a cargo. Además, el estilo pastoral debe quedar expresado en los aspectos orientativos a los que la misma homilía debe remitir.

El segundo modo de lectura habitual es el de la *lectio*. De origen monástico en la tradición cristiana, tiene su modalidad antecesora en la manera rabínica de interiorizar la Torah, rumiándola “de día y de noche” (Sal 1,2). Aquí prevalece el carácter personal de aproximación al texto, con el que el creyente buscará identificarse y dejarse transformar. La palabra deberá hacerse carne en su vida tal como ésta se le presenta, para convertirla, iluminarla y transfigurarla en todas sus dimensiones. Una *lectio* profunda y autoimplicativa sería el mejor modo de comenzar la preparación de una homilía. La metodología de la *lectio* es relativamente sencilla. Después de ponerse en la presencia de Dios, el pasaje bíblico en cuestión es leído pausada, atenta y meditativamente: una y otra vez, tratando de percibir *qué dice* y *qué me dice*. Para ello es necesario disponer de un tiempo tranquilo, si no es posible todos los días, al menos algunas veces en la semana. Esta lectura atenta y meditativa va conduciendo, progresiva y casi inadvertidamente, a la oración, que es la actitud primaria que emerge de cara al Señor que nos habla: es lo que en la formulación pastoral de C. Mesters él denomina el *qué le digo*.

Una buena formación bíblica en continua profundización puede contribuir mucho al respecto. Sin embargo, el objetivo primordial de la *lectio* no es de orden intelectual: no se busca hacer exégesis ni teología. Se trata más bien de que su ejercicio termine dejando un “gusto” contemplativo que logre prolongarse a lo largo de la jornada, impregnando nuestra vida (pensamientos, sentimientos, palabras y actitudes) con los criterios de Dios. Este es un ejercicio técnicamente fácil de realizar, pero que insume años para que vaya dando sus frutos más preciosos, ya que si bien la oración contemplativa es don de Dios, su Espíritu se toma muy en serio

nuestra disposición interna: y ésta no se transforma tan fácil ni rápidamente. La transformación profunda del imaginario psico-espiritual es por lo general lenta y progresiva, tiene sus idas y vueltas, y por eso requiere mucha constancia en el tiempo.

El tercer modo de aproximación a la Palabra, hoy muy difundido, es el de la *lectura orante de la Biblia* en pequeños grupos o comunidades. Podría decirse que se trata de una "*lectio* en comunidad", ya que fundamentalmente supone los mismos momentos que el modelo anterior, con el límite de un menor nivel de concentración personal, pero con la riqueza que surge de los intercambios y la escucha atenta a los hermanos. Lo promovieron los neocatecúmenos y focolares en Europa, y las comunidades eclesiales de base en América Latina: es en realidad, uno de los frutos post conciliares más significativos en el ámbito de la pastoral profética, ya que con anterioridad al Concilio Vaticano II tanto la lectura de la Palabra de Dios por parte de los laicos, como el marcado acento en un compartir fraterno y comunitario eran más bien disuadidos o, en todo caso, no demasiado promovidos. La lectura orante de la Biblia tiene también como ventaja su impronta ecuménica, y el hecho de que en las instancias interpretativas del texto los miembros de la comunidad pueden ayudarse unos a otros, incluso sin tener particular formación bíblico-exegética. Además, debido a su esquema metodológico muy sencillo (como ya vimos: qué dice el texto, qué nos dice, qué le decimos), permite que sin demasiados conocimientos escriturísticos el mensaje evangélico pueda iluminar la vida diaria de los participantes¹⁹¹. La fructuosa

¹⁹¹ Cf. N. ENECOIZ, "La pastoral bíblica: camino, realidad, desafíos", *Vida pastoral* 234 (2002) 4-12.

experiencia y trabajo con gente que no cuenta con particular formación intelectual da cuenta de ello.

El magisterio

Desde los primeros tiempos aparecieron heterodoxas modalidades de vivir y profesar la fe. Así, ya en el siglo II, un autor como Ireneo de Lyon se vio obligado a escribir un libro que hoy se conoce con el título latino *Adversus haereses* (=Contra los herejes). En él describía lo que sostenían por aquél entonces diferentes grupos sectarios, sobre todo del Asia Menor, y hacía una presentación correcta de la fe centrada en la encarnación recapituladora de Cristo. Además, remitía a la Iglesia de Roma (“a causa de su origen más excelente [*propter potentiores principalem*])”¹⁹² al momento de identificar objetivamente la fe de toda la Iglesia. Y en esto estaban de acuerdo tanto las Iglesias de Oriente como la de Occidente o Latina. Posteriormente, sobre todo después del 313, cuando como vimos en la parte histórica los cristianos ya no fueron perseguidos, otras *cuestiones sustanciales de la fe* entrarán en debate: la relación de la persona de Jesús con la del Padre (por causa de Arrio); la vinculación entre las naturalezas humana y divina de Cristo (con motivo de Nestorio y Eutiques); cómo hay que entender la relación entre naturaleza y gracia (por Pelagio); la relación entre santidad del ministro y gracia sacramental (con Donato); la vinculación entre gracia y la justificación (en tiempos de Lutero); la relación fe y razón (con el

¹⁹² *Adv. Haer.* 3,3,2.

Modernismo del siglo XIX); la vinculación Iglesia y mundo (en la segunda mitad del siglo XX), etc.

Los Concilios Ecuménicos dirimirán estas cuestiones: en los casos señalados, los de Nicea, Éfeso, Calcedonia, Cartago, Arlés, Trento, Vaticano I y Vaticano II respectivamente. Sin embargo, cabe destacar que en todos ellos le era reconocida al Papa una palabra autoritativa, salvo en el de Constanza (1414) que acabó inclinándose por el conciliarismo, doctrina que luego, sin embargo, fue rebatida sólidamente por el posterior concilio de Florencia (1431). Con el tiempo, tal vez en parte por oposición al mundo protestante, que por reacción a los abusos renacentistas del papado atacaba de frente y por completo la autoridad del Sucesor de Pedro; o también de las Iglesias orientales, que lo hacían menos agresivamente pero no con menor decisión; o también y sobre todo para afianzarse contra el laicismo y hostilidad de las emergentes sociedades y Estados modernos, imperantes en Europa sobre todo a partir del siglo XVIII, es que fue ganando importancia lo que hoy denominamos *magisterio viviente*.

Desde entonces y sin anular, por supuesto, el magisterio *ex cathedra*, esta modalidad pontificia constituyó el estilo más habitual de intervención de los papas en cuestiones dogmáticas y morales, particularmente a través de cartas encíclicas, pero no sólo. En apoyo de esta tendencia se unía, con peso decisivo, la declaración dogmática sobre la “infalibilidad pontificia en cuestiones de fe y costumbres”, en tiempos de Pío IX, declarada en el artículo nº3 de la constitución *Dei Filius* del concilio Vaticano I, en 1870. Sin embargo, el *Vaticano II* supo enmarcar sabiamente tanto la potestad regia como la autoridad magisterial del sumo pontífice: la primera en una eclesiología de comunión, perceptible en LG 22; y la segunda

en su modo colegiado de ejercicio con los demás obispos, en el que el sucesor de Pedro es la cabeza del cuerpo (cf. LG 25) pero sin sustituirlo. Se evitaba así una imagen excesivamente hierática y absolutista de la autoridad pontificia, lo que históricamente había siempre traído más inconvenientes que ventajas. Es cierto, sin embargo, que cuando comparamos el lugar dado a la Jerarquía en general y al Sumo Pontífice en particular en la estructura general de esta Constitución –donde el sacerdocio ministerial se entiende en función del sacerdocio real o común de los fieles–, con lo específicamente desarrollado en su capítulo III desde una perspectiva estrictamente jerárquica, existen algunas tensiones.

El ejercicio colegial del magisterio buscará expresarse posteriormente en ejemplos concretos, como en los recientes Sínodos Continentales o, previamente, en lo que fueron y siguen siendo las Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano (y del Caribe), en donde el Papa sugiere líneas de trabajo y luego asume autoritativamente el trabajo colegiado de los Obispos y demás miembros del pueblo de Dios. Es cierto, sin embargo, que esta metodología participativa fue en ocasiones afectada por una excesiva injerencia de la curia romana, lo que a veces terminó generando cierto escepticismo en el resto del pueblo de Dios con respecto a la importancia de participar en las instancias de debate y propuestas. No obstante, la expresión sistemática de estos malestares pudo contribuir también, al menos en parte, a enmendar este tipo de abusos.

Por todo esto, hoy podemos darle más fácilmente el *justo lugar al Magisterio* pontificio y, análogamente, en lo que les compete, a las enseñanzas de los obispos. El primero, y proporcionalmente también éstas últimas, son ámbitos referenciales para la fe del

pueblo de Dios, llamado en cada uno/a de sus bautizados/as a crearla, vivirla, celebrarla y transmitirla. Por eso señalan el camino correcto a manera de “mojones”. No hay que identificar, ni sería conveniente que lo hiciéramos, los “mojones” con el mismo “camino” que es Cristo, la “piedra angular”. Por eso el Magisterio no agota todo lo que pueda decirse acerca de un punto determinado de la fe. Más bien indican por dónde hay que ir y qué es lo que hay que evitar, pero la fe es más amplia, profunda y rica que el mismo Magisterio. De ahí que podamos leer restrictivamente las afirmaciones magisteriales, no concediéndoles en términos de autoridad un sentido más extenso al mínimo posible. La pregunta deberá ser siempre ésta: ¿qué es lo que, exactamente, se ha querido afirmar o definir? Así, contextualizando hermenéuticamente el texto y buscando su comprensión desde las afirmaciones esenciales evitaremos pensar que hubo sentencias erradas, por ejemplo, en el Decreto *Lamentabile* (1908), donde entre otras cosas se prohibía enseñar que Moisés no había escrito el Pentateuco.

Y debido a esta necesaria autolimitación magisterial es que existe también una “cátedra” de los teólogos, tal como se la entendía, por ejemplo, en el siglo XIII, en la universidad de París: ésta no puede oponerse ni ser “paralela” a la de Pedro, sino que más bien tiene por misión la de resaltar todo el esplendor, amplitud y profundidad que la fe expresada en aquélla tiene cuando se la enmarca y remite a la tradición viva de todo el pueblo de Dios en un determinado momento epocal (y circunstancias) de la historia. Por supuesto, que esto mismo exigirá no tomar superfluamente el magisterio eclesial y dar cuenta de sus oportunas intervenciones. Una teología paralela al magisterio de la Iglesia no sería teología realmente católica. Más aún, de un ejercicio honesto de

profundización y comprensión de las enseñanzas magisteriales emerge una cantera de recursos para la reflexión teológica.

La teología

Por eso, el último nivel de aproximación a la palabra es el teológico. La teología permite profundizar *la fe con la ayuda de la razón*, y a su vez ejercita ésta última desde una perspectiva y amplitud teológica. El don de lo alto confluye e interactúa con la inteligencia creyente en el desafío de ir plasmando y articulando un discurso de fe adecuado a los desafíos de un determinado momento y contexto histórico. En este sentido, la teología siempre será necesaria: lo reclama la misma historicidad de la fe y el devenir cultural de los tiempos.

Por una especie de mecanismo de “circularidad”, la teología busca, por un lado, poner palabra al sentido de fe situada de los creyentes, es decir, a la fe que todos los bautizados tienen por el mero hecho de serlos en un determinado contexto y tiempo socio-cultural. Pero por otro, la teología se ve influida por el modo de creer y vivir la fe de ese mismo pueblo de Dios. Además, mientras por un lado la teología es orientada por el Magisterio eclesial, a saber, pronunciamientos y documentos pontificios, sinodales, episcopales, etc., por otro también influye paulatinamente en la misma configuración del Magisterio: después de un siglo de teología, no fue igual el modo de expresión magisterial de Juan Pablo II, o ahora el de Benedicto XVI, que el de Pío X. Mientras que en éste prevalece el influjo de hacer teología mediante tesis, en

aquellos inciden corrientes filosóficas y teológicas desarrolladas a lo largo del siglo XX.

Es así que la teología, en sentido positivo, contribuye a la profundización de la fe del pueblo de Dios enmarcada en un contexto socio-cultural-religioso (*Ecclesia credens*, o Iglesia creyente), y permite avizorar nuevos modos de presentación de sus cuestiones decisivas y fundamentales al mismo magisterio viviente (*Ecclesia docens*, o Iglesia docente). De hecho mucho del progreso magisterial constatado a lo largo del último siglo responde a intuiciones y desarrollos especulativos propuestos por teólogos de la talla de Y. Congar, H. De Lubac, K. Rahner, H. U. von Balthasar, etc., que a su vez se nutrieron de corrientes filosóficas como el personalismo, la fenomenología, la hermenéutica, el pensamiento trascendental y existencial, o incluso del mismo desarrollo científico o la tradición teológica oriental.

De este modo, y gracias a la simultánea consideración de la fe y vida del pueblo creyente inmerso en contextos socio-culturales precisos, como así también de las oportunas intervenciones y clarificaciones del Magisterio de la Iglesia, la teología se enmarca y nutre plenamente la vida eclesial. Si bien en este proceso habrá tensiones que resultarán casi inevitables, por ejemplo, entre teología y magisterio, magisterio y praxis popular, praxis popular y teología, el marco teórico en donde estas instancias deben interactuar debería posibilitar una pacífica resolución de las posibles dificultades. Algunos temas hoy álgidos son los que tienen que ver con la moral matrimonial, la contracepción, cuestiones disciplinares en el ámbito litúrgico o la inculturación, con la autoridad eclesiástica y los mecanismos de participación de los laicos, especialmente de las mujeres, etc.

Por lo dicho, y en cierto modo ya lo hemos ido adelantando, no es posible separar la *Iglesia-creyente* de la *Iglesia-docente*, ni estas actitudes del marco histórico donde vive el pueblo de Dios. En efecto, ambos quehaceres se alimentan recíprocamente en el “hoy” cuando éste es percibido como tiempo salvífico. En este sentido, el “amor a la sabiduría (teológica)” y la “sabiduría (teológica) del amor” deben marchar juntas en todas las esferas de la vida cristiana y eclesial¹⁹³. Esto es válido sobre todo para una época de transición como la nuestra, en la cual el cometido tanto del magisterio como el de la teología, acaban siendo ciertamente imprescindibles. En efecto, en momentos como los que hoy atraviesa la humanidad en los albores del tercer milenio, con situaciones permanentemente inéditas, es preciso continuamente buscar el modo de reproponer la fe para que ésta siga siendo audible, significativa y elocuente para nuestros contemporáneos, pero también para que siga nutriendo y siga nutriéndose del amor teologal. Es sobre todo en este último empeño en donde debe ser justamente valorada la vocación del teólogo:

“El teólogo en este momento tiene que ser un humilde aprendiz y asimilador de las grandes tradiciones teológicas, un atento observador de las palpitaciones del mundo, un paciente integrador de los impulsos de renovación que van apareciendo y un fiel expositor tanto del pensamiento de la Iglesia ante el mundo como del pensamiento del mundo ante la Iglesia”¹⁹⁴.

En las afirmaciones asociadas a su trabajo, éste deberá proceder, de preferencia, de afirmaciones generales a observaciones particulares, de tal modo que las opiniones de más

¹⁹³ Cf. C. GALLI, “Del Amor a la Sabiduría a la Sabiduría del Amor. La Universidad Católica por un nuevo humanismo”, *Universitas* 4 (2007) 35-66.

¹⁹⁴ O. GONZÁLEZ DE CARDÉDAL, *El quehacer de la teología*, Sígueme, Salamanca 2008, 630.

dudoso valor sean sugeridas al final de una fundamentación más sólida y segura, doctrinalmente cierta. Esto contribuirá a que sean mejor interpretadas por la autoridad eclesiástica, y también a evitar escándalos en el resto del pueblo de Dios. Otra alternativa teológica sería la de procurar utilizar lenguajes más dúctiles y narrativos, simbólico-estéticos, metafórico-poéticos¹⁹⁵. Esto no sólo tiene la ventaja de evitar rispideces, sino que posibilita una más fácil integración de teología y espiritualidad, fe y vida, y una articulación por lo general más satisfactoria de los diferentes tratados intrateológicos. En la línea de H. U. von Balthasar, o más recientemente de B. Forte, donde parece prevalecer una racionalidad simbólica por encima de una racionalidad conceptual. Creo que por este mismo camino transitan muchas teologías emergentes del tercer mundo, en contextos tradicionalmente menos afines al *logos* griego.

La transmisión de la fe ante el cambio de época

Recapitulemos lo dicho desde la perspectiva del cambio de época. 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

¹⁹⁵ Cf. C. AVENATTI DE PALUMBO – P. BAYÁ CASAL – J. QUELAS, “‘Escuchar un mundo’. Entrevista a Lucio Gera sobre el problema del método de diálogo interdisciplinario entre Teología y Literatura”, *Teología* 99 (2009) 229-248; V. M. FERNÁNDEZ, “La experiencia sapiencial y la comunicación del Evangelio”, *Teología* 99 (2009) 321-335.

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 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 teológico 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 cosas? 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 teológico, 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... Constatemos que tampoco en nosotros generan sentimientos neutros, sino que evocan en casi todas 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 nos 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 teológico 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 “atarla con alambre”, anudándola con cierto dejo de humor y pericia, como lo haría un hombre de campo con un potro salvaje 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 indómita”.

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 autotranscendentes, 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 autotranscendente. 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.

Dimensión sacerdotal

“Cristo el Señor, Pontífice tomado de entre los hombres, ha hecho del nuevo pueblo ‘un reino de sacerdotes para Dios, su Padre’. Los bautizados, en efecto, por el nuevo nacimiento y por la unción del Espíritu Santo, quedan consagrados como casa espiritual y sacerdocio santo” (LG 10). La dimensión sacerdotal de la vida y pastoral de la Iglesia se centra en el *ámbito orante*, litúrgico y celebrativo. Tiene su modelo inspirador en Jesucristo, sumo sacerdote de la nueva alianza.

Jesús pasaba las noches en oración. Ésta lo acompañaba en los momentos decisivos de su ministerio pastoral: al elegir a los doce (Lc 6,12), al constatar el modo en que su Padre hace las cosas (Mt 11,25), al percibir el inevitable desenlace de su vida (Mc 14,36), y sobre todo en la cruz (Lc 23,46). La Iglesia es asociada a la oración de Jesús, único y definitivo mediador entre Dios y los

hombres (cf. *Heb* 8,20-28). Lo hace para pedir el Espíritu, en compañía de María que la precede y acompaña desde sus orígenes (*Hch* 1,14) en este ministerio. Como esposa amante, actualiza esta oración sobre todo cuando celebra la eucaristía, pero también en torno a los demás sacramentos y a las otras modalidades comunitarias o personales de oración, entre las que cabe destacar el valor de las variadas modalidades que asume en lo celebrativo la religiosidad popular.

La Eucaristía

“Sacramento de la caridad, la Santísima Eucaristía es el don que Jesucristo hace de sí mismo, revelándonos el amor infinito de Dios por cada hombre. En este admirable sacramento se manifiesta el amor ‘más grande’, aquél que impulsa a ‘dar la vida por los propios amigos’ (cf. *Jn* 15,13)” (SCa 1). El ámbito celebrativo por excelencia es la *eucaristía dominical*. En ella “los cristianos reviven de manera particularmente intensa la experiencia que tuvieron los Apóstoles la tarde de Pascua, cuando el Resucitado se les manifestó estando reunidos (cf. *Jn* 20,19)” (*Mane nobiscum Domine*, 26).

La pastoral litúrgica buscará estimular una participación “plena, conciente y activa” (*Sacrosantum Concilium*, 14) de toda la asamblea, mediante la oportuna catequesis y moniciones introductorias, los cantos y la ornamentación del templo: distribución del espacio físico, imágenes, iluminación, etc. Pero sobre todo, ayudar a descubrir el sentido pascual de la vida de los creyentes, considerados tanto individual como colectivamente: en la liturgia lo

que se celebra es la Pascua de Jesucristo asociada a la nuestra. Sin esta conexión existencial entre celebración y experiencia creyente, toda celebración se tornará “aburrida”. Esta vinculación entre fe y existencia parte de la convicción de que en la celebración eucarística se hace presente Jesucristo, ya sea de un modo substancial por antonomasia en las especies consagradas (“Esto es mi cuerpo”; “Ésta es mi sangre” [cf. *Mc* 14,22-25]), como también en la comunidad que celebra y se alimenta del pan de vida (“Ustedes son el cuerpo de Cristo” [1 *Co* 12,27]). Presidida por el ministro ordenado que hace las veces de Cristo (= *in persona Christi*), en la celebración toma parte de un modo particular la comunidad allí reunida, en el ejercicio de su sacerdocio real de bautizados.

Toda la actividad de la Iglesia se ordena a esta celebración, que anticipa el banquete escatológico y orienta la vida del pueblo de Dios hacia él. Porque la eucaristía, que es principalmente *actualización de la pascua de Jesucristo* y alimenta la comunión de los santos, constituye el ámbito central de acceso a la vida trinitaria de Dios por el Espíritu. “El Sacramento [de la Eucaristía] expresa este vínculo de comunión [eclesial], sea en la dimensión invisible que, en Cristo y por la acción del Espíritu Santo, nos une al Padre y entre nosotros, sea en la dimensión visible, que implica la comunión en la doctrina de los Apóstoles, en los Sacramentos y en el orden jerárquico” (*Ecclesia de Eucharistía*, 35).

Hoy, respondiendo a una mayor necesidad de personalización y reconocimiento en espacios más reducidos, se busca propiciar una mejor *participación* realizando las celebraciones en pequeñas comunidades y en templos que favorezcan la comunicación interpersonal, lo que no obsta que también se sigan celebrando *Congresos eucarísticos* multitudinarios que expresen visiblemente

cómo la Iglesia que hace la Eucaristía tiene a su vez origen en esa misma celebración, y cómo por eso mismo no pueden separarse el *Corpus mysticum* (=Cuerpo místico) del *Corpus verum* (=Cuerpo verdadero). De hecho, históricamente hablando, estas expresiones fueron intercambiables. Más aún, lo que hasta el siglo XII fue prevalentemente *Corpus mysticum* (=la Eucaristía) pasó luego a ser *Corpus verum*, y lo que era *Corpus verum* (=la Iglesia) pasó a denotar preferentemente a la Eucaristía. En términos pastorales, esto supondrá que la imagen que prevalezca en una repercutirá inevitablemente en la otra. Sin contraponerlas, una perspectiva hierática en la celebración eucarística se condirá más bien con una imagen de la Iglesia como *Societas perfecta*, y una impostación celebrativa que subraye el banquete festivo y comunal se corresponderá de preferencia con un imaginario del pueblo de Dios al servicio de los hombres y mujeres de nuestro tiempo.

En todo caso, y teniendo en cuenta lo que acabamos de decir, habrá que prestar atención para que no se desdibuje el carácter místico de la celebración, cosa que en general ha tenido más en cuenta y aún nos lo recuerda más especialmente la tradición oriental: el cuerpo de Cristo es “más” que lo que visiblemente experimentamos. Pero también habrá que velar para que no se pierda el sentido festivo y humano de lo comunal, lo que se ve seriamente amenazado por el actual pragmatismo e individualismo occidental. Por otro lado, tampoco debe descuidarse el carácter sacrificial (no cruento) de la celebración eucarística, lo cual el Concilio de Trento buscó poner de manifiesto de cara a la prevalencia de la imagen de banquete en las Confesiones reformadas.

Así, mientras que el carácter místico se enmarca dentro de una comprensión antropológico-fenomenológica del sentido específico de lo religioso-sacramental, y lo festivo-comunional dentro más bien de un orden histórico-social, el carácter sacrificial procuraba ser puesto más claramente de relieve en la liturgia postridentina hasta el mismo reciente postconcilio. También hoy reaparece en nuevos movimientos que abogan por una restauración de prácticas litúrgicas caídas a partir del Vaticano II, como emblemáticamente podríamos pensar en el lefevbrismo, pero no sólo. Si bien comparto la idea de que ciertas recepciones postconciliares en ocasiones banalizaron el espíritu de la reforma litúrgica, la tonalidad demasiado hierática (de *hieros*, que significa “sagrado”) en la que algunos de estos nuevos movimientos caen, con sus nombres latinos, su praxis espiritual intimista y muchas veces alejada de la vida real del pueblo creyente, me hace dudar de su oportunidad pastoral. Tal vez sí nos recuerden la necesidad de promover una mejor formación litúrgica al momento de celebrar la fe.

El Bautismo y la Confirmación

La catequesis sobre la *eucaristía* queda generalmente asumida en la preparación a la “Primera comunión”. Dado que ésta se recibe habitualmente de niño, esto nos presenta el desafío de pensar en instancias catequísticas intermedias de “perseverancia”, hasta tanto los/as adolescentes sean confirmados/as. Sin embargo, también es conveniente recordar la vertiente mistagógica y pastoral de los

demás sacramentos¹⁹⁶, ya que cada uno de ellos tiene un trasfondo antropológico-teologal y pastoral significativo, como así también connotaciones dogmático-morales que se hace necesario destacar. En un momento en que estas modalidades litúrgico-celebrativas están en crisis, es conveniente ahondar su comprensión catequística. Hablemos, en primer lugar, de los llamados sacramentos de *Iniciación*, que en una nueva aplicación de la lógica de apropiaciones, se condicen prevalentemente con la fe.

El *bautismo* (cf. *Catic* 1213-1284), por el cual recibimos la filiación divina y nos convertimos en nuevas criaturas, incluye variadas posibilidades pastorales en torno a los signos del agua y la luz. Se convierte además en una destacada oportunidad de acogida cordial de quienes vienen trayendo un familiar para ser bautizado (*NMA* 90; 94a). Ya que en nuestro país se conserva la costumbre de hacer bautizar a los hijos, es importante aprovechar pastoralmente este momento privilegiado de acercamiento de la familia a la comunidad cristiana. Sin embargo y al respecto, observan nuestros Obispos que

“es conocida por todos la mayor dificultad que hay hoy en la transmisión familiar de la Fe. En algunas regiones o ciudades, muchos niños llegan a la catequesis sin saber hacer la señal de la cruz y se difiere el bautismo de los niños por variados motivos (*NMA* 90). Así uno puede encontrar, en algunos barrios no cercanos a un templo parroquial o capilla, muchos niños sin bautizar. Y si no hay bautismo no está el vínculo primario y más simple con la Iglesia que es la *pertenencia* a ella como una familia (*NMA* 77). Por eso hay que pensar en cómo encarar una decidida *pastoral bautismal*, donde la invitación, a partir del anuncio del *Kerygma*, sea la de ofrecer el bautismo para quien no lo tiene o invitando a no

¹⁹⁶ De modo general, pueden verse las introducciones correspondientes a cada uno en el *Ritual romano de los sacramentos*, donde aparecen elementos teológicos y litúrgico-pastorales.

diferirlo por más tiempo en los niños pequeños. La *novedad misionera* debe estar en agregar a la preparación pre-bautismal, una pastoral post-bautismal, donde la Iglesia haga visible que se hace cargo de los hijos que engendra¹⁹⁷.

En efecto, se constata una significativa disminución de la petición del bautismo para los niños. Se argumenta que a su debida edad elegirán si quieren o no ser bautizados y devenir cristianos¹⁹⁸. En varios países del mundo, también en el nuestro, hay incluso movimientos de personas que públicamente apostatan de su fe y quieren ser borrados de los registros de las curias, porque juzgan que su bautismo no ha sido una opción libre sino más bien impuesta por una Iglesia Católica por entonces hegemónica. En este contexto podemos preguntarnos: ¿es lícito bautizar a los recién nacidos? La cuestión ya había suscitado un debate entre Tertuliano y Cipriano en el siglo III. El primero disuadía de hacerlo, el segundo alentaba la celebración. Y la razón de éste último era clara: por el bautismo se accede a la salvación y a la vida. Sin embargo hoy ya no tenemos una convicción absoluta de que quien no se bautiza se condene, como podían tenerlo por aquellos tiempos los Padres de la Iglesia. De hecho, hoy hablamos de fe implícita, de las religiones como caminos válidos de salvación, incluso manteniendo la mediación única y universal de Jesucristo.

Pienso que el argumento decisivo para continuar bautizando a los niños es de tipo pastoral, e incluso pedagógico: los padres, en todas las dimensiones de sus vidas, buscan dar a sus hijos lo que

¹⁹⁷ CEA, *Carta Pastoral con ocasión de la Misión Continental*, 153^a Comisión Permanente (20/08/2009), 29-32, en <http://www.aica.org/index2.php?pag=ceacomisionpermanente090820>.

¹⁹⁸ Según la "Primera encuesta sobre creencias y actitudes religiosas en Argentina" (Conicet 2008), el 70% de los argentinos piensa que sus hijos deben elegir libremente la religión, lo cual puede evidentemente traducirse en un no bautismo de los mismos en sus primeros años de vida.

consideran lo mejor. Muchas de esas cosas que ellos consideran lo mejor, y no sólo el bautismo, tienen carácter irreversible: el nombre, la formación inicial, los cuidados médicos, etc. Ningún padre o madre se planteó alguna vez la posibilidad de que un hijo/a a futuro diga no haber querido ser alimentado con determinados alimentos, o incluso, haber concurrido a tal o cual establecimiento educativo para su formación inicial. Por esta razón, también el bautismo debe ser conferido como algo bueno para la vida plena de los hijos: aún con el riesgo de que luego éstos quieran desarrollar otro estilo de vida, amparados en otra cosmovisión religiosa o secular.

La *confirmación* (cf. *CIC* 1285-1321), mediante la cual se completa la iniciación cristiana y se expresa plenamente la adultez de la fe en relación a la construcción y misión de la comunidad, es hoy día celebrada, en general, cuando el joven comienza a hacer opciones de vida más personales. Queda así subrayada la libertad responsable de quien se empeña en el camino cristiano. Aquí resulta interesante el acompañamiento para un despertar vocacional y una vivencia de la fe en comunidad. La consolidación de la fe vivida como opción de vida personalmente asumida e intelectualmente fundamentada parecen ingredientes indispensables de la preparación a la confirmación durante la temprana juventud. Si bien es cierto que el número de jóvenes que suelen perseverar luego de la primera comunión es relativamente pequeño, muchas veces debido a la dificultad de encontrar catequistas con tiempo y habilidad para seguir acompañando estos procesos de maduración, no hay que desistir en el empeño por lograr que los confirmados vayan asumiendo alguna forma de responsabilidad concreta en relación tanto a la comunidad cristiana como a su compromiso, a manera de “levadura” (cf. *Mt* 13,33), en la

sociedad. Ésta sería una excelente manifestación externa del ideal interno y la formación intelectual que buscan animar la impronta vocacional del cristiano maduro.

Habría que evitar, sin embargo, una tentación bastante extendida, y que constituye la de utilizar a los jóvenes como mano de obra barata al momento de tener que organizar actividades pastorales u otro tipo de trabajos en las parroquias y demás comunidades. En todo caso, las actividades propuestas tendrán que tener un sentido pedagógico en la fe. Por supuesto que este tipo de actividades pedagógicas pueden, además, ser útiles a la comunidad. Pero no puede descuidarse que a través de ellas, los muchachos y las chicas puedan irse orientando hacia una mayor personalización y descubrimiento del proyecto de vida que Dios le tiene reservado y soñado para con cada uno/a.

Mirada la Iniciación Cristiana en su conjunto, cabe la pregunta por aquellas personas que habiéndola recibido se han apartado luego de la práctica de la fe. Esta situación es típica en países como el nuestro, en donde la fe vivida responde a porcentajes relativamente bajos de bautizados¹⁹⁹. Sobre todo si nos atenemos a la concurrencia dominical a la misa, si miramos la adhesión real a las enseñanzas de la Iglesia y su Magisterio, y en general, la coherencia entre fe y vida de los cristianos encontramos un “catolicismo *mistongo*” (L. Castelani). Es por eso que tanto la Misión Continental como el documento argentino *Navega mar adentro* ponen el acento en el acompañar a todos los bautizados hacia el pleno encuentro con Jesucristo (NMA 90-94) y en reforzar en nuestra Iglesia la experiencia religiosa, la vivencia comunitaria, la

¹⁹⁹ Sin embargo, en la referida encuesta, casi el 24% de la población argentina declara asistir muy frecuentemente al templo. Es cierto que hay que tener presente que entre los evangélicos este porcentaje asciende al 60%.

formación bíblico-doctrinal y el compromiso misionero de toda la comunidad (DA 266). La razón parece clara:

“Muchas veces, la gente sincera que sale de nuestra Iglesia no lo hace por lo que los grupos ‘no católicos’ creen, sino, fundamentalmente, por lo que ellos viven; no por razones doctrinales, sino vivenciales; no por motivos estrictamente dogmáticos, sino pastorales; no por problemas teológicos, sino metodológicos de nuestra Iglesia. Esperan encontrar respuestas a sus inquietudes. Buscan, no sin serios peligros, responder a algunas aspiraciones que quizás no han encontrado, como debería ser, en la Iglesia” (DA 225).

La Reconciliación y la Unción

En relación a los *sacramentos de curación o sanación*, que sanan la memoria herida afianzando la esperanza, la *reconciliación* (cf. *Catic* 1422-1470) expresa el retorno, reencuentro y perdón de Dios hacia quien se había apartado del camino evangélico. Manifiesta la misericordia del Padre y el reingreso a la comunidad cristiana. Se enmarca en el ministerio reconciliador (a todo nivel) de Cristo y su Iglesia. Es necesario que los pastores de almas dediquen espacios “humanos” de tiempo a esta delicada tarea pastoral. No sólo para la administración puntual del sacramento, sino también para el habitualmente concomitante acompañamiento espiritual que suele surgir en torno a la misma. Muchas veces, el sacramento de la reconciliación es una oportunidad inmejorable para un diálogo pastoral que profundice la conversión y la disposición para llevar una vida nueva: de esto da fe su celebración en el contexto de los santuarios.

En general, el balance o examen de conciencia necesario para acercarse al sacramento de la reconciliación coincide con una mayor apertura y disposición para realizar cambios en la vida, u orientarse más radicalmente en un sentido teologal. Esta particular disposición no puede dejar de aprovecharse, por más que se deba distinguir claramente el sacramento de la dirección espiritual. La celebración del sacramento de la reconciliación puede convertirse en una buena ocasión para dar gracias a Dios por los dones últimamente recibidos, para reconocer y confesar los pecados, y para proponerse algunas metas concretas en orden a cambiar de vida y conducirse más en conformidad a esa universal vocación a la santidad. Así, la gratitud permite que la misericordia transforme el pecado en existencia transfigurada, conduciendo al penitente a una vida agraciada y meritoria en gratuidad.

A su vez, es importante que el sacramento no pierda su dimensión comunitaria, y por eso es conveniente que se instituyan, sobre todo en torno a la Cuaresma y el Adviento, momentos anuales para la celebración en asamblea de este sacramento. A través de los mismos, se puede resaltar más significativamente cómo la reconciliación contribuye en concreto a la recreación de los vínculos deteriorados por el pecado. Esto contribuiría, además, a evitar un cierto talante rutinario al momento de ir a confesarse, sin que en realidad cambien mucho las cosas en la propia vida con respecto al prójimo. Así como el acompañamiento espiritual puede contribuir a una mejor consistencia psico-espiritual del penitente, la reconciliación comunitaria puede alentar una mejor consistencia e integración social del mismo.

Mediante la *unción* (cf. *Catic* 1499-1532), por su parte, la comunidad cristiana acompaña a quienes decaen en sus fuerzas,

ya sea a causa de la enfermedad o la vejez. Es la más elocuente expresión sacramental de misericordia y solidaridad hacia el menesteroso. Este sacramento, debidamente celebrado con una significativa presencia de la familia y, de ser factible, la comunidad, personaliza la presencia salvífica de Dios en uno de los trances más difíciles de la vida. Cuando muchos proyectos, vínculos y esperanzas parecen desmoronarse como castillos de naipes, el Señor se hace presente a través de su Iglesia: consolando y confortando, animando y trayendo alivio. Muchas cosas pueden perderse, pero Él siempre estará presente, buscando salvarnos de la angustia y la muerte. Es así que cuando el enfermo está tentado de pensar que fue abandonado por todos o desatendido por sus vínculos humanos más cercanos, la unción hace presente el amor de Dios a través de miembros concretos de su Iglesia.

Por eso es importante que no se deje esta celebración para último momento, ya que el sacramento procura la sanación y el restablecimiento del enfermo, o también reconfortar a las personas de edad avanzada. No se trata tanto de una instancia celebrativa para el bien morir, sino por el contrario, para el bien vivir. E incluso cuando el sacramento se celebre en el marco de una enfermedad presumiblemente terminal, es conveniente que la persona participe del mismo cuando aún se encuentra consciente y en uso de sus facultades psíquicas. Cuando hablemos de los enfermos profundizaremos los correspondientes aspectos pastorales. En su conjunto, los sacramentos de sanación son expresión de la misericordia de Dios. Al momento de personalizar la fe, la fragilidad que abre a la experiencia de misericordia debe ser atendida. La oportuna presencia pastoral en los momentos difíciles de las personas hace al testimonio y praxis pastoral de los ministros y

demás agentes algo verdaderamente creíble. Cuando pocas personas parecen ‘apostar’ al enfermo o al pecador y hacerse cargo, la comunidad de bautizados se hace presente y acompaña: en ella podrá descubrirse una manifestación visible de Jesús, que es a su vez el icono de Dios Padre para los cristianos.

El Matrimonio y el Orden

En cuanto a los *sacramentos de generación*, que consolidan y concretan vocacionalmente la caridad, el del *matrimonio* (cf. *Catic* 1601-1666) celebra el amor fecundo de los esposos como participación del de Cristo y la Iglesia. La celebración se convierte así en una instancia propicia para ayudar a los (jóvenes) contrayentes a que ahonden en el fundamento y exigencias del verdadero amor; distinguiendo, por ejemplo, el “amor personal” del que, sin ser meramente “erótico”, no llega a serlo. Esta percepción parece fundamental en la etapa de preparación a la celebración, dado que hoy más que en otros momentos institucionalmente más estables, el futuro de la familia dependerá de esta consistencia y madurez psico-espiritual de los contrayentes. La celebración sacramental les da, además, la certeza de un vínculo sobrenatural garantizado por Dios, y capaz de fortalecerlos humana y espiritualmente, incrementando y consolidando su amor teologal, incluso de cara a las inevitables fragilidades y peripecias por las que suele atravesar la vida humana. Por ser una participación del amor fecundo de Jesucristo, el matrimonio se abre naturalmente a la formación de una familia: la comunicación de la vida y la educación

de los hijos es inherente al dinamismo de la vida matrimonial y del sacramento del matrimonio.

Sin embargo, cabe notar que hoy son muchos los aspectos socio-económico-político-culturales que minan por la base la consistencia de la familia: entre otras, la inestabilidad laboral y la experiencia de desempleo, pero también las legislaciones adversas o relativistas que se van imponiendo en instancias internacionales, por ejemplo, de organismos de las mismas Naciones Unidas (Conferencias de Beijing, El Cairo, etc.). Cuando hablemos de la familia profundizaremos los aspectos pastorales aquí esbozados.

Por último, por medio de la imposición de las manos, el *orden sagrado* (cf. *Catic* 1536-1600) unge a los ministros con el crisma que los hace signos de Jesús buen pastor, maestro, sacerdote, cabeza y esposo de la Iglesia en medio de la comunidad, ya sea en el grado episcopal, presbiteral o diaconal. Al hablar de los modos concretos de existencia vocacional, ya hicimos referencia a algunas cuestiones pastorales vinculadas a las personas que han recibido este sacramento. Abordaremos otras al hablar de la conducción pastoral. Tal vez aquí quepa insistir en que el Orden es uno de los tres sacramentos que, junto con el Bautismo y la Confirmación, imprimen carácter. Digo esto porque imprime un estilo y talante de vida en el varón ordenado que es en él testimonio perenne de la fidelidad de Dios a su pueblo.

Tanto el sacramento del Matrimonio como el del Orden expresan proyección hacia el futuro y se asocian a la esperanza. Por eso son sacramentos de generación: por nutrir y hacer crecer cuantitativa y cualitativamente a la comunidad cristiana, y expresar así significativa fecundidad. No es de extrañar, pues, que en la medida en que la desesperanza se va haciendo cultura en muchos

espacios sociales de Occidente, también el número de matrimonios y vocaciones al sacerdocio decaiga. Esto se expresa en la creciente fragilidad humana, expresada también en lo jurídico, con que muchas veces son vividas hoy estas opciones vocacionales, lo cual se refleja incluso en la merma del número de hijos o de pasión en el ejercicio del ministerio.

De un modo análogo a lo que suele acontecer en tiempos de guerra, estos deterioros son expresiones de una transformación epocal que produce temor y reticencia de cara a “pesados” y poco manejables compromisos a lo largo del tiempo. En este contexto de “precariedad”, destacar la gracia sacramental conferida por ambos sacramentos reviste una peculiar importancia. Sin ellos, muy pronto la vida social implosionaría en sus vínculos más elementales, y el horizonte de sentido quedaría asfixiado en la inmanencia de nuestro mundo. Estaríamos sentenciados, inevitablemente, a los efectos regresivos de una “ley de la selva”, regida por el individualismo y el poder de los más fuertes.

Para concluir, anticipo que cuando hablemos de la pastoral juvenil veremos algunos elementos pastorales válidos para tener en cuenta en los procesos de maduración de los posibles sujetos que reciban los sacramentos de generación. Hablando en general y sin negar el *ex opere operato*, a saber, el efecto real de los sacramentos por el mismo hecho de ser celebrados, es cierto que cuenta mucho la disposición con la que se recibe cada uno de ellos, la conciencia que de esto se tiene, el nivel de madurez personal, y la responsabilidad con que se busque internalizar el carácter que imprimen o el vínculo que sellan.

La oración

Decía Teresa del Niño Jesús que la *oración* era para ella “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”. La dimensión sacerdotal de la vida cristiana se despliega también en la oración (cf. *Catic* 2558-2565). La misma celebración litúrgica es preparada y continuada por ella, especialmente a través de la *Liturgia de las Horas*, sobre todo de sus momentos más representativos en Laudes y Vísperas. Ya que la oración constituye el espacio de resonancia de la vida litúrgico-sacramental, a la vez que un elemento decisivo para una progresiva maduración del sentido profundo de los acontecimientos, la pastoral litúrgica no puede descuidar una esmerada pedagogía en relación a la oración. Tal vez por ahí mismo deba comenzar, ya que de otro modo, la misma liturgia acabará pareciendo un mero folklore ritualista.

En efecto, la *oración*, silenciosa o vocal, de acción de gracias o perdón, de impetración o intercesión, es el ámbito humano-espiritual en donde el creyente se va habituando a la inhabitación trinitaria y al discernimiento del paso de Dios por la historia. Es el espacio por excelencia de interiorización de la palabra, y el que tal vez mejor recoge subjetivamente la objetiva eficacia celebrativa de los sacramentos. Sin oración, no hay vida espiritual ni cristiana posible. Hoy, cuando tan fácilmente la existencia se fragmenta y se pierde la unidad de vida, la oración se convierte en una instancia de primera necesidad para profundizar el dinamismo teológico. Especialmente la oración contemplativa, fruto de un arduo trabajo de meditación

personal e interiorizada de la Palabra, pero también y sobre todo, don de Dios, permite ir decantando una visión redimensionada de los símbolos de la vida, y transformando desde lo profundo el significado de acontecimientos, personas y cosas en clave de autotranscendencia teocéntrica.

Es sobre todo la oración la que permite ir descubriendo que lo que parecía “no ser sino”, resulta finalmente “no ser sólo”. La oración es tal vez el crisol último y decisivo de una configuración psico-espiritual progresiva en el imaginario creyente. Permite hacer “lo más” con “lo menos”, porque inscribe la totalidad de la existencia (=presente), experiencia (=pasado) y expectativa (=futuro) humana en el orden teologal de la esperanza. La oración permite ir mirando la vida, cada vez más, con los ojos de Dios, con impostación místico-escatológica.

Una buena pedagogía de la oración puede partir de la *lectio*, de la que ya hemos hablado. Personalmente, creo que, unida a una asidua vivencia sacramental no forzada, y en docilidad al libro de la vida que permanentemente interpela e invita al realismo, la oración es la experiencia espiritual que más riqueza puede aportar al propio crecimiento teologal. Es sobre todo por medio de la *lectio* y del imaginario bíblico o patrístico a ella vinculada, donde se va labrando de un modo decisivo, bajo la acción del Espíritu y transformando la afectividad, una nueva y más amplia simbolización progresiva de lo real vivido, percibido y acontecido. Hay quienes piensan que la *lectio* o la meditación suponen personalidades más racionales, y optan, en cambio, por modos de oración más comunitarios, como, por ejemplo, los que surgieron en torno a la *Renovación carismática* o a nuevos movimientos. Tal vez este tipo de oración sea interesante para las personas con caracteres emotivos más

marcados. Hay quienes, en cambio, insisten en vincular la oración a la praxis, como acontece, por ejemplo, en las comunidades eclesiales de base. Este tipo de oración es más conveniente para personas volcadas naturalmente a una intensa actividad socio-pastoral, llamadas posiblemente a ser contemplativas en la acción, y a ver así a Dios en todas las cosas.

En todo caso, en cada uno de estos “caminos” descriptos, a saber, el eidético, el emotivo y el histórico, que responden en la tradición oriental budista al *jnana*, *bakti* y *karmamarna* (=camino del conocimiento, de la devoción y de la actividad), la perseverancia y la generosidad en el tiempo dedicado gratuitamente al Señor, y en Él a los demás, es la regla de oro para crecer en nuestra vida como orantes. Porque en la oración lo que finalmente interesa es la disposición y docilidad a Dios, que solo se aquilatan en la medida en que nos disponemos ante su Misterio “sin apuros ni ansiedades”.

La religiosidad popular

Estas complejas manifestaciones socio-culturales son también el modo particular en que cada determinado pueblo ejerce su sacerdocio real²⁰⁰. Siendo que la fe se constituye en su clave hermenéutica decisiva, la expresión celebrativa de la misma es realizada desde el propio genio cultural o *ethos* de ese pueblo. En esto se incluyen sus tradiciones, cantos, bailes y expresiones festivas propias, por lo que la religiosidad popular está estrechamente vinculada a una permanente y progresiva inculturación de la fe.

²⁰⁰ Cf. J. SEIBOLD, “La mística de los humildes”, en GRUPO “GERARDO FARRELL”, *Crisis y reconstrucción* (II), 116-156.

“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 [...]. Esa sabiduría es un humanismo cristiano que afirma radicalmente la dignidad de toda persona como Hijo de Dios, establece una fraternidad fundamental, enseña a encontrar la naturaleza y a comprender el trabajo y proporciona las razones para la alegría y el humor, aun en medio de una vida muy dura. Esa sabiduría es también para el pueblo un principio de discernimiento” (*Documento de Puebla [=DP]*, 448).

Si bien se trata de un proceso en continua mutación²⁰¹, en nuestro país, como en general en América Latina, el catolicismo popular se expresa de un modo particular y más claro en torno a la fiesta patronal y el santuario. Sin anular las otras muchas y tal vez más cotidianas expresiones, en éstas últimas se concentra una mayor densidad de significados teologales y culturales.

La *fiesta patronal* tiene origen medieval y arraigó en nuestro país especialmente en la cultura rural tradicional. El patrono es el que convoca y protege a una determinada comunidad o zona (por ejemplo, a un pueblo), de modo análogo a como podía hacerlo en tiempos pretéritos un caudillo. Mirado así, el santo o la santa se convierten casi en iconos visibles de la providencia de Dios: es el señor o patrón del lugar que hace presente al Señor con mayúsculas. Es cierto que en el imaginario popular con los santos puede acontecer lo que ocurría con los señores feudales o los mismos párrocos: pueden tender a convertirse ellos mismos en “Patrones”, y así puede quedar un poco desdibujada la referencia cristológica de los mediadores. Esto puede suceder incluso con las

²⁰¹ Como lo demuestran recientes estudios en el campo de la sociología de la religión. Por ejemplo, A. AMEIGEIRAS, “El fenómeno religioso en la sociedad argentina”, en GRUPO “GERARDO FARRELL”, o.c. (I), 83-115; F. FORNI – F. MALLIMACI – L. CÁRDENAS, *Guía de la diversidad religiosa en Buenos Aires*, Biblos, Buenos Aires 2003.

advocaciones marianas, mezcladas en ocasiones, por ejemplo, con el culto híbrido a la Pachamama.

Durante la fiesta del patrono, igual que en el caso de los santuarios, es muy importante el ver al santo, hablarle y tocar su imagen para recibir gracia: en esto sigue presente la herencia barroca de origen, en el que la “aplicación de sentidos” fue muy significativa y necesaria. Es así que la imagen del santo se acaba convirtiendo en un sacramental, en un icono. El carácter comunitario de las celebraciones patronales, y la convocatoria masiva que produce en la geografía parroquial e incluso más allá de ella, las hace muy aptas para expresar a la Iglesia como pueblo de Dios inculturado. Porque una característica destacada de la fiesta patronal es que es local: se celebra en el lugar y la gente que participa se conoce. De este modo, festejan juntos quienes a lo largo del año han compartido también la vida.

Los *santuarios*, en cambio, parecerían responder más bien a la mentalidad urbana moderna, y culturalmente hablando participan más bien de este nuevo imaginario. Supone movilidad, y por eso mismo la imagen tan elocuente de la peregrinación: en la fiesta patronal, en cambio, a lo sumo hay procesión. Los santuarios convocan a multitudes de gente que no se conoce entre sí. Cada uno va con su promesa, lo que indica un estilo más individual y subjetivo. Es cierto que este modo de peregrinación no estaba ni está del todo ausente en referencia a ciertas fiestas patronales: pero cuando esto comienza a ocurrir a gran escala, entonces en torno al patrono surge un santuario. Comparativamente hablando, los santuarios se manejan no sólo con más cantidad de gente, sino también con mayor heterogeneidad de procedencias.

El aspecto festivo se ve reducido a lo personal o a momentos puntuales: a no ser en el mismo grupo de peregrinos, en la peregrinación no se socializa ni se manifiesta tan significativamente como en la procesión patronal lo festivo, porque es más difícil celebrar con desconocidos o con experiencias de desarraigo “a las espaldas”, por más que se generen las lógicas simpatías propias de quienes comparten una misma fe. Sin embargo, también en términos comparativos, la peregrinación tiene la ventaja de mostrar un mundo en movimiento, con caminantes de vocación propia e irrepetible, y a la Iglesia Católica como “pueblo de pueblos”, en camino hacia el santuario definitivo que es el seno trinitario de Dios²⁰².

“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 con el amor” (DA 259).

Tanto en la fiesta patronal como en el santuario, la religiosidad del pueblo expresa su confianza en la providencia divina a través de la figura de algún santo o santa, sobre todo de la Virgen María (cf. DA 266-272) bajo diferentes advocaciones²⁰³. En las modalidades que ésta va adquiriendo en la gran ciudad, parecería madurar una nueva síntesis entre la fiesta patronal y la peregrinación. En días fijos del mes, los devotos de algún santo concurren a su santuario, muchas veces sin grandes desplazamientos, y lo hacen en medio

²⁰² Cf. C. GALLI, “La peregrinación: ‘imagen plástica’ del Pueblo de Dios peregrino”, *Teología y vida* 44 (2003) 270-309.

²⁰³ Cf. C. GALLI – G. DOTRO – M. MITCHELL, *Seguimos caminando. La peregrinación juvenil a Luján*, Guadalupe – Facultad de Teología Uca – Ágape Libros, Buenos Aires 2004.

de una jornada de actividad semejante a otras. Así, por ejemplo en Buenos Aires, san Cayetano en Liniers, la Medalla Milagrosa en Flores, San Expedito en Balvanera.

Digamos por último que la llegada al santuario o la fiesta en torno al templo, ámbito y signo de trascendencia, se convierten teológicamente en expresión escatológica: “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). Allí se recapitulan en gran parte, al menos para los miembros más sencillos del pueblo de Dios, muchos de los aspectos de la pastoral litúrgica de los que fuimos hablando anteriormente. Por eso la fiesta popular, religiosa y secular a la vez, es uno de los ámbitos interpretativos fundamentales de la fe de un pueblo.

Los Santuarios y la inculturación de la vida teologal

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

Dice el Documento de Aparecida (=DA) que “la decisión de partir hacia el santuario ya es una confesión de fe” (nº359). Insume tiempo, esfuerzo físico, trabajo, dinero, y 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”). La peregrinación nos sustrae de la inercia de la vida, porque abre un

nuevo horizonte. 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 (ej., la Medalla Milagrosa, San Expedito), de una región (ej. Del Valle, del Milagro, de Itatí), de una nación (ej. Luján), o incluso de todo un continente (ej., Guadalupe). Tomando ejemplos de Argentina, 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.

El Santuario evoca un encuentro fundante, acompaña la fe del peregrino a lo largo de su vida, y lo invita a seguir ahondando en su experiencia de encuentro agradecido con Dios. Podría observarse una cierta evolución, a partir del santuario identificado con un lugar (ej., Compostela, Lourdes), pasando por una asociación a la interpretación de acontecimientos históricos (ej., Fátima; Medjugorje), hasta llegar al santuario como decisivo ámbito de encuentro (ej., San Nicolás). Mirando el conjunto, pienso que lo que prima en la variada gama de santuarios que tenemos en nuestro país es lo primero (de inspiración barroco-medieval) y lo tercero (de inspiración reciente). De lo segundo hay menos, porque la ilustración moderna dio poco espacio al misterio... En lugares rurales, la naturaleza deviene creación, y entonces el espacio es muy importante: el santuario es espacio sagrado, custodiado por un patrono. Esto mismo es válido para las denominadas “canonizaciones populares”. 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 final.

En el caso de la vida urbana, sobre todo en megápolis como Buenos Aires, el riesgo 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], nuestro esfuerzo será idolátrico. Pero si consideramos a las personas [=felicitas], entonces será icónico. Esto mismo 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. En el santuario la imagen deviene símbolo. Y lo que parecía “no ser sino” acaba revelándose como “no sólo eso”.

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. En el santuario estamos llamados a hacer una experiencia 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. Y de la gratitud estamos llamados a pasar a la gratuidad, para pagar al Señor (por medio del prójimo) con la misma moneda: no en la lógica del “contrato”, sino del “*com-mercium*”. El contrato “cancela”, el don recíproco “abre”.

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” de los ministros (servidores), y el imaginario del mismo santuario: o sea, su sacramentalidad icónica. En la gran ciudad, el santuario concentra un itinerario mistagógico, acompaña la vida del ciudadano también a través del espacio de silencio orante que ofrece en medio del farrago y el vértigo. En el microcentro, muchos templos pueden revestir cierto carácter de santuarios.

ESPERANZA: “La mirada del peregrino se deposita sobre una imagen que simboliza la ternura y la cercanía de Dios” (DA 259)

Dice DA 259 que “el caminar es un verdadero canto de esperanza”. Canta y camina, decía San Agustín, y eso mismo repite la oración por la Patria de nuestros obispos. Nuevamente, 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). Por eso aguardamos la “tierra sin males”, la ciudad futura, una nueva Jerusalén (Ap 21). 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 santuario, de algún modo deben expresarse y decirse las cosas que aguardamos en esperanza. Así como el peregrinar nos dispone, la llegada en cierto modo nos lo muestra. En el santuario debe recogerse y esperanzarse lo mejor de cada uno/a de nosotros/as como hijo/as 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 su densidad humano-existencial, transforman profundamente la vida. No sólo “dan qué pensar”, sino que “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. El imaginario simbólico se vincula con el afecto, con lo que nos afecta, con un nivel de afectación profunda: con lo que finalmente “nos moviliza” en la vida.

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. El imaginario regresivo tienen connotaciones idolátricas, que tironean hacia abajo y hacia atrás: como el tango, es el reino del desencanto porque está anclado en “lo que fue”. El imaginario progresivo tiene connotaciones icónicas: como el *magnificat* 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: 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 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 esperan. El desafío de nuestra libertad es pasar de lo “mítico” a lo “místico”.

De todos modos, la concreción progresiva de esa transformación es ante todo un don de lo alto. El santuario la propicia. 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”. 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, alentarán necesidades regresivas de sus devotos (ej., pare de sufrir, sálvese ya: les dejo a ustedes otro tipo de ejemplos). De todos modos, estas observaciones 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”).

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 esperar 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, ése desencuentro o desventura, etc. La vida se espera 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. Porque el pasado es lo ya conocido y limitado a la inmanencia, 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 espera (= *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). 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 esto se produce, la vida comienza a transfigurarse: el deseo interno purificado de “afecciones

desordenadas” (Ignacio de Loyola) 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 “adicto”, propio del que no dice o del que no habla (*=in-fans*). Ciertas expresiones y movimientos religiosos cultivan más bien este tipo de actitudes. Pero habría que revisar también algunas prácticas pastorales, donde lo que importaría es “juntar gente como sea”. Por eso, junto al gesto (que en sí mismo podría ser ambiguo y estar sujeto a diferentes interpretaciones: ej., ¿qué significa “tocar” a una persona?), la palabra cumple una función muy importante en la transformación del imaginario simbólico. 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)

Dice DA 260 que “en los Santuarios, muchos peregrinos toman decisiones que marcan sus vidas”. Y de esto trata nuestra consideración, tarea pastoral y también oración: de que se efectivice una transformación afectiva (memoria esperanzada) y moral (caridad efectiva) del peregrino. 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. Las personas en última instancia no nos movemos por ideas o voluntarismos, sino por deseos profundos (lo cual no es mera sensiblería). Diría san Ignacio de Loyola, convirtiendo “afectos desordenados”, y pasando del “bien aparente” al “bien real”. Esto se expresa en nuevas actitudes, que son más que meros comportamientos externos. Uno puede “portarse bien” para que no lo reten o para adquirir prestigio social (¿eclesial?): pero con esto no basta. La vida nueva debe totalizar la existencia, y hacer que en ella prevalezca (desde adentro hacia afuera, del corazón a las actitudes) la caridad.

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. En los santuarios tiene que haber también espacios de silencio: no todo tiene que ser movimiento, palabra y ruido. El santuario es espacio habitado, pero también la persona humana está uni-trinamente habitada. 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 la imagen entendida como icono (Jesús, María, un

Santo) que nos contempla al ir llegando. 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.

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. En el santuario no hay lugar para la charlatanería (¡ni siquiera en las homilías!). El silencio interior propicia 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. En primer lugar las que giran en torno a los sacramentos de la Iglesia, para que sean fructuosos, fecundos, dadores de vida. Pero también las que propician sacramentales de fuerte impronta y arraigo popular: el agua y las velas, la bendición y la imagen, el rosario y la estampa, la presentación de fotos de seres queridos, o de llaves de domicilios y automóviles. Todas estas “cosas” pueden ser resignificadas para que el peregrino, o también las personas a las que éste las destina y lleva devotamente, ahonden y consoliden su vida cristiana.

Hay que prestar particular atención a la celebración del bautismo, que tantos habitantes de nuestra Patria siguen pidiendo (¡sólo en Luján son unos 22.500 por año!), incluyendo en esto muchísimos inmigrantes de países limítrofes radicados en Argentina. En un santuario esta celebración reviste un alcance especial, porque sienten que la Iglesia los integra, que no los excluye. El bautismo convoca a la/s familia/s consanguíneas a participar de la familia ampliada del pueblo de Dios, e inicia algo nuevo para todos. 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. Pero también y sobre todo habrá que prestar atención a la más habitual celebración eucarística, fuente y culmen de la vida de la Iglesia. Con buena ambientación y animación, música y participación, sonido e iluminación; celebradas con devoción, y homilías concisas, claras, bien preparadas. 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 función de la celebración eucarística, también 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.

Como sacramento de sanación, la reconciliación viene asociada a un cierto acompañamiento espiritual ocasional. Creo que es bueno darle tiempo, ayudando a releer y esperanzar la vida desde la fe. Pero también estar atentos a la unción de los enfermos y 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 ocasión para el encuentro con 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”. “Gestos y palabras para todos”(!), especialmente para quienes se

encuentran “solos y desamparados”. ¿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?

Pero 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. 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. O también, a consolidar lo que venía haciendo, pero con mayor fervor y generosidad, etc.

Dimensión real

“Cristo, Rey y Señor del universo, se hizo el servidor de todos, no habiendo ‘venido a ser servido, sino a servir y dar su vida en rescate por muchos’ (Mt 20,28). Para el cristiano, ‘servir es reinar’ (LG 36), particularmente ‘en los pobres y en los que sufren’ donde descubre ‘la imagen de su Fundador pobre y sufriente’ (LG 8). El pueblo de Dios realiza su ‘dignidad regia’ viviendo conforme a esta vocación de servir con Cristo” (Catic 786).

La dimensión real de la Iglesia, que la hace partícipe de la realeza de Cristo y de su misión en el mundo, tiene por finalidad última que el Señor “sea todo en todos”. Pero este particular ejercicio de la realeza no se lleva a cabo por medio del dominio, al

estilo de quienes gobiernan las naciones, oprimiéndolas y llamándose sus benefactores (cf. *Lc* 22,25), sino más bien por el lado del servicio humilde. De ahí que en la Iglesia lo más destacado no deba ser el sentarse a la derecha o izquierda del Señor (cf. *Mt* 20,24ss.), sino más bien el beber su cáliz (v.22), asociado al servicio y la práctica de la misericordia. En el momento culminante de su ministerio público, Jesús se levantó, se ató una toalla y se puso a lavar los pies de sus discípulos (cf. *Jn* 13,4ss.). Y como Él mismo lo hizo notar, “*si yo que soy Señor y Maestro hice esto con ustedes, también ustedes deberán amarse unos a otros*” (v.14).

La dimensión real del testimonio de Jesucristo en el mundo se expresa pastoralmente de diferentes modos: en la misma conducción pastoral, en el modo como los cristianos orientan sus vidas por el camino de la santidad, y en la transformación que va haciendo el pueblo de Dios de las estructuras y vida de la sociedad. De esto tenemos que hablar ahora.

La conducción pastoral

Si bien es más propia del ministro ordenado, existe en la conducción pastoral una cierta corresponsabilidad de todos los bautizados. La *conducción pastoral* de la Iglesia es la que realiza sobre todo Jesús y el Espíritu Santo, de acuerdo al querer del Padre (cf. *LG* 9). No es, entonces, una gestión de carácter meramente humano la que se le confía al pastor en la porción del pueblo de Dios encomendada, sino una función vicaria y sacramental, cosa que vale incluso para el sumo pontífice (cf. *LG* 20). En la Iglesia, lo que hace falta no son *managers*, sino más bien administradores

fieles con profundo sentido de servicio. Sin esta perspectiva sacramental como trasfondo y referencia, y en conformidad con la crítica marxista al discurso religioso, la reflexión y praxis del *munus regendi* se reduciría a “no ser sino” un intento de legitimar socialmente el ejercicio de un poder político-ecclesial más o menos camuflado. Sólo desde una perspectiva teologal se comprende el alcance de la exhortación de Ignacio de Antioquia cuando pedía “que todos reverencien a los diáconos como a Jesucristo, al obispo como si fuera la imagen del Padre, y a los presbíteros como si fueran el senado de Dios”, ya que “sin ellos no existe la Iglesia”²⁰⁴.

Mirado a la luz de la fe y en perspectiva sacramental, el Papa “es el principio y fundamento perpetuo y visible de unidad, tanto de los obispos como de la muchedumbre de los fieles” (LG 23), y tiene autoridad plena y suprema de jurisdicción sobre toda la Iglesia (Código de Derecho Canónico [=CDC], 332); pero en el ejercicio de esa autoridad no sustituye a los *obispos*, que si bien “deben ejercer su ministerio en comunión jerárquica con la cabeza” (CDC 375), son pastores propios de sus Iglesias particulares y no subalternos suyos. En esta línea iba Cipriano cuando afirmaba que “con tal de que no rompa el vínculo de la concordia y se mantenga la indisoluble fidelidad a la unidad de la Iglesia católica, cada obispo manda y gobierna a su manera, con obligación de dar cuentas de su conducta a Dios”²⁰⁵.

Participan de la conducción pastoral de los obispos “sobre la porción del Pueblo de Dios que les ha sido confiada” (LG 23) los *presbíteros* incardinados en sus respectivas diócesis; como así también los clérigos miembros de Institutos religiosos de derecho

²⁰⁴ A san Policarpo de Esmirna, 5,1.

²⁰⁵ Sobre la unidad de la Iglesia católica, 5.

diocesano, que bajo este aspecto son equiparables a los anteriores, y los pertenecientes a Institutos religiosos de derecho pontificio, si bien estos últimos legitiman su incardinación en la Iglesia por medio del obispo de Roma (cf. CDC 589). También tienen una responsabilidad específica, subordinada a la autoridad del párroco, los vicarios parroquiales, los diáconos, y en sus ámbitos específicos de competencia los animadores de comunidades, coordinadores de grupos o movimientos. El criterio fundamental que debe animar la conducción pastoral es el de ir logrando la unidad en la diversidad de vocaciones y carismas, de tal modo que todos ellos puedan resultar valiosos en la construcción de la vida comunitaria y en la misión de la Iglesia. Por eso las virtudes fundamentales a ejercitar en este servicio pastoral son la sabiduría y la prudencia.

Una observación válida en nuestro medio es que en general se tiende a desconfiar de los *modos de conducción excesivamente institucionales y jerárquicos*. Probablemente en la base de esta desconfianza subyazca la negativa experiencia socio-cultural del caudillismo y el clientelismo político en nuestro subcontinente, pero también el influjo que el neomarxismo ha venido ejerciendo desde hace ya varias décadas en la formación de muchos intelectuales, sobre todo en espacios universitarios. Se piensa que así como en la vida socio-política no es conveniente la concentración excesiva del poder, tampoco es recomendable que esto ocurra en la vida del pueblo de Dios. Por eso hoy en la Iglesia de nuestro subcontinente se prefieren modos de conducción más comunitarios y pneumatológicos, vinculados a un permanente discernimiento del camino a ir siguiendo, con instancias de participación que eviten que se acabe reproduciendo en la Iglesia lo que muchas veces acontece en la sociedad civil; o dando pie para que algunos malos

ejemplos acaben confirmando las tesis de izquierda. Sin embargo, es cierto, todavía subsisten personalismos exagerados en algunos miembros de la jerarquía. Estos protagonismos desmesurados van anulando la creatividad del entorno, que acaba reduciéndose a sostener y confirmar apologeticamente lo que dice el prelado.

Estas observaciones son asimismo válidas al momento de evitar apagar carismas e iniciativas, lo que también puede ocurrir si la imagen de sí del pastor es un poco pobre y teme verse opacado por la actividad, a su modo de ver más creativa, de aquellas personas que lo rodean. Entonces bajo la apariencia de ejercer la autoridad, puede terminar haciendo uso mundano del poder. Este mecanismo defensivo, regresivo en su connotación simbólica, estaría en la antípoda del servicio, y revelaría inconsistencias importantes en la configuración psico-espiritual del ministro. De ahí la importancia de anticipar estas posibles dificultades ya desde el seminario o la casa de formación religiosa.

Es evidente que el mejor modo de conducción pastoral es el que viene refrendado por el testimonio de vida. Para conducir a la grey por pastos de vida abundantes se requiere no sólo prudencia pastoral, sino sobre todo caridad pastoral que refleje la santidad del pastor. A la palabra y la decisión oportuna, habrá que añadir la elocuencia de los gestos. Sin una vida interiormente transfigurada no se puede llevar por buen camino a una comunidad cristiana: ni la parroquial, ni la educativa, ni la diocesana.

Conducir la propia vida

En continuidad con lo dicho, y en un contexto epocal y socio-cultural en el cual fácilmente mucha gente aspira a mandar y ser “cacique”, es de suma importancia recuperar el modo más difícil de gobierno y conducción: el de la propia vida. Éste está en manos de todos sin necesidad de campañas políticas. Decía san Ambrosio que “el que somete su propio cuerpo y domina su alma, sin dejarse llevar por las pasiones es dueño de sí mismo: se puede llamar rey porque es capaz de gobernar su propia persona; es libre e independiente y no se deja cautivar por una esclavitud culpable”. La libertad interior es tal vez la conquista más difícil a la que pueda aspirar un cristiano: normalmente se puede controlar más fácil y eficazmente lo externo a uno mismo, pero no siempre el mundo interior, el mundo de los pensamientos y los afectos, las fantasías y las decisiones, los anhelos y las intenciones. Porque el mundo interior incluye los dobleces y pliegues del corazón humano, que no siempre resulta transparente a la gracia de Dios. En términos bíblicos, el “corazón” (en hebreo: *leb*) es el centro más profundo y decisivo de la persona, en donde el hombre se posiciona frente a Dios: aquí es donde la caridad, también pastoral, tendrá el arduo trabajo de unificar progresivamente la propia vida, configurándola en santidad teocéntrica con la de Jesús.

Llamados a la *santidad*, este empeño tiene necesariamente una *dimensión comunitaria y misionera* (cf. NMA 18). Ir gestionando nuestra vida hacia el reino definitivo, dejándonos conducir por el Espíritu y tratando de intuir el querer de Dios, tiene inevitables consecuencias sociales, ya que “no podemos ser peregrinos al cielo

y fugitivos de la ciudad terrena²⁰⁶. Si el hombre no es solamente individuo, sino simultáneamente un ser en el mundo que se realiza en el don sincero de sí mismo a los demás, la transfiguración por la gracia de la vida personal tendrá que tener siempre connotaciones comunitarias y proyecciones sociales. Porque en última instancia, somos y devenimos auténticamente nosotros mismos *en y desde* los demás. Nuestra identidad más honda de hijos e hijas de Dios se va entretejiendo y actúa en relación a formas de alteridad comunionales de alta densidad teologal, en donde en última instancia se respira el misterio trascendente.

Si bien existe un llamado universal a la santidad del que todos somos responsables (cf. LG VI), es decir, una vocación a reproducir la imagen de Jesucristo, una exigencia particular recae sobre la vida consagrada, ya que ésta pertenece, por un nuevo título, a la vida y santidad de la Iglesia (cf. LG 44). De un modo particular, la vida monástica. Así, cada consagrado o consagrada, perteneciente o no a un determinado Instituto, está llamado a buscar esa perfección en el amor que la/lo convierta en luminoso “icono de Cristo transfigurado” (VC 14). Esto supondrá interiorizar, de modo decisivo, una vida e impronta pastoral “mística”, en donde cada gesto y acción sea elocuente manifestación del orden teologal. Sin este fervor interior, exteriormente visibilizado en una caridad ardiente, todo el edificio cae como castillo de naipes. Esta *santidad de vida*, inherente sin embargo al camino vocacional de todo bautizado, se alimenta con la asidua lectura orante de la palabra de Dios, con una profunda vida sacramental, y con la atención humilde y solícita a los hermanos.

²⁰⁶ CEA, *Carta al pueblo de Dios* (17/11/01), 6.

Este testimonio de vida transfigurada es hoy especialmente importante, dado que muchas veces las búsquedas pseudo-religiosas van por canales paralelos a los de la solidaridad con las personas, confundiendo lo místico, y consecuentemente la santidad, con formas alienantes de religiosidad (CV 55). Esto más que liberar y enriquecer a la persona, acaba encerrándola en un solipsismo inconducente. Como expresión acabada de la sacramentalidad en sentido amplio, la santidad tiene que irse actualizando en lo visible de cada persona y en lo cotidiano de la vida mediante la caridad, para que el misterio trascendente pueda irradiarse luminosamente en el mundo a partir de la experiencia creyente de personas y comunidades santas (cf. NMA 73). Esta impostación icónica de la santidad personal y comunitaria tiene mucho más poder de movilización pastoral que las estructuras más sólidas y contundentes que podamos idear.

Estructuras y vida social

Un último nivel para el ejercicio de la realeza es el que atañe al modo en como los cristianos van contribuyendo a crear *estructuras* y un estilo de *vida social* más humano y teologal. Las estructuras deben acabar expresando en ‘formas’ visibles la pujanza de “valores” interiores con fuerza teologal. En función de este objetivo, el primer servicio que la Iglesia puede ofrecer al mundo es el anuncio de Jesucristo, ya que además esto es lo que más contribuye a la plena humanización y desarrollo del hombre. Pero este anuncio no puede desvincularse de la promoción humana y del cultivo de un *ethos* inspirado en valores trascendentes. Estos

últimos empeños responden al dinamismo intrínseco de ese mismo anuncio. La conversión del corazón debe ir acompañada de un progresivo trabajo por cambiar las estructuras de este mundo, muchas veces dominadas por la concupiscencia, el egoísmo injusto y la exclusión o eliminación de los más débiles. A partir de esta convicción, es oportuno seguir recordando que si bien

“la religiosidad popular sella la cultura de América Latina, no se ha expresado suficientemente en la organización de nuestras sociedades y estados [...]. Así la brecha entre ricos y pobres, la situación de amenaza que viven los más débiles, las injusticias, las postergaciones y sometimientos indignos que sufren, contradicen radicalmente los valores de dignidad personal y de hermandad solidaria” (DP 452).

En el ejercicio de su ministerio real, la Iglesia no puede dejar de hacer un permanente *discernimiento de fe* de la situación socio-cultural por la que va transitando hacia su destino escatológico. Este discernimiento responde a su constitutiva estructura sacramental, y es la condición *sine qua non* para recrear su misma vida y misión. En este sentido son de un valor indudable no sólo los periódicos pronunciamientos del episcopado, e incluso de los obispos a título personal, sino también las variadas instancias de reflexión interdisciplinar que los bautizados entablan en la sociedad civil. Porque, en efecto, corresponde en primer lugar a los laicos opinar sobre las estructuras y estrategias que pueden y deben implementarse en el plano de la economía y la política, en lo socio-cultural, incluyendo en esto la misma familia²⁰⁷.

Pero también y sobre todo importan las acciones que los laicos y laicas emprenden mancomunadamente con otras personas de buena voluntad, en los variados espacios de la sociedad civil donde

²⁰⁷ Al respecto, es interesante notar el amplio espacio dedicado a la cuestión en el *Compendio de Doctrina Social de la Iglesia*, nnº 541-574.

actúan y desarrollan su misión. En esos espacios, además, están en condiciones de descubrir, compartir y revelar en la vida cotidiana y con otras personas (cristianas, creyentes o no), con las cuales conviven, el sentido profundo de los acontecimientos. Porque todo auténtico discernimiento es, a la vez, autoimplicativo y recapitulador: toda expresión y manifestación pastoral verdaderamente discernida y ejecutada en conformidad al Espíritu es realmente icónica.

El documento *Navega mar adentro* señalaba, ya en el 2003, algunos aportes específicos que estamos llamados a dar los cristianos en nuestro país. Lo hacía ante la constatación de una profunda crisis de civilización, búsqueda religiosa, pobreza y exclusión, crisis del matrimonio y la familia y necesidad de mayor comunión (NMA II). Destacaba algunas acciones que, considerando el carácter trinitario del anuncio (NMA III) y los criterios pastorales (NMA IV), tiendan, con la primacía de la gracia, a: 1) hacer de la Iglesia “casa y escuela de comunión” (NMA 83-89); 2) acompañar a todos los bautizados hacia un pleno encuentro con Jesucristo (NMA 90-94); y 3) construir una sociedad más responsable y justa (NMA 95-97). Especialmente en este último punto se señalaba, después del valor prioritario del anuncio, la misión de la familia cristiana (NMA 97a), la cosmovisión cristiana de la escuela-universidad (97b) y la importancia de la Doctrina social de la Iglesia (97c).

Más recientemente, en continuidad “con el camino metodológico de ‘Navega mar adentro’”, el Episcopado Argentino presenta “algunas acciones destacadas para este tiempo de renovación misionera” asociado a la misión continental²⁰⁸. Estas consisten en: (a) “alentar un estilo misionero en la pastoral orgánica

²⁰⁸ CEA, *Carta Pastoral con ocasión de la Misión Continental* (20/08/09), 26-40.

y diocesana, en especial desde la Parroquia” (nnº27-28); (b) “priorizar una pastoral misionera desde la catequesis de iniciación” (nnº29-34); (c) promover el compromiso misionero hacia una sociedad justa y responsable”, mediante la “pastoral familiar” y la “Doctrina Social de la Iglesia” (nnº35-37); y (d) “expandir procesos misioneros permanentes” (nnº38-40).

Dado que la causa primordial de la *crisis argentina* es de tipo *moral*²⁰⁹, sin dejar de considerar los aspectos estructurales que rigen también más ampliamente nuestro mundo, se impone una formación que apunte a despertar una mayor conciencia y solidaridad social, a partir de la convicción de que la filiación divina y el llamado a la santidad tienen también implicancias comunitarias y sociales. En efecto, la fe nos dignifica cuando incluimos al otro, y cuando empezamos a pensar en plural, en función del bien común. Si bien hay mayor responsabilidad en los cristianos que tienen roles dirigenciales, tanto en lo social, económico, político y cultural como en lo religioso, la tarea es en realidad de todos. Por su índole específicamente secular, y como ya lo hemos señalado oportunamente, en este empeño de transformación de las estructuras y ambientes de nuestra patria sobresale el cometido de los *laicos y laicas* (NMA 75): éste es el espacio social que hoy parecen no estar ocupando plenamente, tal vez a causa de una intromisión exagerada por parte de la jerarquía desde lo político. Aquí no se trata solamente de poner en práctica el principio de subsidiariedad: la misión en el mundo es más bien, por derecho propio, la de los laicos. La responsabilidad por su formación

²⁰⁹ Desarrollo sistemáticamente esta temática en *Claves para caminar hacia una nueva Argentina*, Guadalupe, Buenos Aires 2005.

pastoral-espiritual sí es competencia propia de los pastores: y esto sí a veces se descuida un poco.

Algunos criterios propositivos válidos para todo el pueblo de Dios inmerso en la sociedad argentina serían: (1) empeñarnos en lo cotidiano y lo local, (2) elevándonos a lo mejor de nosotros mismos, (3) valorando e integrando creativa y fecundamente las diferencias, y (4) apostando al mediano y largo plazo. Algunas tareas prioritarias se vinculan con: (1) descubrir y hacernos cargo del prójimo concreto, comenzando por la familia; (2) reflotar la cultura del trabajo y estimularla mediante políticas públicas que incentiven la inversión y el esfuerzo; (3) pasar de habitantes a ciudadanos, fortaleciendo las instituciones republicanas y el Estado; (4) animarnos a entrar en un sincero diálogo social, donde tengan peso real las organizaciones de la sociedad civil; (5) establecer acuerdos políticos a mediano y largo plazo, potenciando y coordinando los talentos individuales en estrategias conjuntas, y por último (6) integrarnos sabiamente a la región y al mundo²¹⁰.

²¹⁰ Cf. CONFERENCIA EPISCOPAL ARGENTINA, *"Hacia un Bicentenario en justicia y solidaridad (2010-2016)"*, 32-38.

IV. Los actuales desafíos pastorales

En este último capítulo tenemos que recapitular y profundizar de modo sistemático la reflexión sobre el amplio espectro de los desafíos pastorales actuales. Muchos de ellos ya han quedado planteados, y ahora necesitan un más sólido fundamento propositivo. La amplitud del abanico haría esta tarea inabordable, ya que los caminos son tantos como los hombres concretos, históricos y reales, inmersos en una variada gama de situaciones a lo largo de sus itinerarios vitales. Por todo esto nos concentraremos de preferencia en los ejes vertebradores fundamentales. Desde allí iremos presentando e iluminando, de modo concatenado, las principales iniciativas pastorales reales o posibles. El icono bíblico que nos acompañará será el del buen samaritano de Lucas.

“¿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 mediano: 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 la cuarta parte* de nuestro trabajo. 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– describiré las pastorales especiales más representativas en nuestro medio a partir de los desafíos de la realidad señalados por NMA, e intentaré destacar propositivamente algunos cauces posibles para su posterior desarrollo.

Para una nueva civilización

La crisis de civilización está muy relacionada con la experiencia de *transición epocal*, que genera fragmentación y dificultad para encontrar los resortes configuradores de una nueva cultura, especialmente en áreas urbanas²¹¹. Los obispos argentinos insistían, durante el año del Gran Jubileo, en que “sabemos lo que termina pero no lo que comienza” (JSH 3). Las manifestaciones de

²¹¹ Cf. C. GALLI, *Dios vive en la ciudad*, Ágape Libros, Buenos Aires 2011.

esta crisis se revelan en la violencia diaria, la banalidad y frivolidad de las programaciones y abordajes de los medios de comunicación social [=MCS], la desaparición del pleno empleo y la dificultad “para encontrar hombres y mujeres con pasión por el bien común” (NMA 26). Pero también en el *stress* cotidiano, en la temprana claudicación de muchas personas, y en la proliferación de las drogas.

“La novedad de estos cambios, a diferencia de los ocurridos en otras épocas, es que tienen un alcance global que, con diferencias y matices, afectan al mundo entero. Habitualmente, se los caracteriza como el fenómeno de la globalización. Un factor determinante en estos cambios es la ciencia y la tecnología, con su capacidad de manipular genéticamente la vida misma de los seres vivos, y, con su capacidad de crear una red de comunicaciones de alcance mundial, tanto pública como privada, para interactuar en tiempo real, es decir, con simultaneidad, no obstante las distancias geográficas. Como suele decirse, la historia se ha acelerado y los cambios mismos se vuelven vertiginosos, puesto que se comunican con gran velocidad a todos los rincones del planeta” (DA 34).

Voy a analizar aquí, entonces, tres pastorales específicas afines que contribuyen a superar, o al menos paliar, algunas de estas dificultades: la pastoral juvenil, educativa y de los MCS. La concatenación parece clara: los jóvenes son no solo quienes están más expuestos al influjo de la nueva cultura como “consumidores”, sino además, sus más significativos protagonistas, especialmente en los espacios urbanos. Los MCS se asocian estrechamente a la propagación de este nuevo estilo cultural, sellado por el relativismo y la precariedad, la transición y fugacidad de todo lo que es *on-line* o virtual. Los procesos educativos, por su parte, sufren el influjo de la cultura actual, pero también procuran ser sus antídotos. En

particular, intentando que los jóvenes puedan insertarse creativa y propositivamente en una cultura de la imagen.

Pastoral juvenil

Acompañar y educar a niños y jóvenes ha sido siempre una *preocupación prioritaria* de la Iglesia, y de ello da cuenta la vida y actividad de numerosos santas y santos, como, por ejemplo, san Juan Bosco. Hoy la crisis de civilización parece afectar a los menores de un modo particular, sobre todo en nuestro subcontinente pobre, donde son mayoría, y en un mundo en el que no les resulta fácil encontrar su norte; donde además se convierten en objeto preferencial de la publicidad y el consumo, y donde otras edades poco o nada parecerían tener para ofrecer en un marco cultural que idolatra a ciertos jóvenes y a ciertas jóvenes que cumplen con los cánones estéticos y de éxito requeridos. Lo cierto es que en nuestro país, casi el 40% de los menores viven en familias por debajo de la línea de pobreza: les cuesta insertarse en el mundo de los adultos, ingresando, por ejemplo, al mercado laboral, logro que para muchos parecería imposible ya desde el vamos. Además, están permanentemente expuestos a manipulaciones, o a las consabidas tentaciones del sexo, el alcohol y las drogas (cf. DA 443-444). Desde hace ya algún tiempo, y no sólo en las villas, el “paco” ha venido haciendo estragos²¹². Al respecto, y en reiteradas ocasiones, el Cardenal J. Bergoglio viene

²¹² Cf. EQUIPO DE SACERDOTES PARA LAS VILLAS DE EMERGENCIA DE LA ARQUIDIÓCESIS DE BUENOS AIRES, “La droga en las villas: despenalizada de hecho”, *Vida pastoral* 278 (2009) 4-9; J. M. ARANCEDO, *Micro radial sobre “Despenalización de la droga”* (29/08/09), en <http://www.aica.org/index2.php?pag=docobispos> (Consultado 02/09/09).

exhortando a los jóvenes a “no dejarse robar la esperanza”²¹³ ni “apagar los sueños”:

“Así como una vez les dije que no les metan la mano en el bolsillo y les roben la esperanza, hoy les digo, ojo, que no les tiren un baldazo de agua y les apaguen los sueños, no se dejan robar los sueños, porque una sociedad sin jóvenes con sueños está muerta”²¹⁴.

Las *propuestas pastorales* pasan por lo general por el ofrecimiento de espacios de contención comunitaria, donde los muchachos y las chicas puedan ir profundizando y desarrollando su formación humana, espiritual, intelectual y técnica, transitando la adolescencia con una comunidad de referencia. De este modo, los jóvenes pueden simultáneamente ir discerniendo lo que Dios quiere de sus vidas. En zonas menos favorables se intenta ofrecer capacitación específica como para que puedan adquirir un oficio, ya que si bien por momentos mejoraron en estos últimos años las posibilidades laborales en nuestro país en relación al 2001, si no se “calificaba” para los puestos de trabajo existentes o no se tenía la idoneidad como para ofrecer un determinado servicio competitivo en el mercado, de poco servían las nuevas oportunidades a quienes no se habían preparado adecuadamente.

Más allá de esto último, creo que en la pastoral juvenil hay que seguir priorizando el *diálogo*. Para los jóvenes constituye un modo privilegiado de ir encontrando sentido y caminos. En un marco pastoral explícito, favorece una más consistente apertura a la fe. De este modo, el mejor aporte que (tal vez) se pueda esperar de la pastoral juvenil es el de contribuir a la maduración vocacional de los

²¹³ Cf. J. BERGOGLIO, *Homilía en Luján* (04/10/09), en <http://www.aica.org/index2.php?pag=docobispos> (Consultado 02/09/09).

²¹⁴ Id., *Homilía en la Celebración de Corpus Christi* (16/06/09), en <http://www.aica.org/index2.php?pag=docobispos> (Consultado 02/09/09).

muchachos y chicas (cf. DA 446d): a partir del descubrimiento del propio centro teologal, y del llamado a vivirlo en comunidad y de modo útil a otras personas del entorno social²¹⁵. Cuando esto acontece, se entusiasman y resurge en ellos la esperanza. Otra prioridad importante es la de la *educación para el amor*²¹⁶. Cuando los criterios parecen ser hoy tan confusos y políticamente manipulados en todo el mundo, incluso por medio de legislaciones ambiguas, es importante ayudar a que los jóvenes descubran la diferencia entre amor personal (=ágape), centrado en el plano prevalentemente espiritual, y amor erótico (=eros), centrado más bien en el plano prevalentemente físico; experiencias de “éxtasis”, que elevan a la persona, con esfuerzo y posterior gozo, a lo mejor de sí misma, y de “vértigo”, que le producen goce, pero una posterior e inevitable devastación espiritual; libertad, que integra y armoniza las mejores energías y posibilidades del sujeto, y libertinaje, que acaban por desparramarlo y fragmentarlo.

Según A. López Quintás, el filósofo español recientemente citado a pie de página, lo que ayuda a visualizar las diferencias de matices entre una realidad y otra es el análisis riguroso del lenguaje, del que se valen los “manipuladores” para confundir y dominar, y cuyas falacias pueden ser desentrañadas a través del estudio crítico de sus discursos (por ejemplo, los de muchas publicidades). Pero también a partir de las “experiencias cumbre” de la vida, las cuales son capaces de ofrecer luz y sentido para siempre, y que por lo tanto deben ser conservadas en la memoria

²¹⁵ A respecto, ha sido muy interesante el trabajo desarrollado en las últimas décadas en nuestro país por el *Instituto de Pastoral Vocacional*, de los Operarios Diocesanos.

²¹⁶ Cf. A. LÓPEZ QUINTÁS, *El encuentro y la plenitud de vida espiritual*, Claretianas, Madrid 1990. Otra mirada, H. AGUER, *Alocución televisiva “En nuestras escuelas no hay religión, pero sí ideología”* (20/06/09), en <http://www.aica.org/index2.php?pag=docobispos> (Consultado 02/09/09).

afectiva con agradecimiento. A diferencia de lo que acontecía hasta hace algún tiempo, hoy los procesos de maduración psico-espiritual son más lentos y exigen mucha más personalización. No solo el diálogo, sino más bien la escucha, demandan una buena dosis de paciencia y de disponibilidad humana. Cualquier proceso formativo serio tendrá estas exigencias, ya que hoy los adolescentes y jóvenes tienen mucha más información y experiencias que valorar e integrar. El objetivo final de estos itinerarios pastorales será que la persona se encuentre con lo mejor de sí misma. Por eso, lo dicho sobre pastoral juvenil se enlaza con lo que sigue.

Pastoral educativa

En efecto, la pastoral educativa está muy ligada al punto anterior. Si bien podemos distinguir instancias informales y formales en vista a una progresiva educación integral, y cada una de ellas tiene su valor innegable, aquí nos concentraremos en la actividad de las *instituciones educativas*, considerando en forma general todos sus niveles. La razón es que, sobre todo hoy, “más vale prevenir que curar”. Las modalidades informales de educación suelen contribuir mucho en el proceso de personas que por diferentes motivos han abandonado la educación formal: a causa de situaciones extremas de pobreza, por haber caído en las redes del alcohol o la droga, por algún tipo de discapacidad, etc. Hablar de un modo sistemático de toda esta variedad de posibilidades resulta casi imposible. Pero además, este tipo de procesos educativos son por lo general mucho más exigentes y costosos para aquellos que se hacen cargo de los mismos. Si bien son indispensables,

favorecen a un número menor de personas, y esto con bastante mayor dificultad. Con los mismos recursos humanos y económicos se pueden prevenir o revertir situaciones que, de otro modo, llegarán a situaciones extremas como las antedichas. Aquí es donde, además de considerar el icono del buen samaritano, debe tenerse presente una cierta visión estratégica.

Desde una perspectiva religiosa, existen dos tipos de instituciones educativas. Una es la confesional, donde son plenamente aplicables las observaciones que desarrollaré en este parágrafo. No obstante, si lo miramos bien, no siempre termina siendo la más ventajosa para una primera evangelización, ya que al no dejar de recrear, en cierto modo un poco artificialmente, un microclima de cristiandad por lo general bastante desgastado y envejecido, hace que casi inevitablemente quienes no viven la fe o no están muy involucrados en el dinamismo pastoral propio de los creyentes, terminen sintiendo que se les está imponiendo cosas de las que preferirían no participar: misas y celebraciones, charlas y retiros, logos y convivencias. Por eso en estos casos habría que asegurarse previamente que quienes pretendan participar de algún modo en la vida de la comunidad tengan una adhesión mínima de fe. Aquí no se trata de sumar por sumar gente: hay que discernir motivaciones y personalizar itinerarios. Una educación confesional deberá ser progresiva, respetuosa de los procesos personales de maduración, clara en su presentación, traduciendo de modo significativo la enseñanza de la Iglesia, tanto en cuanto cosmovisión, como también en lo que concierne a comportamientos éticos. En este sentido, “la Iglesia está llamada a promover en sus escuelas una educación centrada en la persona humana que es

capaz de vivir en la comunidad, aportando lo suyo para su bien” (DA 334).

El otro tipo de institución es la aconfesional. En este caso se abre el desafío de la misión a partir de lo humano implícito y el testimonio, del gesto y la palabra oportuna. Este modelo se presta más para un trabajo de preparación a una primera evangelización, análogo a la conocida *preparatio evangelica* de que hablaban los Padres. Aquí prima el proceso educativo ascendente, desde la propia vida, reflexión y libertad, por lo que se convierten estas instituciones educativas en campos muy propicios para la misión de laicos verdaderamente compenetrados en su tarea de discípulos misioneros. Sin embargo, también aquí existen restricciones. Entre otros tantos desafíos, habrá que tener presente, en particular, el relativismo ético que muchas veces propician las políticas oficiales (cf. CV 61), lo cual se refleja entre nosotros en lo que dice *Aparecida*:

“Las nuevas reformas educacionales de nuestro continente, impulsadas para adaptarse a las nuevas exigencias que se van creando con el cambio global, aparecen centradas prevalentemente en la adquisición de conocimientos y habilidades, y denotan un claro reduccionismo antropológico, ya que conciben la educación preponderantemente en función de la producción, la competitividad y el mercado. Por otra parte, con frecuencia propician la inclusión de factores contrarios a la vida, a la familia y a una sana sexualidad. De esta forma, no despliegan los mejores valores de los jóvenes ni su espíritu religioso; tampoco les enseñan los caminos para superar la violencia y acercarse a la felicidad, ni les ayudan a llevar una vida sobria y adquirir aquellas actitudes, virtudes y costumbres que harán estable el hogar que funden, y que los convertirán en constructores solidarios de la paz y del futuro de la sociedad” (DA 328).

Al tratarse de instituciones no confesionales, el límite de estas comunidades educativas aparece también al momento de intentar dar un paso explícito hacia la fe. La sociedad argentina, en concreto, se ha venido diversificando significativamente en cuanto a composición religiosa, y esto afecta también las formas de representación. Siendo incluso el catolicismo la religión preponderante, existen otras confesiones, iglesias y cultos que buscan legitimarse en el espacio público: los recientes estudios de sociología religiosa dan cuenta de ello²¹⁷.

Vamos a hablar ahora de las *instituciones confesionales*. Por el mismo hecho de procurar ser comunidades, la perspectiva de incidencia en la vida de sus miembros debe tender a ser integral. Una comunidad educativa en pastoral debe ser una comunidad evangelizadora. Esto significa que tanto los alumnos, como los docentes, los directivos, los padres, la comunidad religiosa (si la hubiere, cosa cada vez menos frecuente), los catequistas, el personal administrativo y de maestranza, tienen que quedar de algún modo involucrados en el dinamismo evangelizador²¹⁸, según el cual todos y cada uno son, a partir de sus roles específicos, sujetos y destinatarios de evangelización, en la lógica del intercambio de dones del que ya hemos hablado (cf. DA 338).

No obstante, un objetivo específico es que en el *currículo de estudios* pueda verse reflejada, y a partir de ella se transmita, una

²¹⁷ Cf. F. FORNI – F. MALLIMACI – L. CÁRDENAS (Eds.), *Guía de la diversidad religiosa...* También es cierto, sin embargo, que muchas veces se pone un acento exagerado en esta diversidad, que en términos estadísticos no siempre es suficientemente significativa: no puede ponerse al mismo nivel una confesión religiosa a la que adhiere más del 76% de la población con otras que no llegan al 1%; las que han dado sobrados testimonios de servicio desinteresado al bien común, con otras que han mostrado más de una vez intereses de tipo económicos...

²¹⁸ Cf. J. BERGOGLIO, *Educación: exigencia y pasión*, Claretiana, Buenos Aires 2003; *Homilía durante la misa de la educación* (22/04/09), en <http://www.aica.org/index2.php?pag=docobispos> (Consultado 02/09/09).

cosmovisión cristiana en diálogo con las corrientes culturales contemporáneas más significativas, y adecuada a la edad de los alumnos²¹⁹. Sin caer en un enciclopedismo, sí importa que los niños y jóvenes puedan adquirir un cierto espíritu crítico, adaptado a su edad, sobre lo que acontece en la vida social, en su propio entorno, y en las experiencias de vida con las que se van encontrando. En este sentido, la educación, a la par que debe abrir a lo universal, no puede eludir el contexto concreto en el que se desarrolla. Más aún, la vocación y habilidad de un maestro reside en ayudar a sus discípulos a sacar conclusiones de sus experiencias particulares e irrepetibles que tiendan a lo universal: éste es el modo de inducir procesos sapienciales, nutridos de enseñanzas pertinentes, y no sólo de transmitir impostaciones caducas del pensamiento o, en el mejor de los casos, aportaciones técnicas sin suficiente trasfondo humanista. Desde una perspectiva más explícitamente teologal, dicen los obispos argentinos que la educación habrá de conducir a los alumnos “a interiorizar el amor y la fe, firmes en Jesucristo, unida a un activo sentido de participación y pertenencia a la Iglesia, que no ha de estar disociado del compromiso personal y solidario para construir una patria de hermanos” (NMA 97b).

Como *dificultades*, cabe señalar que hoy la mayoría de estas instituciones de gestión privada, además de sufrir permanentes presiones por parte del poder público con políticas intrusivas²²⁰, debe afrontar la pérdida del clásico personal de religiosas/os a cargo del que disponía tiempo atrás; o también verse afectadas por

²¹⁹ Cf. A. M. AMARANTE, *Cosmovisión cristiana de las Áreas Curriculares*, Daec, Asunción 2003.

²²⁰ Por ejemplo, en el ámbito de la educación sexual. Cf. COMISIÓN EPISCOPAL PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA, *Ante la aprobación de los lineamientos curriculares para la Educación Sexual integral* (17/06/08); *La Iglesia y la nueva ley de Educación Nacional* (02/02/07), en http://www.aica.org/index2.php?pag=docs_comisiones_episcopales (Consultado 02/09/09).

la poca pericia de muchos sacerdotes diocesanos, que en ocasiones deben hacerse cargo de colegios parroquiales sin particular preparación, debido a un encargo pastoral recibido. Cabe aclarar que estas apreciaciones no deberían entenderse en detrimento del específico trabajo evangelizador que diariamente desempeñan muchos laicos con verdadera vocación educadora en las respectivas instituciones. Además, con el incremento de la oferta educativa en nuestro país, las comunidades educativas confesionales no siempre consiguen delimitar eficazmente su propio “ideario” o estilo: me refiero no tanto a la plasmación teórica en un librito de referencia, sino más bien a su implementación práctica en un talante educativo evangelizador, adecuadamente inculcado en las estructuras escolares. Tampoco son despreciables ni menores las dificultades económicas que, con el deterioro de la calidad de vida que todos hemos venido padeciendo en estos últimos decenios, sufren muchos de nuestros colegios y universidades.

Si bien en casi todos los casos se fueron dando pasos de transición hacia una gestión más técnica y eficiente, con personal laical idóneo, el deterioro de la calidad educativa de muchas de estas instituciones, y la dificultad por mantener un nivel de evangelización satisfactorio parecen bastante evidentes. Además, el aumento en el costo de la matrícula ha venido convirtiendo progresivamente a estas instancias educativas en espacios elitistas, a los que el grueso de los cristianos, salvo tal vez en el caso de colegios parroquiales o religiosos de la periferia o el interior, no puede acceder. Por todo esto es que “la Escuela católica está llamada a una profunda renovación”. Insisten los Obispos de nuestro subcontinente, tal vez con un horizonte *kairológico* algo ambicioso, en que

“debemos rescatar la identidad católica de nuestros centros educativos por medio de un impulso misionero valiente y audaz, de modo que llegue a ser una opción profética plasmada en una pastoral de la educación participativa. Dichos proyectos deben promover la formación integral de la persona teniendo su fundamento en Cristo, con identidad eclesial y cultural, y con excelencia académica. Además, han de generar solidaridad y caridad con los más pobres. El acompañamiento de los procesos educativos, la participación en ellos de los padres de familia, y la formación de docentes, son tareas prioritarias de la pastoral educativa” (DA 337).

Pastoral de la comunicación

En relación a los medios de comunicación social [=MCS], observamos la existencia de publicaciones, programas de TV y radio, páginas de internet, blogs, *Facebook*, etc., *explícitamente católicas*, que pueden ser útiles para el creyente, pero que a veces generan un cierto escepticismo en quienes no están adentrados en la fe. Incluso entre los creyentes puede que hayan lectores o espectadores críticos, y tal vez en parte tengan razón para serlo: porque no todo lo que brilla es oro. Y esto es cierto sobre todo en el campo de la fe: no siempre la apariencia (o forma) religiosa termina siendo realmente religiosa. Por esta razón, es muy pertinente la propuesta, no sólo de “apoyar”, sino también “optimizar, por parte de la Iglesia, la creación de medios de comunicación social propios, tanto en los sectores televisivo y radial, como en los sitios de Internet y en los medios impresos” (DA 486d). En el mundo de los medios, si bien también importa la cantidad, se impone sobre todo la calidad de la propuesta comunicacional: si algo no es bueno, incluso técnicamente, puede jugar más en contra que a favor.

En contrapartida, también existen producciones mediáticas en donde los *planteos religiosos* o teologales están *implícitos*, o sugeridos de modo indirecto, o que se ven propiciados porque se ahonda en lo humano, y tienen buena recepción no sólo entre los cristianos, sino también entre las personas de buena voluntad²²¹. Como con el caso de la educación, también en este campo, habrá que probarlo todo y quedarse con lo bueno... En éste, como en otros ámbitos socio-culturales, lo importante es no eludir el diálogo ni esquivar la presencia. Para ello habrá que “educar la formación crítica en el uso de los medios” y “formar comunicadores profesionales competentes y comprometidos con los valores humanos y cristianos” (DA 486 f y c). Como vemos, desde una perspectiva cultural, y ante la crisis de civilización, cada instancia pastoral ofrece lo suyo y tiene simultáneamente sus limitaciones: nuevamente, la eficacia de los medios quedará en gran parte condicionada por la idoneidad humano-técnica y la santidad de los evangelizadores: ambas cosas serán requeridas por igual, ya que todo hace al mensaje.

Ante la búsqueda de Dios

El tema anterior nos conecta explícitamente con el de la *búsqueda de Dios* (NMA 29), ya que el modo en que las personas se vinculan o no con la trascendencia resulta decisivo en la posterior configuración cultural. Con su inherente complejidad²²²,

²²¹ Cf. A. RADRIZZANI, *Disertación en la Asociación de Entidades Periodísticas Argentinas (Adepa)* (27/08/09), en <http://www.aica.org/index2.php?pag=docobispos> (Consultado 02/09/09).

²²² Cf. F. MALLIMACI (dir.), “Primera encuesta sobre creencias y actitudes religiosas en Argentina” (Conicet, 2008), en <http://www.culto.gov.ar/encuestareligion.pdf> ; E.

dos pastorales parecen responder a este desafío específicamente asociado a lo religioso: la pastoral popular y la pastoral misionera. La primera busca capitalizar “la fe que ya hay”, y la segunda va en búsqueda de lo que “aún no está”, o al menos, “aún no explícitamente”.

Pastoral popular

Si bien “muchos católicos se encuentran desorientados frente al [actual] cambio cultural” (DA 480), asociado a un “pluralismo de orden cultural y religioso, propagado fuertemente por una cultura globalizada” que acaba por “erigir el individualismo como característica dominante de la actual sociedad, responsable del relativismo ético y la crisis de la familia” (DA 479), es evidente que sigue en pie lo dicho oportunamente sobre religiosidad popular: con sus luces y límites, es la expresión inculturada de la fe de nuestro pueblo (NMA 33; 76; 91), e incluso más allá de sus límites, fortalece la vida teologal y los vínculos humanos de los cristianos presentes en nuestra sociedad. En sus variadas manifestaciones, la religiosidad popular ofrece posibilidades pastorales que no pueden desaprovecharse. Son expresión del sentido de fe de los fieles y *revelan a un pueblo creyente*. Ayudan a personalizar la vinculación con Dios a personas que habitualmente pueden no participar, por diferentes razones, de las celebraciones dominicales. Además, al resaltarse en ellas los signos de fe (agua, estampas, velas, imágenes, medallas, rosarios) se logra encausar mediante el recurso a estos sacramentales el aspecto sensitivo del dinamismo

TAUSSIG, “Las raíces y el Te Deum” (09/07/09), en <http://www.aica.org/index2.php?pag=docobispos> (Consultado 02/09/09).

teologal, contribuyendo a que se reduzcan otras prácticas alternativas, también presentes en la religiosidad del pueblo, como ser las vinculadas a la superstición, magia y adivinación.

Por todo esto, dicen los obispos argentinos:

“Reconocemos el potencial misionero de todo el pueblo bautizado como protagonista, no solo destinatario, de la Nueva Evangelización. Para ello, es de primera importancia atender a la religiosidad de nuestro pueblo, no sólo asumiéndola como objeto de evangelización sino también, por estar ya en alguna medida evangelizada, como fuerza activamente evangelizadora” (NMA 76).

A diferencia de lo que aconteció en el primer post concilio, cuando se estigmatizó lo devocional, o más tarde, cuando casi inversamente se canonizó lo popular por lo popular, hoy se prefiere una actitud de cercanía pastoral a la fe de la gente sencilla. A la vez que se valorizan las actitudes profundamente religiosas, se es consciente de que también hay que purificarlas. Purificación que estará asociada, además, a un crecimiento y desarrollo humano-espiritual de las/os devotos: porque muchos de los límites que percibimos en la religiosidad son, en realidad, restricciones en el desarrollo humano de los creyentes.

Hoy todos los santuarios del país (sobre todo, San Cayetano, San Pantaleón, Virgen del Valle, Itatí, de los Milagros, San Nicolás, el Señor de Mailín, etc.) tienen organizada una más o menos adecuada *atención pastoral*²²³. Ella comporta frecuentes celebraciones eucarísticas o de la palabra con predicación y bendiciones (de personas y objetos); la posibilidad de una reconciliación sacramental; y la educación en la solidaridad, por ejemplo, invitando a traer alimentos o ropa para los más

²²³ Sobre la que se va reflexionando. Por ejemplo, VVAA, *II° Encuentro de teólogos y teólogas del NOA. Teología y religiosidad popular*, Salta (16-18 sept 2003).

necesitados, en lugar de velas. Particular mención merece el Santuario Nacional de Nuestra Señora de Luján, por la enorme afluencia de peregrinos, o también de personas que desean bautizar allí a sus hijos. Destaco, en concreto, la peregrinación anual de jóvenes, durante el primer fin de semana de octubre. En ella converge una tan amplia diversidad de procedencias y situaciones, tanto en lo social, como lo económico, lo cultural y hasta en lo religioso, que no es fácil de visualizar en otro tipo de convocatorias, ya no sólo pastorales, sino cívicas en nuestro país. Además, el largo trayecto que va de Liniers hasta el Santuario (60 km) predispone a los peregrinos a un encuentro decisivo con el Señor por medio de María. Encuentro que en muchas ocasiones marca un antes y un después en sus vidas; encuentro habitualmente renovado, año tras año, por un deseo de gratitud más que de necesidad. Esto lo digo desde la experiencia de haber confesado muchísima gente, durante muchas horas, a lo largo de varios años, sobre todo en la Basílica.

Por lo dicho ya cuando hablábamos de los santuarios urbanos, este tipo de pastoral parece no sólo conveniente, sino también necesaria. Por supuesto que en sí misma es también insuficiente, sobre todo cuando pensamos en el dinamismo de la ciudad moderna: no podemos quedarnos satisfechos simplemente al constatar que millones de personas circulan mensualmente por los diferentes santuarios, a veces mendigando una gracia de modo análogo a como después lo harán con el político de turno en el plano de la manutención. Esto es válido, sobre todo, para los nuevos santuarios que se propagan, como queriendo responder a necesidades concretas, a veces con carácter excesivamente inmedatista. Si bien podemos preguntarnos hasta qué punto este

tipo de praxis religiosa contribuye a un real crecimiento y desarrollo humano-espiritual, lo cierto es que la santuarización de la vida pastoral muestra a un pueblo fundamentalmente religioso. El desafío pastoral de cara a quienes buscan a Jesús porque el día anterior les había dado de comer pan en abundancia, es ayudarles a descubrirlo, finalmente, como pan de vida para la vida del mundo (cf. Jn 6).

Pastoral misionera

Frente al *revival* o resurgimiento de lo religioso, como así también su evidente ambigüedad, se le presenta a la Iglesia el desafío de ir ofreciendo *una respuesta de fe* que invite lo más posible a itinerarios que personalicen²²⁴. Cuando lo nuevo se desboca no sólo en las tradicionales desviaciones de la magia y la superstición, sino también en las nuevas modalidades gnósticas de estilo *New age*, con su variada gama de expresiones de cariz esotérico, o en las versiones vulgarizadas de las religiones de oriente, los cristianos estamos llamados a presentar, de un modo mucho más radical y concreto que en épocas no tan lejanas, el nombre, la persona, las enseñanzas y las acciones de Jesucristo. Tratando sobre todo de mostrar la repercusión antropológica y social que debe tener este anuncio de fe, ya que si bien

“es cierto que la finalidad principal de la evangelización es abrir al hombre las puertas de la salvación eterna [...], este objetivo únicamente

²²⁴ Cf. E. KARLIC, Conferencia “Discípulos y misioneros de Jesucristo” (14/05/07), en <http://www.aica.org/index2.php?pag=docobispos> (Consultado 02/09/09); H. AGUER, Alocución televisiva “Tenemos que estar preparados para dar razón de nuestra fe” (15/08/09), en <http://www.aica.org/index2.php?pag=docobispos> (Consultado 02/09/09).

podrá ser alcanzado si se inicia en el marco de la historia [...]. Sólo en la medida en que la fe, vivida y celebrada, alcance a impregnar toda la cultura, la presente historia secular se irá transformando también en historia santa y, por consiguiente, será más plenamente humana" (LPNE 20).

De acuerdo a esta convicción, en los últimos decenios la Iglesia en Argentina volcó sus principales energías en la promoción humana, por ejemplo, a través de *Caritas*. Hoy tal vez se le pida *saciar* más explícitamente la *emergente sed de Dios*: de no ser así, la gente terminará bebiendo un agua, tal vez no tan pura, de otros pozos. No es la primera vez que se oye decir que en América Latina la Iglesia Católica optó por los pobres y los pobres optaron por el evangelismo... Pienso que, al respecto, estamos en un tiempo de balances y replanteos. Por eso, y dado que "el primer servicio de la Iglesia a los hombres es anunciar la verdad sobre Jesucristo" (NMA 95), todos los miembros de la Iglesia estamos llamados, hoy más que nunca, a hacer como la samaritana del evangelio: sacar agua viva de la fuente (Jn 4,7ss) y dar a conocer a Jesús sobre todo entre los más cercanos (vv.28-30). Pero también a hacer lo que Jesús hizo con ella: ayudarle a descubrir la hondura de los signos y de la vida, mostrando que su diálogo no era sólo sobre agua de pozo. Revertir la tendencia reductora de la cultura actual: tal vez sea este uno de los cauces más adecuados para una pastoral misionera. Ayudar a transitar de una percepción del "no ser sino" a otra del "no ser sólo". En este sentido,

"en la cultura actual surgen nuevos campos misioneros y pastorales que se abren. Uno de ellos es, sin duda, la pastoral del turismo y del entretenimiento, que tiene un campo inmenso de realización en los clubes, en los deportes, salas de cine, centros comerciales y otras

opciones que a diario llaman la atención y piden ser evangelizadas” (DA 493).

Más allá de que la actividad misionera se desarrolle de preferencia en lo cotidiano de la vida, y sobre todo en estos “nuevos areópagos” constituidos sobre todo *en y por* las grandes ciudades y los medios de comunicación social, cabe destacar también la discreta pero necesaria tarea de muchos *grupos misioneros* que, ya sea dentro de la jurisdicción de sus respectivas comunidades parroquiales o en territorios pertenecientes a otras diócesis del país (y en algunos casos de otras naciones), buscan compartir y revitalizar esa fe muchas veces aletargada por la inercia. En la lógica del intercambio, quienes adoptan estas iniciativas son los primeros beneficiados: hay que “ir y ver” (cf. *Jn* 1,39.46).

Desde una perspectiva ecuménica, creo que también es loable destacar el dinamismo evangelizador, por más que puedan señalarse limitaciones, de muchos *grupos evangélicos* que han conducido en estas últimas dos décadas a muchos hermanos y hermanas a la fe cristológica. Es cierto que en ocasiones esta adhesión tiene un carácter fundamentalmente emotivo, pero no deja de ser real que en otras muchas estas comunidades ofrecen una gran capacidad de acogida, sobre todo de personas pertenecientes a sectores bajos. Y también es cierto que miles de personas se han alejado del camino del vicio gracias a la fervorosa predicación y celo pastoral de muchos pastores precariamente instruidos. Desde una perspectiva misionera, es innegable que el evangelismo se ha arraigado en los sectores pobres y excluidos.

Frente a la pobreza y exclusión

El creciente desempleo estructural, debido en gran parte al desarrollo tecnológico, la concentración y especulación de los capitales financieros en el mundo global, la falta de formación y calificación en la oferta de mano de obra, la insuficiente creatividad para imaginar nuevas alternativas o emprendimientos, la corrupción de los gobiernos y el deterioro ético, son algunos de los factores que contribuyen a la *actual situación de inequidad*: “hoy nos parece normal ver a nuestros hermanos buscando comida entre la basura” (NMA 35)²²⁵.

“El Barómetro de la Deuda Social 2004-2008 muestra que el impacto positivo que tuvieron los primeros años de fuerte crecimiento económico comenzó a desacelerarse a partir del segundo semestre de 2007. Las dimensiones de las condiciones materiales de vida y de integración social que habían mostrado una clara recuperación durante los años precedentes empezaron primero a estancarse y luego a revertirse, debido al proceso inflacionario, la crisis agropecuaria y su impacto en las economías locales, la retracción del empleo y, más recientemente, el impacto de la crisis financiera sobre la actividad económica interna [...].

“Se comprueba que los cambios regresivos han sido más intensos entre los hogares más pobres, los trabajadores vinculados a la economía informal y las familias residentes en las ciudades del interior del país. Si bien esto no implica que el país atravesase una crisis como la de 2001-2002, no es exagerado afirmar que amplios sectores de la sociedad argentina se encuentran actualmente en una situación mucho más vulnerable que hace un año atrás y que las instituciones a cargo de

²²⁵ Cf. C. GIAQUINTA, “Pobrezas de la Argentina”, *Criterio* 2242 (1999) 434-438.

regular la vida social sufren de menor confianza por parte de la ciudadanía”²²⁶.

Contextualizando estas apreciaciones en el marco de la globalización, *Caritas in veritate* hace ver el fracaso de una mentalidad técnica, que al momento de promover el desarrollo – incluso a través de organismos internacionales– miraba solamente las variables económicas y políticas (nº21), pero descuidando las humanas y trascendentes. Como ya lo señalaba Pablo VI, el desarrollo integral debe tener una dimensión vocacional (nº16), un marco de gratuidad (nº36): ésta parece ser la principal convicción de esta última encíclica social²²⁷.

Benedicto XVI añade que este tipo de iniciativas, entre vocacionales y gratuitas, debe tener lugar en la economía global (nº37), y encontrar el debido marco institucional y legal para desarrollarse (nº38); que no puede reducirse la economía a empresas cuya principal ambición sea el lucro, o que dependan de las variadas políticas de Estado, sino que también debe haber lugar para otro tipo de emprendimientos de la sociedad civil (*ib.*).

“La globalización no es, *a priori*, ni buena ni mala. Será lo que la gente haga de ella. Debemos ser sus protagonistas, no las víctimas [...]. El proceso de globalización, adecuadamente entendido y gestionado, ofrece la posibilidad de una gran redistribución de la riqueza a escala planetaria [...]; pero, si se gestiona mal, puede incrementar la pobreza y la desigualdad [...]. Es necesario *corregir las disfunciones* [...]. La globalización es un fenómeno multidimensional y polivalente, que exige

²²⁶ DEPARTAMENTO DE INVESTIGACIÓN INSTITUCIONAL UCA, *Observatorio de la Deuda Social Argentina. La situación social en la coyuntura 2008-2009* (Boletín Nº1 – Año 2009), 15.

²²⁷ Cf. G. RAMOS, “*Caritas in veritate*: el ‘don’ como clave hermenéutica decisiva”, en http://www.uca.edu.ar/uca/common/grupo18/files/Caritas_in_veritate_-_El_don_clave_hermen-utica_decisiva-.pdf.

ser comprendido en la diversidad y en la unidad de todas sus dimensiones, incluida la teológica" (CV 42).

De cara a esta situación, podemos considerar aquí seis pastorales pertinentes y representativas que giran en torno a este tercer desafío. Algunas más trilladas: la de la salud, carcelaria, de inmigrantes, aborígen y social. Pero también es necesario fortalecer una pastoral que estimule liderazgos empresariales, principal modo de revertir el desempleo estructural y atraer capitales. En el mundo de hoy, sin empresas el mercado laboral se reduce y degrada significativamente.

Pastoral sanitaria

La *enfermedad* restringe notablemente las posibilidades sociales de la persona: muchas veces es incluso consecuencia de una marginación y limitación previas (ambiental, alimentaria, urbanística). En sí misma, es la experiencia de finitud por excelencia. La enfermedad reduce las fuerzas y puede llegar a destruir o jaquear la esperanza. El enfermo siente la soledad, la pérdida de amistades y bienes, la precariedad de la existencia. Sobre todo cuando el sufrimiento se prolonga en el tiempo y el pronóstico deja de ser alentador. La *pastoral de la salud* procura acompañar a quien en estas circunstancias ve su calidad de vida deteriorada y su futuro amenazado²²⁸. Pero también a sus parientes y amigos más allegados, que transitan tal vez más conscientemente que él o ella por un período de angustia y desconcierto. En muchos casos, se trata de gente que ha tenido que trasladarse de su

²²⁸ M. BAUTISTA, "La pastoral de la salud en Argentina", *Vida pastoral* 233 (2002) 39-42. Cf. M. MAZZINI, "El sagrado arte de despedirse. Una reflexión sobre el final de la vida y su acompañamiento", *Teología* 99 (2009) 301-320.

habitual lugar de residencia (por ejemplo, en alguna provincia) para hacerse atender en centros especializados. En ocasiones se trata de personas de bajos recursos.

“En las visitas a los enfermos en los centros de salud, en la compañía silenciosa al enfermo, en el cariñoso trato, en la delicada atención a los requerimientos de la enfermedad, se manifiesta, a través de los profesionales y voluntarios discípulos del Señor, la maternidad de la Iglesia que arropa con su ternura, fortalece el corazón y, en el caso del moribundo, lo acompaña en el tránsito definitivo” (DA 420).

La pastoral de la salud pasa en gran parte por la *presencia*. Estar, el sacerdote, el ministro de la eucaristía, la religiosa, la comunidad, es un signo elocuente de que Dios no nos abandona. Sobre todo cuando después de una inicial negación del diagnóstico de la enfermedad comienzan a surgir los “por qué”. En todo caso, el “estar” es la mejor estrategia para acompañar un proceso de resignación y abandono confiado en las manos del Padre. Sobre todo cuando se trata de una *enfermedad irreversible*, y se procura hacerlo desde la convicción de que “la participación en los sufrimientos de Cristo es, al mismo tiempo, sufrimiento por el reino de Dios” y que “mediante el sufrimiento maduran para el mismo reino los hombres, envueltos en el misterio de la redención de Cristo” (*Salvifici doloris*, 21). Pero también cuando el proceso de *enfermedad se revierte*, y el enfermo puede ir experimentando la acción de gracias debido a su mejoría y a la progresiva recuperación de su salud. En este contexto, el *sacramento de la unción* contribuye a que el enfermo (y sus familiares) se sientan reconfortados y acompañados en este llamado de asociación al misterio redentor de Cristo, y, con la ayuda de Dios, al progresivo reestablecimiento.

Una mención particular la merecen los *adictos dependientes*: “El problema de la droga es como una mancha de aceite que invade todo. No reconoce fronteras, ni geográficas ni humanas” (DA 422). Si bien “es responsabilidad del Estado combatir, con firmeza y con base legal, la comercialización indiscriminada de la droga y el consumo ilegal de la misma” (DA 425), son toda la sociedad civil y las mismas Iglesias las que deben acompañar a estas personas (DA 426).

“No hay que ser ingenuos, la tríada hambre-criminalidad-droga es demasiado fuerte. Frente a esta dramática situación tenemos que tomar conciencia de que hay que realizar un trabajo de prevención sistemático y a largo plazo. Nos parece que se trata principalmente de crear ámbitos de contención y escucha de nuestros niños, adolescentes y jóvenes: en este sentido no es menor todo lo que se haga para fortalecer a sus familias. Ámbitos de recreación y de construcción de un proyecto real para su vida. La verdad es que se logra poco con el no a la droga sin un fuerte sí a la vida”²²⁹.

Pastoral penitenciaria

La *privación de la libertad* es una de las experiencias más difíciles de sobrellevar. Incluso cuando fuera asumida como expiación o tiempo de recuperación de una falta o de una trasgresión social importante. A esto se añade la censura social, el abandono probable de muchos familiares, la violencia carcelaria cotidiana entre internos y con el personal a cargo, las demoras judiciales (y a veces injusticias), la superpoblación y promiscuidad de los penales, las drogas y el HIV, y finalmente la quasi-certeza de

²²⁹ EQUIPO DE SACERDOTES PARA LAS VILLAS DE EMERGENCIA DE LA ARQUIDIOCESIS DE BUENOS AIRES, “La droga en las villas...”, 5.

que lo más probable será la posterior y definitiva exclusión social: “nadie” toma para trabajar a una persona que estuvo presa, por lo que ingresar a una prisión es entrar para siempre en un submundo.

La *pastoral carcelaria* intenta paliar algunos de estos males, y acompañar al interno, en la medida que esto va siendo posible, en la recuperación de su dignidad y autoestima. Haber caído bajo puede convertirse en trampolín para una recuperación decisiva, sobre todo cuando el sufrimiento va suscitando e invitando a la fe. Ésta es la apuesta de quienes procuran acompañar a los internos y a sus familiares²³⁰. En esta pastoral una preocupación importante y casi decisiva es la que tiene que ver con la reinserción: ofrecer una oportunidad al ex convicto de reintegración a la vida social cuando termine de cumplir la pena. En los Estados Unidos, algunos Estados han introducido la ley de una “Segunda oportunidad”: la persona que sale de la cárcel, una vez más, puede hacer vida normal y ser empleado como si nada hubiese sucedido; su prontuario queda “limpio”. Esta ley surgió ante la constatación de que anteriormente, antes del año, un tercio de los ex reclusos había vuelto a reincidir.

Pastoral de los inmigrantes

“El fenómeno de las migraciones [...] marca época [...]. Ningún país por sí solo puede ser capaz de hacer frente a los problemas migratorios actuales” (CV 62). Podemos distinguir *dos tipos de inmigración*: la interna y la externa. Son diversos modos de

²³⁰ Cf. *Declaración de los Sacerdotes y Diáconos de la Pastoral Penitenciaria* (11/05/07), en http://www.aica.org/index2.php?pag=docs_comisiones_episcopales (Consultado 02/09/09); SECRETARIADO NACIONAL DE LA PASTORAL PENITENCIARIA ARGENTINA, “Cárceles inadmisibles”, *Pastores* 36 (2006) 50-52.

movilidad humana. En ambos casos se experimenta el desarraigo, la dificultad por integrarse (social, laboral y culturalmente) al nuevo lugar, el riesgo de ser instrumentalizado o explotado, y la lejanía de la familia, al menos en parte. Pero en el segundo caso pueden añadirse mayores argumentos para una legitimación social de la discriminación, como así también el riesgo que supone estar muchas veces indocumentado. En nuestro país tenemos muchos paraguayos, bolivianos, peruanos, colombianos, coreanos y chinos, y un poco menos de uruguayos y chilenos, que en ocasiones residen ilegalmente. Hoy se han sumado algunos centroamericanos y africanos, estos últimos en número creciente. Esto los expone a diferente tipo de abusos (laborales, sexuales, económicos), ya que no disponen de la herramienta básica para defender sus derechos, que es la documentación en regla²³¹. De ahí que favorecer la adquisición de esta última constituya una significativa iniciativa pastoral.

Es cierto, sin embargo, que “blanquear” rápidamente a quien no ingresó al país como corresponde no sería un buen ejemplo para el futuro. Y aquí es donde se presenta la aporía: a quien ya ha ingresado, hay que integrarlo, pensando además en la conveniencia de esto para el bien común. Alguien no integrado estará muy tentado de delinquir. Pero por otro lado, si la integración es más o menos sencilla, vendrán miles nuevos indocumentados para acogerse a los mismos beneficios. Esto hace que muchos servicios

²³¹ Cf. COMISIÓN EPISCOPAL DE MIGRACIONES Y TURISMO, *“He visto el dolor de mi pueblo”* (06/07/08), en http://www.aica.org/index2.php?pag=docs_comisiones_episcopales (Consultado 02/09/09); J. BERGOGLIO, *Homilía en el Día del Migrante* (07/09/08), en <http://www.aica.org/index2.php?pag=docobispos> (Consultado 02/09/09); F. PESCE, “Estado actual de los derechos humanos de los migrantes en la Argentina y políticas migratorias”, en M. YÁNEZ (Comp.), *De la solidaridad a la justicia*, San Benito, Buenos Aires 2004, 189-200.

básicos de salud, higiene, educación y urbanización colapsen. Por eso en esto las normas deben apuntar a ser lo más claras posibles por parte del Estado, que sin embargo puede verse tentado de documentar rápidamente a toda persona que ande dando vueltas... antes de las elecciones.

La *pastoral de la movilidad humana* debe procurar ayudar a las personas a encontrar una comunidad de referencia, especialmente entre connacionales, con asesoramiento legal y un lugar de residencia digno, mientras dure su permanencia en el país. Además debe alentar al mantenimiento de sus tradiciones y fiestas religiosas, que permiten aglutinar a la colectividad y afianzar su identidad en contextos muchas veces hostiles y adversos. Esto permitirá, por otra parte, expresar el sentido Católico o Universal de una Iglesia formada por hombres de toda raza, lengua, pueblo y nación (cf. *Ef* 2,14). “Los migrantes deben ser acompañados pastoralmente por sus Iglesias de origen y estimulados a hacerse discípulos y misioneros en las tierras y comunidades que los acogen, compartiendo con ellos las riquezas de su fe y de sus tradiciones religiosas” (DA 415). Al respecto, una iniciativa que lleva ya muchos años en ejercicio es la del *Equipo paraguayo de pastoral* (=EPPA), que cada verano organiza una misión entre los paraguayos residentes en Argentina.

Es cierto, sin embargo, que no siempre será tan sencilla la integración plena. Países como los Estados Unidos, el Reino Unido o Francia, que han tenido siempre altas tasas de inmigración, no son naciones culturalmente integradas más que en lo esencial: el cumplimiento de algunas pautas de convivencia básicas. Esto se nota sobre todo en los países anglosajones, donde perviven con

fuerza las identidades africanas o asiáticas, aún después de varias generaciones.

Pastoral aborígen

Es sabido que en muchos países de América Latina la *población aborígen* es muy representativa. En casos como Perú, Bolivia y Ecuador, o también Guatemala y Nicaragua, es incluso mayoritaria. Por su tamaño, el país latinoamericano con mayor número de aborígenes es México. En nuestro país, si bien esta presencia es más modesta, está representada sobre todo por comunidades mapuches, tobas y wichís. Sin embargo, muchos derechos elementales, comenzando por el más básico para ellos que es el de la tierra, les ha sido negado, conculcado o expropiado por la fuerza. Es así que, al igual que los pueblos afros, hoy “están amenazados en su existencia física, cultural y espiritual, en sus modos de vida, en sus identidades, en su diversidad, en sus territorios y proyectos” (DA 90).

“En las comunidades indígenas, que a través de nuestro Equipo Nacional de Pastoral Aborígen acompañamos en forma directa en muchas provincias de nuestro país, se percibe una profunda decepción –que en algunos casos llega al descreimiento– acerca de las autoridades y las leyes, ya que en relación con el cumplimiento efectivo de los derechos establecidos en la norma constitucional en vez de haberse avanzado, pareciera que se está en franco retroceso, con desalojos muchas veces violentos de comunidades que, de un día para otro, se ven despojadas de sus tierras cuya posesión es inmemorial, siendo consideradas por las autoridades como intrusas en su propia tierra. Son también reiterados y eternamente ignorados los reclamos de las comunidades en cuanto a la

titularización de sus tierras tradicionalmente ocupadas y de otras aptas y suficientes para su desarrollo, tal como prescribe la Constitución”²³².

Es cierto que el problema se remonta lejos en la historia, llegando a los tiempos de la conquista en los siglos XVI y XVII; y que atraviesa etapas y políticas hostiles de “blanqueamiento”, como terminó siendo entre nosotros la famosa “Campaña al Desierto” con el exterminio masivo de poblaciones aborígenes, hacia fines del siglo XIX. Todo esto dejó una pesada carga y memoria negativa, que además impidió una mejor integración social y una implementación real de los derechos constitucionales reconocidos en la última reforma de 1994. Por otro lado, es cierto también que en estas últimas décadas, y en consonancia con otros movimientos reivindicatorios de minorías en todo el mundo, la *conciencia de una Amerindia*, con cultura, tradición religiosa y teología propias, fue resurgiendo de en medio de un aparente silencio y olvido. Sin entrar en detalles, es también cierto que muchas veces estos movimientos pudieron haber sido instrumentalizados con fines políticos ajenos a los intereses de las propias comunidades autóctonas: por ejemplo, en el plano educativo o del control de la natalidad. Además, hoy hay corrientes indigenistas que reclaman la devolución de ¡quince millones de hectáreas! solamente en nuestro país. Semejante extensión, que incluiría buena parte de la provincia de Buenos Aires, es realmente imposible de retornar a sus ancestrales poseedores, ya que además muchos otros han ganado en el ínterin legítimos derechos sobre las mismas.

Si bien “el mayor tesoro que les podemos ofrecer [a las comunidades aborígenes] es que lleguen al encuentro con

²³² M. MELANI, *Carta al Presidente de la Nación* (20/09/04), en <http://www.aica.org/index2.php?pag=docobispos> (Consultado 02/09/09).

Jesucristo resucitado, nuestro Salvador” (DA 95), el *desafío pastoral* que hoy se le plantea a la Iglesia al respecto, teniendo en cuenta las “heridas” históricas, no pase tal vez prioritariamente por ver cómo retomar una veta explícitamente evangelizadora hacia las diferentes comunidades. Es cierto que también esto es necesario, sobre todo en la medida que “los católicos indígenas se convierten en los protagonistas de su propia promoción y evangelización”²³³. Pero tal vez sea mejor seguir acompañando y respetando los procesos de reconstrucción de sus propias identidades y búsquedas. El acceso a la fe supone libertad, y condición para la verdadera libertad es la reconstrucción de la propia identidad: sin esto, todo paso resultará inconsistente. Esto no significa que no se tenga que estar atentos a contribuir a que estas comunidades, en la medida que vaya siendo factible, puedan ir estableciendo una mayor y mejor vinculación con el resto de la comunidad nacional, de la que puede brotar una riqueza recíproca, siempre cuando no se avasallen los derechos de los más débiles ni se procure imponer ideológicamente presuntos derechos de minorías. En este sentido, existe un importante desafío de interculturalidad.

Las diócesis de Viedma, Orán, Salta y Resistencia, además de recibir numerosos contingentes de grupos misioneros cada año que interactúan con comunidades aborígenes, tienen organizadas pastorales específicas de integración, intercambio y colaboración. Un trabajo paciente y respetuoso permitirá con el tiempo ir viendo nuevos frutos donde solo parece existir hoy dolor y quebranto.

²³³ JUAN PABLO II, *Mensaje a los indígenas* (13/10/92), 6.

Pastoral social

Frente a un *entramado social deteriorado*, con índices de pobreza e indigencia nuevamente en crecimiento desde finales del 2007, la Iglesia procura promover, articular y apoyar iniciativas que respondan de un modo ágil a las necesidades básicas insatisfechas. Así, por ejemplo, gran parte de la actividad desplegada por *Caritas* en los comedores apuntó y apunta a este objetivo. El “hambre urgente” no puede esperar: es la respuesta inicial que no puede dejar de brindar el buen samaritano²³⁴. Pero además, las comunidades cristianas y la misma Iglesia, intentan trabajar en un plano más profundo de *promoción humana*, tendiente al mediano y largo plazo, y alentando estrategias de desarrollo tanto en lo micro como en lo macro. Así, sobre todo en relación a las primeras, fueron surgiendo en estos últimos años cooperativas, mutuales, entidades de micropréstamos, instancias de capacitación, talleres y tecnicaturas. Muchas de estas iniciativas fueron en sus comienzos eclesiales, y otras, contaron con un decisivo apoyo, por ejemplo, de comunidades religiosas insertas o de grupos y comunidades cristianas comprometidas en la pastoral social²³⁵.

Pero también secretariados para la defensa de los derechos humanos, escuelas de formación política y ciudadana, de liderazgo comunitario, centros de educación popular (por ejemplo, *Incupo*),

²³⁴ Cf. F. BARGALLÓ, *Homilía en el día de la Colecta anual Caritas “Es posible. Tu solidaridad transforma”* (06/09), en <http://www.aica.org/index2.php?pag=docobispos> (Consultado 02/09/09); D. FARES, “La vulnerabilidad de las personas en situación de calle”, en M. YÁNEZ (Comp.), o.c., 135-158.

²³⁵ Cf. C. GIAQUINTA, “Hacia una cultura diferente”, *Criterio* 2278 (2002) 665-667; J. BERGOGLIO, *Homilía “Con San Cayetano buscamos justicia, pan y trabajo”* (07/08/09), en <http://www.aica.org/index2.php?pag=docobispos> (Consultado 02/09/09); F. BARGALLÓ, *Reflexión “El trabajo plenifica al ser humano y es clave para la inclusión”* (08/09), en <http://www.aica.org/index2.php?pag=docobispos> (Consultado 02/09/09).

FM's comunitarias, etc. Muchas de estas iniciativas fueron coordinadas con organismos oficiales y ONG's, contribuyendo a afianzar una más sólida sociedad civil o tercer sector en nuestro país después de la desestructuración del Estado en los 90'. En estos espacios, muchas personas han ido desarrollando sus vidas y creciendo desde una perspectiva humano-espiritual. Algo análogo a lo que aconteció con muchos propietarios ancestrales en la defensa de sus tierras²³⁶. Todo este variado y diversificado entramado hace a la *pastoral social*. La clave está en la capacidad que tenga un equipo (diocesano, regional) de animación destinado a este fin de ayudar a detectar dificultades y articular iniciativas, descubrir líderes y trabajar en redes para promover el bien común. Sólo una sociedad civil madura y organizada posibilita una clase política responsable y una economía sana, respetuosas ambas de los principios de subsidiariedad y solidaridad. Sin verdadero capital social no hay ni desarrollo humano ni buena dirigencia. La clave de la cuestión social no está en las "recetas" técnicas de economistas y politólogos, sino en la consistencia ética de la vida social.

El trasfondo teológico y motivación últimos de esta hoy "impostergable" y diversificada pastoral en nuestra patria es, por una parte, la convicción de la dignidad de la persona humana como imagen e hijo/a de Dios, llamada a desarrollar su vocación cristiana en el devenir histórico de un modo socialmente comprometido y encarnado; y por otro, el empeño por el bien común en la vida social, para que sea cada vez más reflejo del Reino ya presente en este mundo: especialmente entre los pobres. Dicen los obispos que "para caminar en esta dirección, se requiere el conocimiento y la

²³⁶ Cf. A. LEGUIZAMÓN, "La teología de la tierra, un desafío para el quehacer teológico en Argentina", *Teología* 94 (2007) 607-617.

difusión de la *Doctrina Social de la Iglesia*, inculturada en las nuevas circunstancias históricas del país”; y que para ello “es necesario renovar los esfuerzos para multiplicar la organización de cursos, jornadas, publicaciones de diversos niveles, grupos de estudio y otras iniciativas tendientes a la divulgación y conocimiento de la doctrina social” (NMA 97c). Eso fue lo que intenté hacer cuando publiqué el libro *Claves para caminar hacia una nueva Argentina*, cuya tercera parte estoy retomando aquí actualizándola, ampliándola y profundizándola²³⁷.

Pastoral de empresarios

No es un tema del que se oiga hablar mucho en ámbitos pastorales, y sin embargo es una cuestión hoy sumamente importante. La iniciativa y la vida empresarial no pueden quedar al margen de la ética, ni tampoco de la vida y reflexión teológico-pastoral: “El ser empresario, antes de tener un significado profesional, tiene un significado humano” (CV 41). La economía no es de por sí mala ni mucho menos: en todo caso, es neutra, y mucho depende de las personas que en ella interactúan de que favorezca o no el desarrollo humano y social. “La economía tiene necesidad de la ética para su correcto funcionamiento” (CV 44). El empresario es quien normalmente vincula la economía al trabajo. Sin empresas no existen puestos de trabajo. Estos no pueden ser garantizados únicamente por el Estado, que si lo intentase, acabaría generando una economía recesiva y burocrática, muy

²³⁷ En estos últimos años, reflexioné sobre temáticas sociales atinentes a la Argentina desde mi participación en el grupo interdisciplinar “Santa María”, de la Pontificia Universidad Católica Argentina.

poco eficiente. Tampoco llegan a ser suficientes las iniciativas de la sociedad civil, que en sí mismas son sin embargo indispensables para el buen funcionamiento de una economía regulada.

Sin sociedad civil, los entes políticos de contralor acaban corrompiéndose y haciendo *lobbies* con monopolios económico-financieros. En realidad, este es el problema del actual diseño de las finanzas y la banca internacional: que el dinero de los ciudadanos de casi todas las naciones del mundo, aportado a sus respectivos gobiernos a modo de impuestos, acaban siendo utilizados para proteger los intereses de accionistas inescrupulosos. Con lo que el Estado, más que aportar a la solución, acaba siendo parte del problema. En cambio, siendo indispensable el pequeño y mediano emprendedor, muchas veces es visto con malos ojos cuando se enriquece. Normalmente se juzga que ese enriquecimiento se debe a una accionar tramposo, opuesto a los intereses de la vida social. Sin descartar que esto pueda ocurrir en ocasiones, no puede generalizarse la afirmación. Mucha gente trabaja con ahínco, posibilita que otros muchos tengan trabajo, y sin embargo no siempre crece económicamente. Por el contrario, suele arriesgar mucho por muy poco. Además de no verse beneficiados por políticas públicas de tipo clientelares que espantan la producción, el ahorro y la inversión, y estimulan la fuga de capitales, muchos hombres de empresa deben cargar con la mala cara que les pone otra gente que en la vida social asume responsabilidades comparativamente muy inferiores.

Hoy hay que recuperar el liderazgo. Si en algún momento se daba prioridad al liderazgo político, hoy parece más significativo el liderazgo económico-productivo. Hoy la economía tiene mucha más importancia que la vida política, y en lo fáctico, tiende a controlarla.

Por eso un real camino de servicio al bien común puede pasar hoy, con sobradas razones, por un trabajo éticamente honesto en el mundo empresarial. Éste es, además, el que luego demandará personal altamente calificado, también en términos de investigación, ciencia y producción, para sus respectivas compañías. Lo que muestra un buen camino para el desarrollo.

Alentar el matrimonio y la familia

El tema de la familia es una *preocupación recurrente de la CEA* (cf. *NMA* 40). El deterioro ético y la fragmentación inciden de un modo evidente en la estructura familiar, que tampoco parece ir encontrando nuevos cauces de recomposición²³⁸. Este cuarto desafío nos conduce a los variados modos de pastoral familiar. Si bien hoy existen algunos movimientos dedicados a la familia, como ser el *Movimiento familiar cristiano*, *Cursillos de cristiandad*, *Encuentros matrimoniales*, que indudablemente tienen un efecto benéfico, el mismo no deja de ser limitado. Lo mismo acontece con la catequesis familiar tanto en parroquias como en colegios, o con tantos otros movimientos juveniles que a través de retiros y posteriores encuentros en “círculos” o pequeñas comunidades van abordando, entre otras, la temática de la formación para el amor. También los *Focolares* han hecho últimamente un aporte significativo al respecto. Pero en términos generales, se constata un déficit. La familia es una de las instituciones de Occidente que está más en crisis desde su mismo fundamento: el matrimonio.

²³⁸ Cf. E. FABBRI, “La familia, entre la desazón y la solidaridad”, *Cias* 520 (2003) 39-56.

Es evidente que la presión que ejercen sobre *la familia* la situación económica, la movilidad urbana, la transformación en los roles tradicionales del varón y la mujer, y los MCS, hace que no siempre les resulte fácil a los esposos responder satisfactoriamente a las exigencias familiares. Así aparecen los nuevos modos de convivencia, la precariedad marital, los hijos de diferentes parejas, el manejo poco claro que se hace de la cuestión de género, la legitimación de vínculos entre homosexuales, etc., que requieren nuevos y más sutiles modos de formación y atención pastoral²³⁹. En consideración de todas estas complejas cuestiones, me da la impresión que hoy, especialmente en el campo del amor y la sexualidad, es preciso estar atentos a *no censurar a nadie de entrada*. Si “el hombre es el camino de la Iglesia”, hay que partir de lo que cada persona y núcleo familiar vive o intenta vivir. A partir de esta premisa y respeto básicos, habrá que ir ayudando a descubrir (con “el gesto y la palabra oportunos”²⁴⁰) las mejores posibilidades que ofrece un auténtico amor, respetuoso de la naturaleza humana y del dinamismo interpersonal del encuentro fecundo, abierto consecuentemente a la trascendencia. De otro modo lo único que se logrará será una estéril confrontación y un mayor distanciamiento de la fe por parte de quienes “no están viviendo en regla”. Esto no significa que en el plano jurídico y político se haga todo lo posible para evitar la sanción de leyes que atenten contra la dignidad humana profunda de los ciudadanos. Si bien hay que ser comprensivos y misericordiosos con las personas, las convicciones que sustenten las pautas de convivencia nacional deseadas deben ser sólidas.

²³⁹ Cf. R. GUERRA LÓPEZ, “¿Familia o familias? Familia natural y funcionalidad social”, *Universitas* 4 (2007) 109-122.

²⁴⁰ Cf. MISAL ROMANO, *Plegaria eucarística* V c.

Es cierto que en algunos casos habrá que aceptar una moral de mínimos que permita salvaguardar la convivencia social de un modo más o menos pacífico. Ésta fue la opción que tomaron los constitucionalistas católicos de 1853. Aceptar una ley civil como, por ejemplo, la de divorcio vincular, no significa que los cristianos tengan que acogerse a ella y separarse. Tampoco significa que esa ley deba influir en las convicciones religiosas. Sin embargo, otras leyes son mucho más discutibles, como claramente ocurre con aquellas asociadas a la supresión de la vida (aborto, eutanasia), o también, más recientemente, lo referente a una posible legalización de la tenencia de drogas. No deja de ser discutible, además, la injerencia indebida del Estado en instancias educativas que naturalmente corresponden por el principio de subsidiariedad a instancias menores (familia, escuela), bajo el aval de una ley de educación sexual que presenta puntos cuestionables. En todo esto existe un espacio para el discernimiento prudencial, pero hay también valores que resultan innegociables, y que la Iglesia no puede dejar de defender.

Volviendo a lo específico de la pastoral familiar, *NMA* propone recuperar el *fundamento trinitario del matrimonio* (*NMA* 44), orientado por naturaleza a una proyección fecunda²⁴¹. A su vez, le recuerda a la familia su contribución específica en la pedagogía de la fe y el amor, a fin de que la Iglesia pueda llegar a ser, cada vez más, casa y escuela de comunión. De este modo, se aboga por “una pastoral ingeniosa y oportuna, que anime a las familias a perseverar en su vocación educadora”, y que garantice “la mejor escuela para iniciar a los hombres en el arte superior de la

²⁴¹ En esta línea, también CEA, “La familia: imagen del amor de Dios”, *Boletín Eclesiástico de la Arquidiócesis de Buenos Aires* 452 (2004) 190-198.

comuni3n en la Iglesia y en la sociedad" (NMA 86). Es as3 que la familia est3 llamada a seguir siendo la c3lula b3sica de la vida social, con una misi3n educativa y de personalizaci3n insustituible.

Promover una mayor comuni3n

Cerramos el c3rculo de lo expuesto en esta 3ltima parte con un desaf3 que podr3amos considerar recapitulador de los anteriores. En efecto, podemos recuperar e integrar las diversas pastorales anteriormente referidas, a partir de la *eclesiolog3a de comuni3n*, en donde la vida trinitaria de Dios sea el fundamento 3ltimo y decisivo. Los obispos insisten en que "antes de programar iniciativas concretas es necesario promover una espiritualidad de comuni3n", y que 3sta

"tiene su punto de partida en una actitud del coraz3n del var3n y de la mujer que contempla el misterio de la Trinidad, manifestado en Jesucristo, reconoce su luz y su huella en los seres humanos y es capaz de sentir al hermano de fe en la unidad profunda del Cuerpo m3stico como alguien que le pertenece, valorando todo lo bueno que Dios ha sembrado en 3l y d3ndole espacio en su propia vida" (NMA 84).

Cuando reaparecen en la sociedad las *viejas antinomias* (NMA 47), o incluso un cierto ausentismo pol3tico o de participaci3n en la vida social que no est3 directamente vinculado al inter3s personal, sin "pas3n por el bien com3n", las diferentes y complementarias instancias pastorales de la Iglesia deben contribuir a afianzar una mejor convivencia entre los argentinos²⁴². Un aporte clave, si bien

²⁴² Cf. OBISPOS DE ENTRE R3OS, *Buscando afianzar la paz y la amistad social* (15/05/08), en <http://www.aica.org/index2.php?pag=docobispos> (Consultado 02/09/09); OBISPOS DE LA REGI3N PATAGONIA-COMAHUE, *Declaraci3n para la Pascua 2009* (04/09), en <http://www.aica.org/index2.php?pag=docobispos> (Consultado

hoy muy insuficiente, es el de la *pastoral parroquial*, concebida como comunidad de comunidades y ministerios²⁴³, donde la experiencia teológica de los cristianos haga descubrir vínculos más fuertes que las posibles diferencias de criterios e intereses. Análogamente, los decanatos, organismos diocesanos, asambleas y, de ser factible, sínodos diocesanos.

En estos últimos años se ha venido constatando un creciente escepticismo con respecto a las planificaciones pastorales. Posiblemente hoy la comunión no pase tanto por seguir promoviendo este tipo de instrumentos del modo en que se lo hizo, por ejemplo, en los años 70' y 80'. Algunas diócesis han venido implementando un sistema de objetivos tendencia. En la misma línea de los criterios del capítulo IV de *NMA*, se trata de elementos transversales a toda iniciativa pastoral, de modo que la convergencia no se dé tanto en el plano de las actividades concretas, sino más bien en el del espíritu que las anima. Esto parece interesante en una sociedad que, a causa de sus variadas realidades, se torna muy heterogénea en cuanto a las iniciativas, también pastorales, que suscita.

Este tipo de criteriología, además de favorecer la creatividad y libertad de iniciativas, permite trabajar en redes teológicamente articuladas, en diálogo con otras Iglesias y grupos religiosos²⁴⁴, en actitud de servicio a la sociedad civil y simultáneamente retroalimentada por ella, abierta a experiencias de integración de carácter nacional, regional e incluso internacional, puede contribuir notablemente a establecer puentes para el intercambio de dones y

02/09/09); L. VILLALBA, *Homilía en el Te Deum del 9 de julio 2009* (09/07/09), en <http://www.aica.org/index2.php?pag=docobispos> (Consultado 02/09/09).

²⁴³ Cf. CEA, *Renovación de la Parroquia*, Oficina del Libro, Buenos Aires 1992.

²⁴⁴ Cf. VVAA, *Ecumenismo y diálogo interreligioso en la Argentina*, San Pablo, Buenos Aires 2000.

servicios entre diferentes. Un ejemplo de ello es el plan *Compartir*. Pero también lo son las variadas instancias de reflexión conjunta (por ejemplo, a nivel MERCOSUR), y otras iniciativas que permiten hacer entrar en diálogo la catolicidad de la Iglesia con las exigencias y búsquedas del mundo globalizado²⁴⁵. Por supuesto, que para no diluir la propia identidad, será necesario desarrollar una sólida formación.

Gracias a Dios, hoy tenemos centros de formación teológica, con sus respectivos profesores de teología y ciencias afines, en número creciente. Pienso que a futuro estas instancias formativas, de pensamiento crítico y teológico, promotores de agentes pastorales calificados, cumplirán en la Iglesia que peregrina en Argentina una misión muy importante. El desafío es que esta aportación cualificada puedan ofrecerla en comunión con otras instancias pastorales que suelen guiarse más por la tradición y la inercia, evitando rispideces y rupturas innecesarias. Siempre es preciso que el mejor de los aportes sea ofrecido con humildad: tanto más cuando se está realmente convencido de que lo que se ofrece es verdaderamente importante para la vida humana, espiritual y pastoral.

La acogida cordial como servicio pastoral

Vamos a recapitular esta cuarta y última parte de nuestro itinerario teológico-pastoral meditando en una actitud decisiva en el proceso evangelizador: la acogida cordial. Lo haremos colocando

²⁴⁵ Cf. V. FERNÁNDEZ – C. GALLI (Dir.), *La Nación que queremos*, San Pablo, Buenos Aires 2004, 195-214; J. C. SCANNONE, “Hoy la patria requiere algo inédito”, en GRUPO “GERARDO FARRELL”, o.c. (I), 25-56.

como trasfondo el icono bíblico de Betania, y ofreciendo algunas preguntas que al respecto puedan ayudarnos a internalizar esta virtud pastoral de un modo conveniente.

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 gratitud 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. *CiV* 27) y María está a la escucha como discípula (garantizando la dimensión vocacional del discipulado, cf. *CiV* 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 (*CiV* 39-41). Podemos preguntarnos: *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 (incierto 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 mandamientos.	“¿Qué más me falta?”	“Vende todo lo que tienes, dalo a los pobres, luego sígueme”
b) Buen Samaritano	“¿Cuál es el primero de los mandamientos?”	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 misericordioso	“¿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 (=meinaí) 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?*

Hacia una pastoral mística

Llegando al final de nuestro recorrido, tratemos de hacer algunas *observaciones generales* a partir del camino trazado, y de sacar *conclusiones* significativas para la vida pastoral de la Iglesia en Argentina, de cara a este tiempo celebrativo del Bicentenario.

1) La aproximación histórica, magisterial y metodológica de la PRIMERA PARTE nos hizo tomar conciencia de lo que podríamos llamar un desplazamiento pneumatológico de la vida pastoral, profundamente imbricada en estas últimas décadas con el discernimiento de los signos de Dios en la historia humana. En este nuevo talante pastoral se percibe un estilo análogo al que tuvo el cristianismo de los primeros siglos. La convicción que se desprende de esta primera parte, que nos dio una perspectiva de análisis mucho más amplia gracias a la experiencia sapiencial ofrecida y emergente de la historia, es que hoy debemos prestar más atención a la acción inédita del Espíritu que a las formas, modelos y estructuras pastorales diseñados de antemano. Éste es el ABC de una verdadera conversión pastoral. Como si las diferentes actividades fueran en cierto modo “la excusa” para inducir a vivir más plenamente en clave teologal y así poder madurar “el gesto y la palabra oportunas”. Sólo este tipo de actitudes parecerían ser decisivas de cara a los desafíos de una Nueva Evangelización.

2) De ahí que la imagen del seguimiento de Jesús como itinerario en la “noche” o “a la intemperie” haya debido vertebrar la SEGUNDA PARTE de nuestro trabajo, dedicada a la vida de las y los discípulos en las Iglesias particulares, con sus modos vocacionales

de existencia concreta (laicas/os, sacerdotes, consagradas/os) y su fecundo intercambio de dones. Si lo importante no es tanto “qué” se hace, sino “con qué” actitud y talante se lo realiza, desde qué motivaciones, se impone la necesidad de que los agentes pastorales devengan, en cierto modo, “místicos”. El místico siempre es libre ante los condicionamientos históricos e institucionales: sabe ir más profundo, guiado por lo esencial, sin perderse en lo anecdótico ni atascarse en las contrariedades. En esto sigue vigente, y tal vez hoy más que en su tiempo, la acertada observación de K. Rahner, cuando afirmaba que el cristiano del siglo XXI será un místico o no será nada.

3) El dinamismo pastoral-evangelizador de los discípulos misioneros se despliega en la TERCERA PARTE, en tres dimensiones complementarias y convergentes que expresan y actualizan en el hoy de la historia la riqueza del estilo pastoral de Jesucristo desde sus mismos fundamentos: (a) la profética, que hace que la Palabra sea progresivamente escuchada, recibida e internalizada hasta configurar la totalidad de la existencia creyente de los discípulos misioneros; (b) la sacerdotal, que constituye a la Iglesia en mediación recapituladora y eficaz de la santificación que Dios actúa en la vida de los hombres y de la alabanza que con gratitud estos le tributan a la Trinidad; y (c) la real, que mueve al pueblo de Dios a procurar que los criterios del Reino vayan impregnando cada vez más los variados ámbitos de la convivencia humana y la vida social. Es así que la Palabra eficazmente celebrada está destinada a transfigurar la vida del hombre y de la humanidad; y la percepción mística individual está llamada a devenir transfiguración colectiva gracias a la mediación insustituible de la Iglesia. De este modo, mediante el triple *munus*, el pueblo de Dios promueve el desarrollo

de la vida y estructuras del Reino como algo ya presente y actuante en nuestro mundo.

4) Por último, y siguiendo las actitudes del buen samaritano, en la CUARTA PARTE hemos repropuesto y “dado carne” al empeño pastoral de la Iglesia, valorando las nuevas iniciativas, y procurando reconvertir o desechar las estructuras caducas: no por acción directa, sino más bien por desplazamiento de lo que hoy por hoy ya no resulta tan significativo. Porque no se trata de darle “carta de defunción” a ninguna pastoral, sino más bien de ir madurando esos servicios que hoy resultan más necesarios y elocuentes, los cuales evidentemente irán reemplazando progresivamente aquellos otros ya no tan relevantes. Desde los principales desafíos que nuestros prójimos más cercanos (los de nuestro país) nos presentan, y a través del variado abanico de pastorales abordadas casi a modo de muestras, hemos tratado de ir expresando el diversificado y rico dinamismo de un servicio odegético que pretende ser fiel al “hombre concreto, histórico y real” (cf. *RH* 13-14). El horizonte *kairológico* de este servicio pastoral tiende a que la impregnación evangélica pueda llegar hasta los confines del mundo: no sólo extensivamente, sino sobre todo intensivamente, comenzando por nuestra patria.

Mirado así, el recorrido transitado nos ha ido revelando *un estilo pastoral* en el que la actividad evangelizadora tiene mucho que ver con la espiritualidad y viceversa: por eso hoy parecería muy pertinente hablar de una *pastoral mística*²⁴⁶, que logre vincular y entrelazar la hondura contemplativa con la eficacia pastoral. Porque, en efecto, y como lo señalábamos entonces,

²⁴⁶ En esta línea intradisciplinar, G. RAMOS – D. BILÓ, *Claves para iluminar la noche de nuestro tiempo*, Guadalupe, Buenos Aires 2005. Cf. J. SCHEINING, “En búsqueda de una pastoral mística”, *Pastores* 28 (2003) 15-22.

“muchas veces la espiritualidad acaba generando aislamiento, perdiendo la capacidad de irradiación mística en quienes deberían vivirla y ofrecerla; mientras que la actividad pastoral puede derivar progresivamente en frustración, ya que por falta de espacio interior suele terminar agostando el entusiasmo y fervor de los evangelizadores, haciéndolos –finalmente– claudicar en el empeño”²⁴⁷.

Este talante pastoral-místico tiene un fundamento trinitario (NMA 65), que es en realidad el que le aporta su carácter decididamente teologal (NMA 3-11), y el que a su vez nutre al quehacer evangelizador con creatividad y fervor misionero (NMA 16), abriéndolo al discernimiento permanente (NMA 21) y confiriéndole profundidad. A la par que favorece la unidad de vida de los evangelizadores y la cohesión de la comunidad que lleva adelante las acciones (NMA 12), una pastoral mística convierte a la Iglesia en icono creíble de lo que anuncia; de modo que quienes hoy se debaten entre la fragmentación, el desamparo y la búsqueda de Dios, encuentren motivos para seguir esperando.

En esta perspectiva parece verse con mayor claridad por qué “el amor fiel y perseverante, vivido y comunicado en la pastoral ordinaria” tendrá que ser “la mística que ha de impulsar toda la acción evangelizadora de la Iglesia en la Argentina” (NMA 19-20), y por qué es sólo este estilo pastoral, significativamente vincular, el que podrá seguir ofreciendo argumentos y pistas para vivir y asumir la misión evangelizadora de modo creativo e inédito, en vista a la navegación por el océano inmenso que se nos abre en los albores del tercer milenio, y en concreto con motivo de la celebración del Bicentenario. Cuando como caminantes experimentamos que, ante el cambio de época, “no hay caminos sino estela en la mar” (A. Machado), el amor o *caritas*, esa virtud teologal fontal y

²⁴⁷ G. RAMOS – D. BILÓ, o.c., 9.

recapituladora que Jesús nos testimonió con su vida y nos reveló “hasta el fin” (cf. *Jn* 13,1), tendrá que volver a ser la brújula de referencia más segura, para guiarnos en la noche con esperanza: como en víspera de todos los momentos aurorales por los que ha transitado la vida pastoral de la Iglesia.

APÉNDICE

La vida consagrada ante el cambio de época

Así como en el cuerpo principal de este cuarto volumen me concentré en la vida pastoral de la Iglesia en general en un contexto socio-cultural particular, a saber, el argentino, ahora me detendré en un sujeto eclesial particular, a saber, la vida consagrada²⁴⁸, para reflexionar acerca de sus connotaciones pastorales en el amplio contexto global del cambio de época²⁴⁹. La idea es entrecruzar dos movimientos pastorales necesarios, complementarios y fecundos: 1) la Iglesia universal particularmente situada, y 2) una vocación específica en la Iglesia abierta a la cultura global universal.

Esta opción nos permitirá, por un lado, recapitular e integrar sintéticamente gran parte del camino recorrido hasta el momento en esta Trilogía, imprimiendo especialmente a la vida pastoral de la Iglesia un talante peculiarmente místico. De hecho, muchas de las observaciones que iré haciendo en referencia a la vida consagrada tienen connotaciones y aplicaciones eclesialmente más vastas. Pero además, la impronta decididamente teologal que vertebra las páginas que continúan irá preparando el terreno para la sapiencial

²⁴⁸ G. RAMOS, *La vida consagrada ante el cambio de época*, Ed. San Benito, Buenos Aires 2005. Puede consultarse una 2ª ed. Digital (2011) en <http://lacomunidad.elpais.com/blogfiles/gerardoramos/Lavidaconsagradaanteelcambio%C3%A9poca%C2%AAedic.GERARDODANIELRAMOS.pdf>.

²⁴⁹ El contenido de este Excurso, que si bien lleva un título homónimo al de mi libro reelabora por completo su reflexión y contenido, lo fui publicando en una seguidilla de siete artículos concatenados, durante 2012, en la revista *Vida religiosa* (Madrid).

Lectio pastoral que animará el quinto y último volumen de esta “Trilogía pentalógica”.

El cambio de época y la vida consagrada

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 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 transitaban 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 estauroológica (=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 aborígen, 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 giróvagos 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 a 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 *transcendens*. Esta experiencia da a la vida consagrada un natural tinte ecuménico e interreligioso. La mística pascual es siempre mística comunal, 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 (=vía afirmativa) pero imperfectamente en lenguaje humano, dejando inevitablemente espacio para la experiencia apofática (=vía negativa) del que es *semper magis*.

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. De esto es que hablaremos a continuación...

Humanamente significativa y pastoralmente elocuente

Por una cuestión de brevedad, omití en el título las palabras “anclada en el actual proceso pascual del cambio de época”. Efectivamente, este anclaje pascual-transicional es el que posibilita

a la vida consagrada, aún hoy, ese renacimiento que le confiera significancia humana y elocuencia pastoral. Si no se recrea esta experiencia fundacional y fundante, todo lo demás, tarde o temprano, acaba implosionando. Pero para que tal renacimiento inédito se produzca, hay que aprender a morir...

Las constataciones fácticas

Me llama la atención la cantidad de personas que dejan la vida religiosa después de la profesión perpetua, y que sin embargo continúan con un sincero deseo de consagración en sus vidas. En el caso de los varones sacerdotes, suelen buscar lugar en alguna diócesis, y en el caso de las mujeres, estilos más personalizados o privados de consagración. Lo que hasta hace unos años era excepcional, hoy parece haberse convertido en habitual. Lo que tiempo atrás podría constituir una “situación particular y extraordinaria” del/a interesado/a, hoy se ha generalizado: incluso entre gente de avanzada edad. Afortunadamente mantengo estrechas vinculaciones con varias de estas personas, y si bien con un dejo de dolor o nostalgia provocado por la desvinculación institucional, en ocasiones advierto que sus vidas están quizá más unificadas que antes. Como si “ahora sí” pudieran vivir aquello que en otro tiempo habían profesado. En contrapartida, observo comunidades institucionalmente envejecidas, y personas insatisfechas, en modelos comunitarios que no han sabido o no han podido renovarse, y donde la vida teologal acaba pareciendo ausente. En estos institutos tiende a colocarse “muchas fichas” en el mantenimiento o reestructuración de obras y comunidades, o

incluso en la formación inicial, pero los resultados a mediano y largo plazo no son muy diferentes: por un motivo u otro, la mayoría de estas personas acaban emigrando...

En otros casos, sobre todo cuando lo/as candidato/as proceden de lugares socio-económicamente pobres o rurales, estas personas terminan encontrando algo más acorde con sus motivaciones iniciales: comprensibles aspiraciones a mejorar su estándar de vida, acceder a una buena educación académica, vincularse socialmente de modo más satisfactorio, capacitarse para conseguir un buen empleo, etc. Las motivaciones religiosas y espirituales pueden o no acompañar esta transición. En muchos casos, existe un proceso inicial de adaptación más o menos satisfactorio a las propuestas formativas que se ofrecen, a partir de un esmerado esfuerzo por parte de los formadores por rastrear y descubrir motivaciones ocultas, que en ocasiones pueden escaparse a lo/as mismo/as interesado/as. Sin embargo, los resultados en el mediano y largo plazo no siempre resultan convincentes. En los Institutos, siempre habrá alguna explicación más o menos satisfactoria de por qué ocurrieron las desafecciones y alejamientos: inmadurez del/a religioso/a que se desvinculó, motivaciones inauténticas, arribismo, falta de oración o acompañamiento espiritual, activismo pastoral, falta de docilidad en cuestiones de obediencia, deficiencias en el modelo formativo anterior (incluyendo al anterior equipo de formadores), descuido en la vivencia y práctica del celibato, etc. Tal vez cargadas con un *plus* de solemnidad o dramatismo, pero poco más o poco menos, las mismas explicaciones que podrían esgrimirse, por analogía, en el caso de rupturas matrimoniales o desencuentros decisivos en la vida de una pareja (o convivientes). Sin embargo, uno podría preguntarse: ¿no existirá también una

cierta rigidez al momento de entender la mediación institucional, a causa de la falta de “aire fresco”? ¿no se identificarán demasiado fácilmente “valores” evangélicos y “normas” prudenciales, de acuerdo a una síntesis hecha en los albores de la fundación “de una vez para siempre”? Y entonces, ¿no será también un problema de “imaginario” personal-institucional, construido por el conjunto de actores involucrados? De momento, dejo planteada la cuestión.

Una consagración humanamente significativa

Lo que en ocasiones está en juego es la vivencia de una consagración humanamente significativa. La inercia de las actividades y la dificultad para adecuar los ministerios que expresan el carisma a las nuevas situaciones socio-culturales, debido a complejos mecanismos psico-sociales, como ser el hecho de que un Instituto lleve adelante grandes emprendimientos, con importantes exigencias administrativas, hace que las personas consagradas tengan en algún momento la sensación de haberse convertido en funcionarias. Si la tarea pastoral no tiene como destinatarios “rostros” concretos, el apostolado puede acabar burocratizándose y deshumanizando a quien lo lleva adelante.

A veces la inercia proviene de la esfera socio-cultural, cuando los Institutos quedan demasiado marcados por sus características fundacionales. Se crea una cultura interior a los mismos que puede ya no responder a los estilos de vida vigentes incluso en los mismos lugares en los que siglos o décadas atrás tuvieron origen. Ni qué decir cuando los procesos de aculturación son pobres, y la inculturación imposible en contextos muy diferentes a los que

acogieron la intuición carismática de origen. Esto hace que los nuevos religiosos y religiosas, nativos incluso en estos mismos contextos culturales, no acaben de hacer un verdadero proceso de endoculturación, integrando a la experiencia de fe el propio acervo y patrimonio cultural. Por lo tanto acarrearán en sí mismos un divorcio o “inconsistencia” (L. Rulla) permanente entre fe carismáticamente proclamada y actitudes fácticamente vividas.

Otras veces, lo que atenta contra la significatividad humana de la consagración es la formalidad de los vínculos comunitarios. Se reza juntos, se trabaja juntos, se come juntos, se mira TV juntos, se realizan muchas reuniones juntos..., pero falta algo más, tal vez lo más decisivo e importante. La misma inercia que puede aquejar a una familia tiende a ir desgastando el dinamismo profundo de la verdadera fraternidad. Las relaciones se estandarizan, la formalidad se institucionaliza y la vida se escapa. Cada uno/a se recluye en sí mismo/a, en el mejor de los casos incrementa sus ocupaciones, pero la comunicación real tiende a desaparecer. Las cuestiones decisivas no se hablan, lo que verdaderamente inquieta, preocupa o alegra a las personas no se comparte.

Vinculado con esto último, puede sumarse el escaso tiempo dedicado a leer y narrar la propia historia de vida. La *narratio fidei* (=narración de la fe) va de la mano con la *narratio vitae* (=narración de la vida). Para que resulte no sólo saludable sino además evangélicamente enriquecedor, este proceso debe ser realizado periódicamente, una y otra vez, a la luz de las nuevas experiencias de vida y situaciones personales por las que va atravesando la vida del/a consagrado/a. Sin embargo, cuando los vínculos se formalizan, este proceso de intercambio deja de darse con naturalidad. En otras ocasiones, sólo se ofrece unilateralmente, por

ejemplo de “súbditos” a “superiore/as”, de formando/as a formadore/as, lo que tampoco acaba siendo verdaderamente humanizante, ya que uno/a habla y la otra persona escucha y controla: y esto no es auténtica fraternidad.

Doy importancia al relato vital y creyente porque “lograr expresar” significa haber encontrado sentido; en tanto acoger fraternalmente este relato es recibir la vida del/a hermano/a con amor: “Lo que has vivido, lo que el Señor ha obrado en ti, es importante para mí”. Por otra parte, sólo expresando lo vivido acaba aflorando en la persona, de modo decisivo, el sentido teologal de su vida; así como escuchándolo se recrea y profundiza el propio. Compartiendo “la propia historia” se entretejen vínculos significativos, ya que éstos surgen y se afianzan mediante la confianza: y porque el Señor está en medio de quienes comparten y se comunican auténticamente. Una lectura creyente de la propia historia personal, o de algún capítulo de la misma; que haga significativo todo lo vivido en torno a un sentido decisivo y trascendente, y suscite encuentro y comunión; tendrá necesariamente que responder a una hermenéutica y lógica pascuales.

Desde esta perspectiva, la consagración personal será humanamente significativa cuando especialmente las situaciones adversas o negativas vividas a lo largo de su arco vital por el o la creyente, terminen encontrando existencialmente una connotación decididamente pascual. Entonces todo tendrá un “para qué”, más que un “por qué”. Lo que regresivamente podría haber “no sido sino”, acaba “no siendo sólo” eso. La lectura pascual de la propia historia de vida, a partir de la *narratio fidei*, contribuye a la transformación del imaginario simbólico. Las experiencias

“atascadas” en el propio itinerario personal, que podrían haber conducido a devastadoras compensaciones idolátricas, finalmente se transforman en mediaciones progresivas; asociadas a simbolizaciones icónicas que suscitan una gozosa acción de gracias, afianzan la esperanza teologal y nutren un rico entramado de comunión.

De lo que se trata, es de lograr que “lo que me afecta” no me retraiga y aisle, sino que más bien me proyecte y abra a lo/as demás; que no genere en mí restricciones en la libertad efectiva por falta de libertad afectiva, sino más bien cauces de transfiguración simbólica. En la misma línea de aquella necesidad que por falta de transformación generaba “desolación”, hay que descubrir e internalizar el valor pascual que pacifique “consoladoramente”. Así, por ejemplo, el valor de la castidad puede revelar la amabilidad intrínseca de una persona a la que hasta ese momento veía ingratamente; el de la obediencia, los horizontes positivos que se me abren frente a una adversidad que, de por sí, podría haberme hablado de límite o problema; y el de pobreza, la riqueza que supone poder hacer mucho con poco, valorando todo —en última instancia— como don de lo alto.

La *narratio fidei*, que torna la consagración humanamente significativa y propicia el encuentro, va de la mano de la lectura orante de la Biblia y la meditación personal. Pero por lo dicho, también del diálogo fraterno y de amistad. Encontrar en momentos claves de la vida personas con las que poder compartir abierta y confiadamente en reciprocidad es un don de lo alto que posibilita este proceso redentor. Si existe una perspectiva prevalentemente icónica asociada a los valores, y si se dispone de una madurez básica que evite la emergencia de tendencias idolátricas asociadas

a las necesidades, el camino sacramental que aquí puede desplegarse a partir del don de lo alto, por ejemplo entre un varón y una mujer consagrados, puede ser muy fecundo. Esta experiencia puede también contribuir a que se asuman vinculaciones fraternas no tan gratificantes con otra perspectiva y generosidad.

Pastoralmente elocuente

Para que la actividad pastoral resulte verdaderamente creativa, hay que evitar que nos absorba y desgaste la inercia. La tarea apostólica de una persona consagrada debe tener siempre un cierto carácter “liminar”, de frontera. No se trata simplemente de hacer lo que siempre se hizo porque resulta de probada eficacia, sino de sondear los nuevos caminos señalados por el Espíritu, que es en realidad el que nos va mostrando el itinerario inédito de una evangelización nueva “en sus métodos, en su ardor y en su expresión” (Juan Pablo II). Cabe aclarar que esta novedad no está tanto en las formas, sino más bien en la actitud con que se vayan abordando las situaciones que se nos presentan. La originalidad pasa por sopesar sapiencialmente la importancia, tiempo y disposición convenientes para realizar “en actitud de asombro” algo que tal vez siempre se hizo, pero hoy podría hacerse de un modo nuevo. Por ejemplo, atender a una persona, darle espacio humano, escucharla, responder creativamente de acuerdo a las propias posibilidades y carisma, será algo formalmente hablando muy habitual. Sin embargo, la irrepetibilidad de cada persona y situación hará de “este” encuentro un verdadero *kairós* (=tiempo de salvación).

La persona consagrada debe asegurarse cada día que cada momento de su jornada, cada diálogo y cada tarea, haya tenido la suficiente impronta teologal-pascual. Que haya abierto espacio de trascendencia, o mejor dicho, que lo haya revelado como posible. No se trata de conseguir una mera eficiencia humana en un determinado servicio, por ejemplo, en una cooperativa de trabajo o en el dictado de una clase, sino más bien de asegurarse que el modo de hacerlo y la propia disposición humana y creyente hayan abierto espacio auroral: que en la propia vida, en la vida de las personas involucradas, en el contexto en el que el religioso o la religiosa se desempeñan haya surgido una nueva luz, de orden incluso escatológico.

Por lo dicho, la vida pastoral de las personas consagradas debe estar acompañada por la alegría y la esperanza. Son las mejores expresiones de que algo nuevo está aconteciendo, a manera de nuevo adviento. Estas actitudes median disposiciones simbólicamente progresivas e icónicas. Guardan relación más con lo cualitativo que con lo cuantitativo, por lo que tienen algo de artesanales. La vida pastoral del/a religioso/a tiene que convertirse en “obra de arte” –como la misma vida, según Z. Bauman–, y no tanto en una producción en serie. Somos artesanos del Reino. Estamos llamados/as a captar la forma escatológica que subyace y trasciende la actual figura de este mundo y sus afanes.

Esta mirada o intuición escatológica, se traducirá necesariamente en actitud profética. No en el sentido de que lo que hacemos deba cambiarlo todo, sino más bien en el hecho de que invite a disponerse a renacer de lo alto: a dejarse transfigurar por una luz más plena e inédita. La vida pastoral de las personas consagradas debe convertirse en un llamado a dejarse iluminar por

la gracia, expresión de la autocomunicación divina que lo transforma todo “desde dentro” y lo abre siempre “hacia más”. Los religiosos y religiosas estamos llamado/as a situar todas las cosas, y particularmente a las personas, en el seno trinitario de Dios, como horizonte y criterio últimos de nuestra peregrinación.

Por lo tanto, ninguna actitud o gesto deberán ser neutros. Hasta el más mínimo detalle debe resultar suficientemente elocuente: hacer en cierto modo visible y audible un “algo más y mejor”. Las personas consagradas estamos llamadas a obrar con cierta densidad sacramental, expresando la totalidad del Misterio que se nos manifiesta en el fugaz fragmento del “aquí y ahora”. La concentración orante de la propia vida en la situación precisa a la que debemos servir, unirá los dos desafíos desplegados en este artículo: elocuencia pastoral y significatividad humana. En la medida que en el “aquí y ahora” seamos capaces de concentrar todo nuestro ser de modo sacramental, nuestra vida pastoral resultará elocuente. La caridad pastoral dará así pleno sentido a nuestro deseo humano profundo, en la medida en que esté impregnada de esa luz que proviene de lo alto a modo de don.

“Hacia”: de cara al cambio de época

Lo dicho debemos enmarcarlo en el contexto epocal que nos toca vivir, y del que hablé en mi primer artículo. El marco transicional por el que atravesamos puede tener profundas connotaciones pascuales si es vivido a la luz de la fe. Hay cosas que se tambalean y mueren, pero la esperanzada paciencia en la “noche” puede ayudarnos a descubrir también luces aurales de

algo nuevo que emerge inéditamente. Junto a la transición “exterior” debe surgir una transformación “interior”: con el cambio de época se corresponde la pascua personal.

Sin embargo, el “renacimiento en la noche” (cf. *Jn* 3,1ss.) no es un procedimiento inmediato ni automático. Es un proceso laborioso, de padecimiento y búsqueda que reclama fortaleza, que incluye la humilde desapropiación y una decidida apertura al don de lo alto. Este itinerario se despliega en la historia humana; en la vida comunitaria y pastoral, que se convierten en importantes –y cuasi inevitables– mediaciones. Para que la reintegración más sabia y madura de la persona consagrada sea verdaderamente tal, debe ser necesariamente confrontada con situaciones y experiencias concretas de vida, ya que es allí donde tiene lugar la acción transformadora de Dios, la acción recreadora del Espíritu.

La confrontación con estas situaciones concretas produce quiebres y crisis en cada uno/a de nosotros/as. Vemos lo que termina o lo que debemos dejar o resignar (=vertiente ascética), aquello de lo que debemos desapropiarnos, pero no acabamos de vislumbrar lo que se nos dará en cuanto hijos e hijas de Dios (=vertiente mística). Vemos lo que somos pero no lo que seremos (cf. 1 *Jn* 3,2). Y así nos asaltan las dudas y temores, todo aquello que nos retrae y nos hunde; como a Pedro caminando hacia Jesús en medio de la tormenta nocturna, a causa de la violencia y magnitud de las olas del lago que amenazan y aterran (cf. *Mt* 14,28ss.).

El “hacia” subraya que la transformación pascual profunda, que unifica nuestro ser tornando la consagración humanamente significativa y confiriéndole a nuestra vida pastoral elocuencia icónico-escatológica, es un don de lo alto que “adviene”, pero

también un arduo trabajo de respuesta personal que “busca”. El mismo se realiza sostenido mediante la oración confiada, a través de un combate espiritual que incluye la adquisición y consolidación de las virtudes humanas y teologales –incluso en grado “heroico”–; en la disposición para asumir creativamente los reveses y pruebas de la vida (personal, comunitaria, pastoral), y sobre todo, en la disposición fontal para dejarse moldear en el crisol de la cruz.

Efectivamente, lo que en definitiva nos sitúa en el corazón del misterio pascual, que redime inmerso en los desafíos del cambio de época y las propias búsquedas humanas y pastorales, es el misterio de la cruz de Jesucristo. Sin el misterio de la cruz lo humano no se embellece ni transforma, y la vida pastoral no puede adquirir suficiente fuerza y elocuencia. La cruz nos permite internalizar los sentimientos de Cristo, nos torna compasivos y misericordiosos, pacifica nuestras vidas radicalmente –según Dios, y no según un político irenismo mundano–; permitiéndonos ofrecer (¡por fin!) el necesario perdón, generoso y reconciliador. La cruz, “escándalo para los judíos y locura para los paganos” es “fuerza y sabiduría de Dios para los que han sido llamados” (cf. 1 Co 1,22ss.), porque ofrece en el Corazón traspasado del Hijo de Dios, sentido al sinsentido de todo lo que afea lo humano y desfigura la figura de este mundo.

Mirando las cosas desde esta óptica, la *narratio fidei* tiene su punto culminante en la hora del perdón y el abandono: “Perdónalos, Padre, porque no saben lo que hacen” (Lc 23,34); y “en tus manos encomiendo mi espíritu” (Lc 23,46). En esta doble y única modalidad –“relativamente” absoluta– de autotranscendencia hacia Dios y hacia lo/as hermano/as; en este doble y único modo de desapropiación fecunda, lo humanamente vivido se torna

visiblemente elocuente (“He aquí al hombre” [*Jn* 19,5]), y lo pastoralmente desplegado deviene teologalmente significativo (“Verdaderamente, este hombre era Hijo de Dios” [*Mc* 15,39]).

El misterio de la cruz es el que nos sitúa de cara a la vertiente escatológica de nuestra vocación consagrada. Desde allí brilla el resplandor de lo alto en su máxima luminosidad. Desde allí se ilumina nuestro fondo humano y se disipan sus tinieblas regresivas; desde allí entra aire fresco para la humanidad caída. Desde allí, también nosotros/as, como Pablo, empezamos a completar “en nuestra carne los padecimientos de Cristo, para bien de su cuerpo que es la Iglesia” (cf. *Col* 1,24). Desde allí adquiere sentido pleno la vertiente mística de nuestra opción de vida. Desde allí se revela y realiza plenamente nuestra vocación a la santidad.

Algunas sugerencias propositivas

¿En qué sentido lo dicho recientemente ilumina los planteos que hacíamos al comienzo? En el plano personal, el progresivo encuentro del/a consagrado/a con el misterio de la cruz lo/a invita a encontrarse con la dimensión más profunda y auténtica de sí mismo/a y a trascender lo meramente preceptuado. Al respecto, el cambio de época y las restricciones institucionales pueden convertirse en un interesante acicate para elevarse a lo mejor de sí mismo/a “desapropiándose” (J. Garrido), de modo que no sea yo ya quien viva, sino Cristo en mí (cf. *Gal* 2,20). Si bien en términos humanos hay que buscar que los proyectos se desplieguen satisfactoriamente, cuando la adversidad o la imposibilidad de que

esto ocurra nos asalta, hay que saber consignar este natural anhelo de “éxito”.

Es el momento de experimentar que más importante que lo que hacemos, es lo que estamos llamados a ser o devenir. Es el tiempo para descubrir que más allá del “qué” (=la *materialidad de nuestras opciones y apostolado*) está el “para quién o por quién” lo hacemos (=las *motivaciones cristológico-teologales*). Como Pablo de Tarso, estamos llamados a realizar una experiencia radical de la gracia, que torna “basura” todo lo anteriormente estimado: “Ya no vivo yo, sino que Cristo vive en mí: la vida que sigo viviendo en la carne, la vivo en la fe en el Hijo de Dios, que me amó y se entregó por mí [...]. Porque si la justicia viene de la Ley, Cristo ha muerto inútilmente” (vv.20-21).

También en el plano institucional hay que aceptar que toda iniciativa humana tiene su ciclo. Las comunidades religiosas e Institutos tienen una vertiente humana, y por lo tanto, histórica. Son portadores de un carisma, y tienen semillas de eternidad participada, pero en su revestimiento temporal, antes o después, como todo lo creatural, están llamados a morir: porque si no mueren, no darán fruto. Resistirse a que los Institutos religiosos tengan “un ciclo de vida útil” sería idolatrarlos, perdiendo en consecuencia su impostación icónica. En ocasiones, algunas comunidades estarán en condiciones de formar y acompañar los inicios de una vida consagrada o un itinerario “discipular misionero”. Pero deberán plantearse con honestidad si están capacitadas para dar a luz y hacerse luego cargo de la educación de nuevas vocaciones.

“La gracia supone la naturaleza”: cuando la edad avanzada de sus miembros, la inadecuación histórico-institucional, la dificultad

insalvable para emprender nuevos ministerios o comprender las emergentes mentalidades se apoderan de una comunidad religiosa o Instituto, el sentido común y la ética nos dicen que no deberían aceptar nuevo/as candidato/as. No se puede tener hijos pensando que se los va a necesitar porque somos mayores: constituiría una instrumentalización poco honesta. Sólo se puede comunicar la vida como expresión de sobreabundancia. En el caso de la vida consagrada, como expresión carismática-*kerygmática* de la Buena Noticia, de acuerdo a la índole peculiar que revista en una determinada familia el seguimiento de Cristo.

Así como la propia humanidad se dignifica significativamente y da fruto muriendo desapropiadamente, también las comunidades de personas consagradas e Institutos manifestarán su elocuencia pastoral aceptando sus límites, no idolatrando su existencia. Pero aceptar morir es todo un proceso, un “hacia”, que habrá que ir asumiendo progresivamente. En la medida en que se lo haga, se estará también en condiciones de reconocer que el Señor sigue haciendo nuevas las cosas en otras expresiones carismáticas vivas en nuevas iniciativas y comunidades. Como sabio administrador, el Señor sabe que en ocasiones resulta menos oneroso y más práctico iniciar una nueva construcción a remodelar indefinidamente la que se cae a pedazos por caduca: porque lo importante no es tanto la casa, sino más bien la vida que en ella se hospeda y despliega, y cuyo ADN debería seguir viviendo “en alguna parte”.

Tal vez si las personas consagradas aceptáramos más decididamente ese “tener que morir”, y los Institutos religiosos idolatrasen menos su propia pervivencia “como sea”, los itinerarios personales de vida que en ellos se desarrollan podrían convertirse más fácilmente en creativas expresiones de “amor hasta el extremo”

(cf. *Jn* 13,1), lo cual resultaría pastoralmente muy expresivo. Querer retener dentro de los moldes jurídico-institucionales modelados en otros tiempos y geografías asfixiaría, en vez de oxigenar, a los hijos e hijas de Dios. En contrapartida, exigir una plenitud de vida que excluya la muerte y el sentido de cruz, impediría a la persona consagrada abrirse a su propia y fecunda Pascua. Sólo en esta doble evitación idolátrica, y en la escucha dócil a la voz del Espíritu que abre inéditos caminos pascuales hoy, la vida consagrada llegará a ser humanamente significativa y pastoralmente elocuente.

¿Por qué muchos Institutos no acaban de renovarse?

Voy a ser honesto de entrada. Posiblemente, este párrafo sea el más crítico, no digo escéptico, de todo lo que llevo escrito hasta el momento en mi vida de teólogo. Prometo dar un tono más sosegado y esperanzado al siguiente. En el presente caso se trata de una opción necesaria por movilizadora, y que sin embargo habría que enmarcar en un contexto *kairológico* (o de oportunidad salvífica) más amplio, tal como habitualmente lo hago en mi teología.

La tesis central del presente escrito es que muchos Institutos religiosos, en determinados contextos socio-culturales, no se renuevan “porque realmente no quieren hacerlo”; porque sistemáticamente rechazan (casi) todo ofrecimiento que les viene hecho desde lo alto como para concretar las necesarias transformaciones, dado que “ya está bien así, y con lo realizado ya hemos cumplido”. Y entonces, al Espíritu Santo le resulta más fácil construir algo nuevo, con carisma análogo, a un costado o en otra

parte, que lidiar con reformas imposibles en edificios, mentalidades y corazones caducos.

Diagnóstico de un problema

Para dar cuenta de mi afirmación, comenzaré por una constatación obvia: siendo que la Buena Noticia sigue siendo Buena Noticia porque activa lo mejor y más gozoso de la persona humana, conduciéndola a una plena identificación con Cristo; siendo que siempre tendrá sentido una opción radical por el Reino en esta misma lógica evangélica, no obstante, “poca gente” en Occidente, o “por poco tiempo”, hace opciones (permanentes) de vida en nuestros Institutos, en los que incluso a nosotros mismos, muchas veces, nos resulta difícil perseverar. Dicho en sencillo: hoy no parece captarse que en nuestras comunidades se quiera vivir radicalmente el Evangelio como fuente de vida propia y para los demás.

¿Por qué acontece esto? Normalmente las explicaciones giran en torno a las personas: porque no nos tomamos en serio nuestra propia opción de vida, porque olvidamos los ideales que animaron y anidaron en nuestra juventud, porque no rezamos lo suficiente o del modo correcto. Y todo esto es parcialmente cierto, si bien también podría prestarse para una malsana “culpabilidad psicológica”, ya que también existen otros elementos intervinientes en la compleja cuestión planteada. En particular, habría que considerar que una es la lógica evangélica y otra la lógica institucional a la que nuestros “Institutos” casi inevitablemente adscriben. Digo “casi inevitablemente” porque en términos estadísticos es lo que acaba

sucediendo, haciendo que “casi invariablemente” los Institutos religiosos tengan su ciclo de vida útil en el tiempo.

Para comparar lógica institucional con lógica evangélica me voy a valer de un ejemplo en paralelo. En una empresa u organización, sean éstas cuales fueren, siempre tiende a existir dos tipos de personas que, sin identificarse absolutamente con uno u otro modelo, sí tienden a encarnarlos. Están quienes trabajan creativamente, y están quienes especulan o hacen política a partir de lo que otros hacen; los que se concentran en la actividad que deben desarrollar y para la que fueron contratados, y quienes solapadamente buscan su propio beneficio a corto, mediano o largo plazo, a partir de lo que el conjunto crea o genera. Los que producen en función de los objetivos de la organización y los que usufructúan la riqueza común.

Posiblemente el primer tipo de personas, por más necesario que sea para que el barco avance y no se hunda, es rotativo: son empleados a quienes se exprime al máximo o gerentes y jefes que lo dan todo, y a quienes luego se los descarta. En cambio, la segunda clase de individuos es más resistente, casi como las “cucarachas”. Como suelen ser más astutos y huidizos que los hijos de la luz, perpetúan de una u otra forma su existencia y se multiplican, incluso cuando el precio de esta perpetuación constituya una “sentencia de muerte” para esa misma organización, de la que se nutren a modo de cáncer. Es lo que acontece claramente, por ejemplo, en el ámbito de la política, en muchas de nuestras naciones. O también en renombradas corporaciones internacionales, cuyos accionistas y directores, fuertemente vinculados al poder político, económico y financiero, acabaron

siendo los principales responsables de la crisis global de estos últimos años.

Sin llegar evidentemente a tales extremos, por lejana analogía, lo mismo podría acontecer en nuestros Institutos. Con tal de mantener el *statu quo* que beneficia a unos pocos y sus clientes, porque les asegura, entre otras cosas, cómodos ingresos, viajes, vínculos, prestigio y serenidad “sin sobresaltos”, se sacrifica la vida del conjunto. Posiblemente no se lo haga abiertamente, sino en la lógica de lo que para Ignacio de Loyola sería, en sus *Ejercicios Espirituales*, el “segundo binario”, que “quiere quitar el afecto desordenado, pero le quiere quitar de tal forma que se quede con la cosa adquirida; de manera que Dios venga donde él quiere, y no se determina a dejarla para ir a Dios, aunque fuese el mejor estado para él” (EE 154).

La “cosa adquirida” pueden ser los nombramientos, los ministerios, los criterios, las opciones prevalentes, el tipo de personas que se eligen, su procedencia socio-cultural, etc., y que normalmente tienden a responder a los que en otro tiempo y geografía dieron lugar a dicho Instituto. O también, a los que son más adecuados para sobrevivir “institucionalmente” en un determinado contexto, de acuerdo a las obras que a lo largo del tiempo se hayan erguido o asumido, en cierto acuerdo tácito con la lógica de este mundo. La inercia institucional funciona así como “cosa adquirida”, que acaba engullendo los mejores carismas e iniciativas en función de lo que siempre se hizo, y relegando a la marginalidad o expulsando –real o simbólicamente– a quienes podrían aportar algo diferente o novedoso. Y así, la “cosa adquirida” se convierte en real enemiga de todo advenio, y en punto de referencia para “el mal espíritu”.

Análisis interpretativo de las dificultades

Uno podría preguntarse cómo todo esto es posible si hay capítulos, consejos, asambleas, etc., en los cuales se dialoga, debate, discierne y eligen personas y proyectos. Pero lo mismo podríamos preguntarnos respecto al funcionamiento de la democracia republicana en muchas de nuestras naciones finalmente populistas y caudillezcas. ¿No tenemos acaso instituciones? ¿No prescriben nuestras Constituciones nacionales la división de poderes? ¿No existen *checks & balances*? ¿Los cargos públicos no son rotativos? ¿No hay libertad de información? ¿La justicia no es independiente? ¿Acaso no son libres todo/as lo/as ciudadano/as? ¿Cómo es posible que estemos como estamos, que los fondos públicos se utilicen para lo que se utilizan, y que incluso se legisle y ejecute tan en contra del sentir general de la ciudadanía, etc.?

El poder tiene una lógica diferente a la lógica evangélica, o incluso a una lógica profunda y honestamente humana. Para seguir con san Ignacio, la lógica del poder es “riqueza – vanagloria – soberbia”, mientras que la lógica evangélica es “pobreza – humillación – humildad” (EE 142 y 146). Y toda institución necesita de un cierto ejercicio del poder para existir y perpetuarse como tal. En el caso de los Institutos, no siempre es fácil conjugar esta indispensable lógica con la más necesaria e insustituible que se apoya y nutre del Evangelio. Lo que habitualmente tiende a suceder es que, en lo práctico y concreto, prevalezca la primera como “razón de Estado”: es preferible que “un solo hombre muera por el pueblo y no que perezca la nación entera” (Jn 11,50). Por eso, “aunque resucite alguno de entre los muertos, tampoco se convencerán” (Lc

16,31): ¡incluso aunque ese muerto o “judío marginal” (J. Meier) fuese el mismo Jesús!

En lo práctico, lo habitual es que los nombramientos se hagan desde arriba con criterios institucionales. Podrán escucharse sugerencias, acertadas e incluso aplaudidas, pero no serán necesariamente vinculantes: “Otro día te escucharemos hablar de estas cosas” (*Hch* 17,32). Siempre existirá un séquito de cortesanos dispuesto a convencer al pueblo de lo que haga falta (cf. *Mt* 27,20) o aplaudir al líder equivocado (cf. *Jn* 19,12). Siempre podrá controlarse y administrarse la información disponible, desplegarse incentivos o propaganda a favor de unos y en contra de otros, “prepararse” los capítulos, o conversar previamente con la gente de “confianza” para conformar *lobbies* o comisiones adictas. Efectivamente, y exagerando un poco con cierto tinte de humor – porque a veces lo más sano es ir por ese lado–, la opción por lo seguro constituye el ABC de la prudencia de un líder institucional, que jamás se fiará de mociones extrañas, aunque éstas provengan del Espíritu Santo.

En las organizaciones, por lo general todo se evalúa. Pero siempre hay un “desde dónde” se lo hace. Supongamos que la organización sea una empresa familiar, a nadie se le ocurrirá evaluar a los mismos dueños. Las razones de posibles dificultades, inadecuaciones, fracasos productivos o comerciales se atribuirán normalmente a los empleados, al gerente de algo, etc., que por ese mismo motivo serán rotados o removidos. Como el director técnico de un equipo de fútbol en un club corrompido que a causa de problemas extra deportivos descendió de categoría, y donde los responsables indirectos de los resultados acaban siendo el presidente de la institución o la dirigencia: para recrear la

apasionada esperanza de los “hinchas”, es más fácil y expeditivo cambiar el DT que reformar la cúpula de la institución.

También en nuestros institutos se evalúa todo, y de muchas maneras, menos a los superiores mayores y demás “agregados” influyentes –los de siempre–, que habitualmente se inscriben dentro del séquito de los que los precedieron. En instituciones tan jerárquicas como muchos de nuestros institutos esto resulta evidente. Sería improbable que aconteciera de otro modo. No interesa que esas mismas personas, que en ocasiones pudieron haberse sucedido incluso haciendo alguna excepción a la ley “por razones pastorales”, no hayan manifestado en el tiempo, a decir por los resultados, verdadera eficacia en la conducción evangélica del Instituto o de una jurisdicción de la misma. Lo que sí importa es que siga siendo leal, hombre o mujer de confianza, capaz de mantener el sigilo o discreción exigida para que todo siga igual, en la misma dirección que siempre, aunque el *Titanic* se tope en frente con un amenazante *iceberg* que podría hundirlo definitivamente.

Algunas consecuencias y aplicaciones

Este conflicto se refleja en el plano vocacional. Queremos vocaciones, pero ¿para qué las queremos? ¿Para un servicio generoso y más eficaz al Reino, o para seguir sosteniendo al *establishment* y los cuadros pergeñados desde antaño, porque es lo que se conoce y se sabe hacer? ¿Para ponernos a la escucha de los “signos de los tiempos” y los nuevos senderos por los que el Espíritu quiera conducirnos, o para que habiendo nuevo/as candidato/as tenga razón de ser la actividad y políticas que más

preocupan e inquietan a quienes de eso viven y en eso se apoyan? En la lógica del segundo binario antes referido, se quieren las dos cosas (!). Pero este anhelo ambiguo acaba mostrando la contradicción intrínseca que muchas veces existe entre el discurso y la praxis; entre la fundamentación teológico-carismática y el abanico de opciones jurídico-institucionales que acaban primando. Esta contradicción, asociada a una crisis de realismo, es la que – entre otras cosas– eclosionan en las personas que llevan viviendo algunos años en un determinado Instituto religioso.

Sucede así que, buscando una presunta grandeza o eficacia institucional, se acaba desconfiando de una radical fidelidad carismática, lo que finalmente se convierte en “trampa mortal”: en huesos secos sin carne ni alma (cf. *Ez* 37,1ss.). Porque el aparente éxito inicial revierte luego en una merma de credibilidad colectiva, lo que acentúa aún más la crisis. El efecto publicitario que en un principio parece movilizar voluntades y atraer multitudes, se convierte más tarde en un *boomerang* que conduce a la decepción. Creo que esto explica muchas desafecciones de personas que llevaban incluso ya algunos años de votos definitivos. Porque la sutileza de algunos mecanismos sólo es percibida con patencia después de algún tiempo; cuando se revisa crítica, comparativa y reflexivamente la marcha de los acontecimientos (cf. *EE* 334).

Llama la atención que la gran mayoría de los nuevo/as candidato/as provengan de zonas rurales y países emergentes. Por una parte, podría dar cuenta de ello el hecho de que en esos lugares exista una mayor sensibilidad y práctica religiosa, o incluso que exista en lo/as postulantes un solapado, y no siempre consciente, anhelo de promoción socio-cultural. Pero por otra, también los Institutos pueden estar sacando ventaja de cierto

desconocimiento o ingenuidad por parte de quienes a ellos se acercan. Los mecanismos hegemónicos pueden de este modo sobrevivir. Y es así que existe porcentualmente hablando gran número de ingresantes de países asiáticos, africanos e incluso latinoamericanos, pero muchos de los formadores, la mayoría de los superiores mayores, y a veces los consejos generales a pleno están compuestos por personas provenientes de países del primer mundo, con antigua tradición católica pero hoy notoriamente secularizados.

Las decisiones que luego priman en el Instituto son ajenas a la idiosincrasia y sentir de la absoluta mayoría de los ingresantes, y posiblemente a la de gran parte de quienes ya llevan años en el mismo. De igual modo los criterios, los planes formativos, los estilos de vida que se promueven, y un largo “etcétera” vinculado a lo atinente a la inculturación. Esto hace que cada vez sea más difícil un relevo, un cambio de orientación, ya que la matriz institucional del conjunto sólo podrá ser regida por personas que socio-culturalmente participen de ese mismo estilo o talante “desde la cuna”, o que en el mejor de los casos intenten o simulen una aculturación más o menos artificial y nunca del todo bien lograda. Y así los criterios con los que se discierne la falta de idoneidad para los nuevos ingresantes, al momento de evaluar sus posibilidades reales para asumir responsabilidades en estos Institutos, vienen contaminados desde la base: “Aún no son como nosotros, que por eso nos seguimos reeligiendo. Ellos tendrán que continuar todavía por algún tiempo (!) en la minoría de edad, con alguna forma de tutoría. Y si no, será mejor que se vayan, porque no parece ser éste su lugar ni su carisma”.

Sugerencias y perspectivas

Creo que ya llegué demasiado lejos con mi reflexión crítica, y por eso voy a intentar continuar, de ahora en más, con talante más sereno y propositivo. ¿Existe alguna solución que responda a las dificultades planteadas? La respuesta es obvia: creer y vivir con generosa fidelidad el propio carisma, con la mayor honestidad y transparencia que nos sea posible hacerlo. En esta perspectiva, la responsabilidad es de todos y cada uno de los miembros del Instituto. Más aún, es sobre todo un cometido personal e indelegable. Ningún grupo humano cambia por decreto o voluntad colectiva, sino por la libre y constante decisión de cada individuo que lo compone. No hay una vida nueva para la comunidad sin una transformación profunda llevada a cabo en primera persona por cada hijo/a de Dios; no hay tampoco nuevas estructuras sin nuevas comunidades.

Sin embargo, tampoco resulta sencillo pasar del singular al plural, ya que basta con que un pequeñísimo grupo de personas tenga aspiraciones mundanas o al menos ya no tan “santas”, para que el discernimiento comunitario se distorsione. De ahí que, por lo general, las soluciones nunca resultan completas, sino más bien parciales. O dicho más claramente, una transformación real y decisiva puede acontecer en determinadas zonas o miembros de un Instituto, pero posiblemente ya no ocurran en otros. En este sentido, muchos Institutos se parecen a los añosos árboles afectados en algunas o muchas de sus ramas por “claveles del aire”, que por este mismo motivo ya dejan de tener vida y dar fruto. Habrá otras que podrán ser preservadas, de las que nacerán nuevos sarmientos, flores y frutos, o que incluso darán lugar a nuevas plantas (¡sólo

Dios sabe!). Pero una rama seca ya no sirve, y debe ser descartada (cf. *Jn* 15,6).

De ahí que la renovación, al menos parcial, de los Institutos no pase tanto por políticas institucionales, sino más bien por la significativa suma de renacimientos personales y opciones de vida verdaderamente evangélicas. El carisma sobrevive no tanto en las estructuras que se hayan o se puedan seguir creando, manteniendo o defendiendo *ad hoc*, sino más bien en las personas que lo encarnen con “fidelidad creativa” (VC 37). Aunque estas personas hayan sido expulsadas real o simbólicamente de las “sinagogas” de esos mismos Institutos (cf. *Jn* 9,34) por sus respectivos “sanedrines”, los cuales seguirán inevitablemente perteneciendo y viviendo, al menos en parte, según la lógica de este mundo que pasa. Con esto quiero significar que la profecía de la vida religiosa es un desafío personal, antes que comunitario; y comunitario antes que institucional. Que la santidad de vida carismática es donada al hijo/a de Dios concreto, antes que a un grupo de personas; a una comunidad antes que a una organización. Son “las lenguas de fuego que descendieron por separado sobre cada uno de ellos”, presentes en Pentecostés y procedentes de variadas regiones (*Hch* 2,3), que hacen que “todos queden llenos del Espíritu Santo y comiencen a hablar en diferentes lenguas, según el Espíritu les permita expresarse” (cf. v.4).

Una comunidad se renovará en la medida que valore y acepte los carismas individuales del Espíritu en cada uno de sus miembros; una organización será evangélicamente eficaz para el Reino y *aggiornata* en la medida que responda a un continuo y radical discernimiento comunitario: en la medida en que se empeñe siempre en subordinar los medios y recursos humanos, culturales,

institucionales, administrativos, económicos y estratégicos, a los fines, y no al revés. Cuanta mayor capacidad de escucha y asimilación operativa de estas intuiciones del Espíritu existan, tanto mejor para el conjunto; cuando menos disposición efectiva haya, tanto más “seco” estará el Instituto y tantas menos posibilidades de ofrecer frutos exquisitos de vida tendrá.

Lo dicho nos hace ver que la conversión individual de las personas es inevitable e impostergable. Pero también la revisión de los mecanismos de participación para que “efectivamente” el Espíritu pueda expresarse y comunicarse a través de todo/as. Lo ideal sería que todos y cada uno de los miembros de un determinado Instituto, jurisdicción o comunidad se encontrasen con las disposiciones requeridas por san Ignacio de Loyola para hacer elección: “No subordinando ni acomodando el fin al medio, sino el medio al fin”, de modo que “ninguna cosa me debe mover a tomar tales medios o privarme de ellos, sino sólo el servicio y alabanza de Dios nuestro Señor y salvación eterna de mi alma” (*EE* 169). Pensemos en las implicancias que esto podría llegar a tener, por ejemplo, en relación a la propiedad y/o gestión de muchos de nuestros establecimientos educativos, parroquiales, asistenciales, sanitarios, editoriales, misioneros, etc.

Apreciaciones finales

Todos sabemos que cuando una persona o un grupo de personas encarnan esta disposición fundamental haciéndose “indiferente [...], solamente deseando y eligiendo lo que más nos conduce al fin para el que hemos sido creados” (*EE* 23), y se dejan

conducir por el Espíritu tal como éste los conduce, los frutos, antes o después, de un modo u otro, acaban apareciendo. También todos sabemos que cuando estas disposiciones fundamentales no existen, lo que aparentemente puede o parece erguirse con fuerza e hidalguía, finalmente termina desplomándose “como gigante con pies de barro” (cf. *Dn* 2,29ss.). O como casa construida superficialmente sobre arena (cf. *Mt* 7,27).

Creo que una posible lectura histórica en torno a la vida de nuestros Institutos puede arrojar luz acerca de estas cuestiones. Intentar ver en cada uno de ellos cuáles fueron efectivamente las iniciativas que dieron frutos evangélicos: cómo se concibieron, quiénes las llevaron a cabo, con qué estrategias y actitudes, con qué obstáculos se encontraron, cómo procedieron frente a las dificultades, de qué recursos se valieron, cómo realizaron el discernimiento comunitario y se fueron posicionando de cara a Dios, etc. Y “reflexionar para sacar provecho de lo que vemos” (*EE* 106). Y luego ver lo contrario: qué emprendimientos apresurados o sin discernimiento se llevaron a cabo, y con qué resultados. Intentar descubrir por qué dichas iniciativas no funcionaron o concluyeron antes de tiempo, no acabaron de generar vida, dividieron a lo/as hermano/as o trajeron “dolores de cabeza”, para también sobre esto “reflexionar” y “sacar provecho de lo que vemos” (*ib.*).

La historia es escuela de sabiduría, y con un pequeño esfuerzo de investigación que puede incluso nacer de amenas conversaciones comunitarias, puede enseñarnos mucho para el presente del futuro. Y para abrirnos esperanzadamente al futuro del presente: tanto personal como el de nuestras comunidades y de la propia familia religiosa.

Transformar el imaginario simbólico en la vida consagrada

En el primer párrafo hemos hablado de cambio de época y vida consagrada. La idea fue proponer, a grandes rasgos, un estilo de vida teologal que se condijese con los “tiempos líquidos” (Z. Bauman) por los que transitamos. En el segundo, me concentré en la convicción de que esta vida radicalmente teologal, para seguir siendo tal y no perecer, debía ser humanamente significativa y pastoralmente elocuente. En el tercero y último, busqué incursionar en las razones por las cuales a nuestras familias religiosas les cuesta tanto el cambio de impostación: los motivos sobre todo internos que paralizan toda posible renovación teologal-institucional.

En esta cuarta reflexión, daré un paso propositivo, centrado en la transformación del imaginario simbólico. A partir de la metáfora que nos ofrece una conocida película cinematográfica de actualidad (*El artista*), me detendré en las evocaciones simbólicas que la misma pudiere suscitar en referencia al dinamismo e imaginario de la vida consagrada. Por una cuestión de espacio, recién en el siguiente y quinto párrafo, propondré un método psico-espiritual concreto que vehicule y posibilite dicha transformación en la vida de personas consagradas concretas, para comenzar a llevar la reflexión al campo de los ámbitos y aplicaciones específicas de la mano de otra expresión cultural contemporánea: *La invención de Hugo Cabret*, una novela profusamente ilustrada, también llevada recientemente a la pantalla grande. Aclaro que ambos serán los artículos de la serie con mayor densidad especulativa.

¿Por qué y para qué el “imaginario simbólico”?

Comencemos por definir los términos. El imaginario simbólico es la constelación de significantes que nutre y configura nuestro mundo afectivo, y del que luego se desprenden las convicciones que animan y rigen nuestras vidas. Como es de suponer, el imaginario se nutre 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 autotranscendentes (L. Rulla): unos al “yo transcendido”, 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. Si la vida consagrada está llamada a devenir “icono de Cristo transfigurado” (VC 14), se comprende muy bien por qué tendremos que prestar mucha atención a estas distinciones, ya que tendemos a mirar y valorar nuestro entorno del mismo modo al que nos percibimos y apreciamos a nosotros/as mismo/as. 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 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 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 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) como metáfora

Quisiera profundizar y desmenuzar lo dicho reflexionando a partir de una reciente película francesa, 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 consagrada, 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?* [=¿Quién es esa chica?].

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; y constituye así una buena metáfora del peligro presuntuoso a que induce el éxito 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 promisoría 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 la 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 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 momento que en la película *Chispa de amor* se incorporará una entusiasta, “perfecta y hermosa” escena de zapateo americano.

“El artista” y la vida religiosa

Como no quiero convertirme en comentador de cine, vamos a intentar ahora una aplicación de lo dicho a la vida consagrada. Lo bueno del arte es que no sólo “da qué pensar”, sino que además “da que pensar” (J. C. Scannone), y por lo tanto posibilita una racionalidad simbólica con estilo sapiencial.

1) Lo primero y más general que se me ocurre, es recordar lo dicho en el artículo anterior sobre la resistencia a cambiar “estructuras caducas”, que por *inercia institucional o inadecuación*,

existe en muchas de nuestras familias religiosas. 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; apostar 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. También muchos de nuestros Institutos tuvieron obras (universidades, colegios, hospitales) 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. Es el triste pero realista camino de la vanagloria humana; de todo lo que no está anclado sobre la roca firme de la Palabra, sino más bien sobre frágiles e inseguras arenas movedizas (cf. Mt 7,24ss.).

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, superficial y veleidoso.

No obstante, y de la mano del título de una nueva película *A lonely star* [=Una estrecha solitaria] 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 consagrada institucionalizadas, que por un lado se vale de muchos de los aportes históricos de la vida consagrada en particular y la Iglesia en general en función del denominado desarrollo, y que por otro, al advertir la fragilidad, vetustez pero también nobleza de fondo en la vida de mucho/as cristiano/as auténtico/as o religioso/as anciano/as, va progresivamente descubriendo y valorando el tesoro escondido que en ello/as, sin advertirlo previamente, anidaba.

“Renacer de estas cenizas”

El título corresponde a una conocida meditación de J. Chittister sobre la vida religiosa, y nos permite asociar míticamente caos y *cosmos*: fin absoluto y renacimiento. 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 arrebatarse de sus manos”: era su tesoro máspreciado. 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...

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 los votos de las personas consagradas, 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 consagrada cuando también su presencia y reconocimiento social queda marginado o circunscripto en comparación con la idealizada “edad dorada”, y cuando el llamado a la “autotrascendencia teocéntrica” (L. Rulla) parece circunscribirse y mermar. Hoy se convierte en muy importante, y “dice” mucho, el gesto noble y oportuno, compasivo y humano de una persona casta, pobre y teologalmente obediente.

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.

Si la vida consagrada y cada religioso/a en particular no es capaz de desprenderse simbólicamente de lo que le da seguridad, tomando una agradecida [=eucarística] “distancia de perspectiva” (A. López Quintás) respecto de sus logros pasados y plasmaciones pretéritas, por importantes que 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), 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 ir la 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: él ídolo que suplanta al icono (J. L. Marion), 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 encontrarlo 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, entusiasmo y unifica, que despierta

las fuerzas profundas y creativas, que emociona incluso a la persona más calculadora y/o escéptica [=al dueño de la compañía cinematográfica]. Posiblemente una vida consagrada 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 alcohólico, 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 su más tierno y original afecto.

Llevando esto al terreno de nuestra reflexión, podríamos decir que una vida consagrada “desapropiada” (J. Garrido) estaría más fácilmente en condiciones de llegar a ser originalmente elocuente, en este sentido, al momento de buscar “conmover entrañablemente” a personas instaladas en las aparentes seguridades inexpugnables del relativismo secularizado y la indiferencia al prójimo.

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 *ínferos*, 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 muchas veces hacen que la vida consagrada y las personas consagradas no logren renacer: 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 abrimos 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 y contradictorio nos acontece, valiéndonos incluso del caudal revelado por nuestro mundo onírico, para que la “herida” se convierta en “manantial”: para 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 consagrada humanamente significativos y pastoralmente elocuentes.

¿Cómo transformar en concreto nuestro imaginario simbólico?

En continuidad con la anterior reflexión, nos concentraremos ahora en los aspectos metodológicos de la transformación del imaginario simbólico, avizorando los campos de aplicación concreta en los variados ámbitos de la vida consagrada que desplegaré en el próximo artículo. Confirmando la convicción de que el arte “da qué pensar”, pero simultáneamente “da que pensar” (P. Ricoeur), también aquí me valdré de una expresión artístico cultural de actualidad: *La invención de Hugo Cabret* [novela (2010) y película (2012)]. Y de una poesía de propia factura.

“Y tenía que nacer en un pesebre...”. O en una noche

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,
crece su vida 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.

Se trata de una poesía que fui puliendo a lo largo de un mes de *Ejercicios ignacianos* [=EE], y que nos ayuda a ponernos a tono con la propuesta metodológica, pero también con la expresión artístico cultural elegida para mediar y ejemplificar la reflexión psico-espiritual acerca de cómo disponerse a la transformación del propio imaginario simbólico, aplicando incipientemente estas adquisiciones a los ámbitos concretos de la vida consagrada. Nos centra teologalmente en la persona de Jesús bajo las figuras del “ciervo vulnerado” y el “Pastor de su pastora olvidado”; o también de la Palabra “dada a luz” en “noche oscura”, imágenes todas estrechamente asociadas a la espiritualidad carmelitana. Las mismas presentan al Señor bajo la perspectiva de fragilidad y anonadamiento [=kenosis], pero también, y sobre todo, de humanidad que asume, y asumiendo redime lo humano que existe en cada uno de nosotros: como icono fontal inspirador de lo que cada uno/a de nosotros/as está llamado/a a vivir en este cambio de época, en la noche de nuestro tiempo.

La Palabra se humaniza humanizando, es dada a luz en noche oscura iluminando, crece en un mundo tenebroso para convertirlo en “noche tan hermosa”...: siéndole propia morada y familia el

“frondoso roble trinitario”, queda expuesta a la intemperie del llano en un precario “nido de teros”, para que tanto los “sencillos changos pastores” como los “sabios magos orientales” disfruten de la “dichosa gruta” como de un don al que son “guiados”; y allí descubran el “tierno y paternal mirar de esposo” de José, icono del Padre, y las “entrañas generosas, dulces y fecundas de María”, icono del Espíritu. Gracias al empequeñecimiento de la Palabra “nacida frágil niño”, que ingresa a nuestro *ínferos*, el propio imaginario se transfigura, “recrea y enamora” (*Cántico espiritual*).

Transformación del imaginario simbólico: propuesta metodológica

Lo dicho nos introduce en el núcleo especulativo de este artículo. Inspirándome en conocidos textos de Juan de la Cruz [=SJC] e Ignacio de Loyola [=SIL], propongo un método para la transformación del imaginario psico-espiritual que podríamos denominar “*Divina comedia* [=siguiendo a Dante Alighieri (F. Ortega)] o *teodramática de la vida* [=siguiendo a H. U. von Balthasar (C. Avenatti)]”. Intentaré ejemplificar su puesta en práctica con lo dicho en el artículo anterior sobre *El artista*, y lo aplicaré con posterioridad a *La invención de Hugo Cabret*, en referencia a la vida consagrada. El método en cuestión nos ayuda a partir creativamente del mundo inconsciente que perturba [=el infierno que no queremos y del que renegamos, asociado al mundo onírico-premoral], para llegar a la plena conciencia y gozosa madurez psico-espiritual [=consistente y creativa configuración con Jesucristo]: del “mundo tenebroso” (fuego y cenizas) en el que se

halla el “nido de teros” de la poesía, a la “noche tan hermosa” adentrada en el “frondoso roble trinitario” (vida y esperanza). Pero también de la repentina y tremenda experiencia de orfandad y soledad de Hugo –como veremos, aplicándolo a la vida consagrada– al adentramiento en la familia de George e Isabel.

El contexto natural para llevar adelante este método de transformación del imaginario, fundado en la contemplación ignaciana y nutrida de simbología carmelitana, es la oración. Allí el imaginario bíblico convoca al inconsciente, para que no sólo no juegue en contra del orante (como si fuese de orden “demoníaco”), sino para que incluso contribuya creativamente a la plena vida de su mundo consciente y espiritual (el *daimon* convertido en intuición artística para convertir la propia vida en “obra de arte”, en “ícono de Cristo transfigurado”). Y para que también recree el imaginario socio-cultural, exterior a la subjetividad del orante, y le descubra un *sensus plenior* [=un sentido más pleno], evangelizándolo [=*Servitium caritatis*].

Del *Inferos* al Paraíso: un itinerario pascual personalizado

1) *Íferos*: “En una noche oscura” [SJC], o “como desterrado entre brutos animales” [SIL]. Podríamos imaginar a modo de composición de lugar al *artista en su habitación incendiada, sólo y en penumbras* (ver el argumento comentado de *El artista* en el artículo anterior). El estado psico-espiritual se asocia a la conciencia onírica, por lo que tiene connotaciones pre-morales. Se corresponde con el pasado del presente [=la herencia personal e histórico-institucional de nuestra propia vida (consagrada)] y el

desafío de purificación de la memoria, a partir de un sentimiento de impotencia que paraliza: *Vía purgativa* (1ª Semana de EE).

El personaje principal de este primer acto, extrañamente familiar e inquietante, es el *diábolos*, dios del sueño que se manifiesta con diferentes máscaras. La tiranía despótica e idolátrica del superyó, ejercida sobre la conciencia del yo trascendido (“herida”), nutrido de mandatos [=en la película, el “debes triunfar”] y *doxa* [=nadie acepta al *looser*], hacen que las necesidades griten y prevalezcan [=furia y violencia]. La cara oculta de la luna, el negativo de la verdadera autoconciencia, es la Margarita [=Petty] que el Fausto de Göethe [=el artista] no puede descubrir, valorar y respetar... ¡en sí mismo!: el *Cisne negro* en el Cisne blanco, siguiendo la intuición original de Tchaikovsky, que sí encontró el apesadumbrado Raskolnicov de Dostoievski en la joven Sonia. Es la concupiscencia que induce a la patología [=fobia paranoica del artista a la locución] o al pecado [=intento de suicidio] si la dialéctica que la constituye no es percibida, asumida e integrada esforzadamente.

En realidad, el imaginario regresivo, con su mundo al revés, está lleno de pistas y mensajes liberadores aún no descifrados pero latentes: hay que evocarlos y rumiarlos expectante en la oración, sin tapujos ni tabúes, con insistencia. Porque cada sueño, pesadilla o aridez profunda es un potencial (“codificado”) complejo vitamínico para la vida psico-espiritual. El aparente fracaso cinematográfico y existencial del artista fue lo que lo condujo luego a un nuevo (“inédito”) posicionamiento vital... De modo que más que infierno, lo vivido acabó siendo *ignis purgationis*, fuego o instancia de purificación... Y de hacer este descubrimiento se trata.

2) *Purgatorio*: “No cogeré las flores [=presunción a que induce la *Consolación*] ni temeré las fieras [=desesperanza a que induce la *Desolación*], cruzaré los fuertes y fronteras” (SCJ); viendo “la gran capacidad y redondez del mundo [...], con gran ánimo y liberalidad” (SIL). Podemos focalizar la composición de lugar en *el abrazo de Petty que libera y conduce a plena luz*. El estado psico-espiritual evoca el despertar. Se corresponde con el presente del presente [=la intuición de un nuevo estilo de vida (consagrada), según el propio carisma, pero trascendiendo creativamente la inercia personal e histórico-institucional] y el alumbramiento inédito de la inteligencia: *Vía iluminativa* (2ª Semana de EE)

La misericordia despierta la conciencia adulta (=Fe), y ésta descubre con asombro que el *diábolos* [=el fantasma sonoro de la película] era Virgilio, quien cumplida su misión se despide [=el artista habla, puede ponerle palabra y reconocer sentido a su historia]. La conciencia adulta intuye entusiasta el camino que conduce al manantial de la vida (“la fonte do mana y corre” de SJC); haciendo emerger, junto a la *esperanza* teologal, el yo que se trasciende (L. Rulla) [=es posible hacer cine juntos, o algo juntos en referencia al cine: el corazón se ilumina y esperanza]. En la conciencia adulta priman los valores evangélicos, que invitan al crecimiento del/a hijo/a de Dios, y a un más eficaz compromiso por el Reino, a partir de un descubrimiento fascinante e inaudito...

3) *Paraíso*: “Junto al manzano [...], la cena que recrea y enamora” (SJC); “como si presente *me* hallase” (SIL), o también “como si presente [Jesús] se hallase”. Composición de lugar: *el entusiasta baile americano en el estudio de filmación*. Estado psico-espiritual: consciencia moral diurna. Se corresponde con el futuro del presente [=lo que la vida consagrada puede llegar a ser, a partir

del propio carisma, más allá de la propia herencia personal e histórico-institucional] y la determinación amante de la voluntad: *Vía unitiva* (3ª y 4ª Semana de EE)

Ahora todo se unifica icónica y consistentemente de la mano de Beatriz. Emerge como un “manantial” (C. Cabarrús) el mundo del *símbolo*, a modo de tesoro escondido, que recrea el perverso (por *dia-bólico*) imaginario infantil, tornándolo salvíficamente progresivo [=la danza como fiesta de la Vida]. La *caridad* integra el yo (*animus* y *anima*), y la gracia lo transfigura: el hermano mayor [=puedo por mí mismo/a] se reconcilia con el menor [=lo recibo por misericordia] ingresando en la casa del Padre [=la fiesta como don excesivo]. El Padre le descubre su rostro [=emerge el sentido pleno de lo vivido, no era un fantasma sino Jesús (cf. Mt 14,26-27)] y lo proclama hijo amado y elegido, en quien se complace (cf. Mt 3,17) [=experiencia de la amabilidad intrínseca y gratuita del propio ser (A. Cencini)]. Banquete y desposorio: la persona consagrada es finalmente “icono de Cristo transfigurado”...

Aplicación del método a “*La invención de Hugo Cabret*”

Basada en una novela ilustrada en blanco y negro de B. Selznick, la película 3D dirigida por M. Scorsese nos presenta la historia de Hugo, un niño de unos doce años que hacia 1930 vive clandestinamente en una estación de trenes, ocupado en hacer funcionar bien los relojes. Llevado allí e instruido por su tío alcohólico, después de la muerte de su padre en un incendio y para evitarle el seguro encierro en un típico orfanato de posguerra (como se describe en *Los coristas*), intenta reparar lo que no funciona: y

pone particular empeño en restaurar un autómatas que sería capaz de escribir lo que “resolvería todas las preguntas que tenía pendientes y le revelaría qué hacer ahora que se había quedado sólo”.

Efectivamente, se trataría de un mensaje que él consideraría como pronunciado por su mismo padre, ya que “desde el mismo momento en que [...] le había hablado de él, aquel hombre mecánico se había convertido en el centro de su vida”: una especie de símbolo sacramental de su presencia efectiva en la ausencia. Sin embargo, pese a todos sus esfuerzos, el autómatas no logra funcionar porque hace falta una llave, que tiene forma de corazón, y que por sus propios medios Hugo no es capaz de encontrar por ninguna parte. Eso le genera una suerte de impotencia y frustración, ya que sigue quedándose con la intriga del imperioso mensaje por develar.

1) *Ínteros*. A Hugo nadie lo ve, en cierto modo es invisible, pero gracias a él los relojes de la estación siguen ofreciendo “providencialmente” su hora con exactitud. Debe ocultarse del vigilante de la estación que está empeñado en enviar al orfanato a todos los niños sin padres. Él mismo había estado en uno de ellos, y había perdido una de sus piernas en la Gran Guerra. Bajo esta perspectiva, Hugo nos evoca la referencia poética del “ciervo vulnerado”, ya que él sabe que hay un “relojero del mundo” que todo lo ordena y a cuyo servicio humilde él orienta su existencia cuidando los relojes de la estación. Pero también padece el “mundo tenebroso” reflejado en el implícito, regresivo y ambiguo imaginario religioso que oscila entre el sentimiento de orfandad [=Dios ha muerto con mi padre], y aquella otra imagen niszcheana del dios “ojo sin rostro ni pupila” que todo lo ve a modo de “vigilante”.

George Méliès, antiguo cineasta exitoso y hoy olvidado, era el dueño de una aburrida juguetería en la estación. En él percibiremos otro formato de vulnerabilidad y situación de *ínferos*. Sin embargo, de momento sólo nos impactará su aparente crueldad: había secuestrado la libreta donde Hugo tenía consignados los detalles del autómatas y simulado su injustificada incineración, porque “el niño era un ladrón” y continuamente le robaba piezas de su negocio. Así como George “no parecía ser sino” una mala persona, desprovista de toda humanidad (una especie de malvado “demonio”), a sus ojos Hugo “no era sino” un bribón. La experiencia del *ínferos* reduce y deshumaniza: lo mira todo en blanco y negro, sin palabras, como *El artista* desesperado...

2) *Purgatorio*. Había sido siguiendo su libreta, que Hugo llegó a la casa de George, y conoció por la ventana a su ahijada Isabel, quien a falta de padres vivía con él y su esposa. Bajó y pronto entablaron amistad: ella le había prometido que protegería su preciada y buscada pertenencia, y luego le explicó que en realidad su padrino no había quemado “su” libreta sino otra. Podemos decir que aquí, con esta escena y diálogo, el infierno se revela purgatorio: por mediación de Isabel, el de momento insospechado cineasta ya no tendrá más para el muchacho ese halo de crueldad; se produce una primera inflexión en su imaginario psico-espiritual, gracias a que confía en alguien...

Por su parte, Isabel era de leer muchas historias, pero según ella “no había vivido aventuras”. Su lugar favorito era una librería repleta de toda clase de libros. Hugo descubre que Isabel tiene colgada la posible llave que faltaba al autómatas para funcionar. Así que le confía a ella el misterioso lugar donde él vive (“¿Dónde habitas?”, *Jn* 1,38). Tiene la convicción, expresada a Isabel

mientras observan a través de la cara del reloj la Torre Eiffel, de que si el mundo es como un reloj, no debería sobrar ninguna pieza; qué él mismo, o ella, estaban allí donde estaban por algún misterioso propósito, y eso había que averiguarlo. De la mano de Isabel, Hugo comienza a recobrar su autoestima herida, fundándola en la memoria de su padre. El “Pastor de su pastora olvidado” ahora hace anamnesis del “tierno y paternal mirar de esposo” de su Padre, y empieza a convertirse en figura del Hombre nuevo, con una misión que de a poco se le irá manifestando...

Ni ella veía cine o experimentaba aventuras, ni él leía libros o tenía un hogar: Hugo recordaría con nostalgia herida que con su padre leían a Julio Verne (*La llegada del hombre a la luna*), y ella no sabía bien por qué tenía vedadas –a modo de “tabú” religioso– las películas: a modo de amoroso intercambio, Hugo la llevará clandestinamente al cine (si bien serán descubiertos y echados por el encargado de la sala), y ella lo introducirá en la lectura... Luego sabremos que George, el juguetero, había filmado unas 500 películas, pero que después de la Gran Guerra, ya nadie estaba interesado en ellas, y habían caído en el olvido. Y con ellas, la vida de George había dado un vuelco decisivo: el tiempo involuntariamente y el fuego voluntariamente lo habían destruido todo. Él mismo debió vender las cintas –que fueron fundidas para extraer los químicos necesarios para fabricar “suelas de zapatos”– para recaudar el dinero necesario para poner su modesta juguetería.

3) *Paraíso*. La película, que bajo tantos aspectos encuentra puntos de convergencia simbólica con *El artista*, parece situarnos de cara al mecanicismo moderno y el existencialismo de posguerra, con el desafío imperioso de tener que recuperar lo humano. Hugo, a

modo de un Robin Hood –el librero, que buscaba un “hogar” para sus libros, le había asignado a él esa historia–, lo que en realidad hizo fue reconstruir la pobre humanidad de George a partir de sus piezas banalmente utilizadas: contribuyó así a redimir su conducta regresiva y autodestructiva en otra progresiva y esperanzada a partir de su mera –pero elocuente, suplicante e interpelante– presencia pertinaz. George pensaba que Hugo “no era sino” un ladrón del que no podía deshacerse, pero los hechos nos revelan que “era mucho más” que eso...

Si el cine es “donde se hacen los sueños” (¿o es más bien el cine que se hace de sueños?), Hugo convirtió sus propios sueños regresivos (asociados al temor del tren que destruía la estación cuando él ingresaba a las vías para rescatar la llave del autómata, o cuando sudaba al verse convertido él mismo en autómata) en progresivos: humanizó al vigilante de la estación hablándole y permitiéndole ser rescatado de su inhumanidad simbolizada en su perro *Doberman* –también por medio de la florista– y a George poniéndolo en contacto con la que podía haber parecido para entonces su única película sobreviviente, a través de su esposa Jeanne y de Etienne, un admirador de la obra de George que de niño había visto todas sus películas y ahora se empeñaba en recuperar su obra removiendo cielo y tierra. Esa película era la que concluía con la imagen del cohete y la luna que Hugo (¿Víctor Hugo?) recordaba haber visto con su padre, que desde una perspectiva simbólica podría muy bien representar la consumación de un matrimonio, y que el autómata finalmente había dibujado “humanizándose”, redimiéndose de la tristeza que aqueja –en palabras del protagonista– a las máquinas que no funcionan.

Efectivamente, el autómatas había sido construido por George, y por eso Isabel tenía la llave que su madre llevaba consigo. Contra todo lo esperado al comienzo de la película, Hugo acabó ofreciéndole a George lo mejor de sí, que él recibió inesperadamente, como un regalo, después de varios decenios lúgubres de vida: “Y de amor ya no tiene otra Palabra / el Dios que es a una Padre y Madre”. Gracias a este evento, de la mano de Etienne, el anciano George recibió un merecido reconocimiento público: más de 350 de sus películas fueron recuperadas. Cabe decir que su historia es real: fue un prolífero cineasta luego olvidado, que efectivamente tuvo una juguetería desde 1928, y cuya obra fue recuperada y revalorizada en los años 30’.

“La invención de Hugo Cabret” y la vida consagrada

La película nos sitúa frente al desafío de reconstruir lo humano y el sentido de la vida de la mano del arte y su inherente búsqueda de trascendencia, para que el tiempo de las personas no siga transcurriendo en vano, aburridamente, sin hondura teológica. En gran parte, integrando lo femenino (la llave con el corazón que hace funcionar al autómatas) como *trascendencia encarnada y donada*, bajo la mirada “tierna y paternal” del Padre: es así que en la película el vigilante sale de su orfandad y encuentra un “hogar” integrando a la florista que lo mira y espera; el hombre mayor trae un perrito tipo Cocker para la perrita que siempre le ladraba o mordía, perteneciente a esa dama eternamente sentada a la mesa de un bar en la estación (a modo de una Penélope parisina esperando a su Ulises, o de princesa nostálgica aguardando al

Príncipe Azul...); George recupera, con su obra, también de un modo nuevo a su esposa Jeanne. Por último, Hugo a Isabel, quedando eternizado él mismo en la memoria escrita de una historia por ella relatada.

Pero la película también plantea el tema religioso como *trascendencia aguardada y posible*: la búsqueda de sentido y del Padre, a partir de un sentimiento generalizado de orfandad, convierten sobre todo a Hugo en figura del Hijo. Como si el dolor de la muerte, que llevó al escepticismo generalizado después de la Primera Guerra Mundial, sólo pudiese ser redimido y encontrar sentido a partir de la experiencia del misterio fascinante y trascendente, expresado en la película con la llegada a la luna. Al respecto, Hugo termina encontrando en George una especie de padre que por adopción lo reconoce: “Me pertenece”, dirá al vigilante de la estación, liberándolo del orfanato al que inevitablemente parecía condenado. Una especie de nuevo icono del Padre asociado a una nueva familia donde será hijo, hermano, ¿y esposo? En las figuras de Hugo y George, los “sencillos changos pastores” y los “sabios magos orientales” de mi poesía se encuentran hogareñamente guiados por “ángeles alegres y una estrella luminosa” en la “gruta dichosa”.

Como Hugo, también la vida consagrada está llamada a transformar su propia herida y sentimiento de orfandad por inadecuación en misión inédita: “También yo tengo un encargo en esta noche tan hermosa”. La tarea de mantener viva la esperanza “en la noche”, que funda el transcurso significativo, creativo y solidario (“vigilante y entusiasta”), y no aburrido o meramente cronológico, del tiempo. La nostalgia del “ciervo vulnerado” por la ausencia del Padre en una “sociedad líquida” (Z. Bauman) puede

convertirnos en “ángeles alegres” [=euangelion] o “estrella luminosa” que guíen a los hombres y mujeres de nuestro tiempo “hacia la dichosa gruta” en la que mora “el Dios que es a una Padre y Madre”, y que en la película queda expresado con la imagen fundida del cohete y la luna, y hecho presente en el hogar de George.

Éste era el mensaje que el padre de Hugo le daría por medio del autómatas, reparado con esfuerzo pero activo por gracia, que “resolvería todas las preguntas que tenía pendientes y le revelaría qué hacer ahora que se había quedado sólo”: ahora que él mismo estaba llamado a internalizar el “tierno y paternal mirar de esposo” de su Padre. Se trata en definitiva del icono esponsal escatológico plasmado en Ap 21, donde se habla del paradigmático y decisivo desposorio del Cristo degollado con la nueva Jerusalén (¿del “ciervo vulnerado” con la “noche tan hermosa” [=perspectiva mística], del *animus* y el *anima* [=perspectiva psicológica] de Jung?), y reflejada de modo anticipado en todas las referencias simbólicas que fui señalando en la película.

La esperanza que debe comunicar hoy la vida consagrada se vincula con esta metáfora de integración trascendente a partir de la herida, la cual, revelada como purgatorio y no como infierno, posibilita mediante el lento transcurrir del tiempo histórico el desposorio del Reino escatológico. De modo que *ínferos* y paraíso no sean sino anverso y reverso de la misma medalla o experiencia *kairológica* [de *kairós*: tiempo salvífico, lleno de sentido] en el “nido de teros” de la poesía: “Pastor con su pastora... desposado”, experiencia pascual de muerte y resurrección en el mismo y único “frondoso roble trinitario”.

La transformación del imaginario simbólico en ámbitos concretos de la vida consagrada

En los últimos dos párrafos reflexionamos sobre la necesidad de una decidida transformación del imaginario simbólico en la vida consagrada, como así también en un método psico-espiritual posible que contribuyera a tal fin. Ahora, en los próximos y últimos dos, nos vamos a detener en los ámbitos y espacios concretos que, de un modo peculiar y según mi modo de ver, requieren tal transformación; como así también en algunas claves de acción convenientes para llevarla efectivamente a cabo. En la presente reflexión me concentraré en tres ámbitos prioritarios, a saber, la vida, la vincularidad y la trascendencia, cada uno de ellos con dos espacios internos de referencia; llamados todos a pasar de una inicial percepción regresivo-idolátrica en la que los mismos parecen “no ser sino”, a una posterior y más madura intuición progresivo-icónica en la que en realidad acaban “no siendo sólo”.

La vida como experiencia icónica

Lo primero con lo que toda persona tiene inevitablemente que confrontarse es con las propias experiencias de vida. Esto incluye la historia personal, el devenir social y cultural que la preceden y enmarcan, como así también los acontecimientos que circundan, afectan, condicionan y propician su existir. En este caso, la transformación del imaginario simbólico pasará de una inicial resignación de que lo vivido (o lo que se vive) “no fue (o es) sino”, a otra más creativa de que lo mismo “no fue (o es) sólo”. Más aún,

que en lo que se vivió o se vive hay un llamado teologal que motiva una asunción más activa y protagonizada del propio itinerario vital. El imaginario regresivo, caracterizado en este caso por una mirada traumática, catastrófica, o al menos desesperanzada de los acontecimientos personales o epocales deberá dar paso a otro progresivo en el cual afloren con claridad esperanzada las oportunidades que en relación a los mismos acontecimientos ofrece el tiempo presente: cauces de vida y liberación, de crecimiento y creatividad, de reconciliación y encuentro con Dios. La memoria agradecida abre caminos inéditos, aún no transitados. En función de ello, la persona consagrada dispone principalmente de dos espacios específicos a cultivar: la *Lectio* de la palabra de Dios y la oración.

Intuida en la “Lectio divina”...

La lectura de la palabra de Dios queda simbólicamente asociada, en el imaginario personal del creyente, y específicamente de la persona consagrada, a experiencias pasadas o presentes de vida. Pero también a los anhelos profundos y las expectativas latentes. Lo que acontece en la trama de los relatos evangélicos o bíblicos, las palabras que se utilizan en los diálogos o en las enseñanzas de Jesús, lo que viven los personajes involucrados, las imágenes y metáforas de las que se valen los profetas, las observaciones vitales y decisivas de los libros sapienciales, etc., entretejen una constelación simbólica con la que la vida concreta del creyente va interactuando, nutriéndose y, en cierto modo, reflejándose. De este modo, vamos viviendo cada vez más desde lo que los textos de la Sagrada Escritura relatan. Las vicisitudes y perplejidades, palabras y actitudes de los creyentes bíblicos pasan

a ser nuestras vicisitudes y perplejidades, palabras y actitudes. Lo que Dios dice y obra en la vida de ellos o de su tiempo histórico pasa a ser también lo que dice y obra en nosotros y en nuestra época de cambios. De un modo particular, el modo en que Jesús habla, se relaciona y actúa con sus contemporáneos pasa a ser el estilo casi connatural con el que lo hace, finalmente, también en nuestras vidas.

La meditación contemplativa de los textos bíblicos evoca nuestro imaginario regresivo y lo purifica, ya que contribuye a que realicemos lo que en el teatro griego se denominaba *katarsis* o purificación. “Viendo”, “oyendo” y “mirando” al modo ignaciano (cf. *EE* 106-108) lo que cada uno de los personajes involucrados obra y actúa; percibiendo internamente, por ejemplo, a qué los conduce el haberse apartado del camino del Señor, constatando las consecuencias fácticas de su conducta errada o desordenada en figuras como David (2 *Sam* 11) Pedro (*Lc* 22,54-62) o Judas (*Mt* 27,3ss.), nos veremos decididamente impelidos a obrar de otro modo. O también a identificarnos con ellos en su experiencia de alejamiento para hacer también con ellos un camino de conversión y retorno.

Pero la *Lectio* también contribuye a fortalecer nuestro imaginario simbólico progresivo. La belleza de algunos textos, imágenes o personajes (por ejemplo, de María en la Anunciación, *Lc* 1,26-38), la ineludible fidelidad creyente de Abraham pese a demorarse casi indefinidamente el cumplimiento de la promesa (*Gen* 15 ó 17), la paciencia humilde y entereza de Moisés (*Ex* 3ss.), el entusiasmo convencido de Pablo en sus cartas, etc., nos invitarán a ser mejores, a “esperanzar” más decididamente nuestra vida y misión, a no claudicar ante las dificultades, a resistir ante las

variadas tentaciones de la vida, a seguir trabajando generosamente en pos del Reino pese a los signos evidentes de una instalada “cultura de muerte”, a ir más allá del cinismo o hipocresía que ocultan la verdad y parecen regir, en cambio, la vida de muchos pueblos. En este sentido, la *Lectio* nos ofrece un plus que no podría ofrecer otro tipo de lecturas espirituales, y menos aún, de tipo “profanas”.

...y confirmada en la oración

La lectura de la palabra de Dios se complementa naturalmente con la oración, convirtiéndola en “lectura orante”: la *lectio-meditatio* va progresivamente deviniendo *oratio-contemplatio*. En realidad es en este momento que empieza a darse la verdadera transformación del imaginario simbólico, ya que la oración contemplativa “afecta” nuestras vidas. En gran parte porque ofrece un espacio teologal para enmarcar y contemplar en perspectiva los acontecimientos vividos, permitiendo que los mismos puedan ser leídos y experimentados a la luz de la fe. La oración posibilita que lo que en algún momento habíamos interpretado regresivamente, ahora pueda manifestar todo su esplendor icónico. Incluyendo en esto la contundente exclamación del Pregón Pascual: “Feliz culpa que nos dio tan gran Redentor”. Efectivamente, hasta el mismo pecado puede adquirir, bajo la experiencia de misericordia, un horizonte luminoso y festivo (cf. *Lc 15*).

La oración va dando a la vida la justa y agradecida perspectiva. Dado que nos adentra en el misterio trinitario de Dios, nos permite captar la sacramentalidad icónica de los acontecimientos personales y socio-culturales, vividos o que vamos viviendo. Nos

revela el don inefable inscripto en lo que sólo parecía ser obstáculo o piedra de tropiezo. La oración acrisola y “cocina” lo que el pensamiento creyente había reunido y “moldeado”: nos permite asomarnos mucho más decisivamente al modo providencial que el Señor tiene de ver y conducir las vicisitudes de la historia humana. De ahí que la *Lectio* orante nos torne indirectamente más sabios: porque nos ayuda a percibir o, al menos intuir, lo que de definitivo tiene lo transitorio, a ver el conjunto en la parte; evitando que quedemos enredados en la fugacidad del tiempo, el mero capítulo o fragmento.

Al concluir este primer punto, podríamos preguntarnos: *¿Dedico (dedicamos) un tiempo adecuado de mi (nuestra) jornada, semana o mes a una pausada y movilizadora Lectio orante de la Palabra de Dios?*

La vincularidad como relación teologal

Un segundo ámbito en el que se desarrolla la vida creyente y consagrada es el de los vínculos. Al respecto, todos conservamos experiencias más satisfactorias y otras menos logradas. En el imaginario regresivo se anuda una constelación de experiencias frustrantes, dolorosas o pendientes que pueden inclinarnos al resentimiento, la decepción y la claudicación. La afectividad herida dificulta una sana comunicación interpersonal, lo cual incide tanto en la vida comunitaria como en la misión. El prejuicio nos puede ganar la partida al momento de interactuar con los demás, produciendo una infecunda regresión narcisista que nos aísle.

La transformación del imaginario simbólico nos invita a una mirada progresiva en relación al prójimo, en donde la comprensión y aceptación de la otra persona tal cual es o se encuentra tenga un lugar destacadamente relevante; incluso mediante el perdón. La libertad afectiva que presupone este tipo de imaginario progresivo nos permitirá desplegar un creativo mundo de interrelaciones que manifiesten al verdadero amor, porque estarán impregnadas de libertad efectiva y se convertirán en apuesta a lo mejor de la/s otra/s persona/s. Al concentrarse en el “yo que se trasciende”, más que en el “yo trascendido” (L. Rulla); en el “manantial” más que en la “herida” (C. Cabarrús), las vinculaciones cobrarán un decidido, o al menos prevalente, carácter icónico-teologal.

Cultivada en la comunidad...

La comunidad es el primer lugar en donde este tipo de relación debe tener lugar. No me refiero tanto a una comunidad funcional, de personas que viven bajo un mismo techo con un horario y erogaciones compartidas, sino más bien al significativo grupo de personas que interactúan libre y creativamente a partir de lo mejor de sí mismo/as, como hijo/as de Dios y hermano/as entre ello/as, y logran acordar un proyecto de vida en profunda empatía y *sinergia*, en función del Reino y su justicia. La prevalencia de un imaginario progresivo permitirá la convergencia integrada de lo mejor de cada uno de sus miembros. Esto es válido también para las formas asociadas de vida consagrada, presbiteral y laical, en comunidades ampliadas o misioneras; o también en Institutos seculares. Al respecto, hoy las comunidades podrían adoptar muchos formatos posibles, al menos por algunos espacios de tiempo.

En el libro de los *Hechos* se ofrecen descripciones idealizadas de lo que la comunidad cristiana está llamada a ser (cf. *Hch* 2,42-47; 4,32-35; 5,12-16). Entre otras cosas, se subraya el amor recíproco de los hermanos, la puesta en común de sus bienes, la oración en comunidad, la predicación convocante de los apóstoles, y el aprecio del pueblo. El sentido exacerbado de autonomía y propiedad atenta contra el bien común, y presupone resabios idolátricos en el imaginario personal: de ahí la severidad con que se evoque el fraude de Ananías y Safira (cf. *Hch* 5,1-11). Cuando esto acontece en las personas a cargo de las comunidades, el problema puede exponenciarse, ya que el mal ejemplo indefectiblemente repercutirá en los demás miembros. Si quien está a cargo de la comunidad usa de los bienes de la misma “a discreción”, sin consulta o confrontación honesta con los demás hermano/as, y por el mero hecho de tener el poder de decisión “usa y abusa”, será muy difícil que los demás integrantes continúen poniendo en común y compartiendo lo suyo. No me refiero únicamente al tema de la pobreza, porque lo mismo podría decirse de otro tipo de decisiones que haya que tomar, o incluso respecto de las personas con las que la comunidad se vincule: si verdaderamente no logran participar todo/as de un modo relevante y personalizado en el bien común, la mística comunitaria indefectiblemente se diluirá o perderá. Al respecto, nuestra cultura democrática nos impide aceptar hoy, realmente y sin malestares evidentes, posturas demasiado autocráticas...

Por lo dicho, percibimos que existe un individualismo regresivo de base y otro que proviene de arriba. Pero ambos tienen por común denominador que absolutizan lo propio; conservan ávidamente el espacio, recursos y vínculos personales; excluyen al

prójimo e impiden que los dones y recursos fluyan y aprovechen para el bien de todos. Estas seguridades idolátricamente pergeñadas impiden que la comunidad se convierta en un espacio de amor y crecimiento, “donde todos encuentren motivos para seguir esperando” (versión anterior de la *Plegaria eucarística* Vb).

...y la misión evangelizadora

También la misión está llamada a transfigurarse. Frente a la tentación de hacer por hacer lo que siempre se hizo, sin evaluación ni posibilidad de innovación; ante la decisión narcisista e idolátrica de seguir manteniendo lo que siempre hicimos y sabemos hacer, sin dar espacio ni oportunidad a lo nuevo que el Espíritu pueda manifestarnos, el imaginario progresivo de la misión clama por una apertura a los signos de los tiempos, y a trabajar en la viña del Señor con “nuevos métodos, ardor y expresión” (Juan Pablo II). La misión de la vida consagrada pasa por señalar anticipadamente la presencia del Reino de Dios en medio de los hombres y mujeres de nuestro tiempo, en ser prefiguración de lo definitivo en medio de lo transitorio: de la santidad a la que está llamado/a todo/a bautizado/a en medio de una historia en la que también abunda el pecado. Y esto en las variadas dimensiones y ámbitos en los que la vida humana se desenvuelve. El conjunto de lo decisivamente humano tiene que ser escatológicamente iluminado por el testimonio anagógico de las personas consagradas. Y aquí es donde los votos cobran nueva elocuencia.

El voto de pobreza testimonia que, en la lógica icónica de la sacramentalidad y la “desapropiación” (J. Garrido), con poco se puede hacer y decir mucho. Que la vida adquiere otra densidad

cuando vamos más allá de la “cultura de la imagen” y nos adentramos en la “vida del símbolo” (J. Mardones); cuando optamos por ahondar constante y pacientemente, más que por sustituir vana y veleidosamente. Lo mismo vale para el voto de obediencia, que nos habilita para vivir de modo radical la mística de la encarnación: porque nos hace descubrir la presencia de Dios y las señales de su providencia allí mismo donde parecía no ocurrir nada significativo o trascendente. La actitud obediencial invita al creyente consagrado/a a que abra sus oídos y “escuche” [= *ob-audiat*] lo que el Señor tenga para decirle a cada paso del camino.

El voto de castidad podría convertirse en un compromiso personalizado de inclusión. En la vida de una persona verdaderamente casta –y no sólo “formalmente” cumplidora de las exigencias jurídicas de un voto– siempre debería haber espacio para alguien más, para un nuevo “tercero” que impida el “duelo” de lo idolátricamente “dual” [= *duel*] (J. L. Marion). Ése alguien debería ser el prójimo, la persona que tengo o aparece a mi lado, aquél o aquella que aquí y ahora me necesita. Por supuesto que esta opción de vida me irá llevando –o irá trayendo–, inevitablemente y de modo preferencial, a quienes menos habilidades sociales tengan, a los más “pobres” en un sentido amplio. No mucha gente querrá estar con los enfermos, con los ancianos, con quienes son poco agradables o amenos, con quienes están socialmente estigmatizados, con los que no cuentan ni prestigian, con quienes no tienen aparentes riquezas ni formación alguna, con los que aún no han crecido... El voto de castidad nos invita a ejercitarnos honesta y entrañablemente en el modo que tenía Jesús de mirar a las personas (cf. Lc 10,33; 15,20; 19,5).

Al concluir este segundo punto, podríamos preguntarnos: *¿Cómo estoy (estamos) viviendo la vincularidad comunitario-ecclesial y la vertiente misionera de mi (nuestra) vocación personal?*

La trascendencia como horizonte escatológico

La cuestión más englobante y decisiva en la vida consagrada es la referente a la trascendencia. ¿Cómo hacemos experiencia de Dios y cómo la manifestamos? ¿Cómo concretamos este testimonio y profecía en la vida de la Iglesia y en el mundo actual? ¿Cómo nos convertimos nosotros/s mismo/as en elocuente imagen de ese Dios Palabra, Templo y Padre, capaz de acompañar acompasadamente el camino del hombre “concreto, histórico y real” (Juan Pablo II) en su día a día? En el fondo, es la pregunta por la experiencia y manifestación del Misterio, tan limitada o al menos condicionada por la in-trascendente y fugaz cultura *light* de la imagen. Existen hoy místicas idolátricas que no son sino proyección de un narcisismo inmaduro con tonalidad mágica. Frente a esta manifestación regresiva del mundo espiritual, la vida consagrada está llamada a testimoniar inculturadamente, y de modo liberador, la presencia de la Palabra hecha carne (cf. *Jn* 1,14). Como lo hizo Jesús en el diálogo con la mujer samaritana (cf. *Jn* 4), ayudándole a descubrir que a partir de esa cotidiana agua del pozo podrían brotar, en su vida y en la de todo su pueblo, torrentes de agua viva: asociados al dinamismo sapiencial, esponsal y escatológico del agua bíblica. A condición de que resignara su apego no sólo a esos hombres despóticos con impostación idolátrica (los cinco *baales* con los que había vivido, y el sexto que ahora tenía sin ser su marido), sino

también la limitante expectativa cultural colectiva de su pueblo; indefectiblemente asociada y anclada a un determinado lugar de culto (=Garizim), y de la que ella también participaba.

En la vida de la Iglesia...

Desde un imaginario regresivo, podríamos concebir a la Iglesia como mera institución, dotada de poderes y mecanismos de conducción y control dogmático análogos a los existentes en la vida política de cualquier pueblo; con pecados ventilados por los actuales y eficaces medios de comunicación de masas, los cuales a tantas personas escandalizan y a otras muchas duelen o afectan. Pero contemplada desde una perspectiva icónica, la Iglesia es “misterio de comunión misionera” (E. Pironio), esposa del Cordero, templo del Espíritu, pueblo de Dios. Desde la primera aproximación regresiva, la vida consagrada debería defenderse del inevitable intento de manipulación, usurpación de bienes y personas, capital simbólico o social, abusos jurídico-institucionales, etc. Pero desde la segunda perspectiva, prevalentemente progresiva, la vida consagrada está llamada a participar creativamente, de acuerdo a su índole carismática específica y a los talentos individuales de sus miembros, en la vida pastoral de cada una de las Iglesias particulares en las que las diferentes comunidades de un Instituto o familia religiosa se insertan, comulgan y misionan.

Desde esta segunda aproximación, la vida consagrada está llamada a recordar la vocación a la santidad de vida de todo el pueblo de Dios; participando de esa Iglesia virgen en su capacidad de escucha, esposa en la fidelidad a Jesús, y madre a causa de su pluriforme fecundidad nutricia en el mundo. De la Jerusalén de lo

alto, que vive como “oyente de la Palabra” (K. Rahner), íntimamente configurada con Cristo, reconociéndolo y sirviéndolo en las personas de cada época y momento histórico a los que se acerca; promoviendo y generando de modo innovador vida “humana”, socio-cultural y espiritual. La vida consagrada, y cada una de sus familias y miembros en particular, tendrán que evitar confrontaciones institucionales y pulseadas estériles; o perder tiempo en burocracias inútiles, para animarse a señalar intuitiva, lúcida y testimonialmente caminos inéditos de vida teologal en la misión.

... y en las entrañas del mundo

El entorno socio-cultural podría parecer hostil a la vida consagrada si la misma queda enquistada y asociada a un imaginario arcaico y perimido, excesivamente institucionalizado, con tonalidad grisácea oscura y como a la defensiva. Sin embargo, en la medida en que las personas consagradas adoptamos una actitud proactiva, de apertura y servicio, de diálogo empático y desinteresado, el imaginario psico-espiritual de cada uno de nosotros tiende a modificarse y a evolucionar mistagógicamente: hacia adelante y hacia arriba. La vertiente teologal se instaura en los espacios más diversos, acompañando los variados ministerios y servicios mediante los cuales hoy se expresa la vida consagrada, revelando su vitalidad fecunda.

Dado que en nuestro tiempo emerge una profunda sed de Dios, un estilo de presencia sencillo, franco y honesto, atento a la humanidad profunda que existe en cada una de las personas porque en ellas habita el misterio del Dios Uni-trino, contribuiría mucho a la manifestación de la trascendencia que tiene lo

auténticamente humano, en cuanto dotado de “vocación divina” (GS 22) y orientado hacia el Misterio. El mundo con sus vicisitudes epocales sigue saliendo de las manos de Dios y es preciso revelar con “el gesto y la palabra oportunas” su presencia inefable, siempre inédita. Sobre todo en los espacios en los que su rostro parece hallarse desfigurado u olvidado; donde la dignidad humana ha sido convertida en caricatura, o la vida manoseada, despreciada, e incluso atrocemente negada y suprimida.

Al concluir este tercer punto, podemos preguntarnos: *¿Cómo estoy (estamos) expresando, de modo testimonial y elocuente en la Iglesia y en el mundo, el carácter escatológico de toda vocación cristiana, e incluso humana?*

Para recapitular y concluir

La vida, los vínculos y la trascendencia son caminos privilegiados para transitar de un imaginario simbólico prevalentemente regresivo a otro crecientemente progresivo. Las experiencias humanas más decisivas, las vinculaciones más entrañables y el misterio inefable de Dios que se adentra en la historia humana, encarnándose para revelarse icónicamente transfigurado en su elocuente desfiguración pascual, podrían muy bien señalar el camino concreto de transformación del imaginario psico-espiritual de cada persona consagrada. Pero también, en cierto modo, el camino teologal que puede recorrer cada creyente (cristiano) en orden a una definitiva y gozosa comunión con Dios. Cuando los aspectos exteriores y visibles de la sacramentalidad han entrado seriamente en crisis, al menos en Occidente, y su vertiente

mística corre el riesgo de disolverse en el relativismo y la subjetividad a ultranza, cada persona consagrada está llamada a plasmar en sí un “icono de Cristo transfigurado” (VC 14). Esto presupondrá haber respondido del modo más generoso y fiel que nos sea posible a ese don vocacional, proveniente de lo alto, y que clama por una plena transformación de nuestro imaginario simbólico en el espíritu de las bienaventuranzas. Este objetivo decisivo en nuestra vida queda emparentado con el llamado de todos los bautizados a la santidad, se nutre del inagotable manantial del yo que se trasciende, y se asocia íntimamente a un imaginario psico-espiritual progresivo. Todo lo cual es condición decisiva para vivir el *ágape* cristiano con reconocida gratitud y generosa gratuidad.

Hacia una vida consagrada decididamente icónica

Con este séptimo y último párrafo concluyo una serie de meditaciones sobre la vida consagrada y el cambio de época, que giraron en torno a la importancia y desafío decisivos de transformar el imaginario simbólico progresivamente. Aquí corresponde anudar las conclusiones de modo propositivo, en línea de continuidad con mi anterior reflexión, que buscaba aplicar dicha transformación a los campos específicos de la vida consagrada. La cuestión decisiva será entonces: ¿hacia qué estilo de consagración podemos y queremos direccionar nuestras vidas, y qué tipo de imaginario psico-espiritual presupondrá esta orientación? La respuesta girará en torno a tres ejes fundamentales: la historia, los vínculos, y la misma persona consagrada. En todos los casos, la vertiente

propositiva invitará a promover una impostación icónica que trascienda y transfigure todo resabio idolátrico.

Vocación y misión icónica en la historia

Si la historia se olvida, el cristianismo se convierte en gnosticismo, y la vida consagrada en anticuada expresión arqueológica con escaso interés turístico. Si la historia se asume como el ámbito natural en el que Dios habla, y si nos ponemos en actitud de escucha obediencial a nuestro tiempo, podrá emerger de un modo nítidamente icónico nuestra vocación y misión. Como la de Moisés ante la zarza que ardía sin consumirse, en el marco de la dura servidumbre y opresión en Egipto de su pueblo. Toda vocación y misión se concibe, madura, expresa y proyecta en un determinado contexto epocal, que por esto mismo, jamás tendrá que desconocerse ni podrá ser ignorado.

De la Regla de Vida y las sanas tradiciones al adviento del carisma hoy

Por momentos la vida consagrada idolatró su propia existencia y tradiciones, cerrando sus ojos al mundo circundante. Centrada en la Regla de Vida y el *Coutumier*, pareció impermeable a los acontecimientos históricos. Partícipe de un modelo de Iglesia entendida como *Societas perfecta*, resultaba refractaria al entorno socio-cultural, confundido e incluso perdido en vicisitudes seculares. Y cuando se vinculaba con él, era con el afán de convertirlo y salvarlo, pero muy rara vez para descubrir lo que el Señor tenía para decir por medio de él. De este modo, una cierta cultura

congregacional, de tipo institucional, se adueñaba de la vida de las comunidades religiosas. Aún hoy parece casi insalvable la inercia de los comienzos en muchos Institutos. Existen complejos mecanismos sociales internos que tienden a eternizar lo que siempre se hizo. Las comunidades y personas no siempre aceptan lo que cuestione o ponga en entredicho sus prácticas habituales. Esto hace que no haya lugar para el asombro, y que el designio de Dios pase por seguir repitiendo lo de siempre. Tampoco hay espacio para nuevas ideas o nuevas personas. En ocasiones, la impresión es que en muchas familias religiosas, en las que hay cada vez menos vocaciones, las que quedan en realidad están sobrando...

Una decidida orientación icónica de la misión, en vez de idolátrica, pasará por animarse a descubrir el advenimiento de Dios por medio del carisma hoy. Ya no se puede recibir “vino nuevo en odres viejos” (*Lc* 5,37), sino que la misma novedad carismática del Espíritu clama por una refundación “desde lo alto”: un nuevo nacimiento, en Espíritu y verdad (cf. *Jn* 3,1ss.). Cuando se instalan resistencias a esta acción del Espíritu, lo que suele acontecer es que acaba por sacrificarse valores fundamentales y evidentes: se institucionaliza la mentira y el conformismo, se aplaude la obsecuencia y la tibieza, y se desconfía de lo noblemente evangélico; y así, la vida consagrada deja de ser creíble y atrayente para convertirse en ídolo opaco y sin luz. En principio, podría parecer que lo nuevo de Dios no mantiene continuidad con lo anterior: sólo con el tiempo se descubrirá la continuidad en la ruptura, la implícita “fidelidad creativa” (VC 37) inherente a las nuevas mociones. Animarse a respirar el propio carisma desde una decisiva empatía epocal, pensarlo y vivirlo desde parámetros

verdaderamente significativos y elocuentes en los nuevos contextos, resulta indispensable para la sobrevivencia del mismo. “Yo hago nuevas todas las cosas” (Ap 21,5). La mística de la encarnación nos invita a imaginar y plasmar nuevas síntesis.

Del culto a las obras al asombro por la misión

El asombro por la misión nos invita a dejarnos interpelar por las nuevas situaciones de pobreza y necesidad. Son aquellos espacios en los que lo más original ypreciado que tenemos y de lo que disponemos podría convertirse en buena noticia y alimento. Por momentos, la sensación que podemos tener en la misión es que lo que ofrecemos ya no interesa tanto como parecía haberlo hecho en épocas anteriores. Es el mejor indicador de que disponemos para tomar conciencia de que ya es tiempo de marcharse y emprender caminos nuevos. O también, de que tenemos que ahondar en el patrimonio recibido para descubrir sus vetas más genuinas y vivificantes: el tesoro escondido que aún no habíamos hallado o activado.

La misión debe ser siempre nueva. El verdadero evangelizador no puede perder su constante capacidad de asombro: no debería dejar de hacer cada cosa como si fuera la primera vez que lo intenta. El entusiasmo surge de la experiencia de unificación y sentido en lo que se hace, y sólo puedo apasionarme con una actividad si no me repito, si abogo por lo no dicho e inédito, el “más” que se está escapando al tiempo presente, su impronta actualmente escatológica y decisiva aún no descubierta. Una misión creativa nunca envejece: siempre intuye y permanentemente se re-crea. La vida consagrada se construye mirando más hacia adelante que

hacia atrás, orientándose prevalentemente en torno al “yo que se trasciende” y lo menos posible al “yo trascendido” (L. Rulla). Esto despierta y actúa el “manantial” más que la “herida” (C. Cabarrús). Por eso la persona consagrada está siempre, en cierto modo, quemando sus naves, apostándolo todo al futuro que será mejor porque es adviento de Dios. Sólo así se afianza la esperanza, sólo así se activa la caridad generosa: sólo así se recapitula la totalidad en el fragmento. Cuando el pasado se convierte en un lastre pesado, el icono se comienza a transformar imperceptiblemente en ídolo, la luminosidad se opaca, la esperanza se convierte en nostalgia, el entusiasmo en tedio. Y entonces ya no habrá “nada nuevo bajo el sol”, y “lo que fue, eso será” (Ecl 1,9).

Tal vez podríamos recapitular este primer punto con la siguiente pregunta: si pudiera(mos) partir de una *tabula rasa*, ¿cuál sería el ministerio pastoral que más convendría llevar adelante, por sentir internamente que es verdaderamente lo más importante que vocacional y pastoralmente puedo (podemos) desplegar hoy?

Vincularidad icónica en la sociedad y en la Iglesia

Era muy típico que las comunidades religiosas permanecieran un tanto aisladas o vivieran en paralelo al común de la gente. De hecho, sólo interactuaban con el entorno social a partir de un rol específicamente sacral, que por otra parte, en el marco de esa cristiandad que caracterizó a Occidente durante siglos, le era asignado o al menos reconocido. La “misión” en términos literales se reducía a excepcionales “misiones” *ad gentes*. Su objetivo era rescatar a la *massa damnata* [=masa de condenados] de las

infectadas aguas abismales que inundaban el mundo. Esto hacía que la vida social de las personas consagradas quedara recluida en enclaves herméticos. En el siglo que precedió a la celebración del Concilio Vaticano II (1962-65), la misma vinculación e inserción eclesial *en y de* los Institutos estaba prolijamente pautada por el derecho, de modo que tampoco aquí existía margen para la creatividad y la innovación. Las personas espontáneas eran quienes posiblemente más sufrirían el peso de estos grisáceos estilos de vida.

De la práctica pautada de la castidad al encuentro y la vincularidad

Un ámbito concreto que afectaba este formato de consagración era el de la sexualidad. Sin una formación que la integrara en el marco afectivo más amplio de la persona, sin entrenamiento en las relaciones interpersonales de amistad y cariño, el mundo pulsional aparecía como un amenazante volcán, dispuesto a sorprender con erupciones repentinas en el momento menos pensado. De ahí que había que mantener una estricta vigilancia sobre los propios pensamientos y comportamientos, evitando drásticamente el trato con personas del otro sexo, e incluso las amistades personales con las del mismo. Hoy sabemos, por las consecuencias que tuvo este tipo de estrategias, que los resultados fueron en ocasiones catastróficos.

Entrar en el mundo y vincularse supone un aprendizaje también afectivo. Normalmente hoy se lo realiza sin inhibiciones, ya que de niños existe una educación mixta que socializa con naturalidad. Además, los candidatos a la vida consagrada ingresan a los

postulantados y noviciados con edades significativamente superiores a las de antaño. Podría decirse que en nuestros días el riesgo es casi el inverso, a saber, que las personas que se acerquen a nuestras comunidades vengan con una vida excesivamente disgregada, un imaginario regresivo muy cultivado, y con dificultades para autotranscenderse yendo más allá de lo que siento, me parece o apetezco. La virginidad cristiana, desde una perspectiva horizontal, está llamada a traducirse y expresarse en vinculaciones icónicas de fraternidad “esponsal”, en las que siempre haya espacio para terceros, y en las que se evite una absorbente orientación idolátrica hacia o desde un tú concreto. Ser capaces de amar, de sentir e incluso de expresar ternura, pero de modo sereno y racional, sin exclusivismos y con disposición empática hacia nuevas personas que advengan a la propia vida. Que el amor esté siempre orientado por la belleza, que un afán desordenado de goce nunca perturbe o empañe el gozo esperanzado; que la libertad interior nunca se pierda ni disminuya, antes bien, crezca y se afiance. El anhelo de una persona célibe consagrada es que el propio anhelo vital nunca se descentre del horizonte teologal animado por la gracia: por el contrario, que éste lo integre y transforme “hacia adelante y hacia arriba”.

De la pobreza económica al compartir fraterno y la desappropriación

Hasta no hace tanto tiempo, la pobreza religiosa parecía medirse por la cantidad de dinero que se tenía en el bolsillo, la amplitud del vestuario disponible en el ropero o el número de libros que se alojaban en los anaqueles de la propia habitación. El compartir fraterno se reducía a lo estipulado en el horario común o

el calendario litúrgico, y a poner en manos del ecónomo de la comunidad lo que podía recibirse por el ejercicio del propio ministerio, sueldo, donaciones o intenciones de misas. Y lo más importante: que nadie trabajara fuera de las obras del propio Instituto. La pobreza estaba al servicio de una permanente minoría de edad, que debía favorecer la obediencia y el orden. En los decenios posconciliares estas prácticas religiosas cambiaron radicalmente, y comenzaron a vislumbrarse costosos bienes personales, injustificadas cuentas bancarias personales, opciones laborales de dudoso valor evangelizador, estilos de vida que poco tenían en común. El mundo del consumo tendió a invadir muchas comunidades, y la circulación de novedosos artefactos banalizó los estilos de vida. Evidentemente, todo esto desgastó la vida consagrada y dificultó la construcción de espacios comunitarios. Entre un extremo y otro, se debía, y aún se debe, encontrar un sano y fecundo equilibrio.

La pobreza evangélica se asocia a un espíritu de “desapropiación” (J. Garrido). Supone una radical capacidad de confianza en la Providencia de Dios, junto a una lógica ocupación en el día a día. No se opone a la prudencia del prever, sino al querer controlar el futuro, apropiándose ansiosamente del presente y reteniendo idolátricamente el pasado. La persona pobre es capaz de agradecer, desprenderse y compartir, porque ve en ello un gozo mayor que en la ávida codicia de la posesión egoísta. Comprende que aquello que tiene y de lo que dispone es un don, para valorar, cuidar y consignar. Descubre así el profundo y elocuente carácter sacramental de cada realidad creada.

En una sociedad en permanente transformación, un mínimo de autonomía administrativa es indispensable. Eso no quiere decir que

deje de hacerse una rendición clara de cuentas, y que además en el espíritu de la persona consagrada deba seguir estando presente aquello de “hacer mucho con poco”: es, por otra parte, la clave del auténtico desarrollo humano y socio-cultural. Lo cierto es que los bienes, sean cuales estos fueren, siempre generarán preocupación, y la inquietud que acostumbra acompañarlos dificultará una serena actitud contemplativa frente a la vida. Porque efectivamente, “no se puede servir a Dios y al dinero” (Mt 6,24). Querer tener lo último en tecnología digital, ambicionar un automóvil por el mero hecho de tenerlo, anhelar viajes o de hecho pasar la vida viajando, apegarse excesivamente al confort, no animarse a resignar espacio socio-laboral o entrar en disputas de poder con lo/as hermano/as por cuestiones nimias no se condice con el espíritu de desapropiación y pobreza. La disposición humilde de cara a los acontecimientos cotidianos, la sencillez de vida y la alegría, la disponibilidad ante lo verdaderamente importante, la amistad y servicio *con* y a personas socio económicamente pobres o marginales, la gratitud y la gratuidad como criterios rectores de la propia existencia son buenos indicios de que el valor evangélico de la pobreza va siendo internalizado y vivido esperanzadamente por buen camino.

De la observancia y el cumplimiento a la libertad y el discernimiento

La obediencia fue entendida durante mucho tiempo con acentos y perspectiva infantilizantes. Como si la idea de fondo fuese que las personas no crecieran ni maduraran, que permanecieran eternamente aniñadas, y que en todo caso, sólo alguno/as elegido/as (“Padres” y “Madres”) tomaran las riendas y las decisiones, porque eso era mejor y más seguro para todo/as. Una

persona anñada no decide, no tiene proyectos propios, pide permiso para todo, no innova, no desea otra cosa más que ser cuidada y protegida, estar en un lugar seguro, comportarse bien para no hacer enojar a la autoridad, “ser un buen chico” o “una buena niña”. Todo esto conlleva actitudes naturalmente irresponsables, e incluso, inescrupulosas. Se pierde todo sentido de autonomía y capacidad de decisión, la persona no acaba de hacerse cargo responsablemente de su vida, y por eso sucumbe a la “obediencia debida”.

La actitud opuesta que primó en los últimos decenios tenía que ver con el individualismo, del que no escaparon, ni mucho menos, los superiores y superiores. En este caso, la diferencia era que se trataba de un individualismo institucionalmente legitimado, al que personas con vocaciones inconsistentes y escasa iniciativa miraban con apetecible codicia y se orientaban con dúctil obsecuencia; porque al fin de cuentas, llegado el caso, sólo se trataría de aplicar un reglamento para mantener en orden la casa. En todos estos casos, difícilmente podría descubrirse que libertad y obediencia no debían oponerse, y que ambas tenían que encaminarse por los honestos senderos del discernimiento. De lo que se trataba, en realidad, era de ponerse en actitud de “oyentes de la Palabra” (K. Rahner), encontrándose con lo mejor y más genuino de sí en el contexto histórico y epocal en el que se vivía, para decidir creativa y responsablemente lo que finalmente podría llegar a ser un cauce de misión: el discernido de un modo realista como más conveniente entre las posibles opciones disponibles o imaginables.

Hoy sería casi imposible que una persona consagrada fuese eficaz en su ministerio si no tuviera una decidida capacidad de autonomía y responsabilidad. Tendrá evidentemente que compartir

con sus hermanos y hermanas las vicisitudes de su actividad, pero por más que lo pretenda, jamás podría dar acabada cuenta de todos los detalles. Algo análogo a lo que sucede en una familia, donde cada uno de sus miembros tiene actividades y responsabilidades propias, que luego comparte, pero donde hay espacios propios que se vinculan a la originalidad personal de cada uno/a. Me gustó mucho el pequeño libro de H. Alphonso, *The personal vocation*, que obsequió a cada uno de los que estábamos en ese momento acompañando la formación en Bangalore (India) un hermano inglés, Gerard Sutherland. Se trata de una meditación muy lograda sobre el desafío de personalización que cada uno/a de nosotros/as tiene especialmente hacia la mitad de la vida. Hay algo de genuino que cada persona está llamada a descubrir y realizar como más propio, y de lo que finalmente tendrá que dar cuentas. Se trata de responder a una búsqueda que unifica lo mejor de sí, como respuesta a un don de lo alto, y que se traduce en generoso servicio a la Iglesia y a la sociedad. De ahí que la comunidad, y concretamente el superior, lo que terminen haciendo sea, en realidad, contextualizar el discernimiento y “enviar”. El deber de captar y concretar la “vocación personal” es propio e intransferible. Evidentemente, muy ignaciano...

Aquí podríamos preguntarnos: *¿Cuáles son mis insatisfacciones al momento de vincularme interactivamente desde mi centro teológico genuino y propio, y qué iniciativa/s o estrategia/s podría emprender o adoptar en orden a una mayor fidelidad vocacional-misionera?*

Trascendencia icónica y anticipo escatológico

Nuestra reflexión ha ido transitando de la historia y sus signos hacia los vínculos. Ahora tendremos que pasar de los vínculos a la percepción de la propia trascendencia personal y el encuentro con la original imagen filial que reside en el interior de cada persona que viene a este mundo: se centrará en la búsqueda y descubrimiento de ese irreplicable icono de Cristo transfigurado que anida latente en lo más profundo de cada uno/a de nosotros/as. Cuando este hallazgo acontece en la vida de la persona consagrada, una nueva luz llena su vida, y ésta se espera decididamente. La gratitud por el don de lo alto se traduce en gratuidad para con los demás. El fervor místico y evangelizador se posesiona de la persona, que se ve impelida a una apertura de su vida y corazón a los hermanos y hermanas, con entusiasta y firme disposición: especialmente hacia quienes se encuentran en particular situación de indigencia, marginalidad o sufrimiento. Se alcanza a ver a Dios en todas las cosas, en particular las aparentemente más oscuras y desfiguradas, y así toda ocasión ofrece altísimas posibilidades de encuentro y trascendencia.

De las estructuras formales al testimonio icónico-místico

“El hábito no hace al monje”, y la Regla de vida, de por sí, no configura su vida. El orden exterior puede favorecer un orden interior, pero llegado el caso, también podría impedirlo. Las estructuras formales son indicadoras, tan sólo, de un camino interior que todo/a discípulo/a misionero/a deberá recorrer. La santidad de vida debe ir madurando a la luz de la gracia, no es mera

consecuencia de un recetario recibido o de una estrategia finamente desplegada. La misma debe convertir a la persona en imagen de Cristo. Lo que verdaderamente hará creíble su testimonio evangélico será la perspectiva icónico-mística de su vida personal. La irradiación de su persona, manifestada hasta en los más pequeños detalles de su vida: su porte, su mirada, sus palabras y actitudes, el modo de resolver asuntos y proceder. Podría decirse que un testimonio icónico-místico de la persona consagrada se caracteriza por la eminente unidad de vida. La persona que ha transitado un camino de auténtico seguimiento de Cristo es notablemente consistente. Plasma en su vida lo que su imaginario progresivo evoca: su persona misma “irradia” gozo sereno, transmite e imprime confianza. Para la persona consagrada, el horizonte último de su vocación es éste: convertirse mediante el luminoso resplandor de su vida en elocuente y transparente signo escatológico del Reino por venir. Lo que pacifica y unifica su vida es la certeza de que “el Señor viene” (1 Cor 16,22). Y por ello sale a su encuentro con las lámparas encendidas, con una interioridad resplandeciente, plena de luz.

Todo lo que de exterior pueda realizarse, a saber, comportamientos religiosos, actividades, iniciativas pastorales, servicios, etc., dice comparativamente poco en relación a su capacidad de evocar lo decisivo de la vida futura. El objetivo último de la vocación consagrada es convertirse en una especie de faro o luz testimonial del más allá: en una especie de voz anticipatoria de lo que acontece en la otra ladera. Una especie de belleza inefable que hace palidecer y transfigura todo otro anhelo meramente humano o mundano, y que imprime en cambio el deseo de ser mejor, ir más allá, esperar confiado/a, amar “hasta el extremo” (cf.

Jn 13,1): orientar y permitir que la vida sea orientada “desde lo alto” con absoluta decisión teologal en clave de autotranscendencia teocéntrica, simbolizando la existencia progresivamente, apostando a que lo decisivo “no es sólo” la desfigurada realidad presente que hoy percibimos, y que existe siempre un “más” capaz de conmovernos ya desde ahora.

De la oración exterior al encuentro transformador

La oración litúrgica, la meditación de la Palabra de Dios y la oración personal, deben ir remitiendo progresivamente a una sintonía plena con el Corazón de Jesús. Deben permitirle vivir en todas las regiones de la propia persona, sin dejar ninguna fuera. Que no haya “zonas paganas” (L. Gera), que en todo resplandezca el Hijo como “Alfa y Omega, principio y fin” (*Ap 1,11*). Los espacios de oración deben convertirse, progresivamente, en encuentros personales, íntimos y luminosos con el Señor de la vida. Los tiempos de oración prolongada deben marcar un antes y un después en el corazón orante. Deben contribuir a que la persona consagrada vaya acercándose, paso a paso, a la Belleza que transfigura; a internalizar sus mismo sentimientos, que son los sentimientos del Padre modelados delicadamente por el Espíritu.

Por eso hay que reservarse un espacio suficiente para la oración. Al menos un momento fuerte en el día, al menos medio día particular en la semana y uno completo en el mes, una semana en el año, dos o tres meses en la vida, algún semestre o año sabático... Lugares apropiados de silencio, desierto y contemplación, para cultivar la amistad con Jesús, para dejar que Él nos habite, que nos enseñe a amar con un corazón semejante al

suyo. Para que no seamos nosotros los que vivamos, sino Cristo en nosotros como Señor (cf. *Gal 2,20*), y para que su paz y su amor estén y residan en cada persona consagrada como en un templo.

La transfiguración de la persona consagrada como anticipo escatológico

“Sólo el amor es creíble”, decía H. U. von Balthasar. Sólo una persona que ama puede testimoniar la presencia de lo eterno en la frágil figura histórica del mundo presente; sólo una persona así puede mostrar lo inmovible en una mutable y fluida “sociedad líquida” (Z. Bauman); sólo una persona así puede ofrecer orientaciones válidas y seguras para los buscadores del Misterio absoluto: indicios de lo definitivo en lo transitorio, de lo eterno en lo temporal, de lo divino en lo humano, de la trascendencia en lo cotidiano, de la escatología futura en la historia presente. Plasmar de un modo original e irrepetible este objetivo decididamente teologal es la vocación y misión propia y última de toda persona consagrada. Cada una lo hará a su modo, siguiendo un camino original, único, no transitado anteriormente: “Caminante no hay camino, sino estelas en la mar” (A. Machado). Lo que un/a consagrado/a intenta plasmar en su vida es en realidad el recorrido decisivo que cada persona que viene a este mundo está llamada a labrar en su propia humanidad, y que nuestro peculiar estilo de vida cuasi-sacramental recuerda icónica y testimonialmente. Salvo el horizonte último de este indispensable itinerario, todo lo demás pasará o morirá: de todo lo demás habrá que desprenderse, porque será engullido por la transitoriedad, consumido por la perplejidad o desestimado por el olvido. Sólo la vida anclada amorosamente en el seno trinitario de Dios será y permanecerá para siempre.

Para concluir, podríamos preguntarnos: *¿qué es lo que hoy impide que mi vida resplandezca más icónica y testimonialmente, y qué mociones del Espíritu experimento al respecto en orden a orientarla de modo radical y decididamente teologal?*

Bibliografía

- A. M. AMARANTE, *Cosmovisión cristiana de las Áreas Curriculares*, Daec, Asunción 2003.
- A. AMEIGEIRAS, *Religiosidad popular. Creencias religiosas populares en la sociedad argentina*, Unga, Buenos Aires 2008.
- A. AMEIGEIRAS – E. JURE (Comp.), *Diversidad cultural e interculturalidad*, Universidad Nacional de General Sarmiento – Prometeo Libros, Buenos Aires 2006.
- C. AVENATTI DE PALUMBO, "Lenguajes de Dios para el siglo XXI", Edições Subiaco – Facultad de Teología Uca, Buenos Aires 2007.
- C. AVENATTI DE PALUMBO – P. BAYÁ CASAL – J. QUELAS, "'Escuchar un mundo'. Entrevista a Lucio Gera sobre el problema del método de diálogo interdisciplinario entre Teología y Literatura", *Teología* 99 (2009) 229-248.
- V. AZCUY, "Apuntes para una teología de la ciudad. En el camino hacia una reflexión interdisciplinaria", *Teología* 100 (2009) 481-501.
- V. AZCUY – J. CAAMAÑO – M. GONZÁLEZ – C. GALLI, *Escritos Teológico-pastorales de Lucio Gera* (2 vol.), Ágape Libros, Buenos Aires 2006-7.
- C. BACHER MARTÍNEZ, "Como detectives de Dios. Visibilización y reflexión teológico-pastoral de una articulación vital entre espiritualidad y misión: Juan Carr y la Red Solidaria", *Nuevo Mundo* 11 (2009) 101-117.
- M. BAUTISTA, "La pastoral de la salud en Argentina", *Vida pastoral* 233 (2002) 39-42.
- Z. BAUMAN, *44 cartas desde el mundo líquido*, Paidós, Madrid 2011.
- _____, *Mundo consumo*, Paidós, Buenos Aires 2010.
- _____, *Amor líquido*, Paidós, Buenos Aires ¹²2009.
- _____, *Miedo líquido*, Paidós, Buenos Aires ²2008.
- _____, *Vidas desperdiciadas*, Paidós, Buenos Aires ⁴2008.

- _____, *La sociedad sitiada*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires 2005.
- BENEDICTO XVI, *Luz del Mundo. El Papa, la Iglesia y los signos de los tiempos*, Herder, Barcelona 2010.
- _____, Carta encíclica *Caritas in veritate* (2009).
- _____, Carta encíclica *Spe salvi* (2008).
- _____, Exhortación apostólica *Sacramentum caritatis* (2007).
- _____, Carta encíclica *Deus caritas est* (2005).
- S. BERGMAN, *Manifiesto Cívico Argentino. Virtudes ciudadanas*, Ediciones B, Buenos Aires 2007.
- J. BERGOGLIO, *Educación: exigencia y pasión*, Claretiana, Buenos Aires 2003.
- A. BERNARDINI, "Fiesta del Papa 2009" (Catedral de Buenos Aires, 29/06/09), *Boletín Eclesiástico del Arzobispado de Buenos Aires* 509 (2009) 335.
- J. BESTARD COMAS, *Globalización, tercer mundo y solidaridad*, Bac, Madrid 2003.
- D. BOROBIO, *Pastoral de los sacramentos*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1994.
- N. BOTANA, *Poder y hegemonía. El régimen político después de la crisis*, Emecé, Buenos Aires 2006.
- I. BOURDELOIS, *El país que nos habla*, La Nación – Sudamericana, Buenos Aires 2005.
- J. Y. CALVEZ, "El sentido cristiano de la democracia", *Cías* 544-545 (2005) 137-146.
- J. C. CAAMAÑO, "Aspectos de la cultura popular en la cultura urbana", *Teología* 103 (2010) 101-105.
- _____, "La materia transfigurada", *Teología* 98 (2009) 95-108.
- O. CAMPANA, "La Iglesia presenta el anhelo de los pueblos. Reportaje a Lucio Gera", *Vida Pastoral* 234 (2002) 21-27.
- F. CERVERA, "¿Adicciones o sociedad adictiva?", *Cías* 541 (2005) 109-114.
- J. CEVALLOS, "Caritas Argentina", *Cías* 511 (2002) 107-114.

- CONFERENCIA EPISCOPAL ARGENTINA, *Carta pastoral con ocasión de la Misión Continental*, 153ª Comisión Permanente (20/08/2009), en <http://www.aica.org/index2.php?pag=ceacomisionpermanente090820> (Consultado 02/09/09).
- _____, "Hacia un Bicentenario en justicia y solidaridad (2010-2016)", 96ª Asamblea Plenaria (14/11/2008), en <http://www.aica.org/index2.php?pag=081114docfinal> (Consultado 02/09/09).
- _____, *Iglesia y Democracia en Argentina. Selección de documentos del Episcopado Argentino*, Oficina del Libro, Buenos Aires 2006.
- _____, *Juntos para una evangelización permanente*, Oficina del Libro, Buenos Aires 1987.
- CONFERENCIA EPISCOPAL ARGENTINA, Textos de Comisiones Episcopales, en http://www.aica.org/index2.php?pag=docs_comisiones_episcopales (Consultado 02/09/09).
- CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO Y EL CARIBE, *Aparecida. Documento Conclusivo*, Oficina del Libro, Buenos Aires 2007.
- _____, *Santo Domingo. Documento Conclusivo*, Cea, Buenos Aires 1992.
- CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO, *Documento de Puebla*, Ediciones Paulinas, Buenos Aires 1979.
- CONFRATERNIDAD ARGENTINA JUDEO CRISTIANA, *Holocausto –Shoá*, Claretiana, Buenos Aires 2007.
- CONGREGACIÓN PARA EL CLERO, *Directorio catequístico general*, Oficina del Libro, Buenos Aires 6º2003, 67-68.
- CONGRESO INTERNACIONAL DE LA VIDA CONSAGRADA USG – UISG, *Pasión por Cristo, pasión por la humanidad*, Claretiana, Buenos Aires 2005.
- A. CORTINA, "Del intercambio infinito al reconocimiento compasivo", *Stromata* 62 (2006) 71-84.
- L. DE LA TORRE – M. TÉRAMO, *La noticia en el espejo*, Educa, Buenos Aires 2003.

- E. DE PAOLA, "Carta a un hermano cura desanimado", *Vida pastoral* 279 (2009) 42-45.
- B. DE VEDIA, *La esperanza como camino. Vida del cardenal Eduardo Pironio*, San Pablo, Buenos Aires 2009.
- R. DI STEFANO – L. ZANATTA, *Historia de la Iglesia Argentina. Desde la Conquista hasta fines del siglo XX*, Mondadori, Buenos Aires 2000.
- A. DONINI, "Hacia una integración política del MERCOSUR", *Cias* 528 (2003) 539-551.
- J. G. DURÁN (Org.), *Congreso: Hacia el Bicentenario (2010-2016). Memoria, identidad y reconciliación*, Educa, Buenos Aires 2010.
- _____, "La Iglesia y el movimiento independentista rioplatense", *Teología* 103 (2010) 31-60.
- N. ENECOIZ, "La pastoral bíblica: camino, realidad, desafíos", *Vida pastoral* 234 (2002) 4-12.
- EQUIPO DE SACERDOTES PARA LAS VILLAS DE EMERGENCIA DE LA ARQUIDIÓCESIS DE BUENOS AIRES, "La droga en las villas: despenalizada de hecho", *Vida pastoral* 278 (2009) 4-9.
- E. FABBRI, *El cuerpo, lenguaje del espíritu*, Guadalupe, Buenos Aires 2004.
- _____, "La familia, entre lo terrenal y lo celestial", *Cias* 53 (2004) 83-96.
- _____, "La familia, entre la desazón y la solidaridad", *Cias* 520 (2003) 39-56.
- G. FARRELL, *Manual de Doctrina Social de la Iglesia*, Encuentro, Buenos Aires 1998.
- V. M. FERNÁNDEZ, *Conversión pastoral y nuevas estructuras*, Ágape Libros, Buenos Aires 2010.
- _____, "La experiencia sapiencial y la comunicación del Evangelio", *Teología* 99 (2009) 321-335.
- _____, "Estructuras internas de vitalidad cristiana. La vida digna y plena como clave de interpretación de Aparecida", *Teología* 94 (2007) 419-444.
- _____, "Espiritualidad y actividad", *Pastores* 19 (2000) 49-60.

- V. FERNÁNDEZ – C. GALLI (Eds.), *La Nación que queremos*, San Pablo, Buenos Aires 2004.
- C. FLORISTÁN, *Teología y praxis de la acción pastoral*, Sígueme, Salamanca 1991.
- FORO SOCIAL INTERNACIONAL 'PORTO ALEGRE II', "Otro mundo es posible", *Consudec* 553 (2002) 22-23.
- F. FORNI – F. MALLIMACI – L. CÁRDENAS (Eds.), *Guía de la diversidad religiosa de Buenos Aires*, Biblos, Buenos Aires 2003.
- C. GALLI, *Dios vive en la ciudad*, Ágape Libros, Buenos Aires 2011.
- _____, *Jesucristo: camino a la dignidad y a la comunión. La cristología pastoral en el horizonte del Bicentenario. De Líneas Pastorales a Navegar mar adentro*, Ágape Libros, Buenos Aires 2010.
- _____, "La Pastoral urbana de la Iglesia latinoamericana", *Teología* 102 (2010) 73-130.
- _____, "Dar razón de nuestra esperanza en Dios-Amor", *Teología* 96 (2008) 247-288.
- _____, "La Iglesia de América latina en camino hacia Aparecida", *Teología* 94 (2007) 627-666.
- _____, "Del Amor a la Sabiduría a la Sabiduría del Amor. La Universidad Católica por un nuevo humanismo", *Universitas* 4 (2007) 35-66.
- _____, "La peregrinación: 'imagen plástica' del Pueblo de Dios peregrino", *Teología y Vida* 44 (2003) 270-309.
- _____, "El servicio de la Iglesia al intercambio entre Europa y América Latina. Una aproximación teológico-pastoral latinoamericana", *Teología* 78 (2001) 105-154.
- _____, "La sabiduría pastoral de Pablo VI al servicio de la evangelización de América Latina", *Pastores* 20 (2001) 3ss.
- _____, "La Iglesia posconciliar y posjubilar: una nueva etapa de la peregrinación evangelizadora. NMI 1-3,4-15,58-59", en R. FERRARA – C. GALLI, *Navegar mar adentro*, Paulinas, Buenos Aires 2001, 16-46.

- _____, "Discernimiento teológico-pastoral de los signos de los tiempos", *Boletín OSAR* (sept 2000) 24-29.
- _____, "La pastoral y la teología en la Argentina desde el Concilio Vaticano II", en ISCA, *Primera jornada catequética nacional*, Isca – Trejo Ediciones, Buenos Aires 2000, 105-143.
- _____, "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.
- _____, "La teología latinoamericana de la cultura en las vísperas del Tercer Milenio", en VVAA, *El futuro de la reflexión teológica en América Latina*, CELAM, Bogotá 1997, 244-362.
- _____, "La recepción latinoamericana de la teología conciliar del Pueblo de Dios", *Medellín* 86 (1996) 69-119.
- C. GALLI – G. DOTRO – M. MITCHELL, *Seguimos caminando. La peregrinación juvenil a Luján*, Guadalupe – Facultad de Teología Uca – Ágape Libros, Buenos Aires 2004.
- L. GERA, "Caridad pastoral y unidad de vida", *Pastores* 4 (1995) 13-19.
- _____, "Pueblo, religión del pueblo e Iglesia", en CELAM, *Iglesia y religiosidad popular en América Latina*, Bogotá 1987, 272-273.
- _____, "Identidad cultural y nacional", *Sedoi* 73 (1984), 15ss.
- _____, "Requerimiento en base a la oposición entre saber 'abstracto' y saber 'concreto'", en L. GERA – E. DUSSEL – J. ARCH, *Contexto de la Iglesia argentina*, Facultad de Teología, Buenos Aires 1969.
- J. L. GERLERO, *Cardenal Pironio. Un regalo de Dios a la Iglesia*, Guadalupe, Buenos Aires 2007.
- R. GUERRA LÓPEZ, "¿Familia o familias? Familia natural y funcionalidad social", *Universitas* 4 (2007) 109-122.
- J. M. GHIO, *La iglesia católica en la política argentina*, Prometeo Libros, Buenos Aires 2007.
- C. GIAQUINTA, *Jesucristo, su estilo pastoral y evangelizador*, Oficina del Libro, Buenos Aires 2010.

- _____, "Formar verdaderos pastores (OT 4)", *Teología* 98 (2009) 53-78.
- M. GONZÁLEZ, *La reflexión teológica en Argentina. 1962-2010. Un mapa de sus relaciones y desafíos hacia el futuro*, Docencia, Buenos Aires 2010.
- _____, "Política y religión en América Latina. Transformaciones de la presencia pública de lo religioso", *Vida pastoral* 277 (2009) 4-10.
- _____, "Malestares y emergencias. Repercusiones del cambio epocal en la vida pastoral de la Iglesia católica argentina" (I), *Vida pastoral* 241 (2003) 10-17; (II), *Vida pastoral* 242 (2003) 4-11; (III), *Vida pastoral* 243 (2003) 4-8.
- _____, "Aportes argentinos a un pensamiento teológico latinoamericano inculturado. Memoria, presente y perspectivas de un cauce teológico", *Stromata* 58 (2002) 39-205.
- _____, "Teología de la historia desde la perspectiva argentina. La contribución de Lucio Gera y Rafael Tello", *Stromata* 58 (2002) 187-210.
- _____, "Algunos aspectos de la Iglesia católica en la Argentina entre el retorno de la democracia (1983) y el fin del milenio. Esbozo histórico-pastoral", en SAT, *Iglesia Universal. Iglesias particulares*, Buenos Aires 2000, 191-346.
- M. GONZÁLEZ – C. SCHICKENDANTZ (Eds.), *A mitad de camino. Una generación de teólogas y teólogos argentinos*, Educc, Córdoba 2006.
- O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Nuevos horizontes. El diálogo de la Teología con la cultura en Argentina y el compromiso con la vida pública*, Sociedad Argentina de Teología – San Benito, Buenos Aires 2010.
- _____, *El quehacer de la teología*, Sígueme, Salamanca 2008.
- A. GRANDE, *Aportes de la Iglesia en Argentina para la nueva evangelización*, Ágape Libros, Buenos Aires 2011.
- GRUPO "GERARDO FARRELL", *¿Hacia dónde? Debates, consensos y estrategias para la Argentina bicentennial*, La Crujía, Buenos Aires 2010.
- _____, *Crisis y reconstrucción* (2 vol.), San Pablo, Buenos Aires 2003.
- G. GUTIÉRREZ, "Situación y tareas de la teología de la liberación", *Revista Latinoamericana de Teología* 50 (2000) 101-116.

INSTITUTO DE CULTURA Y EXTENSIÓN UNIVERSITARIA UCA, *La libertad humana y su dimensión social*, Educa, Buenos Aires 2007.

INSTITUTO PARA LA INTEGRACIÓN DEL SABER UCA, Informes anuales del *Barómetro de la Deuda Social* (2004-2010), en: <http://www.uca.edu.ar/index.php/site/index/es/universidad/investigacion/programa-observatorio-de-la-deuda-social-argentina/>

IRENEO DE LYON, *Adversus Haereses*.

G. IRRAZÁBAL, *Doctrina social de la Iglesia y Ética política*, Ágape. Buenos Aires 2009.

_____, "Justicia, caridad y solidaridad en la DSI", *Teología* 97 (2008) 539-558.

JUAN DE LA CRUZ, *Vida y Obras completas de Juan de la Cruz*, Bac, Madrid 1964.

B. KLIKSBERG, *Más ética, más desarrollo*, Temas, Buenos Aires 2004.

A. LEGUIZAMÓN, "La teología de la tierra, un desafío para el quehacer teológico en Argentina", *Teología* 94 (2007) 607-617.

B. LONERGAN, *Método en teología*, Sígueme, Salamanca 1988.

A. LÓPEZ QUINTÁS, *El encuentro y la plenitud de vida espiritual*, Claretianas, Madrid 1990.

F. MALLIMACI (Dir.), "Primera encuesta sobre creencias y actitudes religiosas en Argentina" (Conicet 2008), en <http://www.culto.gov.ar/encuestareligion.pdf> (Consultado 01/09/09).

V. MASSUH, "La cultura argentina, un intento de síntesis", *Universitas* 2 (2006) 137-144.

M. MAZZINI, *La crisis espiritual. Una lectura desde la teología espiritual en diálogo con sicología y mística* (2 vol.), Facultad de Teología Uca, Buenos Aires 2010.

_____, "El sagrado arte de despedirse. Una reflexión sobre el final de la vida y su acompañamiento", *Teología* 99 (2009) 301-320.

M. MIDALI, *Teología pratica* (4 vol), Las, Roma 2000-2.

- OBISPOS ARGENTINOS, Homilías, mensajes, declaraciones y cartas pastorales, en <http://www.aica.org/index2.php?pag=docobispos> (Consulado 02/09/09).
- F. ORTEGA, "Teología y contexto epocal: una mirada recíproca", *Teología* 102 (2010) 131-144.
- R. PELLITERO, "Itinerario y estatuto de una Teología de la acción social", *Scripta Theologica* 32 (2000) 433-470.
- PONTIFICIO CONSEJO "JUSTICIA Y PAZ", *Compendio de Doctrina Social de la Iglesia*, Oficina del Libro, Buenos Aires 2005.
- R. PRAT I PONS, *Tratado de teología pastoral*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1995.
- G. RAMOS, "El cambio de época y la vida consagrada", *Vida Religiosa* (Madrid) 113/1 (2012) 5-13.
- _____, *La pastoral de la Iglesia en el actual contexto argentino*, San Benito, Buenos Aires 2010.
- _____, "Caritas in veritate: el 'don' como clave hermenéutica decisiva", en [http://www.uca.edu.ar/uca/common/grupo18/files/Caritas_in_veritate - El_don_clave_hermen-utica_decisiva-.pdf](http://www.uca.edu.ar/uca/common/grupo18/files/Caritas_in_veritate_-_El_don_clave_hermen-utica_decisiva-.pdf)
- _____, "Transformación del imaginario psico-espiritual", *Theologica Xaveriana* (Bogotá) 168 (2009).
- _____, *La fe de los cristianos ante el actual pluralismo cultural*, San Benito, Buenos Aires 2009.
- _____, "Jesus and the Samaritan Woman", *Vidyadjoti* (New Delhi) 73 (2009) 31-42.
- _____, *La montaña y el lago* (Novela), Gram, Buenos Aires 2007.
- _____, *El itinerario místico del creyente*, Guadalupe, Buenos Aires 2006.
- _____, *El misterio de la Iglesia*, Guadalupe, Buenos Aires 2006.
- _____, *La vida consagrada ante el cambio de época*, San Benito, Buenos Aires 2005.
- _____, *Claves para caminar hacia una nueva Argentina*, Guadalupe, Buenos Aires 2005.

- _____, *Juan Pablo II: veintisiete años de magisterio teológico-pastoral*, Guadalupe, Buenos Aires 2005.
- _____, "'Navega mar adentro': expresión y proyección del reciente itinerario teológico-pastoral de la Iglesia en Argentina", *Teología* 84 (2004) 69-94.
- _____, *Claves para reproponer la pastoral de la Iglesia*, Guadalupe, Buenos Aires 2004.
- _____, *El Evangelio de la misericordia. Lucas en clave espiritual*, Claretiana, Buenos Aires 2004.
- G. RAMOS – D. BILÓ, *Claves para iluminar la noche de nuestro tiempo*, Guadalupe, Buenos Aires 2005.
- J. RAMOS, *Teología pastoral*, Bac, Madrid 1995.
- L. RULLA, *Antropología de la vocación cristiana* (I), Atenas, Madrid 1990.
- O. SANTAGADA, "La Iglesia de los llamados por Cristo pro-voca", *Teología* 99 (2009) 197-228.
- SAGRADA CONGREGACIÓN PARA LA LITURGIA, *Ritual romano de los sacramentos*, Oficina del Libro, Buenos Aires 1990.
- J. SCAMPINI, J., *La conversión de las Iglesias, una necesidad y una urgencia de la fe*, Cahiers Oecuméniques 42, Editions Universitaires Fribourg Suisse, 2003 (esp. Primera Parte, 17-157).
- J. C. SCANNONE, *Discernimiento filosófico de la acción y pasión históricas. Planteo para el mundo global desde América Latina*, Anthropos – Universidad Iberoamericana, Barcelona – México 2009.
- _____, "La praxis histórica: discernimiento de lo realmente posible en lo que está siendo dado", *Teología* 95 (2008) 39-52.
- J. SCHEINING, "En búsqueda de una pastoral mística", *Pastores* 28 (2003) 15-22.
- C. SCHICKENDANTZ, (Ed.), *Sexualidad, mujeres y religión*, Córdoba, Educc 2004.
- _____, *Mujeres, género y sexualidad*, Educc, Córdoba 2003.
- SECRETARIADO NACIONAL DE LA PASTORAL PENITENCIARIA ARGENTINA, "Cárceles inadmisibles", *Pastores* 36 (2006) 50-52.

- J. SEIBOLD, *La mística popular*, Buena Prensa, México 2006.
- _____, "Foro educativo y nueva ciudadanía", *Cias* 525 (2003) 369-375.
- _____, "Experiencia simbólica, experiencia religiosa y experiencia mística. Nuevos ámbitos para el encuentro personal con el Dios personal", *Stromata* 58 (2002) 263-296.
- _____, "Pastoral comunitaria urbana. Desafíos, propuestas, tensiones", *Stromata* 57 (2001) 47-82.
- SEMINARIOS DE FORMACIÓN TEOLÓGICA, Conclusiones de los últimos Seminarios, en: <http://www.sft.org.ar/seminarios.htm>.
- M. SIRI, *La "Iglesia de la pascua" en el pensamiento del Cardenal Eduardo Pironio*, Tesis para la Licenciatura (Inédita), Uca, Buenos Aires 2002.
- SOCIEDAD ARGENTINA DE TEOLOGÍA (SAT), *Diálogo con la cultura y compromiso en la vida pública*, San Benito, Buenos Aires 2009.
- _____, *El desafío de hablar de Dios. En la América Latina del siglo XXI*, San Benito, Buenos Aires 2008.
- _____, *La crisis argentina: ensayos de interpretación y discernimiento a la luz de la fe*, San Benito, Buenos Aires 2004.
- _____, *De la esperanza a la solidaridad*, San Benito, Buenos Aires 2002.
- _____, *El misterio de Cristo como paradigma teológico. XIX Semana Argentina de Teología en los 30 años de la SAT*, San Benito, Buenos Aires 2001.
- _____, *Iglesia universal. Iglesias particulares*, San Pablo, Buenos Aires 2000.
- J. STIGLITZ, *Cómo hacer que funcione la globalización*, Taurus, Buenos Aires 2006.
- R. TELLO, *Nueva Evangelización: Escritos teológico-pastorales (I)*, Ágape Libros, Buenos Aires 2008.
- VVAA, *II° Encuentro de teólogos y teólogas del NOA. Teología y religiosidad popular*, Salta (16-18 sept 2003).
- M. YÁÑEZ (Ed.), YÁÑEZ, M., *El cristiano ante la responsabilidad ciudadana*, San Benito, Buenos Aires 2005.

_____, *De la solidaridad a la justicia*, San Benito, Buenos Aires 2004.

_____, *La solidaridad como excelencia*, San Benito, Buenos Aires 2003.

S. ZALBA, artículos sobre "Religiosidad popular": <http://www.san-pablo.com.ar/vidapastoral/?seccion=iautores&autor=10>.