



revista TEOLOGÍA

Tomo III • N° 119 • Marzo 2016

n° 119: Nota del Director • MARIO DE FRANÇA MIRANDA: Laudato Si': una abordagem teológica • NÉSTOR A. CORONA: Notas para pensar a partir de *Laudato Si'* • GONZALO ZARAZAGA: Fe y testimonio. Figuras, lenguajes y prácticas en el Vaticano II y en el tiempo posconciliar • JORGE A. SCAMPINI: La Eucaristía, primicia y fundamento de un orden social verdaderamente justo. Un aporte con ocasión del Congreso Eucarístico Nacional • CECILIA AVENATTI DE PALUMBO - ALEJANDRO BERTOLINI: La nupcialidad entre la estética teológica y la ontología trinitaria • MARGIT ECKHOLT: Espacios de Paz. Nuevos caminos de teologías interculturales de la paz • VIRGINIA R. AZCUY: La paz como un signo de estos tiempos. La Iglesia latinoamericana ante la violencia y el aporte de las mujeres a la paz • JUDITH KÖNEMANN: La pedagogía de la paz en la teología práctica. Relevancia y oportunidades de procesos educativos religiosos por una educación y formación para "la paz" • DIANA B. VIÑOLES: El espacio memorial de los/as desaparecidos/as. Algunas perspectivas epistemológicas • GABRIELA MARÍA DI RENZO: La fe en un contexto correccional. Situación de las mujeres privadas de libertad • NANCY PINEDA - MADRID: Femicidio: interrogación al Cuerpo roto de Cristo • Notas Bibliográficas •



revista
TEOLOGÍA



ISSN 0328-1396

Tomo LII • N° 119 • Marzo de 2016

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

**Concordia 4422 (C1419A0H) - Ciudad de Buenos Aires - República Argentina
teologia@uca.edu.ar**

TEOLOGÍA

es una publicación cuatrimestral (abril, agosto y diciembre) de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina de Buenos Aires. La revista se dirige a investigadores, docentes y alumnos de nivel superior. Ofrece artículos inéditos de Teología y de disciplinas afines. Recibe aportes que resulten de la investigación de los docentes de la Facultad y otros textos inéditos de colaboradores externos, con nivel científico, que respondan al perfil de esta publicación.

Las normas éticas de responsabilidad de autores, editores y evaluadores pueden ser consultadas en la página web de la revista bajo el título: Normas éticas para autores, editores y evaluadores. En todos los casos se respeta el juicio del referato solicitado y del Director de la revista.

Al final de cada ejemplar se detallan las "Instrucciones a los colaboradores", que contienen normas informáticas y criterios redaccionales que se han de respetar en toda contribución. Las opiniones expresadas en los artículos y trabajos publicados en Teología son de exclusiva responsabilidad de sus respectivos autores. La revista se reserva los derechos de autor y el derecho de incluir los artículos en el Repositorio digital institucional de la Universidad así como en otras bases de datos que considere de interés académico.

Los índices y resúmenes (abstracts) de los números anteriores pueden consultarse en la sección "Publicaciones – Revista Teología" de la página web de la Facultad de Teología: <http://www.uca.edu.ar/teologia>.

Los artículos publicados en Teología son indexados y/o alojados por:

- Latindex.
- Caycit (Conicet - Argentina).
- Catholic Periodical and Library Index (CPLI) .
- DIALNET (aquí pueden consultarse los artículos a texto completo de toda la revista, desde el número 1 de 1962).
- Fuente Académica Premier de EBSCO.
- E-Revist@s, del CSIC de España
- Biblioteca Digital de la Pontificia Universidad Católica Argentina.
- BASE: Bielenfeld Academic Search Engine

DIRECTOR

José Carlos CAAMAÑO

Vicedecano de la Facultad de Teología.

Profesor extraordinario titular de Teología Dogmática I.

SECRETARÍA DE REDACCIÓN

Gustavo R. IRRAZÁBAL

Profesor extraordinario titular de Teología Moral (UCA).

FUNDADORES

Ricardo A. FERRARA

Lucio GERA (†)

Carmelo J. GIAQUINTA (†)

Jorge M. Cardenal MEJÍA (†)

Rodolfo L. NOLASCO

Eduardo F. Cardenal PIRONIO (†)

CONSEJO DE REDACCIÓN

Virginia R. AZCUY

Responsable de la colección “Teología en camino”.

Profesora ordinaria titular de Teología Espiritual (UCA).

Luis M. BALIÑA

Pro-secretario académico.

Profesor ordinario titular de Historia de la Filosofía y Metafísica (UCA).

Juan G. DURÁN

Ex director de la Revista “Teología”.

Profesor ordinario titular de Historia de la Iglesia moderna y contemporánea (UCA).

Fernando M. GIL

Director de la Biblioteca.

Profesor ordinario titular de Historia de la Iglesia antigua y medieval (UCA).

Hernán M. GIUDICE

Profesor Interino Adjunto de Patrología (UCA).

Jorge A. SCAMPINI

Regente de estudios de la Provincia Dominicana Argentina.

Profesor extraordinario titular de Sacramentos y Ecumenismo (UCA).

CONSEJO ASESOR INTERNACIONAL

Olegario GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Salamanca* - Margit ECKHOLT, *Osnabrück* - Samuel FERNÁNDEZ, *Santiago de Chile* - Bruno FORTE, *Chieti-Vasto* - Mário DE FRANÇA MIRANDA, *Rio de Janeiro* - Peter HÜNERMANN, *Tübingen* - Juan NOEMI, *Santiago de Chile* - Salvador PIÉ I NINOT, *Barcelona* - Luis H. RIVAS, *Buenos Aires* - Alberto SANGUINETTI MONTERO, *Canelones* - Juan C. SCANNONE, *San Miguel* - Pablo SUDAR, *Rosario*.

Con las debidas licencias

Registro de la propiedad intelectual n° 1390488
Queda hecho el depósito que marca la Ley 11723

Editor responsable: Facultad de Teología

Dirección y Administración:

Concordia 4422

C1419AOH - Ciudad Autónoma de Buenos Aires - República Argentina

Tel.: (54-11) 4501-6428 - Fax: (54-11) 4501-6748

E-mail: teologia@uca.edu.ar

PAGO DE SUSCRIPCIONES		
	Anual	Número suelto
Argentina (con envío postal)	\$arg 320	\$arg 85
Argentina (sin envío postal)	\$arg 250	
Mercosur, Bolivia y Perú	U\$S 35	U\$S 15
Resto de América	U\$S 40	U\$S 15
Comunidad Europea	Euros 45	Euros 20
Resto del mundo	U\$S 45	U\$S 20

Suscripciones en Argentina:

- Pago directo en la sede de la Facultad de Teología
- Cheques o giros postales a la orden de
“Fundación Universidad Católica Argentina”
- Depósito o transferencia bancaria:
Banco: Santander Río S.A.
Denominación de la Cuenta:
Fundación Universidad Católica Argentina
Cta. Cte. N°: 425-0-02058/382-0-002058/3
CBU: 0720425220000000205836
Sucursal: 425
CUIT: 30-53621658-4

Enviar copia del depósito o de la transacción al correo electrónico teologia@uca.edu.ar o al fax (11) 4501-6748 con la indicación “Suscripción Revista Teología”, más el nombre y dirección del suscriptor, para que sea acreditado el pago a nuestra Facultad.

Suscripciones en el extranjero:

- Cheques a la orden de *“Fundación Universidad Católica Argentina”*.

TEOLOGÍA

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

Tomo LII • N° 119 • Marzo 2016

SUMARIO

Nota del Director	7
<i>Mario de França Miranda</i>	
Laudato Si': una abordagem teológica	9
<i>Néstor A. Corona</i>	
Notas para pensar a partir de <i>Laudato Si'</i>	23
<i>Gonzalo Zarazaga</i>	
Fe y testimonio	
Figuras, lenguajes y prácticas en el Vaticano II	
y en el tiempo posconciliar	37
<i>Jorge A. Scampini</i>	
La Eucaristía, primicia y fundamento	
de un orden social verdaderamente justo.	
Un aporte con ocasión	
del Congreso Eucarístico Nacional	45
<i>Cecilia Avenatti de Palumbo - Alejandro Bertolini</i>	
La nupcialidad entre la estética teológica	
y la ontología trinitaria	81

<i>Margit Eckholt</i>	
Espacios de Paz. Nuevos caminos de teologías interculturales de la paz	115
<i>Virginia R. Azcu</i>	
La paz como un signo de estos tiempos. La Iglesia latinoamericana ante la violencia y el aporte de las mujeres a la paz	129
<i>Judith Könemann</i>	
La pedagogía de la paz en la teología práctica Relevancia y oportunidades de procesos educativos religiosos por una educación y formación para “la paz”	153
<i>Diana B. Viñoles</i>	
El espacio memorial de los/as desaparecidos/as. Algunas perspectivas epistemológicas	165
<i>Gabriela María Di Renzo</i>	
La fe en un contexto correccional. Situación de las mujeres privadas de libertad	177
<i>Nancy Pineda - Madrid</i>	
Feminicidio: interrogación al Cuerpo roto de Cristo	189
<i>Notas Bibliográficas</i>	209

Nota del Director

Esta entrega de la revista Teología propone un conjunto de colaboraciones que responden a diversos acontecimientos de nuestra vida académica.

En primer lugar ofrecemos dos artículos sobre la Encíclica *Laudato Si'*. Uno de Mario Franca Miranda, teólogo brasilero y miembro del Consejo Internacional de esta Revista y otro de Néstor Corona, investigador en nuestra Facultad. En este año de la misericordia cobra especial importancia el llamado del Papa en aquel documento sobre la *casa común*. La misericordia debe también ser ejercida en nuestra relación con la naturaleza para que ella no vuelva su fuerza contra nosotros.

Del 28 al 31 de marzo se desarrollará el 2º Congreso de Teólogas Latinoamericanas y Alemanas, “Espacios de Paz: signos de estos tiempos y relatos de mujeres”; de allí que seis de las colaboraciones de este número nos proponen los temas principales de este encuentro. Margit Eckholt nos ofrece una sugerente reflexión a partir del desafiante camino de la paz en un mundo en el cual las ciudades, espacios de libertad y seguridad, se tornan cada vez más fracturadas e incluso destruidas. Virginia Azcuy aborda el tema de la paz como signo de estos tiempos desde tres claves: el contexto latinoamericano, la centralidad de la violencia en los estudios sobre la paz y su relación con las mujeres como constructoras de paz y víctimas de violencia. En esta línea Judith Kônemann realiza una mirada general sobre la importancia y los fundamentos de la educación para la paz y aborda las habili-

dades y competencias prácticas y sociales que son necesarias para su permanencia. Diana Viñoles nos ofrece una movilizante reflexión acerca de la posibilidad de extraer algunas perspectivas epistemológicas de la producción de un espacio memorial. Su tema está relacionado con los modos de reelaboración del trauma social ubicándose en el escenario histórico de la última dictadura cívico-militar (marzo 1976-diciembre 1983). La propuesta de Gabriela Di Renzo nos pone ante el desafío de vivir la fe en el ámbito correccional de la cárcel. Desde estudios de caso y transitando por la reflexión de Michel De Certeau analiza la experiencia cristiana en contextos de límites y crisis. Nancy Pineda-Madrid ofrece un artículo sobre el feminicidio, como crucifixión contemporánea que torna visible el cuerpo roto de Cristo; este desafío exige que re-imaginemos el cuerpo místico de Cristo de modo tal que ofrezca una historia de esperanza creíble.

Del 17 al 19 de mayo se llevará a cabo el VIº Congreso Internacional de Literatura, Estética y Teología. El artículo de Cecilia Avenatti y Alejandro Bertollini nos pone en la pista del encuentro ofreciendo la categoría de nupcialidad en la circularidad hermenéutica entre lo antropológico y lo trinitario, a fin de recuperar su poder especulativo y reconfigurador tanto para la teología como para la filosofía y la mística contemporáneas.

Durante el mes de julio se desarrollará en Tucumán el Congreso Eucarístico Nacional. Como un primer aporte a ese acontecimiento singular queremos proponer una colaboración del profesor titular de Sacramentos de nuestra Facultad, Jorge Scampini, sobre la relación entre la Eucaristía y el orden social justo. En esta propuesta son consideradas las implicaciones eclesiales de la Eucaristía y se reflexiona acerca del Congreso como un evento de gracia y una ocasión pastoral privilegiada que procure promover todas las potencialidades y las exigencias éticas que brotan del misterio eucarístico.

Finalmente ofrecemos, para cerrar esta edición, la reacción que en el Congreso del Centenario hizo Gonzalo Zarazaga en el panel organizado por la Sociedad Argentina de Teología.

Este número permite visibilizar la riqueza y pluralidad de la reflexión teológica, a la vez que recordar la exigencia interdisciplinaria para su método.

Laudato Si': uma abordagem teológica

RESUMEN

Mario de França Miranda nos propone en su artículo tomar cuenta de la importancia teológica del cuidado de nuestra casa común. Olvidar la importancia de tratar a la naturaleza con respeto brota de una crisis que arraiga en una pérdida de sentido en el designio salvífico que ha sido pronunciado sobre el hombre. Designio que abraza a todo el cosmos.

Palabras clave: naturaleza, designio, salvación, materia, Reino de Dios

LAUDATO SI': A THEOLOGICAL APPROACH

ABSTRACT

Mario de França Miranda proposes in his article to take account of the theological importance of caring for our common home. Forgetting the importance of treating nature with respect, springs from a crisis rooted in a loss of meaning in the plan of salvation that has been pronounced upon man. A plan that embraces the whole cosmos.

Keywords: Nature, Design, Salvation, Matter, Kingdom of God

Estamos diante de um texto que se impõe não só pela amplitude das questões nele tratadas, mas também pelas incisivas afirmações teológicas que apresenta. Nosso objetivo será fazer emergir nesta reflexão as *linhas teológicas subjacentes* à Encíclica.

O texto papal utiliza o conhecido método “ver-julgar-agir”, que também será empregado nesta nossa exposição. Pois, diante da preo-

cupação com o meio ambiente por parte da sociedade atual, que experimenta já os efeitos devastadores no sistema ecológico do planeta devido a uma racionalidade utilitarista e a uma tecnologia unilateral hoje dominantes, a encíclica papal apresenta como tese de fundo a *íntima relação* entre a dimensão ambiental e a dimensão social da questão. Danificar a natureza implica também prejudicar o ser humano, gerando pobreza, desigualdades sociais, marginalizações. Aqui está a novidade deste grito de alerta do Papa Francisco.

Para melhor situá-lo vamos iniciar com uma breve descrição da *atual cultura* enquanto nociva à preservação da natureza e à convivência humana. Pois desmascará-la e combater-la aparece como um dos objetivos principais desta Encíclica. Em seguida exporemos muito concisamente as verdades fundamentais de uma *teologia cristã da criação*, assinalando como ela emerge frequentes vezes ao longo do texto papal. Esta parte será completada por uma visão escatológica da realidade criada, que reforçará a ênfase posta no valor da criação segundo o desígnio de Deus. Esta visão cristã do tema nos possibilitará uma crítica a certas soluções do problema que hoje encontramos. Finalmente veremos como esta questão tão atual nos ajuda a melhor avaliarmos o alcance da nossa fé cristã.

1. A cultura dominante em nossos dias

Somos profundamente *condicionados* pelo contexto socio-cultural onde vivemos. Pois dele recebemos a linguagem, as referências que orientam nossas vidas, nossos ideais, nossos anseios de realização, que, de um lado, nos abrem perspectivas de vida, mas, de outro, nos limitam em nossa visão do mundo, da sociedade e da história. Devemos muito mais do que pensamos à cultura na qual estamos inseridos, no bom e no mau sentido. Pois todo conhecimento da realidade pressupõe um olhar específico, uma chave de leitura, uma interpretação, que já nos apresenta o objeto conhecido com uma inevitável interpretação em seu bojo. Pois a realidade se desvela correspondentemente à pergunta que lhe é dirigida, pergunta esta diversa no físico, no biólogo, no psicólogo, no filósofo ou no teólogo. Portanto, toda leitura é parcial e deve dialogar e ser

completada pelas demais. Daí afirmar o Papa Francisco: *“Uma ciência, que pretenda oferecer soluções para os grandes problemas, deveria necessariamente ter em conta tudo o que o conhecimento gerou nas outras áreas do saber”* (LS 110).

Mas não é isto o que vemos em nossos dias. Hoje boa parte de nossos contemporâneos é dominado por uma cultura individualista que leva a pessoa a se preocupar sobretudo com a aquisição de bens materiais e com a busca de uma felicidade pessoal sem ter consideração com os demais. A sociedade de consumo não vê como problema a degradação do meio ambiente, a diminuição dos recursos naturais, a responsabilidade para com as gerações futuras, as consequências da devastação do hábitat humano para os mais pobres. Por detrás da mesma está uma racionalidade de cunho utilitarista que busca produtividade e eficácia a todo custo por meio de uma ciência técnica que desvaloriza tudo o que não se alinha com seus objetivos. Trata-se de *“um paradigma de compreensão que condiciona a vida das pessoas e o funcionamento da sociedade”* (LS 107). Sua lógica férrea tende a tudo controlar, seja a natureza, seja a sociedade humana (LS 108). Tudo é considerado em função do lucro, excluindo realidades que não se submetem, ou transformando-as em mercadorias que faturam (carnaval, futebol, e até religião). Também a economia é atingida por este rolo compressor já que *“assume todo o desenvolvimento tecnológico em função do lucro, sem prestar atenção a eventuais consequências negativas para o ser humano”* (LS 109). Daí a afirmação do Papa Francisco: *“Um desenvolvimento tecnológico e econômico que não deixa o mundo melhor e uma qualidade de vida integralmente superior não pode ser considerado progresso”* (LS 194). Portanto, *“a política não deve submeter-se à economia, e esta não deve submeter-se aos ditames e ao paradigma eficientista da tecnocracia”* (LS 189).

No fundo estamos lidando com uma cultura que privilegia o lucro em detrimento do ser humano e da natureza. Estamos lidando com uma chave de leitura deformada que não consegue enxergar todas as dimensões da questão. Daí o alerta da Encíclica: *“A cultura ecológica não se pode reduzir a uma série de respostas urgentes e parciais para os problemas que vão surgindo em relação à degradação ambiental, ao esgotamento das reservas naturais e à poluição. Deveria ser um olhar diferente, um pensamento, uma política, um*

programa educativo, um estilo de vida e uma espiritualidade que oponham resistência ao avanço do paradigma tecnocrático” (LS 111). Fundamental para a solução do problema socioambiental é o próprio ser humano, não enquanto submisso à atual cultura, mas enquanto consciente de sua responsabilidade diante da natureza e de seus semelhantes. Portanto, nas palavras do papa: “Não haverá uma nova relação com a natureza sem um ser humano novo. Não há ecologia sem uma adequada antropologia” (LS 118). E ainda enfatizando mais: “Muitas coisas devem reajustar o próprio rumo, mas antes de tudo é a humanidade que precisa mudar. Falta a consciência de uma origem comum, de uma recíproca pertença e de um futuro partilhado por todos. Essa consciência de fundo permitiria o desenvolvimento de novas convicções, de novas atitudes e de novos estilos de vida” (LS 202). Aqui se demonstra significativa, pertinente, oportuna e necessária uma visão cristã da pessoa humana e da natureza, que constituirá a segunda parte desta exposição.

2. O mundo criado à luz da fé cristã

A realidade que conhecemos e experimentamos em nossa existência e que abarca todos os seres criados não é uma realidade neutra, fruto do acaso, mas resulta de uma opção livre de Deus, imune a qualquer motivação externa (pois Deus é autodeterminação absoluta) e que só podemos pressentir como fruto de seu gesto gratuito, livre, desinteressado, sem motivo ou razão, que constitui o próprio mistério de Deus que é *amor infinito*. Deus quis que também outras criaturas participassem de sua felicidade. A realidade criada existe porque Deus a amou antes mesmo que existisse. Como afirma o Papa Francisco: “A criação pertence à ordem do amor. O amor de Deus é a razão fundamental de toda a criação” (LS 77). Portanto, “a criação só se pode conceber como um dom que vem das mãos abertas do Pai de todos” (LS 76). Deste modo para a fé cristã a criação é uma realidade *qualificada* pois entra toda ela no desígnio salvífico do Pai. Toda ela se encontra vocacionada para uma finalidade que a transcende, toda ela é dotada de um dinamismo interno voltado para uma plenitude querida pelo próprio Deus. Esta afirmação será explicada em seguida.

O primeiro ponto a ser esclarecido diz respeito à *finalidade* presente em qualquer criatura e que a direciona para uma realidade transcendente, para o próprio Deus. Aqui devemos completar o quadro da criação gratuita, já que a fé cristã nos atesta a presença do Filho de Deus no ato criador do Pai. “Para nós só há um Deus, o Pai, de quem tudo procede e para o qual nós vamos; e um só Senhor, Jesus Cristo, pelo qual tudo existe e pelo qual nós existimos” (1Cor 8,6). Ou também o texto de Colossenses: “Tudo foi criado por Ele e para Ele, e Ele existe antes de tudo; tudo nele tem consistência” (Cl 1,16s). O mesmo repete o apóstolo João: “Tudo foi feito por meio dele; e sem Ele nada se fez do que existe” (Jo 1,3). Como explicar esta presença ativa e permanente de Jesus Cristo na criação a não ser que todo o mundo criado existe devido ao desígnio divino da encarnação do Filho de Deus, projeto primeiro e mais original que arrastaria necessariamente consigo a própria criação como entorno, meio necessário para a existência do Verbo encarnado. Portanto, todo o mundo criado existe porque Deus quis que seu Filho assumisse um corpo mortal. Num sentido mais profundo e primordial a encarnação não se segue à criação, mas a antecede e justifica. O que os textos acima afirmam é esta primazia de Jesus Cristo na própria criação. Concluindo: fomos criados em Cristo. Entretanto esta verdade está incompleta. Vejamos.

Durante sua existência terrena Jesus demonstrou com suas palavras e com sua vida um amor total e perfeito ao Pai. Este seu relacionamento único e singular com seu Pai implicou submissão, obediência, confiança e entrega incondicionada à vontade de Deus. Esta afirmação não deve ser atribuída somente ao Jesus histórico, pois é exatamente este Mestre de Nazaré que nos revela a realidade intra-trinitária. Tudo o que sabemos da Santíssima Trindade tem aqui sua fonte. Portanto o relacionamento filial e obediente de Jesus com o Pai revela o relacionamento do Filho eterno de Deus no interior da Trindade. Assim este relacionamento filial é simultaneamente da esfera criada e da esfera divina.

Se toda a realidade existente foi criada em Cristo, por Cristo e para Cristo, se nele ela tem o *fundamento último* do seu simples existir, então toda a criação tem intrinsecamente uma dimensão que poderíamos chamar de “cristica”, a saber, toda ela se encontra diante de Deus na

mesma atitude de fundo da pessoa de Jesus Cristo: obediência ao Criador, reconhecendo-O como Deus e honrando-O como Pai. Aqui está, do ponto de vista teológico, o sentido e a identidade última de toda e qualquer criatura, embora, devamos logo acrescentar, que só o ser humano tenha dela conhecimento. Quanto mais nos aproximamos da existência histórica de Cristo, assumindo suas atitudes e suas opções, tanto mais estaremos sendo não somente bons cristãos, filhos do mesmo Pai, mas sim estaremos concretizando na história o que constitui nossa *identidade última de seres humanos*, nossa verdade e nossa felicidade. Daí a afirmação de Paulo: “Pois aos que Ele conheceu desde sempre, também os predestinou a se configurarem com a imagem de seu Filho, para que este seja o primogênito numa multidão de irmãos” (Rm 8,29). Na mesma linha o Concílio Vaticano II: “Cristo manifesta plenamente o homem ao próprio homem e lhe descobre sua altíssima vocação” (GS 22). Entretanto o quadro ainda está incompleto.

Pois o ato criador de Deus criou não só o mundo, mas também o tempo. Portanto ele se situa fora do tempo, numa palavra, é eterno. Como tal continua ativo na história sob a denominação de *criação contínua*. Esta ação criativa permanente de Deus não só conserva a existência de todos os seres criados, mas também é responsável pelo agir dos mesmos. Nas palavras do Papa Francisco: “*Esta presença divina, que garante a permanência e o desenvolvimento de cada ser é a continuação da ação criadora*” (LS 80). Por outro lado, a Sagrada Escritura nos mostra o *Espírito Santo* não só como criador junto com o Pai e o Filho (Sl 104,30), mas também como aquele que dá vida e ação às criaturas (Gn 2,7). E quando o Espírito de Deus é retirado vem a morte (Sl 104,29; Jó 34,14s). Esta ação do Espírito atinge toda a criação (Gn 1,2) e está, sobretudo, na origem de qualidades e dotes humanos (Ex 31,3; 35,31).

E ainda mais. O Espírito de Deus atua não só para dar vida, mas também para que toda criatura seja *fonte de vida*. Pois sua atuação se revelou também na vida de Jesus, levando-o, na obediência ao Pai, a lutar para que todos tenham vida, para que o Reino de Deus se torne uma realidade na história. *Semelhante* é sua ação na existência de todos os seres humanos. Trata-se de um dinamismo imanente, presente em toda criatura, embora só seja percebido conscientemente pelo ser humano. Já afirmava Paulo: “Se vivemos pelo Espírito, andemos também sob o impulso do Espírito” (Gl 5,25).

Este mesmo Espírito enquanto fonte de vida é também garantia de uma vida em plenitude: “Se o Espírito dAquele que ressuscitou Jesus dentre os mortos habita em vós, Aquele que ressuscitou Jesus dentre os mortos dará também a vida a vossos corpos mortais, por seu Espírito que habita em vós” (Rm 8,11). Portanto o dinamismo do Espírito nas criaturas é leva-las à *plenitude da vida*. E como esse dinamismo é um dinamismo crístico, como vimos, então alcançar uma eternidade de vida plena e feliz implica assumir “o mesmo sentir e pensar” (Fl 2,5), a mesma atitude fundamental de Jesus Cristo na obediência ao Pai em vista da promoção do Reino de Deus.

Entretanto o ser humano é espírito e matéria. Portanto só pode se realizar plenamente enquanto conserva seu corpo, pois o espírito se realiza como espírito na matéria, a qual lhe possibilita relacionar-se com a natureza, com os outros e com Deus. Portanto o ser humano só será plenamente feliz se levar consigo seu entorno e sua história, constitutivos de sua existência vivida, que assim deverão também participar da “glória dos filhos de Deus”. Portanto também a natureza pelo dinamismo do Espírito que lhe é intrínseco está destinada a participar da felicidade eterna e mesmo sua evolução ao longo da história tem, no fundo, o mesmo Espírito como seu agente. Como diz a Encíclica Laudato Si': “*O fim último das restantes criaturas não somos nós. Mas todas avançam, juntamente conosco e através de nós, para a meta comum, que é Deus, numa plenitude transcendente em que Cristo ressuscitado tudo abraça e ilumina. Com efeito, o ser humano, dotado de inteligência e amor e atraído pela plenitude de Cristo, é chamado a reconduzir todas as criaturas ao seu Criador*” (LS 83).

Aqui já podemos entender porque a ruptura do ser humano com o desígnio salvífico de Deus, revelado em Jesus Cristo e acionado pelo Espírito Santo, acaba por incidir danosamente não só sobre ele próprio e seus semelhantes, mas também sobre a natureza. “*A violência, que está no coração humano ferido pelo pecado, vislumbra-se nos sintomas de doença que notamos no solo, na água, no ar e nos seres vivos*” (LS 2). O pecado é também negação do mundo criado querido por Deus e está na origem da crise ecológica. Não se respeita a vocação profunda da natureza ao se explorá-la irresponsavelmente em função do lucro, do poder, da ambição. No fim o próprio ser humano será a vítima de sua insânia.

Depois do que vimos podemos melhor entender o texto de Paulo: *“Pois a criação espera com impaciência a revelação dos filhos de Deus: entregue ao poder do nada, não por vontade própria, mas pela autoridade daquele que lha entregou, ela guarda a esperança, pois também ela será libertada da escravidão da corrupção, para participar da liberdade e da glória dos filhos de Deus. Com efeito, sabemos: a criação inteira geme ainda agora com dores de parto”* (Rm 8,19-22). Aqui aparece claramente como o pecado humano atinge também a natureza, que espera pela libertação dos que a exploram indevidamente e geme já devido ao dinamismo do Espírito presente e atuante em seu íntimo.

Em outra terminologia podemos dizer que toda a vida de Jesus Cristo foi fazer irromper e irradiar o *Reino de Deus*. Esta é também a finalidade da Igreja e a característica última de todo cristão, sempre comprometido com uma missão. Sabemos que este Reino se realiza na história pelo exercício do amor fraterno abrangendo tudo o que essa noção implica. Portanto cuidar da natureza para que nossos semelhantes possam experimentar uma vida digna, também faz parte do projeto de Deus para o mundo. Certamente a realização plena deste Reino não ocorrerá nesta história seja pelas limitações próprias da condição humana, seja pelo egoísmo, pela cobiça, pela vaidade que dominam muitos seres humanos. Deste modo impedem uma sociedade fraterna e justa ocasionando desigualdades sociais, empobrecidos e marginalizados, bem como danos irreparáveis à própria natureza. Mas a construção do Reino futuro e definitivo já tem início no interior da história, na luta por uma sociedade mais justa e fraterna e por um respeito à natureza também chamada a participar do “novo céu e da nova terra” (Ap 21,1), onde não haverá mais sofrimento (Ap 21,4) e Deus será “tudo em todos” (1Cor 15,28). Portanto não só a humanidade, mas todo o mundo criado é chamado a constituir a nova sociedade em Deus, mesmo que a teologia não consiga explicar satisfatoriamente como tal se dará. Como tudo o que se refere à outra vida em Deus, também aqui estamos diante do mistério, que é o próprio Deus.

3. Fé cristã e ecologia

A compreensão cristã da realidade criada enquanto destinada a

ser assumida na vida de Deus, ainda que contenha perguntas sem resposta quanto ao modo *como* isto se dará, não se isola num antropocentrismo autossuficiente, embora tal tenha ocorrido na história do cristianismo. Hoje sabemos que houve uma compreensão errônea do relato da criação no livro do Gênesis. O domínio do ser humano sobre o restante do mundo criado não significa que ele possa explorá-lo ilimitadamente em seu proveito, acarretando a destruição de seu próprio hábitat, mas muito simplesmente que lhe incumbe a tarefa de *exercer o governo*, próprio de Deus criador, sobre o mundo criado. Ele é assim chamado a ser representante, lugar-tenente de Deus, criado a sua imagem e semelhança (Gn 1,26s). Como imagem deve corresponder ao governo divino sobre o universo. Deste modo, o seu domínio sobre a natureza se encontra ligado ao domínio de Deus. E este domínio não é um poder despótico sobre a natureza, porque vem expresso de modo claro no próprio texto bíblico: “Iahweh Deus tomou o homem e o colocou no jardim de Éden para o cultivar e guardar” (Gn 2,15). Observemos bem: cultivar e preservar!

A criação do ser humano enquanto espírito num corpo, enquanto espírito que necessita do corpo para sobreviver e para ter uma vida social, exige que este mesmo ser humano consiga sua subsistência no recurso à natureza que constitui seu entorno vital. Esta é louvada em toda a sua rica realidade como fruto do amor de Deus: “Como são numerosas, Senhor, tuas obras! Tudo fizeste com sabedoria, a terra está cheia das tuas criaturas” (Sl 104, 24). Esta compreensão veterotestamentária é completada e aprofundada na visão neotestamentária, como vimos anteriormente. Toda a criação se deu “em Cristo”, primogênito de toda criatura, que determina enquanto tal o sentido último de cada criatura. Todas têm uma característica “cristica”, todas participam da atitude filial de Jesus, todas estão num *relacionamento mútuo*, todas são chamadas a participar também da glória e da vida eterna do Ressuscitado. Este quadro só é rompido pelo egoísmo humano que explora as demais criaturas a serviço de seus interesses, exaurindo os recursos naturais e destruindo a convivência humana pelas injustiças sociais que ocasiona.

A Encíclica *Laudato Si'* expressa com muita clareza esta visão cristã da realidade, uma *visão sistêmica* que inclui natureza e sociedade: “Quando falamos de ‘meio ambiente’, fazemos referência também

a uma particular relação: a relação entre a natureza e a sociedade que a habita. (...) Estamos incluídos nela, somos parte dela e nela cointegrados. As razões, pelas quais um lugar se contamina, exigem uma análise do funcionamento da sociedade, da sua economia, do seu comportamento, das suas maneiras de entender a realidade. (...) É fundamental buscar soluções integrais que considerem as interações dos sistemas naturais entre si e com os sistemas sociais. Não há duas crises separadas: uma ambiental e outra social, mas uma única e complexa crise socioambiental. As diretrizes para a solução requerem uma abordagem integral para combater a pobreza, devolver a dignidade aos excluídos e simultaneamente cuidar da natureza” (LS 139).

É interessante que a Encíclica insista também no *fator cultural* que implica o patrimônio histórico e artístico de um povo, elementos-chave para manter sua identidade original. Pois a tendência da economia globalizada é *“homogeneizar as culturas e debilitar a imensa variedade cultural que é um tesouro da humanidade” (LS 144)*. Deste modo Francisco defende a participação de cada cultura no processo histórico-evolutivo de cada povo, respeitando sua noção *própria* de qualidade de vida. Pois *“muitas formas de intensa exploração e degradação do meio ambiente podem esgotar não só os meios locais de subsistência, mas também os recursos sociais que consentiram um modo de viver que sustentou, durante longo tempo, uma identidade cultural e um sentido da existência e da convivência social. O desaparecimento de uma cultura pode ser tanto ou mais grave do que o desaparecimento de uma espécie animal ou vegetal” (LS 145)*. Portanto a Encíclica traz uma proposta de *ecologia integral*, que abrange a dimensão natural, social e cultural na compreensão do ambiente. Deste modo considera o ser humano no interior de uma totalidade que deixa aflorar seu essencial entrelaçamento com o meio ambiente e com a sociedade. Ela corrige assim a racionalidade *própria* da ciência moderna que, para dominar a natureza, trata de fragmentá-la em partes sempre menores para serem analisadas pelas diferentes ciências. Deste modo compartimentaliza a realidade e perde uma visão de conjunto (sistêmica), não avaliando devidamente os estragos feitos na natureza pela intervenção humana e ocasionando assim a crise ecológica.

A compreensão sistêmica da Encíclica reprova também certa visão antropocêntrica que vê na natureza um reservatório de recursos

a serem explorados e utilizados pelos seres humanos (LS 190). Nesse caso a defesa e a conservação da natureza se revela insuficiente, pois se faz em nome de gerações futuras para que também elas possam usufruir de tais recursos. Permanecemos assim na ótica exploratória. Mas a Encíclica rejeita também outra visão do meio ambiente, a saber, aquela que procura preservar os ambientes naturais impedindo qualquer intervenção humana e transformando a natureza num museu a ser apreciado. Certamente não é este o sentido da natureza.

A Encíclica atinge principalmente o núcleo da nossa questão ao denunciar o atual modelo econômico como causa determinante da destruição atual da natureza. “*A proteção ambiental não pode ser assegurada somente com base no cálculo financeiro de custos e benefícios. O ambiente é um dos bens que os mecanismos de mercado não estão aptos a defender ou promover adequadamente*” (LS 190). Pois o modelo atual de progresso busca somente o aumento da produção de bens, o aumento do consumo e o aumento dos lucros. Não entra em suas preocupações considerar os deletérios efeitos ambientais que produz. Por isso a Encíclica postula outra modalidade de progresso, com redução do ritmo de produção e consumo (LS 191). Apela para uma criatividade inteligente, responsável, audaciosa que alie a noção de progresso com o respeito ao meio ambiente (LS 192). Pois “*um desenvolvimento tecnológico e econômico que não deixa o mundo melhor e uma qualidade de vida integralmente superior não pode ser considerado progresso*” (LS 194). Esta afirmação já é experimentada por todos nós pela padronização comercial dos alimentos, escassez de água, poluição atmosférica, aceleração do ritmo de vida, deterioração das relações humanas. Portanto o discurso ecologista dentro da lógica neoliberal é puro engodo. Um modelo econômico baseado no consumo produz sempre um desastre ecológico devido à limitação dos recursos naturais e à enorme proliferação de resíduos, sem falar das desigualdades sociais que gera. Preservação do ambiente e desenvolvimento do capital são totalmente irreconciliáveis. Assistimos hoje em nosso país como os pobres, camponeses e índios, são privados de seu habitat natural, de seus recursos alimentares, de suas culturas em favor de multinacionais que arrasam regiões inteiras em nome do progresso, sem ter a mínima consideração com os seres humanos que as habitam. Daí afirmar taxativamente o Papa Francisco: “*A política não deve sub-*

meter-se à economia, e esta não deve submeter-se aos ditames e ao paradigma eficientista da tecnocracia” (LS 189).

Entretanto este objetivo só poderá ser alcançado se o próprio ser humano, responsável pela política e pela economia, mudar seu *modo de vida*. Aqui ele poderia muito aprender das grandes tradições religiosas da humanidade que transmitem uma sabedoria muito ampla e comprovada. A fé cristã capacita o ser humano a libertar-se de seu egoísmo, descentrar-se de si mesmo, abrir-se aos demais, já que tem no amor fraterno o seu próprio núcleo de vida. Pois o cristão é consciente de participar do grande projeto de Deus, revelado em Jesus Cristo, de implantar seu Reino na sociedade fazendo de todos uma só família. Ele procura assumir o modo peculiar de olhar seus semelhantes e a própria natureza próprio de Jesus Cristo. Pois sabe que todo o mundo criado é dom de Deus em vista de uma comunhão universal (LS 220). Daí que “*o amor à sociedade e o compromisso pelo bem comum são uma forma eminente de caridade*” que abrange em si os âmbitos da política, da economia e da cultura (LS 231). Mas deverá realmente viver este imperativo de sua fé. Para tal deverá passar por uma *conversão ecológica* que o torna guardião da obra de Deus como parte essencial de sua identidade cristã (LS 217). Porém se faz necessário, dada a atual sociedade em que vivemos, carente de valores substantivos, combater o atual consumismo que se apresenta enganosamente através da mídia como fonte de felicidade (LS 204). A palavra-chave aqui é *sobriedade*. Como expressa claramente o Papa Francisco: “*A espiritualidade cristã propõe um crescimento na sobriedade e uma capacidade de se alegrar com pouco. É um regresso à simplicidade que nos permite parar e saborear as pequenas coisas, agradecer as possibilidades que a vida oferece sem nos apegarmos ao que temos, nem nos entristecermos por aquilo que não possuímos*” (LS 222). Então seremos capazes de viver melhor cada momento, dar apreço a cada pessoa e a cada coisa, valorizar os encontros fraternos, gozar da paz que nos dá o serviço desinteressado, sentir-se irmanado com a natureza próxima, enfim curtir as coisas mais simples e saber com elas se alegrar (LS 223).

Sintetizando o que vimos: não encontramos na vida e nas palavras de Jesus uma referência direta e explícita ao problema ecológico. Simplesmente porque tal questão não existia naquele tempo. Mas a interpretação da realidade feita pelo Mestre de Nazaré e que deve ser

a mesma de qualquer cristão que faça jus a este nome, nos oferece um amplo horizonte de compreensão para a questão atual do meio ambiente. Nossa exposição procurou mostrar o que poderíamos chamar de base teológica da Encíclica *Laudato Si'*. A luta pelo Reino de Deus é a luta pela realização de uma sociedade justa e fraterna, pelo cuidado com os mais pobres, pela preservação do hábitat natural do ser humano, enfim pela humanização da sociedade. Tarefa difícil na atual cultura que associa todos os que a assumem, por inspiração do Espírito Santo, devido às resistências e incompreensões da sociedade, ao *mistério pascal* de Jesus Cristo.

MARIO DE FRANÇA MIRANDA
PUC – RIO DE JANEIRO
01.11.2015 / 02.02.2016

Notas para pensar a partir de *Laudato Si'*

RESUMEN

El trabajo intenta pensar con y a partir de la explicitación de lo que aparece como el horizonte antropológico y teológico desde el que habla la encíclica. Se trata, así, de mostrar la anterioridad de la comunidad afectivo-lúcida hombre-naturaleza respecto de toda objetivación; objetivación que precisamente da lugar al nacimiento de cierta filosofía y, desde allí, finalmente y mediando el experimento, al conocimiento científico-técnico como dominio del hombre sobre la naturaleza. La absolutización de este dominio aparece como responsable de los peligros ante los que se halla hoy el hombre en su enfrentamiento con la naturaleza. El escrito busca mostrar cómo, sin embargo, con el hacer y los productos de la tecnociencia, se presenta también la belleza que, como tal, abre a posibilidades que trascienden el puro dominio de la naturaleza. Precisamente esas posibilidades –y ante el peligro– pueden dar lugar al acercamiento y diálogo con la experiencia y lenguaje más originarios, propios de la experiencia de la fe religiosa, en particular la cristiana; pero ello a condición de que esta experiencia de fe sea capaz, por su parte, de acercarse, prolongándose y volviéndose –siempre insuficientemente– un discurso conceptual existencial en constante renovación.

Palabras clave: existencia, experiencia, tecnociencia, lenguaje metafórico, belleza, conceptualidad existencial

NOTES FOR A REFLECTION BASED ON *LAUDATO SI'*

ABSTRACT

This work intends to think within the anthropological and theological horizon of the Encyclical. It tries to show the previousness of the community man-nature to any objectification, source of a certain philosophy and, through experiment, of the techno-scientific knowledge as human control over nature. The absolutization of this control is responsible for the dangers that threaten men in their confrontation with

nature. This article shows that, alongside the activity and products of techno-science, there's also beauty, which opens up possibilities that transcend the pure power over nature. In the light of these possibilities, a rapprochement to a more originary experience and language –religious, and especially, Christian– might take place. But this requires an experience of faith capable of becoming a conceptual discourse, albeit insufficient and in need of constant renewal.

Key words: Existence, Experience, Technoscience, Metaphoric Language, Beauty, Conceptuality

Lo primero que no correspondería hacer frente a una encíclica papal, de cualquier naturaleza o tema, sería, luego de una rápida lectura, salir a alabarla obedientemente como un todo compacto y responder apresuradamente, desde allí, a todas las objeciones u observaciones que puedan aparecer en la misma iglesia o desde fuera de ella.

La encíclica del papa Francisco es un texto. Y un texto cuyo centro es, en verdad, una reflexión sobre lo humano del hombre en su obrar en la naturaleza y, cabe decirlo así, sobre lo humano de la naturaleza. Como en todo texto sobre lo humano, no aparece allí *toda* la *cosa* de la que se trata. En distintas lecturas, conscientes ellas de las determinantes del texto y de las determinantes propias –y así de la recitividad de lo nuevo– la *cosa* va desplegando, con nosotros, su riqueza.¹ Así, toda lectura es un dejarse decir por el texto y, al menos implícitamente, plantearle preguntas propias. En las respuestas a esas preguntas, no imaginadas en el texto mismo, el texto –la cosa– va diciendo más que lo que en él ha quedado dicho. Se trata así, precisamente, de un diálogo, donde la cosa, en sus contextos, nos lleva: *ella* progresa *no sin nosotros*. En otras palabras, todo texto “da que pensar”. Y esto lo sabe bien la iglesia misma por su historia de fe y pensamiento. El primer texto que da que pensar es la Sagrada Escritura misma: ella no se ha agotado; siempre da nuevos sentidos –la tradición–.

1. En especial las ciencias duras, en su progreso–para decirlo muy ampliamente–, parecen sumar, adicionar partes de una misma cosa o de distintas cosas, para culminar en la “sublimación” del cálculo matemático; lo humano, por su parte, despliega su riqueza como *lo mismo*, en profundidad, “hacia adentro”, en sucesivas lecturas de sus textos. La naturaleza de esta profundidad se deja palpar en ciertas preguntas liminares –algunas de ellas se presentarán en el texto– que hacen a lo propiamente humano. Acerca de las ciencias, el texto anotará, además, el recorte de la existencia (la vida humana) que supone el proceder objetivante de las mismas.

Hay algo en un texto, y en particular en la Sagrada Escritura, que no está simplemente allí, ni en ningún texto que a su vez sea interpretante: se trata de la existencia humana en el mundo y su inagotable fondo afectivo que, precisamente, ninguna palabra –y menos la escrita– puede agotar; fondo que sí da que hablar. Es ese fondo el que, con nuestra lectura, desde nosotros-y-en nuestro mundo, desde nuestra existencia, habla interminablemente.

Sirva esta breve introducción filosófica –incompleta– para enmarcar lo que se dirá *a partir de* la encíclica del papa Francisco.

Cabe pensar que la encíclica no habla simplemente de la naturaleza y de lo que el hombre ha hecho y puede hacer de ella. No se trata de un discurso “cosmológico” y un discurso antropológico...y antropológico-moral.

Con esta precisión comienza propiamente esta acotada lectura de lo que aparece como el corazón de la encíclica. Según parece, la encíclica enfrentaría dos paradigmas del proceder del hombre frente a la naturaleza. Pero en verdad se trata allí de la diferencia entre dos acontecimientos: uno es el darse, en íntima presencia mutua, familiar las cosas de la naturaleza-y-el hombre; otro es el *frente a frente* de la naturaleza y el hombre.

En el primer caso, se trata de la integralidad, realidad, originariedad de la *existencia*; en el segundo se trata de la secundariedad del *conocimiento*; secundariedad que se da en las ciencias –particularmente en las llamadas “duras”-, pero que se ha dado antes, como punto de partida, en cierta filosofía.

En lo que hace a las ciencias, afirma M. Merleau Ponty:

“Volver a las cosas mismas es volver a ese mundo anterior al conocimiento, del cual el conocimiento habla siempre, y respecto del cual toda determinación científica es abstracta, significante y dependiente, como la geografía respecto del paisaje donde hemos aprendido originariamente lo que es un bosque, una pradera, un río.”²

Merleau Ponty nos muestra la originariedad de la vida o, dicho

2. M. MERLEAU PONTY, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Galimard, 1945, p.III

fenomenológicamente, la originariedad de la ex-sistencia. Allí se dan, en mutua intimidad, las cosas de la naturaleza y el hombre, sin oposición alguna como si se tratara de objetos meramente agregados uno a otro externamente, y de los cuales uno, el hombre, sería *sujeto* que, desde su interior vacío, se llegaría hasta las cosas para hacerlas suyas, precisamente como *objetos*,³ en sus *conceptos*, en los que quedaría *circumscripto* eso exterior.

A diferencia de ello, la primera, rica, “ingenua” ex-sistencia, desde siempre se las ha, comprendiendo-haciendo, con las cosas-que-se las han con ella. Se trata de un pertenecerse mutuamente, que es un acontecer uno que puede llamarse *estético*, si por ello se entiende que allí lo “pictórico” y *afectivo* –afectar-ser afectado, “tocar-ser tocado”– juegan un papel decisivo, que es, en el hombre, su *lucidez original*, y que se prolonga, florece en un lenguaje peculiar; lenguaje impreciso para el científico, pero lenguaje riquísimo, de máxima expresividad, porque asaltado, precisamente, por la riqueza inagotable de ese acontecer “primero”; así, lenguaje que dice auténtica verdad. De allí se ha seguido un primer actuar del hombre *con* la naturaleza.

El proceder de las ciencias corresponde al frente a frente de hombre y naturaleza.⁴ Pero, como ya se dijera, lo allí descrito se da antes en cierta filosofía, de la que, precisamente, las ciencias son su secuencia final. No se trata, por cierto, de negar la verdad de las ciencias, por otra parte reconocida hoy por el científico como limitada, *en su objetivismo*, de distintas maneras. Sí se trata de advertir, precisamente *desde la ex-sistencia*, su carácter derivado, segundo y la limitación de sus verdades, no ya en cuanto a su válido objetivismo, cambiante de distintas maneras, sino en cuanto a su hacer presente *la vida misma, la ex-sistencia* en toda su riqueza. Así, desde la conciencia de esta ex-sistencia, es posible advertir el valor de las ciencias, precisamente como un modo “recortado” de vivir, que es vivir *conociendo*, y a la vez criticar, desmontar su eventual pretensión de absolutez.

3. Objeto= *Gegenstand*, de *gegen-stehen*= estar erguido ante.

4. Se entiende, en general, de las ciencias llamadas duras, de la naturaleza, que son las tenidas en cuenta en especial en la encíclica por su incidencia en el dominio de la naturaleza; una consideración especial merecen las ciencias llamadas mixtas, donde lo humano no mensurable y así no dominable juega su papel. Estos últimos saberes también son tenidos en cuenta en la encíclica, precisamente en cuanto llama la atención sobre la imperiosa necesidad de que en todo se tenga en cuenta la dignidad de lo humano y en particular en los pobres.

Pero la encíclica nos hace ver también los peligros actuales del proceder científico, precisamente cuando, desde su válido objetivismo, pasa de la experiencia al *experimento* –en procedimientos de cada vez mayor complejidad–, por el cual en cierto modo fuerza a las cosas naturales a comportarse según una finalidad de transformación y dominio. Y cabe preguntarse: ¿no es eso ya algo que se incuba en la separación de un sujeto que interioriza para sí la cosa-objeto en sus conceptos?

Por cierto, desde siempre el hombre ha intervenido en la naturaleza. Pero en los comienzos se trataba allí, en ese hacer, de saber dejarse conquistar por las sinuosidades de las cosas mismas, en las que esas cosas se insinuaban, ofreciendo su complicidad con el hombre comprensor-hacedor. No hay dominio sino mutuo acogimiento, familiaridad y servicio.⁵ Por ello ese saber-hacer era también arte, descubrimiento obrante de lo más original y propio de hombre-y-cosas –allí ambos “se adivinan” mutuamente–⁶; y lo más original y propio desocultado es lo bello de lo que es...y lo bueno. El árbol y su madera alcanzaban su plenitud en el bello puente; en el violín que permitía que el cordial rumor profundo de todo lo que es se hiciera hermosa melodía. Belleza de los productos del hacer del hombre, a partir del ofrecimiento de la bella naturaleza.

Con todo, tal hombre, así viviendo, no deja también de sufrir aquí y allí, eventualmente, la hostilidad de la naturaleza –y en la naturaleza-. Pero tal hostilidad se recorta y se siente como negatividad sobre el trasfondo más presente y abarcador de la familiaridad de la naturaleza. Por otra parte, este hombre encuentra en la misma naturaleza los elementos amigables para defenderse de aquella hostilidad.⁷

Si antes la intervención del hombre en las cosas de la naturaleza

5. A diferencia del *Gegenstand*, el *gegen-einander-über*= diferentes, transitando el uno hacia el otro y así teniendo en sí en cierto modo el rostro del otro.

6. Por cierto, advertir esto requeriría ojos y oídos de humano-poeta.

7. Entonces, lo afirmado no quiere decir que la misma naturaleza no se haya mostrado también hostil: catástrofes naturales, animales enemigos del hombre que demás se destruyen entre sí...etc. Pero en todo caso se trata de irrupciones en el curso de la vida, precisamente *vividas*, aunque en el dolor físico, “antes” y en verdad como una *deficiencia*, *carencia* de lo amigable –por donde lo cordial, amigable es lo original presupuesto, sentido-. Tal carencia es *soledad*, *abandono* por parte de lo originariamente, constitutivamente amigo...es la verdadera muerte *en* la desaparición física o aún en la vida, en el caso de la amenaza. Por cierto, ello supone una “sensibilidad” y una atmósfera u horizonte especiales –se hablará luego de una “trilogía”–, en particular una sensibilidad *propriamente humana*, esto es más que biológica, y en especial, hecha antes de afectivi-

mantenía, respetaba el rostro propio de ellas, rostro que era su disposición hacia el hombre, y en todo caso sólo afectaba su figura física exterior, no se modificaba su “interior propio”, con la *tecnociencia* lo que enfrenta al hombre va perdiendo su rostro propio. Desde aquel dominio científico-técnico el hombre puede llegar a tratar toda cosa natural como mero material informe, a disposición –y una consideración específica merecería la intervención en los distintos ámbitos de lo viviente–, para ser moldeado según las necesidades del hombre precisamente dominador (Cap. III). Así, en todas partes podría aparecer finalmente sólo el rostro del hombre: el hombre y sólo el hombre: el hombre en soledad.

¿Es el sólo hombre en su soledad –soledad también en y de las relaciones humanas en cuanto, precisamente, mediadas por la tecnociencia– el hombre mismo?

Una cierta respuesta a tal interrogante parece darla aquella naturaleza casi despojada de su mismidad, en cuanto, de distintas maneras, en distintos ámbitos, subordinados al señalado poder sin límites –economía, política, relaciones sociales, producción de “bienes”...– justamente ese hombre del poder termina amenazado por ella, y amenazado ya en su simple supervivencia física.

Parecería que del lado de la naturaleza, en algunos casos, en lo que va quedando de lo suyo propio, ha comenzado una cierta negativa conmoción, y hasta rebelión.

Tal lo negativo de la situación actual que contempla la encíclica (Cap. I). ¿Cómo salir de ella?

Antes de avanzar en una respuesta, siguiendo la inspiración de la encíclica, corresponde hacer algunas precisiones.

Parecería que, con toda la imposición científico-técnica, algo propiamente humano, esto es, ahora, algo que no es *puro dominio*

dad que de impulsos sensibles o biológicos de un cuerpo orgánico. Por otra parte, aquella hostilidad, vista más radicalmente, plantearía, en especial para la teología –y no menos para la filosofía–, el misterio de la presencia del mal –y el mal en el hombre–, de la enemistad, anticordialidad, en medio de la bondad –limitándola– de lo dado. Luego se hablará, en este contexto, de la superación-transfiguración de toda negatividad. Ciertamente, aquí y allí, y aún de otro modo, se hace presente “lo hostil, lo malo” –aunque, como se acaba de decir, abarcado y contenido por lo bueno cordial–: consumimos animales y vegetales para nuestra alimentación; la naturaleza “exterior” de suyo y de diversas maneras –y agravado ello por nuestra intervención desmesurada en ella–, actúa negativamente sobre nuestro organismo en nuestro camino hacia la muerte...

avasallador, se presenta, se cuele en el mundo de la tecno-ciencia.

En efecto, como lo señala la encíclica, el proceder tecnocientífico, además de la facilitación de la vida cotidiana que ofrece –con sus beneficios y sus riesgos (cf. precisiones en nota 7)–, produce *belleza* de distintas maneras. La encíclica habla, para dar ejemplo de ello, de la belleza de un avión, de un rascacielos, productos ellos del obrar científico-técnico. Este obrar está presente también, como intermediario, en la producción y reproducción de la música, de las obras pictóricas y escultóricas de nuestro tiempo.

Y donde hay así belleza – y ya en la intención productora- ha sido superado todo poder del hombre –aunque tal poder haya mediado-: allí el hombre es arrebatado más allá de sí mismo en sí mismo; allí, en la belleza, se da el movimiento atractivo de una promesa de exceso; allí el hombre experimenta lo que lo excede: el hombre no está solo...hay allí una cierta, difusa esperanza de algo otro y a la vez íntimo, como donador de lo más propio suyo.... La tecnociencia aparece aquí como subsumida, sobreelevada en lo que, sin negarla, la supera: lo propiamente humano, empecinadamente, se cuele allí (Cap. III).

Será sí quizás una nueva belleza, una belleza “no natural” cuyas características y vinculaciones con lo natural habría que estudiar –o mejor, antes, vivir–. Pero lo bello como tal, en cualquier registro, es más que humano, y así propiamente humano... y así sugerente de lo bueno, de la vida buena. Y así indicador experiencial hacia la salida de la crisis.

¿Pero cómo sería un vivir otro, ya no en la crisis actual? ¿Cómo sería un habitar humano bueno la “casa común”?

En el comienzo hablaba Merleau Ponty de la vida, de la existencia –ex-sistencia propia sólo del hombre–; hablaba de la vida y de la secundariedad del “puro” conocimiento científico, e implícitamente indicaba que a esa vida, ha de volver el conocimiento científico como a su fuente inagotable, como a aquello de lo que en definitiva se trata, aquello de lo que en verdad nos ocupamos y preocupamos.

¿Pero se trata sin más de *esa* vida “ingenua” cotidiana en definitiva? ¿No hay todavía en ella algo –al menos hoy- aún más oculto y más definitivo? ¿*De qué se trata* para nosotros en verdad?

Es cierto: el acontecer originario señalado al comienzo era el de

darse mutuamente, naturalmente, ingenuamente, íntimamente el hombre –el hombre como siendo unos con otros- y la naturaleza (no la naturaleza del análisis científico); allí se daba, en la lucidez afectiva, la *experiencia* primera –y su señalado obrar subsecuente-, no el conocer-dominar del *experimento* del científico. Así, allí, *si se trata de la naturaleza, se trata del hombre; si se trata del hombre, se trata de la naturaleza*: se trata de un único acontecer en la diferencia, o del diferenciarse en un único acontecer. Por ello, “tocar” a uno de los diferentes es “tocar” al otro.

Tal acontecer florece finalmente en un decir “impreciso”, en el que, *en la palabra, transitan uno hacia el otro los diferentes*: es el lenguaje cotidiano, afectivo, amigable, riquísimo, todo él atravesado precisamente por *metáforas* –que no objetivan- y *con ellas y desde ellas por otras “extrañas” figuras discursivas no “lógicas”*; decir “impreciso” para el objetivismo conceptual y finalmente unívoco, sobre todo en el cálculo de la matematización; pero decir inmediatamente comprensible para los hombres que simplemente conviven, “antes” de la conceptualidad científica –aunque no se puede negar que en la misma vida cotidiana esta conceptualidad y su atmósfera pesan fuertemente, en razón de la presencia de útiles y herramientas; por otra parte, estos productos, aunque objetivos, se presentan con familiaridad, pero, con todo, de ambiguo valor (sobre esto correspondería una especial reflexión que aquí no puede tener lugar)–.

El lenguaje cotidiano es, en palabras de un autor, un reservorio inagotable de metáforas y, con ello, corresponde agregar, un reservorio original y originante para *todo* lenguaje.

En el decir metafórico todo se continúa con todo –en su diferenciarse–; todo se halla en sutil intimidad cordial entre sí y con el hombre.⁸

Pero se decía recién: ¿se trata simplemente de esto más original cotidiano con todas sus características? ¿Sólo se trata del hombre-y-la naturaleza *en* ese decir primero preobjetivo-preconceptual-racional y su hacer?

Ese interrogante lleva a lo que en verdad es el núcleo de la encíclica (Cap. VI, prologado en el Cap. II), el lugar de nacimiento de su discurso, precisamente como discurso abarcante, no excluyente, dialo-

8. De ello habla Baudelaire: *La naturaleza es un templo en donde vivos pilares/ dejan de vez en cuando salir confusas palabras;/ el hombre lo recorre a través de unos bosques de símbolos/*

gante, *de fe*, que *invita* a todo otro decir y hacer a transfigurarse; y ello advirtiendo que, en todos esos otros decir y hacer, hay una *oculta aspiración* hacia eso más que dice y hace la fe –algo hoy quizás más presente ante el peligro–.

Aquella íntima copertenencia de hombre y naturaleza *en un peculiar lenguaje* no se da, en su fondo más radical, en la ingenua, desprejuiciada vida cotidiana. Ello aparece en los discursos originarios religiosos –diversamente míticos- fundadores de lo humano, antes de cuya palabra nada propia, realmente *es*; así, lenguaje que dice auténtica, *radical* verdad.

Pero allí la copertenencia señalada se amplía: se trata allí de hombre-naturaleza-*Dios*. Dios como centro reunidor y dador de orientación-sentido de todo, como fuente de la *cordialidad* –ella, la cordialidad, es lo que originariamente hace todo en todo y que a todo comunica *en* su diferenciarse–. Tal comunicación en el diferenciarse todas las cosas naturales entre sí y ellas todas en su comunicarse, continuarse y diferenciarse respecto de hombre y Dios, acontece *en* el decir poético de los discursos originarios religiosos, en sus metáforas y otras distintas figuras de discurso, dentro de los géneros literarios propios de cada tradición.

Esos discursos abarcadores son el origen mismo de todo. En ellos acontece todo. Tras la razón objetivante y tras la vida cotidiana con sus decir y hacer se halla ese todo abarcador con su Dios. Lo que hoy sigue a ello –vida cotidiana, ciencias- oculta, disimula, olvida y llega a negar aquel *decir-ser* de los principios.

La crisis actual, con sus peligros, puede hacer surgir el recuerdo de aquello que, sin embargo, entre brumas, ha estado siempre presente.

Ahora se debe decir que sí, si se trata de la naturaleza, se trata del hombre; si se trata del hombre, se trata de la naturaleza; pero en verdad, si se trata de ellos en mutua intimidad, se trata, también, allí, en intimidad, de Dios.

que le observan con ojos familiares./ Como largos ecos que de lejos se confunden/ en una tenebrosa y profunda unidad./ vasta como la noche y como la claridad./ los perfumes, los colores y los sonidos se responden./ Hay perfumes frescos como carnes de niños,/ dulces como los oboes, verdes como los prados./ -y otros, corrompidos, ricos y triunfantes./ teniendo la expansión de las cosas infinitas./ como el ámbar, el benjuí, el almizcle y el incienso,/ que cantan los transportes del espíritu y de los sentidos. (Correspondencias).

Y de tal trilogía se trata, propiamente, en el despliegue, *desde la cordialidad de todo* –afectividad en el hombre–, en el lenguaje, siempre insuficiente, del decir poético-religioso de los orígenes, en sus textos y en su apropiación personal, también radicalmente poética.

Esta copertenencia que es, precisamente, *presencia* íntima mutua de tres, se da lúcidamente originariamente como comunicante cordialidad desde la fuente que es Dios –con diversos “nombres de familia”, según las tradiciones– como Centro cordial-reunidor. Así, esa presencia mutua sólo puede ser *sentida afectivamente*; allí, así, *acontece* y es lo que en el hombre llamamos *experiencia* –en el sentido más radical– y que se hace palabra poética, en cierta atenuación de la atribulada inmersión de la lúcida afectividad. *Decir poético*⁹ *que de suyo florece en el obrar*.

El todo resulta así *salvado*, y esto significa llevado a lo más propio suyo. En verdad *esta* salvación, en distinta medida según las tradiciones, era la que se daba en el decir-saber-hacer, señalado anteriormente, que seguía las sinuosidades de las cosas mismas. Saber hacer que, en la utilidad misma, deja manifestarse lo bello, lo bueno y, radicalmente, lo divino.

Esto es entonces lo dado en la belleza de lo obrado *en los principios* por la intervención del hombre en la ya ella bella, hermana naturaleza –belleza de Dios, Dios de la belleza–, y hoy, a su modo, lo que se anuncia en la mencionada especial belleza que se cuele aún en el producir y contemplar de los productos de la tecnociencia.

¿Es la belleza como tal –y para nosotros particularmente hoy, ade-

9. A diferencia del qué y el cómo conceptuales, racionales correspondientes a los objetos de las ciencias, se da ahora el *sentido*, de la ex-sistencia, esto es la *orientación* hacia y desde Dios de hombre-y-naturaleza, en un discurso que sólo puede *sugerir*, dada la riqueza, el “siempre más” de aquel Centro divino, cordial y reunidor, que da origen y fin; riqueza cuyo reflejo nos ha quedado en la “simple” vida cotidiana en su propio decir metafórico y en el de la expresión literaria (en un sentido amplio del *metaforizar*, que incluye otras varias figuras de discurso además de la metáfora en sentido estricto –uno de los tropos–, que se puede decir que es el núcleo duro de tal metaforizar). En otras palabras: la riqueza de la experiencia de lo humano es “residuo” de la experiencia originaria de lo divino en la vida; o: si lo humano es inagotable lo es por lo divino que desde siempre lo ha cualificado (y hoy oculto por la objetivación). De otra manera: el decir metafórico, en especial en su núcleo duro, hace entrever, sugiere dimensiones otras de la vida humana, que lo son, precisamente, del darse íntima, mutuamente hombre-cosas de la naturaleza; dimensiones así no captables en meros conceptos objetivos, circunscriptivos; pero radicalmente sólo sugiere porque esas dimensiones ocultamente se extienden hasta el exceso de lo divino en el hombre, que es su verdadera riqueza fontal. Así es la verdad radical, divina del hombre: enigma, misterio.

más, la belleza de lo científico-técnico- el primer, tenue, sugerente paso de la presencia de Dios, y con ello el comienzo de la mencionada salvación?¹⁰.

No es entonces arbitrario que el papa, en el último capítulo de la encíclica –esbozado ya en el título y en la introducción-, de la palabra a los místicos-poetas que, precisamente, nos hablan *bellamente* de la vida buena, del auténtico habitar la “casa común” que es el lugar de Dios, y esto radicalmente en el hombre Jesús resucitado, por quien la cordialidad-afectivdad que todo lo hace y reúne se revela como don de Amor; don de Amor que ya ha superado y transfigurado toda ene-

10. Varias precisiones resultan importantes. Algunos de los mismos productos de la tecnociencia –útiles, artefactos para la vida cotidiana, herramientas para la producción de artefactos o de grandes obras- se presentan para el hombre, en su vida cotidiana, ya no como objetos enfrente; el hombre simple, espontáneamente echa manos de ellos como lo que, precisamente, no se le enfrenta; así, tales productos le son familiares, esperan la comprensión-de-su mano en el manipular. De esos útiles y artefactos resulta una vida descargada de su peso; de aquellas herramientas resultan las posibles obras bellas mencionadas de la tecnociencia (y las mismas herramientas, al fin y al cabo también productos de la tecnociencia, pueden ser bellas). Lo decisivo es que los útiles y artefactos para la vida tienen una triple faz: a) negativa: allí el hombre puede habérselas sólo consigo mismo –ellos son en cierto modo reproducciones objetivas de su rostro de sujeto objetivador-dominador: allí el hombre, aún sin saberlo, es el dominador-; y pueden, así, además, en correspondencia con ello, llevar toda la “atención” del hombre “hacia afuera” de lo suyo propio, de su mismidad radical, en ese quehacer rutinario cotidiano, doméstico y laboral; algo que las herramientas por su lado –también rostros del hombre- pueden también hacer con el mero manipular de ellas en el trabajo; b) aún en tal ocupación, la relación entre los “ocupados” en el trabajo (y también en los quehaceres cotidianos) genera aquí y allá ciertas experiencias de lo no objetivo, de lo interhumano –aunque obstaculizadas, al menos, por lo objetivo presente-; propiamente de allí, de esos intersticios surgirá empecinadamente el lenguaje familiar metafórico (cfr. nota anterior); c) positivamente: la facilitación de la vida, la descarga de su estar ocupado, puede abrir para el hombre el lugar para advertir lo bello de la naturaleza y de lo desde ella producido –sin forzarla- por el hombre; y lo eventualmente bello de los útiles y artefactos mismos y de las herramientas utilizados, producidos por la misma tecnociencia. La primera faz aparece como negativa en razón de la soledad del hombre que allí se engendra y del mencionado poder de dominio en lo cotidiano. La segunda faz, aún en su ambigüedad, aparece como positiva, en cuanto da lugar a lo propiamente interhumano. La tercera faz, positiva, abre a la belleza de la naturaleza y a lo bello desde ella –sin forzarla- producido por el hombre; y abre a la belleza de los productos de la tecnociencia; así se quiebra la soledad del hombre: el hombre se extiende, en esperanza, hacia algo otro que él, íntimo, que puede hacerlo *él mismo*. Por otra parte, en el contexto de todo lo que en este escrito se expone, se deben distinguir tres tipos de *experiencia*: a) la *experiencia* primera, originaria de la naturaleza y su belleza, todo ello penetrado por Dios como su fuente; b) la *experiencia* de la belleza de lo producido por el hombre a partir de esa naturaleza –sin forzarla-; c) la *experiencia* en el ámbito de los productos de la tecnociencia. Cada experiencia viene hecha de afecto-y-lenguaje propios. Finalmente no se puede dejar de tener en cuenta la belleza que, “inopinadamente”, a veces aparece en ciertas imágenes que, en el laboratorio, resultan de la manipulación científico-técnica de algunos vericuetos mínimos de la materia. Finalmente: la belleza, con su inutilidad y su esperanza de lo otro, se cuela por todos lados. Pero convendrá avanzar aún un paso hacia algo extremo. El poder de dominio de la tecnociencia que culmina en la producción de útiles y aparatos puede, como se dijo, dar lugar a su propia superación y transformación y ello en la belleza de sus productos; y también puede dar lugar a la liberación del quehacer cotidiano del usuario para ser capta-

mistad y violencia entre los hombres, pero también entre hombre y naturaleza y en la naturaleza, como profetizara Isaías (11, 1-9) y se nos anuncia en el Apocalipsis (21,4); transfiguración que ya vivimos en esperanza. Hacia esa superación de *toda* hostilidad, algo que supera todo lo imaginable, apunta, “con dolores de parto” (Romanos 8, 22) todo cuanto es. Desde allí se puede obrar de otra manera.

En verdad es importante que el papa apele aquí a la lucidez afectiva-locuaz –*¡eso es experiencial!*– de un místico como San Juan de la Cruz y no a la dogmática de cuño metafísico: se trata del vivir concreto, espontáneo “en medio de Dios”, que es el concreto, “espontáneo” vivir de Dios “en medio del hombre y su mundo”: el místico-poeta continúa la experiencia que *se dice* poéticamente en la Sagrada Escritura (la mejor interpretación de un poema es otro poema). No se trata allí de la abstracción reflexiva metafísica y, por ejemplo, de sus ideas de causalidad y participación –y todo lo que se sigue de ellas–... con las que no se puede vivir espontánea, concretamente...–a menos que se pudiera bajar esas ideas al “día a día”... y ello...por una nueva reflexión (¡?)–.

¿Qué actuar, qué obrar, qué obras y productos se seguirán de este bueno afectivo y poético-religioso habitar “nuestra casa común” unos-con-otros-con-Dios –nuevamente: afectivo habitar que no será sin la palabra poético-religiosa–, y en especial si el mismo ha sabido dejarse sorprender gratamente y asumir y así sobreelevar lo que, como se dijera, ya hay de bello y bueno y esperanzador filtrándose en la tecnociencia?

Y todo ello precisamente en el diálogo (Introducción y Cap. V) que viene exigido por el “Siempre más”, el Dios *que supera cualquier deseo y cualquier palabra humanos* y que así supera y comunica, como universal –“Dios tolerante”–, las tradiciones religiosas (así, ya entre ellas mismas –sin renunciar a su lugar, a su situación– se da el diálogo, precisamente la comunicación, antes de que se lo intente explícitamente;

do éste por esa belleza y por la de la naturaleza. Pero también se señaló que esos útiles y aparatos pueden poner al hombre fuera de lo más propio suyo, fuera de su sí mismo (cfr. a) –sí mismo que se da radicalmente como “momento” de la trilogía señalada–; en tal situación vuelve a aparecer aquel poder de dominio inicial, y puede hacerlo en su total desnudez, y precisamente hasta del modo que ese poder, con la creación de sus aparatos, se extienda a ser dominio del hombre-sujeto ya no sobre la naturaleza sino sobre el hombre mismo, el otro-objeto...hasta la sumisión total...y hasta el dar muerte: es el caso de todos los instrumentos de guerra...que quizás, en la pura armonía de su figura, hasta podrían ser, paradójicamente, extrañamente bellos...(?!).

sobre esta cuestión no es posible extenderse aquí) y que quizás hoy, además, esté secretamente esperado en el aburrimiento –y posiblemente hasta en la angustia- que puede surgir ante lo no propiamente humano –aunque verdadero- que se revela en el saber objetivo. Porque, hablando propia, humanamente, luego de hacer ciencia y luego de ayudar con ello a la salud de la vida y facilitar con útiles el quehacer cotidiano, y lograr así un espacio de libertad respecto de las preocupaciones inmediatas de lo diario, cabe pensar, por ejemplo: “¿ahora qué?”; “¿qué hay en definitiva conmigo *mismo*?”; “¿qué será de *mí mismo*?”; “¿qué deseo *finalmente*?”; “¿qué es desear?”; “¿el que así pregunta soy *yo, este yo*, o soy –es- el conglomerado de objetos orgánicos que la ciencia va descubriendo?; “¿qué dice ‘*yo*’?; “¿qué dice ‘*soy*’?; “¿qué es soledad, abandono?”, y *con esto último*, “¿qué es *morir*?”; ¿qué significamos con todos esos interrogantes?; “¿qué es significar”?... : preguntas *humanas*, no científicas, pero sí *del hombre científico* y del que vive beneficiado y fascinado por lo producido por la ciencia (Introducción).¹¹ Quizás estas preguntas muevan a hacer una pausa en la carrera del dominio... y a abrir a un nuevo comienzo. A ello habrá que agregar la conmoción con la que la belleza puede asaltar a tal hombre.

Se trata del diálogo en la sociedad culturalmente plural actual, un diálogo que sólo es posible, desde el lado cristiano –de ello se trata ahora-, si la fe afectuosamente lúcida y poética, así entonces vivida y dicha, se continúa en una conceptualización existencial, que sigue los pasos de esa fe, pero consciente de su insuficiencia y así de la necesidad de volver siempre a aquella poesía (sumirse, en el regreso permanente al sentir-decir poético, resulta ser en verdad una “segunda ingenuidad”), poesía siempre también superada por el “Siempre más”.¹²

11. Cuando se habla y se pregunta casi espontáneamente acerca del *sentido último de la vida*, esto es, cuando se habla con plena consciencia, aunque oscuramente, sabiendo, saboreando, del sentido último de la vida, se habla de su orientación, y allí se advierte también oscuramente que no se trata de saber adónde van a parar nuestros huesos, nuestras células... Se trata de algo otro...: se trata de *quién*, o si *alguien* finalmente *nos* acogerá; de *quién* o si *alguien* *nos* espera en el final; de *quién* o si *alguien*... *nos* ama... más que a nuestros huesos, a nuestras células...

12. En verdad se trata de la convergencia de ambos diálogos, el interreligioso y el de la fe y la razón científico-técnica, el primero cruzado por poesía y conceptos existencialistas simultáneamente, el segundo, hecho de la conceptualidad existencial de la fe y de la razón filosófica y científico-técnica. Asumida personalmente, desde y en tal diálogo, una fe cristiana –sostenida por gracia–, resultará capaz de ahondar y decirse en toda cultura: una fe inculturada, situada; o: distintas culturas, como tales, ellas mismas, evangelizadas.

Sí, sólo si la fe se vuelve así discurso existencial, tal *pensar de la fe, tal fe pensante* puede dialogar en particular con la razón científico-técnica; este pensar debe aceptar de la razón lógica objetivante –no sólo científica: se ha de incluir toda filosofía del mismo cuño– la necesidad de un discurso conceptual pero, como se acaba de decir, no necesariamente de objetos, y a la vez sistemático, pero abierto históricamente siempre a más, esto es a lo poético inagotable que lo precede. Y desde allí, desde sus conceptos, en los que, en sus bordes, la vida, la existencia, en su radical afectividad y poeticidad, se muestra, provoca, interpela, este pensar puede permitirle a esa razón –al *hombre* científico (y al poseído por la atmósfera de lo científico)– experimentar sus límites...y su secreta aspiración. Aspiración que, como se señaló, ya puede surgir, además, desde el aburrimiento y desde la experiencia de lo bello.

Si el hombre de fe cristiana es consciente de las señaladas condiciones y propiedades del diálogo, no podrá nunca imponer su palabra como única verdadera y definitiva; y podrá aprender, pues Dios se insinúa también en la tecnociencia, en sus bellos productos –y en sus límites angustiantes–: humildad ante Dios y ante todo hombre.

No sabemos qué obrar, qué obras y productos resultarán, pero podemos, esperanzados e imaginativos, atisbar al menos sus contornos, y desde allí comenzar a hacer.

La pregunta cuya respuesta estará oscilando siempre en el límite entre la fe y su pensamiento –y también en el límite de la razón “pura”, a su manera– será, al menos: ¿qué, quién es el responsable, y cómo, del paso de la familiaridad del todo en la vida “en medio de Dios” a la objetivación del saber filosófico y científico...y hoy del paso que se insinúa, desde allí, hacia un nuevo *humano habitar* “nuestra casa común”, precisamente en comunión con la naturaleza y con Dios?

NESTOR A. CORONA
UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA
24.12.2015 / 21.02.2016

Fe y testimonio Figuras, lenguajes y prácticas en el Vaticano II y en el tiempo posconciliar

RESUMEN

Este texto del p. Zarazaga es la reacción que tuvo al panel que la Sociedad Argentina de Teología organizó en el Congreso del centenario. A partir de la relación entre fe y testimonio Cecilia Avenatti, Luis Liberti y Gerardo Söding propusieron claves teológicas, estéticas y pastorales para recorrer los desafíos del anuncio del evangelio en nuestro escenario cultural.

Palabras clave: modernidad, racionalidad, inculturación, relación

FAITH AND TESTIMONY. FIGURES, LANGUAGES AND PRACTICES IN VATICAN II AND POST-CONCILIAR TIME

ABSTRACT

This text of Gonzalo Zarazaga is the response that he had to the panel that the Society of Theology of Argentina organized in Congress for the Centenary of the Faculty of Theology. From the relationship between faith and testimony, Cecilia Avenatti, Luis Liberti and Gerardo Söding, proposed theological, pastoral and aesthetic keys to meet the challenges of the proclamation of the Gospel in our cultural scene.

Keywords: Modernity, Rationality, Inculturación, Relationship

En este panel, la Prof. Avenatti nos hablaba de la palabra poética y su poder creativo. La palabra no es sólo reflexiva o contemplativa sino que también, en cuanto *poiesis*, posee su propio poder de acción, de transformación, es portadora de una racionalidad propia. En ese sentido, es también *concepto*, (*concipere*) un *concebir* que da a luz e ilumina

lados escondidos de la realidad, atestando la apertura al futuro y generando esperanza. El correlato, el *ícono propiamente teológico* que estas imágenes sugieren, evocan fuertemente la figura del Espíritu Santo.

Luis Liberti enmarcaba el testimonio de Mons. E. Angelelli en un contexto latinoamericano donde la acción del Espíritu permitió una nueva escucha eclesial del pobre, del pueblo, su religiosidad y su cultura.

Gerardo Söding, por su parte, mostraba cómo Cristo, palabra del Padre, es la figura del testigo, y la Iglesia está llamada, a su vez, a ser testigo de Cristo en su propia praxis de comunión como escucha eclesial de la palabra. Otra vez aquí, es la efusión del Espíritu la que funda la Iglesia como espacio de escucha y comunión con Cristo resucitado. También el Cardenal Kasper, França Miranda y Santiago Madrigal han remarcado esta acción particularmente protagónica de la persona divina del Espíritu en el actual contexto eclesial.

Quisiera intentar reflexionar entonces sobre la relación de la figura del Espíritu que emerge de estas reflexiones con el tema planteado: Lenguajes y figuras en el CV II *para* el tiempo posconciliar, es decir, para nuestro tiempo.

1. El CV II ante un nuevo imaginario cultural

Víctor Codina, en un pequeño libro publicado este año (*El Espíritu del Señor actúa desde abajo*, Sal Terrae, 2015), sostiene que la recepción del CV II en AL se dio fundamentalmente en torno a dos llamados: a fortalecer el rol de la Iglesia local y a atender a los signos de los tiempos (GS 4; 11; 44). Desde allí, y como una recepción fiel pero muy libre y creativa, la Iglesia latinoamericana, desde su propio *Sitz im Leben*, se sintió llamada a asumir el desafío no ya del racionalismo y el ateísmo europeo, sino el de la pobreza y la injusticia como *Sitz im Tode*. Se asumía así el paso de la *primera ilustración* de la razón instrumental kantiana, a la *segunda ilustración* de la razón militante. La historia del éxodo como liberación del pueblo sirvió como modelo narrativo de inspiración. A partir de allí, el fundamento teológico estaría centralmente puesto en la cristología como vuelta al Jesús histórico y su testimonio de entrega hasta la muerte como compromiso e identi-

ficación con los pobres. La eclesiología sería también, por eso mismo, entendida desde su opción por los pobres y la justicia del Reino. Una teología ratificada con el martirio obispos, religiosos y laicos. En la Argentina, estos impulsos se canalizarían en una particular atención a lo cultural. El pueblo, su religiosidad popular, sus esperanzas y valores, serían allí el *locus theologicus* fundamental.

Ahora bien, no cabe duda, sostiene Codina, de que ese escenario ha cambiado. Junto a los pobres han ido emergiendo también otros rostros descuidados. El siglo XXI nació así marcado desde el inicio por este impulso emergente de nuevas identidades culturales, nuevas sensibilidades y nuevas voces, que reclaman una nueva escucha y atestatan una realidad mucho más diversa, global y plural de lo que antes se pensaba. Se trata de una realidad que requiere ampliar la concepción de una única identidad homogénea del pueblo o de los pobres, a la de los distintos, los excluidos y discriminados. Son nuevos signos de los tiempos que reclaman por una integración activa de lo diverso desde su propia identidad particular y diferente. Los derechos de los pueblos originarios, la reivindicación de la mujer, la libertad religiosa, la discriminación racial, la inclusión de los inmigrantes o de los discapacitados, son algunas de las muchas demandas que testimonian la presencia de nuevos sujetos emergentes. Codina sostiene la necesidad de un paso hacia una *tercera ilustración*: de la razón instrumental moderna de (Kant) y la razón político-militante del análisis social (Marx); a una nueva racionalidad simbólica, relacional y comunicativa (Lévinas, Habermas, Ricoeur y la fenomenología francesa), más abierta a la dimensión cósmica, sistémica y holística de la realidad.

2. El escenario cultural y su evolución

Precisamente quisiera detenerme aquí para llamar la atención sobre el hecho de que este nuevo panorama, esta nueva sensibilidad, la emergencia de esta diversidad tan plural de identidades, es en realidad un fenómeno que trasciende largamente las fronteras de la realidad de AL. Si esas voces son, por un lado, expresión de las preocupaciones, prioridades, valores e intereses de las distintas culturas, grupos étnicos y actores sociales que conforman el variado paisaje socio-cultural de

nuestro continente; forman parte también, al mismo tiempo, de un fenómeno de naturaleza global, que se da, aunque con muy distintas características y urgencias, prácticamente en todos los continentes como un verdadero signo *de estos* tiempos. A primera vista, tal variedad de voces, tal complejidad plural de problemáticas, demandas y deseos, podría ser leída como pura dispersión, como una diversidad caótica, inabarcable y algo amenazante. Pero existe también la posibilidad de una mirada de fe que busca, en esa misma pluralidad, los signos de la presencia y la acción del Espíritu como fuente de la vida y la riqueza de esa misma diversidad irreductible. El desafío de una nueva evangelización, implica que el lenguaje, el discurso, la imagen misma del Dios que predica *pueda ser recibida en cada tiempo como fuente de vida y generación de espacio comunicativo* para esa variada riqueza de lo real. Sin pretender reducirla a una única identidad o categoría.

También a nivel teológico este nuevo escenario cultural requiere de una nueva racionalidad y nuevas figuras simbólicas. Conviene para ello atender al hecho de que a lo largo de la historia, ya antes del CV II y la GS, e incluso antes de las distintas ilustraciones de las que hablaba Codina, la teología buscó siempre expresar su escucha de los signos tiempos reflejando en su discurso, en sus conceptos y figuras, el imaginario y la racionalidad propias de cada contexto cultural. Esa búsqueda de inculturación marcó la evangelización ya desde sus primerísimos pasos. En ese proceso, podría decirse que hasta el siglo XV, la teología Occidental asumió en lo fundamental el imaginario piramidal de un mundo, una sociedad y una Iglesia verticalmente concebidos, cuya unidad se fundaba en la figura superior de un único Dios Creador y Padre del universo. El Papa era en la tierra el vicario de su Hijo y el Emperador su brazo político y administrativo. La unidad del *Uni-verso (versus ad unum)*, la sociedad y la Iglesia, tiene su fundamento en la única *substancia metafísica* divina. Un cierto patrocenismo, representado en el ícono de un *Pantocrator* imponente, sentado sobre su trono y munido del bastón de mando, resultaba afín a este imaginario cultural.

La modernidad trajo consigo un giro significativo. Los descubrimientos de Copernico y Galileo significaron un cambio radical en la comprensión del universo. A pesar de las apariencias, no es la tierra el centro del cosmos, sino que es ella la que gira alrededor del sol.

La realidad no es tan obvia como pretenden los sentidos. Los relatos de Marco Polo, los descubrimientos de Colón, mostraban que el mundo, la cultura y la religión eran mucho menos uniformes y homogéneos de lo que se suponía. La Biblia no revela todos los secretos del universo. Las ciencias y el conocimiento avanzan revelando siempre nuevos aspectos y dimensiones de la realidad. Si el sol y su luz son el centro del universo, el hombre y la luz de su razón son el centro y el motor del saber y el conocer.

En esta nueva racionalidad cultural, la enciclopedia es el relato y el saber absoluto la utopía. El sujeto adquiriría así una nueva centralidad. En la teología católica, este imaginario se manifestaría en una comprensión de Dios como sujeto absoluto y suprema libertad, que empujaba hacia una acentuación cristocéntrica que hace foco en la figura de Cristo como sujeto perfecto, exaltando preferencialmente su divinidad. Es este el escenario cultural que impregnó la teología hasta comienzos del siglo XX.

El siglo XX nacería de la mano de una nueva revolución científica. La *teoría de la relatividad* de Einstein significaría un nuevo giro, una transformación radical de la comprensión newtoniana del mundo. El universo no es, como se pensaba, un gran contenedor tridimensional en el que se ubican los planetas como cuerpos autónomos que ejercen cada uno, en virtud de la densidad de su propia masa, una fuerza de atracción llamada gravedad. Por el contrario, el universo no puede ser comprendido sino es incorporando la dimensión temporal y relacional. Todo se encuentra en relación y movimiento. La velocidad y las dimensiones son siempre relativas a la ubicación y el movimiento del observador. El universo se representa ahora más como un espacio en redes, un tejido en la que el peso de los cuerpos *curva* el espacio influyendo en el movimiento de los cuerpos vecinos. La luz, en realidad, viaja a través de millones de años haciéndonos ver ahora imágenes de una configuración estelar hace mucho tiempo evanescida.

Tal como dice John Polkinhorne:

“La imagen Newtoniana era la del espacio como un contenedor vacío en el interior del cual partículas individuales y separadas chocaron y se fusionaron entre sí en el curso de una historia caracterizada por el flujo de un tiempo constante y universal. La ciencia del s. XX ha reemplazado este relato atomís-

tico por un todo más integrado y relacional. Los físicos han descubierto que en el dominio de lo cuántico hay un contraintuitivo “*togetherness-in-separation*” (...) como una propiedad de la naturaleza”. (*Faith, Science & Understanding*, USA, Yale University Press, 2000, 46. La traducción es mía).

La teoría de la relatividad vino así a transformar de manera profunda y definitiva nuestra manera de comprender el mundo, la realidad, el hombre y su evolución. La teoría del Big Bang, los descubrimientos realizados en el campo de la física atómica y la mecánica cuántica impulsaron una verdadera revolución en el ámbito de la investigación científica. Los progresos tecnológicos que a partir de allí se fueron desencadenando en el área de la comunicación y la informática, las aplicaciones en el campo de la astronomía, las nuevas teorías sobre la conformación y evolución del universo, sobre la historia y desarrollo del sistema solar y el surgimiento de la vida en nuestro planeta, forzaron un verdadero giro copernicano de la *Weltanschauung*, un cambio radical en nuestra manera de comprender tanto el conjunto de la realidad como la profunda complejidad del ente material concreto; que ya no puede ser interpretado como *una cosa en sí*, como la *substantia per se* de la metafísica clásica, como unidad monolítica y autónoma. Por el contrario, la intrínseca vinculación entre materia-energía y tiempo-espacio mostró que se trata de dimensiones inseparables, constitutivamente vinculadas en todo lo real.

Todo lo real es siempre sistema, relación e intercambio, tanto en su propia composición interna como en su vinculación ad extra. Los nuevos modelos atómicos, la teoría cuántica de campos, han traído aparejada la idea de un mundo donde todas las partículas, cargas y energías, existen y actúan siempre en el juego de un intercambio de fuerzas que las mantiene relacionadas, unidas y separadas a la vez, siempre en movimiento e interactuando en el contexto de un campo dinámico abierto por ellas mismas. Campo y partículas se implican en simultaneidad relativa.

3. Consecuencias para una teología inculturada

Ahora bien, las consecuencias que todo esto tiene de cara a una nueva evangelización en el siglo XXI son insoslayables. La elabora-

ción de una teología para nuestros tiempos, significa asumir una nueva ontología de carácter más estrictamente relacional, sistémico y comunicativo. Sin duda, el nuevo imaginario de un mundo en red, como realidad dinámica y comunicativa siempre vinculada y vinculante, implica un enorme desafío para la teología. La pregunta por Dios, por su naturaleza y por su presencia, relación e interacción con un mundo plural e interactivo, deberían afectar de una manera radical todas las áreas del quehacer teológico. Y requerirá sin duda, de un imaginario esencialmente abierto, plural, abarcativo, es decir, simbólico y holístico. La figura del Espíritu, como fuente de vida (*ex utero Patris*), como soplo que alienta la energía y el ordenamiento del universo, se vuelve un ícono mucho más sugerente que en el pasado.

La fe en un Dios trino, relacional y comunicativo parece mostrarse hoy más apta para brindar un nuevo fundamento sobre el cual edificar esta nueva ontología. Pues bien, en el contexto de un imaginario que entiende el mundo como un gran entramado de redes, un todo vinculado y vinculante, la presencia y acción del Espíritu parece volverse central y sugerente. Pareciera volver a surgir aquí, aunque de una manera nueva, el viejo principio de la *participación* de uso tan frecuente y rico en la historia de la teología. Dios crea al mundo y al hombre a su imagen y semejanza. Es el Espíritu de Dios quien comunica e imprime en el hombre la semejanza filial a imagen del Hijo. El Espíritu de Dios operante en el mundo, vivifica al mundo, comunicando al hombre el ser y la vida relacional del Dios trino. Esta divinización del hombre por la fuerza del Espíritu es la razón del mundo y el fundamento ontológico último de toda realidad. Es el Espíritu de Dios el que actúa como *causa cuasi formal* de la deificación del hombre en el mundo, porque el mundo mismo es el lugar de encuentro entre Dios y el hombre. Este es el fundamento último de una ecología propiamente teológica.

Se trata, ciertamente, de una nueva racionalidad, un nuevo paradigma que no intenta imponer a la realidad la unidad de una identidad única y homogénea, sino que respeta la irreductible diversidad de lo plural, y la recibe como donación. La realidad como *lo dado* (como *data*) dice a la riqueza inagotable y comunicativa del don y de un donador que es *difusivum sui...* La pluralidad, la diferencia, la alteridad no destruyen la unidad del mundo sino que son su única mediación posible.

En definitiva la clave fundamental de esta nueva ontología relacional reside en la conciencia de que toda entidad real adquiere su propia identidad, su función y protagonismo en la red de intercambio de vida, energía, comunicación e inteligencia que es la realidad misma. Una realidad que, a su vez, no existiría tal como es si no fuera por el lugar y la acción *propia y distintiva* de cada

protagonista, que es así irremplazable e insustituible. La justicia adquiere así el rostro de la integración, la participación e intercambio desde la propia diferencia e identidad, en el intercambio plural y comunicativo que es la vida misma.

Desde los ojos de la fe, una lectura de los signos de estos tiempos, plurales y globales a la vez, necesitan de una renovación una teológica, de cuño fenomenológico, comunicativo y relacional, que requerirá, necesariamente, una ontología más pneumatológica y trinitaria.

GONZALO ZARAZAGA, SJ.
FACULTAD DE TEOLOGÍA - USAL
01.02.2016 / 02.02.2016

La Eucaristía, primicia y fundamento de un orden social verdaderamente justo

Un aporte con ocasión del Congreso Eucarístico Nacional

RESUMEN

Con motivo de la celebración del Congreso Eucarístico Nacional, el autor propone volver a la inspiración original de esos congresos, poniendo de relieve la dimensión salvífica social de la Eucaristía de cara a los desafíos que presenta la realidad argentina. Uno de ellos es, sin duda, el establecimiento de un orden social más justo. Como aporte en vista de ese fin, el artículo intenta profundizar en la relación entre Eucaristía y justicia. Esto se hace en un desarrollo en cinco momentos: una clarificación de la noción de justicia, desde el punto de vista jurídico-filosófico y desde la perspectiva bíblica; una relectura de las fuentes bíblicas relativas al signo y al significado de la Eucaristía, donde se pone de manifiesto que ésta es el *sacramentum caritatis*; un momento especulativo que busca explicitar la relación entre caridad y justicia, y la relación de ésta con la Eucaristía; la verificación de esa interpretación en la praxis sacramental cristiana de los primeros siglos; y, por último, la recuperación de algunos textos claves del Magisterio de la Iglesia que han desarrollado el tema. Esto permite concluir que la Eucaristía señala de modo eminente lo que significa ser cristiano, razón por la cual su celebración exige una cierta conducta ética. La Eucaristía rememora así que en Cristo la justicia de Dios ha sido definitivamente realizada y un nuevo orden ha sido instaurado; ella manifiesta e incentiva a establecer una verdadera “contra-cultura” donde prevalezcan la justicia y la solidaridad; y es signo profético de la realización de los “cielos nuevos y la tierra nueva”. Por eso el significado de la *leitourgia* del Pueblo de Dios se verá verificado en la *diakonía* y la *martyria*.

Palabras clave: Eucaristía, justicia, caridad, orden social, ética cristiana

EUCHARIST, THE FIRST FRUIT AND THE FOUNDATION OF A SOCIAL ORDER REALLY JUST. A CONTRIBUTION ON OCCASION OF THE NATIONAL EUCHARISTIC CONGRESS

ABSTRACT

On occasion of the celebration of a National Eucharistic Congress, the author propo-

ses to return to the original inspiration of those congresses, highlighting the social salvific dimension of the Eucharist facing the challenges presented by the Argentine reality. One of these challenges is undoubtedly the establishment of a more just social order. As a contribution to this purpose, the article attempts to analyze the relationship between Eucharist and justice. This is done in five stages: a clarification of the concept of justice from the juridical-philosophical point of view and from the biblical perspective; a rereading of the biblical sources related to the sign and the meaning of Eucharist, where appears clearly why Eucharist has been considered the *sacramentum caritatis*; a speculative moment that seeks to explain the relationship between charity and justice, and its relationship with Eucharist; a verification of that interpretation in the Christian sacramental praxis of the first centuries; and finally, the recovery of some key texts of the Magisterium of the Church that have developed the theme. This leads to the conclusion that Eucharist expresses in an eminent way what it means to be a Christian, and, as consequence, why its celebration requires a specific ethical conduct. The Eucharist recalls that in Christ God's justice was finally realized and a new order has been established; it expresses and encourages to establish a true "counter-culture" in which justice and solidarity prevail; and it is the prophetic sign of the realization of the "new heavens and new earth". Because of this, the meaning of the *leitourgia* of the People of God should be verified in its *diakonia* and *martyria*.

Key words: Eucharist, Justice, Charity, Social Order, Christian Ethic

La Iglesia argentina celebra este año su XIº Congreso Eucarístico Nacional; el mismo tendrá lugar en San Miguel de Tucumán con ocasión del Bicentenario de la Declaración de la Independencia. El hecho de asociar un acontecimiento eclesial, que pone de manifiesto la centralidad de la Eucaristía en la vida de la Iglesia, y una conmemoración patria, permite recordar la inspiración original de los congresos eucarísticos. En efecto, esos congresos, que tuvieron inicio en la Francia del siglo XIX,¹ procuraban dar una figura operativa concreta a la urgencia de introducir la dimensión salvífica de la Eucaristía en el marco social, con el propósito de animar cristianamente las realidades temporales y construir el Reino de Dios. Los desafíos que entonces enfrentaban los católicos –las secuelas del rigorismo jansenista y los embates de los movimientos post-revolucionarios anti-cristianos que intentaban eliminar la influencia de la religión en la vida pública-, llevó a redescubrir no sólo el valor del culto eucarístico, un rasgo de la espi-

1. Cf. F. PRATZNER, "Los congresos eucarísticos internacionales", en: M. BROUARD s.s.s (dir.), *Enciclopedia de la Eucaristía*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2004, 849-853.

ritualidad de la época, sino a asociarlo además con la difusión del amor de Cristo y la edificación de su 'reino social'. La promotora de los congresos, E. Tamisier (1834-1910), expresaba su convicción en una breve fórmula: "La salvación de la sociedad por la Eucaristía"; esto debía realizarse, a través de los congresos, incluso en los 'cruces de los caminos', promocionando las ciencias, las artes, las letras, la acción social y económica.

Fiel a esa tradición, nuestro congreso eucarístico quedaría corto en su propósito si se resignara a ser un acontecimiento más entre muchos otros programados para este año en la capital tucumana; o fuera vivido simplemente como una celebración 'intra-eclesial'. Dadas las implicaciones eclesiales de la Eucaristía, debería ser un evento de gracia y una ocasión pastoral privilegiada que procure promover todas las potencialidades y las exigencias éticas que brotan del misterio eucarístico, más aún cuando debemos asumir como cristianos los desafíos que presenta la realidad de nuestro país. ¿Cómo relacionar, pues, la Eucaristía y el compromiso de los cristianos en la construcción de la sociedad temporal hoy?; ¿Cuáles son los mayores desafíos que debemos asumir en nuestra patria en vista de fin?

La lista de desafíos puede ser larga, pero si consideramos el contexto más inmediato del congreso, no es posible eludir la escandalosa fragmentación social que ha sumido en la marginación a un gran número de familias, limitando las posibilidades de una vida digna en el presente e hipotecando su futuro. No se trata sólo de la carencia de ciertos bienes individuales, sino que el mismo bien común de los argentinos se ve afectado. Una situación que se ha visto agravada por prácticas políticas que lejos de haber contribuido a una real promoción de las personas parece haberlas subordinado a proyectos de poder. Pasados veinticinco años desde que nuestros obispos han llamado a trabajar por una 'justicia tan largamente esperada', ese desafío no sólo sigue vigente,² sino que, a juzgar por la realidad, parece todavía más acuciante, exigiendo una respuesta proporcionada, ya que se han profundizado las heridas del tejido social y, en un país mayoritariamente católico, se ve cuestionada la calidad de vida fraterna y solidaridad que deberían vivirse, en primer lugar, en el seno mismo de la comunidad eclesial.

2. Cf. *Líneas pastorales para la Nueva Evangelización* (1990) 13.

El debido respeto por el misterio eucarístico hará temer a muchos que este planteo corra el riesgo de caer en una interpretación reductiva. Sin embargo, la plena comprensión del sacramento del Cuerpo y la Sangre del Señor, de acuerdo al testimonio de la Sagrada Escritura, la Tradición y el Magisterio de la Iglesia, exige señalar también su significado social.³ No es extraño, pues, que en las últimas décadas, la teología haya intentado reflexionar sobre la estrecha relación que existe entre Eucaristía y justicia, sea desde una perspectiva bíblica,⁴ litúrgico-simbólica,⁵ moral,⁶ pastoral,⁷ testimonial,⁸ o teológico-sistemática⁹ y, sobre todo, que el tema haya encontrado espacio en la enseñanza de los últimos papas, ofreciendo al respecto pasajes de gran densidad teológica.¹⁰

Es cierto que establecer una relación entre Eucaristía y justicia exige ser conscientes de la especificidad de los términos en juego: si la Eucaristía es una realidad propia y exclusiva del misterio cristiano, comprendida plenamente sólo a la luz de la fe, y que forma parte de la eco-

3. Cf. Ch. MOREROD, "L'impact de l'eucharistie sur la société", *Nova et vetera* 81 (2006) 9-32.

4. Cf. E.J. HAMMES, "Piedras en pan: ¿Por qué no? Eucaristía – koinonía – diaconía", *Concilium* 310 (2005) 187-197.

5. Cf. R. MAHONY, "The Eucharist and Social Justice", *Worship* 57 (1983) 52-61; M.A. CONIN, "Eucharist: Bread and Justice", *Quaestiones Liturgiques* 2 (1991) 108-112; Ch. VINCIE, "The Cry for Justice and the Eucharist", *Worship* 68 (1994) 194-210; D.A. STOSUR, "Bread of Life, Justice of God. Eucharistic Structures and the Transformation to Christian Justice", *Liturgical Ministry* 7 (1998) 182-189; D.N. POWER, "Eucharistic Justice", *Theological studies* 67 (2006) 856-879; J.A. MERKLE, "The Eucharist and Justice", *Liturgical Ministry* 17 (2008) 133-138; M. SCOTT, *The Eucharist and Social Justice*, New York, Paulist Press, 2009; M.S. DRISCOLL, "Eucharist and Justice", en: D. DONNELLY (ed.), *Sacraments and Justice*, Collegeville, MN, Liturgical Press, 2014, 32-43.

6. Cf. R. TREMBLAY, "L'eucaristia, sorgente di una morale a favore della creazione, della vita e del povero", *Rivista di teologia morale* 37 (2005) 333-346.

7. Cf. R. STOICOIU, "Eucharist and Social Justice", en D. MATZKO MCCARTHY (ed.), *The Heart of Catholic Social Teaching: Its Origins and Contemporary Significance*, Grand Rapids, MI, Brazos Press, 2009, 45-51.

8. Cf. R. HILL, "Poured Out for You: Liturgy and Justice in the Life of Archbishop Romero", *Worship* 75 (2000) 414-432; J.P. HOGAN, "The Eucharist and Social Justice", en P. HOGAN CLOSKEY; J.P. HOGAN (eds.), *Romero's Legacy: The Call to Peace and Justice*, Lanham, MD, Rowman & Littlefield Publisher, 2007, 25-34.

9. Cf. J.M. CASTILLO, "Donde no hay justicia no hay Eucaristía", *Estudios eclesiológicos* 52 (1977) 555-590; Ph.J. ROSATO, S.I., "The Transsocialization of the Eucharistic Elements. Rereading the Tradition in the Light of a Metaphysics Based on Justice", *Gregorianum* 81 (2000) 493-540. El tema es un hilo conductor en la teología de W.T. CAVANAUGH a partir de su tesis: *Torture and Eucharist: Theology, Politics and the Body*, Oxford, Blackwell Publishers, 1998.

10. Cf. SAN JUAN PABLO II, *Ecclesia de Eucharistia* (2003) 20; *Mane nobiscum Domine* (2004) 27-28; BENEDICTO XVI, *Sacramentum caritatis* (2007) 88-92.

nomía divina del don; la justicia, en cambio, es algo más complejo, no sólo porque la misma palabra, según el punto de vista desde el que se la considera, encierra diversos significados, sino además porque su realización no es tarea privativa de los cristianos. Esto señala la razón por la cual es conveniente detenerse, en primer lugar, en la consideración de la noción de justicia, permitiendo percibir de entrada con una mayor claridad el modo en que ésta puede relacionarse con la Eucaristía.

1. La justicia, una noción rica y compleja

Sin intentar agotar un tema que merece ser tratado en sí mismo, debemos recordar que la palabra justicia, así como la noción correlativa de orden justo, puede ser abordada desde diferentes perspectivas, las que, en la mayoría de los casos y de algún modo, se implican mutuamente.

1.1. Un valor universal y de todos los tiempos

Los autores paganos se ocuparon de la justicia al pensar en el recto orden de la *polis*, dejando un legado para toda la humanidad. En derecho natural, la obligación de justicia se reduce a una igualdad que es realizada por el cambio o la distribución; se ha hablado así de una justicia ‘conmutativa’, en el primer caso, y de una justicia ‘distributiva’, en el segundo. En ambos casos se tiene en cuenta ante todo el bien individual. Pero la realización de un orden justo debe buscar también cómo regular las relaciones entre el bien individual y el ‘bien común’. Un bien que no se opone al bien de las personas sino que es el bien de éstas en cuanto viven en comunidad; único ámbito en el cual el ser humano alcanza su pleno desarrollo. La promoción del bien común está ordenada, pues, a garantizar el bien de todos y ‘para todos’, dando la mejor orientación a los individuos. Se ha hablado, en este caso, de una justicia ‘legal’; la más bella de las virtudes morales, según santo Tomás, ya que el bien común es superior al bien particular de una determinada persona.¹¹

11. Cf. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q. 58, a. 13.

Los cambios históricos, culturales, económicos y sociales han llevado a acentuar más tarde otros aspectos. Así, en el último siglo y medio, ha sido decisiva la toma de conciencia de la importancia de la 'justicia social' que, a decir verdad, reviste un contenido cercano al de la noción clásica de justicia 'legal'. Además, nuestra visión actual del mundo exige trascender las situaciones y problemáticas propias de la *polis* 'local' e involucrarse también en las cuestiones generadas por la 'aldea global'. Sin embargo, en cualquier caso, debe permanecer como criterio decisivo para determinar lo que es 'justo' el lugar que ocupa el ser humano, reconociendo su dignidad y favoreciendo la realización de su vocación. En efecto, todo ser humano, desde la fragilidad de su concepción hasta la vulnerabilidad de la enfermedad y la muerte, es sujeto de derechos que deben ser reconocidos, siendo, al mismo tiempo, en la medida de lo posible, responsable de la instauración de un orden social más justo en los niveles en que se despliega su propia existencia.¹²

Una valoración positiva de la naturaleza humana, como creación de Dios, contribuyó a que el pensamiento cristiano en su visión de la justicia y del orden social hiciera en gran parte suyo el legado del mundo clásico y de los desarrollos posteriores. Si bien es cierto que el horizonte abierto por la Revelación ha ofrecido motivaciones más profundas y perspectivas de realización más amplias. Así, la teología moral católica ubica a la justicia entre las virtudes cardinales y, por lo tanto, propia de todo ser humano, si bien los cristianos se ven llamados a realizarla bajo un título especial. Como rasgo propio, cabe recordar que la justicia es la única de las virtudes que encuentra una medida objetiva exterior al sujeto, y que consiste en dar a cada uno lo que le es debido,¹³ incluso cuando esto no esté fijado por la costumbre o la ley.

Según la Doctrina Social de la Iglesia, la instauración de la justicia pertenece al orden temporal, al que se reconoce una legítima autonomía, siendo toda búsqueda de un orden justo en la sociedad y el Estado responsabilidad de la política.¹⁴ Un ámbito del que no se ven

12. El *Compendio de Doctrina Social de la Iglesia* (105-196) señala que el orden social justo implica reconocer la dignidad de todo ser humano, el bien común –que incluye el destino universal de los bienes y la opción preferencial por los pobres–, el respeto del principio de subsidiariedad y la solidaridad.

13. Cf. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q. 58, a. 1.

14. Cf. BENEDICTO XVI, *Deus caritas est*, 28.

excluidos los cristianos individualmente considerados, ciudadanos plenos de la sociedad temporal.¹⁵ En cambio, la participación de la Iglesia, como expresión social de la fe cristiana, viene determinada por su naturaleza y su fin propio.¹⁶

1.2. Desde la visión bíblica al descubrimiento de nuevos aspectos de la justicia

En la tradición bíblica la palabra justicia asume otras connotaciones.¹⁷ Si se utiliza la palabra para hablar de las relaciones del ser humano con Dios, esa palabra tiene una aplicación limitada, siendo cercana a otros términos (rectitud, santidad, probidad, perfección, etc.), ubicándose en el centro de una serie de vocablos que en las lenguas occidentales se traduce habitualmente por justo, justificar, justificación (hebr, *sdp*: gr. *dikaïos*). Esto permite reconocer al menos dos corrientes de pensamiento presentes en la Escritura.

En la primera de ellas, la justicia es la virtud moral que designa la observancia integral de todos los mandamientos divinos, pero concebida siempre como un título que se puede hacer valer en justicia delante de Dios. Correlativamente, Dios se muestra justo en cuanto modelo de integridad,¹⁸ primero en la función judicial de conducir al pueblo y a los individuos, luego como el Dios de la retribución, que castiga y recompensa según las obras. Este último aspecto considera la justicia en la perspectiva del juicio. Se suele hablar en este caso de una justicia ‘retributiva’, que tendría su equivalente en las teorías penales punitivas que han predominado en Occidente. En ámbito teológico, esta visión ha planteado serias preguntas al intentar relacionarla con la misericordia divina.¹⁹

La segunda corriente ofrece una visión más profunda: tiene que ver con el orden que Dios, creador y redentor, quiere hacer reinar en

15. Cf. *Deus caritas est*, 29.

16. Cf. *Deus caritas est*, 28.

17. Cf. A. DESCAMPS, “Justicia”, en: X. LEÓN-DUFOUR, *Vocabulario de teología bíblica*, Barcelona, Herder, 1982¹², 460ss.

18. Cf. W. KASPER, *La misericordia. Clave del Evangelio y de la vida cristiana*, Santander, Sal terrae, 2012, 58ss.

19. Cf. *ibid.*, 21.

la creación. Es esta visión la que da a la justicia un sentido más amplio y un valor inmediatamente religioso. El ser humano, en su integridad, es el eco y el fruto de la acción de la justicia soberana de Dios, la manera con que Dios conduce el universo, sanando y colmando a sus criaturas. En este sentido, la justicia de Dios da y restaura la vida. Una justicia que el ser humano alcanza por la fe y que coincide con la misericordia divina y, como ella, una vez designa un atributo de Dios, otras los dones concretos de la salvación que derrama esta generosidad.

Fundados en esta segunda corriente, es posible afirmar que la justicia, teológicamente hablando, se relaciona con el orden querido por Dios para su pueblo y la creación toda; un orden de plenitud, que se identifica con su paz (*shalom*) y su salvación. En el Antiguo Testamento, algunas instituciones de Israel, como el año sabático y el jubileo, así como las denuncias proféticas,²⁰ estaban ordenadas a restaurar ese orden cuando éste se veía alterado por el pecado del ser humano. La literatura profética, sobre todo la más tardía, vislumbrará que ese orden no se limitaba a las fronteras étnico-geográficas de Israel sino que en él, y a través de él, Dios lo quería para toda la humanidad.²¹ Una visión que ha encontrado su plena realización en el acontecimiento de Jesús de Nazareth.²² Si bien en él la restauración no asumirá tanto una perspectiva ‘protológica’, restablecer un orden perdido, cuanto ‘escatológica’: la realización del Reino de Dios, anticipo y primicia de los cielos nuevos y la tierra nueva.

En las últimas décadas y a partir de esa visión bíblica, algunos autores han hablado de la importancia de alcanzar una justicia verdaderamente ‘restaurativa’,²³ atenta al lugar de las víctimas, y comprometiendo a éstas de manera activa en procesos de reconciliación, como medio para superar una justicia meramente ‘retributiva’, cuyo objeto ha sido

20. Cf. Am 9,11-15; Os 2,19-25; Ez 34,11-16; Is 1,27.

21. Cf. W. KASPER, *La misericordia. Clave del Evangelio y de la vida cristiana*, 60ss.

22. Cf. Lc 4,16-21; Rom 8,21.

23. Una noción que se hace a la luz a partir de la obra del sociólogo menonita H. ZEHR (*Changing Lenses: A new focus for Crime and Justice*, Pennsylvania, Herald Press, 1990). Esta visión ha llevado a poner en práctica diferentes procesos de ‘Verdad y reconciliación’, que han procurado ir más allá del castigo a los culpables, buscando caminos de sanación de las víctimas y de rehabilitación de los victimarios; condición necesaria para una nuevo punto de partida en la convivencia social. El más emblemático de estos procesos ha sido el realizado en Sudáfrica; cf. D. TUTU, *No Future without Forgiveness*, London, Rider, 1999, 54s.

sólo el castigo de los culpables. Desde sus fundamentos bíblicos, la justicia ‘restaurativa’ sería una expresión de la acción compasiva y misericordiosa de Dios hacia sus criaturas, especialmente los más pobres y desvalidos.²⁴ No hay duda que la clara fundamentación teológica de esta visión exige contar con una cristología integral, que tenga en cuenta no sólo la predicación profética de Jesús, sino además la verificación de esa predicación en el misterio de su muerte y resurrección, cuando el Señor se ha hecho plenamente solidario de todos aquellos que sufren y ha ofrecido el perdón que rehabilita a los culpables; el signo más claro y definitivo de la gracia de Dios en nuestra historia.²⁵

Los cristianos no deberíamos eludir los desafíos que se presentan al proclamar y hacer inteligibles estos ideales bíblicos en los espacios públicos en los que se desenvuelve nuestra vida.

2. La Eucaristía según el testimonio la Sagrada Escritura

Sin relativizar la complejidad de la noción de justicia, pero atentos a su comprensión bíblica, ¿cómo establecer, pues, una relación entre Eucaristía y justicia? Es posible ensayar un inicio de respuesta partiendo de los testimonios bíblicos, bajo la clave de lectura que ofrecen los dos aspectos de la realidad sacramental afirmados por la visión agustiniana:²⁶ en primer lugar lo que es perceptible en la celebración ritual (*signum*); y luego el significado de ese rito (*res*). Dos aspectos que no se yuxtaponen arbitrariamente, sino que se encuentran ordenados el uno a hacer manifiesto, palpable, al otro. Al proponer esta lectura, somos conscientes del riesgo que implica aplicar a los textos bíblicos una distinción propia de la teología posterior y ajena a la mentalidad del autor sagrado.

24. Es posible ver al respecto la serie de ensayos bíblicos contenidos en CH. MYERS; E. ENNS, *Ambassadors of Reconciliation: New Testament Reflections on Restorative Justice and Peacemaking*, 1, New York, Orbis, 2009.

25. Como lo propone G. Broughton; cf. Ib., “Restorative Justice: Opportunities for Christian Engagement”, *International Journal of Public Theology* 3 (2009) 299-318.

26. Ensayamos así un camino diferente al que ha sido habitual en la literatura de habla inglesa –de la que hemos citado algunos ejemplos (cf. nota 5)–, que ha preferido, a partir del aporte del liturgista benedictino Virgil Michel, señalar las perspectivas abiertas por los textos y signos litúrgicos; cf. V.G. MICHEL, “The Liturgy the Basis of Social Regeneration”, *Orate Fratres* 9 (1935) 536-545; “Natural and Supernatural Society: V. The Christian Possession of Good”, *Orate Fratres* 10 (1936) 434-438.

2.1. El signo sacramental de la Eucaristía: pan partido para la comunión

Más allá de sus acentos propios, la tradición sinóptica y la paulina, que han transmitido lo que Jesús realizó al celebrar la última cena con sus discípulos, coinciden en la afirmación de ciertos elementos. El Evangelio de san Juan, que no contiene ese relato, también parece coincidir en parte con esos mismos elementos al interpretar simbólicamente la multiplicación de los panes.

2.1.1. El testimonio de los Sinópticos: La Eucaristía como comida compartida

Según la tradición sinóptica, un hito fundamental en lo que llamamos la ‘institución’ de la Eucaristía tuvo lugar en la última cena de Jesús con sus discípulos, es decir, en el marco de una comida, siendo instituida además ‘como comida’.²⁷ Los datos se repiten si tenemos en cuenta que, en relación directa con la Eucaristía, el verbo ‘comer’ (*eszîô*) aparece más de treinta veces,²⁸ y el verbo ‘beber’ (*pinô*) más de veinte,²⁹ siendo reiterativo además el uso de las palabras ‘pan’ (*artos*)³⁰ y ‘copa’ (*potèrion*).³¹ La celebración de la Eucaristía consiste esencialmente, por tanto, en una comida y, lo que es más decisivo para nuestro tema, una comida compartida en la que los comensales comen del mismo pan, que se parte y se distribuye entre todos,³² y en la que se bebe de la misma copa.³³ No es casual que en el libro de los Hechos, que forma parte de la misma tradición, la Eucaristía se llame “fracción del pan”,³⁴ es decir, pan ‘partido’, comida en común, que la Iglesia apostólica asociaba íntimamente con la libre puesta en común de los bienes materiales.³⁵ Una manera de destacar el ideal de

27. Cf. J.M. CASTILLO, “Donde no hay justicia no hay Eucaristía”, art. cit., 585ss. Para una lectura actualizada de los relatos de la Cena, cf. É. NODÉ, “‘On Jesus’ Last Supper’”, *Biblica* 91 (2010) 348-69.

28. Cf. Mt 26,17. 21. 26; Mc 14,12. 14. 18. 22; Lc 22,8. 11. 15. 16; Jn 6,5. 23. 26. 31. 49. 50. 51. 52. 53. 58; Hch 27,35; 1 Co 11,20. 21. 22. 26. 27. 28. 29. 33. 34.

29. Cf. Mt 26,27. 29; Mc 23,25; Lc 22,18. 30; Jn 6,53. 54. 55. 56; 1 Co 10,16. 21; 11, 25. 26. 27. 28. 29.

30. Cf. Mt 26,26; Mc 14,22; Lc 22,19; 24, 30; Jn 6,5. 7. 9. 11. 13. 23. 26. 31. 32. 33. 34. 35. 41. 48. 50. 51. 58; Hch 2,46; 20,7. 11; 27,35; 1 Co 10,16. 17; 11,23. 26. 27. 28.

31. Cf. Mt 26,27; Mc 14,23; Lc 22,17. 20; 1 Co 10,16. 21; 11,25. 27. 29.

32. Cf. Mt 26,26; Mc 14,22; Lc 22,19; 1 Co 11,24.

33. Cf. Mt 26,27; Mc 14,23; cf. Lc 22,20; 1 Co 11,25.

34. Cf. 2,42. 46; 20,7. 11.

35. Cf. 2,42-47; 4,32-35.

vida comunitaria de los cristianos, la *koinonía*, ideal al que habían aspirado los filósofos griegos en la comunidad de vida con sus discípulos sin haberlo logrado plenamente.³⁶

Pero esta comida compartida se sitúa en un contexto más amplio: señala la coronación del ministerio de Jesús y la culminación de una praxis de comidas compartidas a lo largo de su ministerio.³⁷ En efecto, Jesús no sólo había compartido cotidianamente la mesa con sus discípulos, sino que comió con todos, incluso, para escándalo de los fariseos, con pecadores y publicanos.³⁸ Una clave para entender el significado de estas comidas se encuentra en el hecho de que en la mentalidad judía compartir la mesa significaba solidarizarse con los comensales. Pero la enseñanza evangélica va más lejos, porque esa solidaridad alcanza más concretamente a los pobres y excluidos de este mundo, en una actitud de total gratuidad; era entrar en comunión con quienes no podían dar nada a cambio. Es en este sentido que Lucas ha conservado el consejo de Jesús: "... cuando des un banquete, invita a los pobres, a los lisiados, a los paralíticos, a los ciegos. ¡Feliz de ti, porque ellos no tienen cómo retribuirte, y así tendrás tu recompensa en la resurrección de los justos!" (Lc 14,13-14); enseñanza que se repite luego en la parábola del gran banquete.³⁹

Jesús, acogido en la mesa de toda clase de personas, y recibido como huésped por iniciativa de los dueños de casa –o en algunos casos por la suya propia–, supera con su actitud todas las distancias religiosas, sociales, culturales y políticas de su tiempo, y se manifiesta, en el acto gratuito del compartir, como el verdadero anfitrión que acoge a todos, anunciando la irrupción del Reino, prefigurado como un banquete al que todos están invitados.

La praxis y las palabras de Jesús tienen una relación muy directa con la interpretación fundamental de la Eucaristía ya que, más allá

36. Cf. J. REUMANN, "Koinonia in Scripture: Survey on biblical Texts", en T. BEST; G. GASSMANN (eds.), *On the Way to Fuller Koinonia*. Official Report of the Fifth World Conference of Faith and Order, Geneva, WCC Publications, 1994, 40s.

37. Cf. Ph. ROUILLARD, "From Human Meal to Christian Eucharist", en R.K. SEASOLTZ (ed.), *Living Bread, Saving Cup*, Collegeville, MN, The Liturgical Press, 1987, 140-146]; E.J. HAMMES, "Piedras en pan: ¿Por qué no? Eucaristía – Koinonía – Diaconía", art. cit., 189-191.

38. Cf. Mc 2,16. Para un análisis del sentido de esta actitud del Señor, cf. Ph.J. ROSATO, S.I., "The Transsocialization of the Eucharistic Elements", art. cit., 499-512.

39. Cf. Lc 14,21.

de la coincidencia o no de la pascua judía con la última cena de Jesús, no hay duda acerca de que el relato de la institución se ha construido con una referencia expresa al acontecimiento pascual. Ahora bien, en la tradición judía de la cena pascual se destacaba la idea de la solidaridad en la pobreza: se compartía el ‘pan de aflicción’ (Dt 16,3). Además, comer pan sin levadura, un pan que se asociaba habitualmente con la dieta del pobre en muchas culturas, contribuía a estimular la memoria de la esclavitud en Egipto y el hecho de haber sido liberados por Dios del sufrimiento y la opresión.⁴⁰ Esto expresa que el gesto de Jesús, al instituir la Eucaristía, significa esencialmente la solidaridad más eficaz con todos los participantes y, de manera muy destacada, con los pobres y oprimidos; más aún cuando sabemos que él, el único anfitrión, es al mismo tiempo el único pan que se entrega gratuitamente.

El testimonio de san Pablo: la Eucaristía como incorporación en un solo cuerpo.

En relación con los relatos de la institución y la experiencia de la comida compartida, debemos recordar el testimonio que ofrece la 1ª Carta a los Corintios en su capítulo once. Allí, como primer hecho de ‘tradición’, san Pablo relata la institución.⁴¹ Lo hace para advertir a los corintios, una iglesia formada por gente de diferentes estratos sociales, que donde hay divisiones entre ricos y pobres, al reunirse, “lo que menos hacen es comer la Cena del Señor” (v. 20).⁴² Esto es claro ya que el relato de la institución es introducido con un *gàr* (v. 23), que busca explicar por qué ellos no podían celebrar la Eucaristía en esas condiciones. El hecho de comer el pan y beber de la copa indignamente exige dar cuentas del Cuerpo y de la Sangre del Señor; cada uno pues debe examinarse a “sí mismo antes de comer este pan y beber esta copa; porque si come y bebe sin discernir el Cuerpo del Señor, come y bebe su propia condenación” (v. 28-29).

Las palabras de san Pablo suenan exigentes. Ellas parecen indicar que donde no hay una comunidad unida en una solidaridad que supera las diferencias sociales y económicas, es imposible la celebra-

40. Cf. D.T. OLSON, “Sacramentality in the Torah”, en H. BOERSMA; M. LEVERING (eds.), *The Oxford Handbook of Sacramental Theology*, Oxford, University Press, 2015, 28.

41. Cf. 1 Co 11,23-25.

42. Cf. D. LINCICUM, “Sacraments in the Pauline Epistles”, en H. BOERSMA; M. LEVERING (eds.), *The Oxford Handbook of Sacramental Theology*, op. cit., 101s.

ción de la Cena del Señor, porque se niega en los hechos lo que significa el compartir el pan: aquellos que participan de ese pan han sido incorporados en el único Cuerpo de Cristo. Al participar de la Eucaristía somos como descentrados y asumidos en un cuerpo mayor, una comunidad más amplia de participación, que transfigura y resignifica todas las dimensiones de nuestra vida,⁴³ incluso nuestras relaciones con los bienes materiales. Se expresa así el nuevo orden establecido en la autodonación de Jesús, que cuestiona todas las estructuras humanas que generan distancia y división entre los seres humanos. La mesa eucarística es la mesa común en la que pierden sentido las diferencias económicas, sociales y raciales; ella, por tanto, no sólo debería significar sino además realizar una verdadera comunión de caridad, misericordia y justicia. De acuerdo a esta lógica, si somos miembros unos de otros, los pobres y necesitados no son sólo ‘objetos’ para dar lugar a nuestra caridad individual; ellos son parte de nuestro cuerpo.

Por eso, de acuerdo a la visión que surge del texto paulino, no hay nada más alejado del significado de la Eucaristía que el hecho de reducirla a un elemento más de una espiritualidad individualista.

2.1.2. El testimonio de san Juan: el pan que se multiplica y favorece la solidaridad

Finalmente, es importante destacar el testimonio del evangelio de san Juan que, como hemos dicho previamente, no relata la institución; silencio que no pasa inadvertido dada la importancia que el tema eucarístico tiene en este evangelio.⁴⁴ Se trata, sin duda, de una opción del autor, más clara aún si tenemos en cuenta dos elementos presentes en san Juan de los que se desprenden sugerentes consecuencias para nuestra comprensión de la Eucaristía y, más específicamente, del tema que nos ocupa; el primero de ellos se relaciona de modo más directo con el signo sacramental, el segundo con su significado.

43. Cf. W. CAVANAUGH, *Ser consumidos. Economía y deseo en clave cristiana*, Granada, Nuevo Inicio, 2011, 87ss.

44. Cf. X. LÉON-DUFOUR, “Le mystère du pain de vie”, *Recherches de Science Religieuse* 46 (1958) 481-523; R. BAUCKHAM, “Sacraments and the Gospel of John”, en H. BOERSMA; M. LEVERING (eds.), *The Oxford Handbook of Sacramental Theology*, op. cit., 94.

El primero de esos elementos aparece en el capítulo sexto, donde el Señor, partiendo del signo de la multiplicación de los panes, concluye con el llamado discurso del ‘pan de vida’. Se trata de un milagro de donación, en el que Jesús interviene por iniciativa propia, yendo más allá de lo esperado, invitando a poner en común lo poco que se tiene, siendo él mismo quien sirve a la multitud en una mesa abierta. En una lectura tradicional en ámbito católico,⁴⁵ hecha a la luz de los versículos 53-58, se ha percibido allí un claro contenido eucarístico.

El contexto en el que se realiza el signo de la multiplicación de los panes, y el diálogo de Jesús con quienes lo rodean, recuerdan otra escena y otro pan: el maná del desierto.⁴⁶ El maná era en primer lugar una realidad material, capaz de alimentar al pueblo hambriento y fortalecerlo para retomar cada día el camino en su larga peregrinación hacia la Tierra Prometida. Pero el hecho de ser un pan material no le impedía ser algo más; ese pan venía de Dios mismo.⁴⁷ El relato dice que su sabor era el de la miel, término que a lo largo de la Biblia evoca la Tierra Prometida, ‘tierra de leche y miel’. Hay dos detalles interesantes para nuestro propósito en ese relato.

Por una parte, el maná hace posible una milagrosa experiencia de solidaridad, de perfecto compartir. Leemos que “mientras unos juntaron mucho, otros juntaron poco. Pero cuando lo midieron, ni los que habían recogido mucho tenían más, ni los que habían recogido poco tenían menos. Cada uno tenía lo necesario para su sustento” (Ex 16,17-18). En ese lugar desierto, alejado de toda seguridad humana, se produce una anticipación del Reino de Dios, la realización de un mundo de perfecta solidaridad. Por otra, el maná no podía acumularse ni ser guardado en reserva, y cuando algunos intentaban reservar algo para el día siguiente, el misterioso pan se descomponía y se llenaba de gusanos.⁴⁸ Es un anticipo, bajo cierto respecto, de lo que significa la Eucaristía en su realidad de pan cotidiano para un pueblo en camino: un don siempre nuevo, el pan del ‘hoy’ de Dios para su pueblo, que debe poner su seguridad en el Señor como ‘pueblo’, convocado para un destino común y prendado de una misma promesa, y no

45. Para un estado de la cuestión de la interpretación de Jn 6, cf. *ibid.*, 89-94.

46. Cf. Jn 6,31-33.

47. Cf. Ex 16,4.

48. Cf. Ex 16,20.

como una ‘suma de individualidades’. Lo dicho hasta aquí nos da pie para señalar algo más que es posible vislumbrar en el signo de la multiplicación de los panes.

En la interpretación bíblica ha sido habitual relacionar las tentaciones sufridas por el pueblo de Israel en el desierto con las tentaciones a las que fue sometido Jesús.⁴⁹ E. Hammes agrega un tercer término a esa relación: el milagro de la multiplicación de los panes. En este caso, lo relaciona con la resistencia de Jesús ante la tentación de convertir las piedras en panes; esto señalaría la diferencia entre el actuar de Dios y la tentación humana de manipular el hambre de los demás:

“Si bien aparece como contradicción con el Señor, el sufrimiento provocado con el hambre revela asimismo la fragilidad de Dios; más que de saciar el hambre es capaz de sufrirla. Saciar el hambre puede ser un simple acto de poder, puesto que la comida conlleva la seducción del dominio y de la autoridad. El poder del pan representa el reverso del poder de la espada. Es lo que denuncian los profetas al constatar la explotación en la venta del trigo (cf. Am 8,5; Os 12,8). Sufrir el hambre de forma solidaria, por lo tanto, constituye el principio del servicio. Esta estructura básica de la tentación asociada al hambre se puede encontrar en el evangelio de Juan, cuando, tras la multiplicación de los panes, Jesús, “dándose cuenta de que querían llevárselo para hacerlo rey, se retiró de nuevo al monte él sólo” (Jn 6,15).⁵⁰

No hay que ser muy sutil para comprender cómo la lógica del Evangelio ayuda a descubrir por qué no toda ‘ayuda’ dignifica y promueve. En Jesús, la grandeza no está en la vanidad que se puede manifestar en la tentación de transformar piedras en panes, en un pan dado a partir del poder y muchas veces para acumular más poder, sino en la discreción del servidor de todos y en una multiplicación que sólo es posible si se pone en común y reparte lo que se tiene.

Participar de la mesa de Jesús es, en ese espíritu, extender la mesa de la vida a más comensales; mesa que se transforma en celebración, en la que la fraternidad humana, vivida en la solidaridad y la caridad, ‘toca’ el misterio de la donación divina.⁵¹ Por eso, nunca deberíamos olvidar que la mesa eucarística es la mesa de Aquel que vino para que

49. Cf. Mc 1,12-13; Mt 4,1-11; Lc 4,1-13.

50. E.J. HAMMES, “Piedras en pan: ¿Por qué no? Eucaristía – Koinonía – Diaconía”, art. cit., 188.

51. Cf. *ibid.*, 196.

tuviéramos vida y la tuviéramos en abundancia; abundancia inseparable del vaciamiento de la Cruz, que se actualiza diariamente en cada rincón de la tierra al celebrarse el memorial de ese mismo sacrificio. Pero esto exige dar un paso más y considerar el significado de la Eucaristía y, en ese contexto, recordar el segundo elemento que ofrece el cuarto Evangelio.

2.2. El significado profundo de la Eucaristía: una vida entregada por amor

Al hablar del significado de la Eucaristía es decisivo señalar un matiz que se destaca en los relatos de la institución: Jesús hace mención del cuerpo “que se entrega por ustedes” (Lc 22,19; 1 Co 11,24) y de la sangre “que se derrama por ustedes” (Mt 26,28; Mc 14,24; Lc 22,19). Ambas afirmaciones tienen su origen en Is 53,10s., y anuncian su muerte como algo inminente. Los teólogos se han servido con frecuencia de estas expresiones para destacar el significado cultural de la Eucaristía. Pero insistiendo en ese punto no siempre han subrayado que la muerte de Jesús, tal como de hecho ocurrió, no fue una ceremonia cultural, sino una realidad existencial cruda y brutal, en cuanto que fue la ejecución de un condenado a muerte. Desde este punto de vista, la Eucaristía se entiende como el signo que expresa la entrega incondicional, la actitud del ‘siervo doliente’ que se solidariza con todos los que sufren o padecen injustamente algún mal en este mundo.

El entonces cardenal J. Ratzinger, comentando las palabras de Jesús en el capítulo sexto del Evangelio de san Juan, expresaba así el significado profundo de la Eucaristía:

“Tampoco nosotros podemos evitar las preguntas que se hacía la gente en la sinagoga de Cafarnaúm. Él está ahí, ante sus discípulos, con su cuerpo; ¿cómo puede decir sobre el pan: “esto es mi Cuerpo”? Es importante ahora poner mucha atención a lo que el Señor dijo en verdad. No dijo simplemente: “esto es mi Cuerpo”, sino: “esto es mi Cuerpo que se entrega por vosotros”. Puede llegar a ser don, porque es donado. Por medio del acto de la donación llega a ser capaz de comunicación, como transformado Él mismo en don. Lo mismo podemos observar en sus palabras sobre el cáliz. Cristo no dice simplemente: “ésta es mi Sangre”, sino: “ésta es mi Sangre que será derramada por vosotros”. Por ser derramada, en cuanto derramada, puede ser donada.

Pero aquí surge una nueva pregunta: ¿qué significa “será entregado”, “será derramada”? ¿Qué sucede aquí? En verdad, Jesús es asesinado, es clavado en la cruz y muere entre tormentos. Su Sangre es derramada, primero en el huerto de los Olivos por el sufrimiento interior con respecto a su misión, y luego en la flagelación, en la coronación de espinas, en la crucifixión y, después de su muerte, cuando le traspasan el corazón. Lo que sucede aquí es, ante todo, un acto de violencia, de odio, que tortura y destruye.

En este punto nos encontramos con un segundo nivel de transformación, aún más profundo: Él transforma desde dentro el acto de violencia de los hombres contra Él en un acto de entrega a favor de esos mismos hombres, en un acto de amor. (...) Lo que dice en el Sermón de la montaña, ahora lo realiza; no responde a la violencia con la violencia, como habría podido hacer, sino que pone fin a la violencia, transformándola en amor. El acto de asesinato, de la muerte, es transformado en amor; la violencia es vencida por el amor. Ésta es la transformación fundamental, en la que se basa todo lo demás. Es la verdadera transformación que el mundo necesita; la única que puede redimir al mundo. Dado que Cristo con un acto de amor, transformó y venció desde dentro la violencia, ha quedado transformada la muerte misma: el amor es más fuerte que la muerte. Permanece para siempre”.⁵²

Esta interpretación se relaciona, nos parece, con el segundo elemento que, según hemos adelantado, se encuentra presente en el cuarto Evangelio. En efecto, en el capítulo trece, san Juan ofrece una clave preciosa para comprender el sentido de la entrega de Jesús. Es habitual recordar que, donde Mateo y Marcos colocan la institución de la Eucaristía, entre la traición de Judas y la predicción de las negaciones de Pedro, san Juan coloca el nuevo mandamiento del amor,⁵³ al que ha precedido el gesto simbólico del lavatorio de los pies.⁵⁴ Al mandato “hagan esto en memoria mía” de la institución (Lc 22,19), parece corresponder el “hagan lo mismo que yo hice por ustedes” (Jn 13,15). Ese gesto del Señor, donde asume un servicio que era propio de los ‘últimos’, expresa de manera simbólica un amor que ha llegado hasta el extremo,⁵⁵ y encontrará su pleno sentido en la entrega de la propia vida en la cruz. Es más que probable que san Juan, sin narrar la insti-

52. J. RATZINGER, Lecture at the Bishop’s Conference of the Region of Campania in Benevento (Italy), 2 June 2002, *Eucharist, Communion, Solidarity* <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20020602_ratzinger-eucharistic-congress_en.html> [consulta: 3/XI/2015]. Interpretación que subyace en *Sacramentum caritatis* 10.

53. Cf. Jn 13,34-35.

54. Cf. Jn 13,1-17.

55. Cf. Jn 13,1.

tución, haya querido expresar así el significado último y esencial de la Eucaristía, indisociable del significado de la muerte de Jesús.⁵⁶

La Eucaristía no es, pues, un gesto ritual, desligado de la vida, sino que es el signo que expresa aquello que tienen que practicar los cristianos siguiendo a su Maestro: un amor capaz de llegar hasta el extremo en la solidaridad y el servicio humilde. Ella, siendo el memorial de una vida entregada por amor, está orientada a realizar en nosotros el verdadero sacrificio espiritual: una vida entregada por amor.⁵⁷ De allí que la Eucaristía haya sido considerada como vínculo de caridad,⁵⁸ y *sacramentum caritatis*.⁵⁹

3. Caridad, justicia y Eucaristía

Lo dicho hasta este momento abre muchas pistas sobre el tema que nos ocupa, si bien es cierto que no se manifiesta aún de modo tan directo el vínculo entre Eucaristía y justicia, algo que en cambio es claro acerca de la relación entre Eucaristía y caridad. Todo parece indicar que para dar un paso adelante es necesario explicitar la relación entre estas dos virtudes.

Justicia y caridad, ciertamente, no se identifican, ya que cada virtud se especifica por su objeto. Además, en un caso estamos ante una virtud cardinal y, en el otro, ante una virtud teologal, un don de la gracia.⁶⁰ Sin embargo, es posible reconocer vínculos profundos entre ambas, ante todo porque la caridad, la más excelente de todas las virtudes, es el origen de todo bien en el alma e informa a las demás virtudes.⁶¹ Los dos aspectos –no identificación y relación mutua– deben estar presentes si se quiere llegar a una justa comprensión tanto de la justicia como de la caridad y, a partir de allí, establecer luego una relación entre justicia y Eucaristía.

56. Cf. F.J. MOLONEY, "A Sacramental Reading of John 13:1-38", *Catholic Bible Quarterly* 53 (1991) 243-245.

57. Cf. P. HENRICI, "'Haced esto en memoria mía': Sacrificio de Cristo y sacrificio de los fieles", *Communio* 3 (1985) 272-280.

58. Cf. AGUSTÍN, *In Johannis Evangelium* 26,13.

59. Cf. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* III, q. 73, a. 3.

60. Cf. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* II-II, q. 24, a. 2.

61. Cf. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *In I Sententiarum*, d.17, q.1; *Summa Theologiae* II-II, q. 23, a. 8.

Para este propósito, atendiendo al Magisterio reciente, es casi inevitable no recurrir a las enseñanzas de Benedicto XVI.⁶² En primer lugar, para señalar la relación mutua entre justicia y caridad:

“(…) Ante todo, la *justicia*. *Ubi societas, ibi ius*: toda sociedad elabora un sistema propio de justicia. *La caridad va más allá de la justicia*, porque amar es dar, ofrecer de lo «mío» al otro; pero nunca carece de justicia, la cual lleva a dar al otro lo que es «suyo», lo que le corresponde en virtud de su ser y de su obrar. No puedo «dar» al otro de lo mío sin haberle dado en primer lugar lo que en justicia le corresponde. Quien ama con caridad a los demás, es ante todo justo con ellos. No basta decir que la justicia no es extraña a la caridad, que no es una vía alternativa o paralela a la caridad: la justicia es «inseparable de la caridad» [Cf. Pablo VI, *Populorum progressio*, 268; Conc. Ecum. Vat. II, Const. past. *Gaudium et spes*, 69], intrínseca a ella. La justicia es la primera vía de la caridad o, como dijo Pablo VI, su «medida mínima» [*Homilía para la «Jornada del desarrollo»* (23 agosto 1968): AAS 60 (1968) 626-627], parte integrante de ese amor «con obras y según la verdad» (*1 Jn* 3,18), al que nos exhorta el apóstol Juan».⁶³

Esa relación profunda entre las dos virtudes es la que exige, al mismo tiempo, mantener el otro aspecto mencionado, es decir, su no identificación:

“Por un lado, la caridad exige la justicia, el reconocimiento y el respeto de los legítimos derechos de las personas y los pueblos. Se ocupa de la construcción de la «ciudad del hombre» según el derecho y la justicia. Por otro, la caridad supera la justicia y la completa siguiendo la lógica de la entrega y el perdón.»⁶⁴

De allí que brotando de la caridad, e informada por ella, la justicia alcanza de modo más pleno su propio objeto. En efecto:

“La «ciudad del hombre» no se promueve sólo con relaciones de derechos y deberes sino, antes y más aún, con relaciones de gratuidad, de misericordia y de comunión. La caridad manifiesta siempre el amor de Dios también en las relaciones humanas, otorgando valor teologal y salvífico a todo compromiso por la justicia en el mundo».⁶⁵

Ya santo Tomás señalaba que no podría existir una verdadera jus-

62. El tema aparece en *Deus caritas est*, 26-29; y más tarde en *Caritas in veritate*, 6-7. 34.

63. *Caritas in veritate*, 6.

64. *Caritas in veritate*, 6.

65. *Caritas in veritate*, 6.

ticia *simpliciter*, sin estar ordenada de manera indispensable a su fin gracias a la caridad.⁶⁶ De lo que se desprende al menos una consecuencia.

Si, por un lado, sería una perversión otorgar sólo por ‘caridad’ aquello que se debe en justicia, desconociendo el orden querido por Dios para su creación, por otro, y al mismo tiempo, debemos reconocer que los cristianos nos vemos comprometidos con las exigencias de la justicia por un doble ‘título’: en primer lugar, como el resto de los seres humanos, por las exigencias mismas de lo que es justo y, en segundo lugar, por un ‘título’ nuevo y más profundo: el hecho de vernos animados por la caridad, siendo coherentes con aquello que se significa cada vez que nos reunimos para tomar parte en el Cuerpo entregado del Señor.

Así, pues, queda de manifiesto el valor del orden de la creación, pero reconociendo, al mismo tiempo, los límites que, como consecuencia del pecado, se pueden dar en este nivel y afectar las relaciones entre los seres humanos. Esto hace que la justicia, como realidad puramente humana, muchas veces sea más una aspiración a la que se tiene de que algo definitivamente alcanzado. Por eso, por más justo que parezca un determinado sistema, jamás podría ser eliminada la necesidad de la caridad; sólo ella contempla la integridad del ser humano en sus necesidades más profundas:

“El amor —*caritas*— siempre será necesario, incluso en la sociedad más justa. No hay orden estatal, por justo que sea, que haga superfluo el servicio del amor. Quien intenta desentenderse del amor se dispone a desentenderse del hombre en cuanto hombre. Siempre habrá sufrimiento que necesite consuelo y ayuda. Siempre habrá soledad. Siempre se darán también situaciones de necesidad material en las que es indispensable una ayuda que muestre un amor concreto al prójimo”.⁶⁷

De aquí emerge una visión de lo que corresponde al Estado y los límites de su acción, y cuál es el servicio propio de los cristianos y de la Iglesia de acuerdo a su vocación y misión:

“El Estado que quiere proveer a todo, que absorbe todo en sí mismo, se convierte en definitiva en una instancia burocrática que no puede asegurar lo más

66. Cf. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* II-II, q. 23, a. 7, ad 2.

67. *Deus caritas est*, 28.

esencial que el hombre afligido —cualquier ser humano— necesita: una entrañable atención personal. Lo que hace falta no es un Estado que regule y domine todo, sino que generosamente reconozca y apoye, de acuerdo con el principio de subsidiaridad, las iniciativas que surgen de las diversas fuerzas sociales y que unen la espontaneidad con la cercanía a los hombres necesitados de auxilio. La Iglesia es una de estas fuerzas vivas: en ella late el dinamismo del amor suscitado por el Espíritu de Cristo. Este amor no brinda a los hombres sólo ayuda material, sino también sosiego y cuidado del alma, un ayuda con frecuencia más necesaria que el sustento material. La afirmación según la cual las estructuras justas harían superfluas las obras de caridad, esconde una concepción materialista del hombre: el prejuicio de que el hombre vive «sólo de pan» (*Mt* 4,4; cf. *Dt* 8,3), una concepción que humilla al hombre e ignora precisamente lo que es más específicamente humano”.⁶⁸

El hecho de afirmar que la justicia no es extraña a la caridad, sino que es inseparable e intrínseca a ella y su primera vía, permite relacionar la justicia con el *sacramentum caritatis*. Esto abre un nuevo horizonte de comprensión tanto para la justicia como para la Eucaristía. Por una parte, le devuelve a la justicia su rostro más concreto y ‘humano’, que en la lucha por reivindicaciones justas puede desdibujarse, y, por otra, permite sacar todas las consecuencias del significado del misterio eucarístico.⁶⁹ Ya no es posible reducir la justicia al ámbito de lo social y político, en una visión meramente horizontal; es necesario alcanzar, como cristianos y en defensa del mismo ser humano, su dimensión verdaderamente teologal. Al mismo tiempo, es necesario reconocer que, cuando viviendo todas las consecuencias éticas de la Eucaristía, los cristianos trabajan por implementar un orden más justo, no hacen sino dar testimonio de que han sido incorporados en el único Cuerpo que da la verdadera vida al mundo;⁷⁰ forman parte de una comunidad que, no obstante los límites propios de su historicidad, es ya germen y anticipo del Reino.

Además, la Eucaristía, donde son ofrecidos y transubstanciados los

68. *Deus caritas est*, 28.

69. Habría que relacionar esto con el aporte de W. Kasper acerca de una ‘cultura de la misericordia’, cf. *La misericordia. Clave del Evangelio y de la vida cristiana*, op. cit., 177-199.

70. Como lo ha recordado Benedicto XVI: “(...) Cada celebración eucarística actualiza sacramentalmente el don de su propia vida que Jesús hizo en la Cruz por nosotros y por el mundo entero. (...) nuestras comunidades, cuando celebran la Eucaristía, han de ser cada vez más conscientes de que el sacrificio de Cristo es para todos y que, por eso, la Eucaristía impulsa a todo el que cree en Él a hacerse «pan partido» para los demás y, por tanto, a trabajar por un mundo más justo y fraterno” (*Sacramentum caritatis*, 88).

frutos de la tierra y el trabajo del hombre, invita a no limitar las exigencias de la justicia al ámbito de los bienes individuales. Es necesario trascenderlos y considerar en toda su amplitud y profundidad lo que ha sido denominado habitualmente el bien común,⁷¹ generando espacios de sanación y superación en vista de alcanzar una verdadera justicia ‘restaurativa’.⁷² Más aún, porque toda la creación está expectante y llamada a expresar el orden querido por Dios,⁷³ también deben ser atendidas las cuestiones relativas al cuidado de la ‘casa común’.⁷⁴

4. Una comunidad llamada a conformarse con aquello que celebra

La visión que brota del testimonio bíblico encontrará expresión en la práctica de la Iglesia de los primeros siglos y en la reflexión de los Padres, primera hermenéutica eclesial del texto sagrado. Ella nos ayudará a fundar algunas de las conclusiones parciales a las que acabamos de llegar.

4.1. Una praxis conforme al testimonio recibido

Sería extemporáneo pedir de los primeros cristianos y de los Padres de la Iglesia una reflexión teológica sistemática en torno a la Eucaristía y la justicia. Sus preocupaciones inmediatas eran otras: preservar y acrecentar la comunión interior de la frágil comunidad naciente. Los cristianos, además, formaban un grupo pequeño, casi marginal. Su contribución directa a una mayor justicia en el más amplio ámbito político, social y económico era insignificante.⁷⁵ Pero, a pesar de ello, dieron testimonio de sus convicciones a través de una

71. Cf. *Caritas in veritate*, 7.

72. Lo veía Tomás de Aquino, al afirmar que la restauración de la justicia por la muerte y resurrección de Cristo, no es del orden de la justicia distributiva, sino del orden de la justicia divina, en la que prevalece la misericordia y todo el orden humano de relaciones cambia, incorporando no solamente la recta distribución de los bienes, sino una distribución fundada en el ejemplo de la autodonación de Cristo; cf. *Summa Theologiae* III, q. 48, a. 2.

73. Cf. Rm 8,19-23.

74. Cf. *Heaven and Earth are full of your Glory*. A United Methodist and Roman Catholic Statement on the Eucharist and Ecology (2012) <<http://www.usccb.org/beliefs-and-teachings/ecumenical-and-interreligious/ecumenical/methodist/upload/Heaven-and-Earth-are-Full-of-Your-Glory-Methodist-Catholic-Dialogue-Agreed-Statement-Round-Seven.pdf>> [consulta: 3/12/2015]

75. Cf. D.N. POWER, “Eucharistic justice”, art. cit., 863.

práctica, viéndose a sí mismos impulsados a superar las divisiones, a acoger a los extraños, y a vivir conforme a una seguridad en la fe: eran la comunidad recreada en la muerte y resurrección de Cristo, primicia de una nueva humanidad. Podríamos decir que así como la costumbre litúrgica, fundada en la Escritura y la Tradición, ha sido norma de la fe, también, de manera análoga, el modo de vida de la comunidad cristiana ha buscado expresar el significado de lo que se celebraba y creía.

En efecto, las primeras generaciones de cristianos eran conscientes de lo que significaba celebrar la Cena del Señor. Fieles a lo recibido de la comunidad apostólica, conservaban viva la ‘memoria’ de Jesús y recordaban lo que el Señor había realizado la noche antes de su pasión: la entrega de su cuerpo y de su sangre, y el gesto del lavado de pies. En ese contexto de amor y de servicio, Jesús había invitado a sus discípulos a conformarse con su ejemplo. Algo que san Pablo había recordado a los gálatas: “... háganse más bien servidores unos de otros, por medio del amor” (Ga 5,13). Para los primeros cristianos era natural, pues, el paso del sacramento del altar al ‘sacramento del hermano’. La gracia de Cristo, presente en la Eucaristía, se traducía inmediatamente en amor y servicio; la Eucaristía liberaba del egoísmo orientando hacia a las necesidades de los demás. Por tanto, la *diakonía* era tan fundamental para la realización plena de la comunidad cristiana como la misma celebración de la Eucaristía; el servicio no era un apéndice,⁷⁶ cuyo valor se juzgaba a la luz de la eficacia proporcionada por los medios humanos.

4.2. Dos prácticas eclesiales que hacían manifiesto el sentido de la Eucaristía

Es posible señalar dos instituciones de la Iglesia antigua, estrechamente vinculadas con la celebración de la Eucaristía, que expresan la comprensión que la comunidad cristiana tenía de sí: la ofrenda de los fieles y la penitencia ‘pública’.⁷⁷ Esas dos instituciones, desde distintos puntos de vista, tendían a lo mismo: salvaguardar el vínculo necesario

76. Una relación que sigue siendo normativa en la vida de los cristianos, ya que sobre la página del servicio que brota de la caridad, “la Iglesia comprueba su fidelidad como Esposa de Cristo, no menos que sobre el ámbito de la ortodoxia” (SAN JUAN PABLO II, *Novo millennio ineunte*, 49)

77. Para esta sección somos en gran parte deudores de J.M. CASTILLO; cf. ID., “Donde no hay justicia no hay Eucaristía”, art. cit., 570ss.

entre la celebración de la Eucaristía y la vida de los cristianos. La penitencia ‘pública’ excluía de la participación en la Eucaristía a quienes manchaban con su conducta la santidad de la comunidad creyente; era sacar las consecuencias prácticas de la afirmación paulina acerca de la necesidad de “discernir el Cuerpo del Señor” (1 Co 11,27-29). La ofrenda de los fieles expresaba, en cambio, que la celebración de la Eucaristía era el momento en el que los cristianos ponían en práctica también la comunión de bienes, ayudando a los más necesitados y débiles. Si la primera de estas prácticas puede asociarse con una visión cercana a la de la justicia ‘retributiva’, la segunda puede serlo, claramente, con la de una justicia ‘restaurativa’.

4.2.1. La penitencia ‘pública’⁷⁸ –o con mayor precisión ‘antigua’, ‘canónica’ u ‘oficial’, pues no existía en esa época una penitencia ‘privada’–,⁷⁹ con la consiguiente exclusión de la participación en la Eucaristía, era un signo de la admisión o la exclusión de la misma comunidad eclesial. Esa práctica manifestaba que la participación en la Eucaristía no era irrestricta y en cualquier condición, y que no se trataba de un asunto privado, que cada uno resolvía de acuerdo a la propia conciencia.⁸⁰ Los pecados que excluían al creyente de la Eucaristía eran los pecados escandalosos, entre los que se enumeraban de manera especial los pecados contra el prójimo: el homicidio y el robo, así como la avaricia (*pleonexia*) y la injusticia (*adikía*).⁸¹ Esos pecados no debían ser necesariamente notorios, ya que también se exigía la penitencia para las faltas secretas. Los testimonios son conducentes: a partir del siglo IV no existía un procedimiento penitencial privado para los *crimina* ocultos.

Por lo tanto, para todos era claro que quienes perjudicaban seriamente la vida o los bienes del prójimo no podían ser admitidos a

78. Para las fuentes, cf. C. VOGEL, *Le Pécheur et la pénitence dans l'Église ancienne*, Paris, Cerf, 1966; ver, además, Ph. ROUILLARD, *Historia de la penitencia desde los orígenes a nuestros días*, Bilbao, Mensajero, 1999, 25-32.

79. Cf. C. VOGEL, *Le Pécheur et la pénitence dans l'Église ancienne*, op. cit., 10s.

80. Como veremos, la excomunión asociada a la penitencia consistía esencialmente en la exclusión de la Eucaristía, pero no sólo de la comunión, sino también de las ofrendas. Los pecadores eran ubicados en un sitio aparte, el *locos paenitentium*, y sólo se los admitía en la Eucaristía luego de haberse reconciliado; cf. TERTULIANO, *De poenitentia* VII, 10: CC 1, 333-334; IX, 1-6: CC 1, 336; XI: CC 1, 338-339.

81. Esta razón formal –el escándalo, por la que se consideraban ciertos pecados como excluyentes de la Eucaristía–, es destacada por Cipriano. Es el caso, por ejemplo, de las vírgenes que han quebrantado su voto (cf. *Epistola* 4, V, 1); o de los *lapsi* (cf. *Epistola* 15, III, 1).

la Eucaristía. Uno de los Padres que ha afirmado esto de modo más elocuente ha sido san Juan Crisóstomo: La celebración de la Eucaristía se convierte en castigo para quienes participan de ella indignamente; no es lícito acercarse o entrar en contacto con la mesa del Señor lleno de codicias profanas del cuerpo, o de dinero, de ira o de maldad. Quien lo hace profana el Cuerpo y la Sangre del Señor:

“Porque el que la hecha a perder muestra el asunto como un degüello, no ya como un sacrificio. En efecto, como los que crucificaron a Jesús, lo crucificaron no para beber su [sangre] sino para derramarla. Así también el que se acerca [a la Eucaristía] de forma indigna, y no saca fruto de ella”.⁸²

En la aplicación de este principio no se excluía a nadie, aunque se tratase de personas constituidas en la más alta dignidad. El ejemplo más claro de esto lo ha dado san Ambrosio, obispo de Milán, al comunicarle por carta al emperador Teodosio que no celebraría la Eucaristía en su presencia,⁸³ si se atrevía a asistir a ella, por haber cometido la masacre de Tesalónica.⁸⁴

4.2.2. La ofrenda de los fieles era una institución que formaba parte integrante del culto eucarístico,⁸⁵ los testimonios de la Iglesia antigua al respecto son abundantes.⁸⁶ La *Didaché* (13,1-7) habla de las primicias que hay que ofrecer a los profetas, “y si no hay profetas entre ustedes, ofrézcanla a los pobres”. El texto no dice de manera

82. JUAN CRISÓSTOMO, *Homiliae in Epistolam primam ad Corinthios*, 27,6; PG 61, 230.

83. Cf. *Epistola* 51: PL 16, 1160-1164. La actitud de Ambrosio se comprende mejor si tenemos en cuenta que para él la Iglesia es la comunidad santa, que no admite en su seno la maldad y menos aún el escándalo. Por eso, en la eucaristía no pueden participar los que no están sanos en Cristo (cf. *Expositio Evangelii secundum Lucam* VI, 68: CC 14/4, 198; VI, 70: CC 14/4, 199; VII, 96: CC 14/4, 247).

84. En octubre del 388, según el relato de Sozomeno y Teodoreto, Teodosio se trasladó de Constantinopla a Milán, al entrar en la iglesia para asistir a la Eucaristía, fue a colocarse en el coro, como era la costumbre en Constantinopla, pero Ambrosio lo hizo salir de allí y poner entre los simples fieles, de acuerdo con su fórmula: «*Imperatur intra ecclesiam, non supra ecclesiam*»; cf. J.R. PALENQUE, *Saint Ambroise et l'empire romain*, Paris, E. de Boccard, 1933, 200-244.

85. Cf. A. HAMMAN, *Vie liturgique et vie sociale*, Tournai-Paris, Desclée, 1968, 251-295.

86. Además de los testimonios citados a continuación, hablan de la ofrenda: ORIGENES, *In Leviticum* III, 6: GCS 30, 310. 26-30; *Super Librum Numerum* 11, 2: PG 12, 644; *Contra Celsum* VII, 33-34: PG 11. 1566; JUAN CRISÓSTOMO, *In Genesim* 35, 5: PG 53, 328; *In Mattheum* 64, 4: PG 57, 615; *Ad Ephesios*. 18, 3: PG 62, 125; *Ad Hebraeos* 12: PG 63, 98; *Adversus Iudaeos* 7, 4: PG 48, 921-922; sobre todo asocia la idea de la ofrenda a la celebración eucarística en *In Mattheum* 50, 3, 4: PG 57, 507-510; JERÓNIMO, *Epistola* 52, 9: PL 25, 535; *Epistola* 64, 2: PL 25, 601; Agustín recuerda el ejemplo de su madre que cada día llevaba la ofrenda al altar, *Confessiones* V, 9, 17: PL 32, 714.

explícita si eso se hacía en un contexto cultural, si bien parece lo más probable, ya que asocia a los profetas con los sacerdotes.

El testimonio más importante del siglo II es el que presenta Justino, fundado en la praxis de las iglesias en Palestina, Asia Menor y Roma. Su *Apología*, dirigida al emperador, al senado y al pueblo romano,⁸⁷ era un escrito público, que tenía un carácter oficial. Lo que allí se cuenta es un conjunto de hechos comprobables.⁸⁸ Ahora bien, acerca de la Eucaristía, Justino destaca el hecho de que se trata de una experiencia comunitaria,⁸⁹ a la que no sólo todos los miembros de la comunidad asisten, sino además en la que todos participan,⁹⁰ en la que se exige como condición para participar el vivir “conforme a lo que Cristo nos enseñó”⁹¹ y, sobre todo, en la que la celebración del misterio está esencialmente asociada a la ayuda mutua y a la puesta en común para socorrer “a huérfanos y viudas, a los que por enfermedad o por otra causa están necesitados, a los que están en las cárceles y, en una palabra, a cuantos se hallan en necesidad”.⁹² Por consiguiente, según Justino, hablar de la Eucaristía, en las iglesias del siglo II, era hablar no sólo de un rito sagrado, sino al mismo tiempo de la ofrenda de los fieles, lo que suponía poner en común con los necesitados lo que cada uno tenía.⁹³

4.3. Una reflexión que parte del testimonio conservado y de la praxis eclesial

En el siglo III es elocuente el aporte de Tertuliano: la Eucaristía es signo distintivo y determinante de la autenticidad cristiana, así como el bautismo, la comunicación del Espíritu y el martirio.⁹⁴ Esto supuesto, conviene tener presente que Tertuliano habla de la Eucaristía en contex-

87. Cf. *Apología* I, 1.

88. Cf. *Apología* I, 14, 4.

89. Cf. *Apología* I, 65, 1-5. 67, 7.

90. Toda la comunidad es activa en la participación (cf. *Apología* I, 67, 5).

91. *Apología* I, 66, 1.

92. *Apología* I, 67, 6.

93. En el *Diálogo con Trifón*, la Eucaristía está también esencialmente asociada al comportamiento ético, hasta el punto de que afirma que “las oraciones y acciones de gracias hechas por hombres dignos son los únicos sacrificios perfectos y agradables a Dios” (117, 3). Justino afirma, además, que “Dios no tiene necesidad de ofrenda material alguna”, sino que lo que quiere es la práctica de la justicia y el amor a los hombres (cf. *Apología* I, 10, 1).

94. Cf. *De praescriptione haereticorum* 36: CSEL 70, 46.

tos en los que aparece asociada a la praxis de las obras de amor que practicaba la comunidad cristiana especialmente hacia los débiles y perseguidos.⁹⁵ En este sentido se debería recordar especialmente el capítulo 39 del *Apologeticum*, donde describe la cena de caridad que celebraban los cristianos.⁹⁶ En este *agape*, los cristianos lo ponían todo en común.⁹⁷ De tal manera que lo que cada uno podía lo daba libremente para alimentar a los pobres, los ancianos, los que estaban en las cárceles y en trabajos forzados.⁹⁸ La relación entre esta acción y la celebración eucarística indica hasta qué punto la Eucaristía era indisociable de la ayuda mutua y de la puesta en común entre los hermanos.

Para Cipriano, la Eucaristía es la *collecta fraternitas*⁹⁹ y el *convenire cum fratribus*,¹⁰⁰ una comunicación estrechamente unida al sacrificio,¹⁰¹ que Dios rechaza cuando se celebra en la discordia y la disensión.¹⁰² De tal manera que cuando un miembro de la comunidad acude a la celebración sin la ofrenda y con el deseo egoísta de aprovecharse, Cipriano le advierte que de esa manera no celebra el sacrificio del Señor.¹⁰³ Porque, en definitiva, la Eucaristía representa al “pueblo unido”, en el “que está unida y fundida nuestra diversidad”.¹⁰⁴ Esto es cierto hasta tal punto que “la verdad del sacramento se celebra cuando está reunida toda la comunidad”.¹⁰⁵

95. Concretamente el *Ad uxorem* II, 4: CSEL 70, 117; II, 8: CSEL 70, 124.

96. Cf. *Apologeticum* 39, 17-18: CC 1, 152-153. Es verdad que hay quienes piensan que no se trataba propiamente de la Eucaristía; cf. A. HAMMAN, *Vie liturgique et vie sociale*, op. cit., 173.

97. Cf. *Apologeticum* 39, 11: CC 1, 151.

98. Vale la pena leer todo el pasaje. *Apologeticum* 39, 5-12: CC 1, 150-151.

99. Cf. *De Ecclesia unitate* 13; *Epistola* 58, IV, 1.

100. Cf. *Epistola* 11, III, 1-2; 75, XVII, 3. De ahí que la *communicatio* sea una de las expresiones que utiliza Cipriano para hablar de la eucaristía.

101. Hay tres expresiones que aparecen estrechamente unidas en el vocabulario de Cipriano: *communicare, offerre y eucharistiam dare*: *Epistola* 16, II 2; 17, II, 1.

102. Cipriano afirma esto aludiendo al tema clásico del sacrificio de Caín, rechazado por Dios al vivir en la discordia con su hermano (cf. *De Ecclesiae unitate* 13). Cipriano afirma que cuando el sacrificio eucarístico se ofrece en la división y la discordia, sencillamente es falso y se profana (cf. *ibid.* 17). En el *De lapsis* aparece la misma idea. Cipriano elogia a los que se han mantenido en la unidad y así han sido santificados por la eucaristía (cf. *De lapsis* 2). El problema allí planteado era el de la apostasía en la fe, pero Cipriano señala que la causa principal de la apostasía había sido el afán por los bienes de este mundo y las riquezas, olvidando a los pobres (cf. *ibid.* 6).

103. Cipriano acusa a una rica matrona que no aportaba nada a la ofrenda de los fieles. Y le advierte que de esa manera sencillamente no celebra el sacrificio del Señor (cf. *De opere et elemosynis*. 15).

104. *Epistola* 63, XIII, 1-5.

105. *Epistola* 63, XVI, 1. Donde no hay comunidad unida, sencillamente no hay eucaristía. Este punto es tan central que es posible afirmar que para Cipriano la iglesia consiste esencialmen-

Por último, podemos recoger el testimonio de Teodoreto de Ciro al comentar 1 Co 11,20:

“Pablo llama banquete del Señor al sacramento del Señor. De ese, en efecto, participamos todos por igual, tanto los que viven en la pobreza como los que se ufanan en la riqueza, tanto criados como señores, gobernantes como gobernados. Pablo dice, pues, que las mesas comunes habían de ser comunes e imitar la del Señor, la cual se ofrece a todos por igual”.¹⁰⁶

No se puede expresar con mayor claridad hasta qué punto la Eucaristía exige, como constitutivo esencial, no sólo la unión y la concordia entre los hombres sino la comunión más profunda en todos los niveles de la vida.

4.4. Una disciplina que ha buscado preservar el sentido de una praxis

Además de prestar atención a los testimonios de los autores antiguos hay que remitirse a los datos que ofrece la literatura canónica. En ella se expone en cierta medida la praxis de las iglesias, ya que los hechos confirman que era habitual la comunicación de bienes en las comunidades: en tiempo de Cipriano se sabe que el papa Cornelio habla de mil quinientas personas que estaban bajo el cuidado de la iglesia en Roma.¹⁰⁷ Por su parte, Juan Crisóstomo tenía bajo su protección en Antioquía a tres mil viudas, vírgenes y enfermos.¹⁰⁸ Lo mismo aparece en los cánones de los concilios: canon 11 de Nicea (325),¹⁰⁹ en la carta y en los cánones 7 y 8 del concilio de Gangres (mediados del siglo IV);¹¹⁰ y también el canon 28 de Elvira (primeros años del siglo IV), que prohíbe recibir ofrendas de los que no “comunican”.¹¹¹ El obispo era el encargado de administrar los bienes de la comunidad, cuyo sujeto de derecho eran los pobres y desamparados: así aparece en el canon 25 del concilio de Antioquía (341).¹¹² El papa Gelasio repite

te en la asamblea litúrgica y que los que se entregan al dinero y a los intereses mundanos manchan con su presencia la Eucaristía (cf. *Epistola* 65, III, 2).

106. TEODORETO DE CIRO, *Interpretatio Epistolae primae ad Corinthios*, PG 82, 316.

107. Cf. EUSEBIO, *Historia Ecclesiastica* VI, 43, 11: SC 41, 156.

108. Cf. JUAN CRISÓSTOMO, *Homelieae in Mattheum* 66, 3: PG 57, 629.

109. Cf. MANSI II, 673.

110. Cf. MANSI II, 1097, 1101.

111. Cf. MANSI II, 10.

112. Cf. MANSI II, 1320.

la misma legislación (finales del siglo V), en una carta dirigida a los obispos de Sicilia.¹¹³

El servicio cristiano y el amor a los débiles estaban pues esencialmente ligados a la celebración de la Eucaristía, no admitiéndose en ella los dones, las limosnas y las ofrendas de quienes cometían injusticias. Así, san Basilio rechazó la ofrenda de un prefecto injusto.¹¹⁴ Y Epifanio enuncia el principio general según el cual “la iglesia admite las ofrendas de los que no han hecho mal a nadie o no han cometido ningún crimen, sino que se conducen con justicia”.¹¹⁵ El concilio de Auxerre (585) rechaza las ofrendas de los homicidas¹¹⁶ y lo mismo hace el concilio noveno de Toledo (675).¹¹⁷ Esta práctica y esta legislación tienen sus orígenes mucho más atrás, ya que se remonta, por lo menos, a comienzos del siglo III.

En efecto, la *Didaskalia* es, sin duda, el testimonio más nítido que se posee al respecto. La idea fundamental del autor es que el altar de Dios son las viudas y los huérfanos,¹¹⁸ es decir, hay una relación esencial entre la celebración cultural y la práctica de la justicia y solidaridad. Por eso, los obispos debían mirar, con gran cuidado y escrupulosidad, quiénes aportaban al altar, en la celebración eucarística, las limosnas para los pobres de la comunidad.¹¹⁹ Era extensa la lista de aquellos de quienes no era posible recibir limosna alguna, destacándose los ricos que trataban mal a sus criados, los que oprimían a los pobres, los comerciantes injustos, los falsos testigos, los que traficaban con condenas legales, los magistrados que habían dado sentencias de muerte y los homicidas.¹²⁰ De esas personas y, en general, de los dineros provenientes de la injusticia, no podía vivir el altar de Dios.¹²¹ Este

113. Cf. PL 59, 57.

114. Cf. GREGORIO NACIANCENO, *Oratio* XLIII, 52: PG 36, 564.

115. *Expositio fidei* 24: PG 42, 832.

116. Can. 17: MANSI IX, 913.

117. Can. 4: MANSI IX, 913.

118. Cf. *Didaskalia* II, 26, 3: Funk, 102-105; II, 26, 8: Funk, 104-105.

119. El autor repite las amonestaciones severas al obispo para que no haga acepción de personas y, más concretamente, para que no se deje influir por los donativos de los ricos. El obispo no debe callar y debe apartarse de ellos (cf. *Didaskalia* 11,17,1: FUNK, 62; 11,17,2; II, 17,3; II, 17,6; II, 22, 1; 11,24,3). Y la razón es que el obispo es el centro de la comunidad de bienes que se reciben y se administran con motivo de la celebración eucarística (*ibid.*, II, 31, 1-2; II, 33, 1-3; II, 24, 6).

120. Cf. *Didaskalia* IV, 6, 1-5: FUNK, 224-226.

121. Cf. *Didaskalia* IV, 5, 2: FUNK, 224. De tal manera que si una viuda se alimenta de las obras

convencimiento llegaba hasta tal extremo que no se admitía la razón de que esa clase de gente era la única en condiciones de dar el dinero necesario para ayudar a las obras sociales de la comunidad.¹²² Llegado el caso, era preferible morir de hambre antes que recibir nada de los inicuos y de los que cometen injusticia.¹²³ Este principio estará presente más tarde en las *Constituciones apostólicas*¹²⁴ y en los *Statuta ecclesiae antiqua*,¹²⁵ signo de que fue una praxis bastante generalizada en la Iglesia, al menos hasta el siglo V.

Si, como hemos dicho al inicio de esta sección, es extemporáneo pedir a los Padres de la Iglesia una reflexión en torno a la Eucaristía y la justicia, es posible asegurar, sin embargo, que ellos consideraron muy importantes las cuestiones prácticas relativas a las condiciones requeridas para participar en la celebración eucarística, atendiendo a su significado. Los elementos por ellos aportados ofrecen un rico fundamento para profundizar en la relación entre la Eucaristía y la dimensión ética de la vida de los cristianos y, más específicamente, el compromiso con la justicia. Si es cierto que nos encontramos hoy en un contexto diferente del que caracterizó a la Iglesia de los Padres, algunos de sus planteos siguen siendo, sin embargo, iluminadores para la vida de la Iglesia y fuente segura para la reflexión teológica.

5. El tema en los documentos más recientes del Magisterio de la Iglesia

La renovación de la teología sacramental, que conoció la teología católica en el siglo XX, permitió desarrollar muchas dimensiones del misterio eucarístico, dejados de lado en los siglos previos al centrarse la reflexión teológica, de manera casi exclusiva, en las cuestiones

que provienen de la injusticia, eso no le aprovecha para nada y será su perdición (IV, 6, 7; IV, 6, 8). Y todavía insiste a los obispos: «Procurad con sumo cuidado que no se sirva al altar con ayudas injustas» (IV, 7, 3).

122. Cf. *Didaskalía* IV, 8, 1: FUNK, 338; IV, 8, 2. La convicción profunda es que no se puede conciliar de ninguna manera la Eucaristía con la injusticia que cometen los poderosos (IV, 8, 3; IV, 8, 4; IV, 9, 1-2).

123. Cf. *Didaskalía* IV, 8, 2: FUNK, 228.

124. Cuyos seis primeros libros están tomados casi literalmente de la *Didaskalía*; cf. J. QUASTEN, *Patrología I*, 438-442.

125. En el canon 69 se dice: «*Eorum qui pauperes opprimunt, donaria sacerdotibus refutanda*». Ch. MUNIER, *Les Statuta ecclesiae antiqua*, Paris, Presses Universitaires de France, 1960, 91.

debatidas a partir de la Reforma, es decir, la presencia real de Cristo en las especies del pan y del vino y la dimensión sacrificial. El retorno a las fuentes bíblicas y patrísticas pusieron cada vez más de manifiesto la dimensión pneumatológica, las implicaciones eclesiológicas, la relación con la creación, la tensión escatológica y las consecuencias sociales y éticas del sacramento del altar. En ese contexto no era de extrañar que se hiciera también a la luz la relación entre Eucaristía y justicia.

Por otra parte, el Magisterio de la Iglesia, a partir de los primeros intentos de dar respuesta a la así llamada ‘cuestión obrera’, a fines del siglo XIX, comenzó a elaborar una rica doctrina social.¹²⁶ En ese marco, la justicia ha sido abordada por el Magisterio llegando a afirmaciones que tocan a todos los ámbitos del tejido social a nivel local, nacional e internacional.

La confluencia de esas dos corrientes, una renovada teología sacramental y la enseñanza social, ha manifestado su fecundidad en las expresiones más recientes del Magisterio de la Iglesia, siendo posible percibir los primeros indicios de esa nueva orientación en algunos textos conciliares,¹²⁷ y en la enseñanza del beato Pablo VI.¹²⁸ Sin embargo, para una expresión más explícita del tema que nos ocupa, ha sido necesario esperar al Magisterio de san Juan Pablo II y de Benedicto XVI, a quienes dedicaremos la última parte de nuestra reflexión. Como opción metodológica, nos detendremos sólo en aquellos textos más significativos, respetando su orden cronológico y, cuando sea conveniente, haciendo un breve comentario.

5.1. En el fecundo Magisterio de san Juan Pablo II, en una línea de reflexión que comienza a hacerse a la luz en *Sollicitudo rei socialis*,¹²⁹ es

126. Cf. *Deus caritas est*, 26.

127. Cf. *Lumen gentium*, 42; *Presbyterorum ordinis*, 6; *Gaudium et spes*, 38; *Apostolicam Actuositatem*, 13; ver además Ph.J. ROSATO, S.I., “The Transsocialization of the Eucharistic Elements”, art. cit., 512-517.

128. Se encuentran algunos antecedentes en el Beato Pablo VI quien, en su viaje a Colombia, recordaba al dirigirse a los pobres: “Sois vosotros un signo, una imagen, un misterio de la presencia de Cristo. El sacramento de la Eucaristía nos ofrece su escondida presencia, viva y real; vosotros sois también un sacramento, es decir, una imagen sagrada del Señor en el mundo, un reflejo que representa y no esconde su rostro humano y divino. (...) toda la tradición de la Iglesia reconoce en los Pobres el Sacramento de Cristo, no ciertamente idéntico a la realidad de la Eucaristía, pero sí en perfecta correspondencia analógica y mística con ella.”

<http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/homilies/1968/documents/hf_p-vi_hom_19680823_sp.html> [consulta: 25/XI/2915]

posible señalar en primer lugar *Ecclesia de Eucharistia*. Allí se afirma que la transformación del mundo es una consecuencia del imperativo ético que surge de la tensión escatológica propia de la Eucaristía.¹³⁰ Una visión cercana se hará presente luego en la carta apostólica *Mane nobiscum Domine*, publicada con ocasión de la preparación del Año de la Eucaristía (2005). San Juan Pablo señala allí que, desde la comunión que brota de la Eucaristía, y que trasciende los límites de la comunidad eclesial, los cristianos nos vemos impulsados al servicio, a la solidaridad y a la construcción de una sociedad más justa y fraterna, afirmando que:

“Hay otro punto aún sobre el que quisiera llamar la atención, porque en él se refleja en gran parte la autenticidad de la participación en la Eucaristía celebrada en la comunidad: se trata de su impulso para *un compromiso activo en la edificación de una sociedad más equitativa y fraterna*. Nuestro Dios ha manifestado en la Eucaristía la forma suprema del amor, trastocando todos los criterios de dominio, que rigen con demasiada frecuencia las relaciones humanas, y afirmando de modo radical el criterio del servicio: «Quien quiera ser el primero, que sea el último de todos y el servidor de todos» (*Mc 9,35*). No es casual que en el Evangelio de Juan no se encuentre el relato de la institución eucarística, pero sí el «lavatorio de los pies» (cf. *Jn 13,1-20*): inclinándose para lavar los pies a sus discípulos, Jesús explica de modo inequívoco el sentido de la Eucaristía. A su vez, san Pablo reitera con vigor que no es lícita una celebración eucarística en la cual no brille la caridad, corroborada al compartir efectivamente los bienes con los más pobres (cf. *1 Co 11,17-22.27-34*).¹³¹

San Juan Pablo esperaba además que, con ocasión de ese año de la Eucaristía, cada comunidad cristiana realizara una acción significativa en vista de paliar algunas de las secuelas de la pobreza, pensando:

“(…) en el drama del hambre que atormenta a cientos de millones de seres humanos, en las enfermedades que flagelan a los Países en desarrollo, en la soledad de los ancianos, la desazón de los parados, el trasiego de los emigrantes. Se trata de males que, si bien en diversa medida, afectan también a las regiones más opulentas. No podemos hacernos ilusiones: por el amor mutuo y, en particular, por la atención a los necesitados se nos reconocerá como verdaderos discípulos de Cristo (cf. *Jn 13,35; Mt 25,31-46*). En base a este criterio se comprobará la autenticidad de nuestras celebraciones eucarísticas”.¹³²

129. Cf. *Sollicitudo rei socialis*, 48.

130. Cf. *Ecclesia de Eucharistia*, 20.

131. *Mane nobiscum Domine*, 28.

132. *Ibid.*

5.2. Benedicto XVI, por su parte, dio algunos pasos en una estructuración más sistemática de la relación entre Eucaristía y justicia, explicitando las consecuencias sociales del memorial de la muerte y resurrección del Señor; esto lo hizo en la exhortación apostólica *Sacramentum caritatis*:

“La unión con Cristo que se realiza en el Sacramento nos capacita también para nuevos tipos de relaciones sociales: «la “mística” del Sacramento tiene un carácter social». En efecto, «la unión con Cristo es al mismo tiempo unión con todos los demás a los que Él se entrega. No puedo tener a Cristo sólo para mí; únicamente puedo pertenecerle en unión con todos los que son suyos o lo serán» [*Deus caritas est*, 14]. A este respecto, hay que explicitar la relación entre Misterio eucarístico y compromiso social. La Eucaristía es sacramento de comunión entre hermanos y hermanas que aceptan reconciliarse en Cristo, el cual ha hecho de judíos y paganos un pueblo solo, derribando el muro de enemistad que los separaba (cf. *Ef* 2,14). Sólo esta constante tensión hacia la reconciliación permite comulgar dignamente con el Cuerpo y la Sangre de Cristo (cf. *Mt* 5,23- 24). Cristo, por el memorial de su sacrificio, refuerza la comunión entre los hermanos y, de modo particular, apremia a los que están enfrentados para que aceleren su reconciliación abriéndose al diálogo y al compromiso por la justicia. No cabe duda de que las condiciones para establecer una paz verdadera son la restauración de la justicia, la reconciliación y el perdón. De esta toma de conciencia nace la voluntad de transformar también las estructuras injustas para restablecer el respeto de la dignidad del hombre, creado a imagen y semejanza de Dios. La Eucaristía, a través de la puesta en práctica de este compromiso, transforma en vida lo que ella significa en la celebración. Como he afirmado, la Iglesia no tiene como tarea propia emprender una batalla política para realizar la sociedad más justa posible; sin embargo, tampoco puede ni debe quedarse al margen de la lucha por la justicia. La Iglesia «debe insertarse en ella a través de la argumentación racional y debe despertar las fuerzas espirituales, sin las cuales la justicia, que siempre exige también renuncias, no puede afirmarse ni prosperar» [*Deus caritas est*, 28]. En la perspectiva de la responsabilidad social de todos los cristianos, los Padres sinodales han recordado que el sacrificio de Cristo es misterio de liberación que nos interpela y provoca continuamente. Dirijo por tanto una llamada a todos los fieles para que sean realmente operadores de paz y de justicia (...)».¹³³

Esta exigencia se da hoy en un nuevo contexto, la globalización, que a pesar de numerosos y reconocibles avances ha ahondado también la brecha entre ricos y pobres.¹³⁴

133. *Sacramentum caritatis*, 89.

134. Cf. *Sacramentum caritatis*, 90.

De la Eucaristía brota, en la visión de Benedicto XVI, un modo de ser cristiano, una ética que compromete a cada uno según su propia vocación en la Iglesia y en el mundo, y permite colaborar con otros en vista del bien común, en todos los niveles del tejido humano y social.¹³⁵ Además, es posible afirmar que una ‘espiritualidad eucarística’ es capaz de animar los esfuerzos en el trabajo por la justicia:

“Para desarrollar una profunda espiritualidad eucarística que pueda influir también de manera significativa en el campo social, se requiere que el pueblo cristiano tenga conciencia de que, al dar gracias por medio de la Eucaristía, lo hace en nombre de toda la creación, aspirando así a la santificación del mundo y trabajando intensamente para tal fin. La Eucaristía misma proyecta una luz intensa sobre la historia humana y sobre todo el cosmos. En esta perspectiva sacramental aprendemos, día a día, que todo acontecimiento eclesial tiene carácter de signo, mediante el cual Dios se comunica a sí mismo y nos interpela. De esta manera, la forma eucarística de la vida puede favorecer verdaderamente un auténtico cambio de mentalidad en el modo de ver la historia y el mundo. La liturgia misma nos educa para todo esto cuando, durante la presentación de las ofrendas, el sacerdote dirige a Dios una oración de bendición y de petición sobre el pan y el vino, «fruto de la tierra», «de la vid» y del «trabajo del hombre».”¹³⁶

En esta perspectiva es decisiva la relación entre Eucaristía, por una parte, y creación e historia por la otra, que lleva a poner en el centro la relación humanidad – creación y humanidad redimida – nueva creación, también significadas en el sacramento del altar. Un ángulo desde el cual es posible descubrir el arraigo teológico de las cuestiones relativas a la ecología y el cuidado de la creación como ‘casa’ de la humanidad:

“Con estas palabras [las del ofertorio], además de incluir en la ofrenda a Dios toda la actividad y el esfuerzo humano, el rito nos lleva a considerar la tierra como creación de Dios, que produce todo lo necesario para nuestro sustento. La creación no es una realidad neutral, mera materia que se puede utilizar indiferentemente siguiendo el instinto humano. Más bien forma parte del plan bondadoso de Dios, por el que todos nosotros estamos llamados a ser hijos e hijas en el Hijo unigénito de Dios, Jesucristo (cf. *Ef* 1,4-12). La fundada preocupación por las condiciones ecológicas en que se halla la creación en muchas partes del mundo encuentra motivos de consuelo en la perspectiva de la espe-

135. Cf. *Sacramentum caritatis*, 91.

136. *Sacramentum caritatis*, 92.

ranza cristiana, que nos compromete a actuar responsablemente en defensa de la creación. En efecto, en la relación entre la Eucaristía y el universo descubrimos la unidad del plan de Dios y se nos invita a descubrir la relación profunda entre la creación y la «nueva creación», inaugurada con la resurrección de Cristo, nuevo Adán”.¹³⁷

Estos aportes del Magisterio de san Juan Pablo II y Benedicto XVI han recibido una cierta recepción en el Magisterio del Papa Francisco, más marcado por su carácter coloquial, capaz de sacar consecuencias inmediatas de cada principio para iluminar la vida de los cristianos.¹³⁸

A modo de conclusión: “Hagan esto en memoria mía”

San Agustín, haciendo propias las tres dimensiones de la noción bíblica del ‘memorial’, así como lo han hecho más tarde los teólogos escolásticos, ha señalado que todo sacramento es al mismo tiempo un signo rememorativo, manifestativo, y profético. Esto lo realiza de modo eminente la Eucaristía. Ella rememora la entrega, una vez para siempre, del Señor muerto y resucitado por nuestra salvación; inicio del nuevo pueblo de Dios que ha sido rescatado por su sangre. Pero esa memoria, en la fuerza del Espíritu, es realidad viva y operante, aquí y ahora, cada vez que ese pueblo se reúne, cumpliendo el mandato de su Señor, para participar del único pan partido y del cáliz de la sangre derramada, configurándose más profundamente con el misterio de esa vida entregada y constituyéndose más plenamente en Cuerpo de Cristo. Por último, esa rememoración es un signo anticipado de lo que esperamos vivir para siempre en el gozo festivo del Reino cuando, finalmente derribados ya todos los muros de separación, será la comunión consumada.

La Eucaristía señala del modo más eminente, además, lo que significa ser cristiano. Por eso su celebración conlleva necesariamente un determinado modo de vida o, en otras palabras, una cierta conducta

137. *Sacramentum caritatis*, 92.

138. Cf. Audiencia del 12 de febrero de 2014,

<http://w2.vatican.va/content/francesco/es/audiencias/2014/documents/papa-francesco_20140212_udienza-generale.htm> [consulta: 7/12/2015]; *Laudato Si'*, 236.

ética. Es lo que hemos intentado expresar a lo largo de estas páginas. Por eso, en relación con la justicia, la Eucaristía también está llamada a ser un signo conmemorativo, manifestativo y profético. En efecto, en Cristo la justicia de Dios ha sido definitivamente manifestada, como don y como respuesta humana; en él, en su Cuerpo ofrecido y en su sangre derramada, un nuevo orden ha sido definitivamente instaurado. Cada celebración de la Eucaristía no sólo nos recuerda esto, sino que gratuitamente nos introduce en ese mismo dinamismo de ‘justificación’, reconciliación y recreación de toda la humanidad. Por eso, ante tantas estructuras y mecanismos de injusticia y exclusión, la Eucaristía debería ser el signo y el incentivo de una verdadera ‘contra-cultura’. Por último, cada vez que partimos el pan realizamos un signo profético: en él se fortalece nuestra esperanza y nuestro compromiso en la realización de los ‘cielos nuevos y la tierra nueva’, que no serán sólo un premio al final de la historia, sino realidad ya presente a pesar de las tensiones y fracturas de nuestra historia y nuestro mundo.

Ciertamente la justicia es una realidad moral y los cristianos no podemos considerarnos sus agentes exclusivos. La historia nos enseña además que no siempre hemos sido capaces de llevar adelante, en todas las circunstancias y en todos los frentes, su mejor defensa. Sin embargo, como cristianos y por pura gracia, hay algo que no podemos olvidar: la justicia no puede verse reducida al ámbito de las cosas que tienen su fundamento y culminación en las limitadas coordenadas del espacio y del tiempo; ella es también don de Dios. De un Dios que restaura y colma de vida. Por eso él, sin quitarnos de este mundo, en el que somos ciudadanos plenos de la *polis* terrena, nos ha hecho testigos de su Reino, debiendo ser capaces de dar razón de nuestra esperanza. Sólo así, el significado de nuestra *leitourgia* de pueblo de Dios en camino se verá verificado en nuestra *diakonía* y nuestra *martyria*.

JORGE A. SCAMPINI, O.P.
FACULTAD DE TEOLOGÍA – UCA
16.02.2016 / 22.02.2016

La nupcialidad entre la estética teológica y la ontología trinitaria

“Como amado en el amante
uno en otro residía.”
Juan de la Cruz¹

RESUMEN

Este artículo se propone situar la categoría de nupcialidad en la circularidad hermenéutica entre lo antropológico y lo trinitario, a fin de recuperar su poder especulativo y reconfigurador tanto para la teología como para la filosofía y la mística contemporáneas. Para ello se apela a la fuerza de las existencias teológicas de Juan de la Cruz, Edith Stein y Christophe Lebreton. A partir de sus testimonios el artículo postula una relación fecunda entre *Estética teológica* y *Ontología trinitaria* que redundará en una caracterización actualizada de la nupcialidad compuesta por ocho notas distintivas que el texto desarrolla.

Palabras clave: Nupcialidad, estética teológica, ontología trinitaria, Christophe Lebreton, Edith Stein

NUPTIALITY BETWEEN THEOLOGICAL AESTHETICS AND TRINITARIAN ONTOLOGY

ABSTRACT

This article aims to place *Nuptiality* in the hermeneutic circularity between Anthropology and Trinity, in order to recover its speculative strength for Theology, Philosophy and contemporary Mystic. John of the Cross, Edith Stein and Christophe Lebreton's testimonies become the source from which this paper intends

1. JUAN DE LA CRUZ, “Romance sobre el evangelio «In principio erat Verbum», acerca de la Santísima Trinidad”, en: *Obras completas*, Burgos, Monte Carmelo, 2007, Canción 5, 55.

to establish a fruitful bond between Theological Aesthetics and Trinitarian Ontology, which leads to sketch out eight distinctive notes that characterize Nuptiality with a new light.

Key words: Nuptiality, Theological Aesthetics, Trinitarian Ontology, Christophe Lebreton, Edith Stein

La metáfora nupcial, como forma eximia de referirse al amor entre Dios y el hombre, es una clave de lectura de todo el corpus de Juan de la Cruz. En el contexto del romance *In principio erat Verbum*, al que pertenecen los versos del epígrafe, la novedad consiste en que la nupcialidad se atribuye a la vida trinitaria previa a la creación del mundo. La intimidad recíproca de los amantes se presenta como la puerta de acceso a la plenitud originaria. Según la lógica de la composición del maestro de Ávila, el mundo fue creado y existe para participar de esta plenitud nupcial, y por esta razón a la creación se la llama Esposa. Este punto de partida orienta el despliegue de nuestro recorrido desde lo humano, concreto e histórico hacia lo divino y arcano.

En esta circularidad hermenéutica entre lo antropológico y lo trinitario descubrimos el camino para liberar a la categoría de nupcialidad de la interpretación alegorista y naturalista, por un lado, y la identificación con el éxtasis místico, por el otro. Ambas asociaciones terminaron por disminuir su vigor teológico. El camino que intentamos emprender promete recuperar su poder especulativo y reconfigurador tanto para la teología y la filosofía, como para la mística contemporáneas.

La fenomenología y hermenéutica de la interpersonalidad contribuirán a echar nueva luz sobre esta clásica categoría de la mística cristiana. Las notas teológicas propias de la nupcialidad se desarrollarán a partir de esta fundamentación antropológica. A ello dedicaremos la primera sección del artículo, *la nupcialidad teológica como recíproca libertad autodonada*.

La fecundidad de la nupcialidad se constata en su capacidad de reconfigurar la percepción del misterio manifestado en la figura bella. Las categorías teoestéticas de *impressio–expressio* y de *revelación en el ocultamiento* nos conducirán a una lectura existencial de la escritura poética en la que el elemento interpersonal se verá enriquecido con el aporte propio de la forma estética: ser lenguaje de lo concreto, de lo

particular y del sentir. De ahí el título de la segunda parte, *escritura y existencia nupcial: la clave estético – teológica*.

En el interior de dicha figura estética se inicia el paso al drama, cuyo punto máximo de manifestación estriba en la entrega que hacen de sí mismos los testigos vivientes de este amor radical. Tan transformadora resulta esta donación recíproca que redundando en una reconfiguración del orden del ser, lo que nos permite atisbar una nueva ontología que concibe el ser en sí como un proceso continuo de vaciamiento kenótico y acogida nupcial – perijorética. De ahí el nombre de esta tercera parte: *del dinamismo estético teológico al dramatismo nupcial de la ontología trinitaria*.

La articulación de estas tres secciones está atravesada del cruce de la voz poética de Juan de la Cruz, por ser el más grande entre los místicos cristianos y doctor de la Iglesia, y de las voces místicas de Christophe Lebreton² y Edith Stein. La elección de estas figuras, entre otras posibles, obedeció a la intención de mostrar cómo la tradición mística se actualiza con la doctrina y el testimonio incontestable de estos dos místicos contemporáneos, que supieron sellar su nupcialidad con la entrega de la propia sangre en Argelia (21 de mayo de 1996) y en Auschwitz (9 de agosto de 1942).³

Este ensamble de disciplinas en diálogo (filosofía, teología, poesía mística) es fruto de un trabajo de frontera de corte netamente interdisciplinar, ensayado en el marco de un proyecto de investigación más amplio. Por lo tanto, bien podemos decir que este artículo tiene un

2. Para un panorama biobibliográfico Christophe Lebreton (1950-1996) es uno de los siete mártires cistercienses de Argelia, cuya historia recoge el film *Des hommes et des dieux* (2010) dirigido Xavier Beauvois. Poeta y místico, nos legó su experiencia única entre otros textos, en su diario de oración: *El soplo del don. Diario del hermano Christophe, monje de Tibhirine, 8 de agosto 1993-19 de marzo 1996*, Burgos, Monte Carmelo, 2002, así como en un poemario postumo editado hasta el momento solo en francés: *Aime jusqu'au bout du feu. Cent poèmes de vérité et de vie*, Annecy, Monte-Cristo, 1997. Para un panorama biobibliográfico cf. M.-D. MINASSIAN, *Frère Christophe Lebreton moine de Tibhirine. De l'enfant bien-aimé à l'homme tout donné*, Godewaersvelde, Editions de Bellefontaine, 2009, o bien M. SUSINI, *Io vivo rischiando per Te. Christophe Lebreton. Trappista. Martire del XX secolo*, Bologna, EDB, 2008.

3. A la reflexión sobre la nupcialidad como núcleo de la obra de ambos místicos hemos dedicado una publicación conjunta y escritos propios, fruto de nuestros trabajos de investigación en la Universidad Católica Argentina. Cf. C. AVENATTI DE PALUMBO; A. BERTOLINI, "La alegría como signo de la nupcialidad en tensión escatológica: Christophe Lebreton - Edith Stein", en: SOCIEDAD ARGENTINA DE TEOLOGÍA (ed.), *La caridad y la alegría paradigmas del Evangelio. XXXIIIª Semana Argentina de Teología*, Buenos Aires, Agape Libros, 2015, 233-256.

carácter programático: su objetivo es presentar las líneas de investigación que se expresarán de modo más acabado en dos instancias de pronta realización. La primera consiste en dos publicaciones de próxima aparición, en las que se explicitarán los supuestos omitidos por razones de espacio: *¿Han visto al Amado? Estética teológica y dinamismo trinitario del ser y Habitar el silencio: escrituras nupciales*. La segunda instancia será el VI Congreso Internacional de Literatura, Estética y Teología, que bajo el lema: “El amado en el amante. Figuras, textos y estilos del amor hecho historia”⁴ presentará a la comunidad académica la convergencia de saberes que anima este artículo.

1. La nupcialidad teológica como recíproca libertad autodonada

1.1. El fundamento antropológico: libertad, fidelidad y dramaticidad

Con la noción de nupcialidad consagra el libro bíblico del *Cantar de los cantares* la relación de amor entre Dios y la humanidad toda, eligiendo para expresarlo una figura concreta: la de amor en estado puro, aún no institucionalizado.⁵ En la figura de este amor, los dos amantes se buscan con intensidad, se esconden uno del otro para más desearse y se atraen hasta encontrarse en una intimidad exclusiva y fecunda.

A partir de los *Comentarios* y *Homilias* de Orígenes, la nupcialidad fue elegida por teólogos (Gregorio de Nisa, Efrén el Sirio, Bernardo de Claraval y, más recientemente, Scheeben y Balthasar), por místicos (Hildegarda de Bingen, Hadewijch de Amberes, Beatriz de Nazareth, Matilde de Magdeburgo, Teresa de Ávila, Juan de la Cruz, Edith Stein), por poetas (Dante, P. Claudel, T.S. Eliot, C. Lebreton) y artistas (M. Chagall), entre tantos otros, como clave hermenéutica para

4. A realizarse en el Campus Puerto Madero de la Universidad Católica Argentina y en el Museo de Arte Latinoamericano de Buenos Aires, los días 17-19 de mayo de 2016. Está prevista la publicación de las actas resultantes.

5. Cf. V. MORLA, *Poemas de amor y de deseo. Cantar de los cantares*, Estella (Navarra), Verbo Divino, 2004, p. 58-81; P. RICOEUR, “La metáfora nupcial”, en A. LACOCQUE, P. RICOEUR, *Pensar la Biblia. Estudios exegéticos y hermenéuticos*, Barcelona, Herder, 2001, p. 275-311; P. RICOEUR, “Sexualidad: la maravilla, la inestabilidad, el enigma”, en: *Historia y verdad*, Madrid, Encuentro, 1990, 175-179.

comprender y expresar la unión con Dios. Su consecuente desarrollo como clave epistemológica de la relación entre razón y fe,⁶ entre pensamiento y vida,⁷ entre lenguaje y experiencia,⁸ nos estimula a indagar en los fundamentos antropológicos y ontológicos de la nupcialidad, a fin de descubrir en ella los elementos latentes que aún no han sido extraídos y que pueden ser fecundados en el porvenir.⁹ Entre ellos sobresale su carácter teologal, en la medida en que la nupcialidad impregna la vida del creyente en su totalidad.

1.1.1. Libertad y fidelidad como ejes antropológicos de la nupcialidad

Hablar hoy de nupcialidad nos conduce necesariamente a plantearnos una antropología que pueda simultáneamente responder a nuestras búsquedas y anhelos de un Absoluto con rostro y entrañas de Amado, y a la vez sostenerse con legitimidad en el marco del pensamiento postcrítico de fin de siglo XX. La opción de Paul Ricoeur por una idea de persona superadora de la conciencia (Freud), del sujeto (escuela de Frankfurt) y del yo (Levinas),¹⁰ se nos presentó como un punto de partida crítico, a la vez que de amplias proyecciones, también y sobre todo hacia la teología.

En efecto, P. Ricoeur postula un concepto de persona “sobreviviente” y “resucitado” de entre las múltiples cribas del pensamiento del siglo XX, al que llega desde la paradoja pascaliana de la «patética de la miseria». Tal patética consiste en que el hombre es a la vez finitud e infinitud, tensión sobre la cual Ricoeur construye su antropología de la desproporción.¹¹ Superando los “ismos” propios del tiempo de la posguerra, el filósofo francés propone una hermenéutica que elige la singularidad del mito y del símbolo como punto de partida,

6. Cf. M. SCHEEBEN, *Los misterios del Cristianismo*, Barcelona, Herder, 1953, §109, p. 841-852.

7. Cf. H. U. VON BALTHASAR, «Teología y santidad», en *Ensayos Teológicos 1. Verbum Caro*, Madrid, Cristiandad, 1964, 260-268.

8. Cf. J. M. VELASCO, *El fenómeno místico*, Barcelona Trotta, 2003, p. 49-64; A. M. HAAS, “La problemática del lenguaje y la experiencia en la mística alemana”, en: H. U. VON BALTHASAR, A. M. HAAS, W. BEIERWALTES, *Mística, cuestiones fundamentales*, Buenos Aires, Agape Libros, 2008, 79- 110.

9. Cf. M.-F. BEGUÉ, *Paul Ricoeur : la poética del sí mismo*, Buenos Aires, Biblos, 2002, 364.

10. Cf. P. RICOEUR, « Meurt le personalisme, revient la personne... (1983) », en: *Lectures 2, La contrée des philosophes. (La couleur des idées)*, Paris, Seuil, 1990, 198.

11. Cf. M.-F. BEGUÉ, *Paul Ricoeur : la poética del sí mismo*, 29-31.

hasta alcanzar en su madurez la proposición del otro como camino hacia el sí mismo, más precisamente aún, “de lo mediato como único camino hacia lo inmediato”.¹² Atrás queda, pues, la noción abstracta de persona no sólo para la antropología fenomenológico-hermenéutica, sino también para la antropología teológica, en la medida en que en ambas disciplinas se produce el giro hacia la relación y la alteridad, hacia la temporalidad y el dinamismo interpersonal, como elementos configuradores decisivos y determinantes.¹³ De este modo, el camino fenomenológico busca evitar la recaída en la rigidez y el apriorismo tanto del sujeto autónomo de la modernidad como de una visión sustancialista de la persona.¹⁴

En este marco, P. Ricoeur propone comprender a la persona como “actitud”, en tanto la considera en su raíz existencial como el «foco» y origen de los actos que la hacen ser tal. A partir de la crisis que enfrenta al hombre con su propia tolerancia a los límites, la persona se va configurando en una estima de sí que logra en la medida de su apertura a la solicitud del otro.¹⁵ Desde tal crisis de la finitud, la persona abre al compromiso con el otro a quien reconoce como más grande y más digno, hasta alcanzar la convicción y el reconocimiento del lugar que le ha sido asignado en la existencia. Así, ella mantiene la tensión entre lo dado inmutable (la *mismidad* del *qué*) y lo que va configurando mediante sus elecciones ante el otro (la *ipseidad* del *quién*).¹⁶

Precisamente en esta tensión es donde aparecen las dos notas propias de la nupcialidad: fidelidad y la libertad. La *fidelidad*, comprendida como respuesta vital a la palabra dada, consiste en sostener la orientación recibida a través del tiempo, eligiéndola una y otra vez. La *libertad* es entendida como acogida recíproca en la cual ambos alcanzan su identidad en sentido pleno y dinámico. Esto sucede en el espacio que surge entre los dos, como un tercero que los abraza conteniéndolos: ya se trate del “reconocimiento” del otro como socio, que es el ámbito de la insti-

13. Cf. A. MEIS, *Antropología teológica. Acercamientos a la paradoja del hombre*, 3ª ed., Santiago de Chile, Ediciones Universidad Católica de Chile, 2013, 37.

14. Así tal como lo presenta la teoría de los paradigmas suscripta por G. GRESHAKE, *El Dios Uno y Trino*, Barcelona, Herder, 2001; P. HÜNNERMAN, *Cristología*, Herder, Barcelona, 1997 y G. ZARAZAGA, *Dios es comunión. El nuevo paradigma trinitario*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 2004.

15. Cf. P. RICOEUR, “Approches de la personne (1990)”, en *Lectures 2*, 203-22.

16. Cf. P. RICOEUR, “Un entretien avec Paul Ricoeur. *Soi-même comme un autre*”, 225-237.

tucionalidad y la justicia,¹⁷ ya de la “mutualidad” del otro como prójimo, que es el ámbito de la amistad y sobreabundancia del amor. A partir de este conocimiento amante la persona se va configurando creativamente en el dinamismo de un simultáneo padecer y actuar, como *ipseidad* abierta al otro en circularidad recíproca de renuncia y donación. En esto consisten las notas de *fidelidad* y *libertad* antropológicas que fundan la noción de nupcialidad que aquí proponemos.¹⁸

1.1.2. Dramaticidad del encuentro entre libertad finita y libertad infinita

Desde el punto de vista teológico, H. U. von Balthasar¹⁹ entiende la persona de un modo dinámico: como *ser-para-sí* que se consume en el *ser-para-otro*. A esto aluden la categoría bíblica de fidelidad y la teológica de personaje dramático.²⁰ Se trata de una dramaticidad antropológica que surge de la tensión del encuentro entre la libertad finita y la libertad infinita. Dicha dramaticidad es nuestra tercera antropológica nota de la nupcialidad.

La libertad finita se configura sobre dos pilares. El primero consiste en el *autodinamismo* es decir, la evidencia de la autoposición del yo en la peculiaridad de su absoluta incomunicabilidad y la apertura al otro a través del conocimiento y el amor. Se trata de un principio en el que el poder-ser-desde-sí (*autoexousion*) y el ser-dueño-de-sí (*autokratos*) se complementan. El hombre tiene conciencia de ser causa de su propio movimiento. En esto consiste su dignidad: en la libertad comprendida como el pleno desarrollo del actuar *por* y *desde* sí mismo²¹. El segundo pilar de la libertad finita consiste en el *asentimiento*, entendido como el salir de sí hacia lo otro en la decisión.

17. Cf. P. RICOEUR, “El “socius” y el prójimo”, en: *Historia y verdad*, p.88-98; T. DOMINGO MORA-TALLA, “Introducción”, en: P. RICOEUR, *Amor y justicia*, Madrid, Trotta, 2011, 9-25.

18. Cf. P. RICOEUR, “La metáfora nupcial”, 278.

19. Cf. C. I. AVENATTI DE PALUMBO, “Imagen y palabra. Fenomenología de la expresividad en Hans Urs von Balthasar”, en: *Lenguajes de Dios para el siglo XXI. Estética, teatro y literatura como imaginarios teológicos*, Juiz de Fora-Buenos Aires, Edições Subiaco-Ediciones de la Facultad de Teología de la UCA, 2007, 490-496.

20. Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Teodramática 2. Las personas del drama : El hombre en Dios*, Madrid, Encuentro, 1992; H. U. von Balthasar, *Teodramática 3. Las personas del drama: El hombre en Cristo*, Madrid, Encuentro, 1993.

21. Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Teodramática 2*, 196-197.

Ahora bien, el horizonte de estos conceptos se amplía cuando Dios se revela como libertad infinita, ya que Él no es libre solo en su autoposición y autodisposición, sino que lo es principalmente para disponer de su ser en el sentido de una *autodonación trinitaria*²². En este divino intercambio hay asombro y novedad, sorpresa y fascinación operados por lo inconmensurable, perfecta transparencia mutua y, a la vez, una especie de misterio personal inviolable. Por tanto, en Dios no es posible el aburrimiento o el tedio. Esto es así porque Él es siempre mayor que Él mismo en virtud de su libertad trinitaria, en la cual ninguna persona domina a la otra, sino que su subsistencia se apoya siempre en un *dejar-ser* a la otra. Todo lo que surge de la libertad como tal sigue siendo *mysterium* para la libertad de la otra persona trinitaria.²³

El hombre acoge esta dimensión trinitaria de la libertad infinita al reconocerse a sí mismo como don, pues “sólo a partir de este milagro, la libertad finita donada a sí misma, puede saberse interpelada como un tú y cualificarse como un yo frente al que la capacita para donarse”.²⁴ Esta paradójica polaridad constitutiva mediante la cual el hombre se lanza fuera de sí en la autodonación, acontece en la tensión entre espíritu y cuerpo, varón y mujer, individuo y comunidad.²⁵ Balthasar sitúa la configuración del personaje teológico que cada ser humano está en vías de ser, en el paso de la pregunta por el *qué* de lo humano a la pregunta por el *quién soy yo* planteada desde el horizonte existencial del llamado y respuesta personales. El dinamismo antropológico de la relacionalidad temporal constitutiva de la persona, en la que la *ipseidad* se realiza a partir del otro en *fidelidad y libertad*, alcanza una plenitud nueva al considerar la relacionalidad interpersonal como *dramaticidad* amorosa desde su origen trinitario.

1.2. Las notas teológicas de la nupcialidad

El desarrollo de la dramaticidad divina y de su impacto en el

22. Cf. C. I. AVENATTI DE PALUMBO, “Teodrama e historia. El pathos teodramático como signo epocal en el marco del escenario histórico actual”, en: *Lenguajes de Dios para el siglo XXI*, 339-353.

23. Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Teodramática 2*, 235-237.

24. H. U. VON BALTHASAR, *Teodramática 2*, 263.

25. Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Teodramática 2*, 330.

hombre sirve de puente para desplegar las notas propias de la nupcialidad que se corresponden con el registro teologal. En primer lugar, consideraremos la *reciprocidad* y la *intimidad* que replican a nivel teándrico la perijóresis intratrinitaria. Luego, trataremos la *exclusividad* y la *fecundidad* que leídas teologalmente asumen rasgos propios²⁶. Finalmente, mencionaremos la *corporeidad* como una nota clave por su apertura a una dimensión eclesial vertebrada por la temporalidad y lo sensible de la materia, que encuentra en María su ícono reconciliador y escatológico.

1.2.1. Reciprocidad e intimidad

“Para abrazar el mundo Señor /me haría falta nada menos que las manos de un niño/ y para amarlo el corazón de un pobre/ pero para verte/ mi Bien Amado, me es suficiente si te place, morir y detrás de la luz, /TU ROSTRO”.²⁷ La inmensidad de la misión evangélica (abrazar el mundo, amarlo) exige una grandeza moral y una altura espiritual con las que Christophe Lebreton parece no identificarse, ya sea por defecto o por carencia. La misma experiencia de finitud que parece desbordarlo y superarlo, lo reconduce en última instancia a un encuentro personal y radical con el Rostro, al que Christophe propone aportar su muerte. El Tú del Rostro parece asumirlo todo, recapitularlo en un clima de intimidad que resignifica la contingencia y la intensifica en su carácter responsivo. La densidad de la consistencia ontológica del monje poeta parece aumentar en la medida en que se deja sostener por la mirada del Rostro del Amado.

La presencia ante la cual se sitúa es envolvente. “Tú. Tú me cercas / tú me rodeas, tú / tú me asedias, tú me has/ besado. Yo te amo”.²⁸ Christophe no habita el misterio impersonal, la nube del no

26. Cf. B. OLIVERA, *Traje de bodas y Lámparas encendidas. Espiritualidad y Mística Esposal: ¿educada o vigente?* Burgos, Monte Carmelo, 2008. A. BERTOLINI, *Empatía y Trinidad en Edith Stein. Fenomenología, teología y ontología en clave relacional*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 2013.

27. “Pour embrasser le monde Seigneur/ il me faudrait rien moins que/ les mains d un enfant/ et pour l aimer/ le cœur d un pauvre// mais pour te voir, mon Bien-Aimé/ il me suffit s il te plaît/ de mourir, et derrière la lumière/ ton VISAGE». FRÈRE CHRISTOPHE, MOINE-MARTYR DE TIBHIRINE, “Prière”, dans *Aime jusqu au bout du feu. Cent poèmes de vérité et de vie*, Annecy, Monte-Cristo, 1997, 33.

28. “toi/ tu m environnes/ tu entoures/ tu / me cernes/ tu m as/ embrassé/ je t aime”. FRÈRE CHRISTOPHE, “Par un baiser”, dans *Aime jusqu au bout du feu*, 45.

saber o la Luz inaccesible. Nuestro autor habita al Amado. Se adentra en Él, que a su vez lo trasciende, y simultáneamente lo contiene y besa, comunicándosele y dándole su más honda identidad.

Así presentada, su vivencia de la intimidad resulta reconfiguradora y totalizante. En agosto de 1993, ya en Thibirine, escribe: “Hoy (12/08/1993) *yo te amo*. No, no me pides prueba alguna. Lo crees infinitamente./ Me queda llenar esta escritura./ Convertirme hoy en lo que entre nosotros está escrito : uniéndome a ti./ Y eres tú quien das forma de amor a mi existencia./ Tu *yo te amo* un día se me apareció./De ello todavía no me he repuesto./(...) Lo que tiene lugar aquí, es una historia escondida, es juego de amor o nada en absoluto”.²⁹ Dar forma de amor a su existencia es atributo del Tú al que se dirige, y que parece enmarcarlo todo: el mundo, el tiempo, el gozo y el sufrimiento. Christophe mismo. Todo se articula y ensambla ante la mirada del Amado, en un ritmo de llamada y respuesta, de asomo y de búsqueda en el que parece arriesgarse todo, pues “es juego de amor o nada en absoluto”. El abismo desintegrador de la no respuesta solo se intuye desde la misma presencia.

La mirada del Tú es la fuente de donde brotan las palabras, el sentido y la luminosidad de lo que Christophe dice, escribe y calla : “Tus ojos me invitan al silencio donde Tú las formas [a las palabras]. Yo voy a callarme en ti”.³⁰ O bien: “Diré lo que llegándome de ti, se escribe en mí”.³¹ Si calla, lo hace *hacia* Él, y *en* Él. Y si habla o escribe, lo hace también *hacia* Él y *desde* Él, dejando entrever una cierta espacialidad –muy perijorética– aneja al movimiento del habitar.

Acontece una mutua compenetración, un ir de Christophe hacia Cristo y de Cristo hacia Christophe, de carácter netamente transformante. Se permean mutuamente, se recorren y pasan uno a través del otro: “Te prevengo: estoy/ pasando a través de ti/ yo te adelanto y/ yo te soplo el Camino/ y yo te obligo en verdad./ Yo te bautizo en cruz de mí/ ve/ toma mi *yo te amo*/ sé yo”.³² Impacta tanto

29. C. LEBRETON, *El soplo del don. Diario del hermano Christophe, monje de Thibirine, 8 de agosto 1993-19 de marzo 1996*, Burgos, Monte Carmelo, 2002, (12/08/1993) p. 26.

30. C. LEBRETON, *El soplo del don*, (20/08/1993) 28.

31. C. LEBRETON, *El soplo del don*, (10/08/1993) 26.

32. C. LEBRETON, *El soplo del don*, (23/10/1993) 34.

el “aviso” y el tono dialógico como la inesperada y dinámica pascua de Cristo en Christophe. El remate imperativo: “sé yo” evoca la transformación de la amada en el Amado,³³ aunque en este caso se imponga el tono eminentemente dialógico: la cristificación es fruto directo de la escucha existencial. Pero él responde en dirección complementaria: “Hombre –mi Señor y mi Dios, tú–, hombre hasta el fin para que yo pueda entrar hoy en tu piel”.³⁴

1.2.2. Exclusividad inclusiva y fecundidad

La intimidad asimétrica entre Cristo y Christophe se tiñe de dramaticidad al resolver la búsqueda y entrega de libertad del monje francés en la libertad del Amado: “Seguirte y perderme en tu libertad”,³⁵ como si él entendiera a tientas que nada lo hará más libre que perderse en Aquel que ama.

Una nota sugerente de esta intimidad es su exclusividad que paradójicamente resulta inclusiva. La altura, la profundidad y la anchura de este Tú, que Christophe habita, no lo enclaustra sino que lo abre. Es un Tú abierto y pneumático: el Tú propio del Cristo resucitado que además de ser un sujeto histórico consumado, es un cuerpo social, un nosotros. Por eso, lo determinante de su apertura a Él y lo radical de su entrega nupcial incluyen al mundo y a nombres concretos, con sus historias y dolores que atraviesan su plegaria. Es cierto: el tono de sus versos puede suscitar la impresión de que sólo existen él y el Tú al que se dirige, hacia quien existe y respira. Pero en una segunda lectura se puede vislumbrar un silencio nupcial poblado de rostros: “Ayer, un periodista de 31 años acribillado. Salim se me ha hecho muy cercano. Amistad e intercesión: no tanto rezar por, sino sentir mi plegaria atravesada por este hermano acogido como amigo. Quisiera ser su amparo, su cobijo en la angustia »³⁶. «Asesinatos en Argelia. Se suman a tantos otros./ Este cuaderno no puede quedar al abrigo de esta violencia. Ella me atraviesa”.³⁷

33. JUAN DE LA CRUZ, “Noche oscura”, en: *Obras completas*, Burgos, Monte Carmelo, 2007, Canción 5, 55.

34. C. LEBRETON, *El soplo del don*, (26/12/1993) 42.

35. C. LEBRETON, *El soplo del don*, (29/08/1993) 29.

36. C. LEBRETON, *El soplo del don*, (20/10/1993) 34.

37. C. LEBRETON, *El soplo del don*, (22/08/1993) 28.

La paradoja de la exclusividad inclusiva es pensable solo gracias a una identificación de este Amado con el Cristo total que prolonga su cuerpo en la historia. Él mismo es Cuerpo de Cristo: “Yom Kyppour/ tomado totalmente por este gesto desmesurado,/ tomado por amor loco,/ pues es necesario/ ofrecer aquí/ una respuesta/ a la violencia de la mentira homicida./ La otra mejilla, es todo mi cuerpo,/ elevado en el amor crucificado,/ desnudo, vulnerable y fuerte./ Tú eres el ganador”.³⁸ O bien: “He tomado, sí, la resolución imposible: de Ti la he recibido./ El Amor obliga:/Este es mi cuerpo: entregado./ Esta es mi sangre: derramada./ Hágase en mí según tu palabra, que tu gesto me atraviese”.³⁹ El Amado contesta, a través de la palabras que Christophe le atribuye: «Te prevengo,/ escucha bien,/ soy yo/ y mira allí, sí, ahí donde yo sangro,/ por ti/toca loque tú eres/ lectio”.⁴⁰

No solo la persona sino también la comunidad es cuerpo: “*Te amo. Te amo.*/ Después de la misa del domingo –en el momento preciso en que nos atrevemos a decir Padre nuestro/ –me cincelan y cobran sentido en mi cuerpo, en este cuerpo comunidad/ a la que pertenezco, estas palabras: el DON TODOPODEROSO”.⁴¹ Y finalmente, cuerpo de Cristo es el del pueblo que sufre la guerra fratricida: “La destrucción del país continúa: atentados, escuelas incendiadas en Medea./ Hay lugar para la cruz y para que renazca un pueblo nuevo”.⁴²

1.2.3. Corporeidad: María la “sedienta amante”

Una intimidad totalizante y reconfiguradora paso a una exclusividad abierta e inclusiva de donde necesariamente brota la fecundidad. En la comprensión de Christophe tal fecundidad se percibe en la circularidad entre “la escritura”, “la Mujer : María” y su propia existencia. “La mujer/ eso es justamente lo que me pasa/ en este 15 de agosto. / Y la escritura es invitada a mayor humildad/ No perseguir nada. Nada pretender. Y mucho menos, elevación alguna./

38. C. LEBRETON, *El soplo del don*, (25/09/1993) 32-33.

39. C. LEBRETON, *El soplo del don*, (22/12/1993) 38.

40. C. LEBRETON, *El soplo del don*, (24/10/1993) 35.

41. C. LEBRETON, *El soplo del don*, (01/12/1993) 37.

42. C. LEBRETON, *El soplo del don*, (18/09/1993) 31.

Se puede escribir simplemente con un consentimiento silencioso al don:/ la escritura mariana, es la existencia que corresponde,/ no sin angustia, no sin dolor,/ a la Palabra que se cobija aquí,/ casa carnal./ La escritura estaría habitada/ no sin cierta alteración en la sintaxis/ o en la ortografía./ La escritura te dejaría ver/ a ti que vienes, / incansable, sedienta amante./ La escritura: pesada como mujer encinta,/ y dolorosa: en trabajo de parto”.⁴³

La escritura, María la Mujer, y él mismo, Christophe, son tres niveles de realidad atravesados por un elemento común : la docilidad silenciosa al Don. Los versos comienzan con una confesión sorprendente : la trasmutación del amor posesivo en amor que se dona. Y todo sucede en la fiesta en que celebramos la resurrección de la carne en María como primicia de la humanidad. Su existencia se asimila lentamente al consentimiento silencioso, a una acogida que solo responde *en y desde* la carne. Por eso, mirarse en María resucitada –en quien resplandece la integración de carne y espíritu– permite a Christophe situar el dinamismo de su propio cuerpo nupcial *in fieri* a la luz de la consumación escatológica. Aquí la persona pone en juego su identidad como *ipseidad*: una identidad sponsal en proceso, mediada por la alteridad mariana. Fidelidad renovada en cada *Yo te amo* que es el signo de su donación. Por eso se deja escribir por la Palabra sin perder la carnalidad. Él, como María, es una escritura habitada por este *Yo te amo* que lo fecunda.

Es de notar la originalidad de la figura de María a la que presenta como la “sedienta amante”. Lejos de “espiritualizarla”, hieratizándola y deshumanizándola al mismo tiempo, Christophe parece engarzar en su humanidad consumada el deseo de toda la creación, que gime dolores de parto. En ella, en su apertura radical desde abajo, la finitud de todos se alza clamando en deseo de consumación. También la finitud y la carne de Christophe, que concluirá su proceso de donación en la fecundidad de su muerte. Cuerpo y fecundidad, en su nupcialidad encarnada, son indisociables.

Hemos posado nuestra atención sobre la dimensión antropológica de la nupcialidad, que en sus notas de *libertad y fidelidad* desem-

43. C. LEBRETON, *El soplo del don*, (15/08/1993) 26-27.

bocaban en una dramaticidad teándrica, que solo se comprende a fondo en la medida en que el hombre se nutre de la libertad infinita que lo *fecunda* dramáticamente. Es a partir de aquí que se puede concebir la dimensión teologal de la nupcialidad, como fruto del Espíritu que en el hombre gesta una *intimidad* acompasada al ritmo trinitario, que es a la vez perijorética y personalizante. El vínculo entablado del creyente con Dios se revela fundante, arraigado en una exclusividad entre creador y creatura abierta cristológicamente a la dimensión social - eclesial. Esto se concreta en la entrega del propio *cuero*, que de esta manera responde dramáticamente al don de la libertad infinita que le dio su fundamento.

Luego de esta presentación de los rasgos de la nupcialidad, cabe preguntarnos ¿cómo es posible establecer una relación nupcial con quien no vemos, ni oímos, ni tocamos? Para responder a esta cuestión, tan simple como crucial que afecta tanto al orden teológico como gnoseológico, proponemos adentrarnos en la *via pulchritudinis*, entendida como manifestación del Fundamento personalísimo del ser. En palabras de Balthasar: “En realidad, la belleza no es otra cosa que el inmediato destacarse de lo infundamentado del fundamento a partir de todo lo fundamentado. Es la transparencia del misterioso trasfondo del ser de toda aparición”.⁴⁴ Una estética teológica configurada sobre la base de una ontología de la belleza se nos presenta, pues, como el camino adecuado para abrirnos a la comprensión de la actualidad encarnatoria de la nupcialidad.⁴⁵

2. Escritura y existencia nupcial: la clave estético teológica

“Escribir será/ abrirme / He abierto a mi Amado pero dando

44. H. U VON BALTHASAR, *Teológica 1. Verdad del mundo*, Madrid, Encuentro, 1997, 216

45. Si bien consideramos aquí la cuestión desde las categorías desarrolladas por Balthasar por reconocerlo como maestro indiscutido de la estética teológica, no desconocemos la existencia de otras propuestas de importantes proyecciones, las que no podemos desarrollar aquí. Cf. P. SEQUERI, *Il Corpo del Logos. Pensiero estetico e teologia cristiana*, Milano, Glosa, 2009; C. THEOBALD, *Le christianisme comme style. Une manière de faire de la theologie en postmodernité, I – II*, Paris, Cerf, 2008; P. J. FRITZ, *Karl Rahner's Theological Aesthetics*, Washington D.C., The Catholic University of America Press, 2014; E. SALMANN, *Presenza di Spirito. Il cristianesimo come stile di pensiero e di vita*, Assisi, Cittadella Editrice, 2011.

media vuelta/ ya ha desaparecido.// Escribir será/ buscar,/ la escritura es herida de un enfermo de amor”.⁴⁶ Las dos polaridades que aparecen en estos versos del hermano Christophe son estética teológica y nupcial a la vez: *impressio-expressio*, la una, *revelación y ocultamiento*, la otra. Ambas atraviesan una escritura devenida ella misma en búsqueda del Amado ausente. Las notas antropológicas mencionadas se vuelven figura existencial y martirial, precisamente en el testimonio de su palabra de poeta, místico y mártir. Las notas teológicas confluyen asimismo en esta “escritura” que, herida por la *impresión* de la huella que el Amado ha dejado en ella, sale de sí *expresando* su sed de presencia. De ahí la elección de estos versos como punto de partida de la articulación entre nupcialidad y estética teológica que aquí proponemos considerar.

Cuando en el dinamismo de autodonación, el Dios que se revela unitrino sale de sí y se *expresa* en un exceso de amor, *imprime* su huella nupcial en la creación entera, y hierde de deseo de más amor a su criatura, quien en respuesta sale en su búsqueda. La escritura de los místicos es *expresión responsiva* que brota de esta herida. Análoga nostalgia de amor puso en movimiento la escritura de los grandes poetas, buscadores también de la belleza que los había herido. De la misma manera también sucedió con los grandes teólogos, cuya palabra impregnó con su sello y estilo el tiempo y el contexto en el cual vivieron. Todos ellos, místicos, poetas y teólogos, bebieron en la fuente de este dinamismo que Buenaventura, a la vista de los estigmas de Francisco, denominó como *impressio* y *expressio* y puso en el centro del edificio de su estética teológica⁴⁷. Este dinamismo que caracterizó toda la época medieval llegó hasta nuestro tiempo en el lenguaje de los amantes de la belleza.

2.1. *Impressio – expressio: dinamismo interpersonal de la figura estético teológica*

La teología de la sponsalidad, heredada de Bernardo, encuentra en la teología bonaventuriana una matriz estético trinitaria que da lugar

46. C. LEBRETON, *El soplo del don*, (08/08/1993) 20.

47. Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Gloria. Una estética teológica 2. Estilos eclesíasticos*, Madrid, Encuentro, 1986, 265.

al planteamiento del binomio *impressio* y *expressio*, de sello nupcial y cristocéntrico, ya que la fuerza expresiva proviene del Crucificado.⁴⁸ Imprimir y herir son acciones del Amado, ahora ausente, a quien la criatura debe buscar siguiendo las huellas de su paso. En esta impresión la belleza se manifiesta de forma paradójica en la desfigura de la cruz.

“El Serafín crucificado no es sólo objeto de contemplación en el amor. Es activo y se expresa en cuanto imprime las propias llagas a Francisco. (...) Lo significativo es que la fuerza expresiva proviene del Crucificado y el signo corporal queda impreso sólo en cuanto que Francisco ha llegado a ser, en espíritu, expresión del amor del Crucificado, en virtud de la gracia y de su inflamado amor. Los estigmas no son en absoluto resultado de su amor, pues provienen del poder de Dios pero son al mismo tiempo la expresión de su espíritu amante, porque sólo en la blanda cera de hombre tan enardecido llega Dios a expresarse de semejante modo. (...) El amor del hombre reblandece la cera del corazón, el amor de Dios imprime su sello”.⁴⁹

Como el cuerpo de Francisco, toda escritura mística es “cera” dúctil en la que impresión y expresión coinciden de un modo perijorético en la circularidad de amado, amante y amor. Del mismo modo la Trinidad inmanente se vuelve perceptible, es decir: económica, en la carne del Crucificado. Este intercambio nupcial, trinitario y cristológico es para Buenaventura el lugar de la Belleza de Dios. En la figura estético teológica confluyen simultáneamente la *impressio* y la *expressio*. Por ello Balthasar la define como “forma impresa [acuñada] que se desarrolla viviendo”.⁵⁰

¿No podríamos pensar que en este dinamismo *impressio* y *expressio* se juega la realización de la *ipseidad*, en la medida en que significa una puesta en acción de la *libertad*, la *fidelidad* y la *dramaticidad*? ¿Qué insondables caminos abre esta nupcialidad como configuradora de una identidad concebida en acción recíproca! Hay una nupcialidad estética allí donde el corazón puro “capta como amor el amor que se revela mediante la belleza y está pronto a corresponder con amor”.⁵¹ Su expresividad proviene del haber sido porque *impreso*⁵² previamente por

48. Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Gloria 2*, 256-257.

49. H. U. VON BALTHASAR, *Gloria 2*, 265-266.

50. H. U. VON BALTHASAR, *Epílogo*, Madrid, Encuentro, 1998, 56.

51. H. U. VON BALTHASAR, *Gloria 2*, 331.

52. Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Gloria 2*, 265.

una “belleza desbordante e inconmensurable que se expresa en la medida en que es recibida por el hombre en el exceso extático-místico de la admiración y de la adoración inflamada: para Buenaventura, como para Gregorio de Nisa, Dios es *anelpiston kallos*, «belleza inesperable»”.⁵³

No puede sorprendernos, entonces, que Eduard Prenga afirme que “la clave interpretativa del acontecimiento de los estigmas resulta ser, para Buenaventura cristológico trinitaria, pero bajo la categoría mística de la nupcialidad”.⁵⁴ Belleza trinitaria que en el momento de la visión en la propia carne deviene “rpto (aspecto objetivo del don) y éxtasis (aspecto subjetivo del don)”, en cuya unión transformante (*unitio amoris*), “la mística de Francisco adquiere su carácter nupcial”.⁵⁵ Nupcialidad y estética teológica así interpretadas desde la mediación fenomenológica producen un intercambio de actualidad significativa y promisoria.

Este planteo de origen medieval se encuentra en la base de la propuesta de Balthasar.⁵⁶ Así sucede en el comienzo del primer tomo de su obra *Gloria* cuando propone el dinamismo *impressio-expressio* como el núcleo trinitario de la estética teológica que hace extensivo a toda figura: “Él [Jesucristo] es aquello que expresa, es decir, Dios, pero no aquel a quien expresa, esto es, el Padre. Paradoja incomparable que constituye la fuente originaria de la estética cristiana y, por consiguiente, de toda estética”.⁵⁷ En efecto, la constitutiva expresividad de la figura tiene su origen en la perijorética simultaneidad trinitaria de contenido, forma y luz:

“El Padre es fundamento, y el Hijo manifestación. El Padre es contenido, y el Hijo forma y forma irrepitable, como lo muestra la revelación. Ahora bien, tampoco aquí se da fundamento sin manifestación, ni contenido sin forma. Ambos son una sola cosa en la belleza, ambos descansan el uno en el otro, y el

53. H. U. VON BALTHASAR, *Gloria 2*, 334.

54. E. PRENGA, *Il Crocifisso via alla Trinità. L'esperienza di Francesco d'Assisi nella teologia di Bonaventura*, Roma, Città Nuova, 2009, 293.

55. E. PRENGA, *Il Crocifisso via alla Trinità*, 283. Para ampliar esta perspectiva temática, se recomienda la lectura de la totalidad de los capítulos V y VI, 209-302.

56. Cf. C. I. AVENATTI DE PALUMBO, «La experiencia mística como corazón de la Estética Teológica de Hans Urs von Balthasar», en C. I. AVENATTI DE PALUMBO (coord.), *La libertad del Espíritu. Tres figuras en diálogo interdisciplinario: Teresa de Ávila, Paul Ricoeur y Hans Urs von Balthasar*, Buenos Aires, Agape Libros, 2014, 391-401.

57. H. U. VON BALTHASAR, *Gloria. Una estética teológica 1. La percepción de la forma*, Madrid, Encuentro, 1986, 32.

que quiera saber lo que es la belleza ha de profundizar continuamente en esta reciprocidad: “Para que sepáis y conozcáis que el Padre está en mí y yo en el Padre” (Jn 10, 38).⁵⁸

Al referir la estética teológica a su origen trinitario, Balthasar destaca la dimensión relacional e interpersonal de la misma y asienta el supuesto ontológico sobre el cual apoyará luego su condición nupcial. Una y otra vez vuelve sobre la condición estética del cristianismo, cuyo misterio central consiste precisamente en el hecho de que la *impressio-expressio* sea trinitaria y nupcial. Así, cuando afirma:

“La percepción del Dios que escapa a toda percepción y, sin embargo, se ha hecho perceptible a través de su gracia soberana, se realiza allí donde Dios viene al mundo, más aún, se hace mundo. Que nos haga partícipes de su divinidad supramundana de un modo plenamente humano no es un proceso ulterior sino simultáneo. Esto es el *admirabile commercium et connubium*. La encarnación es el *eschaton*, y es insuperable”.⁵⁹

Todo lo cual también se proyecta sobre la relación entre la figura divina que se manifiesta y el hombre que la percibe y se deja imprimir por ella. Balthasar encontró una imagen musical muy acertada para ilustrar lo dicho:

“El concepto de sintonía, de concordia, de consonancia, engloba tanto los momentos estéticos como los teológicos. El cristiano es existencia de instrumento afinado por el Espíritu y cual arpa eólica sólo resonará adecuadamente bajo el sople del Espíritu. Es un ser-afinado, acorde con la tonalidad y ritmo de Dios mismo, y, por consiguiente, en consonancia con su ser y su voluntad libre que le llama continuamente”.⁶⁰

En su “Cántico espiritual”, Juan de la Cruz destacó la relación entre nupcialidad y estética teológica a través del dinamismo *impressio-expressio*. Así los versos que dicen: “Mil gracias derramando / pasó por estos sotos con presura, / e, yéndolos mirando, / con sola su figura / vestidos los dejó de hermosura”.⁶¹ El misterio de la figura del Amado que *imprime* el sello de su constitutiva belleza en las cosas con sólo mirarlas,

58. H. U. VON BALTHASAR, *Gloria 1*, 544.

59. H. U. VON BALTHASAR, *Gloria 1*, 269-270.

60. H. U. VON BALTHASAR, *Gloria 1*, 227.

61. JUAN DE LA CRUZ, “Cántico espiritual”, en: *Obras completas*, estrofa 5, 48.

y así las hace *expresión* de Su belleza, se completa con la intimidad nupcial de aquellos otros que cantan: “¡Oh cristalina fuente,/ si en esos tus semblantes plateados/ formases de repente/ los ojos deseados/ que tengo en mis entrañas dibujados!”.⁶² De la presencia ontológica de Dios expresada en la belleza, pasa el poeta a la intimidad y reciprocidad de la *impressio-expressio* en el alma del hombre, creada en su dinamismo perijorético a imagen de la Trinidad. El dibujo es la impresión sobre la transparencia especular de la fuente primordial que busca en el alma humana el origen de su inagotabilidad manifestado aquí bajo la forma del deseo de amor.

Ya Orígenes había encontrado en esta salida de sí la clave de la nupcialidad de los amantes del Cantar, que no están quietos, sino que se buscan sin cesar. Similar registro estético nupcial hallamos en los poemas de Christophe. La misma imagen de la impresión en una escritura dibujada de quien suplica: “mi Cristo: dibújame hoy en forma de poema”.⁶³ Escritura cristiforme y cruciforme como la de los estigmas de Francisco: “Me debo por completo al signo, / la escritura será crucificada, / marcada por ti, / rey mío, / «el rey» / está escrito”.⁶⁴ La experiencia del beso que ha sido impreso se vuelve escritura expresiva. Nupcialidad y estética teológica confluyen así en la carne devenida en impresión expresa.⁶⁵

2.2. Revelación en el ocultamiento como dinamismo estético

La figura estético teológica es «bella», en la medida en que forma y contenido son inseparables y simultáneos como el dinamismo *impressio-expressio* lo ha demostrado, y es «gloriosa», en la medida en que es fuerza interior del amor que, justamente por su condición expresiva, arrebató a quien la percibe y a quien sintoniza con ella: esta es la situación paradójica y dramática de su peculiar modo de ser *revelación en el ocultamiento*.

62. JUAN DE LA CRUZ, “Cántico espiritual”, en: *Obras completas*, estrofa 11, 49.

63. “Dessine-moi, aujourd’hui, en forme de poème”, C. LEBRETON, “Dessine-moi”, en: *Aime jusqu’au bout du feu*, 56.

64. C. LEBRETON, *El soplo del don*, (08/08/1993), 20.

65. Cf. C. AVENATTI DE PALUMBO, “Transcribir un beso. Vigencia de la mística como nupcialidad, escritura y testimonio”, en: *Cuadernos de Teología UCN*, “Mística y diálogos”, VI/ 2 (2014), 8-22.

En virtud de este dinamismo constitutivo de lo estético el misterio del ser se transparenta en la figura como gratuidad y alegría. A este secreto de la infinita luz irradiada por la figura y a su poder transfigurador del sujeto, se refiere así Balthasar:

“Lo bello es, ante todo, una forma y la luz no incide sobre esta forma desde arriba y desde fuera, sino que irrumpe desde su interior. En la belleza, *species* y *lumen* son una sola cosa, si nos atenemos a lo que realmente significa el vocablo *species* (que no sólo designa cualquier forma, sino la forma agradable e irradiante). La forma visible no sólo “remite” a un misterio profundo e invisible. Es además su manifestación; lo revela al mismo tiempo que lo vela. En cuanto forma natural o artística, posee un exterior que se manifiesta y una profundidad interior, pero ambos aspectos son inseparables entre sí. El contenido no está detrás de la forma, sino en ella. Al que no es capaz de ver y comprender la forma, también se le escapa el contenido. Y a quien la forma no ilumina, tampoco el contenido aportará ninguna luz”.⁶⁶

La situación corpórea de la figura hace posible el recíproco habitar del objeto bello en el sujeto. De ahí la centralidad que para la estética teológica tiene el dinamismo de la revelación en el ocultamiento, a propósito de lo cual señala el teólogo suizo:

“La disposición del cuerpo y del espíritu en el mundo, y, de un modo más general, la que rige las relaciones entre la manifestación de lo externo, de lo material, y la de la interioridad (ya se trate del espíritu racional del hombre, del animal, del principio vital del vegetal o de la espontaneidad indefinible de la materia), funda en una paradoja insoluble el misterio de la belleza. En efecto, lo que se manifiesta es lo que, en su manifestación, al mismo tiempo queda oculto. El alma se expresa y se muestra en el organismo vivo y, sin embargo, queda a la vez «detrás» de la manifestación, donde se construye una celda, un velo, una cavidad. No sólo forma parte de la belleza el «número, peso y medida» de la materia organizada, sino también la «fuerza» del principio organizador, que se expresa en la forma sin perderse en la expresión externa, «gloria» del ser libre y, más profundamente todavía, del poder de prodigarse por amor. La visión de la superficie de la manifestación no significa la percepción de la profundidad que se manifiesta. Es esto lo que otorga al fenómeno de lo bello su carácter arrebatador y subyugante y asegura al ente su verdad y su bondad”.⁶⁷

En el binomio revelación-ocultamiento aquí descrito se vuelve

66. H. U. VON BALTHASAR, *Gloria 1*, 141.

67. H. U. VON BALTHASAR, *Gloria 1*, 393-394.

perceptible la matriz fenomenológica de la manifestación del objeto en el sujeto, la cual es asumida por la estética teológica para definir la corporeidad como espacio del encuentro de la figura divina con el hombre y como ámbito de gestación de todas las otras figuras, palabras y escrituras.

Pues bien, para la estética teológica este dinamismo, que se halla constitutivamente en la creación y en el arte, se da de modo superlativo cuando la Trinidad inmanente se expresa irrumpiendo en la historia del mundo:

“En Jesucristo se consuma la revelación de Dios en la ocultamiento. Y no sólo en los acontecimientos de la Pasión, sino en la Encarnación misma, en el mero hecho de que el Verbo se hace carne. Paradoja inconcebible en la que convergen todas las paradojas de la creación y de la historia de la salvación. En efecto, se consuma de un modo sobreabundante lo que había comenzado en la creación. Dios se expresa y se manifiesta, el Espíritu libre e infinito se sirve para expresarse de un cuerpo en el que puede sin duda revelarse, pero sobre todo ocultarse. (...) Revelación, porque Dios deviene asequible al hombre a través del hombre mismo, no simplemente mediante una enseñanza teórica, sino a través de su propio ser y de su propia vida. (...) Ocultamiento, porque la traducción del irrepetible, absoluto e infinito ser de Dios a lo cotidiano siempre diferente (...) parece una empresa destinada al fracaso, porque si el hombre ha de convertirse realmente en lenguaje de Dios, tendrá que rebasar los límites de su naturaleza hacia lo sobrenatural”.⁶⁸

La amante del “Cántico espiritual” sabe de esta *ocultamiento* cuando saliendo de sí inicia la búsqueda del Amado ausente diciendo: “¿Adónde te escondiste,/ Amado, y me dejaste con gemido?/ Como el ciervo huiste,/ habiéndome herido;/ salí tras ti clamando, y eras ido”.⁶⁹ Pero también sabe de su *revelación* en la noche, cuando tras buscarlo entre las bellezas creadas, se le revela justamente en la íntima unión nupcial del corazón. Con la mirada así transformada puede ver entonces ya no al Amado en la creación, sino a la creación en el Amado. “Mi Amado, las montañas,/ los valles solitarios nemorosos,/ las ínsulas extrañas,/ los ríos sonoros,/ el silbo de los aires amorosos,// la noche sosegada/ en par de los levantes de la aurora,/ la música callada/ la soledad sonora/ la cena que recrea y enamora”.⁷⁰ Tras la huella de

68. H. U. VON BALTHASAR, *Gloria 1*, 406-407.

69. JUAN DE LA CRUZ, «Cántico espiritual», en *Obras completas*, est. 1, 47.

70. JUAN DE LA CRUZ, «Cántico espiritual», en *Obras completas*, est. 13-14, 49.

esta intuición teológica sanjuanista, podemos nosotros trazar un puente desde la manifestación hasta su fundamento, y desde la estética hasta el umbral de una ontología de corte trinitario y nupcial.⁷¹

3. Del dinamismo estético teológico al dramatismo nupcial de la ontología trinitaria

3.1. La nupcialidad en el origen del ser: de la manifestación al fundamento

Ver la creación en el Amado no es ajena la mirada del doctor místico. Implica extender el dinamismo estético del despliegue trinitario descripto a la creación entera, gracias a que el carácter interpersonal de la revelación permite comprenderlo todo en el marco de la donación recíproca entre Dios y el hombre en Cristo: en esto donación nupcial.

En efecto, la comprensión de la trama vincular y amante de lo existente se anticipa en su romance *In principio erat Verbum*, variación poético mística del prólogo del evangelio de Juan. En un diálogo intratrinitario, antes de la creación del mundo, el Padre declara al Hijo:

“Una esposa que te ame,/ mi Hijo darte quería/, que por tu valor merezca/ tener nuestra compañía/ y comer pan a una mesa/ del mismo que yo comía/ porque conozca los bienes/ que tal Hijo yo tenía/ y se congregate conmigo/ de tu gracia y lozanía/. – Mucho lo agradezco, Padre/ - el Hijo le respondía/ a la esposa que me dieres/ yo mi claridad daría/ para que por ella vea/ cuánto mi Padre valía/ y como el ser que poseo de su ser le recibía./ Reclinarla yo en mi brazo,/ y en tu amor se abrasaría,/ y con eterno deleite tu bondad sublimaría”.⁷²

En continuidad con los Padres de la Iglesia, Juan de la Cruz contempla a la creación misma como “esposa” del Hijo, de la que luego la

71. Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Gloria. Una estética teológica 3. Estilos laicales*, Madrid, Encuentro, 1986. Sobre el papel de la poesía sanjuanista en la estética teológica de Balthasar cf. C. AVENATTI DE PALUMBO, *La literatura en la estética de Hans Urs von Balthasar. Figura, drama y verdad*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 2002, 175-187.

72. JUAN DE LA CRUZ, “Romance sobre el evangelio «In principio erat Verbum», acerca de la Santísima Trinidad”, en: *Obras completas*, Canción I, 65.

Iglesia será sacramento de salvación. La amada que se reclinará en el brazo del Hijo, y que, abrasada en el amor del Padre, transmutará de forma es lo otro de Dios, lo creado, lo no Dios. Destinada a la eucaristía de la intimidad intratrinitaria, gozaría también de la claridad del Hijo-Logos. En ella, se manifestaría el Amado. Ella se engazaría en el mismo Hijo, anidaría en Él. Y llegaría a su máxima expresión escatológica acrisolada en el fuego ¿pascual? del amor al Padre. La nupcialidad aquí tiene rango cosmológico.

Así retratada, la creación-Esposa emerge como lo otro de Dios donde seguir celebrando este amor arcano y primigenio: fruto de la exuberancia creadora, del *siempre más* del Espíritu.⁷³ La sintonía con la antropología de la desproporción ricoeuriana, considerada en la primera sección, es profunda. El romance se ciñe al prólogo del cuarto evangelio, por lo que no encontraremos referencias explícitas a la consumación pascual del cosmos. A cambio, una osadía del místico nos abre el paso a las fuentes mismas de cuanto estamos tratando. Los primeros versos de la canción primera rezan:

“En el principio moraba/ el Verbo y en Dios vivía,/ en quién su felicidad/ infinita poseía./ El mismo Verbo Dios era, / que en principio se decía;/ él moraba en el principio, / y principio no tenía. / Él era el mismo principio;/ por eso de él carecía. / el Verbo se llama Hijo; / que del principio nacía; / halle siempre concebido / y siempre le concebía/, dale siempre su sustancia,/ y siempre se la tenía./ Y así la gloria del Hijo, / es la que en el Padre había/ y toda su gloria el Padre/ en el Hijo poseía. / Como amado en el amante/ uno en otro residía, / y aquese amor que los une/ en lo mismo convenía/ con el uno y con el otro/ en igualdad y valía”.⁷⁴

Aunque con ritmo y cadencia, los primeros versos ofrecen una variación dogmática, postnicena de la vida intratrinitaria. Nada nuevo en sentido estricto. Luego despunta una sugerente mención de la presencia cruzada de la gloria: la del Padre en el Hijo y viceversa. Esta personalísima intimidad arcana es la fuente originaria de la belleza.

Pero la novedad radica en lo que sigue: “como amado en el aman-

73. Cf. A. MEIS, *Antropología teológica. Acercamientos a la paradoja del hombre*. Santiago de Chile, Ediciones Universidad Católica de Chile, 2013³, 159. 167.179 y ss.

74. JUAN DE LA CRUZ, “Romance sobre el evangelio “In principio erat Verbum”, acerca de la Santísima Trinidad”, Canción I, 64-65.

te, uno en otro residía”. La perijóresis, de prehistoria estoica y raigambre patrística, es retratada con tal plasticidad que expresa la nupcialidad en todos sus niveles como “metáfora viva” (en el sentido ricoeuriano del término) de la relacionalidad constitutiva de lo creado. Allí, donde bulle el magma del ser, la intimidad exclusiva se abre en fecundidad inclusiva pues de ella brota la creación misma. Y con la creación, que se hipostasía en la persona del Verbo encarnado, la dimensión corpórea de esta nupcialidad intratrinitaria se vuelve constitutiva de la estética. La materia es canal de manifestación de lo sublime,⁷⁵ del ser y su belleza.

Hasta aquí, el recorrido nos devela la estrecha relación que hay entre el discurso teológico-místico por un lado, y el estético-gnoseológico por el otro. Pero las últimas citas mencionadas tocan de forma derivada también la cosmología y la cuestión de la constitución del ser. Accedemos, sin forzar el razonamiento, a un nuevo registro del pensamiento y el lenguaje. Allí donde la tradición escolástica, haciéndose eco de la metafísica griega, creyó ver el *Ipsum Esse per Se Subsistens*, la mística permite ver una relacionalidad constitutiva de corte nupcial.

Ya Ratzinger, en su *Introducción al cristianismo*, afirmaba que en la comprensión dogmática de la Trinidad de Agustín yace una “imagen revolucionaria del mundo: se quiebra el dominio total de la idea de sustancia y se concibe la relación como una forma primigenia de lo real del mismo rango que la sustancia. Así se puede superar hoy lo que llamamos «pensamiento objetivado» y se nos revela una dimensión del ser”.⁷⁶ Apenas unos párrafos más adelante completa el concepto: “la doctrina trinitaria, bien entendida, puede convertirse en el eje de la teología y del pensamiento cristiano, de donde se deducirá todo lo demás”.⁷⁷ De esta centralidad se ha hecho eco la renovación teológica del siglo XX, que ha sabido devolver la primacía de la revelación histórica al misterio y reconstruir la comprensión de Dios y del mundo a partir de Él.⁷⁸ De igual manera el redescubrimiento de la historia, de la

75. Cf. P. J. FRITZ, *Karl Rahner s Theological Aesthetics*, 23-109.

76. Cf. J. RATZINGER, *Introducción al cristianismo*, Salamanca, Sígueme, 2005, 156-157.

77. J. RATZINGER, *Introducción al cristianismo*, 159.

78. Cf. K. RAHNER, *Bemerkungen zum dogmatischen Traktat «De Trinitate»* en *Id. Schriftenzur-Theologie*, Band IV, Einsiedeln – Zürich – Köln, Benziger 1960, pp.103-133. Cf. también: M. GONZÁLEZ, *La relación entre Trinidad económica y Trinidad inmanente. El Axioma Fundamental de K. Rahner y su recepción. Líneas para continuar la reflexión*. Roma, Libreria editricedella Pontificia Università Lateranense, 1996.

hermenéutica y de otras categorías determinantes de la inteligencia de la fe han sembrado entre los teólogos una importante reticencia al registro ontológico que brota de la manifestación de la gloria en el crucificado. Acaso reactivos a la todavía cercana neoescolástica y advertidos por la innegociable denuncia heideggeriana de la ontoteología, la perspectiva contextual de la teología se plantea en relación dialéctica con la propia del fundamento ontológico. Tal renuncia *de facto* conlleva grandes riesgos, que teólogos de reconocido prestigio, como Salmann, Lafont y Coda entre otros, han sabido detectar y alertar.

Escapando a la falacia de la disyuntiva excluyente, Juan Pablo II señala en *Fides et Ratio*, de forma simultánea, dos cuestiones. La primera es que “el verdadero centro de la reflexión de la teología será la contemplación del misterio del Dios Trino, al que se llega reflexionando sobre el misterio de la encarnación de Dios” (n. 93). Mientras que, en segundo lugar, recuerda la necesidad de “replantear el problema del ser según las exigencias y las aportaciones de toda tradición filosófica, incluida la más reciente, evitando caer en inútiles repeticiones de esquemas anticuados, porque la filosofía del ser es esencialmente una filosofía dinámica” (n. 97).

En el marco diseñado por la revelación de Dios en Jesús, se abre así la posibilidad de una “interpretación metafísica del ser humano en la que la relacionalidad es elemento esencial” (*Fides et Ratio* n. 55). Este el terreno propio de la *ontología trinitaria*, concepto relativamente reciente cuyo abordaje novedoso se sostiene sobre los aportes de los Padres de la Iglesia y teólogos de lugar indiscutido en la historia del cristianismo. Agustín, Gregorio de Nisa, Buenaventura, Tomás, Bulgakov y Rosmini, entre otros, todos ellos se han ocupado de captar en la creación la *impronta* del Creador Uno y Trino.

El concepto de *ontología trinitaria*, tomó carta de ciudadanía en 1976 gracias a un opúsculo que K. Hemmerle ofrece a H. U. von Balthasar en ocasión de su septuagésimo quinto aniversario.⁷⁹ El título programático, *Tesis de ontología trinitaria*, anuncia su contenido: la presentación orgánica de una serie de intuiciones que desde hacía

79. K. HEMMERLE, *Tras las huellas de Dios. Ontología trinitaria y unidad relacional*, Salamanca, Sígueme, 2005. El original alemán tiene por título *Thesen zur einer trinitarischen Ontologie*, Bistum, Aachen, 2005.

tiempo circulaban en algunos autores de filosofía y teología católica, como el mismo Balthasar, T. Haecker, C. Kaliba, E. Przywara, y otros. Con sus particularidades, pero en sintonía profunda se mueven otras perspectivas como la metafísica de la caridad de A. Rosmini, o bien la cristológica «ontología de la entrega» de P. Sequeri.

Lejos de caer nuevamente en el “hierro ígneo” de la ontoteología, el primer objeto de la ontología trinitaria es el de superar la separación abstracta entre teología y filosofía según un modelo estrictamente calcedónico. Para Hemmerle, en la relación de intercambio entre filosofía y teología, está inscrita todavía hoy la posibilidad de recuperar la ontología pero de forma radicalmente transfigurada, habida cuenta de la compleja relación que existe entre la filosofía griega y la revelación judeo cristiana a lo largo de la historia de la cultura.

El término ontología designa algo extramadamente simple y decisivo a la vez: el sentido del ente, la verdad de aquello que es. No es el conocimiento de algo particular, sino más bien del horizonte mismo dentro del cual el conocimiento acontece. La historia de la filosofía antigua puede resumirse en torno a estas cuestiones, que encuentran en la revelación un interlocutor novedoso. Baste pensar en la noción de creación que dice: a) alteridad entre Dios y lo creado; b) impronta de la verdad divina en lo creado (logos); c) relación de libertad personal entre Dios y el hombre; d) y finalmente la noción de encarnación que constituye por sí misma un acontecimiento de iluminación ontológica. Así lo señala el prólogo de Juan: “En el principio existía el Logos y el Logos era Dios” (alteridad y relación en Dios; “y el Logos se hizo carne” (devenir de Dios y relación nueva en el Logos hecho carne, entre Dios, el hombre y el mundo). El horizonte de interpretación del ser de cuño cristiano se vuelve visible y consistente, de forma paulatina, sólo en este contexto trinitario. Sin embargo, a pesar de los esfuerzos, estos desarrollos no habrían logrado reconfigurar la metafísica cristiana. En palabras de Hemmerle: “En la simbiosis entre lo específicamente cristiano y la ontología, lo cristiano ha continuado siendo casi inadvertidamente una especie de huésped entre los múltiples proyectos y sistemas filosóficos caracterizados por otros puntos de partida”.⁸⁰ Esta ha sido la percepción que movió a abrir explícita-

80. K. HEMMERLE, *Tras las huellas de Dios. Ontología trinitaria y unidad relacional*, 35.

mente el horizonte de interpretación de la realidad que brota de lo trinitario, una vez que la renovación de perspectivas y del núcleo del misterio divino tuvo lugar a mediados del siglo XX.

En su esencia, la ontología trinitaria busca introducir la dinámica de la relación – trinitariamente modulada– en la determinación del ser en sí. Según el mismo Hemmerle: “Todo se cumple y realiza su esencia más propia conquistando su propia relacionalidad, el propio trascendimiento de sí, el propio poseer-se en el ámbito del darse, la capacidad de dirigirse al otro y de ser para el otro en la perspectiva trinitaria según la cual el dar-se de Dios dona Dios”.⁸¹

Así presentada, la ontología trinitaria no pretende, por tanto, favorecer un sistema cerrado o una tabla codificada y definitiva de categorías (al modo de la *«philosophia perennis»*) sino más bien desplegar un horizonte plausible de interpretación abierto por sí mismo y dialógico. De aquí brotan dos perspectivas que intentaremos ilustrar, según nuestra lógica nupcial, con textos de los místicos contemporáneos.

3.2. *Dramatismo nupcial: del ser como don de sí a la entrega responsable del conocimiento amante*

En el ser como ágape encontramos el núcleo de la primera perspectiva que se deriva de la consideración propuesta. El cristianismo basa su *novum* respecto de la tradición judía en el Dios revelado en la cruz, que es don de sí, gratuito, recíproco y efusivo.

De esto da cuenta Edith Stein cuando se refiere a la fórmula de Ex 3,14, pilar de la metafísica del éxodo, con estos términos: “Puesto que Dios es amor, el ser divino debe ser el ser uno de una pluralidad de personas y su nombre *«Yo soy»* equivale a *«yo me doy enteramente a un tú»* y, por lo tanto, también a un *«nosotros somos»*”.⁸² En el punto

81. En este contexto, se entiende la idea central: desde el momento en que Dios es trino y, como tal, tiene su historia en nuestra historia, nuestra situación fundamental de seres humanos, nuestro pensar y ser y más aún: todo el ser experimentan un giro, una con-versión. Ese giro supera cualquier tipo de pensamiento tradicional del hombre sobre Dios, sobre sí mismo, sobre el mundo y sobre el ser. La relectura pura y simple de la precomprensión ontológica, tradicionalmente caracterizada por la fe, no llega a captar aquello que se revela y se comunica al entendimiento de la fe. La exigencia de una nueva ontología, de una «ontología trinitaria» es una exigencia directa de la fe.

82. E. STEIN, *Ser finito y ser eterno. Ascenso al sentido del ser*, en *Id.*, *Obras completas*

más álgido de su opera magna, la santa carmelita relee trinitariamente la autopresentación de Dios a Moisés y habilita así la declinación trinitaria de todo lo existente. Si la identidad es igual a la donación, entonces, el *esse in* equivale al *esse ad*. En otro párrafo completa: “En el amor recíproco de las personas divinas, en su ser divino entregándose a sí mismo, el amor es el ser de Dios. Vida de Dios. Esencia de Dios”.⁸³

Nuestra autora avanza hacia la comprensión de lo creado desde esta perspectiva, pero no podemos abundar en detalles. Nos bastará detenernos en tres citas de profundo calado ontológico y existencial. En la primera señala: “El Espíritu Santo, en cuanto persona de la vida y del amor es el arquetipo de toda vida creada y de todo acto y de esa irradiación espiritual de la esencia propia, que es característico también de las hechuras materiales”.⁸⁴ Su aporte, teológico y ontológico al mismo tiempo, devela la función cosmológica del Espíritu Santo que consisten la comunicabilidad de todo lo existente. Si el ser equivale al don de sí, es conveniente que el Amor personificado sea el arquetipo e impulsor de este “irradiarse” de toda esencia.

En la segunda cita, Stein indica que la estructura de cada ente responde a una matriz trinitaria:

“Las tres formas fundamentales del ser real en su unidad ¿no deberían estar ligadas de la manera más estrecha a la Trinidad? Al Padre, de quien proceden todas las cosas, (...) le correspondería el ser anímico. Al Hijo, en cuanto forma nacida de la configuración de esencia, correspondería el ser corporal. Pero el libre y desinteresado exhalar merece en un sentido particular el nombre de “espíritu”. Así encontramos en todo el ámbito de lo real un despliegue trinitario del ser”.⁸⁵

Las correspondencias con el registro estético son evidentes, así como el fundamento trinitario explícito de su constitución. Pero el profundizar la declinación de lo trinitario en el mundo hasta lo inanimado podría perderse de vista la rica dimensión personal que se perci-

IV, Ediciones El Carmen-Editorial de Espiritualidad-Editorial Monte Carmelo, Victoria-Madrid-Burgos, 2004, 947.

83. E. STEIN, *Ser finito y ser eterno*, 1041.

84. E. STEIN, *Ser finito y ser eterno*, 1011.

85. E. STEIN, *Ser finito y ser eterno*, 957.

bía en su lectura de Ex 3,14. Sin embargo sucede lo contrario, pues el mundo es asumido como esposa en el Esposo. Y por tanto, es solo *en* el Esposo que se comprende el carácter personal de lo inanimado. Por esta misma razón es que Gerl Falcowitz puede ver en Stein el giro de una metafísica esencialista hacia una ontología que brota de la persona⁸⁶. Para este paso suyo resulta tan determinante su formación fenomenológica como su filiación carmelita. Según G. Mazzanti,⁸⁷ en ella se encuentra en germen una ontología nupcial, dado que en la *Ciencia de la cruz*, al comentar la obra de su maestro dice lo siguiente:

“La relación del alma con Dios tal como Dios la previó desde la eternidad como meta de su creación, apenas cabe caracterizarla de un modo más atinado que el de la unión esponsal. Al revés: lo dicho sobre el sentido de la relación esponsal, en ninguna otra parte se cumple tan propia y perfectamente como en la unión de amor de Dios con el alma. Cuando se ha comprendido esto una vez, entonces la imagen y la cosa se intercambian sus papeles: la esponsalidad de Dios es reconocida como la esponsalidad propia y original y toda relación esponsal humana aparece como imagen imperfecta de aquel arquetipo”.⁸⁸

Esta tercera cita trasluce cuanto hemos dicho acerca de los versos del maestro de Ávila, pero con otro trasfondo metafísico. La dimensión nupcial abarca en Stein diversos registros,⁸⁹ pero bien podemos decir que todo en ella, su fenomenología, su cosmología, su ontología y su doctrina teológica y espiritual, lleva a una reducción (en sentido buenaventuriano: de reconducción) a lo interpersonal en clave netamente nupcial, que ella misma refrenda con su martirio. Lo cual cede el paso al segundo y último abordaje a desarrollar.

Según P. Coda, *la segunda perspectiva de la ontología trinitaria*

86. Tiene razón Gerl Falcowitz al decir que en Stein «la metafísica tomista gira hacia la ciencia de la persona, que no puede ser construida únicamente a partir del ser sino más bien, esencialmente, en base a la relación». H.B. GERL FALCOWITZ, *Essere finito ed essere eterno, L'uomo come immagine della Trinità* en J.SLEIMAN-L. BORRIELLO (eds.), *Edith Stein, testimoni di oggi profeta per domani, Atti del Simposio Internazionale Roma-Teresianum, 7-9 ottobre 1998*, Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, p. 269-290.

87. Cf. G. MAZZANTI, *Personae nuziali*, Bologna, EDB, 2005, 17-19.

88. E. STEIN, *La ciencia de la cruz*, en *Id.*, *Obras completas V*, Ediciones El Carmen-Editorial de Espiritualidad-Editorial Monte Carmelo, Victoria-Madrid-Burgos, 2004, 414.

89. Cf. C. AVENATTI DE PALUMBO, A. BERTOLINI, «La alegría como signo de la nupcialidad en tensión escatológica: Christophe Lebreton - Edith Stein», p. XX; A. BERTOLINI, *Empatía y Trinidad en Edith Stein, Fenomenología, teología y ontología en clave relacional*. Salamanca, Secretariado Trinitario, 2013, 353-404; 467-479. 535-537.

–convergente con la descripta arriba– *involucra a la persona y a la forma de conocer*: “Si el sentido del ser es el darse, el conocer es captar el darse del ser en el darse a su vez. Sólo en el darme a mí mismo puedo captar el sentido del ser en su darse a mí y a través de mí”.⁹⁰ El talante personal e interpelante de este discurso ontológico se explica exclusivamente desde la centralidad determinante de la revelación.

Bien podemos asociar esta vertiente con el registro gnoseológico de la estética, que habla de arrobamiento. Aquí el presupuesto es aquel de la primera carta de Juan: «El que no ama, a Dios no ha conocido. Porque a Dios en el amor se lo conoce» (1 Jn 4). La única manera de percibir la identidad de aquello que se dona es acogiéndolo y donándosele a su vez. La acogida responsiva y amante es *conditio sine qua non* de la comprensión más honda del misterio que se devela en el amor. La hondura de estas implicancias no es alcanzable por la mera razón humana, sino que es fruto gratuito de la revelación personal del Dios de Jesucristo.

Pero como el registro en el que nos movemos es fundamentalmente ontológico, es necesario destacar con rigor el efecto que tiene esta acogida amante en el que conoce: la transformación en el ser. Así, una vez más, la pluma de Christophe nos confirma en esta dirección:

“Eso me conmueve tanto tú sabes/ tu mirada, mano de misericordia/ tu voz, mano de comunión/ y tu mano, llama /eso que me quema tanto// y tú/ conmovido todo entero en la cruz/ el corazón estallado y todo el cuerpo surcado/ eso me hace mal de creerte/ y tú/ conmovido por entero en gloria/ tu corazón abierto y todo el cuerpo repartido/ eso me da alegría de esperarte/ y/ de amar-te// eso me hace Tú”.⁹¹

La respuesta existencial es la instancia de honda transformación “eso me hace Tú”. La persona se consume, se conquista, abraza su *ipseidad* nueva y definitiva a través de ese otro hacia quien va, hacia

90. P. CODA, *Desde la Trinidad. El advenimiento de Dios entre historia y profecía*, Salamanca, Secretariado trinitario, 2014, 652 y ss. En adelante, seguiremos de cerca su exposición.

91. “Ça me touche tant tu sais/ ton regard main de miséricorde/ ta voix main de communion/ et ta main flamme/ ça me brûle tant// et toi/ touché tout entier en croix / en cœur crevé et le corps creusé/ ça me fait mal de te croire/ et toi/ touché tout entier en gloire/ le cœur ouvert et tout le corp partagé/ ça me fait joie de t espérer/ et/ de t aimer// ça me fait Toi”, FRÈRE CHRISTOPHE, “Touché”, dans *Aime jusqu'au bout du feu*, 99.

quien muere. Aquí el Amado se constituye en mediación imprescindible del dinamismo propio de la *ipseidad*. A tal punto, que Christophe se deja dibujar nuevamente en su apertura simbólica al amor que lo cincela:

“Dibújame/ yo no tengo miedo/ mi rostro puesto al desnudo esta tarde/ para ofrecerse mañana/ a la ternura de tu mano/ llora// yo no temo/ ella vendrá/ a la madrugada/ está prometido/ despertarme/ tu mano// seguramente la violencia se callarávencida/ ya que ella me hablará/ y yo seré solamente tu voluntad// y yo diré: mi Cristo dibújame hoy en forma de poema, don de vida para mis hermanos”.⁹²

Es significativa la simbólica pascual, de pura trascendencia transfigurante. Sus versos, profecía interpretativa de su propio martirio, claman por una nueva acción creadora que lo metaforice y lo abra a un significado ulterior: ser ágape de Dios. Y si a esto le faltara concreción sacramental, en los versos que siguen la ontología eucarística se vuelve evidente: “no ser más/ que el gesto/ solo/ que me falta/ para llegar/ a ser/ eucaristía”.⁹³ La entrega del propio cuerpo, respondiendo a la donación del Amado, se vuelve simultáneamente instancia de revelación definitiva y consumación personal en la nupcialidad. Aquí es donde la ipseidad se vuelve plena atestación del sí mismo. Su testamento espiritual así lo expresa:

“mi cuerpo es para la tierra/ pero por favor/ sin preservativo/ entre ella y yo./ mi corazón es para la vida/ pero por favor/ sin formalidades/entre ella y yo// mis manos para el trabajo serán cruzadas/con toda simplicidad//pero el rostro / que permanezca al desnudo/ para no impedir el beso/ y a la mirada/ Déjenla VER”.⁹⁴

92. “Dessine-moi/ je n ai pas peur/ mon visage mis à nu ce soir/ pour s offrir demain/ à la tendresse de ta main/ pleure// Je ne crains pas/ elle viendra au petit matin c est promis/ m éveiller/ ta main// sûrement la violence se tiara vaincue/ puisqu elle me parlera// et je serai seulement ta volonté/ et je dirai : mon Christ, dessine-moi, aujourd hui, en forme de poème: don de vie pour mes frères”. FRERE CHRISTOPHE, “Dessine-moi”, dans *Aime jusqu au bout du feu*, 56-57.

93. “Llegar a ser”: “n être plus/ que le geste/ seul/ qu il me faut/ devenir/ eucharistie”. FRERE CHRISTOPHE, “Devenir”, dans *Aime jusqu au bout du feu*, p. 21.

94. Citado por B. Olivera, *Traje de bodas y lámparas encendidas*, p. 198. Cf. Id. *Vêtements de noces et lampes allumés: Spiritualité et mystique sponsales: caduques ou actuelles?*; Québec, Abbaye Notre Dame Du Lac, 2010. “Testament: Mon corps est pour la terre,/ mais s’il vous plaît/ pas de préservatif/ entre elle et moi./ Mon coeur est pour la vie,/ mais s’il vous plaît / pas de manières/ entre elle et moi./ Mes mains pour le travail/ seront croisées/ tout simplement./ Pour le visage/ qu’il soit bien nu/ pour ne pas gêner le baiser/ et le regard/ laissez-le voir./ P.S. - merci”.

Conclusión

*Il faut partir,
Partir de moi, ce n' est possible que par grâce
Partir del l'autre peut' être; si c'est vrai que je l'aime.*⁹⁵

Hemos presentado la categoría de nupcialidad desde sus rasgos antropológicos y teologales, con el objeto de brindarle legitimidad y luz para una nueva y más aguda inteligencia teológica del hombre ante Dios. En efecto, hablar del ser humano como “esposa” de Cristo tiene vigencia pues en esta figura emergen aspectos propios, en los cuales se integran polaridades que la cultura centrada en la *ratio* moderna presentó habitualmente de forma contrapuesta: identidad y reciprocidad, libertad y fidelidad, exclusividad e inclusividad, concreto y universal. Esta capacidad de integración es propia de un estado de madurez del amor, tanto humano como teologal pues significa *ser en sí* a partir del *salir de sí hacia el otro* en libre y pascual elección. El ser como pascua hacia el otro.

¿Qué podemos cosechar de este largo camino recorrido en torno a la nupcialidad y su relación con la *Estética teológica* y la *Ontología trinitaria*? En primer lugar, la Estética teológica le brinda la dimensión concreta y sensible propias del lenguaje de la manifestación que siempre es simbólico, figural y metafórico. Esto no es de poca importancia si consideramos que la nupcialidad se desarrolló en escuelas espirituales, sospechadas de dualismo neoplatónico. En sintonía con la antropología bíblica, el Dios esposo se vuelve accesible a través de la belleza de su manifestación. A su vez, mediante la palabra poética, la estética le da voz a la experiencia de la nupcialidad⁹⁶. Por su lado, la nupcialidad le aporta una intensidad interpersonal y dramática a la relación sujeto – objeto propia de la estética. Y lo mismo podríamos decir respecto de la Ontología trinitaria, pues la relacionalidad intrínseca de su concepción del ser se radicaliza al ser contemplada desde esta perspectiva.

95. FRERE CHRISTOPHE *Aime jusqu' au bout du feu*, 140.

96. “Mientras que, para los filósofos platónicos el mundo inteligible posee su propio lenguaje, sus propios conceptos, su dialéctica propia, en el marco de la Iglesia cristiana lo espiritual carece de medios de expresión. Por esto el lenguaje del Cantar de los cantares viene a ser irremplazable. Sin él, la experiencia mística quedaría muda. Por esta razón, lo «nupcial» es un recurso necesario de esta experiencia”. P. RICOEUR, “La metáfora nupcial”, 292.

La Ontología trinitaria devela el carácter constitutivo y arcano de este particular modo de amor: y lo hace al ritmo propio de lo Trino. El Espíritu Santo, el Nosotros de Dios y para muchos autores, la misma Nupcialidad intratrinitaria, acentúa la realidad del tercero como encarnación de la fecundidad propia del amor nupcial. La exclusividad típica que le es intrínseca, en el Espíritu Santo y en virtud del carácter entramado de lo real, se vuelve inclusiva.

A su vez, entre la Estética teológica y la Ontología trinitaria se establecen relaciones sugerentes como las recogidas en la estructura trinitaria de los binomios *impressio – expressio* y *revelación – ocultamiento*, las cuales se insertan en la todavía más profunda tensión entre manifestación y fundamento. La *ontofanía* del Esposo en el mundo se despliega según un dinamismo hondamente trinitario, que encuentra en la alteridad un punto nodal de afirmación del ser en sí que es a la vez vaciamiento y entrega, perijóresis de identidad y diferencia.

Somos conscientes de la convergencia de registros de diversa índole en el tratamiento aquí ofrecido. El diálogo interdisciplinar tiene en la comunicación de idiomas entre las naturalezas en Cristo un modelo de inspiración, o mejor aún: su analogado principal. En definitiva, se trata de un diálogo necesario entre lecturas distintas y plurales, irreductibles entre sí, a fin de poder dar cuenta de la compleja realidad del cosmos recapitulada en Cristo.

CECILIA AVENATTI DE PALUMBO
ALEJANDRO BERTOLINI
FACULTAD DE TEOLOGÍA – UCA
17.11.2015 – 01.03.2016

Espacios de Paz. Nuevos caminos de teologías interculturales de la paz¹

RESUMEN

Los múltiples movimientos de migración causados por la guerra, la violencia, la pobreza y las diversas violaciones de los derechos humanos son signos de nuestro tiempo. Históricamente, el término “paz” se asocia con la libertad y el espacio habitable de la ciudad. ¿Qué significa hablar de “paz” en un mundo en el cual las ciudades, espacios de libertad y seguridad, se tornan cada vez más fracturadas e incluso destruidas? Con este trasfondo, este aporte intenta trazar pistas para una teología intercultural de la paz e ilustrar algunos “espacios de paz” creados por mujeres.

Palabras clave: paz, ciudades destruidas, paradigma del espacio, teología intercultural de la paz.

SPACES OF PEACE. PIONEERING INTERCULTURAL THEOLOGIES OF PEACE

ABSTRACT

The multifarious movements of migrations caused by wars, violence, poverty and the different infringements of human rights are signs of our time. Historically the word “peace” is associated with freedom and the space inhabitable of a city. What does it mean to talk about peace in a world in which cities, free spaces and security are becoming more broken each time and even destroyed. Within this background this contribution attempts to design trails for a intercultural theology of peace and show some “spaces of peace” created by women.

Key words: Peace, Destroyed Cities, Intercultural Theology of Peace, Paradigm of Space

1. La traducción de este texto ha sido realizada por Gerhart Eskuche y su revisión por V. R. Azcuy.

1. Espacios vulnerables y frágiles del mundo único: la paz amenazada

1.1 Ciudades destruidas – en el mundo único

“Nosotras, las mujeres, sabemos que ante el peligro mortal en que se ve el mundo, los padres del Concilio asumirán la tremenda responsabilidad de tomar posición frente al problema de la paz y la guerra. Como madres y protectoras de la vida, nos hemos preguntado cómo poder participar en esta decisión crucial. Interpeladas tanto por las palabras de Pablo VI de «erigirnos en una guardia espiritual» como por la encíclica penitencial de Juan XXIII, ayunamos y oramos (...) durante diez días y clamamos a Dios para que inspire a los padres del Concilio las soluciones que espera el mundo y que concuerden con el Evangelio”.²

Esto fue escrito por una de las grandes mujeres del movimiento pacifista europeo, la austríaca Hildegard Goss-Mayr, quien junto con su esposo, el francés Jean Goss y otros activistas por la paz como Dorothy Day y Thomas Merton pertenecieron al “lobby pacifista”³ del Concilio Vaticano II. Dicha iniciativa dio impulsos decisivos para que también el tema de la paz se incorporara a los debates sobre la Constitución Pastoral *Gaudium et spes*, construyendo así en la época postconciliar las bases para un nuevo acceso teológico a la doctrina eclesial sobre la paz. Aunque en pasos lentos, se fue abandonando la teoría de la “guerra justa” ya discutida en la antigüedad, para dar lugar a la cuestión de la “paz justa”. En palabras del Concilio, la paz es “obra de la justicia” y “fruto del amor” (GS 77): “La paz no nace sólo de apagar los focos de guerra: aunque se hubiesen apagado todos, inevitablemente surgirían otros mientras la injusticia y la opresión sigan gobernando el mundo. La paz nace de la justicia: ‘Opus iustitiae pax’, la paz será obra de la justicia (Is 32,17)”⁴

“La paz, la paz verdadera y humana, es un fruto del amor (...) La paz verdadera debe fundarse en justicia, en respeto a la dignidad invulnerable del ser humano, en el reconocimiento de una igualdad inextinguible y gratificante entre los

2. H. GOSS-MAYR, *Wie Feinde Freunde werden. Mein Leben mit Jean Goss für Gewaltlosigkeit, Gerechtigkeit und Versöhnung*. Introducción del Cardenal Franz König, Wien/Münster, 2008, 82.

3. GOSS-MAYR, *Wie Feinde Freunde werden*, 81-89.

4. JUAN PABLO II, *La Paz nace de la Justicia*, Alocución a la sesión plenaria de la Academia Pontificia de Ciencias, 12 de noviembre de 1983, citado por E. J. NAGEL, *Die Friedenslehre der katholischen Kirche. Eine Konkordanz kirchenamtlicher Dokumente*, Stuttgart/Berlin/Köln, 1997, 99.

hombres, en el principio de la fraternidad humana; es decir, en el respeto y el amor que se debe a toda persona por ser humana”.⁵

Hoy, más de 50 años después y en retrospectiva de un siglo marcado por dos guerras mundiales y gran número de mayores y menores guerras locales y civiles además de regímenes caracterizados por la violencia y la exclusión social, económica y cultural –como aquí en Argentina, donde conmemoramos este año el cuadragésimo aniversario del golpe militar–, pero ante todo frente a este mundo nuestro que “está en llamas”, los textos del Concilio redactados hace 50 años son de una actualidad apremiante. “El mundo está en llamas”: también en zonas “pacíficas” como Europa occidental y Alemania las guerras de este mundo se hacen cada vez más presentes. Con las decenas de miles de refugiados que ya cruzaron nuestras fronteras y las que todavía están por llegar, se hacen tangibles también entre nosotros los campos de guerra del Cercano Oriente, de los países africanos y asiáticos. La gran cantidad de ahogados en el Mediterráneo aún nos parecía lejana, pero ahora las historias de guerra, heridas, vulneraciones y muerte nos alcanzaron. Es impresionante el esfuerzo –a menudo gratuito– de muchas personas, especialmente jóvenes, por ayudar a los foráneos que llegan, pero también en nuestros países será sólo una cuestión de tiempo hasta que se establezcan límites y se levanten muros, como es el caso en muchas metrópolis del mundo, también latinoamericanas, que durante las últimas décadas crecieron debido a la migración causada por la violencia y la guerra civil, como en Colombia o por la creciente pobreza rural y las prácticas de desplazamiento empleadas por terratenientes y narcotraficantes, como en Brasil.

Desde siempre, los seres humanos han buscado refugio en las ciudades; éste es el antiguo ideal de la urbe que ofrece un espacio de paz y libertad tras sus muros para quienes la habitan. “La palabra paz,” escribió Heidegger en su texto “Bauen, Wohnen, Denken” (Edificar, habitar, pensar), “quiere decir lo libre y libre significa: pro-

5. Mensaje de Paz de Pablo VI, 1971, citado por Nagel, *Die Friedenslehre*, 101. Cf. DOCUMENTOS ECLESIALES SOBRE LA PAZ DE LA CONFERENCIA EPISCOPAL ALEMANA, *Textsammlungen: Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 23: Dienst am Frieden. Stellungnahmen der Päpste, des II. Vatikanischen Konzils und der Bischofssynode. Von 1963-1980*, Bonn, 1980; SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ (ed.), *Die deutschen Bischöfe, Gerechter Friede. 27. September 2000*, Bonn, 2000. Respecto a la “paz justa, cf. también: W. LIENEMANN, *Frieden, Vom „gerechten Krieg“ zum „gerechten Frieden“*. *Ökumenische Studienhefte 10*, Göttingen, 2010.

tegido contra daño y amenaza, protegido – ante... es decir, guardado”.⁶ Y precisamente este es el sentido del latín *colere*, del edificar y cultivar, de la actividad cultural humana. La creación del espacio urbano es una de las grandes hazañas culturales del ser humano. En alemán antiguo, “buan” (hoy *bauen*, construir) significaba “habitar, quedarse, residir”;⁷ y *wohnen* (habitar) proviene de la antigua palabra gótica “wunian” que expresa “estar contento, apaciguado, quedarse allí”.⁸ En sus visiones de paz escatológicas, el profeta Isaías habla de “construir”: “Reconstruirás las ruinas antiguas, restaurarás los cimientos seculares, y te llamarán «Reparador de brechas», «Restaurador de moradas en ruinas»” (Is 58,12). Dios mismo es caracterizado como “albañil” que “repara brechas” y “restaura moradas”.⁹ Con miradas al mundo, a ciudades como Alepo que durante milenios ofrecieron un espacio de “habitación” y ahora son destruidas o mirando mega-ciudades como México D.F, donde se levantan muros entre los barrios de ricos y pobres, de foráneos y de antiguos residentes, o mirando las ciudades “en movimiento” que más que espacios de residencia son espacios de búsqueda –seres humanos en fuga, en búsqueda de trabajo, formación, un lugar donde quedarse, amistad y amor–, se invierte el símbolo de cultura y paz: el ser humano, la criatura de Dios es expulsado del paraíso, la criatura humana misma destruye las ciudades habitables o es desplazada de los “espacios de paz” que ofrecían protección y significaban lugares de “bien vivir”. ¿Cómo se puede hablar de paz hoy, en un “mundo en llamas”, en un “mundo en movimiento” privado de las bases del “habitar” y del “construir”? ¿Podrá ser “paz” algo más que una palabra carente de sentido?¹⁰

6. M. HEIDEGGER, “Bauen Wohnen Denken”, en: *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen 1954, 149, citado por M. NEGELE, “Friede – ein Sprachproblem?”, en: F. SEDLMEIER; TH. HAUSMANNINGER (eds.), *Inquire pacem. Beiträge zu einer Theologie des Friedens. Festschrift für Bischof Dr. Viktor Josef, Augsburg*, 2004, 174-192, 185.

7. NEGELE, *Friede*, 184.

8. HEIDEGGER, “Bauen Wohnen Denken”, 149, citado por NEGELE, *Friede*, 185.

9. *Ibidem*.

10. Entre la gran cantidad de obras sobre el término “paz” sólo quiero mencionar a D. SENGHAAS (ed.), *Den Frieden denken. Si vis pacem, para pacem*, Frankfurt a.M 1995; D. SENGHAAS (ed.), *Zum irdischen Frieden. Erkenntnisse und Vermutungen*, Frankfurt a.M., 2004.

1.2 Espacios de paz – de modo intercultural

Como teólogas alemanas y latinoamericanas queremos pensar “espacios de paz” desde diferentes perspectivas biográficas, culturales, sociales y teológicas y, en conjunto, trazar pistas de una teología intercultural de la paz. Nuestro movimiento de búsqueda se inscribe en el paradigma del espacio desarrollado durante los últimos años especialmente en las ciencias sociales y culturales, pero aún poco considerado en la teología occidental (sistemática). La generación de teólogos (post-) conciliares erigió las bases para un pensamiento histórico en teología.¹¹ Empero, no se tuvo en cuenta el paradigma del espacio, a pesar de que el “acontecimiento” del Concilio enseñó a ver la Iglesia en nuevos espacios. Desde la perspectiva fundamental y eclesiológica, la autodefinición de Iglesia se orienta en el gran espacio de Dios, el acontecimiento de su amor creador del mundo y la historia. Y desde el punto de vista misionológico, el cambio de perspectiva de una Iglesia occidental hacia una mundial hace posible un nuevo pensamiento del espacio a través de la nueva percepción y atención a las preguntas, preocupaciones y deseos de las Iglesias del Sur. En los países del Sur se conformaron “teologías locales”, para retomar un término de Robert Schreiter,¹² que inmediatamente después del Concilio encontraron su primera expresión en las teologías de la liberación latinoamericanas y más tarde se hicieron visibles como teologías africanas o asiáticas. Frente a los desafíos de sus respectivos contextos culturales, económicos, sociales y religiosos, ellas redefinen el trabajo teológico. Las teologías locales se inscriben en el nuevo paradigma histórico de la metodología teológica y lo despliegan refiriéndose a la categoría del espacio. “El espacio”, así el teólogo indio Felix Wilfred, “fue un redescubrimiento de teologías contextuales y fuente principal

11. Cf. por ejemplo Walter Kasper y Peter Hünermann en sus interpretaciones de enfoques teológicos del siglo XIX: W. KASPER, *Das Absolute in der Geschichte. Philosophie und Theologie der Geschichte in der Spätphilosophie Schellings. Gesammelte Schriften*, vol. II, Freiburg 2010; *Glaube und Geschichte*, Mainz 1970; P. HÜNERMANN, *Gottes Handeln in der Geschichte. Theologie als interpretatio temporis*, en: M. BÖHNKE (ed.), *Freiheit Gottes und der Menschen. FS Thomas Pröpper*, Regensburg, 2006, 109-135; “Geschichte versus Heilsgeschichte”, *ThGl* 90 (2000) 167-180; *Der Durchbruch geschichtlichen Denkens im 19. Jahrhundert. Johann Gustav Droysen, Wilhelm Dilthey, Graf Paul Yorck von Wartenburg. Ihr Weg und ihre Weisung für die Theologie*, Freiburg 1967.

12. R. SCHREITER, *Constructing local theologies*, New York, 1985; *Die neue Katholizität. Globalisierung und die Theologie*, Frankfurt a. M., 1997.

de creatividad teológica en Asia. Espacialidad es la matriz de la cultura y la civilización, de sus modos de pensar y actuar. Desde el punto de vista epistemológico, la importancia del contexto surge del hecho que nuestras ideas se nutren de la experiencia. Es, a nivel básico, el espacio en el cual los sentidos entran en contacto con la realidad estimulando la conciencia humana y generando ideas. Además, el espacio está ligado inseparablemente a la cultura – el ambiente natural y social en que viven los humanos. Toda teología que ignore la espacialidad, no sólo quedará incompleta, sino que conducirá también a una distorsión de la verdad”.¹³ Este descubrimiento del espacio lleva consigo nuevos enlaces interdisciplinarios: el análisis social, el diálogo con las ciencias sociales y económicas, el análisis cultural y, surgiendo de ahí, una discusión con las ciencias de la religión y un nuevo diálogo con las demás tradiciones religiosas del respectivo espacio. En esta nueva dinámica de la definición plural de los espacios de vida se inscribe la teología feminista que enfoca también las prácticas cotidianas concretas de las mujeres y desenmascara la marginación y la falta de participación femenina en la vida social, política, económica, cultural y religiosa. La nueva concientización de la localización concreta de prácticas religiosas va de la mano con el surgimiento de una pluralidad de modelos sociales de las Iglesias, que caracterizan el actual campo de tensión de la praxis eclesial.

El “mundo en movimiento” también puso en movimiento estas definiciones y fue así que en los últimos años se prestó más atención a los límites, los intersticios, los lugares y –especialmente– los “no-lugares” del mundo global. Las dinámicas de interculturalidad y transculturalidad son analizadas desde una perspectiva de epistemología teológica y los enfoques postcolonialistas descubren la hibridez como “estrategia de resistencia”.¹⁴ “El feminismo postcolonial”, escribe Musa Duba, “se concentra en cómo las mujeres de diferentes contextos fueron y son perjudicadas por el colonialismo además de sus propios sistemas patriarcales indígenas y cómo las mujeres de las dos ter-

13. F. WILFRED, *Asiatische Wege zur Katholizität. Theologische Reflexionen im post-christlichen Kontext*, en: C. OZANKOM (ed.), *Katholizität im Kommen. Katholische Identität und gegenwärtige Veränderungsprozesse*, Regensburg, 2011, 95-108, 96-97.

14. M. W. DUBA, “Postkolonialität, Feministische Räume und Religion”, en: A. NEHRING; S. TIELESCH (eds.), *Postkoloniale Theologien. Bibelhermeneutische und kulturwissenschaftliche Beiträge*, Stuttgart, 2013, 91-111, 111.

ceras partes del mundo pueden abrirse caminos entre los diferentes condicionamientos postcoloniales”.¹⁵ Si en este congreso hacemos juntas y juntos el intento de pensar y describir “espacios de paz” y de hacerlos fértiles para nuestro trabajo teológico, esto encuadra en las nuevas dinámicas del mundo. No podemos hacer teología de otra manera que “local”; en este nuestro mundo único de espacios que se entrecruzan, se delimitan, se abren y se cierran, estas teologías locales siempre son caracterizadas por dinámicas interculturales. Precisamente porque la paz misma no es un “estado” sino un “proceso”, porque debe ser “reiniciada cada vez de nuevo”,¹⁶ la búsqueda de una nueva teología de paz tiene que ser un camino en común, donde reunimos nuestras respectivas facetas y dibujamos mapas de paz, “cartes de compassion”, esperando que a pesar de toda la remanente “incertidumbre de la paz humana”,¹⁷ estos mapas se integren en un nuevo mosaico de teología pacifista. Nuestra búsqueda se inscribe en el horizonte del “signo del tiempo” que nos concierne a todas y todos: el mundo en movimiento, historias de migración, personas en fuga, los “espacios líquidos”, el entrecruzamiento y el choque con historias de lo extraño, el acostumbrarse a una nueva sociedad mundial en que está presente con suma intensidad el mundo con todas sus heridas precisamente también en el hemisferio norte y las sociedades occidentales, donde –esto lo digo ante todo a las colegas alemanas– ya no podemos mantener alejada la vulnerabilidad, la violencia y la fragilidad. Y si lo hiciéramos, sólo sería con la violencia de las fronteras y los alambrados de púa que ya comienzan a atravesar los campos y los bosques de los países fronterizos de Europa y que, como en los países del Sur, no paran ante las ciudades, donde pueden contribuir a la fragmentación de las relaciones sociales y la desintegración de nuestras comunidades, amenazando así la paz en la ciudad. En el hemisferio norte y las sociedades occidentales, el “mundo en movimiento” es el espejo que nos refleja de un nuevo modo la “incertidumbre de la paz humana” y nos plantea a nosotras teólogas, la tarea de trazar juntas las pistas para una teología de paz en sus múltiples dinámicas culturales. Tanto en la

15. *Ibidem*.

16. P. SCHMIDT-LEUKEL Y OTROS, Voz „Frieden“, en: *RGG* 3, 359-366, 365.

17. B. WELTE, “Über die Fraglichkeit des menschlichen Friedens und über die Verheißung des göttlichen Friedens”, en: H. LOEBEL (ed.), *Vom Frieden*, Hannover 1967, 163-179, 213.

sociedad occidental como en los diversos países latinoamericanos –recordemos el actual proceso de paz en Colombia– existe un impresionante “conocimiento para organizar trabajo pacificador, educación para la paz y ética de paz”.¹⁸ Han surgido las más diversas redes de mujeres por el trabajo pacifista, pero en las sociedades seculares de Occidente falta sobre todo la “reflexión sobre el correspondiente saber interpretativo”, especialmente en la forma de “recursos legitimadores” religiosos para el trabajo de la paz. Estos son especialmente necesarios en tiempos en que, como en las últimas dos décadas, la religión se hace presente de un nuevo modo en la vida pública, siendo asociada cada vez más con la violencia y la discordia.

2. *Trazar pistas de una teología intercultural de la paz*

Precisamente de esto surge la necesidad de ocuparse de una teología intercultural de la paz. Los textos del Nuevo Testamento expresan la convicción cristiana de que en la persona de Jesús de Nazaret, el Cristo, tomó “vivienda” entre los humanos el “Rey de la Paz”, como está descrito también en el Antiguo Testamento. Es convicción de fe cristiana que Cristo mismo es la “paz” que derrumba los muros separadores entre la humanidad para construir una nueva casa de vida en comunidad: “Y él vino a proclamar la Buena Noticia de la paz, paz para ustedes, que estaban lejos, paz también para aquellos que estaban cerca. Porque por medio de Cristo, todos sin distinción tenemos acceso al Padre, en un mismo Espíritu” (Ef 2,17-18). La fe en este “Rey de la Paz” se inscribe en las visiones cósmicas y escatológicas del *shalom* bíblico y la fe en el Dios de Israel que es “restaurador de moradas en ruinas” (Is 58,12).¹⁹ Es este “Rey de la Paz” quien apareció en la impotencia del Niño en el pese-

18. G. RIEDL, “Via pacis. Erkundungsgänge durch unerschlossene Sinnbezirke christlicher Friedenstheologie”, en: SEDLMEIER; HAUSMANNINGER (eds.), *Inquire pacem*, 212.

19. Cf. también F. KAMPHAUS, „Die Eine Welt – im Widerstreit“, en: D. SENGHAAS (ed.), *Frieden machen*, Frankfurt a. M., 1997, 281-291. El obispo Kamphaus señala que con Jesucristo fueron derrumbados todos los muros entre seres humanos, sea cual sea su proveniencia: “Quien cree en el Dios único, no puede atribuir al origen de la humanidad más de una raíz: todos los humanos, no importa cual sea su raza, nación o color de piel son hermanos y hermanas.” Sobre el nexo entre los conceptos de paz religioso y secular, véase: D. KINKELBUR, *Theologie und Friedensforschung. Eine Analyse theologischer Beiträge zur Friedens- und Konfliktforschung im 20. Jahrhundert*, Münster/New York, 1995.

bre y “abolió” el poder del mundo, quien en propia persona sufrió el desierto, quien no tuvo ningún lugar “dónde reclinar su cabeza” (Lc 9,58) y ninguna casa que le servía de vivienda. Y sin embargo es justamente este “Rey de la Paz” el que construye y hace posible un nuevo habitar en la fragilidad, la vulnerabilidad y el desarraigo de nuestro mundo. En su ponencia “Bauen, Wohnen, Denken” (1951), Heidegger dijo: “La esencia del construir es el permitir habitar. El acto esencial del edificar es la construcción de lugares mediante la ordenación de sus espacios. *Sólo si somos capaces de habitar, somos capaces de edificar...* Así como son los mortales, el habitar es la característica elemental del ser”.²⁰ Y precisamente esto significa entonces “paz”. Habitar “significa ser humano. Por una parte, esto está preestablecido, por la otra parte debe ser realizado por el hombre mismo. Realizarlo significa ‘construir’, crear espacios donde puede desplegarse la existencia humana.”²¹ Cristianos y cristianas creen que en la persona de Jesucristo Dios tomó vivienda entre los humanos, que en el desarraigo del Hijo del Hombre Él remedió la “falta de vivienda” del ser humano y donó la paz dentro de un “mundo en movimiento”. Es esta apertura de “espacios de paz” lo que frente al desarraigo, la violencia y la vulnerabilidad deben aportar al discurso público los cristianos y las cristianas.

Esto requiere una reflexión teológica adecuada; el trabajo cristiano por la paz es un fruto de la fe, pero necesitado también de una responsabilidad razonada. Los “espacios de paz” surgen de prácticas de fe en la huella del Rey de la Paz; estas prácticas de donadores y donadoras de paz crecieron desde convicciones de fe que a través de muchos testimonios de tradiciones bíblicas y eclesiales se condensaron en el lenguaje. Imprimieron su sello al lenguaje de la cultura occidental, pero en gran parte se perdieron, especialmente en las sociedades occidentales, porque ya no está viva la praxis de fe. La crítica de lenguaje que redescubre estas tradiciones extraviadas y pone en evidencia que paz y lenguaje forman una pareja, es parte de una teología de paz, como demuestra el filósofo Manfred Negele con referencia a las reflexiones de Martin Heidegger sobre “Construir, habitar, pensar”. El lenguaje comienza en el pensamiento y crea realidad:

20. HEIDEGGER, „Bauen Wohnen Denken“, 160-161, citado por NEGELE, *Friede*, 187.

21. NEGELE, *Friede*, 187.

“Es difícil vislumbrar lo que los pensamientos pueden efectuar en forma directa. Pero ellos guían las acciones humanas. Y éstas sí pueden efectuar cambios, tanto para bien como para mal; pueden conducir a la paz o a la guerra. Pero la instancia que decide esto, no se ubica en el nivel de acciones, sino en el pensar y hablar. Por lo tanto debemos hacer el intento de encontrar paz en el pensar y el hablar. La paz mundial comienza en el ‘mundo’ de cada uno... La tarea de los pensadores, quienes piensan por vocación, es diseñar modelos de pensamiento pacifista que presenten posibles arquitecturas habitables por humanos – y en nuestro tiempo esto significa: por todos los humanos. La construcción de los edificios, es decir, la realización, es, con diferentes incumbencias, la tarea de todos. La medida para estos edificios la encontramos en el pensar y hablar mismos, pero sólo como indicio. En última instancia, esta medida sobrepasa nuestro pensar y hablar”.²²

Como teólogas aportamos al discurso científico aquello que sobrepasa la “medida”, aquello que ayuda al lenguaje a redescubrir la dimensión de la paz. El “Rey de la Paz” que tomó habitación entre nosotros, imprimió la huella de su habitar en la fragilidad y vulnerabilidad del mundo. Siguiendo sus huellas, las artesanas de la paz buscan las conmociones en nuestro lenguaje actual, prestan atención a las vulneraciones y detectan los intersticios en que pueden originarse nuevas formas del hablar de Dios; de esta manera abren dimensiones de paz en el lenguaje de nuestro tiempo.

Un trabajo teológico de este tipo no se queda en la reflexión teórica, sino que siempre es concreto; apunta a la apertura de nuevos espacios y en este sentido es praxis: abre la reflexión a los “espacios de paz” concretos donde coinciden el espacio de Dios y el humano, que se juntan cuando cobra prestigio el que está en el suelo, cuando emerge la reconciliación, cuando se sana lo que estuvo enfermo, cuando se endereza lo torcido. Espacios así nunca son espacios cerrados, sino que hacen posible “estar en el espacio de modo diferente y transitar hacia el otro”;²³ son espacios que están hechos de puentes.²⁴

22. NEGELE, *Friede*, 190/191.

23. M. DE CERTEAU, “Gehen in der Stadt”, en: *Kunst des Handelns. Traducción del francés por Ronald Voullié*, Berlín 1988, 179-238, 207-208.

24. S. GÜNZEL, “Vom Raum zum Ort – und zurück”, en: A. SCHLITTE Y OTROS (eds.), *Philosophie des Ortes. Reflexionen zum Spatial Turn in den Sozial- und Kulturwissenschaften*, Bielefeld 2014, 25-44, 43: Günzel cita a Martin Heidegger: “El lugar no existe antes del puente. Ciertamente hay en el recorrido del río ya antes de la existencia del puente muchos puntos que pueden ser ocupados por algo. Uno de ellos deviene lugar, precisamente por el puente. Así el puente no llega a posicionarse en un lugar, sino el lugar es originado por el puente mismo”. En esto radica la gran cantidad de pro-

Una teología intercultural de la paz se pone al servicio de los espacios de paz que se van conformando concretamente en cada caso; como teología local también es siempre “teología intercultural”, teología “en movimiento” hecha de “puentes” que permiten que surja un “lugar”.²⁵ Dibuja mapas en que se inscriben los “espacios de paz”; las “cartes de compassion” de esta teología de paz son huellas del peregrino Jesús de Nazaret albergado por los varones y las mujeres de su tiempo, los extranjeros, los publicanos y pecadores, quien donó paz donde había reinado violencia y quien hizo sonar y danzar el espacio de Dios en el espacio del mundo.

3. Espacios de paz hechos por mujeres – llegar a ser “artesanas de la paz”

“Si eliminas de ti todos los yugos,
 el gesto amenazador y la palabra maligna;
 si ofreces tu pan al hambriento
 y sacias al que vive en la penuria,
 tu luz se alzarán en las tinieblas
 y tu oscuridad será como al mediodía,
 (...) Reconstruirás las ruinas antiguas,
 restaurarás los cimientos seculares,
 y te llamarán «Reparador de brechas»,
 «Restaurador de moradas en ruinas».” (Is 58,9b-12)

En Alemania, las mujeres reconstruyeron las ciudades destruidas en la guerra; se convirtieron en donadoras de paz, como la asistente social y posterior presidenta de la Federación alemana de mujeres católicas (Katholischer Deutscher Frauenbund) Dra. Gertrud Ehrle o la austríaca Hildegard Goss-Mayr, cuyo compromiso –junto con el *lobby* para la paz y una mujer como Dorothy Day– fue de gran importancia para la doctrina de paz del Concilio Vaticano II. Los

yectos de “construcción de paz” en el mundo. Al respect, ver por ejemplo, R. J. SCHREITER; R. SCOTT APPLEBY; G. F. POWERS (eds.), *Peacebuilding. Catholic Theology, Ethics, and Praxis*, New York, 2010.

25. Sobre teología intercultural ver M. ECKHOLT, *Dogmatik interkulturell. Globalisierung — Rückkehr der Religion — Übersetzung — Gastfreundschaft. Vier Stationen auf dem Weg zu einer interkulturellen Dogmatik*, Nordhausen, 2007; F. GMÄINER-PRANZL (ed.), *Interkulturalität als Anspruch universitärer Lehre und Forschung*, Frankfurt a. M. 2012; M. SIEVERNICH, „Konturen einer interkulturellen Theologie“, *Zeitschrift für Katholische Theologie* 110 (1988) 257-283.

padres del Concilio expresaron que la Iglesia “no puede llevar a cabo la tarea que tiene ante sí, es decir, construir un mundo más humano para todos los hombres en toda la extensión de la tierra, sin que todos se conviertan con espíritu renovado a la verdad de la paz” (GS 77). Muchas otras mujeres habría que nombrar, así en las huellas de la primera Premio Nobel de la Paz, Bertha von Suttner, la poeta y teóloga protestante Dorothee Sölle, que en las décadas del 70 y 80 acompañó el movimiento pacifista o en Latinoamérica la gran cantidad de mujeres luchando por la paz, como Alice Domon con su compromiso por los derechos de los trabajadores rurales, las víctimas de la dictadura militar y tantas mujeres que sufren violencia o tienen que prostituirse para sobrevivir, también mujeres como María Julia Hernández Chavarría e Ita Ford al lado del arzobispo Oscar Arnulfo Romero, como Dorothy Stang dando testimonio de fe y donando paz con su compromiso por los indígenas, asesinada por terratenientes en la selva brasileña. O pensemos en Malala Yousafzai, la joven paquistaní que lucha por los derechos de los menores, especialmente por el derecho a formación e igualdad de trato de las niñas. Pensemos también en las mujeres que trabajan en los pueblos de paz colombianos, etc.²⁶ En las actividades de todas estas mujeres están entretejidos los hilos de oro del espacio del resurgimiento que convierte en espacios de paz los espacios creados por nosotros. Ejemplifican que la paz no es una palabra sin sentido, que la paz es “obra de la justicia” y “fruto del amor”. Nuestra fe “no ha de conformarse con una utopía de paz”,²⁷ la paz debe “construirse conscientemente”.²⁸ Esto nunca se lleva a cabo sin “conflictos”, sin una negociación de límites; todos ustedes, aquí en Argentina, en Latinoamérica, lo saben muy bien; no es necesario recordar aquí los conflictos de conciencia de Camilo Torres, muerto 50 años atrás, el 15 de febrero de 1966, por militares colombianos. La gran activista para la paz Hildegard Goss-Mayr puede orientarnos: ella con su esposo Jean Goss, joven soldado en la Segunda Guerra Mundial, ofreció cursos para la lucha no violenta al servicio de paz y

26. Entre las redes que destacan el trabajo pacifista de mujeres, quiero indicar: http://www.frauennetzwerk-fuer-frieden.de/content_de/1000_FriedensFrauen_Weltweit.php [consulta: 20.02.2016].

27. Documentación Concilium bajo la responsabilidad del Secretariado General, “Friede durch Revolution”, *Concilium* 4 (1968) 388-401, 390.

28. Documentación Concilium, “Friede durch Revolution”, 388.

justicia en todo el mundo; asimismo Thomas Merton o Mahatma Gandhi: “la Paz no puede ser el resultado de violencia, sólo puede construirse mediante «obras de paz»”.²⁹ Donamos paz cuando “respetamos a toda criatura humana, como quiere el Señor”; en esto confesamos ser cristianos. “Donde reine un amor profundo, sencillo y amplio al ser humano, al mundo, a todo lo viviente y no viviente,” escribe Thomas Merton, “allí también encontraremos respeto a la vida, la verdad y la justicia, y también un humilde amor a Dios.”³⁰ Esta es la visión de la paz que se construye cotidianamente, en la fragilidad y la vulnerabilidad de la vida de todos y todas.

MARGIT ECKHOLT
INSTITUTO DE TEOLOGÍA CATÓLICA
UNIVERSIDAD DE OSNABRÜCK/ALEMANIA
15.02.2016 / 23.02.2016

29. Documentación Concilium, “Friede durch Revolution”, 390.

30. Th. MERTON, *Gewaltlosigkeit. Eine Alternative*, Zürich/Köln 1986, 89. Cf. también: “Ya por el solo hecho de la adopción como hijo de Dios en Cristo, el cristiano es y debe ser donador de paz. Es interpelado a emular el redentor, quien en vez de defenderse con doce legiones de ángeles (Mt 26,53) toleró que se le clave en la cruz y murió orando por aquellos que lo ajusticiaron”. MERTON, *Gewaltlosigkeit*, 52.

La paz como un signo de estos tiempos. La Iglesia latinoamericana ante la violencia y el aporte de las mujeres a la paz

RESUMEN

Esta ponencia forma parte del primer Panel Inaugural del II Congreso de Teólogas latinoamericanas y alemanas “Espacios de Paz”, realizado del 28 al 31 de marzo de 2016. Se aborda el tema de la paz como signo de estos tiempos desde tres claves: el contexto latinoamericano, la centralidad de la violencia en los estudios sobre la paz y su relación con las mujeres como constructoras de paz y víctimas de violencia. La reflexión se organiza en dos partes: primero, se analiza el discernimiento teológico-pastoral sobre la paz realizado por la Conferencia de Medellín, en un contexto de subdesarrollo e injusticia caracterizados como violencia institucional y pecado estructural; además, se mencionan en forma breve los desafíos de reconciliación que plantearon los procesos de transición que siguieron a los gobiernos militares y a los conflictos armados internos. En la segunda parte, se enfocan algunos valores y esferas de la paz y la violencia –personal, estructural y cultural–, para considerar el concepto secular y cristiano de “pacificación” (*peacebuilding*) y los aportes teóricos y prácticos de las mujeres en la construcción de la paz en contextos de violencia.

Palabras clave: paz, signos de los tiempos, violencia, pacificación, artesanas de paz

PEACE AS A SIGN OF PRESENT TIME. LATIN-AMERICAN CHURCH IN THE PRESENCE OF VIOLENCE AND THE CONTRIBUTIONS OF WOMEN AS PEACEMAKERS

ABSTRACT

This report is part of the first Opening Panel of the 2nd Congress of Latin-American and German theologians, named “Spaces of Peace”, carried out from the 28th through the 31st of March, 2016. It presents the theme of peace as a sign of the present time, from three standpoints: the Latin-American context, the centrality of violence in the studies on peace and its relation to women as peacemakers and victims of violence. The reflection is organized in two parts: firstly, the theological pastoral discernment

of peace made by the conference of Medellín is analyzed in a context of underdevelopment and injustice characterized as institutional violence and structural sin. It also briefly mentions the challenges for reconciliation that were posed by the transition processes that followed the military governments and the internal armed conflicts. Secondly, some of the values and areas of peace and violence are focused on (in the personal, structural and cultural levels) in order to consider the secular and Christian concept of peace building and the theoretical and practical contribution of women in the construction of peace in a violent context.

Key words: Peace, Signs of Times, Violence, Peace Building, Peacemakers

El 12 de febrero de 2005, Dorothy Stang fue sorprendida por dos varones mientras iba de camino a una asamblea de pequeños campesinos en las cercanías de Anapu, en la zona amazónica de Brasil. Ellos le preguntaron si iba armada y ella respondió, sacando la Biblia que llevaba en su bolsa, que ésta era su única arma y comenzó a leer las bienaventuranzas: “Felices los que trabajan por la paz porque ellos serán llamados hijos de Dios” (Mt 5,9). Esas fueron sus últimas palabras porque uno de sus perseguidores le disparó tres tiros a quemarropa y su cuerpo cayó al suelo.¹ Ella luchaba contra la deforestación ilegal del bosque y la explotación a los campesinos; su martirio la presenta como una auténtica “artesana de la paz”, como una cristiana que vivió y actuó inspirada por una espiritualidad de la no-violencia activa.

Con la imagen de su rostro, quiero presentar la cuestión de la paz como un signo de estos tiempos, en este panel de apertura al II Congreso de Teólogas latinoamericanas y alemanas. Como perspectivas de lectura asumo el contexto latinoamericano, la violencia como concepto central en los estudios sobre la paz y su relación con las mujeres como constructoras de paz y víctimas de violencia. Para desarrollar la reflexión, presento primero el discernimiento teológico-pastoral sobre la paz realizado por la Conferencia de Medellín, en un contexto de subdesarrollo e injusticia caracterizados como violencia institucional y pecado estructural; además menciono en forma breve los desafíos de reconciliación que plantearon los procesos de transición que siguieron a los gobiernos militares y a los conflictos armados

1. Cf. A. LANGENHORST; J. MEIER; S. REICK (eds.), *Mit Leidenschaft leben und glauben. 12 starke Frauen Lateinamerikas*, Wuppertal, Peter Hammer Verlag, 2010, 57-78.

internos. En la segunda parte, inspirada en algunos estudios de Lisa S. Cahill, me circunscribo a algunos valores y esferas de la paz y la violencia –personal, estructural y cultural–, para considerar dos aspectos: el concepto secular y cristiano de “pacificación” (*peacebuilding*) que se orienta a la transformación de conflictos de larga duración y a la construcción de una paz sostenible² y los aportes teóricos y prácticos de las mujeres en la construcción de la paz en contextos de violencia. Para concluir, ensayo una síntesis del tema desde la óptica de una teología de los signos de los tiempos y las prácticas de espiritualidad al servicio de la paz y la pacificación como expresión de la esperanza.

1. La paz como signo de estos tiempos en América Latina

“La «violencia» es un fenómeno típicamente latinoamericano”, afirmó Pierre Bigo en 1968.³ En realidad, se estaba refiriendo al tema que captó la atención del episcopado latinoamericano reunido en Medellín llevándolo a decir que “la violencia constituye uno de los problemas más graves que se plantean en América Latina” y a exhortar “a todos los miembros del pueblo cristiano para que asuman su grave responsabilidad en la promoción de la paz en América Latina”.⁴ Éste fue el contexto regional en el cual tuvo lugar la recepción creativa del Concilio Vaticano II, en la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. Este “pequeño Concilio”,⁵ como lo llamó Jorge Mejía, fue el resultado de una reflexión que maduró entre 1966 y 1968 a través de diversas reuniones y documentos impulsados por el CELAM.⁶ El horizonte temático de este período estuvo marcado por *Populorum Progressio*, que

2. Cf. R. SCOTT APPLEBY, “Peacebuilding and Catholicism. Affinities, Convergences, Possibilities”, en: R. SCHREITER; R. SCOTT APPLEBY; G. F. POWERS (eds.), *Peacebuilding. Catholic Theology, Ethics, and Praxis*, Maryknoll, NY, Orbis Books, 2013, 3-22.

3. P. BIGO, “Enseñanza de la Iglesia sobre la violencia (“Populorum Progressio” - Bogotá - Medellín)”, *Mensaje XVII*, 174 (1968) 574-578, 574. Éste texto –que sigo en mi lectura– está disponible en línea: http://biblioteca.uahurtado.cl/ujah/msj/docs/1968/n174_574.pdf [consulta: 16.02.2016].

4. DOCUMENTO PAZ (II), en: MEDELLÍN - CONCLUSIONES, *La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio*, Bogotá, Secretariado General del Celam, 1990, 54, N° 15. En adelante, MD II.

5. J. MEJÍA, “El pequeño Concilio de Medellín (I)”, *Criterio* 1550 (1968) 651-653.

6. Cf. V. R. AZCUY, “El discernimiento teológico-pastoral de los signos de los tiempos en

para Dom Hélder Câmara fue “decisiva en nuestra lucha por el desarrollo”.⁷ En la fase preparatoria de la conferencia fue particularmente importante el Documento de Base (DB), elaborado en junio de 1968 con el aporte de Pironio, Gutiérrez, Gera, Poblete y Bigo como peritos; fue determinante que entre sus orientaciones se encontrara el método pastoral de *Gaudium et spes* y su perspectiva de los signos de los tiempos.⁸ En efecto, la Conferencia de Medellín representó el momento de “consagración” del método inductivo e inauguró, desde las Ponencias de E. Pironio y M. McGrath, un estilo teológico-pastoral latinoamericano orientado hacia el discernimiento de la historia.⁹ Los grandes temas de discusión fueron las cuestiones del desarrollo y la justicia, la no-violencia y la paz, la educación y la pobreza; aunque el punto crítico fue la violencia, como lo pusieron de manifiesto los Discursos de Apertura y los Documentos Finales de esta Conferencia, en especial la respuesta formal dada en el Documento Paz.¹⁰

1.1. La preocupación por la violencia institucionalizada y revolucionaria

En la fase preparatoria de Medellín, se hablaba en realidad de dos violencias: una radical, menos visible e interpretada como injusticia y otra derivada, entendida como resistencia frente a la violencia que se opone a la dignidad humana.¹¹ La primera forma de violencia se llamó a veces “pasiva”, sufrida por las víctimas de la injusticia y tam-

Medellín. Lectura interpretativa del proceso que llevó a la temática de la II Conferencia”, *Teología* 107 (2012) 125-150. En el presente artículo profundizo lo referente al Documento Paz, considerado clave en esta asamblea.

7. Cf. D. H. CÂMARA, “Impaciencia por cambiar”, en: *Para llegar a tiempo*, Salamanca, Sígueme, 1971, 45-50, 45. Ha sido reconocido el aporte de H. Câmara sobre el desarrollo en la preparación a Medellín.

8. Cf. S. SCATENA, *In populo pauperum. La Chiesa Latinoamericana dal Concilio a Medellín (1962-1968)*, Bologna, Società Editrice Il Mulino, 2007, 400.

9. Cf. SCATENA, *In populo pauperum*, 476ss; C. SCHICKENDANTZ, “Una elipse con dos focos. Hacia un nuevo método teológico a partir de *Gaudium et Spes*”, en: V. R. AZCUY; C. SCHICKENDANTZ; E. SILVA (eds.), *Teología de los signos de los tiempos latinoamericanos. Horizontes, criterios, métodos*, Santiago, Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2013, 53-87.

10. Dos textos de referencia de distintos períodos son H. PARADA C., *Crónica del pequeño Concilio de Medellín*, Santiago, Secretaría de Estudios de I.S.A.L., 1973, 51ss y SCATENA, *In populo pauperum*, 374ss.

11. Cf. I. ELLACURÍA, “Violencia y cruz”, en: IV SEMANA DE TEOLOGÍA - UNIVERSIDAD DE DEUSTO, *¿Qué aporta el cristianismo al hombre de hoy?*, Buenos Aires/Bilbao, Guadalupe/ Mensajero, 1969, 259-307, 263-264.

bien “instalada” o “institucionalizada”, para expresar su carácter permanente e institucional. En cuanto al segundo modo de violencia, se exigía distinguir entre la doctrina tradicional sobre la “insurrección legítima” en condiciones estrictamente limitadas –tiranía evidente y prolongada– y la violencia como “estado permanente de guerrilla” fuera de estas condiciones. Ya en su encíclica *Populorum Progressio*, Pablo VI había tratado sobre esta segunda forma de la violencia en relación explícita con la enseñanza tradicional: “la insurrección revolucionaria –salvo en caso de tiranía evidente y prolongada, que atentase gravemente a los derechos fundamentales de la persona y damnificase peligrosamente el bien común del país– engendra nuevas injusticias, introduce nuevos desequilibrios y provoca nuevas ruinas. No se puede combatir un mal real al precio de un mal mayor” (PP 31). Para designar el proceso, cuya legitimidad se afirma expresamente en un caso, Pablo VI no usa la palabra “violencia”, sino “insurrección revolucionaria” –literalmente levantamientos y sediciones–. La violencia fuera de estas condiciones estrictas y de forma permanente constituye una “tentación” y es siempre un mal. ¿Cómo se retomó esto en Medellín?, ¿en qué estuvo la novedad?, ¿qué fue lo propio latinoamericano?

La presencia de Pablo VI en Bogotá para la II Conferencia de Medellín representó un firme llamado a rechazar la tentación de la violencia como respuesta a la injusticia: en sus cuatro alusiones sobre el tema, pidió a los sacerdotes transformar las angustias del pueblo en energía pacífica, exhortó a los campesinos a no poner la confianza en la violencia ni en la revolución, declaró que la violencia “no es evangélica ni cristiana” y afirmó de forma programática que “ni el odio, ni la violencia, son la fuerza de nuestra caridad”.¹² Un intérprete lo resumió así: “los tres discursos del papa Pablo VI fueron dirigidos con precisión en contra de la «revolución» y fueron aplastantes”.¹³ Se llegó a pensar que él no percibió la presencia generalizada de la violencia pasiva o institucionalizada, pero su omisión del caso de la insurrección revolucionaria en condiciones particulares también se leyó como una voluntad de poner freno al ímpetu revolucionario vigente en América

12. Cf. PABLO VI, *Discursos y Alocuciones en el Congreso Eucarístico*, Bogotá, Paulinas, 1968, 20-26.

13. Cf. S. SILVA GOTAY, *El pensamiento cristiano revolucionario en América Latina y el Caribe*, Salamanca, Sígueme, 1981, 62-63.

Latina. Sin duda, el momento que se vivía era delicado, en relación a la vida de la Iglesia.

En su Discurso Inaugural a la Conferencia de Medellín, Mons. Brandao, Presidente del CELAM, amplió el análisis al afirmar que no se debía aceptar ni la violencia armada ni la “violencia pasiva” sufrida por las víctimas.¹⁴ De modo semejante argumentó el Documento Paz, al denunciar que la injusticia conspira contra la paz y hace nacer la “tentación de la violencia” y exhortó a todos los miembros del pueblo cristiano a asumir la “promoción de la paz” (DM II, 1.16). Medellín puso nombre al pecado estructural de la injusticia y planteó el desafío de no caer en la tentación de otra violencia, sino de comprometerse con la paz.

1.2. El Documento Paz de Medellín o el fruto de un discernimiento colegiado

Entre los dieciséis Documentos Finales, se coincide en señalar a los de Justicia, Paz y Pobreza como los de mayor impacto. Estos tres documentos proporcionaron un análisis de la situación social de la región: denunciaron la injusticia considerándola como pecado grave y violencia institucionalizada y afirmaron su compromiso con la promoción de la paz.¹⁵ En fidelidad al Pacto de las Catacumbas, se comprometieron con el anuncio de la liberación y la solidaridad con los pobres, poniendo las bases de la opción preferencial por los pobres –que se explicitará unos años más tarde y se oficializará en el Documento de Puebla–.¹⁶

Con todo, los teólogos afirman que el Documento Paz fue “el más contundente de todos”, porque en él “se hace un diagnóstico extremadamente osado de la situación social del continente”.¹⁷ Es el documento “que revela un análisis más global y al mismo tiempo más estruc-

14. A. BRANDAO VILELA, “Discurso Inaugural en Medellín”, en: SEGUNDA CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO, *La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio*. Ponencias, México, Librería Parroquial, 1976, T I, 61-70, 64.

15. Cf. MD I, 1; II, 1.16; XIV, 7.9; C. SMITH, *La teología de la liberación. Radicalismo religioso y compromiso social*, Barcelona-Buenos Aires-México, Ediciones Paidós, 1994, 212.

16. Cf. ELLACURÍA, “Violencia y cruz”, 259-307; E. PIRONIO, “Reflexión teológica en torno a liberación”, en: *Escritos Pastorales*, Buenos Aires, BAC, 1973, 67-97.

17. C. BOFF, “La originalidad histórica de Medellín”, 8-9, en línea: <http://servicioskoinonia.org/relat/203.htm> [consulta: 11.02.16].

tural de la realidad” y “que ofrece la fundamentación teológica más seria”;¹⁸ cabe recordar que Gustavo Gutiérrez y Pierre Bigo acompañaron como peritos la redacción de este documento. En consonancia con *Populorum Progressio*,¹⁹ el Documento Paz comienza con la cita de una afirmación central de esta encíclica: “el desarrollo es el nuevo nombre de la paz” (PP 87); pero agrega, como recepción contextual, que “el subdesarrollo, con características propias en los diversos países, es una injusta situación promotora de tensiones que conspiran contra la paz” (MD II, 1). La meta era el desarrollo integral y la pregunta que seguía era el *cómo* lograrlo, lo cual pedía un discernimiento en un contexto difícil.²⁰ La lectura de los tiempos suponía denunciar la injusticia, que era una amenaza contra la paz y afrontar esta violencia haciendo un llamamiento a los responsables (cf. II, 2-13.17). La paz, para no ser ilusoria, exigía “crear un orden social justo” (II, 20). Justicia y paz son inseparables; la injusticia conspira contra la paz, porque incita a la violencia.

Por tanto, la afirmación de la paz implicaba sostener un compromiso de no violencia frente a la injusticia. La acción de la no violencia en América Latina fue la respuesta a la “tentación de la violencia” (cf. PP 30; MD II, 16); la propuesta de la paz significaba un compromiso *activo* de construcción de la justicia. Hélder Câmara sostenía que la injusticia despertaba “una tentación de radicalismo y de violencia” ante la imposibilidad de salir del subdesarrollo, “una tentación grave” por la responsabilidad e indiferencia de los poderosos, que llevaba a intentar una “acción no-violenta” por tres razones: para arrancar de la violencia a las personas cuya paciencia encuentra un límite; presionar de forma legítima y democrática; proceder a la acción no-violenta para no quedar en la vaguedad.²¹ Respondiendo al *cómo*, Dom Hélder agregaba: “para liberarnos de la violencia insta-

18. R. ANTONCICH, “El Tema de la liberación en Medellín y el Sínodo de 1974”, *Medellín* II, 1 (1976) 6-35, 26.

19. Cf. D. H. CÁMARA, “Acción no-violenta en América Latina”, *Mensaje* XVII, 174 (1968) 579-583; G. GUTIÉRREZ, “Desarrollo: nuevo nombre de la paz. A los treinta años de la *Populorum Progressio*”, en: R. FERRARA; C. M. GALLI (eds.), *Presente y futuro de la Iglesia en Argentina*, Buenos Aires, Paulinas, 1997, 445-458, 453.

20. Cf. L. GERA, “Teología de los procesos históricos y de la vida de las personas”, en: en: V. R. AZCÚY; J. C. CAAMAÑO; C. M. GALLI (eds.), *Escritos Teológico-Pastorales de Lucio Gera. II. De la Conferencia de Puebla a nuestros días (1982-2007)*, Buenos Aires, Ágape/Facultad de Teología UCA, 2007, 869-890, 888s.

21. Cf. D. H. CÁMARA, “Injusticia a escala mundial”, en: *Para llegar a tiempo*, 13-23, 17.

lada, sin recurso de violencia armada, sólo basta la acción positiva, audaz, dinámica y eficaz de la no-violencia”, que debe acompañarse de formación y coordinación.²² La no violencia activa es la respuesta pacífica a la violencia pasiva o institucionalizada. ¿La no violencia fue el nuevo nombre de la paz en la América Latina y el Caribe del tiempo de Medellín?

La temática de la paz surge en Medellín como respuesta a la crítica situación de violencia que marcaba la realidad de América Latina a fines de los años sesenta.²³ El magisterio no poseía todavía una elaboración teológica sobre el asunto; la referencia en este punto era sin duda *Populorum Progressio*, tanto en su fórmula sobre *la injusticia que clama al cielo* que resumía muy bien el estado de violencia en que se encontraba la mayoría de la humanidad como con respecto a la *tentación de la violencia que debía ser superada*. El punto dilemático, en la II Conferencia, fue el relativo a la “insurrección revolucionaria” (PP 31), que Pablo VI omitió en sus discursos al mismo tiempo que condenó la violencia y la revolución sin distinguirlas.²⁴ Por su parte, el Documento sobre Paz diferenció entre la “violencia institucionalizada” y la reacción ante ella como “tentación de la violencia” y se comprometió claramente a la “promoción de la paz” (DM II, 16). Sobre la paz –siguiendo la enseñanza de GS 78– declaró que ella es “obra de la justicia”, “quehacer permanente” y “fruto del amor” y, en relación con las bienaventuranzas, afirmó que “el cristiano es un artesano de la paz” (cf. Mt 5,9) y eso pide enfrentar la injusticia (II, 14).²⁵

El fruto del discernimiento colegiado en Medellín fue orientar a la no violencia en un contexto de violencia institucionalizada y revolucionaria; de este modo se afirmó la paz como signo de los tiempos. En los documentos de Medellín²⁶ y en los años siguientes, el planteo del desarrollo fue dejando paso a la perspectiva liberacionista; la libe-

22. CÁMARA, “Acción no-violenta en América Latina”, 580-581. Este texto fue escrito en abril de 1968.

23. “Si la violencia es omnipresente en la vida humana en todos los lugares, no hay duda que es en el Tercer Mundo donde se presenta hoy con mayor urgencia”. ELLACURIA, “Violencia y cruz”, 262.

24. G. FARRELL sintetizó así la enseñanza de la PP 31: “Pablo VI se define por la reforma y contra la revolución”, cf. *Doctrina Social de la Iglesia*, 132.

25. La Conferencia Episcopal Argentina trató el tema de la paz en el Documento V de San Miguel.

26. Cf. DM I, 4; X, 2; XIV, 2.

ración fue entendida en sentido político, como liberación de la estructura del dominio neocolonial.²⁷

1.3. *Desafíos y condiciones de la reconciliación*

El transcurso de la década que siguió a Medellín y la realización de la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Puebla, no exenta de tensiones, ayudaron a madurar los grandes temas emergentes y las bases de una eclesiología fundamental, como lo mostró Lucio Gera en un escrito magistral.²⁸ La situación de pobreza se agravó y la frecuencia e impunidad de los conflictos armados internos y las dictaduras aumentó lesionando sobre todo los “derechos de los pobres”.²⁹ Los procesos de violencia institucionalizada en las formas de la detención, tortura y desaparición de personas, masacres u otras formas históricas de violación de derechos humanos fueron planteando nuevos dilemas y desafíos para la teología y la praxis de la Iglesia. La reflexión sobre la violencia, primero centrada en la injusticia y la revolución, debió afrontar entonces el desarrollo de lo que algunos llamaron una teología de la reconciliación.³⁰ La mayor sensibilidad internacional hacia los derechos humanos desde fines de los años 70 y la emergencia de la sociedad civil fueron impulsando cambios paulatinos que se expresaron en la presencia de las Comisiones de la Verdad, cuya implementación se concretó en una serie de países en la década de los 80 para enfrentar su pasado violento. Estas Comisiones han colaborado con los procesos de reconciliación en la medida en que han representado una forma de reconocimiento para las personas, los familiares

27. Gustavo Gutiérrez explicitó esta perspectiva en “Hacia una teología de la liberación” en el Servicio de Documentación de la JESI (Montevideo, 1969) y se reeditó en Lima, 1970. Cf. E. DUSSEL, “Sentido teológico de lo acontecido desde 1962 en América Latina”, *Nuevo Mundo* 2 (1971) 187-204, 196-198.

28. Cf. L. GERA, “Evangelización y promoción humana”, en: AZCUY; CAAMAÑO; GALLI (eds.), *Escritos Teológico-Pastorales de Lucio Gera II*, 297-364.

29. E. LIRA, *Las suaves cenizas del olvido. Vía chilena de reconciliación política 1814-1932*, Santiago de Chile, LOM Ediciones, 2000, 33. La autora refiere textos de G. Gutiérrez citados por J. ALDUNATE; L. BOFF; J. UNDURRAGA; A. PEREZ ESQUIVEL; OTROS, *Derechos humanos, derechos de los pobres*, Santiago, Ediciones Rehue, 1989, 161-162.

30. Cf. LIRA, *Las suaves cenizas del olvido*, 34-40. La autora menciona a José Aldunate, Tony Mifsud, José Comblin y Robert Schreiter, quien mantuvo estrechas relaciones con Chile en las décadas pasadas.

y la sociedad contribuyendo a la memoria de la verdad, pero sin duda su aporte no alcanza.³¹

El concepto “reconciliación” a veces puede suscitar discusiones que, en general, aluden a algunos malentendidos o abusos posibles como pretender imponer a las víctimas que perdonen o predicar el olvido sin verdad, arrepentimiento y justicia.³² Sin embargo, la reconciliación “individual” como camino de sanación para las víctimas y la reconciliación “social” como conjunto de acciones que impiden que se reproduzca la violencia o evitan que el pasado se repita, por más difíciles y limitadas que puedan resultar, no son caminos optativos, sino necesarios para el bien común.³³ En este sentido, Robert Schreiter habla de una “visión moral común” en relación con el concepto de “pacificación” (*peacebuilding*), que luego profundizaré. Además, el arraigo bíblico de la práctica del perdón y el don de la reconciliación los hacen irrenunciables para la teología y la vida de la Iglesia, llamada a anunciar el mensaje completo de la reconciliación con sus contenidos de verdad, justicia y perdón.³⁴ Esto no significa que la reconciliación sea un proceso simple y fácil; como toda realización histórica ella es siempre inacabada, pero “algún tipo de reconciliación imperfecta, limitada y ambigua es necesaria”.³⁵

¿Cómo entender la reconciliación social? En el caso de Perú, Cecilia Tovar sostiene que este proceso se entendió como el establecimiento de un nuevo pacto social entre peruanos y peruanas para restablecer la comunidad política fracturada; cuando una sociedad sensiblemente dañada por el conflicto armado interno puede contar con una perspectiva de salida se abre paso la reconciliación.³⁶ Salomón Ler-

31. Cf. V. STRASSNER, “Una mirada a las Comisiones de la Verdad. El trabajo por los Derechos Humanos en el Cono Sur”, en: M. ECKHOLT; S. LERNER FEBRES (eds.), *Ciudadanía, democracia y derechos humanos. Reflexiones en vista a la conmemoración del bicentenario de la independencia*, Quito, Abya-Yala, 2009, 61-93, 61. Ver los aportes de E. Lira sobre la responsabilidad de la sociedad en los procesos de reparación.

32. Cf. J. M. URIARTE, *La reconciliación*, Santander, Sal Terrae, 2013, 15-21.

33. Cf. R. SCHREITER, “La reconciliación global y sus exigencias”, en: C. TOVAR (ed.), *La reconciliación en el Perú. Condiciones y desafíos*, Lima, CEP, 2007, 19-33, 20ss.

34. Cf. G. SÖDING, “«Padre, perdónalos...». El perdón «difícil» y la novedad de Jesús”, *Teología* 100 (2009) 447-464, en línea: <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/revistas/padre-perdonalos.pdf> [consulta: 16.02.16]; URIARTE, *La reconciliación*, 49-77; R. J. SCHREITER, *The ministry of Reconciliation. Spirituality & Strategies*, Maryknoll, NY, Orbis Books, 1999.

35. J. SOBRINO, “El cristianismo y la reconciliación: camino a una utopía”, *Concilium* 303 (2003) 95-106, 95. Citado en URIARTE, *La reconciliación*, 82.

36. Cf. TOVAR (ed.), *La reconciliación en el Perú*, 7-8.

ner, en ese mismo contexto, entiende por reconciliación la acción de restaurar vínculos violentamente quebrados; para la comunidad política, ella implica el desafío de buscar la verdad por medio del diálogo y la participación de las víctimas.³⁷ También desde lo vivido en Chile, Elizabeth Lira piensa que la reconciliación política requiere un nuevo pacto basado en el reconocimiento de los derechos humanos de todos –también los victimarios tienen derecho a un proceso–.³⁸

En un sentido teológico, partiendo de los presupuestos de la ética social cristiana, el argentino Lucio Gera vincula la reconciliación nacional a la paz civil, sea a nivel de la paz externa o sea a nivel de la paz interna; el autor da cuenta de la transición temática a la cual nos hemos referido antes: “el tema de la paz, hasta una fecha más reciente, ha sido presentado en su vinculación con la justicia –*opus justitiae, pax*– y sólo paulatinamente y en fecha más reciente, se ha ido integrando en él explícitamente el de la reconciliación, como camino hacia la paz”.³⁹ Su argumentación sigue la idea de la comunidad política y de la amistad civil como recíproca voluntad de bien entre los ciudadanos; cuando interviene la enemistad civil en las formas de desencuentro, violencia, represión y disolución social, queda planteado el desafío de la reconciliación que sólo puede darse en una reciprocidad del ofendido y del ofensor. La reconciliación plantea exigencias morales: ella es “un arduo desafío porque pretende introducir otra lógica, otra mentalidad, otro estado afectivo”, “requiere que se cese en la descabellada práctica de la violencia política, subversiva o represiva”.⁴⁰ La reconciliación supone verdad y libertad, justicia y amor, participación y diálogo; la justicia, sin negarse, se trasciende en el amor: “el amor es la raíz espiritual de la reconciliación y del perdón que ofrecemos a quien nos ha injuriado y dañado con acciones enemistosas”.⁴¹ Estas exigencias

37. S. LERNER, “Condiciones para lograr una reconciliación”, en: TOVAR (ed.), *La reconciliación en el Perú*, 9-18.

38. E. LIRA, “Condiciones políticas y subjetivas en el proceso de reconciliación”, en: TOVAR (ed.), *La reconciliación en el Perú*, 79-84.

39. L. GERA, “Reconciliación Nacional”, en: AZCUY; CAAMAÑO; GALLI (eds.), *Escritos Teológico-Pastorales de Lucio Gera II*, 133-166, 134. No puedo abordar aquí la importancia que ha tenido el tema en el magisterio del episcopado argentino, sobre todo desde el Documento “Iglesia y Comunidad Nacional” de 1981.

40. L. GERA, “Reconciliación Nacional”, 153.

41. L. GERA, “Reconciliación Nacional”, 160.

hacen que la reconciliación y la paz sólo se puedan dar en realizaciones históricas muy limitadas; no cabe la pretensión de la paz plena y perpetua.

La reconciliación supone afrontar la violencia en todas sus formas, desde el maltrato a hijos/as y niños/as hasta el extremo de la tortura, la detención, la desaparición y la muerte. Esto es muy complejo desde el punto de vista de las víctimas y sus familias; no alcanza para ellas con la respuesta personal, sino que se requiere un reconocimiento político.⁴² Como observa Robert Schreiter, ante violaciones graves a los derechos humanos, el perdón es muy difícil y consiste sobre todo en “recobrar humanidad”: no en olvidar el pasado, renunciar al castigo y la reparación y perdonar de inmediato y por completo, sino en “recordar de otro modo”.⁴³ La visión cristiana aporta que el camino del perdón capacita para la reconciliación y la sanación; el perdón puede ser liberador incluso para el agresor, pero la dificultad con los agresores que no se arrepienten es que bloquea el perdón:

“Perdonar es liberar; se libera al perdonado, llamándolo a reconocer su culpa y a cambiar de vida; y se libera el que perdona, de su rencor, de una actitud puramente reivindicativa. El perdón como actitud personal es algo profundamente cristiano”.⁴⁴

En la reconciliación y el perdón, se trata de trascender a la justicia sin renunciar a ella; la reconciliación cristiana no impone al ofendido renunciar a exigir el debido juicio y castigo reparador,⁴⁵ sino que se opone a la venganza como reclamo que excede la medida de lo justo y al odio como búsqueda del mal del otro. En definitiva, la reconciliación es muy difícil porque recién se logra en la reciprocidad sólo posible cuando se pide y se ofrece el perdón entre quienes se encuentran enemistados.⁴⁶

42. Cf. LIRA, “Condiciones políticas y subjetivas en el proceso de reconciliación”, 82ss.

43. R. SCHREITER, “El ministerio del perdón en una praxis de reconciliación”, en: TOVAR (ed.), *La reconciliación en el Perú*, 196.

44. Cf. G. GUTIÉRREZ, “Exigencias de la reconciliación en nuestro país”, en: TOVAR (ed.), *La reconciliación en el Perú*, 183-191, 190.

45. En este sentido, el magisterio de la Iglesia habla de justicia restaurativa o reconciliadora. Cf. G. IRRAZÁBAL, “La concepción de la pena en el magisterio actual”, *Veritas* 27 (2012) 193-220.

46. Cf. L. GERA, “Reconciliación Nacional”, 156ss.

2. Paz, pacificación y el aporte teórico y práctico de las mujeres

El 31 de enero de 2004, Nelson Mandela pronunció un discurso en Nueva Delhi en el cual afirmaba: “La paz no es simplemente la ausencia de conflicto; la paz es la creación de un entorno en el que todos podamos prosperar, independientemente de raza, color, credo, religión, sexo, clase, casta o cualquier otra característica social que nos distinga”.⁴⁷ El racismo puede entenderse como una construcción cultural que se aprende –no se nace queriendo matar a otro por el color de su piel– y, por lo tanto, se puede desaprender; eso fue precisamente lo que logró en Sudáfrica convirtiéndose en el líder de una reconciliación impensable. Desde el punto de vista teológico, la segregación racial es un gravísimo pecado porque despersonaliza y deshumaniza.⁴⁸ Algo semejante a lo dicho sobre el racismo se podría decir del sexismo: una construcción cultural machista o androcéntrica, que se aprende y se puede desaprender.⁴⁹ Al respecto, las orientaciones de Francisco en *Evangelii gaudium* –retomando las perspectivas de la Conferencia de Aparecida en América Latina– resulta muy elocuente: el machismo aparece en el primer lugar de la lista entre los desafíos de inculturación de la fe, como una de las debilidades que necesitan ser sanadas.⁵⁰ Un interesante ejemplo de ello se manifiesta en la vida de Mahatma Gandhi, quien reconoció haber ejercido dominación/violencia hacia su mujer y tuvo que aprender, de ella, que la verdadera lección de la no violencia implica un camino de transformación humana.⁵¹ En esta parte de mi reflexión, me interesa introducir la conceptualización más reciente sobre la pacificación y el aporte de las mujeres en relación con la paz y la violencia.

47. Esta definición fue tomada en línea: <http://www.un.org/es/events/mandeladay/inhiswords.shtml#excerpt5> [consulta: 10.02.16]. Nelson Mandela recibió el Premio Nobel de la Paz en 1993.

48. Cf. ELLACURÍA, “Violencia y cruz”, 301.

49. El sexismo es toda forma de discriminación hacia una persona a causa de su sexo; el concepto se aplica, en el marco de la teoría feminista, a la discriminación hacia las mujeres y las niñas.

50. Cf. FRANCISCO, *Evangelii Gaudium*, Santiago de Chile, Conferencia Episcopal Chile, 2013, N° 69.

51. Cf. D. G. GROODY, *Globalización, espiritualidad y justicia. Navegando por la ruta de la paz*, Estella (Navarra), Editorial Verbo Divino, 2009, 252-258.

2.1. Paz, pacificación y teología de la pacificación

Una mirada histórica a los Estudios sobre Paz (*Peace Studies*) desde su origen en los años 60 indica una evolución en la comprensión del concepto “paz” que va desde la idea de “ausencia de guerra” hacia la de “ausencia de violencia”.⁵² Este cambio se relaciona con el valor o contenido asignado a la paz, que tiene sus variaciones históricas conforme a las épocas y las culturas en las cuales se la considere; más concretamente, está ligado a la emergencia del problema Norte-Sur en la década de los 70, con la situación de la pobreza, el hambre, la opresión y la violación de los derechos humanos. Los esfuerzos de los Estudios sobre Paz en respuesta a la situación global logran dar un paso muy significativo de la mano de Johan Galtung, gracias a su profundización del concepto de paz como ausencia de violencia y su definición de violencia como todo aquello que impide la plena realización de las potencialidades humanas innatas tanto somáticas como mentales. Desde el punto de vista teológico, no obstante, vale la pena destacar que el concepto de paz posee un sentido positivo que no es reducible a una idea, sino que expresa una realidad multidimensional. Esta paz positiva se puede encontrar en la visión hebrea de *sh lom* que se entiende como la participación en una vida en abundancia en una comunidad, un sentido de bienestar económico, familiar, social, religioso y político, el florecimiento de la vida común. Según Kenneth Himes, en la enseñanza católica se dan tres áreas importantes para la paz:⁵³ primero, la relación con Dios y su justicia, con implicancias de nueva creación; segundo, la experiencia de la redención y la gracia que refiere al ámbito de la espiritualidad –en estos dos espacios, reluce el sentido positivo de la paz que no puede omitirse en la teología y la predicación de la Iglesia–; tercero, el orden de la comunidad política, como establecimiento de la dignidad humana, la justicia y los derechos humanos –en la línea de *Populorum progressio*–. Otra observación de interés en el uso teológico del concepto paz es que resulta conveniente señalar la importancia de tratar los temas de la paz y la vio-

52. Sigo a M. MATSUO, “Concept of Peace in Peace Studies: A Short Historical Sketch”, *Vestnik of the Tomsk State Pedagogical University* 1, 64 (2007) 13-26, en línea: https://www.researchgate.net/publication/49122359_Concept_of_Peace_in_Peace_Studies_A_Short_Historical_Sketch [consulta: 13.01.16].

53. Cf. K. R. HIMES, “Peacebuilding and Catholic Social Teaching”, en: SCHREITER; SCOTT APPLEBY; POWERS (eds.), *Peacebuilding*, 265-299, 268ss.

lencia en relación directa con las nociones de redención y pecado, sobre todo para evitar planteamientos que desvaloricen o desfiguren la perspectiva de la gracia y hagan imposible el desarrollo de las propuestas de no-violencia y reconciliación cristianas.⁵⁴

El concepto de “pacificación” (*peacebuilding*), de uso relativamente reciente, se ha desarrollado en relación con la revisión de las ideas de guerra justa y pacifismo, en respuesta a la prevalencia e intransigencia global de conflictos, en especial aquellos que se dan entre actores no estatales. El contexto de su aparición se dio en 1992, con ocasión de la celebración del 50º aniversario de las Naciones Unidas, cuando Boutros Boutros-Ghali anunció su *Agenda for Peace*. Según R. Scott Appleby,⁵⁵ la pacificación en su sentido contemporáneo se desarrolló en respuesta a conflictos armados internos que incluyen diversas formas de violencia y busca comprender la larga duración de un conflicto para aportar soluciones que ayuden a transformarlo respondiendo a sus raíces históricas e implicando a todos los sectores de una sociedad, a los actores internacionales y la comunidad internacional. La pacificación compromete a todos los sectores de la sociedad y a todos los participantes relevantes que viven en una comunidad local, sean quienes ejercen violencia o son víctimas de ella, élites dirigentes en el gobierno, los negocios, la educación, la religión y otros sectores y actores que pueden colaborar para remover el conflicto. La visión y la práctica de la pacificación está extendida en la Iglesia católica y en otras denominaciones religiosas; en el ámbito católico, esta forma de presencia se da a nivel del estado, de la sociedad civil, del ámbito de la cultura y en las bases, si bien la construcción de la paz representa todavía un don realizado sólo de modo imperfecto. Su aporte específico se vincula con las dimensiones sacramentales, comunitarias y espirituales de la pacificación, como lo ha desarrollado Robert Schreiter en diversos textos. En la visión de L. S. Cahill,⁵⁶ la pacificación no se centra en

54. Cf. A. EPP WEAVER, “Peace theology and peacebuilding”, *Vision* 202 (2013) 54-62. Disponible en línea: http://www.mennovision.org/Vol%2014%20No%202/Epp-Weaver_Peace-theology-and-peacebuilding.pdf [consulta: 13.01.16]. El autor escribe desde la perspectiva de la Iglesia menonita, pero sirve a nuestro fin.

55. Cf. SCOTT APPLEBY, “Peacebuilding and Catholicism”, 3ss.

56. Cf. L. S. CAHILL, “Peacebuilding: A Practical Strategy of Hope”, *Journal of Catholic Social Thought* 11,1 (2014) 47-66, 52s. Disponible en línea: http://www1.villanova.edu/content/dam/villanova/mission/2015_workshop/Cahill_%2011-1.pdf [consulta: 13.01.16].

reglas específicas que guían la acción ni en una intervención en crisis, sino en estrategias comprensivas para construir instituciones de gobierno y sociedad civil que protejan los derechos humanos, hagan posible el desarrollo, las relaciones de reconciliación y cooperación social que ayuden a reducir la violencia. La pacificación se focaliza de un modo particular en las comunidades locales afectadas por la violencia, pero igual busca la construcción de redes que involucren a diferentes actores sociales –desde las bases hasta los líderes y gobernantes– para construir confianza y reestablecer oportunidades de reunión y cooperación social. Tal vez lo más distintivo está en el alivio de las animosidades que alimentan los ciclos de violencia mediante la construcción del entendimiento mutuo y la confianza social.

En el ámbito teológico norteamericano, uno de los precursores en *peacemaking* fue el teólogo bautista Glen Stassen.⁵⁷ Para Lisa S. Cahill, la “pacificación cristiana” (*Christian peacebuilding*) conforma un movimiento y una teoría que comparte las principales metas de la “teoría de una acción por la paz justa” de Glen Stassen, inspirada en las bienaventuranzas y la no-violencia evangélica, para hacer del trabajo político por la paz y la justicia una parte esencial de la identidad cristiana y para cooperar en vistas a reducir violencia:

“El foco primordial y la meta de la pacificación cristiana, como en la acción por la paz justa de Stassen, es una espiritualidad y un camino no-violento de vida que resiste a la injusticia y reconstruye comunidades. Para lograr esto, la mayoría de los cristianos artesanos de la paz trabajan de manera interreligiosa e intercultural”.⁵⁸

La autora sostiene que, en realidad, se podría decir que para la pacificación no se requiere una teología, sino una espiritualidad que conecte al practicante con Dios y con una comunidad local; sin embargo, ella también reconoce que la teología reflexiona sobre prácticas, espiritualidad y comunidades como mediadoras de Dios. Ella sostiene

57. Entre sus obras, ver *Just Peacemaking: Ten Practices for Abolishing War*, editor (1998); *Kingdom Ethics: Following Jesus in Contemporary Context* (with David P. Gushee) (2003); *Living the Sermon on the Mount: A Practical Hope for Grace and Deliverance* (2006); *Peace Action: Past, Present, and Future*, editor (with Lawrence S. Wittner) (2007); *Just Peacemaking: The New Paradigm for the Ethics of Peace and War*, editor (2008); *The War of the Lamb: The Ethics of Nonviolence and Peacemaking*, editor (2009); *A Thicker Jesus: Incarnational Discipleship in a Secular Age* (2012).

58. CAHILL, “Peacebuilding: A Practical Strategy of Hope”, 54.

que el corazón de la pacificación cristiana es la vida resucitada en el poder del Espíritu de Dios: la vida empoderada por el Espíritu se despliega en acción cuando los pacificadores y pacificadoras alcanzan a sus adversarios y construyen prácticas sociales que resisten los círculos de violencia.⁵⁹ Para la autora, en las situaciones de violencia extrema, en las cuales las perspectivas de victoria son muy bajas, lo que sostiene a quienes quieren realizar la pacificación es la virtud de la esperanza. La pacificación no se centra sólo en el análisis ético de la violencia, sino en las virtudes y las prácticas para evitarla: “el sustantivo «peacebuilding» se construye a partir de un verbo, connotando un proceso existencial, no un ejercicio intelectual o un estado establecido de ser”.⁶⁰

En este sentido y poniendo en diálogo la teología y la vida, ella propone primero las tres experiencias de las cuales ha aprendido y la inspiran para escribir y luego su “teología de la pacificación”.⁶¹ Estas tres experiencias son: primero, su participación en la *Catholic Peacebuilding Network* (CPN), una red iniciada en 2004 cuya meta es desarrollar compromisos entre estudiosos y practicantes, definir las mejores prácticas de pacificación, desarrollar una teología y una ética de la paz y fortalecer la presencia de la Iglesia católica en zonas de conflicto; segundo, la contribución pacificadora de las mujeres en contextos de violencia, que pocas veces recibe un justo reconocimiento si bien su presencia es dominante en las organizaciones y los ministerios de la Iglesia católica; tercero, el lugar fundamental que tienen las Escrituras para las/os artesanos de la paz en todo el mundo, sobre todo por el modelo que Jesús representa para un estilo de vida a favor de la paz. A la luz de estas tres fuentes vitales, la autora sugiere cinco núcleos temáticos para una teología de la paz que menciono de manera breve, destacando algunos aspectos: 1. El problema del mal que destruye al ser humano y su florecimiento y las relaciones humanas de pecado: “una teología de la pacificación la presenta como una respuesta práctica y corporativa al mal”; 2. La creación como afirmación de la bondad de la humanidad –varón y mujer–: “la teología católica enfatiza la bondad

59. Cf. CAHILL, “Peacebuilding: A Practical Strategy of Hope”, 47-48.

60. CAHILL, “Peacebuilding: A Practical Strategy of Hope”, 48.

61. Sigo a L. S. CAHILL, “A Theology for Peacebuilding”, en: SCHREITER; SCOTT APPLEBY; POWERS (eds.), *Peacebuilding*, 300-331.

de la creación por encima de la destrucción del pecado”; 3. La salvación en Cristo, la solidaridad con las víctimas de la violencia y el perdón de los pecadores: “una teología para la pacificación puede ver la cruz como voluntad de Dios de entrar en la condición humana de pecadores e inocentes sufriendo en orden a restaurar relaciones y comunidades que han sido pervertidas por el pecado humano”; 4. La doctrina de la trinidad ofrece un fundamento indispensable puesto que “cada instancia de pacificación activa exhibe la profunda realidad y valor de las relaciones humanas, así como la verdad de la transformación social hacia la paz es siempre relacional, recíproca y corporativa” y 5. La Iglesia como comunidad del Espíritu es el espacio que prepara a la acción: “dando pequeños pasos para terminar con la violencia y aumentar el entendimiento y la cooperación, abrimos la puerta a un futuro diferente”.⁶²

En el ámbito de la Iglesia, como ya mencioné al hablar de la reconciliación, Lisa S. Cahill recuerda la importancia de purificar los pecados para poder ofrecer un servicio de sanación y perdón, ya que las instituciones religiosas –incluidas las cristianas– con frecuencia son cooptadas por grupos ideológicos y utilizadas para sus fines. Por último, la autora establece un puente con América Latina y retoma la propuesta de Jon Sobrino de la solidaridad como “clave para la pacificación religiosa” y “corresponsabilidad amorosa entre miembros de la familia humana”.⁶³ A continuación, acotándome a valores y esferas particulares de la paz, vincularé estos aspectos con la perspectiva de las mujeres.

2.2. El aporte de las mujeres al discurso y a la práctica de la paz

Las enseñanzas del magisterio y la teología contemporánea afirman que la justicia es indispensable para la construcción de la paz. En este contexto, cabe preguntarse por la discriminación y la violencia que sufren muchas mujeres y niñas y por el reto para la pacificación en las relaciones de nuestras sociedades que ellas representan. En el plano del discurso corresponde preguntarse si el movimiento feminista, con sus

62. CAHILL, “A Theology for Peacebuilding”, 306.311.315.320.321.

63. CAHILL, “Peacebuilding: A Practical Strategy of Hope”, 55.

luchas por la igualdad en el ámbito de los derechos humanos y por la supresión de la esclavitud en la población de color, puede ser considerado como un movimiento para la paz.⁶⁴ Si entendemos por violencia todo aquello que disminuye o impide el pleno florecimiento del ser humano, nos preguntamos ahora específicamente por la violencia masculina o machista que menoscaba la dignidad de las mujeres hasta el punto del riesgo de vida –como es el caso del feminicidio–. En este contexto, la lectura de Mercedes Alcáñiz postula que el feminismo de la igualdad se centró en conseguir una mayor paz en la sociedad ya que la desigualdad entre los géneros no es sino una forma de violencia estructural de un género sobre otro; mientras que el feminismo de la diferencia y sus aportes de la ética del cuidado y el ecofeminismo pueden considerarse como una contribución a una mayor cultura de la paz al propiciar relaciones y comportamientos de cuidado y no de dominio.

Siguiendo las tres dimensiones de la violencia propuestas por Johan Galtung –directa, estructural y cultural–,⁶⁵ que corresponden a las tres esferas de la paz, vale la pena considerar el aporte de la teoría feminista a la teoría de la paz. El estudio de Catia Confortini, puede resultar clarificador al proponerse mostrar los aportes del feminismo a la teoría de la violencia de Galtung, especialmente en relación con la violencia cultural que sirve como factor de legitimación de la violencia directa y estructural.⁶⁶ Veamos, brevemente, cuáles son estas contribuciones y luego su aplicación al tema que nos interesa: 1. la incorporación de la noción de género como construcción social implica la posibilidad de no aceptar la violencia como “natural” y poder modificarla; 2. la percepción de que las categorías dicotómicas de género son claves en la producción y reproducción de violencia, en particular el asociar la violencia al varón y la paz a la mujer; 3. el lenguaje “generizado” constituye un vehículo para la construcción de la violencia y la paz,

64. Sigo, en este argumento, las ideas desarrolladas por M. ALCÁÑIZ MOSCARDÓ, “Aportaciones de las mujeres al discurso y a la práctica de la paz”, *Feminismo/s* 9 (2007) 31-50. En línea: http://rua.ua.es/dspace/bitstream/10045/3639/1/Feminismos_09_03.pdf [consulta: 16.02.16].

65. El concepto de “violencia cultural” es introducido en J. Galtung, “Cultural violence”, *Journal of Peace Research* 27 (1990) 291-305. Citado por Catia Confortini en el estudio que cito a continuación, en la nota 66.

66. Cf. C. CONFORTINI, “Galtung, Violence, and Gender: The Case for a Peace Studies/Feminism Alliance”, *Peace & Change* 31,3 (2006) 333-367, disponible en línea: <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/j.1468-0130.2006.00378.x/pdf> [consulta: 13.01.16].

por ejemplo el tratamiento de la guerra y el conflicto sólo en el ámbito público separado del privado y sólo referido al varón o la lectura de la violencia en términos de víctimas y perpetradores que no considera la agencia de las víctimas; 4. la mutua constitución de la violencia y las identidades de género, es decir, que las masculinidades y feminidades representadas socialmente dicen relación directa con la violencia: en culturas machistas o en instituciones como la militar, la masculinidad está asociada a la violencia y afecta a las mujeres.

Con sus aportes, la intención de la autora es considerar la violencia como un proceso o práctica social, de modo de poder visualizar posibilidades de cambio. La comprensión de las masculinidades y las feminidades debe ir más allá de una visión dicotómica que asocia la violencia a los varones y la paz a las mujeres, los varones a lo público y las mujeres a lo doméstico; estas formas de entender las relaciones, aunque parezcan inofensivas, terminan reforzando de hecho un desempoderamiento de ambos como artesanos de la paz. La tarea reflexiva que se abre intenta considerar las relaciones entre ambos, criticar las representaciones culturales que dan cuerpo a estas relaciones generando desigualdad y subordinación, para transformarlas en aquello que impide la paz. Así como la teoría de Galtung sobre la violencia señala el patriarcado como una de las formas de violencia estructural y afirma que el sexismo está enraizado en una cultura de violencia que lo legitima,⁶⁷ también la teología feminista ejerce su crítica al sistema del patriarcado o androcentrismo como pecado estructural y negación del plan de Dios.⁶⁸ Una teología de la pacificación necesita asumir estos aportes para contribuir eficazmente a la eliminación de la violencia cotidiana hacia las mujeres y las niñas; a la cultura de la violencia se ha de oponer una cultura de la paz que promueva sanación y reconstrucción de las relaciones humanas, que supere las modalidades de la dominación y el maltrato y dé lugar al reconocimiento y el respeto mutuos. La teología feminista puede contribuir mucho a instalar nuevas formas de relación basadas en la igual dignidad de cada ser huma-

67. Cf. CONFORTINI, "Galtung, Violence and Gender", 340.

68. Entre las autoras pioneras en este planteo, ver R. RADFORD RUETHER, *Sexism and God-Talk. Toward a Feminist Theology*, Boston, Beacon Press, 1993 (1983), sobre todo el capítulo 4. La idea se encuentra germinalmente afirmada en *Gaudium et spes* 29 al referirse a toda forma de discriminación como contraria al plan de Dios, con referencia a problemáticas de mujeres en diversas culturas.

no, de forma particular colaborando a revisar los discursos religiosos en su sesgo masculino.⁶⁹

En el terreno de las prácticas, “el rol de las mujeres en la pacificación es crucial”.⁷⁰ Este Congreso espera realizar una contribución al hacer memoria y reconocer a numerosas mujeres que, de forma individual o asociadas a otros y otras, han dedicado sus vidas a la lucha por los derechos humanos y la pacificación de comunidades, naciones, etnias, etc. En las últimas décadas, son muchos los nombres de personas, agrupaciones y organizaciones que han entregado su tiempo y su esfuerzo para construir la paz, pero muchos de estos “espacios de pacificación” permanecen desconocidos y merecen ser descubiertos, alentados y replicados. Se ha dicho que estos colectivos artesanos de paz son siempre minoritarios, pero en ellos refule la fuerza de la esperanza que irradia lo definitivo en la historia.

Por mi cercanía a través de investigaciones grupales recientes, quiero mencionar a las Trabajadoras sociales de la Vicaría de la Solidaridad, a las Religiosas del Movimiento contra la tortura Sebastián Acevedo, a las Laicas de la Fundación Trabajo para un Hermano y de la Pastoral de la Diversidad Sexual en Santiago de Chile, cuyos relatos estarán presentes en este Congreso. En Argentina, quisiera nombrar algunas de las asociaciones y agrupaciones que han aportado a la pacificación desde un ejercicio valiente de maternidad social: Madres y Abuelas de Plaza de Mayo, Madres de soldados muertos en Malvinas, Madres del Dolor; más recientemente, como un signo positivo de cambio cultural, quisiera señalar la importancia del Movimiento Ni Una Menos como lucha contra el feminicidio –del cual nos habla Nancy Pineda-Madrid en este mismo número de la revista–. Esta lista podría ser ampliada y completada en cada país, para visibilizar el aporte de las mujeres a la construcción de la paz; queda la tarea para las lectoras y lectores de este texto.

Por mi parte, por su testimonio de vida hasta el final, quisiera concluir esta segunda parte de reflexión haciendo memoria de Alice Domon (+1977), religiosa desaparecida por su compromiso con los

69. Una obra representativa, en este sentido, es la de E. A. JOHNSON, *La que es. El misterio de Dios en el discurso teológico feminista*, Barcelona, Herder, 2002.

70. CAHILL, “Peacebuilding: A Practical Strategy of Hope”, 56.

derechos, de la Iglesia San Cruz de Buenos Aires; Ita Ford (+1980), religiosa misionera dedicada a los pobres y asesinada en El Salvador junto a otras tres religiosas;⁷¹ Agustina Rivas López (+1990) e Irene McCormack (+1991), dos religiosas mártires por su trabajo para una cultura de paz en La Florida y Huasa-Huasi, Departamento de Junín-Perú⁷² y DorothyStang (+2005), religiosa misionera en Brasil, quien perdió la vida leyendo las bienaventuranzas a quienes la mataron. En ellas quiero evocar a tantas mujeres que lucharon incansablemente como artesanas de la paz en estas tierras.

3. *A modo de conclusión*

La lectura de los signos de los tiempos continúa siendo una llamada de la Iglesia al discernimiento y a la acción. Una teología de los signos de estos tiempos sigue buscando su justificación metodológica y su elaboración contextual. En tiempos de Medellín, se señaló que el gran signo de los tiempos en nuestro continente era la preocupación por el desarrollo y que este signo era compuesto, en el sentido de ser resultado de otros y explicable por ellos. En el presente, se podría decir que la paz sigue siendo un signo de los tiempos, un signo compuesto vinculado a la verdad, la justicia, la caridad y la libertad, como enseñó la encíclica *Pacem in terris* de Juan XXIII (cf. PT 167). En Medellín, el discernimiento significó no sólo reconocer los signos históricos, sino dirimir los caminos de acción en esas circunstancias particulares; discernir la justicia y cómo lograrla, implicó dejar de lado la tentación de la violencia para asumir los caminos de la paz. En la actualidad, la urgencia de la paz frente a todo tipo de violencia –personal, estructural y cultural– nos interpela a trabajar con otras y otros para transformar la sociedad en la que vivimos, generar espacios de diálogo y libertad, para la reconciliación posible. También hoy necesitamos un discernimiento lúcido, realizado en diálogo por varones y mujeres, para que también la pacificación llegue a nuestras mutuas relaciones, para que no haya *ni una menos*. La paz es posible, pero es

71. Cf. LANGENHORST; MEIER; REICK (eds.), *Mit Leidenschaft leben und glauben*, 139-157.

72. Cf. P. COLL; C. TOVAR, *Una Iglesia en defensa de la vida. Perú 1980-2000*, Lima, CEP, 2005, 33-36.

una paz difícil. Se hace indispensable una espiritualidad de la pacificación que transforme y renueve nuestra identidad cristiana, ayudándonos en una reconstrucción de las relaciones humanas, sociales y con la creación. Seamos artesanas/os de la paz.

Quisiera concluir con un pensamiento de Rigoberta Menchú, la primera mujer indígena que obtuvo el Premio Nobel de la Paz en 1992, que nos recuerda el vigor de la esperanza en la adversidad y en la lucha por la paz:⁷³ “El tesoro más grande que tengo en la vida es la capacidad de soñar; en los momentos más difíciles, en las situaciones más duras y complejas he sido capaz de soñar con un futuro más hermoso”.⁷⁴

VIRGINIA R. AZCUY
CENTRO TEOLÓGICO MANUEL LARRAÍN
UNIVERSIDAD CATÓLICA DE CHILE
15.02.16 / 23.02.2016

73. Cf. CAHILL, “Peacebuilding: A Practical Strategy of Hope”, 66.

74. En línea: http://www.iidh.ed.cr/comunidades/diversidades/docs/div_online/biografia%20rigoberta%20menchu%20ii.htm [consulta: 10.02.16]. Su candidatura fue promovida por Adolfo Pérez Esquivel.

La pedagogía de la paz en la teología práctica. Relevancia y oportunidades de procesos educativos religiosos por una educación y formación para “la paz”¹

RESUMEN

A diferencia de la década del '60 hasta la década del '80, actualmente la educación para la paz no es objeto de tanta atención en los países de habla alemana. Esto es sorprendente en vista de la actualidad y relevancia de este tema. Luego de realizar una mirada general sobre la importancia y los fundamentos de la educación para la paz, la autora nombra las habilidades y competencias prácticas y sociales que son necesarias para el establecimiento y mantenimiento de la paz. Estas competencias se pueden desarrollar a través de la educación, la socialización y la formación en los procesos de socialización primaria y secundaria. El objetivo fundamental es el desarrollo de una solidaridad global que contribuya a un trato solidario con las personas de diferentes culturas y religiones y que capacite para un reconocimiento del otro.

Palabras clave: pedagogía de la paz/ educación para la paz, competencias, solidaridad, reconocimiento del otro

PEDAGOGY OF PEACE IN PRACTICAL THEOLOGY. RELEVANCE AND OPPORTUNITIES OF RELIGIOUS EDUCATIVE PROCESSES FOR AN EDUCATION AND FORMATION FOR PEACE.

ABSTRACT

This presentation inquires if education for peace is possible, in what way, and which role can the processes of education play in that way. Unlike the 60's through the 80's, nowadays education towards peace is not an aim of much importance in German speaking countries. This is surprising considering the present relevance of the subject. After reflecting on the importance and foundations of education towards peace, the

1. La traducción del texto ha sido realizada por Judith Wüllhorst y Jan Niklas Collet; la revisión por V. R. Azcuy.

author mentions the practical and social skills that are necessary for the establishment and maintenance of peace. These skills can be developed through education, socialization and scholarly training in the primary and secondary process of socialization. The essential aim is the development of a global solidarity which would contribute to mutual binding relationships and mutual recognition among people from different cultures and religions.

Key words: Peace Pedagogy, Peace Education, Competence, Solidarity, Mutual Recognition

1. Introducción y relevancia del tema

¿Qué es exactamente la paz? La paz es una noción que incluye muchos significados semánticos; es estado y proceso, realidad y esperanza. Llevar la paz a una definición positiva es difícilmente posible a causa de sus múltiples dimensiones. Entonces, no es sorprendente que habitualmente se encuentren definiciones negativas caracterizándola como ausencia de algo –violencia, guerra, enemistad etc.–. De ahí que al principio la suposición de un aprendizaje de la paz es asimismo bastante inusual. ¿Qué componentes deben ser aprendidos? y ¿de qué manera es posible aprender la paz? En procesos de educación y formación, una persona solamente puede adquirir conocimientos y desarrollar capacidades, opiniones y actitudes. ¿Qué quiere decir hablar de “aprender la paz”? “Educación o formación para la paz” solamente puede significar el desarrollo y la promoción de determinadas capacidades referidas a las relaciones con los demás y al comportamiento en las sociedades; estas capacidades pueden ser descriptas aún más detalladamente. Son capacidades que hacen posible lo que caracterizaríamos como “paz”. Dicha comprensión sirve de base para mis reflexiones. En mi ponencia quiero explicar la relevancia de la dicha comprensión por parte de la teología práctica.

La sociología y las ciencias políticas describen la paz como proceso y estado fugaz simultáneamente, como realidad y utopía, como algo imposible de aferrar, que debe ser posibilitado, creado y protegido continuamente.² Esta tentativa de definir la paz refleja algo profun-

2. Cf. G. GUGEL, “Friedenserziehung”, en: H. J. GIEßMANN; B. RINKE (eds.), *Handbuch Frieden*, Wiesbaden, 2011, 149-159; P. GERSTER; M. GLEICH, *Die Friedensmacher*, München, 2005.

damente teológico, es decir, el mensaje central del cristianismo. Paz o, en otras palabras, salvación y liberación forman el núcleo del mensaje cristiano del Reino de Dios. Entonces, la tensión escatológica vale para la paz: ya existiendo en el caso de que nosotros lo lográramos y al mismo tiempo todavía no existiendo porque no es posible realizarse definitivamente y la perfección sigue estando pendiente.

¿Pero en qué consiste exactamente la actualidad del tema? Quiero aclararlo con tres comentarios. En primer lugar, los diversos conflictos bélicos y violentos que nos remiten a la relevancia del tema. Muchos de estos conflictos tienen connotaciones religiosas y parte del conflicto se remite a la religión; qué tan acertada sea esa justificación es otro tema: el mero hecho de estos conflictos plantea la cuestión del potencial de la religión de estimular y aumentar la paz y la violencia. En segundo lugar, corremos el riesgo de encontrarnos en conflictos masivos por materias primas y las condiciones inevitables del sobrevivir a causa de las transformaciones en las condiciones naturales de nuestra existencia, las cuales existen debido al cambio climático y a la escasez de los recursos naturales como agua potable, combustibles fósiles, etc. Finalmente, las consecuencias de estos procesos, o sea los movimientos migratorios y de huida –más de 60 millones de refugiados en 2015–, exigen a nuestras sociedades corresponder a los desafíos de acoger a muchas personas de diferentes etnias y religiones y establecer, además, una manera de convivencia social que sea pacífica y enriquecida, aceptando y reconociendo al otro y su diversidad cultural y religiosa.

Ya solo estos tres factores aludidos permiten aclarar la relevancia del tema “paz” para todos los sectores de la sociedad (mundial): el nivel micro de las relaciones individuales así como los niveles estructurales, el nivel medio de las instituciones y organizaciones y el nivel macro del conjunto de las sociedades nacionales, regionales y mundiales.

La teología cristiana no está excluida de la discusión acerca de estos desafíos, dado que el cristianismo se entiende como una religión pública que intenta contribuir en la construcción de la aldea global. ¿De qué manera tiene relevancia el tema para la teología práctica y la pedagogía de la religión, como parte de la teología práctica dedicada especialmente a los procesos de formación?

2. *Relevancia para la teología práctica*

El punto de partida de la teología práctica y la pedagogía de la religión para dedicarse al tema de la pedagogía de la paz es la convicción de que la capacidad de paz no es innata al ser humano, sino que ella la adquiere socialmente. El ser humano tiene a su disposición tanto el potencial agresivo como el potencial de paz. En la psicología social se sostienen cada vez más –junto a las teorías surgidas de Darwin que describen el sobrevivir como lucha por la imposición del más fuerte–³ las teorías que parten de la disposición a la cooperación y a la ayuda como estrategias efectivas del sobrevivir.⁴ La pedagogía de la paz piensa que se pueden desarrollar y promover las capacidades necesarias para la creación de la paz por medio de procesos de educación, socialización y formación al mismo tiempo que los procesos de socialización primarios y secundarios. En este sentido, la cuestión de la capacidad para la paz está vinculada directamente con procesos de educación y formación. Pero a diferencia de las propuestas educativas que se basan preferentemente en hechos objetivos, un tema como la paz es una “materia educativa” vinculada particularmente con opiniones y actitudes. Además de las condiciones cognitivas fundamentales para la comprensión del objeto “paz” y sus implicaciones, dichos procesos de educación y formación se concentran respectivamente en el desarrollo de opiniones y actitudes y su modificación. Más allá de esto, las condiciones previas de la paz como “materia educativa” se forman al mismo tiempo que los procesos de socialización primarios y secundarios dentro del ámbito familiar. Las capacidades para un trato pacífico con los demás se forman en los primeros años de vida. De ahí que los procesos de formación que tratan de la habilitación de la paz son parte de varios tipos de procesos de formación: primero, de procesos de formación informales, es decir, de los procesos no-institucionalizados y no-intencionales; segundo, de procesos de formación no-formales, o sea, los procesos institucionalizados pero no obligatorios; tercero, los procesos de formación formales, es decir, los procesos institucionalizados. En esto se incluyen simultáneamente todas las dimensiones del

3. E. VOLAND, *Grundriss der Soziobiologie*, Heidelberg 2000.

4. Cf. S. BLAFFER-HRDY, *Mutter Natur. Die weibliche Seite der Evolution*, Berlin 1999; *Mütter und andere. Wie die Evolution uns zu sozialen Wesen macht*, Berlin 2010.

aprendizaje, la dimensión cognitiva así como la afectiva y la dimensión que se orienta a la acción. En este sentido, la pedagogía de la paz está ubicada en un marco referencial antropológico. Según el pedagogo de la religión Stefan Leimgruber (2006), por ejemplo, la formación para la paz para la pedagogía de la religión no es un tema al lado de otros ni un ámbito sectorial o regional, sino más bien la combinación de diversas metas educativas y una perspectiva continua de la educación en general.

Como ya he dicho al principio respecto al mensaje del Reino de Dios, la cuestión de la paz y de la capacidad de paz es también un tema especialmente concerniente a procesos educativos religiosos. No puedo describir la deducción y fundamentación teológica con todo detalle en este artículo. No obstante, quiero remitir al hecho de que no se puede imaginar la religión cristiana sin el esfuerzo por la paz, aun cuando la historia y la Iglesia han intentado de varias maneras convencer de lo contrario y también trabajos teológicos que durante mucho tiempo se han concentrado en la legitimación de una así llamada “guerra justa” en lugar de dedicarse a la paz. En la constitución *Gaudium et spes*, el Concilio Vaticano II advirtió concretamente la conexión entre la educación y las actitudes que intentan impedir la paz, exigiendo “una renovación en la educación de la mentalidad y a una nueva orientación” ante “los sentimientos de hostilidad, de menosprecio y de desconfianza, los odios raciales” (GS 82, 3). Si a causa del mensaje central de una religión, la tarea de quienes pertenecen a ella es comprometerse en promover la paz y la convivencia pacífica, entonces también es válido que ellos lo realicen también en los procesos educativos y de formación correspondientes.

Pese a esto, en el ámbito de la teología alemana de la religión el tema no es objeto de tanta atención; el enfoque se encuentra, más bien, en el aprendizaje interreligioso que por su parte también está estrechamente vinculado con la temática. Seguramente, se trata de una desiderata que en la pedagogía de la religión actualmente tiene poco relieve en cuestiones de la pedagogía de la paz. En Alemania, el tema gozó de mucha atención en varias ciencias, así como en la pedagogía de la religión, entre los años sesenta y los años ochenta. Factores desencadenantes fueron, por un lado, el fin del silencio sobre la segunda guerra mundial y el holocausto logrado por el movimiento estudiantil del año

68 y, por otro, la guerra fría entre el este y el oeste con el rearme y la amenaza nuclear. Esto llevó al gran movimiento por la paz de los años ochenta. Las iglesias respondieron a la espiral del rearme que se aumentaba cada vez más con el “proceso [internacional] conciliar por justicia, paz e integración de la creación”, empezado en Vancouver en 1983. Con el fin de la guerra fría y el derrumbamiento del bloque oriental, nuevamente se ha hecho un silencio en torno a la pedagogía de la paz en la teología práctica. En la segunda mitad de los años 2000⁵ hubo algunas publicaciones aisladas. Pero debido a las consecuencias de los conflictos actuales y, especialmente, a los movimientos migratorios, la cuestión de la creación de la paz pasa a ser de nuevo un centro de atención; eso se aplica especialmente a la paz interior, o sea, a la cuestión de la cohesión social en medio de un alto nivel de pluralidad y heterogeneidad.

Entonces, ¿qué es exactamente la pedagogía de la paz, cuáles son sus fundamentos y a qué sectores se refiere?

3. Fundamentos de una pedagogía y educación para la paz

Desde los años setenta, la pedagogía de la paz se ha establecido como la reflexión científica sobre procesos (concretos) de educación y formación para la paz y se la reconoce como análisis científico de las condiciones sociales y la construcción teórica. En esto, se refiere especialmente a la investigación sobre la paz y el conflicto. Describiendo la reflexión científica de esta manera, la educación y formación para la paz se orienta hacia los procesos de formación concretos, planificados y realizados.⁶

Uno de los fundamentos de la pedagogía de la paz consiste en el concepto de paz que le sirve de base. Conforme a la investigación de la pedagogía de la paz, el mencionado entendimiento de paz incluye mucho más que la ausencia de guerra y violencia inminente y supera

5. W. HAUSSMANN ET AL., *Handbuch Friedenserziehung . Interreligiös – interkulturell – interkonfessionell*, Gütersloh 2006; K. E. NIPKOW, *Der schwere Weg zum Frieden. Geschichte und Theorie der Friedenspädagogik von Erasmus bis zur Gegenwart*, Gütersloh, 2007.

6. Cf. GUGEL, „Friedenserziehung“.

una pura definición negativa. En correspondencia con esto, las discusiones actuales se concentran en la noción del conflicto y en la meta de la transformación constructiva de conflictos.⁷ La comprensión de la violencia tridimensional de Johan Galtung (1975) como violencia personal, estructural y cultural sigue siendo de importancia en la pedagogía de la paz.⁸ Esta visión se encuentra complementada con una tipología elaborada por la OMS.⁹ Dicha tipología hace una distinción entre la violencia que se remite a sí mismo, la interpersonal y la colectiva y refiere a las dimensiones de violencia física, psíquica y sexual, así como a la violencia por descuido.

Como ha dicho uno de los precursores de la pedagogía de la paz, Hermann Röhr (1983), si bien es verdad que la paz comienza “en la cabeza”, o sea, con el individuo, esta no se agota en esto, sino que afecta también los niveles sociales y políticos.¹⁰ De ahí que, en el ámbito de la pedagogía crítica, la educación para la paz está vista especialmente como tarea política. Por eso, se distingue de enfoques previos que entendían la paz sobre todo como cuestión del comportamiento moral,¹¹ aunque sí es cierto que la educación para la paz está relacionada con el aprendizaje ético, como veremos más adelante. Eso significa superar el nivel individual y, en un contexto cada vez más global, incluir especialmente experiencias de violencia e injusticia estructural.¹² Por la dimensión política, la educación para la paz actualmente está relacionada estrechamente con el desarrollo de la sociedad civil, como lo podíamos observar en los años pasados, lo cual conlleva oportunidades de participación mucho más fuertes de ciudadanos y ciudadanas en relación con los procesos de la construcción de opinión y voluntad de la sociedad. Por eso, otro fundamento de la pedagogía

7. R. SCHIEDER, *Friedenserziehung aus (religions-)soziologischer Perspektive*, en: W. Haussmann et al., *Handbuch Friedenserziehung. Interreligiös – interkulturell – interkonfessionell*, Gütersloh, 2006, 33-37.

8. J. GALTUNG, *Strukturelle Gewalt. Beiträge zu Friedens- und Konfliktforschung*, Reinbek, 1975.

9. En línea: http://www.who.int/violence_injury_prevention/violence/world_report/en/summary_ge.pdf [consulta: 06.01.2016].

10. H. RÖHRS, *Frieden – eine pädagogische Aufgabe: Idee und Realität der Friedenspädagogik*, Braunschweig, 1983. Edición posterior en: *Gesammte Schriften*, T 4, 1994.

11. Cf. CH. WULF, *Friedenskultur und Friedenserziehung in Zeiten der Globalisierung*, en: R. GRASSE (ed.), *Friedenspädagogik. Grundlagen, Praxisansätze, Perspektiven*, Hamburg, 2008, 35-60, 45.

12. Cf. WULF, *Friedenskultur und Friedenserziehung in Zeiten der Globalisierung*, 35-60.

de la paz consiste en la idea de que los procesos educativos y los procesos de formación estén orientados a crear y establecer procesos democráticos de construcción de voluntad e intenten desarrollar democracias, disminuir el concepto de enemigo/s y transformar conflictos de manera constructiva.¹³ Entonces, se enlaza la educación para la paz con una “transformación no-violenta de conflictos, justicia social y participación democrática”.¹⁴

El desarrollo de sociedades capaces para la paz depende de muchos factores interdependientes y complejos. El politólogo Dieter Senghaas ha resumido a seis factores mutuamente interdependientes en su “hexágono civilizador”.¹⁵ Estos incluyen el estado de derecho, la participación democrática, la justicia social, un responsable monopolio de la violencia, el control de los afectos y una cultura de conflictos. Su realización da la posibilidad de una sociedad capaz de paz. En última instancia, la educación para la paz está referida a una cultura de paz. De esto se está ocupando la UNESCO desde finales de 1980. En 1999, el Director General de la UNESCO Federico Mayor expuso en un discurso: “Una cultura de paz está estrechamente vinculada a la creación y el fortalecimiento de la sociedad civil por medio de la tolerancia, la justicia social y la realización de los derechos humanos”.¹⁶ En 2000 la UNESCO se refirió a una cultura de paz con valores como el respeto por la dignidad humana, la gestión no violenta de conflictos, la solidaridad, el coraje civil y la disposición de participar en un diálogo, el desarrollo sostenible y la participación democrática. Él determinó la cultura de paz como “un conjunto de valores, actitudes, modos de comportamiento y caminos de vida que rechazan violencia y previenen conflictos asumiendo las raíces de sus causas para resolver problemas mediante el diálogo y la negociación entre individuos, grupos y naciones”.¹⁷

En las circunstancias actuales y en vistas de la interconexión global de la sociedad mundial, las cuestiones de la justicia social, la diver-

13. Cf. GUGEL, “Friedenszerziehung”, 150.

14. GUGEL, “Friedenszerziehung”, 152.

15. D. SENGAAS, *Frieden als Zivilisierungsprozeß*, en: Ibid. (ed.), *Den Frieden denken*, Frankfurt am Main 1995, 196-223; *Zum irdischen Frieden. Erkenntnisse und Vermutungen*, Frankfurt, 2004.

16. CH. MERKEL, *Kultur des Friedens*, en: H. J. GIEBMAN; B. RINKE (eds.), *Handbuch Frieden*, Wiesbaden, 2011, 203-218, 211.

17. UN Resolution A/RES/52/13, citado por WULF, *Friedenskultur und Friedenszerziehung in Zeiten der Globalisierung*, 36.

sidad intercultural/transcultural y la sostenibilidad, están necesariamente conectadas con una cultura de paz; sin ellas esta cultura de la paz no se puede realizar.

En el enfoque de la educación y la formación para la paz están los procesos educativos que contribuyen a una sensibilidad razonable por la justicia y la injusticia y que fortalecen un responsabilizarse por esta justicia. Se habla de procesos educativos que promueven una solidaridad que va más allá de una solidaridad solo con las personas cercanas, privada, es decir, un trato solidario con las personas de diferentes culturas y religiones. En última instancia, el objetivo de la educación para la paz puede ser entendido como un aceptar y reconocer al otro en su alteridad. Por lo tanto, la educación para la paz siempre es la capacidad para el reconocimiento del otro.

4. Áreas de aprendizaje y niveles de la educación fundamentales en una educación para la paz

La base teórica de la educación, que ha sido iluminada en los últimos años por la pedagogía religiosa, toma como punto de partida la educabilidad y la necesidad educativa de las personas y persigue, como el objetivo de toda la educación, el “devenir de sí mismo”, la autonomía del sujeto, la exaltación de todas sus fuerzas, en última instancia, la subjetivación del ser humano que es un proceso inacabable.

Esta subjetivación implica contenidos como la responsabilidad de sí mismo y para los demás, así como el reconocimiento del otro como otro.

Cuando la esencia de la educación para la paz puede ser definida como el reconocimiento del otro, tiene ciertas influencias en la estructura del aprendizaje y los procesos educativos de este reconocimiento del otro.

Estos procesos educativos se basan principalmente en el nivel de aprendizaje emocional y social. Igualmente el nivel cognitivo del aprendizaje es importante y también necesario. Éste es decisivo para la adquisición de la competencia profesional en orden al establecimiento de procesos educativos de formación para la paz.

Una primera condición básica de los procesos educativos para la paz es el tiempo. Immanuel Kant¹⁸ ha formulado la declaración precisa de que la paz no sólo surgirá por un veredicto, sino que es una tarea de largo plazo. Esto señala que las capacidades, las posiciones y las actitudes no pueden ser desarrolladas o cambiadas “ad hoc”, y que el trabajo por una paz colectiva y común no sólo puede aplicarse a los procesos de la educación tradicionales en la infancia y la adolescencia, sino que es un proyecto de toda la vida.

Así la educación para la paz es parte de un proceso de aprendizaje permanente, de toda la vida.

Una segunda condición determinante de tales procesos de aprendizaje son la seguridad y la confianza. Esto significa un ambiente de aprendizaje en el que los estudiantes se sientan seguros, ya sea en la familia o en otros ambientes. Para realizar esto se requiere de relaciones confiables, para que la gente pueda aprender sin miedo, ya que el miedo impide el aprendizaje. La gente reacciona en situaciones de ansiedad con comportamientos antropológicos básicos, como la lucha, la huida o la muerte, que imposibilitan todo aprendizaje.

Por otra parte, un aprendizaje emocional y social que se orienta en el reconocimiento del otro fracasaría cuando tuviera lugar en una situación no apreciativa. Parte indispensable de eso es que el ambiente de aprendizaje sea marcado de no violencia. La no-violencia, la seguridad, las relaciones de confianza... todo eso muchas veces lo damos por descontado, pero sabemos también que esa no es la realidad en muchos países, que están determinados por conflictos violentos. También el hecho de que no antes del año 2000 en Alemania ha sido reemplazado el derecho de castigo corporal por el derecho del niño a una educación libre de violencia y que según el “Informe Mundial sobre la Violencia contra los Niños” el 95% del total de los niños sufren castigo corporal en su casa y que en más de 100 países el castigo corporal sigue siendo un supuesto en las escuelas, señalan lo contrario.¹⁹

Una tercera condición para la promoción de la seguridad y la

18. I. KANT, *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf*, Stuttgart [1795], 1984, 49.

19. Cf. GUGEL, “Friedenserziehung”, 152.

confianza es la igualdad de trato entre todos. En otras palabras, el intento de acercarse tanto como sea posible a la justicia social dentro de un grupo de estudio o una familia. Carl Rogers (1973) ha hablado de coherencia y congruencia en el comportamiento. Eso significa primero, que el comportamiento verbal y no verbal del educador, del maestro o la maestra coinciden y no indican cosas diferentes. Eso significa, en segundo lugar, que estas conformidades permanecen constantes, no sólo en una situación sino en el tiempo, por lo que un cierto comportamiento no se evalúa de manera diferente en distintos momentos. Los procesos de reconocimiento sólo serán posibles si se realizan con estas condiciones de conformidad en el comportamiento; estas condiciones son importantes para desarrollar las habilidades necesarias para la competencia básica del reconocimiento del otro. Para concluir, estas competencias deben ser mencionadas brevemente:

Una primera competencia clave se encuentra en el nivel cognitivo de la habilidad profesional de la paz. Se trata de la capacidad de comprender las interrelaciones, clasificar desarrollos, analizar situaciones y el poder de desarrollar estrategias para tratar con conflictos.

Una segunda área de experiencia se basa en varias competencias sociales. Entre ellas se pueden incluir una serie de competencias individuales, de las cuales dos han de ser especialmente enfatizadas: el pensamiento crítico y la empatía. La competencia de pensar críticamente está estrechamente vinculada con la dimensión cognitiva y permite analizar la distancia de sí mismo como una condición decisiva para comprender situaciones y acciones. Esta competencia se da junto a la empatía, es decir, la capacidad de comprometerse emocionalmente con los otros y ser capaz de empatizar con su estado emocional.

Estrechamente vinculada a estas dos competencias está la competencia de toma de perspectiva, la capacidad de empatizar con el punto de vista del otro o la otra y por lo tanto también obtener una mirada exterior de sí mismo.

Además de estas competencias básicas hay otras, como la capacidad para la ambigüedad, es decir, de soportar ambigüedades y no principalmente pensar en categorías de “blanco y negro”. También la competencia de soportar y superar conflictos. Todas estas competencias son esenciales para ser sensibles a la injusticia y las condiciones

injustas. Y además de estas, también está la premisa decisiva para tratar con heterogeneidad y diversidad.

Finalmente, como área de competencias, se puede mencionar la conativa o para la acción, en las que la capacidad de acción política y social es de gran relevancia. En el trasfondo está el valor moral y civil, la capacidad de resistencia y la capacidad de participar.

A pesar de todo, la validez de estos ámbitos de competencia es importante desarrollarlas en cada contexto cultural específico. Eso significa que la manera en que las capacidades sean desarrolladas solo puede ser decidida con respecto del propio contexto cultural y social.

Está claro, creo yo, que el desarrollo y la realización de estas condiciones y áreas de competencia están muy influenciadas por las diferentes situaciones sociales. En este sentido, tienen un papel muy importante las cuestiones acerca de cuanto riesgo personal tiene una acción política o civil o qué difícil es establecer un clima de seguridad en un entorno violento. Los tres ámbitos de competencias reflejan claramente, una vez más, las relaciones entrelazadas entre los niveles individual, social y político.

JUDITH KÖNEMANN
FACULTAD DE TEOLOGÍA
UNIVERSIDAD DE MÜNSTER/ALEMANIA
15.02.16 / 23.02.2016

El espacio memorial de los/as desaparecidos/as. Algunas perspectivas epistemológicas¹

*En memoria del Dr. Hugo Cañón († 2016),
caballero de los Derechos Humanos.*

RESUMEN

La pregunta que guía este trabajo está referida a la posibilidad de extraer algunas perspectivas epistemológicas de la producción de un espacio memorial. Su tema está relacionado con los modos de reelaboración del trauma social. El tiempo histórico al que se refiere es el de la última dictadura cívico-militar (marzo 1976-diciembre 1983). El recorrido de este aporte tiene tres partes. En la primera, se consideran las nociones de cuerpo y narración; la segunda presenta esbozos de respuestas a la pregunta planteada y la tercera, está referida brevemente a dos mujeres europeas y cristianas: Alice Domon (Francia, 1937- Argentina, 1977) y Elisabeth Käsemann (Alemania, 1947- Argentina 1977). Ambas vivieron en América Latina y pueden ser consideradas verdaderos espacios humanitarios de paz.

Palabras clave: Desaparecidos de Argentina, cuerpo, narración, epistemología, paz.

ABSTRACT

The question that guides this work is referred to the possibility of extracting some epistemological perspectives of the production of a memorial space. Its theme is related to the ways of developing the social trauma. Historical time to which it refers is the

1. Agradezco la convocatoria para esta publicación a la Dra. Virginia R. Azcuy, coordinadora de Teologanda, Argentina, de la que soy miembro y especialmente a la DFG, *Deutsche Forschungsgemeinschaft*, Fundación Alemana para la Investigación Científica, que permitió mi estadia como profesora invitada por la Prof. Dra. Margit Eckholt en el *Institut für Katholische Theologie* de la Universidad de Osnabrück durante los meses de junio y julio de 2015, durante los cuales fue realizada la investigación y primera redacción de este artículo, sobre la base de mi tesis doctoral.

last civic-military dictatorship (March 1976- December 1983). The route of this contribution has three parts. In the first, we consider the notions of body and narration; the second presents outlines of answers to the question posed, and the third is briefly referred to two European and Christian women: Alice Domon (France, 1937- Argentina, 1977) and Elisabeth Käsemann (Germany, 1947- Argentina, 1977). Both lived in Latin America and can be considered true humanitarian spaces of peace.

Key Words: Disappeared in Argentina, Body, Narration, Epistemology, Peace.

Introducción

“Abí está la poesía, de pie, contra la muerte” (Juan Gelman).

La pregunta que guía este trabajo está referida a la posibilidad de extraer algunas perspectivas epistemológicas de la producción de un espacio memorial, surgido con más fuerza a partir de los juicios de lesa humanidad² realizados en Argentina. El tema de esta ponencia está relacionado con los modos de reelaboración del trauma social que deja como herencia un genocidio.³ El tiempo histórico al que se refiere es el de la última dictadura cívico-militar (1976-1983) con su antecedente del accionar de la Triple A, especialmente a partir de la firma de la ley del año 1975, por la cual el gobierno de Isabel Martínez de Perón permite que las Fuerzas Armadas se hagan cargo de la “seguridad interna” de la nación, con lo que comienza un verdadero plan de aniquilamiento cuyas consecuencias se hacen sentir en todo el país.⁴

2. Cf. Ley 25.779 sancionada en agosto de 2003, bajo el gobierno del Dr. Néstor Kirchner, que anula las Leyes de obediencia debida y la nro. 23.492 (“Ley de punto final”). Ver G. ANDREOZZI (coord.), *Juicios por crímenes de lesa humanidad en Argentina*, Buenos Aires, Cara o Ceca, 2011.

3. “La caracterización como genocidio da cuenta de un proyecto global en el cual el ejercicio del terror y su difusión en el conjunto social es elemento constituyente y fundamental de la práctica, no un exceso o derivado de ésta. Sostener que Argentina sufrió un genocidio implica, entre otras cosas, que existió un proyecto de reorganización social y nacional, que buscó la destrucción de las relaciones sociales de autonomía y cooperación y de la identidad de una sociedad, por medio del aniquilamiento de una fracción relevante (sea por su número o por los efectos de sus prácticas) de dicha sociedad, y del uso del terror producto del aniquilamiento para el establecimiento de nuevas relaciones sociales y modelos identitarios”. D. FEIERSTEIN, *Memorias y representaciones. Sobre la elaboración del genocidio*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2012, 140.

4. Sobre la elaboración de la historia reciente de Argentina pueden leerse, además de los citados en este artículo, y entre muchos otros: M. ACTIS *et al.*, *Ese infierno. Conversaciones de cinco mujeres sobrevivientes de la ESMA*, Buenos Aires, Altamira, 2006; A. ANDUJAR *et al.*, *De minifaldas*,

El recorrido de este aporte tiene tres partes. En la primera, se consideran las nociones de cuerpo y narración; la segunda, presenta esbozos de respuestas a la pregunta planteada y la tercera está referida brevemente a dos mujeres europeas y cristianas, Alice Domon (Francia, 1937-Argentina, 1977) y Elisabeth Käsemann (Alemania, 1947-1977), cuyas trayectorias existenciales transcurrieron en América Latina y pueden ser consideradas verdaderos espacios humanos y humanitarios de paz.⁵

1. *Un cuerpo narrado y político*

El 15 de septiembre de 2011 visité la sede del Equipo Argentino de Antropología Forense, sobre la avenida Rivadavia de la ciudad de Buenos Aires. Allí, la Dra. Celeste Perosino me condujo hasta la pequeña sala utilizada para que los familiares puedan reunirse con los restos ya identificados de sus seres queridos. Había una camilla, flores y una sobria decoración. En algunas ocasiones, la voz de Celeste era la encargada de realizar este vínculo entre pasado y presente frente a los ojos y las emociones de las familias. Vinculé esa actividad con la de los biógrafos de desaparecidos/as.⁶ La última dictadura argentina no soportó que los familiares de las víctimas no iban a resignarse a ignorar el destino de sus seres queridos. Éstos lucharon por imponer la fórmula “detenidos-desaparecidos”, de modo que se expresara claramente que los “ausentes” lo eran a partir de un proceso ilegal de detención por parte de las fuerzas que gobernaban el Estado.⁷ Muere una persona,

militancias y revoluciones. Exploraciones sobre los 70 en Argentina, Buenos Aires, Luxemburg, 2009; J. P. BOUSQUET, *Las locas de la plaza de Mayo*, Buenos Aires, El Cid Editor, 1994; M. FRANCO, *Un enemigo para la nación. Orden interno, violencia y “subversión”, 1973-1976*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2012; C. E. LIDA; H. CRESPO; P. YANKELEVICH (comps.) *Argentina, 1976. Estudios en torno al golpe de Estado*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2008; M. C. DE LA PEZA (coord.), *Memoria(s) y política: experiencia, poéticas y construcciones de nación*, Buenos Aires, Prometeo, 2009.

5. Agradezco a los Profesores Dres. Guillermo Steinfeld, Arturo Blatesky, Johannes Meier y René Krüger, por su orientación para la investigación biográfica sobre Elisabeth Käsemann.

6. El periodista José Ignacio López le preguntó a Jorge Rafael Videla por los *desaparecidos*, a raíz de unas declaraciones del Papa, en una célebre conferencia de prensa de diciembre de 1979. El presidente de la Junta Militar dijo como respuesta: “El desaparecido es una incógnita, no tiene entidad, no está, ni muerto ni vivo”.

7. L. RIPA, “Desaparecidos”, en: H. E. BIAGINI; A. A. ROIG (dir.), *Diccionario del pensamiento alternativo*, Buenos Aires, Biblos, 2008, 162.

pero subsiste la red de relaciones que sostuvo su identidad y atravesó su existencia. La operación historiográfica, que rescata desaparecidos en tanto actuantes, pone, ante los ojos de los vivientes de hoy, trayectos posibles que el terrorismo de Estado quiso eliminar. En el marco de ese proceso, la biografía como género discursivo configura un proceso de aparición. La escritura biográfica es un nexo complejo entre discursos de diferentes disciplinas: ciencia política, filosofía, teología, literatura, historia, entre otras. La existencia humana misma se encuentra plasmada en una multiplicidad de planos que la fragmentan y la integran. Las identidades y los discursos se construyen en dialogía y su signo es la diferencia y la heterogeneidad.

La vida de Alice Domon ha sido abordada desde distintos horizontes: existen numerosos artículos periodísticos, hay también un breve libro escrito por una pariente política,⁸ una biografía novelada⁹ y dos películas con buen fundamento histórico.¹⁰ El texto que sirve de base a esta ponencia es mi tesis doctoral en Filosofía y en Historia. Fue una biografía de Alice Domon, religiosa franco-argentina, desaparecida en la puerta de la iglesia de Santa Cruz¹¹ junto a un grupo de personas que buscaban a sus familiares desaparecidos, en la tarde del 8 de diciembre de 1977.¹² La publicación de esa tesis fue también un cuerpo –en forma de narración– para ofrecer a los familiares y a la comunidad a la que le han sido arrebatados personas y aspectos de su vida social.¹³ Con ello me refiero no sólo al objeto-libro, sino también a las entrevistas y diálogos que fueron reconstruyendo la trama de sentido y relaciones que había sido rota por la violencia.

8. A. WELTY-DOMON, *Soleil de justice. La passion de Sœur Alice*, Montpellier, Les éditions de la Campagnette, 2007.

9. E. CABREJAS, *Algo habrán hecho. Monjas francesas desaparecidas*, Buenos Aires, De la Flor, 2000.

10. M. THOULOZE (1983), *La Passion de Sœur Alice* y A. MARQUARDT (2000), *Yo, sor Alice*.

11. La Iglesia "Santa Cruz" está ubicada en el barrio de San Cristóbal: sobre las calles General Urquiza, Estados Unidos, Carlos Calvo y 24 de Noviembre. El 1º de noviembre de 2007, fue declarada sitio histórico de la ciudad de Buenos Aires por la Legislatura de la Ciudad Autónoma, por Ley 2494/2007; un año más tarde, fue declarada Monumento Histórico y Lugar Histórico Nacional por el decreto 2130/2008.

12. "Espacio-tiempo en la existencia de Alice Domon (1937-1977). Una biografía filosófica". Defendida en cotutela entre la Universidad de Buenos Aires y la École des Hautes Études en Sciences Sociales de Paris el 23 de mayo de 2014.

13. Cf. D. VIÑOLES, *Las religiosas francesas desaparecidas. Biografía de Alice Domon (1937-1977)*, Buenos Aires, Patria Grande, 2014.

¿Por qué hablamos de un cuerpo? Porque a partir del terrorismo de Estado los cuerpos físicos ya no están, no está la vida que los animaba y tampoco, en muchos casos, se conocen las circunstancias de su muerte/desaparición.¹⁴ Hay una dialéctica entre saber y no saber que es propia de las sociedades manipuladas o sometidas a procesos dictatoriales, en las cuales la relación conocimiento-poder se hace especialmente presente. Pero la desaparición puede aminorarse con algún modo de aparición, y el ocultamiento del cadáver, en cierta manera, con la visibilización del cuerpo narrativo. La forma narrativa tiene la capacidad de modelar los conceptos de realidad y legitimidad y fue, de hecho, “una respuesta a la enorme suma de sufrimientos y desconsuelo personal del siglo más destructivo de la historia humana”.¹⁵

Si se entiende por *mímesis* la imitación e interpretación de lo real por la representación literaria,¹⁶ el cuerpo narrado es entonces una mimesis biográfica. Gerard Genette considera la narración como una subcategoría dentro del relato (*diégesis*).¹⁷ Éste es la representación de una serie de acontecimientos por medio del lenguaje escrito. En Platón

14. Es interesante además, desde la Teología, reflexionar sobre las palabras de un libro clásico sobre el tema: “En el imaginario represivo, el cuerpo de la víctima no es más que un mero instrumento o intermediación, puesto que el castigo tiene por destinatario al alma más que al cuerpo del pecador subversivo, como preparación para su ingreso a la vida eterna, del mismo modo que la filosofía platónica consideraba la expiación como el medio para curar el alma de sus propias enfermedades y la pena como una purificación, efecto salvador logrado a través del sacrificio y el dolor. La eficacia de este pensamiento es la tranquilización de la conciencia del ejecutor en términos de no culpa, ya que su acción no sólo erradica el mal (la subversión) sino que permite la salvación del alma de la víctima”, E. L. DUHALDE, *El Estado terrorista argentino*, Buenos Aires, Colihue, 2013, 86.

15. J. BRUNER, *La fábrica de historias. Derecho, literatura, vida*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2013, 11.

16. E. AUERBACH, *Mimesis. La representación de la realidad en la literatura occidental*, Buenos Aires, Fondo de Cultura económica, 2014.

17. “Para Platón (I), el campo de los que llama *lexis* (o “forma de decir”, por oposición a *logos*, que designa lo que se dice) se divide en imitación propiamente dicha (*mimesis*) y simple relato (*diégesis*): todo lo que el poeta cuenta hablando en su propio nombre. Por el contrario, la imitación consiste en tratar de hacernos creer que es otro quien habla. Esta división teórica, que opone en el interior de la dicción poética, los dos modos puros y heterogéneos del relato y de la imitación, determina y fundamenta una clasificación práctica de los géneros, que comprende los dos modos puros –narrativo, representado por el antiguo ditirambo, y mimético, representado por el teatro–, más un modo mixto o alternado que es el de la epopeya. La clasificación de Aristóteles es diferente puesto que reduce toda poesía a la imitación, distinguiendo solamente dos modos imitativos: el directo, que Platón llama propiamente imitación y el narrativo, que él llama, como Platón, *diégesis*” (G. GENETTE, “Fronteras del relato”, en: AAVV, *Análisis estructural del relato*, México, Ediciones Coyoacán, 2011, 199).

y Aristóteles hay dos concepciones aparentemente contradictorias: el relato se opondría a la imitación (para el autor de *República*) mientras que para Aristóteles, es uno de sus modos. No obstante, coinciden en que el drama es en mayor grado imitativo. Para ambos, el relato es un modo atenuado de la representación literaria. “Platón oponía *mímesis* a *diégesis* como una imitación perfecta a una imitación imperfecta, pero la imitación perfecta ya no es una imitación, es la cosa misma y finalmente la única imitación es la imperfecta. *Mímesis es diégesis*”.¹⁸ Además es una actividad productiva: *poiesis*. Todo relato comporta narraciones –representaciones de acciones– y descripciones –representaciones de objetos o de personajes–. Por razones de espacio no se consideran aquí las móviles fronteras y relaciones entre ambas nociones. Se mantiene la unidad narrativo-descriptiva a la que Platón y Aristóteles llaman relato y se engloban en esta noción todas las formas de la representación literaria.

Sin embargo, la representación biográfica, ni más ni menos que un relato narrativo con elementos descriptivos, ve fortalecida su fuerza poiética por la atracción que emana del valor que hila los acontecimientos de una vida entendida como espacio común para escritor, protagonista y lectores.

2. Algunas perspectivas epistemológicas

2.1. El valor biográfico

El *valor biográfico* es una noción del crítico literario ruso Mijail Bajtin (1895-1995) e implica la orientación ética que conlleva el orden narrativo dado por el biógrafo, que para contar la vida de su héroe o heroína realiza un proceso de valoración del itinerario existencial, que no puede ser atrapado en un orden causal o lógico de exposición en la elaboración literaria. “Un valor biográfico no sólo puede organizar una narración sobre la vida del otro, sino que también ordena la vivencia de la vida misma y la narración de la propia vida de uno, este valor puede ser la forma de comprensión, visión y expresión de la propia

18. *Ibidem*, 203.

vida”.¹⁹ El aporte de Bajtin es especialmente fecundo para la escritura biográfica, referido a la acción humana comprendida como acto. Esta acción es un texto en potencia que puede ser aprehendido tan sólo dentro del contexto dialógico de su tiempo como dinámica natural del lenguaje, la cultura y la sociedad, sea como réplica, como postura llena de sentido o como sistema de motivos. Sin embargo, el acto no puede ser comprendido fuera de su expresión signica, en sus objetivos, estímulos o grados de conciencia, que el investigador recrea “obligando” a la persona a hablar (construyendo sus testimonios, explicaciones, confesiones y desarrollando su discurso interior posible o real). La “intertextualidad”, en lenguaje de Kristeva, se convierte así en interrogación, escucha y diálogo.²⁰

Siguiendo esta idea, la autora argentina Leonor Arfuch, llama *valor memorial*, a aquél que trae al presente la rememoración de un pasado, con su carga simbólica y traumática. “Un valor doblemente significativo cuando el relato biográfico está centrado justamente *en ese pasado* por su cualidad misma, por lo que ha dejado como marca, como huella imborrable en una existencia. Se trata de un valor que aparece exaltado en distintos soportes, también los visuales, y que da lugar a nuevos giros”²¹ para proyectar presencia en las ausencias.

2.2. Representar lo ausente (Ricœur)

Para Paul Ricœur hay un paralelo entre operación historiográfica –en términos de Michel de Certeau– y sepultura. El sustantivo “sepultura” se refiere a un lugar físico, pero el verbo “sepultar” alude a un gesto cuya acción se continúa en el presente; no es por tanto, un acto puntual. En todo caso, el lugar es un *memorandum* del gesto de sepultura. La escritura exorciza la muerte introduciéndola en el discurso, como un rito de enterramiento. Por otro lado, la escritura ejerce una función simbolizadora que “(...) permite a la sociedad situarse dándose en el lenguaje un pasado”. La sepultura-lugar se convierte en

19. M. BAJTIN, *Estética de la creación verbal*, Buenos Aires, Siglo Veintiuno, 2005, 174.

20. *Ibidem*, 298.

21. L. ARFUCH, *Memoria y autobiografía. Exploraciones en los límites*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2013, 24.

sepultura-acto.²² La historia y la memoria crean muertos para que haya vivos, como dice Michel de Certeau, aludiendo a la transfiguración de la muerte en historia, al gesto de la operación historiográfica como una dialéctica de sepultar-resucitar continuada.

“Es la justicia la que, al extraer de los recuerdos traumatizantes su valor ejemplar, transforma la memoria en proyecto; y es este mismo proyecto de justicia el que da al deber de memoria la forma del futuro y del imperativo. Se puede sugerir, pues, que el deber de la memoria, [...] se proyecta a la manera de un tercer término en el punto de unión entre el trabajo de duelo y del trabajo de la memoria”.²³

El ritual de enterramiento que configura el acto de dar un lugar en la memoria colectiva, por ejemplo, a través de textos biográficos, a quienes fueron arrojados a la desaparición, propicia el pasaje del trabajo de duelo al imperativo de justicia.

3. Dos casos: los cuerpos narrados de las existencias de Alice Domon y Elisabeth Käsemann en Argentina

“No se trata de celebrar a los héroes desaparecidos, lo que como todo ritual de duelo, vuelve a hacer que desaparezcan por segunda vez, aceptando el hecho de su desaparición. Se trata más bien de retomar el combate allí donde ellos lo dejaron, sin olvidar la violencia que los venció, la que también es necesario intentar comprender.” (Pierre Bourdieu)

Con las expresiones *cuerpo narrado* o *cuerpo narrativo* se alude aquí al conjunto de palabras y relatos que materializan la existencia de las personas que han sido eliminadas por la violencia genocida. Una vida narrada “despliega, casi obligadamente, el arco de la temporalidad. (...) Pero esa temporalidad es también espacialidad: geografías, lugares, moradas, escenas donde los cuerpos se dibujan en un ámbito que es a menudo la marca más consistente de la cronología, el anclaje más nítido de la afectividad. El espacio –físico, geográfico– se trans-

22. P. RICEUR, *La memoria, la historia, el olvido*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2000, 472.

23. *Ibidem*, 119.

forma así en espacio *biográfico*”.²⁴ Ante la pregunta: “¿Quiénes fueron Elisabeth Käsemann y Alice Domon?”, se puede responder con Alain Badiou: “Pensar la vida de alguien es siempre mostrar la relación entre las anécdotas de su vida –aquello que le ocurrió, a quién ha amado, lo que ha escrito, lo que ha hecho–, y el proyecto fundamental que lo constituye o reconstituye, a partir de los documentos sobre esa vida”.²⁵

El libro *Biografía de Alice Domon (1937-1977). Las religiosas francesas desaparecidas*, –y perdón por una cita autorreferencial–²⁶ relata que Alicia Ana María Juana Domon, llegó de Francia en 1967 como integrante de la Congregación de las *Sœurs des Missions Etrangères*, dedicada a la atención de los más necesitados en distintos puntos de la Argentina y el mundo. En abril de 1977 se instaló en Buenos Aires, donde conoció la incesante búsqueda de madres y familiares de desaparecidos, causa que hizo suya hasta su secuestro el 8 de diciembre de 1977. Ese día, hacia las veinte y treinta horas, un “Grupo de tareas” de la Marina la detuvo al salir de la Iglesia de la Santa Cruz y la llevó hasta la Escuela de Mecánica de la Armada, donde fue víctima del terrorismo de Estado.

De los múltiples testimonios que la muestran como “hacedora de paz”, se escoge el siguiente, de María del Rosario Cerruti, referido al acompañamiento de Alice Domon a las madres de desaparecidos:

“Esta mujer era como el perro que va cuidando las ovejas. Con una dulzura, una tranquilidad, una quietud. Siempre estaba. Ella nos abrazaba, ella nos calmaba, ella nos consolaba, ella estaba, nunca nos preguntamos por qué. Nadie

24. L. ARFUCH (comp.), *Pensar este tiempo. Espacios, afectos, pertenencias*, Buenos Aires, Paidós, 2005, 248.

25. A. BADIOU, *Justicia, filosofía y literatura*, Rosario, Homo sapiens, 2007, 39.

26. Puede consultarse también D. VIÑOLES, *Je suis souvent dans la rue*, Paris, Karthala, 2016; “Las biografías de los desaparecidos de la última dictadura cívico-militar como particular ejercicio de memoria”, en: A. B. BONILLA (coord.), *Racismo, genocidios, memorias y justicia*, Buenos Aires, Patria Grande, 2015, 143-164; “Las flores sembradas por Alice”, *Vida pastoral*, Año LVI, 334 (2014) 40-42; “Configuración de la identidad misionera en Alice Domon (Francia 1937- Argentina 1977)”. Actas en CD III Simposio Internacional sobre Religiosidad, Cultura y Poder (SIRCP), Grupo de Estudios sobre Religiosidad y Evangelización (GERE) del Instituto de Historia Argentina y Americana “Dr. Emilio Ravignani” de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 2010; “Itinerario existencial de Alice Domon”, *Criterio* LXXXII, 2355 (2009) 617-618; “A propósito de los valores éticos que muestra la biografía de Alice Domon (1937-1977)”, I Seminario Internacional Políticas de la Memoria, Centro Cultural “Haroldo Conti”, Archivo Nacional de la Memoria, Buenos Aires, Secretaría de Derechos Humanos de la Nación, 548-554, en línea: <http://www.derhuman.jus.gov.ar> [consulta: 30.01.2016].

se acercaba a nosotras. Y pensar, después de todo lo que vivimos ¡qué corazón, qué capacidad de amor tiene que tener un ser humano para jugarse por los demás cuando todo el mundo se escondía, cuando no había nadie que diera la cara por nosotras! Ella nos acompañaba a golpear puertas, ella nos enjugaba las lágrimas y los gritos”.²⁷

En el mismo sentido, el historiador Osvaldo Bayer, expresó, refiriéndose a Elisabeth Käsemann: “Lo que es notable es ese aspecto inmenso de la solidaridad: alguien del primer mundo que viene a entregar su solidaridad a los seres humanos del Tercer Mundo. Es el mismo caso de las monjas francesas, que pese al peligro no se van, pese a las amenazas no se van, se quedan.”²⁸ El trabajo de Bayer, mediante sus declaraciones judiciales, artículos en el diario *Página 12*²⁹ o su película *Das du zwei Tage schweigst unter der Folter! Elisabeth Käsemann. Ein deutsches Schicksal* (¡Esperar dos días bajo tortura! Elisabeth Käsemann. Un destino alemán)³⁰ narra que la hija del célebre pastor protestante³¹ nació en Gelsenkirchen el 11 de mayo de 1947 y fue fusilada el 24 de mayo de 1977, apenas cumplidos, durante su secuestro, los 30 años. En 1966 comenzó sus estudios en Política y Sociología, en la Universidad Libre de Berlín. En 1968 realizó en la ciudad de La Paz, Bolivia, las prácticas pre-profesionales, trabajando como voluntaria para la Iglesia Evangélica Metodista. Finalmente, decidió estudiar Economía en la Universidad de Buenos Aires, allí conoció a organizaciones políticas que trabajaban con sectores empobrecidos. Participó en proyectos de alfabetización y ayudó a perseguidos políticos a huir del país, hasta que, en marzo de 1977, fue secuestrada y torturada en diferentes centros clandestinos de detención hasta que el 24 de mayo fue fusilada en la localidad de Monte Grande, provincia de Buenos Aires.

27. A. BLATEZKY (coord.), *Teología de la liberación y los Derechos humanos. Por un nuevo cielo y un nuevo mundo*, Buenos Aires, Movimiento Ecueménico por los Derechos Humanos, 2011, 419.

28. *Ibidem*, 427.

29. V. GRUZBERG, “Pidieron plata por el cuerpo. Osvaldo Bayer declaró sobre el caso de la joven Elisabeth Käsemann”, *Página 12*, 30.6.2010; O. BAYER, “Colaboracionistas”, *Página 12*, 7.6.2014.

30. O. BAYER; F. WAGNER, *Das du zwei Tage schweigst unter der Folter! Elisabeth Käsemann. Ein deutsches schickal*, West 3, 1991. Ver también *Das Mädchen Elisabeth Käsemann* (La mujer Elisabeth Käsemann) con guión de D. WEITPRECHT, film documental para la televisión alemana, 2014.

31. El Prof. Dr. Ernst Käsemann fue un decidido crítico del nazismo desde el movimiento alemán de *Bekennende Kirche*, la Iglesia Confesante. Ver también en línea: www.elisabeth-kaese-mann-stiftung.de; www.cij.gov.ar Sentencia 29.5.2014, Sala 4 Cámara Federal de Casación Penal, Expte. Nro. 15.016, Zelotti, Roberto Carlos y otros s/recurso de casación [consulta: 30.01.2016].

La densidad de los desafíos atravesados por el momento histórico en el espacio que nos ocupa –la guerra, la violencia, la tortura, la pobreza, la injusticia– y la transformación de los mismos en la existencia de Alice Domon y de Elisabeth Käsemann –la solidaridad, la vitalidad exultante, la juventud, la fe, los distintos rostros del amor social– se resiste a ser atravesada por un pensamiento lineal: por eso la construcción de sus cuerpos narrativos recurre a una perspectiva interdisciplinar, para que dialogando con las nociones de “alteridad”, “identidad”, “memoria”, “cotidianeidad”, “exilio”, entre otras, el intento biográfico avance hacia un relato inteligible y ético.

Conclusión

A partir de la construcción de una vida se abre la reconstrucción identitaria del grupo social, desde un pasado que irrumpe en el presente y como un proceso abierto a nuevas perspectivas reflexivas. Entre ellas, se destaca aquí el valor biográfico como compromiso en la búsqueda de significados de la propia vida y de la de otros y otras. Éstos no pueden leerse aislados del contexto social y político –sin miedo a esta última palabra, sino por el contrario, honrándola–.

La producción memorial puede ser equiparada al proceso de planificación, construcción y habitación de una vivienda. El trabajo intelectual y académico produce textos –mimesis II en lenguaje de Ricœur– que deberán distinguirse de los valores –biográficos, en palabras de Bajtin– que los formadores de opinión de las corporaciones económicas, por encima de los Estados, propalan por los medios de comunicación social.³² La carne y la sangre que aporta la mirada sobre

32. “La figura por excelencia de este control económico que penetra y restringe el ámbito de la política en general –así como de lo específicamente estatal– es la *corporación*. Las nuevas formas de la dominación pasan por el *control corporativo* –es decir, descentrado del Estado y concentrado en diferentes grupos de poder económico, jerárquicos y cerrados– de la totalidad de los recursos sociales. Se trata de una red financiera-militar-tecnológica-comunicacional en sus nodos centrales, con muchos focos o centros de poder diferenciados por sus funciones y por su potencia, pero siempre interconectados. Se rige por las reglas de un *mercado mundializado*, en torno a una competencia pautaada en beneficio de los sectores más poderosos y concentrados del planeta. Para penetrar en todos los ámbitos y espacios estructura el discurso de la competencia, tanto en lo económico como en lo político, pero se trata de una competencia en la que las cartas están marcadas”.

las vidas concretas puede ser un antídoto contra discursos con generalizaciones que dicen “lo que la gente quiere oír” mientras las prácticas decisorias se reservan para unos pocos. La peculiaridad de una existencia, con sus contradicciones, vaivenes, necesidades de orden material, afectivo o trascendente no puede ser abarcada ni comprendida con recetas de pensamientos hegemónicos elaborados para ser consumidos y rápidamente propalados. La creación de espacios de paz supone una cuidadosa epistemología. Ésta no niega el conflicto entre memorias ni las etapas por las que esta elaboración atraviesa cuando no es abortada por reconciliaciones superficiales ni tipologías artificiales, que privan de la presencia y compañía de los que ya fueron pero siguen escribiendo sus historias. Tal es el caso de Elisabeth Käsemann y Alice Domon, dos mujeres de distintas proveniencias dentro del cristianismo, pero que, desde un mismo compromiso religioso cristiano, contribuyeron con prácticas solidarias a crear espacios de mayor justicia social e igualdad de posibilidades.

DIANA B. VIÑOLES
UNIVERSIDAD NACIONAL DE TIERRA DEL FUEGO,
ANTÁRTIDA E ISLAS DEL ATLÁNTICO SUR
19.2.2016 / 23.02.2016

La fe en un contexto correccional. Situación de las mujeres privadas de libertad

RESUMEN

El trabajo forma parte de la investigación grupal *La experiencia de fe de mujeres privadas de libertad. Estudio de caso en el Instituto de Recuperación de mujeres, Unidad 5, Rosario*, en el marco del proyecto de investigación *Teología Urbana: prácticas de espiritualidad popular*. La prisión ha sido estudiada olvidando, muchas veces, a las mujeres o simplemente homogeneizando las diversas realidades que poseen las reclusiones masculinas y femeninas. La cárcel muestra de qué manera la exclusión de género se construye enlazándose con otras exclusiones, como la de etnia, clase, estatus. El trabajo tiene como objetivo, por un lado, la visibilización de las violaciones de los derechos de las mujeres detenidas, y por el otro reflexionar sobre el sistema penitenciario como un mecanismo de control y corrección social. Desde esta perspectiva correccional se considerará el lugar de la fe cristiana propuesta por las instituciones religiosas presentes en las cárceles. El trabajo también analiza una perspectiva de vivencia de la fe cristiana bajo la mirada de Michel de Certeau que resulta iluminadora en este contexto.

Palabras clave: prisión, mujeres detenidas, sistema penitenciario, Michel de Certeau.

FAITH IN A REFORMATORY CONTEXT. SITUATION OF WOMEN DEPRIVED OF LIBERTY

ABSTRACT

The work is part of the group investigation *The experience of faith of women deprived of liberty. Study of a case in the Women Recovery Institute, Unit 5, Rosario*, within the framework of the research project *Urban theology: Practices of popular spirituality* in Rosario and Buenos Aires. The prison has often been studied forgetting women, or simply homogenizing the different realities that male and female reclusion have. Jail shows how gender exclusion is built, together with other exclusions such as ethnicity, class, and status. The work has two aims: to make visible the violations of the rights of women in

detention, and to think about the penitentiary system as a mechanism of social correction and control. From this correctional perspective, Christian faith proposed by the religious institutions present in jails shall be considered. The work also analyzes the perspective of the experience of Christian faith from Michel De Certeau's point of view, which seems enlightening in this context.

Key words: Prison – women in detention – penitentiary system – Michel De Certeau.

Introducción

Esta ponencia se inscribe en el contexto de la investigación grupal *La experiencia de fe de mujeres privadas de libertad. Estudio de caso en el Instituto de Recuperación de mujeres, Unidad 5, Rosario* y forma parte del proyecto de investigación Teología Urbana: prácticas de espiritualidad popular.¹

Del último informe del Servicio Público Provincial de Defensa Penal, resulta que las mujeres detenidas en los dos cárceles de mujeres del Sistema Penitenciario de la Provincia de Santa Fe son 84 detenidas, de las cuales 38 se encuentran en el Instituto de Recuperación de las Mujeres, institución que ha sido objeto de nuestra investigación. De estas últimas 18 mujeres se encuentran condenadas y 20 en prisión preventiva. Estas mujeres representan el 3% de la totalidad de los detenidos en la provincia de Santa fe: el 95 % son varones, el 2% jóvenes.²

Si bien las cárceles de mujeres presentan características específi-

1. Este proyecto está dirigido por la Dra. Virginia Azcuy, Facultad de Teología UCA, Buenos Aires 2014-2016. Esta ponencia presenta algunas cuestiones formales que hacen a la vida de las mujeres privadas de libertad en un sentido general dentro del ámbito de la Pcia de Santa Fe. Como en toda investigación cualitativa mi rol de investigadora me ha llevado a involucrarme en el proceso de obtención de la información y en la generación de un marco teórico desde la perspectiva de observador involucrado. En la investigación se realizaron un total de 9 entrevistas.

2. SERVICIO PÚBLICO PROVINCIAL DE LA DEFENSA PENAL (SPPDP), G. Ganón (coord.), *Informe del monitoreo de lugares de detención penitenciarios de la Provincia de Santa Fe, 2012 a 2013* [en línea], Santa Fe, 2014 <http://www.sppdp.gob.ar/site/monitoreo-de-lugares/2013/Informe-del-monitoreo-de-lugares-de-detencion-penitenciarios-de-la-provincia-de-santa-fe/archivo/13-informe-FINAL-carceles-web.pdf> [consulta: 10 diciembre 2015] En la Pcia. de Santa Fe el incremento de la población total carcelaria aumentó 85% desde el año 1996. Cf. CONSEJO CONSULTIVO PARA EL CRECIMIENTO DE SANTA FE, *Informe*, Santa Fe, Gobierno de la Provincia de Santa fe, 2015, 131.

cas, las investigaciones sobre las prisiones de mujeres forman parte del análisis del contexto penitenciario general.

Partiendo ya del concepto de encierro/detención homologado al de recuperación -en todo caso recuperación forzada- tal como se denomina a esta Unidad 5 de Rosario, resulta significativo trabajar sobre dos realidades: por un lado comprender las situaciones específicas de opresión y vulnerabilidad en que se encuentra este grupo humano negado por el estado, la sociedad y muchas veces por la misma comunidad eclesial. Y por el otro, analizar la prisión como un producto de la tecnología del poder en el que diferentes instituciones, también religiosas, intentan corregir lo desviado.

A partir de este último concepto se reflexionará sobre la fe cristiana propuesta en las pastorales penitenciarias. Frente a la tentación de avasallar al otro procurando igualar -en términos de educar, concientizar, evangelizar, forjar, etc.-, la fe, por el contrario, debe ser siempre capaz de sostener la diferencia con el otro en cualquier situación en la que este se encuentre.

1. Abusos en sus derechos

“Santa Fe como muchas provincias argentinas maltrata a los privados de libertad haciéndolos padecer condiciones inhumanas de detención y negación de derechos”.³ La pena de privación de libertad no implica privar al detenido de otros derechos que no estén limitados por la propia condena.⁴ El respeto por la dignidad humana, que incumbe a una serie de derechos, de ninguna manera debería ser vulnerado.

Ahora bien, en la práctica, las personas detenidas viven en condiciones de violación estructural y sistemática del ejercicio de sus derechos inalienables.⁵

3. SPPDP 7.

4. El art. 18 de la Constitución Nacional dispone “las cárceles de la Nación serán sanas y limpias, para seguridad y no para castigo de los reos detenidos en ellas, y toda medida que a pretexto de precaución conduzca a mortificarlos más allá de lo que aquella exija, hará responsable al juez que la autorice”.

5. La existencia de estándares internacionales en materia de condiciones materiales de

El último Informe del Servicio Penitenciario Provincial de la Defensa Penal reveló que en las cárceles de la provincia de Santa Fe no se respetan las medidas mínimas fijadas por los organismos nacionales e internacionales en relación con las personas privadas de libertad.

Según el informe no existen adecuadas condiciones materiales de detención, las cárceles no poseen la infraestructura ni el mantenimiento adecuado, y deshumanizan aún más a quienes ya han sido excluidos del tejido social. Tampoco se garantizan los derechos de los internos en materia de salud atendiendo a su particular condición de género, ni tampoco en materia de vinculación familiar, por ejemplo. El trato cruel o inhumano al que están sujetas las detenidas también incide en el respeto a los restantes derechos contemplados en la ley de ejecución penal.⁶

2. *La vida en las cárceles*

La persona que ingresa en un penal es sometida a una especie de ritual de desposesión en el que se le suspende su identidad por un tiempo indefinido.⁷ La falta de comunicación, sobre todo si la familia está lejos, la escasez de recursos, las problemáticas familiares contribu-

detención dan cuenta de la preocupación existente en relación a la problemática que genera la vida del detenido bajo custodia del Estado. Por ejemplo: "Reglas de Bangkok para el tratamiento de las reclusas y medidas no privativas de la libertad para las personas delincuentes" (2010), "Reglas de las Naciones Unidas para la protección de los menores privados de libertad" (1990), "Convención Contra la Tortura y otros Tratos o Penas Cruelles, Inhumanos o Degradantes" (1984), "Reglas mínimas para el tratamiento de los reclusos" (1977), etc. Cabe destacar que la mayoría de las normas internacionales y nacionales fueron diseñadas tradicionalmente para los hombres. Recién en el año 2010 la Organización de las Naciones Unidas adoptó los primeros estándares internacionales específicamente relacionados con las mujeres privadas de libertad, las llamadas reglas Bangkok. Cf. E. ZAFFARONI, "¿Derecho penal humano o inhumano?", *Revista de Derecho penal y criminología*, IV, 8 (2014) 3-15.

6. Cf. SPPDP 16-17. En este sentido ponemos en cuestión la tesis de C. Rostaing quien considera que estas relaciones entre el personal de vigilancia y las detenidas son más afectivas que la de los varones, en relación al sufrimiento de las detenidas, la ausencia de los hijos, etc. Cf. V. FERRECCIO, *Familiares detenidos: exploraciones en torno a prácticas de equilibrio institucional en prisiones de Santa Fe, Argentina*, [en línea] *Espacio Abierto. Cuaderno Venezolano de Sociología* Vol. 24, 1 (2015) en: file:///C:/Users/usuario/Downloads/Dialnet-FamiliaresDeDetenidosExploracionesEnTornoAPractica-5035194.pdf [consulta: 20.12.2015].

7. En relación al mundo interno de las instituciones llamadas totales, cf. E. GOFFMAN, *Ensayo sobre la situación social de los enfermos mentales*, Buenos Aires, Amorrortu, ²2007, 27-83.

yen a este despojo de la historia personal y social. Operando una especie de mutilación del yo se procura incluir y controlar dentro del sistema. De aquí se desprenden el anonimato y la docilidad como prácticas carcelarias perversamente buscadas.

Si a esto le sumamos la incertidumbre acerca de su perspectiva futura, puesto que es imposible conocer de antemano el momento de la salida, nos encontramos con una verdadera alienación que consume día a día.

Es ya conocida la relación existente entre pobreza y delincuencia, así, por lo menos en occidente, se constata una relación directa entre delito y desempleo. Esta relación no se da solamente porque el estar desempleado lleva a la comisión de determinados delitos sino que también se verifica en el interior del mismo funcionamiento del sistema judicial. Una misma conducta delictiva muchas veces posee una sobrecondena en los casos en que las personas se encuentran fuera del mercado laboral.

En Argentina las mujeres que se encuentran en las cárceles pertenecen a los sectores más pobres y vulnerables de nuestra sociedad, la mayoría son madres jefas de familias monoparentales y de aquí su importante rol en el cuidado cotidiano y el mantenimiento económico de sus hijos e hijas.

La prisión es la pena del pobre. En la mayoría de los casos se trata de mujeres que poseen un origen socialmente desfavorecido: situaciones familiares problemáticas, abandonos, falta de alojamiento y vivienda, adicciones u otro tipo de enfermedades, violencia familiar, etc.

Siendo casi todas madres, sufren la gran desproporción entre el delito cometido y la vulnerabilidad, la culpa y el sufrimiento personal que genera la privación de libertad. Además la mayoría no debería estar en la cárcel por su nula peligrosidad. Por otro lado, puesto que el rol familiar de cuidado está culturalmente asignado a las mujeres, sus penas terminan recayendo en sus hijos y en la desarticulación de sus familias provocando un impacto personal y social de suma gravedad.

Muchas internas se embarazan mientras están cumpliendo su condena. En algunas existe el apremio biológico aceptado culturalmente para procrear. Otras ofrendan al hijo en respuestas a las exigencias de sus hombres. De todas maneras la maternidad opera como

constructora de sus propios proyectos, como un bien que viene a resarcirlas de todas sus carencias. Aquí los hijos, como valor simbólico, les permiten construir y afirmar una identidad de la cual carecen.⁸

3. La prisión como proyecto normalizador/correccional/disciplinario

La prisión como institución de castigo moderno nació entre los siglos XVIII y XIX y estuvo atravesada por un proyecto normalizador. La prisión nunca fue mera privación de la libertad. Como institución disciplinaria, su lógica y su finalidad era correccional: transformar a un individuo para que no cometiera más delitos.⁹ De aquí que se centrara en maniobras normalizadoras y disciplinarias con la finalidad de moldear la vida del individuo en prisión que, además, se fueron transformando con el tiempo y con los diferentes discursos políticos, económicos y sociales, de la mano de nuevas maneras de pensar el delito y la pena.

El aislamiento, el sometimiento a sanciones y reglamentaciones, la educación, la atención religiosa, el trabajo, se muestran como prácticas que se inscriben en un proyecto normalizador/correccional/disciplinario.¹⁰

Este proyecto normalizador de la prisión moderna ha sido calificado como un fracaso desde su mismo principio fundacional.

En Argentina, la ley 24.660 de legislación nacional se inscribe en el marco de un proyecto correccional de la prisión moderna. Además en nuestro país se observa, como en otros países, el ascenso de un populismo punitivo.¹¹ Hoy mucha gente quiere más cárceles, más lejos, más tiempos de detención y gente más joven detenida.

8. Cf. R. MIÑO; G. ROJAS, *Nadie las visita, La invisibilidad de las mujeres privadas de libertad*, Rosario, UNR Editora, 2012, 160-161.

9. Cf. M. C. TORO, "La pena de prisión, de las sociedades disciplinarias a la sociedad de control", *Revista de Derecho penal y criminología*, IV, 9 (2014) 17-25.

10. Cf. M. SOZZO, "¿Metamorfosis de la prisión? Proyecto normalizador, populismo punitivo y prisión depósito en Argentina", *Urvi, Revista latinoamericana de Seguridad ciudadana* 1 (2007) 90-92.

11. Término acuñado por la sociología jurídica-legal para designar un endurecimiento en las estrategias de control del delito y un incremento en la severidad del castigo legal. El populismo punitivo refleja un sentimiento público negativo con respecto al delincuente. Cf. *Ibid.* 97-98.

La prisión posee dos funciones: por un lado castigar e intimidar para evitar futuras infracciones a la ley y reeducar, que es otra forma “civilizada” de castigo. También posee funciones ocultas: depositar todo aquello que atenta contra la sociedad, servir de válvula de escape a las tensiones sociales, reproducir y perpetuar la marginalidad social.

La cárcel ha fracasado rotundamente como dispositivo para intentar conseguir la reinserción social del detenido. Al contrario, por lo general produce una intensificación de la exclusión que ya se poseía y que fuera origen del delito.

La cárcel es un sistema sancionador y excluyente, el final de una fina trampa conformada por un lado por una secuencia de fallos de instituciones sociales, educativas, sanitarias, etc. y por otro lado por perversos mecanismos de control social que terminan seleccionando la clientela carcelaria fundamentalmente entre los colectivos y las clases más desposeídas, entre las que se encuentran las mujeres pobres.

4. Representaciones femeninas

Dentro del sistema que sostienen los discursos sociales y legales acerca de las mujeres que delinquen se pueden diferenciar dos posturas.¹² Una que la cataloga como una antimujer, alguien que rompió el pacto social y sexual asignado, traicionando el mandato social de género que la naturaliza como ama de casa, buena y sumisa. En esta representación la mujer rompió un doble mandato asignado: por un lado el de ser bondadosa por naturaleza –por lo tanto incapaz de delinquir– y por el otro la idea de que la delincuencia es cosa de varones. Desviadas de los códigos de femineidad, las mujeres son severamente castigadas por esa violación de los roles asignados no encontrando comprensión por parte de la justicia penal.

La otra postura es la restitución a su ámbito para que continúen su función. “Si los jueces penales tratan más caballerosamente a las

12. Cf. J. VARTABEDIAN, *Mujeres en prisión. El cuerpo como medio de expresión* [en línea] <http://www.cereid.org.ar/pdf/Mujeres-en-prision.pdf> [consulta: 1.12.2015].

mujeres es porque están queriendo decir que el lugar de ellas es en casa con sus hijos y no en las cárceles.¹³

Podríamos preguntarnos si, cuando sucede esto o cuando se es proclive a atender más favorablemente a las mujeres, en el sentido de mitigar en parte la pena para que las mujeres vuelvan al hogar, en cierta manera no se está manteniendo y reproduciendo el orden social en el cual ellas cumplen el rol asignado de ser madres y esposas.

Estas dos posturas se entrecruzan con dos figuras de mujer: la mujer peligrosa y la mujer en peligro. Desde el siglo XIX en el campo del derecho penal se comienza a investigar acerca de la capacidad de delinquir de las mujeres. Tanto los discursos jurídicos como los científicos convergen en la construcción de un modelo de mujer: el maternal. Aquí se impone un corte acerca de lo que es considerado normal y lo que es considerado patológico. A partir de este modelo, a lo largo de la historia se irán configurando dos conceptualizaciones acerca de la mujer “desviada”; la mujer peligrosa y la mujer víctima.

Con respecto a la mujer peligrosa, ella habría transgredido el mandato social que por naturaleza la confinaba al rol de madre y esposa: “Será menor el número de las mujeres que delinquen: pero a la mujer que ha delinquido, precisamente porque la excepción es más rara, es necesario considerarla más corrompida y malvada que el hombre que hace otro tanto: o por lo menos es necesario considerarla igualmente responsable, y eso basta”.¹⁴

Con respecto a la mujer víctima, desde el siglo XIX los juristas avalaron la teoría de la menor responsabilidad penal en las mujeres debido a su inferioridad física y mental. Es decir que las penas debían ser menos duras que las de los varones, salvo un caso: el adulterio. Esta práctica y la prostitución eran severamente repudiados porque se entendían como actos que atentaban contra la naturaleza de la mujer: ser madre.

13. *Ibid.* 23.

14. *Ibid.* 26.

5. *La fe al servicio de la corrección*

En este contexto, se entiende el significado del asilo de la mujer: más que ejecutar una pena se intentaba educar, corregir, moralizar. Este ha sido el trabajo de las Hermanas del Buen Pastor que, en la ciudad de Rosario, albergaron durante casi un siglo a estas mujeres “inco-rregibles” y que luego se convirtió en el Instituto de Recuperación de mujeres, Unidad V.¹⁵

Desde sus comienzos se presenta como lugar de detención, en tanto albergó de contraventoras y delincuentes y como espacio protector recibiendo voluntarias, enajenadas mentales, depositadas para corrección, siempre en el marco de las políticas ordenadoras de la época.¹⁶

De todos modos, hasta su cierre definitivo, El Buen Pastor se entendía como un lugar apropiado para la reproducción, enseñanza y mantenimiento de los roles femeninos de quienes se desviaban del buen camino.

Una de las mujeres entrevistadas que estuvo alojada en este asilo afirmó: “en el Buen Pastor aprendí a coser, a cocinar, a trabajar...salí de ahí me casé y tuve un hijo”.¹⁷

Se operaban aquí, como en muchas otras instituciones, mecanismos o prácticas que en principio fueron usados en el ámbito psiquiátrico y que luego se desplazaron al ámbito penitenciario. Lo que se intentaba, entonces, era curar moralmente a las consideradas desviadas.

Esta institución dividía a su población entre las mujeres menores y mayores de 16 años. Con respecto al grupo más joven se consideraba que era más factible de ser recuperado a través del asilamiento del grupo de las mayores quienes ya estaban “enquistadas” en el vicio. Además subya-

15. Esta Congregación se había expandido por todo el mundo desde el siglo XVIII con la misión de dirigir Casas Correccionales. En la ciudad de Rosario comenzaron sus actividades en el año 1898. En 1989 el Servicio Penitenciario de la provincia de Santa Fe tomó la dirección general de este instituto. Cf. G. VIVALDA; G. DALLA CORTE, “La mujer y el asilo del Buen Pastor”, *Actas Primeras Jornadas Historia de las mujeres*, Universidad Nacional de Luján, 1991, 75-80.

16. Cf. *Ibid.* 75.

17. G. DI RENZO, Entrevista a Rosa, Unidad 5, Rosario, 29/10/2015.

ce la idea del “contagio moral”: se veía al ambiente como generador de peligro moral.¹⁸

“En el Buen Pastor se puso en juego el intento de cooptar voluntades que se salvaran del vicio (vinculado a la ociosidad) mediante el respeto al orden, a la productividad y a la disciplina”.¹⁹ Esta tarea fue acompañada por un intento de reeducar a la mujer en los roles de esposa, madre y “dueña de la casa”.

6. *Cuando la no fe no es correccional*

En esta institución como en tantas otras podemos observar de qué manera la fe, en un entramado histórico cultural determinado, se encuentra al servicio de mecanismos de corrección y de control moral del otro. De todos modos, más allá de estas instituciones, podemos pensar en qué medida estos mecanismos de control se encuentran todavía presentes en las diferentes pastorales o servicios religiosos presentes en las cárceles.

Podemos recordar que la organización del sistema penal fue copiada de la teología escolástica y por lo tanto debemos entenderla en función de esta inmensa cosmovisión. La justicia humana queriendo emular a la divina, pensaba el juicio penal como el juicio final y el infierno como la cárcel, como forma de mantenimiento de un orden cósmico, con premios y castigos en el que Dios sabe todo y podía hacer todo a través de los hombres.

El juicio y todo su mundo cultural comienzan en el siglo XIII con la institución del Santo Oficio. Aquí el reo se presentaba ante la autoridad clerical para que decidiera su destino, a imitación del pecador ante Dios, luego de la muerte. De esta manera la condena se torna secular y la mirada de Dios se reemplaza por el gran ojo de la opinión pública, centinela de la sociedad que controla detrás de las paredes.²⁰ Aquí ya comienza a tener sentido el dispositivo del

18. Cf. *Ibid.* 78.

19. *Ibid.*

20. Cf. D. ZERBA DIEGO; M. MASSA, *Síntomas carcelarios. El estado contraataca*, Buenos Aires, Letra Viva, 1998, 54.

panóptico como control y vigilancia que perdura hasta nuestros días.

Resulta interesante observar que, en el discurso presente, las cárceles son señaladas por las detenidas como “esto es un infierno”, dejando traslucir un mundo teológico ya sepultado por el mundo del derecho. Ahora bien, nos preguntamos en qué medida este discurso religioso sigue vigente con otras voces y otros actores dentro de la comunidad creyente que se presenta en las cárceles. Por ser un espacio propicio, en no pocas ocasiones este discurso religioso toma la forma de un discurso que intenta aleccionar, reformar, queriendo hacer al otro, como sugiere Michel de Certeau, un semejante y emulando las diferencias con el otro.

Podemos preguntarnos justamente en este espacio, de qué manera situar la fe por fuera del control y del poder sobre los otros. Aquí me remito a un texto de Michel de Certeau centrado en el Relato de Emaús.

Para este autor todo cristiano se encuentra en el mundo como los discípulos en el evangelio de Emaús.²¹ Los discípulos caminaron frente a un extranjero, un desconocido, un diferente y es justamente así a partir de un desconocido como Cristo se hace presente.

Los creyentes estamos llamados a reconocer a Cristo en las personas que no son iguales a nosotros, que son justamente diferentes: personas en prisión que poseen otros valores, otras formas de vivir y de concebir la vida, otras cosmovisiones.

Es verdad que, desde este lugar de seguridad que otorga la fe, el creyente está tentado de volverse un inquisidor, de querer moldear al otro, de hacerlo un igual, de que el otro crea o haga lo que yo creo o hago. Y esta es una tentación constante sobre todo cuando uno visita una prisión. La comunidad eclesial, como toda institución, se encuentra siempre en esta batalla, siempre en el borde de querer y no querer, de acercarse y de alejarse de aquello que no es como ella.

Ahora bien, la experiencia cristiana de la fe siempre viviente, dice de Certeau, rechaza profundamente toda reducción, todo cerce-

21. Cf. M. DE CERTEAU, *L'étranger. Ou l'union dans la différence*, Paris, Desclée de Brouwer, 1991, 13-18.

namiento de lo de afuera en pos de lo de adentro. Y esto lo vemos frecuentemente en los espacios misioneros. Muchas veces parecen más un terreno a conquistar, como en la mejor época de las cruzadas, que una práctica de reconocer a Dios justamente ahí donde no había sido percibido, o se percibe de manera diferente. En este sentido, la cárcel aparece como un espacio de culturas y lenguajes donde Dios habla una lengua con otros códigos y registros que debemos solamente escuchar.

Conclusión

Creemos que la visibilización de las condiciones de vulnerabilidad, sufrimiento y sumisión a las que son sometidas estas mujeres es la única posibilidad que ellas poseen de traspasar los muros de la cárcel.

Frente a un gran desconocimiento e indolencia acerca de lo que sucede tras los muros, se hace necesario pensar la protección de sus derechos desde la perspectiva de género con el fin de lograr políticas concretas más justas y equitativas.

La prisión no solo se apropia de la libertad de las mujeres, sino de sus vidas, sus valores, sus costumbres, sus creencias.

Las condiciones infrahumanas del encierro de este grupo de mujeres constituyen una realidad demasiado cruel que se origina desde el androcentrismo del derecho hasta la desidia de las políticas de estado, pasando por una red micropolítica de diferentes poderes y opresiones que encierra por todas partes: pobreza, exclusión, abandono.

Creemos que pensar la fe en este contexto y situarla por afuera de estos mecanismos de control, supone dejar atrás una escena donde la mirada pétrea de Dios todo lo vigila, para pasar a otra en la que Dios ya no mira sino que simplemente y sin más, vive en cada cual.

GABRIELA MARIA DI RENZO
UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA - ROSARIO
19.2.2016 / 23.02.2016

Feminicidio: interrogación al Cuerpo roto de Cristo

RESUMEN

Este artículo sostiene que el feminicidio, como crucifixión contemporánea que torna visible el cuerpo roto de Cristo, exige que re-imaginemos el cuerpo místico de Cristo de modo tal que ofrezca una historia de esperanza creíble. Para asumir esta tarea, debemos primero clarificar el significado de “feminicidio” y reconocer su escalada en los diferentes países de América Latina. Si bien los feminicidios de Ciudad Juárez han sido los más estudiados, éstos también ocurren en Guatemala, Honduras, Perú y Argentina, entre otros países. Dichos feminicidios exigen la atención de la teología hoy. En segundo lugar, examinaremos en qué sentido estos asesinatos son crucifixiones y un ejemplo del cuerpo roto de Cristo; y qué diferencia representa el hecho de promover estas afirmaciones teológicas. La sección final de este trabajo considera el significado que tiene el re-imaginar el cuerpo místico de Cristo de modo tal que haga plausible la esperanza.

Palabras clave: feminicidio, crucifixión, Cuerpo de Cristo, esperanza.

FEMINICIDE. QUESTIONING THE BODY OF CHRIST

ABSTRACT

This article considers femicide as a contemporary crucifixion, in which the broken Body of Christ reveals itself, and requires that we re-imagine the mystical Body of Christ in a way that may offer a credible story of hope. To take up this task, we must first make clear the significance of femicide and its growth in the different Latin American countries. Though femicides in Ciudad Juarez have been the most widely studied, this also happens in Guatemala, Honduras, Peru, and Argentina, amongst other countries. These femicides demand theology's attention today. Secondly, we shall look through in which way these assassinations are crucifixions and examples of the broken Body of Christ, and what difference the fact of promoting these theological statements

represents. The last section of this work considers the significance of re-imagining the mystic body of Christ in a way that makes hope plausible.

Key words: Femicide, Crucifixion, Body of Christ, Hope

La violencia masculina contra las mujeres ha tenido una historia extensa y horrible, que alcanzó un extremo inconcebible en lo que los académicos denominan hoy como “feminicidio”. El feminicidio es, en resumen, el asesinato sistemático de mujeres por el hecho de ser mujeres. Esta máxima forma de violencia contra las mujeres forma parte de una red de violencia que ellas han sufrido a lo largo de la historia: violaciones, violencia doméstica, mutilación femenina y tráfico sexual, entre otras. Por desgracia, en Latinoamérica y alrededor del mundo el feminicidio va en aumento.¹

Puede identificarse al feminicidio como un “horror”. En verdad, es terriblemente impactante, una realidad ante la cual quizá retrocedemos, alejándonos. La verdad que encierra puede tornarse difícil de soportar. Por otro lado, puede que nos encontremos observándolo paralizados, movidos quizás por una especie de instinto voyerista, absorbidos por el terror de su violencia inimaginable. Tanto el retroceso como la contemplación son actitudes comprensibles. Sin embargo, nuestra fe en Dios requiere una respuesta diferente de nuestra parte. El discurso teológico debe movilizarlos y provocarnos, debe despertarnos del sopor en el que estamos sumidos que nos hace apartar la mirada o bien quedarnos mirando absorbidos pero paralizados. Si la teología quiere ser un ejercicio de libertad y liberación, entonces nuestros ojos deben estar aún más abiertos. Nuestras mentes, corazones e inclinaciones deben “volcarse” a esta tragedia y exigir que se detenga. ¿Cómo pueden nuestros pensamientos acerca de Dios contribuir a la petición del cese del feminicidio?

Este artículo sostiene que el feminicidio, como crucifixión contemporánea que torna visible el cuerpo roto de Cristo, exige que re-imaginemos el cuerpo místico de Cristo de modo tal que ofrezca una historia de esperanza creíble.

1. R. L. FREGOSO; C. BEJARANO (eds.), *Terrorizing Women: Femicide in the Americas*, Durham, NC, Duke Univ. Press, 2010.

Para asumir esta tarea, debemos *primero* clarificar el significado de “feminicidio”, y reconocer su escalada en los diferentes países de América Latina. Si bien los feminicidios de Ciudad Juárez han sido los más estudiados, éstos también ocurren en Guatemala, Honduras, Perú y Argentina, entre otros países. Dichos feminicidios exigen la atención de la teología hoy. En *segundo* lugar, examinaremos en qué sentido estos asesinatos son crucifixiones y un ejemplo del cuerpo roto de Cristo; y qué diferencia representa el hecho de promover estas afirmaciones teológicas. La sección *final* de este trabajo considerará el significado que tiene el re-imaginar el cuerpo místico de Cristo de modo tal que haga plausible la esperanza.²

Si no reconocemos al feminicidio como una crucifixión contemporánea, y si no reconocemos nuestra necesidad de un mensaje y una visión que nos impulsen a ver que toda la humanidad está interconectada, entonces nuestra creencia en un Dios salvador se vuelve débil e irrelevante. Esta crucifixión de numerosas mujeres y niñas refleja un imaginario social gravemente malformado. Necesitamos una imagen atrapante de Cristo que denuncie el feminicidio.

1. Feminicidio - una erupción policéntrica

“Feminicidio” identifica la forma más extrema de violencia de género contra la mujer, concretamente, el asesinato de mujeres por el hecho de ser mujeres. Por un lado, algunos estudiosos han utilizado el término “femicidio” para referirse a este fenómeno. Es un sinónimo de homicidio, con la salvedad de que se refiere en exclusiva a los crímenes de mujeres. Al igual que “homicidio”, puede utilizarse para referirse a un asesinato solo. Por otro lado, “feminicidio” se ha convertido en el vocablo preferido cada vez más por investigadores y activistas y es el término que yo utilizo. Feminicidio es genocidio contra las

2. Mucho de la primera parte de este trabajo se extrajo de un artículo a ser publicado próximamente en inglés en un capítulo titulado: “Practical Theology on the Border: Women, Suffering, and Religious Practice in Ciudad Juárez”, en: A. DILLEN; C. WOLFTEICH (eds.), *Catholic Approaches in Practical Theology: International and Interdisciplinary Perspectives*, Leuven, Peeters Publishers, 2016, de próxima aparición. Las partes dos y tres son originales y no han sido publicadas en ningún lado.

mujeres.³ Se refiere a la matanza de mujeres a manos de los varones, un gran número de asesinatos. Reconoce un sistema de desigualdades de género. Para muchos académicos, entre quienes me encuentro, feminicidio también se refiere a un sistema de impunidad para los perpetradores. Cuando el carácter de una sociedad se deteriora a tal punto que se viola la salud, el bienestar y la libertad de las mujeres, estas violaciones fomentan “la suposición de que las mujeres son usables, abusables, dispensables y descartables”⁴ y, con el tiempo, esto contribuye a formar un clima en el cual el feminicidio puede brotar y desarrollarse.

Identificar esta violencia letal como feminicidio es una forma de reconocer que las mujeres son sujetos, son tomadoras de decisiones con el derecho a expresarse libremente en cada aspecto de la vida, incluida su sexualidad. El asesinato de mujeres es, entre otras cosas, un intento de extinguir el derecho de las mujeres a su propia subjetividad y de ese modo mantener el poder y el control patriarcales.⁵

Una vez clarificado brevemente el significado de feminicidio, necesitaremos lidiar ahora con el hecho de que el feminicidio de Juárez ya no puede ser considerado en forma aislada. El feminicidio ha emergido en décadas recientes como una erupción policéntrica. En otras palabras, ha penetrado la superficie de nuestra vida cotidiana y ha comenzado a explotar en varios puntos alrededor del mundo. Es una erupción en el sentido que explota o estalla en contextos determinados. Desde la última década del siglo XX el feminicidio se ha convertido en un trauma que se intensifica cada vez más en América Latina y el mundo entero.

1.1. México

Puede decirse que el feminicidio más estudiado y documentado ha sido el de Ciudad Juárez, Chihuahua (México) que comenzó en 1993. Las edades típicas de las mujeres y niñas asesinadas oscilan entre los diez

3. P. BUENO-HANSEN, “Feminicidio: Making the Most of an “Empowered Term”, en: FREGOSO; BEJARANO (eds.), *In Terrorizing Women*, 290-311.

4. BUENO-HANSEN, “Feminicidio: Making the Most of an “Empowered Term”, en: *Terrorizing Women*, 293.

5. N. PINEDA-MADRID, *Suffering and Salvation in Ciudad Juárez*, Minneapolis, MN, Fortress

y los veintinueve años, y a menudo se las violaba y golpeaba para luego matarlas de forma brutal. Muchas sufrían mutilaciones sexuales. Resulta casi imposible obtener un número preciso de la cantidad de víctimas de este feminicidio. Existen, por supuesto, diferentes variables que distinguen este tipo de tragedia. Julia E. Monárrez Fregoso, socióloga y autoridad en el tema, reporta en su meticuloso y ampliamente documentado estudio que 382 niñas y mujeres fueron asesinadas entre 1993 y 2004.⁶ Aun así, ella y otros reconocen sin reparos que es muy probable que el número de víctimas sea mucho mayor, en particular porque la cantidad de mujeres y niñas desaparecidas ha aumentado con rapidez en los últimos diez años. Diana Washington Valdez, periodista de *El Paso Times* e investigadora de feminicidios, reportó que a abril de 2009 más de 600 mujeres y niñas habían sido violadas, torturadas y asesinadas.⁷ Desde entonces, el periodista de Al Jazeera Chris Arsenault informó que se han matado a 878 mujeres y niñas en Ciudad Juárez entre 1993 y principios de 2011.⁸

Se han ofrecido numerosas explicaciones acerca de la razón por la que este feminicidio estalló en Ciudad Juárez. En verdad, esta explosión debe entenderse junto con un trasfondo de economías neoliberales de crecimiento rápido que se reflejaron en un mayor número de maquiladores en Ciudad Juárez. Desde mediados de la década del '60, y más pronunciadamente desde principios de los '90, los maquiladores emplearon mujeres en grandes cantidades lo que, por un lado, les permitió a ellas ingresar en espacios públicos y ganar su sustento. Y, por otra parte, esto contribuyó a que se vea a las mujeres como mercancías, a ser utilizadas, consumidas y descartadas.⁹

Las mujeres, a través de su salario, obtuvieron un poder adqui-

Press, 2011, 11-12; BUENO-HANSEN, "Feminicidio: Making the Most of an Empowered Term", 290-311; J. E. MONÁRREZ FRAGOSO, "The Victims of the Ciudad Juárez Feminicide: Sexually Fetishized Commodities", en: *Terrorizing Women*, 59-69; FREGOSO; BEJARANO, "Introduction: A Cartography of Feminicide in the Américas", en: *Terrorizing Women*, 1-42.

6. MONÁRREZ FRAGOSO, *Trama de Una Injusticia: Feminicidio Sexual Sistemico en Ciudad Juárez*. Tijuana, B. C., México, El Colegio de la Frontera Norte, 2009, 9, 105.

7. D. WASHINGTON VALDEZ, "Mexico on Trial in Murders of Women". *El Paso Times* 30 April 2009, en línea: www.elpasotimes.com/fdcp?1241227618811 [consulta: 01.05.2009].

8. C. ARSENAULT, "In Juárez, women just disappear", *Al Jazeera* (2011, March 8). Extraído de <http://www.aljazeera.com/indepth/features/2011/03/201138142312445430.html> [consulta: 13.02.2016].

9. J. E. MONÁRREZ FRAGOSO, "The Victims of the Ciudad Juárez Feminicide: Sexually Fetishized Commodities", en: *Terrorizing Women*, 59-69, 64-65.

sitivo que les permitió una mayor independencia. Sin embargo, este cambio también provocó ataques por parte de quienes insistían en reafirmar el poder patriarcal y el control sobre las mujeres y su cuerpo. Este feminicidio, indican los académicos, es el resultado de varios fenómenos complejos relacionados: rituales sádicos llevados a cabo por miembros de cárteles cuando un cargamento de drogas grande cruza la frontera a EE.UU. sin ser detectado; violencia doméstica alimentada por tensiones sociales de género como resultado del ingreso de grandes cantidades de mujeres a la fuerza de trabajo; crímenes de odio cometidos como ritos de iniciación para miembros de pandillas criminales; un crecimiento del mercado negro de filmes *snuff*;¹⁰ y el tráfico ilegal de órganos humanos, entre otros. Hay muchos involucrados en este mal. Gran parte de la culpa recae sobre las policías locales y estatales, de modo significativo, y también sobre las autoridades civiles y militares. Los asesinatos han continuado por dos décadas porque de forma consistente y universal no se ha responsabilizado a los perpetradores de sus crímenes.

Si bien Ciudad Juárez es el rostro prominente del feminicidio en Latinoamérica, éste existe en varias comunidades de Guatemala, Honduras, Perú, Argentina, entre otros países del mundo.

1.2. Guatemala

Guatemala tiene su propia y horrible historia de feminicidio. Durante su conflicto armado interno, desde 1960 hasta la firma de los Acuerdos de Paz de Guatemala en 1996, el ejército guatemalteco y las Patrullas de Autodefensa Civil utilizaron la violencia sexual y el genocidio como armas de guerra. Con estas “armas” apuntaron a la población indígena maya. Durante un período de treinta y seis años la dirigencia guatemalteca entrenó a una generación de varones jóvenes para que se convirtieran en parte del ejército y las patrullas y utilizó estos métodos de forma sistemática como parte de sus operaciones militares en áreas rurales sospechadas de apoyar a la guerrilla. Las violaciones eran utilizadas a menudo como una demostración de dominación

10. Un filme que muestra el asesinato de una mujer mientras está realizando el acto sexual.

sobre los adversarios y con el pretexto de que la vejación le salvaría la vida a un familiar, una promesa rara vez cumplida. Como estos actos de violencia sexual eran utilizados como armas de guerra, los perpetradores gozaban de total impunidad. Aun así este entrenamiento ha tenido un impacto duradero. Desde el final del conflicto en 1996 la violencia contra las mujeres y el asesinato de mujeres han escalado con rapidez. El feminicidio en Guatemala hoy en día se asemeja mucho al patrón de violencia contra las mujeres que se practicaba durante la guerra. Si bien se asesinó y se asesina a muchos más varones que mujeres en Guatemala, los cadáveres de la mayoría de las víctimas masculinas no muestran evidencia de contacto físico íntimo previo al asesinato. La mayoría de los cuerpos de las mujeres revela que fueron violadas, mutiladas sexualmente y torturadas. En algunos casos los cadáveres de las mujeres asesinadas se han exhibido en público para aterrorizar e intimidar a la población.

Basándose en dos reportes publicados por la Procuraduría de Derechos Humanos de Guatemala,¹¹ la antropóloga Victoria Sanford ofrece un breve resumen de los números de mujeres asesinadas en el país:

“Más de 600 mujeres fueron asesinadas en 2006. En 2007, en promedio, se mató a dos mujeres por día. Entre 2002 y 2005, el número de mujeres asesinadas aumentó en un 63% y casi el 40% de estos crímenes ocurrieron en o alrededor de la Ciudad de Guatemala. En 2005, 68 de las víctimas femeninas de asesinato eran menores de 17 años”.¹²

Ella hace una distinción más profunda del feminicidio en un contexto guatemalteco al aducir que éste

“conlleva no sólo el asesinato de mujeres a manos de los varones por el hecho de ser mujeres sino que indica también responsabilidad estatal por estos crímenes ya sea por la comisión del hecho en sí mismo, por tolerancia de los actos de violencia de los perpetradores o por omisión de la responsabilidad del Estado en garantizar la seguridad de sus ciudadanas”.¹³

Por consiguiente, el feminicidio en Guatemala es entendido

11. *The Attorney General's Office for Human Rights in Guatemala* (en español en el original)

12. V. SANFORD, “From Genocide to Femicide: Impunity and Human Rights in Twenty-First Century Guatemala”, *Journal of Human Rights* 7 (2008) 105.

13. SANFORD, “From Genocide to Femicide”, 113.

como un término político en tanto que reconoce los modos en que las estructuras judiciales y estatales apuntan a normalizar la misoginia y la violencia contra las mujeres, así como la responsabilidad de los perpetradores masculinos.

En verdad, las investigaciones llevadas a cabo por la policía y los fiscales se concentran en el “carácter” de las víctimas, cuestionándolo con afirmaciones dudosas de que la víctima provocó la violencia sobre sí misma mediante una supuesta asociación con pandillas violentas o porque pudo haber sido una prostituta. Este enfoque investigativo refleja asimismo las tradiciones patriarcales arraigadas que hasta no hace mucho otorgaban a los varones un estatus legal mayor que el de sus esposas en relación con los hijos, el dinero y los bienes.¹⁴ Incluso al día de hoy, la violación dentro del matrimonio no se considera un delito.¹⁵

1.3. Perú

En Perú encontramos otro ejemplo de feminicidio. Si bien varios estudiosos relacionan la violencia sexual de la guerra interna de Guatemala con el feminicidio allí, en Perú las dos formas análogas de violencia no han sido consideradas como fenómenos interconectados. De 1980 al 2000 Perú sufrió su propio conflicto armado que involucró a tres bandos: El Partido Comunista de Perú - Sendero Luminoso; el Movimiento Revolucionario Tupac Amaru y las fuerzas armadas. Durante la mayor parte de la primera década del siglo XXI la violencia sexual surgida de este conflicto y el feminicidio de Perú han sido considerados como dos instancias de violencia contra la mujer distintas y no relacionadas. Luego de investigar la violencia atribuida al conflicto armado, la Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR) de Perú identificó a la mayoría de las decenas de miles de víctimas, varones y mujeres, como pertenecientes a pueblos andinos quechuaparlantes. En líneas generales, la CVR atribuye esta violencia al racismo y a

14. A. CHÁZARO; J. CASEY; K. RUHL, “Getting Away With Murder: Guatemala’s Failure to Protect Women and Rodi Alvarado’s Quest for Safety”, en: *Terrorizing Women*, 99.

15. CHÁZARO; CASEY; RUHL, “Getting Away With Murder”; SANFORD, “From Genocide to Femicide”; BUENO-HANSEN, “Feminicidio”; H. MORALES TRUJILLO, “Femicide and Sexual Violence in Guatemala”, 20; PINEDA-MADRID trans. Sara Koopman, en *Terrorizing Women*, 127-137.

la opresión histórica de estos pueblos. Algunos funcionarios de la CVR presionaron para que se realice un análisis de género que ha llevado a la Comisión a reportar que de los actos de violencia sexual dentro de este conflicto, el 83,46% se llevaron a cabo contra mujeres. Otra organización dentro de Perú, Estudio por la Defensa de los Derechos de la Mujer (DEMUS)¹⁶ ha concentrado su atención en el feminicidio de Perú y ha criticado a aquellos que reducen el significado de feminicidio al asesinato de una mujer a manos de su pareja masculina, ignorando el impacto de la violencia política. Demasiado a menudo, según María Ysabel Cedano (directora de DEMUS) este tipo de análisis no toma en cuenta el modo en que el patriarcado y la erupción de traumas sociales están interrelacionados. Como resultado, la dimensión política del feminicidio se ocluye.

De este modo, el término feminicidio se ha utilizado para debatir la violencia familiar contra las mujeres de una forma que ignora el revelador axioma de que lo personal es político, y que falla en reconocer la amplia institucionalización del sexismo, el racismo, el etnocentrismo y el poder. En Perú el término feminicidio conlleva un significado distinto al que se le da en México o Guatemala. Desde una perspectiva legal, el feminicidio ha sido relegado a la esfera privada, al mantener la idea de que la dominación masculina sobre la mujer es un asunto privado.¹⁷

1.4. Argentina

En 1996, en la ciudad de Mar del Plata, comenzó un patrón de violencia contra las mujeres que involucraba también su desaparición, crímenes que aún quedan por resolver. Estas víctimas femeninas a menudo se veían forzadas a ejercer la prostitución, mediante la violencia o a causa de presiones económicas. No tenían otro modo de sobrevivir. Las redes de prostitución, en el centro de estos crímenes, han traficado mujeres dentro del país y las han asesinado. La desaparición forzada de mujeres ha ocurrido con la complicidad de la policía y las

16. En Defensa de los Derechos de las Mujeres, visite el sitio de DEMUS en <http://www.demus.org.pe>.

17. BUENO-HANSEN, "Feminicidio".

autoridades judiciales. Ciertas investigaciones han puesto al descubierto un patrón regular de comunicación entre las redes de trata por un lado y la policía, autoridades judiciales, autoridades estatales, funcionarios de la justicia federal y/o miembros del ejército argentino por el otro. Además, la policía de Mar del Plata a menudo recaudaba dinero de las redes de prostitución. No es sorprendente entonces que el número de mujeres desaparecidas y asesinadas aún sea desconocido; no se han publicado datos oficiales. En esta ciudad y en el resto de Argentina, un sistema de impunidad ha permitido que se desarrolle la prostitución forzada y el asesinato de mujeres.¹⁸ La investigadora argentina Marta Fontenla identifica este patrón como femicidio porque, en sus palabras:

“Los asesinatos de mujeres en Mar del Plata y en otras partes de Argentina encuadran en la definición de femicidio. También resulta claro a partir de los asesinatos y las desapariciones forzadas que la prostitución es paradigmática de la violencia social, sexual y política contra las mujeres... El femicidio representa la forma extrema de dominación patriarcal. El fracaso de la sociedad civil en reaccionar a delitos tales como el asesinato y la desaparición de mujeres (a excepción de unos pocos organismos e individuos que luchan por los derechos humanos), la impunidad que rodea a estos crímenes, la negación del femicidio por parte de la sociedad, la justificación por parte de los clientes de la prostitución y una legislación laxa han contribuido todos a profundizar y consolidar el clima de impunidad. La combinación de la ausencia de un movimiento social fuerte para contrarrestar la violencia de género y la complicidad, negligencia, y fracaso del Estado en investigar estos crímenes hace que sea poco probable que los asesinatos y desapariciones de mujeres vayan a terminar pronto.”¹⁹

Su definición de femicidio se superpone de modo significativo con el modo en que otros académicos definen el feminicidio al explorar los asesinatos de mujeres; está cubierto de impunidad y es una tragedia pública, social y política.

El feminicidio es una tragedia espantosa que ha estallado no sólo en Latinoamérica sino también en América del Norte, África y Asia. El feminicidio es vasto y está en crecimiento.

18. M. FONTENLA, “Femicides in Mar del Plata”, trans. de Sara Koopman en: *Terrorizing Women*, 116-26.

19. FONTENLA, “Femicides in Mar del Plata”, 124-25.

El asesinato de mujeres representa un patrón de violencia machista de siglos de antigüedad. Tenemos relatos bíblicos que claman en contra de este tipo de maldad; por ejemplo, la historia de la concubina del levita en Jueces 19: 1-30.²⁰ Fue violada y torturada repetidas veces, finalmente asesinada y su cuerpo desmembrado, un relato que hace un fuerte eco en el sufrimiento de las víctimas actuales de feminicidio. Necesitamos conocer este mal para poder confrontarlo y denunciar la misoginia en nuestras propias sociedades, y, por desgracia, también en nuestras tradiciones religiosas.

Sin lugar a dudas, esta tragedia nos pide que procuremos comprenderla a ella y a su significado para nosotros. Pero pide más. ¿Cómo podemos nombrar a esta tragedia de modo tal que nos situemos dentro de su alcance? De modo tal que impacte en nuestro modo de hablar acerca de Dios. Ignacio Ellacuría escribió una vez:

“De entre tantos signos que se ofrecen, algunos identificables y otros apenas perceptibles, existe en cada era uno que es primario, a la luz del cual debiéramos discernir e interpretar los demás. Este signo perenne es el pueblo históricamente crucificado, que se une en su permanencia a la forma de su crucifixión, siempre distinta. Este pueblo crucificado representa la continuación histórica del sirviente de Yahvé, que está siempre despojado de sus características humanas por el pecado del mundo, a quien siempre se le arrebató la vida, especialmente la vida.”²¹

Entonces, ¿cómo vemos la realidad que viene a nosotros en nuestro propio tiempo? ¿Cuál signo es el signo que se ofrece hoy? Personalmente sostengo que nuestra generación vive en un tiempo de feminicidio. Esto requiere de nosotros no sólo que examinemos con cuidado y de cerca la relación entre varones y mujeres, entre los pobres y los ricos, sino que consideremos una revisión de cómo hablamos acerca de Dios. ¿Qué significa hablar de un “pueblo crucificado” cuando la crucifixión es un feminicidio?

20. PH. TRIBLE, *Texts of Terror. Literary-Feminist Readings of Biblical Narratives*, Philadelphia, Fortress Press, 1984.

21. I. ELLACURÍA, “Discernir ‘el Signo’ de los Tiempos”, en: *Escritos Teológicos*, Tomo II, San Salvador, El Salvador, UCA Editores, 2000, 133-135. Traducciones al inglés de K. F. Burke, “The Crucified People as ‘Light for the Nations’. A Reflection on Ignacio Ellacuría”, en: T. OKURE; J. SOBRINO; F. WILFRED (eds.), *Rethinking Martyrdom, Concilium* 1 (2003) 124. Cf. I. ELLACURÍA, “Discernir el Signo de los Tiempos”, *Diakonia* 17 (1981) 59.

2. *La erupción de un pueblo crucificado: desenmascarar al Cuerpo roto de Cristo*

Dos interrogantes: ¿Qué se quiere decir con la fórmula “un pueblo crucificado”? ¿Qué significa identificar a las víctimas de feminicidio como “un pueblo crucificado”? Una gran parte de la humanidad conoce la crucifixión como su realidad histórica, una realidad que es “la crucifixión renovada de Jesucristo”.

La realidad histórica de las crucifixiones que ocurren a diario hoy es el resultado directo de estructuras y decisiones humanas. Como explica Ignacio Ellacuría:

“[un] «pueblo crucificado» (...) es un (...) cuerpo colectivo, (...) [que] debe su situación al modo en que la sociedad está organizada y sostenida por una minoría (...) [Esta minoría] ejerce su dominio mediante una serie de factores que, en su totalidad y dado su impacto concreto dentro de la historia, deben considerarse un pecado”.²²

De este modo, un “pueblo crucificado” no es simplemente un pueblo que conoce el sufrimiento, sino un grupo particular que sufre a causa de su *realidad histórica compartida*, su vulnerabilidad colectiva. Las víctimas ejemplifican un grupo “a quienes el pecado del mundo continúa despojando de toda forma humana, y de quienes los poderes del mundo disponen por completo, apoderándose incluso de sus vidas, en especial de sus vidas”.²³

Identificar a las víctimas de feminicidio como “un pueblo crucificado” conlleva varios significados. En primer lugar, esta identificación afirma que la crucifixión de Jesús no debe ser vista en forma aislada con respecto a los asesinatos de víctimas inocentes a lo largo de la historia. De no hacerse esta conexión, el sufrimiento de los inocentes resulta sin duda trivializado o incluso completamente ignorado. La teóloga brasileña Ivone Gebara así lo sostiene:

“En verdad, Jesús de Nazaret, proclamado el Cristo por la comunidad creyente, conserva su cruz como un signo único y distintivo. No negamos este aspec-

22. Citado por K. F. BURKE, *The Ground Beneath the Cross: The Theology of Ignacio Ellacuría*, Washington, D.C., Georgetown University Press, 2000, 181.

23. ELLACURÍA, “Discernir el Signo de los Tiempos”, 59.

to histórico y personal. Pero (...) esta cruz no es más grande ni más pequeña que otras, aun cuando es la cruz de un ser humano inocente. Sin duda representa una referencia para una comunidad de la fe, pero debe colocársela en diálogo con otros si se espera que evite la manipulación”.²⁴

Cuando relacionamos la particularidad de la crucifixión de Jesús con la de las víctimas de feminicidio de hoy, nos hacemos responsables por el abuso de poder en nuestro tiempo. Nos acercamos a confrontar nuestra ceguera, los modos en que nuestros propios intereses como grupo funcionan para limitar nuestra inteligencia y circunscribir el alcance de nuestra percepción.²⁵ Lo que quiero decir es que el significado de “un pueblo crucificado” no puede comprometerse de forma exclusiva o incluso primaria, a nivel simbólico, figurativo o metafórico, sino que debe concentrarse intensamente a nivel material, en este caso, los cuerpos de las mujeres que son crucificadas hoy. Con excepción de esto, participamos en el abuso de poder que lleva a este mal.

En segundo lugar, esta identificación enfatiza el cociente de vulnerabilidad de las mujeres con alto riesgo de sufrir violencia feminicida. A través de sus marcadores de identidad como mujeres, mestizas y pobres, aquellas victimizadas por el feminicidio forman un cuerpo colectivo vulnerable a los antojos de la sociedad dominante que actúa en favor de sus propios intereses, por razones económicas, políticas, sociales o simplemente caprichosas. Un pequeño sector de la sociedad, aquellos en posiciones de poder y dominio, operan como una fuerza para doblar la historia en su propia dirección. Esto es pecado.

Con frecuencia la vulnerabilidad de las mujeres se encuentra exacerbada e institucionalizada mediante el uso pervertido pero prevalente de los símbolos religiosos que a menudo proveen una justificación para la subordinación de las mujeres. Al describir un entendimiento común de la cruz entre las pobres de América Latina, Gebara observa:

“La cruz se identifica con su sufrimiento y una especie de maldición: nacer mujeres. Esta idea está muy arraigada en la cultura popular de Latinoamérica. El destino de ser mujer a menudo se considera una desgracia (...) [Para un

24. I. GEBARA, *Out of the Depths. Women's Experience of Evil and Salvation*, Minneapolis, Fortress Press, 2002, 116-17.

25. E. A. JOHNSON, *She Who Is. The Mystery of God in Feminist Theological Discourse*, New York, Crossroad, 1992, 14.

grupo de] mujeres de barrios pobres de Recife (...) la cruz no era sólo el sufrimiento de su vida diaria en la pobreza sino también su condición de mujeres. El cristianismo les enseñó a soportar e incluso dar la bienvenida a su cruz en lugar de buscar modos de deshacerse de ella”.²⁶

Este legado pecaminoso ha favorecido los asesinatos de mujeres.

En tercer lugar, cuando consideramos a las víctimas como un pueblo crucificado, reconocemos que la tragedia de esta crucifixión es ocasionada por el pecado social de la opresión estructural en todas sus formas. Fundamentalmente, las estructuras sociales de dominación dentro de un contexto de pobreza extrema y desesperación han fomentado las condiciones para la erupción del feminicidio. Esta crucifixión particular cuestiona cualquier conformidad de nuestra parte para con un patriarcado benevolente. Un supuesto patriarcado benevolente, junto con la desesperación económica, se mueve con extrema facilidad hacia un mal como el feminicidio. Sin embargo, cuando responsabilizamos a nuestro pensamiento acerca de Dios del mensaje evangélico de liberación a los esclavizados, los cautivos, los oprimidos y los olvidados (Lucas 4:18) nos encaminamos a bajar de la cruz a las víctimas crucificadas de feminicidio. Identificar a las víctimas de feminicidio como un “pueblo crucificado” nos empuja un paso más adelante en el camino de la justicia.

En cuarto lugar, esta identificación urge una crítica a la presunción acerca de que la masculinidad es más esencial a la divinidad que la feminidad. Demasiado a menudo Jesús, la cruz y la crucifixión han sido distorsionados de forma grosera con interpretaciones que sirven para legitimar la dominación masculina en la comunidad humana. En este tipo de interpretación está implícita la idea de que la masculinidad de Jesús es totalmente integral y esencial a “su función e identidad crística”.²⁷ Por consiguiente, esto significa que las mujeres, en virtud de su feminidad, no pueden participar en lo “completo de su identidad cristiana como imágenes de Cristo”.²⁸ Esta interpretación teológica deficiente provee la mayor justificación para las gradaciones de género en la humanidad con consecuencias desastrosas.

26. GEBARA, *Out of the Depths*, 113.

27. E. A. JOHNSON, “Redeeming the Name of Christ”, en: C. Mowry LaCugna (ed.), *Freeing Theology: The Essentials of Theology in Feminist Perspective*, New York, Harper & Row, 1993.

28. JOHNSON, “Redeeming the Name of Christ”, 119.

Con demasiada frecuencia los cristianos han sostenido de forma equivocada que debido a que Jesús es un ser humano varón, lo masculino y lo divino están interrelacionados ontológicamente de una forma que no puede existir entre lo femenino y lo divino. Como Jesús fue un varón y Dios eligió encarnarse en un varón entonces los varones tienen una superioridad sobre las mujeres ordenada desde lo divino. Esta línea de pensamiento extingue de modo preventivo la posibilidad de que Dios hubiera podido encarnarse en un ser humano femenino. La cuestión aquí es si creemos que Cristo se hizo ser humano, como se afirma en el Credo Niceno, o si creemos que Cristo se hizo varón. Las protestas contra el feminicidio confrontan y explotan esta clase de enfoque ontológico sobre la relación entre lo masculino y la divinidad y, yo creo, nos señalan una interpretación muy diferente.

La enseñanza social católica, en su afirmación constante de la dignidad de todas las personas, nos hace preguntar: ¿qué comprensiones de la cruz y la crucifixión apoyan la misoginia?, ¿qué comprensiones de la cruz y la crucifixión desmantelan la misoginia? No existe nada más urgente para los cristianos y las cristianas que desarrollar una respuesta a estos interrogantes. Necesitamos saber no sólo *quién* está matando a las mujeres sino también *qué* las está matando. Con esto me refiero al pensamiento “teológico” distorsionado que socava la dignidad de la humanidad de las mujeres.

3. Re-imaginar el Cuerpo Místico de Cristo, ofrecer una historia creíble de esperanza

Afirmar que, a pesar de la tragedia del feminicidio, nuestra fe puede ofrecer un relato creíble de esperanza es un aserto notable. Aun así, sabemos que son las víctimas de las injusticias del mundo quienes son invariablemente los sujetos primarios de la esperanza que es la protesta de Dios contra el sufrimiento. En palabras de Jon Sobrino, “la esperanza que debe ser reconstruida no es cualquier esperanza sino *la esperanza en el poder de Dios sobre la injusticia que produce víctimas*”.²⁹

29. J. SOBRINO, *Christ The Liberator: A Historical-Theological View*, Maryknoll, Orbis, 2001, 42. La cursiva es original.

Cuando la esperanza se reconstruye mediante la acción de aquellos victimizados por el feminicidio, lo que su acción hace visible es el cuerpo místico de Cristo en el mundo. Recordemos que dentro de la fe católica el cuerpo místico de Cristo se refiere al modo en que todos los seres humanos están interrelacionados en su propia naturaleza, que todos somos parte de una humanidad. Toda la humanidad está en unión con Dios a través de Jesucristo. El cuerpo místico de Cristo tiene una base bíblica en Efesios (1:22; 4:12; 16; 5:23-30) y Colosenses (1:18-24; 2:19) donde se desarrolla el concepto del cuerpo de Cristo.³⁰ El cuerpo místico de Cristo posee significado material y espiritual en aquellos reunidos a compartir la Eucaristía. Reconoce la presencia misteriosa de la gracia de Dios en medio de nosotros mientras nos llama a percatarnos de nuestra unidad con el otro y con Dios. “El cuerpo místico de Cristo” escribe M. Shawn Copeland “es una forma compacta de hablar acerca del rol de lo sobrenatural para sanar, unificar y transformar nuestro cuerpo de huesos quebrados”.³¹ Recorro al cuerpo místico de Cristo porque deseo subrayar la unidad espiritual de toda la humanidad, cómo la unidad se afirma incluso en medio de la tragedia. El cuerpo místico de Cristo nos orienta en el aquí y ahora hacia lo que Dios tiene destinado para toda la humanidad en el final de los tiempos. Por lo tanto, posee una orientación escatológica en el aquí y ahora.

La erupción del feminicidio deja en claro la necesidad de una visión más absorbente de nuestra unidad humana. Resulta necesaria una mirada que confronte cualquier estrato jerárquico que asigne diferentes niveles de valor y dignidad a los seres humanos. ¿Cómo puede una visión nueva y audaz del cuerpo místico de Cristo servir para confrontar la tragedia del feminicidio? Las mujeres (y los varones) que se reúnen a protestar por el feminicidio de Ciudad Juárez ofrecen una idea:

Pocos años después de que los activistas comenzaran a identificar el patrón de asesinatos en Ciudad Juárez como feminicidio, las madres y otros manifestantes empezaron a utilizar el símbolo de la

30. W. LÖSER, “Body of Christ”, en: W. BEINERT; F. SCHÜSSLER FIORENZA (eds.), *Handbook of Catholic Theology*, New York, Crossroad, 1995, 48-49.

31. M. SHAWN COPELAND, *Enfleshing Freedom: body, race, and being*, Maryknoll, Orbis Books, 2010, 102. Notar que el Papa Pio XII escribió en 1943 una encíclica titulada “Mystici Corporis Christi”.

cruz rosa en sus protestas públicas, marchas y monumentos conmemorativos. Con los años se han utilizado tanto que las cruces rosas se volvieron un símbolo emblemático de resistencia al feminicidio en Ciudad Juárez y más allá. A finales de la década del '90 el grupo activista *Voces sin Eco* comenzó a pintar postes de luz y teléfono de rosado, sobre los cuales pintaban luego una cruz negra. Esta práctica ayudó a poner en primer plano a la cruz como un símbolo central. Se pintaba un poste por cada mujer o niña asesinada, tanto para honrar su memoria como para protestar por este abominable mal social. Muchos grupos se formaron, llegando finalmente a un número cercano a los trescientos. Sus objetivos incluyen atraer una mayor atención pública sobre el feminicidio, exigir su inmediato cese y asegurar que los perpetradores deban rendir cuentas de sus actos. Sus protestas tomaron muchas formas diferentes, entre las que se contaban marchas extensas y la creación de monumentos públicos. En cada uno de éstos aparecían enormes cruces rosas por todas partes.

Bajar a las crucificadas de sus cruces significa trabajar en el mundo de forma concreta de modo tal que “se haga justicia a las víctimas de este mundo, del mismo modo que se hizo justicia a Jesús crucificado”.³² Dios no permitió que el horrible asesinato del inocente Jesús tuviese la última palabra; en la resurrección de Jesús encontramos un límite para el mal. Las acciones que se lleven a cabo en nombre de las víctimas de feminicidio sirven para bajarlas de sus cruces, para trabajar de modo que el mal no tenga la última palabra. En Ciudad Juárez y en los demás lugares de América Latina, trabajar en nombre de quienes sufren el feminicidio significa arriesgar la propia vida. De hecho, en Ciudad Juárez existen numerosos casos de activistas y periodistas que han sido amenazados o asesinados. Entre los ejemplos más notables está el de Norma Andrade cuya hija Lilia Alejandra García Andrade fue una víctima de feminicidio en 2001. Luego de ese hecho Norma fundó el grupo *Nuestras Hijas de Regreso a Casa*.³³ En diciembre de 2011 recibió cinco disparos, sobrevivió y se mudó a la Ciudad de México, donde fue atacada nuevamente, esta vez por un varón que le tajeó el rostro. Los activistas creen que ella está siendo perseguida por su trabajo de documentar los cientos de asesi-

32. SOBRINO, *Christ The Liberator*, 48.

33. *May Our Daughters Return Home* (en español en el original).

natos de mujeres sin resolver en Ciudad Juárez, incluyendo el de su hija. Sin duda, aquellos que han protestado contra este horror han puesto sus propias vidas en riesgo. El trabajo de Norma Andrade, junto con el de muchos otros, es “... un procedimiento al servicio de la resurrección de los muertos...”.³⁴ El trabajo de Andrade existe para que otros puedan vivir. El dolor desgarrador que sufrió con el asesinato de su hija le ha permitido comprender que existen otras personas que dependen de sus esfuerzos, a la mayoría de las cuales nunca llegará a conocer en persona.

En su nivel más básico, quienes protestan contra el feminicidio relacionan la humanidad de las mujeres con la cruz y la crucifixión cada vez que pintan el nombre de una víctima en una cruz; cada vez que organizan una marcha con cruces en fechas que reconocen la humanidad de las mujeres (por ejemplo el 8 de marzo, Día Internacional de la Mujer); cada vez que insisten en mantener el monumento conmemorativo del Puente de Santa Fe centrado en la cruz y los cientos de clavos de donde cuelgan los nombres de las víctimas; y cada vez que utilizan el color rosa como símbolo de los seres humanos mujeres. Todas estas protestas públicas yuxtaponen la humanidad de las mujeres y la cruz.

Cuando los manifestantes denuncian el femicidio en sus prácticas públicas, subordinan al mal. Perciben la diferencia entre la fuerza del mal en el mundo, el feminicidio y lo que Dios desea para el mundo. Y sus protestas representan una fidelidad radical al reino de Dios en nuestro tiempo. Mediante sus protestas captamos un destello de la acción salvadora de Dios en la historia. “No son aquellos inocentes de maldad quienes están más llenos de la vida de Dios, sino aquellos que en su propio caso han experimentado el triunfo sobre el mal”.³⁵ En verdad, nunca podremos extinguir completamente el mal en el mundo, pero podemos subordinarlo.

Las prácticas de resistencia, estas protestas, no sólo buscan subvertir el mal del feminicidio sino que lo hacen señalando la primacía de lo social, la primacía de la unidad de la humanidad. Sólo es significati-

34. SOBRINO, *Christ the Liberator*, 48. Cursiva en el original.

35. J. ROYCE, “The Problem of Job”, en: *Studies of Good and Evil: A Series of Essays Upon Problems of Philosophy and of Life*, New York, D. Appleton and Company, 1898, 23, 24.

va una vida que se vive en búsqueda de nuestra unidad con el otro. Toda otra forma de vida resulta, al final, un sinsentido.³⁶ Estas prácticas de resistencia intentan forjar un nuevo tipo de comunidad, uno con mayor justicia de género y de ese modo uno que se acerque más a lo que Dios desea para el mundo. El esfuerzo para realizar esto más que sólo en comunidad hace al Cuerpo Místico de Cristo más visible en el mundo y anticipa la promesa de resurrección de Dios. La cruz exige que arriesguemos nuestra vida en nombre de la vida, sabiendo que nuestra lucha contra el mal no lo derrotará de modo definitivo. Pero nuestra lucha contra el feminicidio permite que la presencia de Dios en la historia sea más transparente y la naturaleza bendecida de la humanidad femenina más honrada. En verdad, aquellos dispuestos a luchar contra el feminicidio nos ofrecen un relato creíble de esperanza.

NANCY PINEDA-MADRID
Boston College - School of Theology and Ministry
Presidenta, Academy of Catholic Hispanic Theologians
of the United States (ACHTUS)
15.02.2016 / 22.02.2016

36. J. ROYCE, *The Problem of Christianity*, 1913, Reimpresión con introducción de John E. Smith, Chicago, University of Chicago Press, 1968, 41, 344.

NOTAS BIBLIOGRÁFICAS

Senza dualismo. Nuovi percorsi nella filosofia di Platone, a cura di Laura Candioto, Milano-Udine, Mimesis, 2015, 178 páginas

Dice H.G. Gadamer (1900-2002) que los prejuicios forman parte de nuestra precomprensión; en el caso de Platón, cualquiera que haya intentado enseñarlo se habrá topado con el arraigado prejuicio del dualismo. Estos doce estudios intentan replantear la cuestión entrevistando a otros tantos especialistas, para liberarnos de un prejuicio.

Giovanni Casertano y Laura Candioto plantean el significado de dualismo como expresión de una separación (por ejemplo entre cuerpo y alma) y proponen sustituirlo por dualidad o distinción, y en vez de separación, relación. Desde una filosofía de la inmanencia, Arnaud Macé piensa que el dualismo no es el punto de llegada sino desde donde parte Platón.

Luc Brisson, a mi juicio uno de los mayores conocedores vivos de Platón, se atreve a plantear desde la cosmología del *Timeo* la cuestión de la participación. *“El alma, sostiene*

ne Brisson, no se opone radicalmente al cuerpo desde el momento en que se coloca en un nivel intermedio entre lo sensible y lo inteligible.” ...

“Los cristianos, opina Brisson, encontrarán ciertas analogías entre sus creencias y estas doctrinas (la subsistencia de las Formas y del alma) a condición sin embargo de transformar las Formas en pensamientos de Dios, e insistiendo sobre el hecho que el alma sobrevivirá al cuerpo. Pero con Descartes todo cambia. El sujeto toma el lugar del objeto en cuanto punto de referencia; el “pienso, luego existo” conduce a la oposición de mente y cuerpo. Resulta entonces muy fácil hacer de Platón el “bisabuelo” de Descartes.”(42) Crítico de los filósofos analíticos, Brisson opina que Kant sigue la huella cartesiana, abriendo una interpretación de Platón que llega hasta nuestros días, “que considera las Formas como conceptos del conocimiento, rechazando el alma, el mundo como totalidad y a Dios, del ámbito de la Metafísica.”(43)

Tal vez, me parece, una relectura de *Laudato si'* permitiría incorporar los aportes de Brisson.

Emmanuele Severino (Bres-

cia, 1929) explora la relación de Platón con tres espiritualismos: el cristiano, el idealista de Hegel y el actualista de Gentile. Las polémicas que se abren aquí podrán ser objeto de otro estudio. Discípulo suyo, al parecer, y de R. Panikkar (1918-2010), Luigi Vero Tarca plantea con gran vuelo especulativo la superación de la visión dicotómica, para incorporar, por un lado, lo negativo, y por otro, una apertura soteriológica.

La fórmula de Mario Vegetti es clara: *Un entero con dos dimensiones*. Francesco Fronterotta, por su parte, indaga con su habitual agudeza el estatuto del mundo sensible dentro de aquel todo con dos dimensiones.

La argentina residente en España, Beatriz Bossi, junto con Anca Vassiliu del CNRS francés, desafían las lecturas habituales de Aristóteles a la luz de esta reinterpretación de Platón. Nos traen a la memoria los aportes de otro argentino, José Pablo Martín (+2016), quien enseñó que la lectura dicotómica era más propia del neoplatonismo que de Platón. Éste es un campo no explorado en este libro. Tampoco lo fueron los aportes analíticos, lo cual es una opción que no les quita valor a los estudios presentados. Como siempre sucede con la investigación, ésta abre caminos.

LUIS BALIÑA

MANUAL DE ESTILO BÁSICO PARA LA REVISTA TEOLOGÍA

1. Configuración básica

- Formato papel A4.
- Márgenes: normal [Sup: 2,5 cm; Inf: 2,5 cm; Izq: 3 cm; Der: 3 cm].
- Número de página arriba a la derecha (numeración arábiga corrida).
- Los artículos tendrán una extensión máxima de 14 páginas y se entregarán en formato digital en programa *Word* o equivalente; no se recibirán en *PDF*.
- El trabajo deberá incluir el “sumario” (*Abstract*) y algunas “palabras clave” (*Key words*), en castellano y en inglés.
- Al final de texto se consignarán el nombre del/de la autor/a y la fecha de entrega. En caso que fuera docente o investigador/a, el nombre irá acompañado del de la Institución donde trabaja.

2. Fuentes (caracteres, tamaños, estilos)

Todo el texto se escribe en Times New Roman.

2.1 Texto básico

- | | |
|---------------------------------------|------------------------------------|
| • Título: | 14 puntos negrita |
| • <i>Subtítulos de primer nivel:</i> | <i>12 puntos negrita y cursiva</i> |
| • <i>Subtítulos de segundo nivel:</i> | <i>12 puntos cursiva</i> |
| • Subtítulos de tercer nivel: | 12 puntos normal |
| • Cuerpo del texto: | 12 puntos normal |
| • Interlineado texto: | sencillo |
| • Separación entre párrafos: | 1,5 líneas |
| • Alineación: | justificada |

Para la división interna del texto se aconseja usar el sistema decimal [Ej.: 1.2; 1.3; 1.3.3 etc.]. Puede usarse el siguiente esquema como modelo de referencia:

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

En el cuerpo del texto:

- los párrafos llevan sangría en la primera línea.
- se usan *cursivas* sólo para *palabras en otros idiomas y títulos de obras* citadas
- se omiten los subrayados y las **negritas**
- los signos de interrogación y/o exclamación se escriben pegados (es decir, sin espacio intermedio) a la letra [Ej.: ¿No fueron curados los diez?]
- los guiones para encerrar una idea en una frase se escriben pegados a la frase (es decir, sin espacio intermedio) y con guiones largos [Ej.: “Porque el misterio –ese exceso de verdad– no cabe en la mente humana”.]¹

2.2. Citas textuales

Se colocan siempre entre comillas (“ ”):

- si no ocupan más de tres líneas, a continuación del texto. [Ej.: “Porque Dios es Palabra en sí mismo, porque es *dia-logo* en su esencia y en su ser, puede haber una palabra libre y gratuita que Dios dirige al hombre creado a imagen y semejanza de su Palabra”.²]
- si son más extensas, en párrafo aparte, dejando un espacio de 1,5 líneas, con cuerpo 10 puntos, interlineado sencillo y sangría izquierda de aprox. 1,25 cm. Ej.:
 “La fe es una vida primordial y de ella nace una segunda forma de vida,

1. El guión largo se encuentra en el programa Word, menú Insertar-Símbolo; en Unicode es el carácter 2013.

2. A. CORDOVILLA PÉREZ, *El ejercicio de la teología. Introducción al pensar teológico y a sus principales figuras*, Salamanca, Sígueme, 2007, 19.

derivada de ella y volviendo en círculo a ella siempre: ésta es la teología. La vida personal del teólogo determina la teología que hace, porque en su quehacer él es todo menos pasivo, reaccionario en el sentido de respondiente en pura actitud isomórfica respecto de la palabra que le precede. Todo lo contrario: ella le permea a él y él en cierto sentido la permea a ella, dándole una expresión y luminosidad nuevas”.³

- para citas textuales dentro de un texto ya entrecomillado (“ ”), se utilizan las comillas angulares de apertura («) y de cierre (»), unidas al texto que encierran.⁴
- Si al interior de la cita, se omite alguna frase, debe indicarse con paréntesis y tres puntos (...).

2.3 Notas a pie de página

El número que remite a una nota al pie de página se coloca en el texto *inmediatamente después* (y *no antes*) del punto, punto y coma, dos puntos, coma, o comillas. [Ej.: .1]

Se usa numeración arábica corrida, sin espacio ni sangría; letra cuerpo 10 puntos.

3. Referencias bibliográficas

3.1 Consideraciones generales

- Cuando la referencia no es una cita textual debe colocarse siempre la abreviatura Cf. (no obviar el punto)
- Los apellidos de los autores de los textos citados en nota se escriben en minúscula y se ponen en el formato de fuente “VERSALITA”. [Ej.: H. JEDIN]
- El número de edición de la obra citada se escribe pegado al año y en el formato de fuente “superíndice”. [Ej.: 1993⁶]
- Repetición de referencias:
 1. Si una referencia es a *la misma página* de la misma obra que *la inmediata anterior* se coloca sólo *Ibid.* (en *cursiva*).

3. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *El quehacer de la teología. Génesis. Estructura. Misión*, Salamanca, Sígueme, 2008, 673.

4. Se escriben con Alt+174 (apertura) y Alt+175 (cierre) o en Unicode los códigos 00ab+Alt+X (apertura) y 00bb+Alt+X (cierre).

2. Si se hace referencia a otras páginas se agrega detrás del *Ibid.* el nuevo dato. [Ej.: suponiendo que la referencia completa anterior sea: V. VERGARA FRANCO, *San Francisco de Sales*, Madrid, Palabra, 1990, 37-50, la nueva se indica *Ibid.*, 89].
3. En el caso de que se repita la referencia a una obra ya citada (pero *no inmediatamente antes*) se coloca sólo el apellido del autor seguido de las primeras palabras del título. [Ej.: VERGARA FRANCO, *San Francisco*, 23-24]
4. Si se trata de una obra que se usará muchas veces conviene asignarle una abreviatura que se anuncia entre paréntesis luego de la primera cita completa. [Ej.: V. VERGARA FRANCO, *San Francisco de Sales*, Madrid, Palabra, 1990 (en adelante SFS)].
5. Cuando en una nota se cita *otra obra* del *mismo autor* no se lo repite, sino que se coloca ID., seguido del nuevo título.

3.2 Sagrada Escritura

Los textos bíblicos se citan de acuerdo a las abreviaturas y siglas de la BIBLIA DE JERUSALÉN (4ª ed.), sin punto después de la abreviatura.⁵ [Ej.: Gn 2,4-8; Mt 5,6-7,12; Rm 4,11; 5,3] No se coloca espacio entre versículos citados sucesivamente. [Ej.: Is 41,3.7.9]

3.3 Libros

- a) Libro de un autor
R. BRIE, *Los hábitos del pensamiento riguroso*, Buenos Aires, Ediciones del Viejo Aljibe, 1997.
- b) Libro de dos o tres autores
L. BLAXTER; C. HUGHES; M. TIGHT, *Cómo se hace una investigación*, Barcelona, Gedisa, 2000.
- c) Libro de más de tres autores
L. PACOMIO y otros, *Diccionario Teológico Interdisciplinar*, Salamanca, Sígueme, 1982.
- d) Libro editado por uno, dos, o tres autores
E. SÁNCHEZ MANZANO (ed.), *Superdotados y talentos. Un enfoque neurológico, psicológico y pedagógico*, Madrid, CCS, 2002.

5. Las abreviaturas y siglas son: Gn; Ex; Lv; Nm; Dt; Jos; Jc; Rt; 1 S; 2 S; 1 R; 2 R; 1 Cro; 2 Cro; Esd; Ne; Tb; Jdt; Est; 1 M; 2 M; Sal; Ct; Lm; Jb; Pr; Qo; Sb; Si; Is; Jr; Ba; Ez; Dn; Os; Jl; Am; Jon; Mi; Na; Ha; So; Ag; Za; Ml; Mt; Mc; Lc; Jn; Hch; Rm; 1 Co; 2 Co; Ga; Ef; Flp; Col; 1 Ts; 2 Ts; 1 Tm; 2 Tm; Tt; Flm; Hb; St; 1 P; 2 P; 1 Jn; 2 Jn; 3 Jn; Judas; Ap.

En lugar de (ed.), pueden también usarse (coord.), (dir.), (comp.), o los plurales (eds.), (dirs.).

- e) Libros de más de tres autores editado por uno o dos de ellos
 J. FEINER; M. LÖHRER (eds.), *Mysterium Salutis. Manual de teología como historia de la salvación, I: Fundamentos de la dogmática como historia de la salvación*, Madrid, Cristianidad, 1981³.

3.4 Artículos y voces

a) Artículo en un libro

B. SESBOUË, "Redención y salvación en Jesucristo", en: O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL y otros, *Salvador del mundo. Historia y actualidad de Jesucristo. Cristología fundamental*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 1997, 113-132.

J. L. GERGOLET, "La interpretación de los signos de los tiempos: subsidio para la lectura de la crisis argentina. Un estudio de Lc 12, 54-59", en: SOCIEDAD ARGENTINA DE TEOLOGÍA (ed.), *La crisis argentina: Ensayos de interpretación y discernimiento a la luz de la fe*, Buenos Aires, San Benito, 2004, 97-109.

b) Artículo en una revista

E. SALVIA, "La primera división parroquial en la ciudad de Buenos Aires, 1769", *Teología* 78 (2001) 209-238.

c) Voz en un diccionario

R. FISICHELLA, "Silencio", en: R. LATOURELLE; R. FISICHELLA; S. PIÉ-NINOT (dirs.), *Diccionario de Teología Fundamental*, Madrid, San Pablo, 2010³, 1368-1375.

d) Recensión

C. DARDÉ, recensión de J. R. MILLÁN GARCÍA, *Sagasta o el arte de hacer política*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2001, *Revista de Occidente* 248 (2002) 151-155.

3.5 Documentos

JUAN PABLO II, *Carta Apostólica Tertio Millennio Adveniente*, 10 nov. 1995, AAS 87 (1995) 5-41.

JUAN PABLO II, *Carta Encíclica «Redemptoris Mater»*. *La bien-*

aventurada Virgen María en la vida de la iglesia peregrina, Buenos Aires, Paulinas, 1987.

PONTIFICIA COMMISSIONE «JUSTITIA ET PAX», *Al Servizio della comunità umana: un approccio etico del debito internazionale*, 27 dicembre 1986, en: *Enchiridion vaticanum*, 10. *Documenti ufficiali della Santa Sede 1986-1987*. Testo ufficiale e versione italiana, Bologna, Edizioni Dehoniane, 1990, 1045-1128.

Cuando la referencia es abreviada con una sigla, no se coloca "n." entre la sigla y el número de parágrafo. [Ej.: OT 4]

3.6 Textos en formato digital

Sitio Web

ACADEMIA NACIONAL DE CIENCIAS MORALES Y POLÍTICAS [en línea], <http://www.ancmyp.org.ar> [consulta: 6 de junio 2007]

Base de Datos o Catálogo

UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA, *Catálogo del sistema de bibliotecas* [en línea], <http://200.16.86.50/> [consulta: 10 de agosto 2011].

Artículo en publicación seriada digital

P. DRINOT, *Historiography, Historiographic Identity and Historical Consciousness in Peru* [en línea], E.I.A.L. *Estudios Interdisciplinarios de América Latina y el Caribe*, 15 (2004) http://www.tau.ac.il/eial/XV_1/drinot.html [consulta: 3 de agosto 2004].

J. L. CUERDA, *Para abrir los ojos* [en línea]. *El País Digital*. 9 mayo 1997, n° 371. <http://www.elpais.es/p/19970509/cultura/tesis.htm#unoH> [consulta: 9 mayo 1997].

Textos de autores completos (libros, tesis, etc.)

M. STRANGELOVE, *La dinámica patrón-cliente en Flavio Josefo. Un análisis Interdisciplinar* (Tesis de doctorado – Universidad de Laval) [en línea], 1991 <http://172.122.5.76/pub/flavius/josephus.zip> [consulta: 5 de febrero 2004].

M. LEÓN PORTILLA, *Bernardino de Sahagun, first anthropologist* [en línea], Oklahoma, University of Oklahoma Press, 2002 <http://www.netLibrary.com/urlapi.asp?action=summary&v=1&bookid=1367> [consulta: 25 de junio 2005].

COLECCIONES DE LA FACULTAD DE TEOLOGÍA

Tesis Teológicas

1. Jorge Mejía, *Amor. Pecado. Alianza. Una lectura del Profeta Oseas*, 1977, 155, (2) pp.
2. Enrique Nardoni, *La Transfiguración de Jesús y el diálogo sobre Elías según el Evangelio de San Marcos*, 1977, 254 pp.
3. Pablo Sudar, *El rostro del pobre, más allá del ser y del tiempo*, 1981, 284 (2) pp. (Agotado).
4. Guillermo Rodríguez Melgarejo, *Dimensiones del ciclo propedéutico a los estudios eclesiásticos a la luz del magisterio pos conciliar* (Disponible en microfilm), 1989.
5. Alfredo Horacio Zecca, *Religión y cultura sin contradicción. El pensamiento de Ludwing Feuerbach*, 1990, 357 pp.
6. Fernando Gil, *Primeras "Doctrinas" del Nuevo Mundo. Estudio histórico-teológico de las obras de fray Juan de Zumárraga*, 1992, IX, 750 (2) pp. ISBN 950-440-078
7. Carlos Alberto Scarponi, *La filosofía de la cultura en Jacques Maritain. Génesis y principios fundamentales*, 1996, 873 pp. ISBN 950-5230-311
8. Virginia R. Azcuy: *La figura de Teresa de Lisieux. Ensayo de fenomenología teológica según Hans Urs von Balthasar*, 1996, 627 pp. ISBN 950-43-8424-2
9. Emilce Cuda, *Democracia y Catolicismo en Estados Unidos 1792-1945*, 2010, 256 pp. ISBN 978-987-640-1173
10. Antonio M. Grande, *Aportes Argentinos a la Teología Pastoral y a la Nueva Evangelización*, 2011, 992 pp. ISBN 978-987-640-148-7
11. María Marcela Mazzini, *La crisis espiritual a la luz de dos maestros cristianos: Juan Tauler y Juan de la Cruz*, 2012, 127 pp.
12. Gerardo José Söding, *La novedad de Jesús. Realidad y lenguaje en proceso pascual*, 2012, 432 pp. ISBN 978-987-640-231-6

Pensamiento en diálogo

1. Ricardo Ferrara y Carlos María Galli (eds.), *Presente y futuro de la teología en Argentina. Homenaje a Lucio Gera*, 1987, 536 pp. ISBN 950-0912-082
2. Ricardo Ferrara y Carlos María Galli (eds.), *El soplo de Dios. Diez lecciones sobre el Espíritu Santo*, 1988, 256 pp. ISBN 950-0912-694
3. Ricardo Ferrara y Carlos María Galli (eds.): *Nuestro Padre Misericordioso. Nueve estudios sobre la paternidad de Dios*, 1999, 256 pp. ISBN 950-0913-496

4. Ricardo Ferrara y Carlos María Galli (eds.), *Memoria, presencia y profecía. Celebrar a Jesucristo en el tercer milenio*, 2000, 256 pp. ISBN 950-0913-984
5. Ricardo Ferrara y Carlos María Galli (eds.), *El tiempo y la historia. Reflexiones interdisciplinarias*, 2001, 240 pp. ISBN 950-0914-301
6. Ricardo Ferrara y Carlos María Galli (eds.), *Navegar mar adentro. Comentario a la Carta Novo millenio ineunte*, 2001, 128 pp. ISBN 950-0914-395
7. Cecilia Avenatti de Palumbo y Hugo Safa (eds.), *Letra y espíritu. Diálogo entre Literatura y Teología*, 2003, 468 pp. ISBN 950-4400-272
8. Víctor Fernández y Carlos Galli (eds.), *La Palabra viva y actual. Estudios de actualización bíblica*, 2005, 160 pp. ISBN 987-1177-178
9. Víctor Fernández, Carlos Galli y Fernando Ortega (eds.), *La Fiesta del pensar. Homenaje a Eduardo Briancesco*, 2003, 507 pp. ISBN 950-4400-345
10. Víctor Fernández y Carlos Galli (eds.), *Dios es Espíritu, Luz y Amor. Homenaje a Ricardo Ferrara*, 2005, 796 pp. ISBN 950-4400-426
11. Víctor Fernández y Carlos Galli (eds.), “*Testigos y Servidores de la Palabra*” (Lc 1,2). *Homenaje a Luis Heriberto Rivas*, 2008, 304 pp. ISBN 978-987-1177-844

Ensayos y estudios

1. José María Arancibia y Nelson Dellaferrera, *Los Sínodos del Antiguo Tucumán (1597. 1606. 1607), celebrados por fray Fernando de Trejo y Sanabria*, 1979, 331, (1) pp. (Agotado).
2. Juan Guillermo Durán, *El Catecismo del III Concilio Provincial de Lima y sus complementos pastorales (1584-1585). Estudio Preliminar, textos, notas*, 1982, 532, (2) pp.
3. Juan Guillermo Durán, *Monumenta Catechetica Hispanoamericana. (Siglos XVI-XVIII). Tomo I (Siglo XVI)*, 1984, 744, (4) pp.
4. Juan Guillermo Durán, *Monumenta Catechetica Hispanoamericana. Tomo II*, 1990, 801 pp.
5. Juan Guillermo Durán, *El padre Jorge María Salvaire y la Familia Lazos de Villa Nueva. Un episodio de cautivos en Leubucó y Salinas Grandes (1866-1875). En los orígenes de la Basílica de Luján*, 1998, 688 pp. ISBN 950-0912-589
6. Juan Guillermo Durán, *En los toldos de Catriel y Railef. La obra misio- nera del Padre Jorge M. Salvaire en Azul y Bragado (1874-1876)*, 2002, 103 pp. ISBN 950-4400-17
7. Virginia R. Azcuy, Carlos Galli y Marcelo González (eds.), *Escritos teológico-pastorales de Lucio Gera 1. Del Preconcilio a la Conferencia de Puebla (1956-1981)*, 2006, 928 pp. ISBN 987-1204-361

8. Juan Guillermo Durán, *Namuncurá y Zeballos. El archivo del cacicazgo de Salinas Grandes (1870-1880)*, 2006, 440 pp. ISBN 987-2262-314
9. Juan Guillermo Durán, *Frontera, indios, soldados y cautivos. Historias guardadas en el archivo del cacique Manuel Namuncurá (1870-1880)*, 2006, 784 pp. ISBN 987-2262-34
10. Cecilia I. Avenatti de Palumbo, *Lenguajes de Dios para el siglo XXI. Estética, teatro y literatura como imaginarios teológicos*, 2007, 815 pp. ISBN 978-858-6793-479
11. Virginia R. Azcuy, José Carlos Caamaño y Carlos Galli (eds.), *Escritos teológico-pastorales de Lucio Gera. 2. De la Conferencia de Puebla a nuestros días (1982-2007)*, 2007, 1032 pp. ISBN 978-987-1204-700
12. Juan Guillermo Durán, *De la Frontera a la Villa de Luján El gran capellán de la Virgen Jorge María Salvaire, CM (1876-1889)*, 2008, 788 pp. ISBN 978-987-23930-8-3
13. Juan Guillermo Durán, *De la Frontera a la Villa de Luján Los comienzos de la gran basílica (1890-1899)*, 2009, 878 pp. ISBN 978-987-1585-00-7
14. Alberto Espezel, *El misterio de la Eucaristía. Centro de la Vida Cristiana*, 2011, 224, ISBN 978-987-02-5249-8
15. Lucio Gera, *Meditaciones sacerdotales*, (V.R.Azcuy - J.C. Caamaño - C.M. Galli Editores) 2015, 220 pp. ISBN 978-987-640-369-6

Teología en Camino (coedición con Ed. Guadalupe)

1. Eduardo F. Cardenal Pironio, *Signos en la Iglesia latino-americana: evangelización y liberación*, 2012, 96 pp. ISBN 978-950-500-645-8
2. Carmelo Giaquinta, *Formar verdaderos pastores*, 2012, 112 pp. ISBN 978-950-500-644-1
3. Fernando J. Ortega, *Pensar hoy la experiencia cristiana. La teología como reflexión teológica*, 2013, 102 pp. ISBN 978-950-500-657-1
4. Carlos M. Galli, *De amar la sabiduría a creer y esperar en la sabiduría del Amor*, 2013, 125 pp. ISBN 978-950-500-656-4
5. Luis H. Rivas, *Diálogos entre Biblia y literatura*, 2014, 84 pp. ISBN 978-950-500-698-4
6. Jorge Cardenal Mejía, *¿Cómo llegamos a la Biblia completa?*, 2014, 86 pp. ISBN 978-950-500-697-7

Dirija su pedido a EDICIONES DE LA FACULTAD DE TEOLOGÍA
Concordia 4422 (C1419AOH), Buenos Aires, Argentina
teologia@uca.edu.ar

Se terminó de imprimir en el mes de marzo de 2016
en Impresiones Gráficas Stella Maris S.A.
Buenos Aires, Argentina



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