



revista TEOLOGÍA

Tomo LIV • N° 123 • Agosto 2017

n° 123: Nota del Director • CARLOS MARÍA GALLI: Una facultad más sinodal y una teología más profética. La teología y la facultad en una *Ecclesia semper reformanda* • JUAN GUILLERMO DURÁN: El apostolado del cura José Gabriel del Rosario Brochero en las cartas del P. Bartolomé Ayrolo (1897). “*Encierra Brochero un corazón más grande que todo el departamento de que es digno cura*” • JOSÉ CARLOS CAAMAÑO: Dios, el ser, la historia. Algunos aportes para la reforma • ANDREA SÁNCHEZ RUIZ: Espiritualidad matrimonial. *Yo en ellos y tú en mí. Jn 17,23* • JORGE A. SCAMPINI: Dos experiencias de diálogo teológico entre católicos y luteranos en América Latina • FABRICIO FORCAT: La cultura popular en la perspectiva de la moral según Rafael Tello • ANTONIO MARIO GRANDE: Anunciar el Evangelio en el mundo actual. La recepción argentina de *Evangelii nuntiandi* entre las raíces de *Evangelii gaudium*, proyecto programático de Francisco • VIRGINIA RAQUEL AZCUY: El Vía Crucis de Natividad del Señor. Una práctica de espiritualidad popular leída desde “el pastor y las ovejas” (Jn 10, 7-18). Estudio de caso en Rosario (Argentina) • FERNANDO GIL: La Biblioteca del Seminario Metropolitano y de la Facultad de Teología • Notas Bibliográficas •



revista **TEOLOGÍA**



ISSN 0328-1396

Tomo LIV • N° 123 • Agosto de 2017

**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 y criterios redaccionales y digitales 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.
- REDIB Red Iberoamericana de Innovación y Conocimiento Científico
- Biblioteca Digital de la Pontificia Universidad Católica Argentina.
- BASE: Bielenfeld Academic Search Engine

DIRECTOR

José Carlos CAAMAÑO

Profesor ordinario titular de Teología Dogmática I (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. GIÚDICE

Profesor interino asociado de Patrología (UCA).

Jorge A. SCAMPINI

Regente de estudios de la Provincia Dominicana Argentina.

Profesor ordinario titular de Sacramentos y Ecumenismo (UCA).

CONSEJO ASESOR INTERNACIONAL

William CAVANAUGH, *Chicago* - Piero CODA, *Florenia* - Olegario GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Salamanca* - Margit ECKHOLT, *Osnabrück* - Samuel FERNÁNDEZ, *Santiago de Chile* - Mário DE FRANÇA MIRANDA, *Rio de Janeiro* - Peter HÜNERMANN, *Tübingen* - Salvador PIÉ NINOT, *Barcelona* - Luis H. RIVAS, *Buenos Aires* - Giles ROUTHIER, *Québec* - Juan C. SCANNONE, *San Miguel* - Carlos SCHICKENDANTZ, *Santiago de Chile* - 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 500	\$arg 120
Argentina (sin envío postal)	\$arg 320	
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 LIV • N° 123 • Agosto 2017

SUMARIO

Nota del Director 7

Carlos María Galli

Una facultad más sinodal y una teología más profética
La teología y la facultad en una *Ecclesia semper
reformanda* 9

Juan Guillermo Durán

El apostolado del cura José Gabriel del Rosario Brochero
en las cartas del P. Bartolomé Ayrolo (1897)
“*Encierra Brochero un corazón más grande que todo
el departamento de que es digno cura*” 45

José Carlos Caamaño

Dios, el ser, la historia
Algunos aportes para la reforma 65

Andrea Sánchez Ruiz

Espiritualidad matrimonial
Yo en ellos y tú en mí. Jn 17,23 81

Jorge A. Scampini

- Dos experiencias de diálogo teológico entre católicos
y luteranos en América Latina 101

Fabrizio Forcat

- La cultura popular en la perspectiva de la moral
según Rafael Tello 125

Antonio Mario Grande

- Anunciar el Evangelio en el mundo actual.
La recepción argentina de *Evangelii nuntiandi*
entre las raíces de *Evangelii gaudium*,
proyecto programático de Francisco 149

Virginia Raquel Azcuy

- El Vía Crucis de Natividad del Señor
Una práctica de espiritualidad popular leída desde
“el pastor y las ovejas” (Jn 10, 7-18).
Estudio de caso en Rosario (Argentina) 171

Fernando Gil

- La Biblioteca del Seminario Metropolitano y de la
Facultad de Teología 201

Notas Bibliográficas 209

Nota del Director

Presentamos este número de nuestra revista en el que se ofrecen un conjunto de artículos que expresan la vitalidad del momento teológico que vivimos. Abierta por las palabras del Decano, en el día de su asunción y cerrada con la reflexión del Director de la Biblioteca, en el día de la inauguración de la *Sala Roemmers*, su contenido hace sonar los acordes de las diversas partituras de la teología.

Cada uno de los artículos de esta publicación está señalando un momento de nuestro tiempo eclesial. La santidad de Brochero, la emergencia de lo popular y sus caracterizaciones, la sinodalidad, la exigencia de una nueva mirada sobre la realidad para abordar un proceso de reforma, la necesidad del diálogo y la memoria de la diversidad, la particularidad del anuncio en el mundo actual, el llamado a la santidad en la vida matrimonial.

Pero en estas notas iniciales quiero especialmente agradecer al Dr. Gustavo R. Irrazábal su trabajo estos años en la secretaría de redacción de nuestra revista; tarea que abandona para afrontar otras en nuestra comunidad académica. Su profesionalismo y dedicación han colaborado a la posibilidad de mantener el nivel de excelencia de nuestra publicación.

A su vez doy la bienvenida a los nuevos miembros del Consejo Asesor Internacional. Elegidos por su trayectoria, conocimiento de nuestro medio teológico y riqueza de sus publicaciones.

En primer lugar, al Dr. William Cavanaugh, profesor en la DePaul

University, en Chicago (EE. UU), donde se dedica a la enseñanza e investigación en temas de ética, teología política y eclesiología. Especialmente cabe destacar su trabajo de investigación sobre la Eucaristía y el martirio.

También al profesor Piero Coda, miembro de la Pontificia Academia de Teología y consultor del Pontificio Consejo para la Unidad de los Cristianos y del Pontificio Consejo para los Laicos. Es miembro fundador del Instituto Universitario Sophia, en Loppiano, Italia. Son conocidas sus obras cristológicas y trinitarias, así como su empeño en la investigación en el área de la ontología trinitaria.

Ingresa así mismo a nuestro Consejo Asesor Internacional el Dr. Gilles Routhier, profesor titular y Decano de la Universidad de Laval, en Québec, Canadá. Ha sido también profesor en el *Institut Catholique* de París. El profesor Routhier es un reconocido especialista en eclesiología, área abordada en numerosos textos.

Finalmente quiero dar la bienvenida al profesor Carlos Schickendantz, investigador de la Universidad Alberto Hurtado, en el Centro Teológico Manuel Larraín, Santiago de Chile. Ha dedicado su tarea de investigador en los últimos años a los aspectos pendientes de la recepción conciliar. Su último artículo sobre la reforma de la Iglesia en clave sinodal exhibe la complejidad de la agenda a recorrer.

A su vez agradecemos a dos miembros del Comité su colaboración estos años que ha honrado nuestra revista: en primer lugar a Mons. Bruno Forte, actual Arzobispo de Chieti-Vasto. Profesor durante años de la Pontificia Universidad Católica de Italia Meridional, en Nápoles.

También nuestra gratitud por estos años entre nosotros a Mons. Alberto Sanguinetti Montero, obispo de Canelones, Uruguay. Fue el primer Rector de la Facultad de Teología del Uruguay *Mons. Mariano Soler*.

A todos muchas gracias y nuestro reconocimiento.

Una facultad más sinodal y una teología más profética La teología y la facultad en una *Ecclesia semper reformanda*¹

RESUMEN

En esta *Lectio Inauguralis* el Decano propone *pensar caminos hacia una facultad más sinodal y una teología más profética*. Sinodalidad y profecía son claves que incluyen muchas cuestiones institucionales y teológicas. Replantean la figura histórica de la institución y los equilibrios en el pensar teológico.

El doble “más” (*magis*) señala el desafío de dar pasos hacia nuevas metas, lo que implica ir de un menos a un más según una metafísica de la participación, una teología de la conversión, reforma o purificación, y una espiritualidad del camino. El *melius* de un cambio apunta a mejorar lo bueno que existe. Un cambio positivo es una *mutatio in melius*. Enseña Santo Tomás que las reformas se orientan a lo mejor: *in melius reformantur* (ST I, 45, 1, ad 1um). Agrega: “los cambios se especifican y dignifican no por su término *a quo* sino por su término *ad quem*” (ad 2um). En cada momento histórico hay que discernir metas, proyectos, procesos, reformas.

Comparte aquí su meditación acerca de la sinodalidad institucional y la teología profética. En ambos momentos del discurso plantea interrogantes para la reflexión y el diálogo.

Palabras clave: Facultad, reforma, profetismo, sinodalidad, teología

1. Texto completo del Discurso del Pbro. Dr. Carlos María Galli el 9 de marzo de 2017 en la Apertura del Año Académico y el inicio de un nuevo decanato en la Facultad de Teología de la Universidad Católica Argentina.

A more synodal Faculty and a more prophetic Theology Theology and Faculty in an Ecclesia semper reformanda

ABSTRACT

In this *Lectio Inauguralis* the Dean propose to *think of ways towards a more synodical faculty and a more prophetic theology*. *Synodality and prophecy* are clues that include many institutional and theological questions. They reframe the historical figure of the institution and the balances in theological thinking.

The “more” double (*magis*) points to the challenge of taking steps towards new goals, which means going from one less to another according to a metaphysics of participation, a theology of conversion, reformation or purification, and a path spirituality. The *melius* of a change aims to improve the good that exists. A positive change is a *mutatio in melius*. Saint Thomas teaches that reforms are oriented towards the best: *in melius reformantur* (ST I, 45, 1, ad 1um). He adds: “changes are specified and dignified not by their term *a quo* but by their term *ad quem*” (ad 2um). In each historical moment we must discern goals, projects, processes, reforms.

Share here your meditation on institutional synodality and prophetic theology. In both moments of the speech it raises questions for reflection and dialogue.

Key Words: Faculty, Reform, Prophetism, Synodality, Theology

Otra etapa del camino

Hoy comenzamos un nuevo año académico y también el trienio de un nuevo decanato en nuestra Facultad de Teología. Para mí es el tercero. Como toda misión eclesial, ésta es una gracia, un servicio, una cruz, una alegría. Todos estamos llamados a estudiar toda la vida; los profesores enseñamos durante décadas; algunos somos decanos unos años. Agradezco a los colegas del Consejo Académico por la elección y al Gran Canciller por el nombramiento. Agradezco el servicio prestado por el Decano y el Vicedecano que concluyen su trienio. Agradezco la compañía de autoridades, profesores, formadores, empleados, alumnos, exalumnos, familiares, amigos, conocidos. Expreso mi agradecimiento por tantos saludos recibidos en estas semanas.

Fui vicedecano de 1996 a 2002, junto al querido Padre Ricardo Ferrara. Luego decano, de 2002 a 2008. Comencé el 9 de setiembre de 2002, en una Misa presidida por el cardenal Jorge Mario Bergoglio.

Releo las palabras que dije en aquel día y me parecen actuales.² Terminé esa etapa el 31 de julio de 2008. Fueron años difíciles para la teología y para muchos profesores, en lo que llamo el tiempo de las persecuciones. No me refiero a los años 200 o 202, sino a 2000 y 2002. Persecuciones de cristianos contra cristianos. Ahora vivimos un tiempo distinto.

Desde 2008 tuve una intensa actividad en la Facultad en tareas de investigación, docencia, extensión y servicio, en especial en la dirección de la carrera de Doctorado. Desde 2009 y con la elección de Francisco en 2013, se intensificó mi servicio teológico a nivel internacional. He hablado en unas veinticinco facultades de Europa y de América. Esto me permitió confirmar mi opinión acerca de nuestra Facultad: su perfil singular, sus límites reales, sus grandes valores. En los últimos veinte años ensayé varias narraciones sobre la fisonomía de la Facultad y de la teología argentina. Las más recientes fueron en 2015 por nuestro primer Centenario.³

Ahora propongo *pensar caminos hacia una facultad más sinodal y una teología más profética*. Sinodalidad y profecía son claves que incluyen muchas cuestiones institucionales y teológicas. Replantan la figura histórica de la institución y los equilibrios en el pensar teológico.

El doble “más” (*magis*) señala el desafío de dar pasos hacia nuevas metas, lo que implica ir de un menos a un más según una metafísica de la participación, una teología de la conversión, reforma o purificación, y una espiritualidad del camino. El *melius* de un cambio apunta a mejorar lo bueno que existe. Un cambio positivo es una *mutatio in melius*. Enseña Santo Tomás que las reformas se orientan a lo mejor: *in melius reformantur* (ST I, 45, 1, ad 1um). Agrega: “los cambios se especifican y dignifican no por su término *a quo* sino por su término *ad quem*” (ad 2um). En cada momento histórico hay que discernir metas, proyectos, procesos, reformas.

2. Cf. C. M. GALLI, “La teología como ciencia, sabiduría y profecía”, en: J. C. CAAMAÑO; J. G. DURÁN; F. J. ORTEGA; F. TAVELLI; *100 años de la Facultad de Teología. Memoria, presente, futuro*, Buenos Aires, Facultad de Teología – Fundación Teología y Cultura - Agape, 2015, 721-733.

3. Cf. C. M. GALLI, “La segunda etapa de la Pontificia Facultad de Teología y su integración en la Universidad Católica Argentina (1960-2015)” y “La recepción del Concilio Vaticano II en nuestra incipiente tradición teológica argentina: 1962-2015”, en: CAAMAÑO Y OTROS; *100 años de la Facultad de Teología*, 257-308 y 341-387.

Aquí compartiré mi meditación acerca de la sinodalidad institucional y la teología profética. En ambos momentos del discurso plantearé interrogantes para la reflexión y el diálogo.

I. ¿Una Facultad más sinodal?

“Si la exhortación en nombre de Cristo tiene algún valor, si algo vale el consuelo que brota del amor o la comunión en el Espíritu, o la ternura y la compasión, les ruego que hagan perfecta mi alegría, permaneciendo bien unidos. Tengan un mismo amor, un mismo corazón, un mismo pensamiento. No hagan nada por espíritu de discordia o de vanidad, y que la humildad los lleve a estimar a los otros como superiores a ustedes mismos. Que cada uno busque no solamente su propio interés, sino también el de los demás. Tengan los mismos sentimientos de Cristo Jesús” (Flp 2,1-5).

Toda la Iglesia, también nuestra Facultad, está llamada a vivir en la comunión del Espíritu compartiendo los sentimientos de Jesucristo y recorriendo sinodalmente el camino de su amor pascual mediante un proceso de conversión o reforma misionera. Pero, ¿qué significa esto? Lo que sigue ofrece una hoja de ruta para pensar la cuestión en orden al discernimiento común.

La reforma o conversión misionera de la Iglesia

1. El Concilio Vaticano II se inserta en la tradición de los concilios y sínodos que han reformado la Iglesia. Desde el prólogo de la Constitución *Dei Verbum* se remonta al Concilio de Trento. El Concilio de Constanza (1414-1418) consagró la fórmula *ecclesia sit reformatata in fide et moribus, in capite et in membris*. Esta frase fue asumida por el V Concilio Letrán en 1517, año en el que sonó el grito reformador de Martín Lutero. Luego, el Concilio de Trento (1545-1563) ofreció a la Iglesia un camino de renovación que tuvo frutos duraderos por la sabia articulación de los decretos de doctrina y de reforma, o sea, por la unión entre la teología y la pastoral.⁴

4. Cf. G. BÉDOULE, *La Reforma del catolicismo (1480-1620)*, Madrid, BAC, 2005, 75-83, 135-137.

2. El Concilio Vaticano II presentó la figura histórica del Pueblo de Dios peregrino y misionero en el mundo y animó la reforma de la Iglesia por la obra del Espíritu Santo que la renueva y rejuvenece. En la historia los creyentes somos compañeros que caminamos en comunión (*syn-hodos*) hacia la plenitud del Reino de Dios.⁵ Por eso la Iglesia peregrina, “al mismo tiempo santa y siempre en proceso de purificación (*semper purificanda*), avanza continuamente por la senda de la penitencia (*poenitentiam*) y la renovación (*renovationem*)” (LG 8). Este empeño renovador expresó la voluntad de ser fiel al Evangelio, servir al mundo contemporáneo y avanzar en la unidad de los cristianos. Por eso el decreto sobre el ecumenismo expuso la necesidad de una continua “*reformatio et renovatio*” (UR 4). “La Iglesia peregrina es llamada por Cristo a esta perenne reforma (*ad hanc perennem reformationem*) de la que la Iglesia misma, como institución humana y terrena, tiene siempre necesidad” (UR 6). El Vaticano II no usó la expresión técnica *Ecclesia semper reformanda*, que había surgido en el ambiente de la Reforma y se había propuesto como una reforma permanente de aquella reforma de siglo XVI.⁶

3. En 1965 Karl Rahner sostuvo que el Vaticano II fue sólo “el inicio del inicio” (*Anfang des Anfangs*).⁷ Afirmó que en el Concilio se manifestó “el principio sinodal y colegial” de la Iglesia e invocó la consigna *Ecclesia semper reformanda* para impulsar la renovación. El pontificado de Francisco es un nuevo comienzo de aquel inicio inicial promovido por el Concilio. Con él la recepción del Concilio y la reforma de la Iglesia –no sólo de la Curia romana– han ingresado en una nueva fase. Al Papa le interesa la continuidad de la reforma conciliar. Para Francisco,

“el Vaticano II supuso una relectura del Evangelio a la luz de la cultura contemporánea. Produjo un movimiento de renovación que viene sencillamente del mismo Evangelio. Los frutos son enormes... Sí, hay líneas de hermenéutica

5. Cf. C. M. GALLI, “El ‘retorno’ del ‘Pueblo de Dios’. Un concepto - símbolo de la eclesiología del Concilio a Francisco”, en: V. R. AZCUY; J. C. CAAMAÑO; C. M. GALLI, *La Eclesiología del Concilio Vaticano II*, Buenos Aires, Agape – Facultad de Teología, 2015, 405-471.

6. Cf. G. TEJERINA ARIAS, *La gracia y la comunión*. Salamanca, Secretariado Trinitario, 2015, 42-74.

7. K. RAHNER, *Das Konzil – Ein neuer Beginn*, Freiburg in Brissgau, Herder, 1965, 13; cf. 6, 15, 20-21; cf. S. MADRIGAL, “Karl Rahner: El significado permanente del Concilio Vaticano II”, en: *Protagonistas del Vaticano II*, Madrid, BAC, 2016, 515-556.

de continuidad y de discontinuidad, pero una cosa es clara: la dinámica de lectura del Evangelio actualizada para hoy, propia del Concilio, es absolutamente irreversible”.⁸

4. El Papa invita a renovarse desde “la frescura original del Evangelio” (EG 11) porque “el Concilio Vaticano II presentó la conversión eclesial como la apertura a una permanente reforma de sí por fidelidad a Jesucristo” (EG 26). Quiere renovar la Iglesia desde su raíz evangélica para que sea más fiel a Cristo. “Para mí, la gran revolución es ir a las raíces, reconocerlas y ver lo que esas raíces tienen que decir al día de hoy”.⁹ El Concilio inició la reforma como *ressourcement* o vuelta a las fuentes (*ad fontes*) y *aggiornamento* o puesta al día (*a giorno*). Benedicto XVI reconoce en Francisco el carisma de ser “el hombre de la reforma práctica”.¹⁰

En la encíclica *Laudato si*, el sucesor de Pedro afirma que dirigió su exhortación programática *Evangelii gaudium* “a los miembros de la Iglesia en orden a movilizar un proceso de reforma misionera todavía pendiente” (LS 3). Su proyecto de reforma nace de la fuente del Evangelio y quiere completar las reformas del Vaticano II. Para él, *la reforma es la conversión misionera -personal, comunitaria, estructural, pastoral- de todo el Pueblo de Dios y todos en el Pueblo de Dios*. Su programa es “la reforma de la Iglesia en salida misionera” (EG 17).

5. En 2015, el Papa empleó dos veces la frase *Ecclesia semper reformanda*.¹¹ En una ocasión la refirió a la reforma de la Iglesia y en otra a la de la Curia romana. En el V Congreso de la Iglesia italiana en Florencia explicó que “la reforma de la Iglesia -y la Iglesia es *semper reformanda*- es ajena al pelagianismo. Ella no se agota en el enésimo proyecto para cambiar las estructuras. Significa en cambio injertarse y radicarse en Cristo, dejándose conducir por el Espíritu. Entonces todo

8. A. SPADARO, “Entrevista a Papa Francisco”, *La Civiltà Cattolica* 3918 (2013) 467.

9. H. CYMERMAN, “Entrevista al Papa Francisco”, *L'Osservatore romano* 20/6/2014, 6.

10. BENEDICTO XVI, *Ultime conversazioni*, a cura di P. Seewald, Milano, Corriere della Sera, 2016, 181; cf. 202.

11. Hay documentados estudios recientes sobre el desarrollo y la comprensión de esta frase en la historia de la teología; cf. A. SPADARO; C. M. GALLI, *La reforma y las reformas en la Iglesia*, Santander, Sal Terrae, 2016.

12. FRANCISCO, “Sueño con una Iglesia inquieta”, *L'Osservatore Romano*, 13/11/2015, 9.

será posible con ingenio y creatividad”.¹² Allí puso el acento en la obra renovadora del Espíritu. Luego, al saludar a los miembros de la Curia, dijo: “la reforma seguirá adelante con determinación, lucidez y resolución, porque *Ecclesia semper reformanda*”.

6. En 2016 desarrolló brevemente *doce criterios-guía* para la reforma de ese organismo que ayudan, *mutatis mutandis*, a pensar todas las reformas comunitarias e institucionales.¹³ Aquellos son: la individualidad o conversión personal; la pastoralidad o conversión pastoral; la misionariedad o cristocentrismo evangelizador; la distribución racional o racionalización de tareas; una mayor funcionalidad; la modernización o actualización en línea con los signos de los tiempos; la sobriedad y agilización; la subsidiaridad con autonomía y coordinación; la sinodalidad en todo nivel; la catolicidad intercultural; la profesionalidad con formación permanente; la gradualidad o la flexibilidad para impulsar verdaderas reformas.

7. La misionariedad o centralidad de la misión se funda en el cristocentrismo evangelizador. En *Evangelii gaudium* Francisco propuso: “la salida misionera es el paradigma de toda la Iglesia” (EG 15). La misión es el paradigma: “sueño con una opción misionera capaz de transformarlo todo... La reforma de estructuras que exige la conversión pastoral sólo puede entenderse en este sentido: procurar que todas ellas se vuelvan más misioneras” (EG 27). Las fórmulas “pastoral en conversión” (EG 25-33) o “conversión misionera” (EG 30) recrean las propuestas que Aparecida hizo, hace diez años, sobre la conversión pastoral y la renovación misionera (A 365-372). Las estructuras deben reformarse “para que se vuelvan más misioneras” (EG 27), lo que incluye la conversión del Papado y el gobierno central de la Iglesia (EG 32). Si el llamado incluye al Papado y el Episcopado, ¿cómo no va a incluir a las universidades católicas y las facultades teológicas? *Ecclesia semper reformanda* es una *Ecclesia in statu conversionis e in statu missionis*. La conversión misionera es clave y meta de una reforma en todo nivel.

8. El Papa argentino *promueve una reforma de la Iglesia y la socie-*

13. Cf. FRANCISCO, “La lógica de la reforma. Discurso a la Curia romana”, *L'Osservatore romano* 30/12/2016, 6-9; M. SEMERARO, “La riforma di Papa Francesco”, *Il Regno Attualità* 14 (2016) 433-441.

dad desde las periferias de la pobreza, lo que no es aceptado por quienes tienen una mirada meramente institucional de la reforma. Para otros, también para mí, la opción por los pobres es central en esta reforma. Ella “marca la fisonomía de la Iglesia latinoamericana y caribeña” (A 391) y es un nexo de muchas corrientes de nuestra teología. Una carta de Lucio Gera a Gustavo Gutiérrez en 2008, por los ochenta años de éste, muestra ese rasgo común a muchas líneas de la teología latinoamericana.

“He experimentado una afinidad contigo en el hecho de que tu reflexión teológica ha surgido de la experiencia y práctica pastoral, y se ha orientado hacia ella... Te debemos el agradecimiento por haber introducido y mantenido en la reflexión teológica y en la pastoral de la Iglesia la afirmación de la prioridad de los pobres”.¹⁴

9. La Conferencia de Aparecida, en 2007, impulsó *un movimiento misionero continental permanente desde las periferias*. El Cardenal Bergoglio presidió la Comisión de Redacción de su Documento, citado 20 veces en la *Evangelii gaudium*. Hoy Francisco encarna el “rostro latinoamericano y caribeño de nuestra Iglesia” (A 100). Con él la dinámica de la conversión misionera impulsada desde la periferia latinoamericana hace un aporte a la Iglesia entera. Esto confirma lo dicho por Yves Congar en 1950: *muchas reformas provienen de las periferias*.¹⁵ Son reformas marcadas por la vuelta a la pobreza evangélica y la opción por los pobres.¹⁶

El Papa asume este doble acento evangélico y latinoamericano. Presenta el lugar privilegiado de los pobres en el corazón de Dios y el Pueblo de Dios (EG 186-216). Par mí ese texto es *la mejor exposición de un documento pontificio sobre Cristo, la Iglesia y los pobres*.¹⁷ “El corazón de Dios tiene un sitio preferencial para los pobres, tanto que hasta Él mismo ‘se hizo pobre’ (2 Co 8,9)” (EG 197). Desde Dios, el Papa sueña una Iglesia pobre y para los pobres (EG 198).

14. L. GERA, “Carta a Gustavo Gutiérrez”, en: C. DE PRADO; P. HUGHES (coords.), *Libertad y esperanza. A Gustavo Gutiérrez por sus 80 años*, Lima, CEP - Instituto Bartolomé de Las Casas, 2008, 548.

15. Cf. Y. CONGAR, *Vraie et fausse réforme dans l'Église*, Paris, Cerf, 1950, 277.

16. Cf. V. PAGLIA, *Storia della povertà*, Milano, Rizzoli, 2014, 7-31, 222-238, 258-304, 351-419, 551-567.

17. Cf. C. M. GALLI, “Los pobres en el corazón de Dios y del Pueblo de Dios. Del ‘Pacto de las Catacumbas’ a la *Evangelii gaudium* de Francisco”, en: X. PIKAZA; J. ANTUNES, *El Pacto de las Catacumbas y la misión de los pobres en la Iglesia*, Estella, Verbo divino, 2015, 259-296.

2. La pirámide invertida del Pueblo de Dios sinodal

1. Un criterio que el Papa propone para la reforma es “la sinodalidad en todo nivel”. Estamos llamados a profundizar una reforma sinodal de todas las comunidades e instituciones eclesiales. El concepto *sinodalidad* ilumina la vida y la misión de la Iglesia. El verbo συνοδεύω (*synodeiō*) significa “ir con”, “hallarse en camino juntos”, “acompañar”. Como participio presente significa “acompañantes”, como los que acompañaban a Saulo en el camino a Damasco (Hch 9,7). La palabra σύνοδος (*synodos*) no está en el Nuevo Testamento. El sustantivo συνοδία (*synodía*) significa “grupo de viajeros” o “de personas en camino”, como aquella caravana que integraban la familia de Jesús y los peregrinos al volver de la fiesta de Pascua (Lc 2,44).

2. *Sinodalidad* es un neologismo procedente del griego eclesiástico σύνοδος. Une la preposición σύν (*syn*), con, con el sustantivo ὁδός (*hodos*), camino. Señala la acción de caminar junto con otros en una dirección. A ese sentido se une otro, que viene del griego clásico y es recreado por los Padres.¹⁸ σύνοδος es un compuesto de σύν (*syn*), “juntos”, y ὁδός (*odos*), “el umbral de la casa”. Significa cruzar el mismo umbral, permanecer juntos, reunirse. De este modo se unen dos sentidos eclesiales del término: *andar juntos por el camino y estar juntos en una asamblea*.

Para las primeras generaciones cristianas σύνοδος significó viajar en común y luego fue usado para designar el encuentro en las asambleas litúrgicas. Eusebio de Cesarea lo convirtió en un término técnico para describir las reuniones eclesiales, sobre todo las asambleas episcopales: σύνοδος τῶν ἐπισκοπῶν (*synodos tôn episkopôn*; cf. HE VII, 27.2). Desde antiguo la palabra se refirió a encuentros de diversos representantes eclesiales y se empleó como sinónimo de concilio, indicando la Iglesia como comunión de creyentes a partir de la *communio* trinitaria.¹⁹ Por eso cubre un campo semántico similar a ἐκκλησία (*ekklēsia*) y κοινονία (*koinonía*).

3. En la patrística griega la palabra σύνοδος designó el camino común, la asamblea convocada, la comunidad eclesial. En ese contexto san Juan Crisóstomo plasmó su bella fórmula: Ἐκκλησία συνόδου ἐστὶν

18. Cf. G. LAMPE, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford, Clarendon Press, 1968, 1334-1335.

19. Cf. H. J. SIEBEN, “Synode. I. Historisch-theologisch”, en: W. KASPER ET ALII, *Lexikon für Theologie und Kirche*. Bd. 9, Freiburg in Brisgau., Herder, 32009, 1186-1187.

ὄνομα (*Ekklēsia synódou estin ónoma*).²⁰ Comentando el salmo 149, llama sínodo a la Iglesia porque ella no es sólo la *compañía* de los que caminan juntos, sino el *coro* que entona el canto de alabanza, una “sinfonía” a Dios. También porque ella es como un *sistema*, una realidad total, un cierto todo, en el cual sus partes, mediante las relaciones recíprocas, forman una comunión de tal modo que cada una puede desarrollar su función coordinada con las otras. En este sentido, los nombres Iglesia y sínodo se volvieron sinónimos. “Sínodo” es un nombre de la Iglesia y la sinodalidad designa el camino participativo de la comunión eclesial. ¿No es aquella una bella descripción de lo que es y debe ser la Facultad de Teología como comunidad que camina y discierne, celebra y canta, participa y coordina?

4. La experiencia sinodal forma parte de la autocomprensión y el gobierno de la Iglesia desde sus orígenes. Documentos antiguos han visto *la asamblea celebrada en Jerusalén* (Hch 15,4-29) como el modelo de discernimiento espiritual, comunitario y apostólico que animó toda la experiencia conciliar y sinodal posterior. En el desarrollo de aquella asamblea participaron, de forma diversa, “apóstoles y presbíteros con toda la Iglesia” (Hch 15,4.6.22). La solución a la crisis judaizante fue una decisión histórica que ayudó a la Iglesia a ser católica y misionera. La carta dirigida a los hermanos de Antioquía tiene esta sugestiva fórmula: “*El Espíritu Santo y nosotros mismos hemos decidido...*” (Hch 15,28). Una asamblea eclesial o sinodal es un signo del Espíritu que, en la tradición apostólica y mediante el discernimiento comunitario, conduce la marcha del Pueblo de Dios, sacramento del Reino escatológico de Dios en la historia.

5. El Papa Francisco se refiere a la sinodalidad como “dimensión constitutiva de la Iglesia”.²¹ La sinodalidad representa a la Iglesia como comunidad en camino y asamblea congregada. El “caminar juntos” incluye el “reunirse juntos” bajo la acción del Espíritu Santo y con la guía del ministerio apostólico. Las asambleas, en especial los concilios ecuménicos y los sínodos episcopales, son privilegiados momentos históricos de discernimiento. La sinodalidad es el *modus vivendi et*

20. Cf. SAN JUAN CRISÓSTOMO, *Exp. in Psalm*, 149,1; PG 55, 493.

21. FRANCISCO, “Discurso en la Conmemoración del 50 Aniversario de la institución del Sínodo de los Obispos” (17/10/2015), *L'Osservatore romano* 23/10/2015, 9.

operandi del misterio de comunión del Pueblo de Dios en camino. Ella es la forma o el estilo de realización dinámica y orgánica de la comunión sacramental de la Iglesia que peregrina iluminada por el Señor Jesús y se reúne para discernir en diversas asambleas bajo la guía del Espíritu. La riqueza de la vida sinodal se despliega en distintas instituciones eclesiales.

6. En 2015, en el Discurso en la Conmemoración del 50 Aniversario de la institución del Sínodo de los Obispos, Francisco presentó el misterio de la Iglesia a través de una sugestiva imagen. Por un lado, superó la tradicional figura piramidal, propia de la jerarcología previa al Concilio Vaticano II, aunque todavía vigente en el imaginario de la eclesiología vivida. Por el otro, propuso *una Iglesia sinodal* empleando la imagen de *una pirámide invertida*.

“Jesús ha constituido la Iglesia poniendo en su cumbre al Colegio apostólico, en el que el apóstol Pedro es la «roca» (cf. Mt 16,18), aquel que debe «confirmar» a los hermanos en la fe (cf. Lc 22,32). Pero en esta Iglesia, como en una pirámide invertida, la cima se encuentra por debajo de la base. Por eso, quienes ejercen la autoridad se llaman «ministros»: porque, según el significado originario de la palabra, son los más pequeños de todos. Cada Obispo, sirviendo al Pueblo de Dios, llega a ser para la porción de la grey que le ha sido encomendada un *vicarius Christi* (LG 27), un vicario de Jesús, quien en la Última Cena se inclinó para lavar los pies de los apóstoles (cf. Jn 13,1-15). Y, en un horizonte semejante, el mismo Sucesor de Pedro es el *servus servorum Dei*”.²²

Esta *reinversión de la figura de la Iglesia* fue realizada por el Vaticano II y es confirmada por el magisterio de Francisco. Su pontificado puede ser visto como un desarrollo original del acontecimiento conciliar -como señala Ghislain Lafont- y de su doctrina eclesiológica.²³ La sinodalidad, forma participativa y dinámica de la comunión, ayuda a comprender y vivir el ministerio jerárquico -cima de la pirámide que se ubica en la base- en la lógica del Concilio (LG 18), como un humilde servicio al Pueblo de Dios, la base que se sitúa en la cima.

7. *La figura de una Iglesia sinodal* lleva a renovar las instituciones para traducir las actitudes de escucha, diálogo, iniciativa, recep-

22. FRANCISCO, *Discurso en la Conmemoración del 50 Aniversario*, 9.

23. G. LAFONT, *Petit essai sur le temps du pape François*, Paris, Cerf, 2017, 26; sobre la eclesiología sinodal simbolizada en la pirámide invertida cf. 131-197, 218-233, 251-260.

ción, intercambio, cooperación y participación. En el nivel de la Iglesia universal, la sinodalidad procura integrar las voces que provienen del Pueblo de Dios, el Colegio Episcopal y el Sucesor de Pedro. En las iglesias locales debe incluir los dones de las comunidades cristianas, los distintos consejos y organismos, y los obispos, pastores de las diócesis. Según la lógica conciliar, la sinodalidad es el marco para articular los dones de todo el pueblo cristiano (todos), el cuerpo de los obispos y/o los presbíteros y consagrados (algunos), y quien unifica y guía, sea el Papa o el Obispo (uno).²⁴ Así se realiza la *singularis conspiratio* (DV 10) de pastores y fieles en la Iglesia como comunidad orgánica y abierta. Así se conjugan las voces e instrumentos en la orquesta eclesial para la sinfonía de la alabanza.

8. Francisco convoca a caminar en una *escucha recíproca* entre todos según los carismas de cada uno. A nivel mundial se refiere al Pueblo de Dios, el Colegio episcopal y el Obispo de Roma. Esto implica, entre otras cosas, renovar el Sínodo de los Obispos, un proceso en curso.²⁵

“El Sínodo de los Obispos es el punto de convergencia de este dinamismo de escucha llevado a todos los ámbitos de la vida de la Iglesia. El camino sinodal comienza escuchando al pueblo, que «participa también de la función profética de Cristo» (LG 12), según un principio muy estimado en la Iglesia del primer milenio: «*Quod omnes tangit ab omnibus tractari debet*». El camino del Sínodo prosigue escuchando a los Pastores. Por medio de los Padres sinodales, los obispos actúan como auténticos custodios, intérpretes y testimonios de la fe de toda la Iglesia... Además, el camino sinodal culmina en la escucha del Obispo de Roma, llamado a pronunciarse como «Pastor y Doctor de todos los cristianos» (CIC 749, 1); no a partir de sus convicciones personales, sino como testigo supremo de la *fides totius Ecclesiae*».²⁶

9. El *sensus fidei* del Pueblo de Dios impide una separación entre *Ecclesia docens* y *Ecclesia discens* porque el pueblo cristiano tiene su «olfato» para encontrar nuevos caminos que el Señor abre a toda la Iglesia. El sentido de la fe se expresa de diversas formas en la piedad

24. Cf. D. VITALI, “Piú sinodalità. La Chiesa di papa Francesco”, *La Rivista del Clero Italiano* 1 (2016) 21-35.

25. Cf. L. BALDISSERI (ed.), *Il Sinodo dei Vescovi al servizio di una Chiesa sinodale. A cinquant'anni dall' Apostolica Sollicitudo*, Città del Vaticano, LEV, 2016.

26. FRANCISCO, *Discurso en la Conmemoración del 50 Aniversario*, 9.

católica popular y en la práctica de consulta a los fieles.²⁷ Los laicos participan de la función profética de Cristo y con sus carismas aportan al discernimiento, sobre todo en cuestiones de su competencia. La piedad popular impulsa a hacer teología asumiendo el *sensus fidei fidelium* porque no es sólo una fuerza activamente evangelizadora sino también *un lugar teológico* para pensar la fe. “Las expresiones de la piedad popular tienen mucho que enseñarnos y, para quien sabe leerlas, son un lugar teológico al que debemos prestar atención, particularmente a la hora de pensar la nueva evangelización” (EG 126; cf. 119). De ahí la relación entre el *sensus fidei*, la piedad popular, la escucha al pueblo cristiano, la sinodalidad y la teología. En esta cruz hermenéutica hay que imaginar un *modus* de hacer teología sinodalmente y no sólo una teología de la sinodalidad.²⁸ Este puede ser un tema de investigación para los próximos años. Pero, hoy y aquí, basta con plantear la sinodalidad como un *modus* de vivir y actuar en la Facultad.

3. ¿Hacia una Facultad de Teología más sinodal?

1. *Ecclesia semper reformanda. Facultas semper reformanda. Toda la Iglesia debe ser más misionera y sinodal, también toda Universidad Católica, también toda Facultad de Teología.*

¿Cómo es y debe ser una Facultad orientada hacia la conversión misionera? La Constitución *Sapientia christiana* (SCh) de Juan Pablo II, que nos rige desde 1979, enseña que las facultades teológicas se ubican en el marco de la misión evangelizadora de la Iglesia (SCh Proemio I). ¿Qué implica, para cada uno, ser un miembro activo de una Facultad en un movimiento constante de conversión espiritual, intelectual y pastoral al servicio del anuncio del Evangelio?

Hoy la Facultad de Teología debe situarse en el movimiento hacia una renovada sinodalidad. *¡Lo que el Señor nos pide, en cierto sentido, ya está todo contenido en la palabra «Sínodo»!*²⁹ ¿Qué significa

27. Cf. COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *El ‘sensus fidei’ en la vida de la Iglesia*, Madrid, BAC, 2014, ns. 107-112 y 120-126.

28. Cf. G. RUGGIERI, *Chiesa sinodale*, Roma, Laterza, 2017, 189.

29. “Una Iglesia sinodal es una Iglesia de la escucha, con la conciencia de que escuchar «es más que oír» (EG 171). Es una escucha recíproca en la cual cada uno tiene algo que aprender. Pue-

esto para las iglesias locales y las comunidades eclesiales? ¿Qué sentido tiene para nuestra Facultad de Teología, que es una singular comunidad eclesial académica?

Todos y cada uno de nosotros debemos hacernos estas preguntas. Trataremos de formularlas y responderlas en diversos ámbitos de diálogo. Quiero conversarlas con nuestras autoridades superiores, la Comisión Episcopal para la UCA y el Gran Canciller. También con los obispos -no sólo los formadores- de nuestra región eclesiástica y de las diócesis que envían alumnos. El documento *El don de la vocación presbiteral*, nueva *Ratio* para la formación sacerdotal, nos brinda una ocasión propicia para dialogar acerca de la formación teológica y filosófica.³⁰

2. La generación de los profesores refundadores de la Facultad, que asumieron la dirección y la enseñanza a partir de 1957, expresaron nuestra identidad institucional a la luz de la mística conciliar y quisieron una Facultad para todo el Pueblo de Dios. Carmelo Giaquinta reató aquel tiempo bajo el título: *Una Facultad de Teología para el Pueblo de Dios*,³¹ porque la comprensión de la Iglesia como Pueblo de Dios se hizo muy aguda en nuestra institución. En ese marco se abrieron los estudios a distintos miembros del Pueblo de Dios, en especial a los estudiantes laicos y laicas, postura que se llevó al *Congreso de Facultades Eclesiásticas* realizado en Roma en 1967. Aunque suene sorprendente, la propuesta de abrirlas “también a las mujeres” fue uno de nuestros aportes específicos. Hoy, distintas vocaciones eclesiales buscan una formación filosófica y teológica universitaria. Esto significa *ser una Facultad eclesial, no sólo eclesiástica, y mucho menos clerical*. Hoy eso significa *ser una Facultad más sinodal*.

3. Una Iglesia sinodal es una comunidad de escucha y diálogo.

blo fiel, colegio episcopal, Obispo de Roma: uno en escucha de los otros; y todos en escucha del Espíritu Santo, el «Espíritu de verdad» (Jn 14,17), para conocer lo que él «dice a las Iglesias» (Ap 2,7)” (*Discurso en la Conmemoración del 50 Aniversario*, 9).

30. Cf. CONGREGACIÓN PARA EL CLERO, *El don de la vocación presbiteral. Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis*, Madrid, San Pablo, 2016, capítulos III, V y VII.

31. Cf. C. GIAQUINTA, “La Facultad de Teología ‘Inmaculada Concepción’”, en: V. R. AZCÚY; C. M. GALLI; M. GONZÁLEZ (Comité Teológico Editorial), *Escritos teológico - pastorales de Lucio Gera I. Del Preconcilio a la Conferencia de Puebla (1956-1981)*, Buenos Aires, Agape - Facultad de Teología, 2006, 179-192, esp. 183-189; cf. P. PASTRONE, “Carmelo Giaquinta y la Facultad de Teología”, *Teología* 121 (2016) 127-146.

Una cultura del diálogo es el *humus* para hacer un ejercicio comunitario de discernimiento teologal y teológico. *Una Iglesia sinodal es una Iglesia dialogal*. Practica diálogos y supera monólogos. Piensa, conversa, debate, sin gritos ni mutismos, sin imposiciones ni miedos. En la reunión del Consejo Académico abrí una nueva etapa de conversaciones con todos los que pertenecen o están relacionados con la Facultad para impulsar un vivo intercambio que ayude a mirar nuestra identidad institucional y discernir propuestas para el futuro. En 2002 comencé mi primer decanato con un intenso semestre de diálogo con todos. En 2005 hice una amplia consulta a los profesores ante los 90 años de nuestra Facultad. *Después de Pascua iniciaré un proceso de escucha recíproca*.

4. La sinodalidad es un modo de vivir y actuar la comunión. Esta Facultad de Teología, como toda la Iglesia, está invitada a ser “casa y escuela de comunión” (NMI 43). En este punto me dirijo especialmente a los alumnos y las alumnas de todas las carreras y los ciclos. Ustedes forman parte de una Facultad católica latinoamericana que expresa la riqueza de la comunión católica. Aquí se comparten los dones de muchas comunidades, instituciones, diócesis, culturas, situaciones, provincias, países y continentes. Esto configura una preciosa experiencia formativa que marcará sus vidas. En un mundo globalizado y en un país fragmentado *debemos cultivar este don para enriquecer una teología, una espiritualidad y una pastoral de comunión*. Nuestra Facultad, que pertenece a la *Conferencia Episcopal Argentina*, debe ser, en pequeña escala, una imagen viva de la Iglesia, Familia de familias, Comunidad de comunidades, Pueblo de pueblos.

5. Queremos *una Facultad para todos, de todos y con todos*. Esta vocación invita a *una mayor participación*. Debemos ser una comunidad más vital, dinámica y activa en todos los procesos, comenzando por los de enseñanza y aprendizaje. La participación sinodal se expresa el axioma “lo que afecta a todos y a cada uno debe ser aprobado por todos” (*quod autem omnes uti singulos tangit ab omnibus approbari debet*). Este criterio no responde a una teología conciliarista ni a una filosofía parlamentarista, sino que establece una regla de participación, consulta y acuerdo. En ese axioma “la tradición unía a la estructura jerárquica de la Iglesia un régimen concreto de asociación y consentimiento”, y consideraba esa práctica participativa como “una tradición

apostólica”.³² La sinodalidad exige explorar e impulsar nuevos caminos para articular la participación de todos y de cada uno, junto a la autoridad de algunos al servicio de todos.

6. *El Claustro estudiantil*. Para ustedes, alumnos y alumnas, la Facultad es un lugar de pasaje, sólo una etapa en la vida y la formación. Pero es un momento decisivo porque coincide con la formación inicial y es el primer paso de la formación permanente. Es lindo pensar que en el sí amoroso que han dado vocacionalmente a Dios están incluidos otros sí, también la aceptación del estudio necesario para servir mejor a la Iglesia y la sociedad. El estudio de la teología potencia sus mentalidades, sensibilidades y carismas para crecer en el amor a la sabiduría y la sabiduría del amor. El itinerario del ciclo teológico básico tiene momentos de inicio y de conclusión. Hoy queremos reconocer a los que terminan y estimular a los que comienzan.

7. *El Claustro docente*. Agradezco el testimonio de dedicación de tantos profesores y tantas profesoras. Profesamos la fe de la Iglesia ejerciendo la profesión docente. Repito la sabia exhortación de san Benito a sus monjes: *iuniores diligere, seniores venerare* (RB cap. 63). Quien ejerce la autoridad debe promover la ternura a los jóvenes y la veneración a los mayores. Los primeros están invitados a recibir la tradición teológica e insitucional de manos de los segundos. Unos y otros venimos a servir a la Facultad, no a servirnos de ella para utilidad o interés. Estamos llamados a forjar un proyecto común, no a sumar microproyectos individuales. Sólo un profesor *forma servi* puede dar gloria a Dios en el servicio a la comunidad eclesial.

8. *¿Sinodalidad y colegialidad?* Hoy se tiende a distinguir entre sinodalidad y colegialidad.³³ Ésta es propia del colegio o cuerpo de los obispos y, por analogía, del todo organismo colegial; aquella es una condición de toda la Iglesia y de todos en la Iglesia. Por eso se puede hablar de la sinodalidad de toda la Facultad y de la colegialidad del Claustro docente representado en el Consejo Académico. Este Consejo no es un cuerpo meramente consultivo sino una institución de

32. CTI, *El 'sensus fidei' en la vida de la Iglesia*, n. 122.

33. Cf. D. VITALI, *Verso la sinodalità*, Torino, Qiqajón, 2014, 85-106, 131-148; W. KASPER, *Chiesa Cattolica*, Brescia, Queriniana, 2012, 431-437; S. PIE NINOT, *Eclesiología*, Sígueme, Salamanca, 2007, 565-575.

gobierno. “El gobierno inmediato de la Facultad es ejercido por el Decano y por el Consejo Académico”.³⁴ Una consigna de este decanato será: *todo con el Consejo, nada sin el Consejo*.

El discernimiento personal, comunitario e institucional es el corazón de los procesos sinodales. Discernir es buscar juntos la voluntad de Dios guiados por el Espíritu, que se manifiesta en cada uno “para el bien común” (1 Co 12,7). Implica atender y obedecer “lo que el Espíritu dice a las iglesias” (Ap 3,22). El Espíritu conduce por el camino (*hodegéseí*) “en la verdad completa” (Jn 16,13), la Verdad que es Cristo (Jn 14,6). El Espíritu es quien nos “guía en el camino”.

9. Venimos a la Facultad a trabajar, aprender, enseñar. La cultura del trabajo incluye *la cultura del estudio*, que se trasmite mediante la *ejemplaridad intelectual*. La autoridad institucional conferida para gobernar una institución académica debe estar sostenida por la autoridad moral de quien sirve con amor y la autoridad intelectual de quien persevera investigando y publicando. Porque, ¿cómo estimular a los profesores y alumnos en acrecentar el hábito del estudio entre tantas obligaciones familiares, laborales, sociales y pastorales, si el Decano no dedica tiempo a pensar, leer y escribir en medio de sus cargas cotidianas? El espíritu sinodal nos mueve a hacer teología y a cultivar el oficio intelectual sin caer en la burocracia del funcionario. Un decano gobierna con el ejemplo, el pensamiento, el diálogo, el consenso y la gestión.

10. Resumo en un párrafo esta primera sección, lo que puede ayudar al intercambio acerca de la forma de llevar adelante una renovación institucional. Queremos cultivar una cultura del encuentro basada en la conversión, la escucha, el diálogo, la comunión, la participación, la colaboración, la consulta, el trabajo, el estudio, el discernimiento, el testimonio. Recapitulo estas actitudes sinodales en una característica del amor, que “es servicial” (1 Cor 13,4).

11. Una reforma sinodal se orienta a *ser y hacer una Iglesia más servicial*. Nuestra Facultad se debe reconocer en la figura de la *pirámide invertida*. En ella la cima se encuentra por debajo de la base. Los que ejercemos alguna autoridad por la enseñanza y el gobierno somos ministros, estamos abajo y debemos abajarnos, somos pequeños y debemos

34. Cf. FACULTAD DE TEOLOGÍA – UCA, *Estatutos*, Buenos Aires, 2004, Art. 13.

empequeñecernos, a imagen de “Aquel que sirve” (Lc 22,27). Estamos llamados a seguir el camino narrado por el canto a Jesucristo de la carta a los filipenses (Flp 2,5-11). Él, siendo en la forma de Dios, se anonadó a sí mismo y manifestó aquella condición en la forma de un esclavo hasta la muerte en la cruz.³⁵ Cristo es *mysterium* que se contempla y *exemplum* que se sigue. La vida cristiana es *conformatio* con Él por obra del Espíritu, no sólo *imitatio Christi*.³⁶ El discípulo - apóstol es “esclavo de Cristo” (Flp 1,1) y, por eso, “esclavo de todos” (1 Cor 3,19). La formación teológica debe ayudar a avanzar en la *sequela Christi* para configurararnos con Aquel que dice “hagan ustedes lo mismo” (Jn 13,15). En una escuela de teología cristiana el Maestro enseña la suprema lección del amor. Nadie debe sentirse superior a los demás. Todos aprendemos de todos. En el Pueblo de Dios todos somos convocados a profetizar, o sea, recibir y comunicar la Palabra de Dios.

II. ¿Una teología más profética?

“Entonces Pedro, poniéndose de pie con los Once, dijo: Hombres de Judea y todos los que habitan en Jerusalén, presten atención, porque voy a explicarles lo que ha sucedido... se está cumpliendo lo que dijo el profeta Joel: En los últimos días, dice el Señor, derramaré mi Espíritu sobre todos los hombres y profetizarán sus hijos y sus hijas; los jóvenes verán visiones y los ancianos tendrán sueños proféticos. Más aún, derramaré mi Espíritu sobre mis servidores y servidoras, y ellos profetizarán” (Hch 2,14-17; Jl 3,1-2).

Facultas semper reformanda. Theologia semper reformanda. Nuestra teología es *theologia viae* y *theologia viatorum*, la que hacemos en camino a la *theologia patriae*, que es la visión feliz de Dios cara a cara, cuando le conozcamos como somos conocidos por Él (1 Cor 13,12). En este horizonte, somos interpelados hoy a ejercitar una teología “más” plena en todos sus aspectos. Pero aquí sólo me refiero a una teología *más profética*. Este tema nos ofrece una segunda hoja de ruta para las conversaciones entre los diversos miembros de la Facultad de Teología.

35. Cf. S. ROSELL NEBREA, *La nueva identidad de los cristianos. El himno a Cristo en la carta a los Filipenses*, Salamanca, Sígueme, 2010, 88-90.

36. Cf. L. HURTADO, *Señor Jesucristo. La devoción a Jesús en el cristianismo primitivo*, Salamanca, Sígueme, 2008, 165, 180.

1. Un *kairós* para una teología teologal más histórica

1. Las lecciones inaugurales de decanos anteriores y los cursos de tantos profesores y profesoras iluminan el camino para pensar una teología teologal: animada por la Palabra de Dios, configurada por el don de la Misericordia, apoyada en el centro trinitario – cristológico de la religión cristiana, desarrollada en economía salvífica, abierta al exceso paradójico del misterio, sostenida por la fe esperanzada que obra por el amor, al servicio de la plena humanidad del hombre.³⁷

2. *Una teología más teologal es una teología más kerigmática.* Jesucristo es la Buena Noticia de Dios (Mc 1,1; Rm 1,3). La Iglesia está llamada a transmitir el Evangelio *sine glossa*, “el corazón del mensaje de Jesucristo” (EG 34), “el contenido esencial del Evangelio” (EG 265), el *kerigma* del amor trinitario, pascual y salvífico de Dios. “El kerygma es trinitario. Es el fuego del Espíritu que se dona en forma de lenguas y nos hace creer en Jesucristo, que con su muerte y resurrección nos revela y nos comunica la misericordia infinita del Padre” (EG 164). El kerigma es el amor misericordioso de Dios. Podemos sintetizar el corazón de la fe cristiana en dos textos bíblicos. El primero, de san Juan, anuncia: *Dios es Amor* (1 Jn 4,8). El segundo, de san Pablo, enseña: *lo más importante es el amor* (1 Cor 13,13). La evangelización y la teología tienen un tinte kerigmático cuando se despliegan desde esta jerarquía de verdades y virtudes.³⁸

3. *Una teología más teologal es una teología más histórica.* El Concilio Vaticano II orientó a pensar de forma simultánea la fe y la historia. La Constitución pastoral *Gaudium et spes* presentó la vinculación entre la Iglesia y el mundo como un intercambio dialogal (GS 40-45).³⁹ A partir del anuncio de Cristo y en una dinámica del don y la recepción, enseñó que la Iglesia no sólo brinda su aporte, sino que también recibe

37. Cf. V. FERNÁNDEZ, “Experiencia sapiencial y comunicación del Evangelio”, *Teología* 99 (2009) 321-335; F. ORTEGA, “Fe y teología: elogio de la *via eminentiae*”, *Teología* 110 (2013) 37-48; “La Facultad de Teología en una Iglesia llamada a ser ‘hospital de campaña’”, *Teología* 114 (2014) 9-21; “La Facultad de Teología en el Jubileo de la Misericordia”, *Teología* 121 (2016) 11-23.

38. Cf. S. DIANICH, *Magistero in movimento. Il caso papa Francesco*, Bologna, EDB, 2016, 15-33.

39. Cf. C. M. GALLI, “Hacia una eclesiología del intercambio”, en M. ECKHOLT; J. SILVA (eds.), *Ciudad y humanismo. El desafío de convivir en la aldea global*, Talca, Universidad Católica del Maule, 1999, 191-208.

ayuda de la humanidad.⁴⁰ Ella toma el pensamiento (*conceptum*) y los lenguajes (*linguarum*) de los pueblos y del saber filosófico (*sapientia philosophorum*) para expresar (*exprimere*) e ilustrar (*illustrare*) el mensaje evangélico y de ese modo adaptarlo (*aptaret*) al saber popular y las exigencias ilustradas. La adaptación -término que se usaba entonces- es ley de la evangelización, ayuda a la Iglesia a expresar el Evangelio de una forma apropiada y, *al mismo tiempo*, promueve un vivo intercambio (*vivum commercium*) con las culturas. Así crece la comprensión de la fe y el diálogo con la historia. Por eso el Pueblo de Dios, en especial sus pastores y teólogos, con la ayuda del Espíritu, debe escuchar, auscultar, discernir e interpretar las variadas voces del tiempo.⁴¹

4. El decreto *Ad gentes*, en línea con las grandes constituciones, desarrolló la teología de las iglesias locales radicadas en las culturas *ad instar oeconomiae Incarnationis* (AG 22a).⁴² El párrafo, igual que GS 44, cita LG 13 sobre la catolicidad y las culturas. Afirma que la Iglesia recibe muchos dones de las naciones dadas en herencia a Cristo. El Pueblo de Dios vive en un *admirable intercambio* con las costumbres, tradiciones, sabidurías, artes e instituciones de los pueblos. Este diálogo ayuda a “confesar la gloria del Creador” (la religiosidad, la liturgia y la piedad), “ilustrar la gracia del Salvador” (la predicación, la catequesis y la teología) y “ordenar debidamente la vida cristiana” (la costumbre, el derecho y la praxis). Para el Concilio, todos los ámbitos de la vida eclesial deben guiarse por la lógica de la encarnación y el intercambio.

40. “Ipsa enim, inde ab initio suae historiae, nuntium Christi, ope conceptuum et linguarum populorum exprimere didicit, eumdemque sapientia insuper philosophorum illustrare conata est: in hunc finem nempe ut Evangelium tum omnium captui tum sapientium exigentiis, in quantum par erat, aptaret” (GS 44b).

41. “Ad tale commercium augendum Ecclesia, imprimis nostris temporibus, in quibus res celerrime mutantur et cogitandi modi valde variantur, peculiariter eorum auxilio indiget qui, viventes in mundo, varias institutiones et disciplinas callent earumque intimam mentem intelligunt, sive de credentibus sive de non credentibus agatur. Totius Populi Dei est, praesertim pastorum et theologorum, adiuvante Spiritu Sancto, varias *loquelas nostri temporis* auscultare, discernere et interpretari easque sub lumine verbi divini diiudicare, ut revelata Veritas semper penitus percipi, melius intelligi aptiusque proponi possit” (LG 44b).

42. “Equidem *ad instar oeconomiae Incarnationis*, Ecclesiae novellae in Christo radicate Apostolorumque fundamento supraedificatae, in *admirabile commercium assumunt* omnes divitiae nationum quae Christo datae sunt in haereditatem. Ipsae e suorum populorum consuetudinibus et traditionibus, sapientia et doctrina, artibus et disciplinis, ea omnia mutantur quae ad gloriam Creatoris confitendam, ad gratiam Salvatoris illustrandam et ad vitam christianam rite ordinandam conferre possunt” (AG 22a).

5. Para cumplir ese propósito hay que desarrollar una nueva reflexión teológica en cada región.

“Ad hoc propositum assequendum necesse est, ut in unoquoque magno territorio socio-culturali, uti aiunt, *ea consideratio theologica stimuletur qua, prae-lucente Traditione universalis Ecclesiae, facta et verba a Deo revelata, in Sacris Litteris consignata et ab Ecclesiae Patribus et Magisterio explicata, novae investigatione subiiciantur*. Sic clarius percipietur quibus viis fides, ratione habita *philosophiae vel sapientiae populorum*, quaerere possit intellectum, et quibus modis consuetudines, vitae sensus et socialis ordo, cum moribus, revelatione divina significatis, componi queant” (AG 22b).

El Concilio movió a indagar “por qué caminos puede llegar la fe a la inteligencia teniendo en cuenta la filosofía o la sabiduría de los pueblos” (AG 22b; FR 69 n. 92). En cada gran territorio socio-cultural se debe fomentar una nueva investigación teológica de la Palabra de Dios, en la Tradición eclesial, para llevar la fe a la inteligencia y la inteligencia a la fe, considerando la sabiduría de los pueblos. Con esta orientación el Vaticano II promovió la inculturación de la teología en las iglesias locales radicadas en países, regiones y continentes. En esta línea, en el postconcilio surgieron teologías pensadas *desde* situaciones concretas y contextos socio-culturales determinados. Ese párrafo de AG 22 es, a mi juicio, “la carta magna de la inculturación teológica”, y “la última palabra del Concilio sobre el problema hermenéutico”.⁴³

6. Vivimos un *kairós* para la fe y la teología. Un hijo de la Iglesia sureña, latinoamericana y argentina es Obispo de Roma. El Espíritu Santo “sopla donde quiere” (Jn 3,8) y ha soplado como “una fuerte ráfaga de viento” (Hch 2,2). Desde 2012 afirmo *Sopla el Viento del Sur*.⁴⁴ En 2013, Francisco fue elegido cuando las periferias del orbe aparecieron en el corazón de la urbe. Hoy representa la llegada del sur al corazón de la Iglesia y la voz del sur global en el mundo.

Con Francisco la Iglesia de América Latina completa su ingreso en la historia mundial. En 1973, el historiador uruguayo Alberto Methol Ferré vislumbró esta hora y escribió:

43. Cf. CH. THEOBALD, *La réception du concile Vatican II. 1. Accéder à la source*, Paris, Cerf, 2009, 313-314.

44. Cf. C. M. GALLI, “En la Iglesia está soplando el Viento del Sur”, en: CELAM, *Hacia una Nueva Evangelización*, Bogotá, 2012, 161-260.

“Lo que haga la Iglesia de América Latina tendrá un inmenso papel en el Tercer Mundo... Y, a la vez,... América Latina podrá incidir decisivamente en el destino de la Iglesia de Europa... América Latina y su Iglesia tienen una gran chance y creo que por nuestra Iglesia pasa de algún modo la chance de la Iglesia mundial... La chance de la renovación mundial de la Iglesia pasa por América Latina y eso nos carga con una grave responsabilidad”.⁴⁵

7. *La Iglesia crece en el sur.* En 100 años se invirtió la composición del catolicismo. En 1910 el 70% de los bautizados católicos vivía en el norte y el 30% en el sur. En 2010 apenas el 32% vivía en el norte y el 68% en continentes del sur, con un casi 40% en América Latina. Según el Anuario Pontificio 2015, de 2005 a 2013 los católicos crecieron un 12% y pasaron de 1.115 a 1.254 millones de bautizados. El mayor aumento se da en África. Después del primer milenio signado por las iglesias orientales y el segundo marcado por la iglesia occidental se avizora un tercero revitalizado por una catolicidad intercultural y una dinámica policéntrica, con un nuevo protagonismo de las periferias y los “periféricos”.⁴⁶ Esta novedad profundiza la crisis del eurocentrismo eclesial y llama a evitar cualquier tentación de latinoamericanocentrismo.

8. ¿Tenemos conciencia y queremos pensar una teología a la altura de este momento histórico? La Declaración del *Primer Encuentro Iberoamericano de Teología*, realizado en Boston, dice:

“Reconocemos, con gozo y alegría, que vivimos un momento favorable en el desarrollo de la teología y, en general, en la vida de la Iglesia. Creemos que vivimos un kairós eclesial a partir de los procesos iniciados por el obispo de Roma, Francisco, primer pontífice proveniente de América Latina. Sus impulsos de renovación evangélica, expresados en la necesidad de una reforma, tanto de las mentalidades como de las estructuras de la institución eclesial, en perspectiva sinodal, nos animan a preguntarnos por dónde pasa Dios hoy en nuestra historia...”⁴⁷

9. En 2015 se celebró el Centenario de esta Facultad de Teología en pleno Cincuentenario del Vaticano II. En el marco de esa doble conmemoración se realizó el Congreso Internacional de Teología:

45. A. METHOL FERRÉ, “Marco histórico de la Iglesia latinoamericana”, *SEDOI* 4 (1974) 1-12, esp. 11.

46. Cf. A. RICCARDI, *Periferie. Crisi e novità per la Chiesa*, Milano, Jaca Book, 2016, 7-29.

47. PRIMER ENCUENTRO IBEROAMERICANO DE TEOLOGÍA, “Declaración de Boston. 6-10/2/2017”, *Teología* 122 (2017) 205-213.

Cincuentenario del Concilio Vaticano II. Allí se recibió un video-mensaje del Papa, quien señaló la feliz iniciativa de celebrar conjuntamente el acontecimiento universal del Cincuentenario y el evento local del Centenario. Entonces nos instó a atender tanto a lo particular como a lo universal. Llamó a seguir la enseñanza del Concilio por la fecundación recíproca entre la teología y la pastoral, entre la fe y la vida. Afirmó: “me animo a decir que (esa enseñanza) ha revolucionado en cierta medida el estatuto de la teología, la manera de hacer y de pensar creyente”.⁴⁸ E invitó a los que se dedican a la teología a *ser hijos de su pueblo, profundos creyentes, profetas en las fronteras, y a pensar rezando y rezar pensando*.⁴⁹ Hacer teología es parte de la misión profética de la Iglesia y quien la hace -el teólogo- debe ser profeta.

2. Una teología más profética ante los signos de los tiempos

1. Dios ha hablado “por medio de los Profetas” (Hb 1,1). En la tradición del Pueblo de Dios ellos son voceros y voces de la Palabra de Dios. Muchos textos señalan el acontecimiento de la Palabra que Dios dirige a su pueblo por medio del profeta: “La Palabra de Dios llegó o fue dirigida a” Ezequiel, Oseas, Joel, Miqueas (Ez 1,3; Os 1,1; Jl, 1,1; Mq 1,1). Esta fórmula reconoce la intervención de Dios en la historia y manifiesta su vigencia permanente porque “la Palabra de nuestro Dios permanece para siempre” (Is 40,8). Por el profeta la voz de Dios interpela a su pueblo en la historia. “*Profeta es, en definitiva, la persona del presente*”.⁵⁰ Él lee, interpreta, discierne, escruta y juzga el presente a la luz de la Palabra que asume el pasado y orienta al futuro. La *profecía* consiste en predicar la Palabra en la actualidad e interpretar los acontecimientos desde esa Palabra, mientras que la *sabiduría* comprende la coherencia de los niveles de la realidad y capta sus analogías desde la sabiduría ordenadora de Dios. La primera interpreta y discierne, la segunda afirma y ordena.⁵¹ Un creyente pensante está llamado a

48. Cf. FRANCISCO, “Discernir y reflexionar en el aquí y ahora. Mensaje del Papa por el Centenario de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina”, *L'Osservatore romano*, 4/9/2015, 12-13.

49. FRANCISCO, *Discernir y reflexionar en el aquí y ahora*, 12-13.

50. G. NÁPOLE, *Escuchar a los profetas hoy*, Buenos Aires, Editorial Claretiana, 2008, 18.

51. Cf. G. LAFONT, *La sabiduría y la profecía. Modelos teológicos*, Salamanca, Sígueme, 2008, 17.

ser profeta y sabio. O, dicho de otro modo, a ser proféticamente sabio y sapiencialmente profeta.

2. Los evangelios cuentan que se decía de Jesús: “Un gran profeta ha aparecido en medio de nosotros y Dios visitó a su Pueblo” (Lc 7,16). Él es “verdaderamente, el Profeta que debía venir al mundo” (Jn 6,14). Más aún, en Él Dios nos dice su Palabra de un modo pleno. Jesucristo es la Palabra de Dios que se hizo carne, el Dios Unigénito que lo narra e interpreta, el exégeta y la exégesis del Padre invisible (Hb 1,1; Jn 1,14.18). En el acontecimiento de Pentecostés, el Pueblo de Dios recibió el don escatológico del Espíritu que lo convirtió en un Pueblo profético, en el que todos profetizan (Hch 2,17). Todo bautizado ha sido ungido por el Espíritu Santo para ser profeta, es decir, para recibir y comunicar la Palabra divina en su vida y en la historia. El teólogo es un miembro del Pueblo profético que piensa lo que cree y cree lo que piensa.

3. La teología habla del misterio de Dios revelado en Cristo con varios estilos expresivos. El discurso teológico despliega una *ratio fidei*, una razón interior a la fe, iniciada por la *revelatio*, o Teo-Logía en primera persona o Palabra “de” Dios, y entrañada en la *o-ratio* y la *ad-oratio*, teo-logía en segunda persona o palabra dirigida “a” Dios. La oración es la matriz y el culmen del discurso en tercera persona, palabra “acerca de” Dios. Aquella remite a la razón como lenguaje, porque pone la vida del espíritu (*ratio*) en palabra (*oris*): *oratio*, *quasi oris ratio dicitur* (ST II-II, 83, 1). El discurrir teológico nace en el silencio y de la escucha de la Palabra de Dios, en la tradición del Pueblo de Dios, que nos mueve a pedir el don, y culmina en la acción de gracias y la contemplación del Amor de Dios por los dones recibidos. El diálogo con Dios es una forma de la teo-logía en camino, que expresa la comunión con un Dios que, en su misterio íntimo, es *Logos* y *Dia-logos*.⁵² Aquí cabe preguntarse: ¿cómo escuchar a Dios, conversar con Dios y hablar de Dios en, desde y para este momento de la historia?

4. La teología es *intellectus fidei* que se vuelve *scientia fidei*; *intellectus amoris et misericordiae* que se convierte en *sapientia amoris*; *intellectus spei* que deviene en *prophetia spei*. Por la circularidad de la

52. Cf. J. RATZINGER, *Introducción al cristianismo*, Salamanca, Sígueme, 1969, 151-152.

vida teologal la teología es ciencia, sabiduría y profecía de una fe en cuanto inicio de la vida teologal, es decir, de la fe sostenida por la esperanza y vivificada por el amor. Una teología teologal es ciencia de la fe, profecía de la esperanza, sabiduría del amor.⁵³

La teología clásica fue concebida como sabiduría por todos y como ciencia por algunos, si bien fue configurada como profecía en su origen bíblico y en su rica historia. Un artículo de M.-D. Chenu mostró que, en el siglo XVI, dos grandes teólogos españoles, Francisco de Vitoria y Bartolomé de las Casas, pensaron las cuestiones americanas y ayudaron a la causa indiana con sus estilos diversos. Con el conocimiento limitado que tenía de ambos, expresó que en la Iglesia se complementan sabios y profetas.⁵⁴ *La teología necesita sabios profetas y profetas sabios.*

5. La historia de la teología iberoamericana presenta antecedentes y modelos de un teología profética.⁵⁵ América presentó nuevas cuestiones a la fe y la ética, que fueron asumidas por los pensadores salmantinos desde el dominico Francisco de Vitoria al jesuita Francisco Suárez. Ellos hicieron grandes aportes a la teología, la filosofía y el derecho, como reconoció Juan Pablo II en 1982.⁵⁶ En el alba de la modernidad pusieron las bases del derecho internacional desde la tradición católica y el derecho de gentes. A partir de 1492 se configuraron pueblos nuevos que, en el marco de la monarquía hispánica, reflejaron una primera universalidad en el horizonte del Catolicismo. La teología americana compartió la historia de la Iglesia y de los pueblos. “Hubo *mucha y buena teología* en la América colonial española, y en la América republicana emancipada, desde 1810 a nuestros días”.⁵⁷ La inédita situación generada en 1492 planteó la cuestión *América: problema*

53. Cf. C. M. GALLI, *De amar la sabiduría a creer y esperar en la Sabiduría del Amor. La teología: inteligencia de la fe, profecía de la esperanza, sabiduría del amor*, Buenos Aires, Facultad de Teología - Guadalupe, 2013.

54. Cf. M.-D. CHENU, “Profetas y teólogos en la Iglesia”, en: *El Evangelio en el tiempo*, Barcelona, Estela, 1966, 191-201; R. HERNÁNDEZ “Francisco de Vitoria y Bartolomé de Las Casas”, *Ciencia Tomista* 119 (1993) 433-457.

55. Desarrollo algunas cuestiones de la historia de nuestra teología en: Cf. C. M. GALLI, “¿Una nueva fase en la teología ibero-americana? ¿Un salto hacia el futuro de la teología en castellano?”, *Teología* 122 (2017) 131-163.

56. Cf. JUAN PABLO II, “Discurso a los profesores de teología (1/11/1982)”, *Salmanticensis* 30 (1983) 5-10.

57. J. SARANYANA, *Breve historia de la teología en América Latina*, Madrid, BAC, 2009, XVII.

moral.⁵⁸ Los procesos generaron polémicas de *un profundo contenido teológico – político* porque se referían a las relaciones entre seres humanos en la sociedad. Y fueron cuestiones teologales porque en ellas se jugaba la fe en Dios, Padre de todos. En los otros humillados aparecía la alteridad radical, creadora y misericordiosa de Dios. La cuestión *Dios o el oro en las Indias* puso de manifiesto el vínculo -bíblico e histórico- entre idolatría e injusticia, reverso de la fe esperanzada en Dios que obra la justicia por el amor.⁵⁹

6. Esa teología profética muestra la interrelación entre las cuestiones americanas y los maestros españoles, que enseñaban en la península o venían a América como misioneros - profesores. Ellos hicieron *una primera síntesis entre la escolástica católica y el humanismo moderno*. Así lo reflejan las posiciones de los salmantinos Francisco de Vitoria y Domingo de Soto; los contrapuntos de Bartolomé de Las Casas con Ginés de Sepúlveda y las diferencias con su maestro Vitoria; los aportes del polifacético agustino Alonso de Veracruz para una antropología americana y una filosofía y teología inculturadas; las indagaciones del dominico Tomás de Mercado sobre la moral económica; la originalidad del jesuita José de Anchieta en su mariología poética. En la segunda generación de los salamantinos están Luis de León y Domingo Bañez. Muchos, acá y allá, se citaban unos a otros. La obra incompleta de Bartolomé de las Casas, *De unico vocationis modo omnium gentium ad veram religionem*, y el manual *De procuranda indorum salute* de José de Acosta esbozaron una novedosa teología de la misión, en el marco de un amplio debate sobre temas de la evangelización y la fe.

7. En ese momento hubo *grandes cuestiones disputadas*: la legitimidad de la conquista, la colonización y la guerra a los pueblos de estas tierras, lo que puso en jaque títulos esgrimidos por las autoridades religiosas y políticas; la afirmación de la dignidad -y la libertad- humana del indio, y luego del negro; la lucha por la justicia desde el Evangelio; el sentido, la forma y la credibilidad de la evangelización, que incluyó la promoción humana; la actitud ante culturas, religiones

58. Cf. M. VIDAL, *Historia de la Teología moral. La moral en la Edad Moderna* (ss. XV-XVII). 2: *América como “problema moral”*, Madrid, El Perpetuo Socorro, 2011, esp. 108, 151-153, 425-439.

59. Cf. G. GUTIÉRREZ, “Bartolomé de Las Casas: memoria de Dios y anuncio del Evangelio”, en: *La densidad del presente*, Salamanca, Sígueme, 2003, 129-152.

y lenguas de pueblos americanos; los derechos de las “gentes” y la comunicación entre las naciones; la inculturación catequística de la vida cristiana y sacramental según el programa reformador tridentino; la forma de organizar la convivencia política en las ciudades.

8. Hoy la lectura, el estudio, la enseñanza y el aprendizaje de la teología deben ayudar a *formar una ‘forma mentis’ profética*, atenta a discernir los gemidos del Espíritu, los clamores del pueblo y los signos de los tiempos. Una inteligencia creyente formada en el arte de discernir el paso de Dios en la historia es lo contrario a una *forma mentis* ideológica y fundamentalista. La profecía discierne lo que Dios está gestando con los hombres. La conciencia profética percibe en los hechos presentes no sólo frutos de un pasado realizado sino, y, sobre todo, signos de un futuro que “se está gestando”, que debemos gestar, atentos a las sorpresas de Dios.

9. Una teología profética piensa la relación entre la Palabra de Dios presente en la historia para ayudar a los cristianos a estar “siempre dispuestos a dar respuesta a todo el que les pida razón (*logos*) de su esperanza (*elpís*)” (1 Pe 3,15). Como dije en mi último discurso como decano en 2008, hay que ejercitar un pensar testimonial, argumentativo y dialogal para dar razón de la esperanza en Dios-Amor (1 Jn 4, 8).⁶⁰ La conciencia histórica vive el pasado como espacio de experiencia y memoria, el presente como ámbito de iniciativa y acción, el futuro como horizonte de esperanza y proyecto. Una teología profética testimonia una *spes contra spem*; interpreta las esperanzas históricas, sobre todo las de los pobres y afligidos, que esperan de Dios y luchan por una vida digna; ofrece una interpretación de la esperanza en Dios y el hombre unidos en Cristo.

10. La teología profesional tiene una deuda pastoral con todos los miembros del Pueblo de Dios, en especial con los más pobres. La *Declaración de Boston*, ya mencionada, afirma:

“Ante la gravedad de este momento histórico que clama por una presencia más viva en medio de nuestras comunidades, afirmamos la urgencia de colaborar con la pastoral y la teología del papa Francisco. Apoyamos una teología que se

60. Cf. C. M. GALLI, “Dar razón de nuestra esperanza en Dios - Amor. La teología: *spes quaerens intellectum - intellectus quaerens spem*”, *Teología* 96 (2008) 247-288.

hace cargo de los conflictos y transita por las periferias. Al igual que los pastores, los teólogos hemos de oler a pueblo y a calle, por lo que creemos en la necesidad de sanar la deuda pastoral que la teología profesional tiene aún con nuestros pueblos pobres. En este contexto, la teología debe impregnarse de una misericordia que se nutra en el Evangelio y que promueva una Iglesia pobre y para los pobres, donde ellos sean sujetos de su propia historia, y nunca objetos de manipulaciones ideológicas, de cualquier orden...”

¿Cómo estudiar teología en una Argentina con un tercio de nuestros hermanos sufriendo la pobreza estructural y casi un cuarto viviendo en barrios, villas y asentamientos precarios? ¿Cómo ejercer el oficio teológico en América Latina que, a pesar de cierto crecimiento, sigue siendo la región más desigual del planeta? ¿Cómo hacer teología en un mundo en el cual una de cada siete personas vive en un lugar distinto al que nació, con tantos migrantes, desplazados y refugiados, en quienes reconocemos el rostro y la voz de Jesús (Mt 25,35)?

11. Una línea de trabajo para el trienio, en continuidad con el legado anterior, consiste en conversar sobre *una teología impregnada por la misericordia*. Francisco invita a la Iglesia a desarrollar una teología, una espiritualidad y una pastoral centradas en la ternura del Dios rico en misericordia (Ef 2,4).⁶¹ La primacía de la caridad se expresa en la lógica de la misericordia pastoral que acompaña, discierne, integra las fragilidades humanas (AL 307-312). Esa lógica lleva a incluir, no excluir; se simboliza en la consiga: *construir puentes y derribar muros*.⁶²

El compromiso con la reforma de la Iglesia y la transformación del mundo desde el Evangelio requiere una teología que se renueve desde sus fuentes y al ritmo de la historia. Al introducir la exhortación *Amoris laetitia* el Papa anima a ir por la senda de la fidelidad creadora. Explica que las complejas cuestiones que aborda deben seguir siendo profundizadas por “la reflexión de los pastores y los teólogos” en la medida en que ella “es fiel a la Iglesia, honesta, realista y creativa” (AL 2). Señala que, a partir de una unidad doctrinal y pastoral fundamental, “en cada país o región se pueden buscar soluciones más inculturadas,

61. Cf. FRANCISCO, “Saludo del Papa Francisco al Cardenal Mario A. Poli con motivo del Centenario de la Facultad de Teología”, *Teología* 117 (2015) 9-11.

62. FRANCISCO, “Sembradores del cambio. Discurso en el III Encuentro mundial de los movimientos populares”, *L'Osservatore romano* (edición semanal en lengua castellana), 11/11/2016, 6-9, 7.

atentas a las tradiciones y a los desafíos locales” (AL 3). Este mensaje invita a seguir pensando el Evangelio en y desde la historia.⁶³

¿Qué significa aprender y enseñar una teología que nos ayude a acompañar, discernir e integrar?

3. ¿Una escuela de teología o en la escuela de la teología?

1. La reflexión hecha por diversos decanos acerca de nuestro itinerario institucional presenta el progresivo desarrollo de *un estilo teológico peculiar, integral e integrador*.⁶⁴ El resultado de este proceso no se identifica sin más con lo que se ha llamado *una escuela de teología*. Ésta indica la marca de una tradición teológica original o de una situación histórica particular. Por ejemplo, la escuela -las escuelas- de Salamanca en los inicios de la modernidad,⁶⁵ la escuela católica alemana de Tubinga y la escuela romana neo-escolástica en el paso del siglo XIX al XX, o la escuela de *Le Saulchoir* en Bélgica en la primera mitad de la centuria pasada.

2. M.-D. Chenu resumió el proyecto intelectual de ese centro dominicano belga – francés a partir de la voluntad de formar “una escuela de teología” caracterizada por el equilibrio entre los componentes históricos y sistemáticos de los estudios teológicos, sobre todo por el énfasis puesto en la lectura situada de los autores medievales, en particular de Tomás de Aquino. Para ir hacia esa meta por medio del trabajo de un grupo con fuertes diversidades internas,⁶⁶ no bastó realizar una distribución orgánica de las tareas y los temas por un trabajo de equipo, sino que fue necesario impulsar y asegurar, en todos y en cada uno, “*la unidad de espíritu*”.⁶⁷

63. Cf. C. SCHICKENDANTZ, “Un cambio en la *ratio fidei*. Asociación (aparentemente ilícita) entre principios teológicos y datos empíricos”, *Teología y Vida* 57/2 (2016) 157-184.

64. Cf. R. FERRARA, “Nuestra Facultad en la coyuntura y en su tradición”, *Teología* 79 (2002) 169-179.; C. M. GALLI, “Nuestra Facultad de Teología en perspectiva histórica: desde su origen (1915) y hacia su Centenario (2015)”, *Teología* 88 (2005) 667-698; F. ORTEGA, “Cien años de la Facultad de Teología: la progresiva maduración de un estilo”, *Teología* 117 (2015) 13-29.

65. Cf. M. A. PENA GONZÁLEZ, *La escuela de Salamanca*, Madrid, BAC, 2008; M. A. PENA GONZÁLEZ (coord.), *De la primera a la segunda “Escuela de Salamanca”*, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 2012.

66. Cf. H. DONNEAUD, “Le Saulchoir: une école, des théologies?”, *Gregorianum* 83 (2002) 433-449.

67. M.-D. CHENU, “Une école de théologie: le Saulchoir”, en: G. ALBERIGO, *Une école de théologie: le Saulchoir*, Paris, Cerf, 1985, 122.

3. Resulta apresurado hablar de una escuela e, incluso, de una tradición propia de esta Facultad de Buenos Aires de Villa Devoto en Buenos Aires. No obstante, se advierte la consolidación de valores comunes y tradiciones académicas que ayudan a fortalecer un *espíritu o estilo común*. Ahondar nuestra autoconciencia histórica ayuda a perfilar mejor nuestra identidad institucional y la misión teológica. Ella está abierta a un renovado discernimiento sinodal. Aquel estilo, madurado con el tiempo, se ha consolidado con los frutos concretos de esta familia académica. La madurez de la Facultad se manifiesta en sus hijos predilectos: por un lado, tantos graduados de distintas generaciones; por el otro, tantas publicaciones individuales y colectivas.

4. La teología se despliega en muchas teologías en la unidad de la fe cristiana vivida y transmitida en la tradición católica. *La teología se da en la teologías y las teologías hacen la teología*. No hay ni debe haber un pensamiento teológico único en esta Facultad. En 2002, en el inicio del primer decanato, hablé de la *unidad plural* de nuestro Claustro docente. Los hechos ratifican esa posición: entre 1996 y 2008 impulsé, con mi predecesor y mi sucesor, la incorporación de 36 profesores y profesoras muy distintos que han enriquecido nuestro Claustro. En 2003 animé la formación de 7 departamentos y de 17 cátedras para ayudar a desarrollar las disciplinas teológicas y promover a muchos profesores, como se ha seguido haciendo hasta hoy.

5. Durante cuatro decanatos preparamos, con otros directivos, los cuatro libros en homenaje a nuestros grandes maestros Lucio Gera (1997), Eduardo Briancesco (2003), Ricardo Ferrara (2005) y Luis Rivas (2008).⁶⁸ La variedad de sus personalidades, carismas, trayectorias y líneas se amplía con la rica diversidad de tantos profesores, cursos y escritos. Por ejemplo, en el libro del *Centenario* de la Facultad se pueden leer textos de los profesores M. Poli, V. Fernández, F. Ortega, J. C. Caamaño, J. G. Durán, R. Corleto, F. Gil, C. M. Galli, E. Salvia, L. Gera, E. Briancesco, R. Ferrara, L. H. Rivas, V. Azcuy, O. Albado,

68. Cf. R. FERRARA; C.M. GALLI (eds.), *Presente y futuro de la teología en Argentina. Homenaje a Lucio Gera*, Buenos Aires, Paulinas, 1997; V. FERNÁNDEZ; C. M. GALLI; F. ORTEGA (eds.), *La Fiesta del Pensar. Homenaje a Eduardo Briancesco*, Buenos Aires, Fundación Cardenal Antonio Quarracino - Facultad de Teología UCA, 2003; V. M. FERNÁNDEZ; C. M. GALLI (eds.), *Dios es espíritu, luz y amor. Homenaje a Ricardo Ferrara* Buenos Aires,, Fundación Cardenal Antonio Quarracino - Facultad de Teología UCA, 2005; V. M. FERNÁNDEZ; C. M. GALLI (eds.), *“Testigos y servidores de la Palabra” (Lc 1,2). Homenaje a Luis H. Rivas*, Buenos Aires, San Benito, 2008.

F. Tavelli, P. Etchebehere, C. Giaquinta, J. C. Maccarone, A. Zecca. Se podrían citar muchos otros textos de nuestros libros.

6. Agrego una opinión sobre la teología católica postconciliar que puede iluminar el quehacer de una teología plural más profética. San Agustín y santo Tomás de Aquino son grandes doctores de la Iglesia. Sus teologías se complementan, no se excluyen. Tomás recreó el cristianismo neoplatónico de Agustín y de Dionisio, y las filosofías de Aristóteles y de Platón.

Tomando a ambos doctores como referentes, en el postconcilio se dieron dos grandes corrientes en el debate hermenéutico acerca de la doctrina conciliar sobre la Iglesia y su relación con el mundo. En la aurora conciliar Gerard Philips distinguió esas dos grandes tendencias.⁶⁹ Evitando los reduccionismos acerca de líneas y “neos”, se puede distinguir una *recepción neo-agustiniana* representada por autores como H. de Lubac, H. U. von Balthasar, L. Bouyer y J. Ratzinger, y una *recepción neo-tomista* representada por M.-D. Chenu, K. Rahner, B. Lonergan e Y. Congar.⁷⁰ Por cierto, no se deben simplificar las posiciones de estos maestros del siglo XX ni su relación con los santos doctores. Tanto von Balthasar como Rahner contribuyeron a renovar la teología desde sus horizontes.⁷¹ *Mutatis mutandis* hay una gama de posturas en las teologías de profesores de esta casa. Debemos conocerlas, valorarlas y aprender de sus aportes.

7. En ese marco se ubican teologías desarrolladas en nuestra tradición local. Por ejemplo, la llamada *teología del pueblo*,⁷² según el nombre que le dio en 1974 el uruguayo Juan Luis Segundo. Se gestó en el inmediato posconcilio y se desarrolló creativamente durante décadas. Está representada en las obras de Lucio Gera (1924-2012) y de Rafael Tello (1917-2002) que, con matices distintos, comparten posiciones comunes desde la tradición tomista. Hoy ambos son estu-

69. Cf. G. PHILIPS, “Méthodes théologiques de Vatican II”, en: G. PHILIPS; P. DUPREY; (et alt.), *Théologie. Le service théologique dans l’Église*, Paris, Cerf, 1974, 22.

70. Cf. M. FAGGIOLI, *Interpretare il Vaticano II. Storia di un dibattito*, Bologna, EDB, 2013, 71-92.

71. Cf. W. KASPER, *Teología e Iglesia*, Barcelona, Herder, 1989, 8.

72. J. L. SEGUNDO, *Liberación de la teología*, Buenos Aires, Lohlé, 1974, 264. Si puso reparos a esta corriente (*Masas y minorías en la dialéctica divina de la liberación*, Buenos Aires, La Aurora, 1973, 59-62) la reconoció como una vertiente de la teología de la liberación que reconocía al pueblo pobre como un lugar hermenéutico (“Les deux tendances actuelles de la théologie de la Libération”, *Documentation Catholique* 1881 (1984) 912-917).

diados en relación al Papa Francisco.⁷³ Yo prefiero llamarla *teología del Pueblo de Dios, los pueblos / culturas y la pastoral popular* porque incluye una teología de la Iglesia como comunión misionera del Pueblo de Dios; una teología de la sociedad, la historia y la cultura en una unidad plural; una teología pastoral que piensa la evangelización de los pueblos uniendo la piedad popular y la opción por los pobres. En la actualidad, después de ser desconocida durante mucho tiempo y sin citada por los teólogos más nombrados, la gran novedad del pontificado de Francisco incluye la pequeña novedad de un primer conocimiento de esta teología situada.⁷⁴

8. *Una tradición teológica significativa* no surge con la mera expresión de un *desideratum* sino que es el fruto de una persistente labor académica de excelencia en la investigación, la enseñanza y la difusión de la teología. Lo que hoy sucede en la Iglesia conduce a interrogarnos acerca de si ha comenzado un nuevo período cuando Jorge Bergoglio, antiguo alumno de esta casa y luego Gran Canciller de esta Facultad y la Universidad durante quince años, se ha convertido en el primer papa latinoamericano moldeado, en parte, por una fuerte corriente de nuestra teología postconciliar.⁷⁵ Por eso, uno de los grupos de investigación de esta Facultad estudia el tema del aporte de la teología argentina a Francisco y de Francisco a la teología argentina.

9. La reflexión acerca de un estilo peculiar de hacer teología y de esta concreta Facultad como una escuela de teología puede ser otro aspecto de un discernimiento sinodal. En esta búsqueda cada uno y toda la institución sigue “*en la escuela de la teología*”.⁷⁶ Recorremos sólo un sendero en el seno del Camino de la Palabra de Dios al hombre y del hombre a Dios y acerca de Dios.

73. Cf. J. C. SCANNONE, *La teología del pueblo. Raíces teológicas del Papa Francisco*, Santander, Sal Terrae, 2016, 15-93, 181-274; A. FIGUEROA DECK, *Francis, Bishop of Rome*, New York, Paulist Press, 2016, 36-59; R. LUCIANI, *El Papa Francisco y la teología del pueblo*, Madrid, PPC, 2016, 21-88; E. CUDÁ, *Para leer a Francisco, Teología, ética y política*, Buenos Aires, Manantial, 2016, 67-158.

74. Cf. W. KASPER, *Francesco. La rivoluzione della tenerezza e dell'amore*, Brescia, Queriniana, 2015, 57-69.

75. Cf. J. C. SCANNONE, “Papa Francesco e la teologia del popolo”, *La Civiltà Cattolica* 3930 (2014) 571-590.

76. Cf. A. CHAPPELLE, *A l'école de la théologie*, Bruxelles, Lessius, 2013, 220-254.

Caminar hacia lo máximo a través de lo mínimo

Estamos llamados a mirar lejos. ¿Hacia dónde? ¿Hasta cuándo? Por cierto, miro hacia 2020, término del trienio. Pero debemos mirar más lejos, hacia el horizonte del Reino de Dios. Somos discípulos misioneros de Jesús, quien nos enseñó a rezar: “venga tu Reino”. Somos compañeros de camino, sinodales de san Pablo, quien confesó: “olvidándome del camino recorrido me lanzo hacia adelante y corro en dirección a la meta” (Flp 3,13-14). Somos sinodales de Abraham quien, obedeciendo el llamado de Dios, partió “sin saber adónde iba” (Hb 11,8). En un momento de lucidez, el compositor argentino Charlie García escribió la canción *Sólo Dios sabe*, que repite: “sólo Dios sabe nuestros destinos... Dios es el que cruza nuestros caminos”.

Sinodalidad y profecía. La Facultad desea formar creyentes sinodales y proféticos, peregrinos del futuro y sembradores de esperanza. El futuro está en el corazón de Dios, pero Él quiere ponerlo en nuestros corazones y manos. Sufrimos desconciertos por el presente y perplejidades ante el futuro. Al recorrer nuevos senderos -una carrera universitaria u otra etapa institucional- confiamos en que el Señor nos señalará el rumbo. Enseña san Juan de la Cruz que: “para venir a lo que no sabes, has de ir por donde no sabes”.⁷⁷ Para ir adónde no sabemos hay que ir por donde sabemos y, sobre todo, por donde no sabemos, confiando en el Dios de la esperanza.

“Constantemente tocamos la sinfonía inacabada de la gloria de Dios y nunca pasamos del ensayo general. Pero no por ello es vano, no por ello carece de sentido todo esfuerzo, toda reforma, siempre inconclusa e inconcluyente”.⁷⁸

Jorge Mario Bergoglio ha reflexionado acerca de la vocación al *magis* de la caridad. En 1981 publicó el estudio “Conducir en lo grande y en lo pequeño”.⁷⁹ Allí comentó la sentencia jesuítica *Non coerceri maximo, contineri tamen a minimo, divinum est*. Décadas antes, Hugo Rahner mostró que esa máxima pertenece al *Elogium sepulcrale sancti*

77. SAN JUAN DE LA CRUZ, “Dibujo del monte de la perfección”, en: *Obras Completas*, Burgos, Archivo Silveriano, 1972, 119.

78. RAHNER, *Das Konzil – Ein neuer Beginn*, 23.

79. Cf. J. M. BERGOGLIO, “Conducir en lo grande y en lo pequeño”, *Boletín de Espiritualidad* 73 (1981) 17-27.

Ignatii compuesto por un jesuita anónimo.⁸⁰ Figura en la *Imago primi Saeculi* editada en 1640 en la ciudad de Amberes para conmemorar el centenario del santo. La frase indica el contraste entre la pequeñez de la tumba donde yace el cuerpo de Ignacio y la grandeza de su espíritu que concilia lo humano y lo divino.

En Jesús, el *Deus semper maior* se hizo el *Deus semper minor*. Por el admirable intercambio de la Encarnación, el Dios-Hombre muestra que es propio de Dios no estar abarcado en lo más grande y estar contenido en lo más pequeño. Esta frase expresa la “divina síntesis de contrarios”,⁸¹ del Dios que supera lo inmenso se entraña en lo chiquito. La paradoja de las paradojas es que *el Máximo se hizo el Mínimo*. Según Joseph Ratzinger, “en un mundo... que es... amor, lo minimum es maximum”.⁸² El amor hace pequeño lo grande y grande lo pequeño.

Aquella sentencia indica un modo de sentir propio del corazón de Dios que une lo grande y lo pequeño. Enseña un estilo de acción que valora los pequeños gestos de amor inspirados en los grandes horizontes de Reino de Dios. Esto marca un modo de obrar atento al *magis* de san Ignacio, el fundador de la llamada *mínima* Compañía de Jesús. La contemplación para alcanzar amor del Dios que se ha empequeñecido debe marcar el estilo de una teología profética.

Desde 1915 esta Facultad formó a varias generaciones en la convulsionada Argentina del siglo XX. Bajo el patrocinio de la Inmaculada Concepción, hoy ella quiere servir mejor a la Iglesia y la cultura en este incierto siglo XXI.. Desde el comienzo estuvo protegida por la mirada amorosa de la Virgen. Ésta es la *Facultad de Teología de la Inmaculada Concepción*, que comparte el nombre con su *alma mater*, el querido Seminario Metropolitano de Buenos Aires.

En María, la “llena de gracia”, descubrimos un reflejo de la Belleza de la Verdad y del Amor de Dios. Mirando el bello rostro de la *Pura y Limpia Concepción de Luján*, Madre del Pueblo de Dios en la Argentina y estrella de la primera y la nueva evangelización, damos

80. Cf. H. RAHNER, “Die Grabschrift des Loyola”, *Stimmen der Zeit* 139 (1947) 321-339.

81. G. FESSARD, *La dialectique des Exercices spirituels de Saint Ignace de Loyola. I. Temps, Liberté, Grâce*, Paris-Namur, Lethielleux, 1956, 164-177, 175.

82. J. RATZINGER, *Introducción al cristianismo*, Salamanca, Sígueme, 1969, 131.

gracias por los dones recibidos de quienes nos precedieron en la fe y pedimos la gracia de gustar la Bondad de Dios, que es el corazón de la teología cristiana. La experiencia del pasado se concentra en la conciencia del presente e impulsa a forjar el futuro porque, dejando atrás el camino recorrido, nos lanzamos “*hacia adelante*” (Flp 3,13). Mientras tanto, en sintonía con el nombre de nuestra Universidad, nos confiamos a la protección maternal de *Santa María de los Buenos Aires*.

CARLOS MARÍA GALLI
FACULTAD DE TEOLOGÍA – UCA
09.03.2017/15.03.2017

El apostolado del cura José Gabriel del Rosario Brochero en las cartas del P. Bartolomé Ayrolo (1897)

“Encierra Brochero un corazón más grande que todo el departamento de que es digno cura”

RESUMEN

El presente artículo se publica en adhesión a la reciente canonización de San José Gabriel del Rosario Brochero, realizada por el papa Francisco, en la Basílica de San Pedro, el 16 de octubre pasado. El autor, en la primera parte, presenta la figura sacerdotal de Brochero, señalando en particular los rasgos de su personalidad, las condiciones del medio humano donde desarrolló su ministerio de párroco y las características de su apostolado, que despertó entusiasta admiración, tanto entre sus contemporáneos como en la actualidad. En la segunda, transcribe las cartas de un sacerdote diocesano de aquella época que visitó la parroquia de Villa del Tránsito; y cuya lectura permite contemplar a aquel santo párroco desplegando todos sus desvelos de buen pastor.

Palabras claves: Cura Brochero. Bartolomé Ayrolo. Ejercicios Espirituales. Canonización de Brochero. Promoción de Traslasierra. Villa del Tránsito.

The apostolate of the priest José Gabriel del Rosario Brochero in the letters of the P. Bartolomé Ayrolo (1897)

“Brochure Brochero a larger heart than all the department that is worthy cure”

ABSTRACT

This article is motivated by San José Gabriel del Rosario Brochero's recent canonization, hold by pope Francis at San Peter Basilica on October 16th 2015. In the first part the author presents Brochero as a priest, pointing the aspects of his character, the environment in which he developed his ministry and the characteristics of his apostolic

work, that fascinated people during his life and nowadays. The second part contains the letters of a secular priest who visited the parish Villa del Tránsito during Brochero's life. In this way we can contemplate the holy priest as the good shepherd.

Key words: Cura Brochero, Bartolomé Ayrolo. Spiritual Exercises. Brochero's canonization. Traslasierra promotion. Villa del Tránsito.

Introducción

A principios de enero de 1897 el joven sacerdote porteño Bartolomé Ayrolo visitó la zona cordobesa de “Traslasierra” con el propósito de aliviar una afección pulmonar que padecía, pues el médico le aconsejó respirar por un tiempo el reconfortante y sanador clima serrano. En tal oportunidad tuvo ocasión de conocer al “mentado” Cura Brochero y apreciar de cerca sus múltiples emprendimientos pastorales, quedando de inmediato prendado de su figura y de la grandeza de su corazón sacerdotal.

El P. Ayrolo nació en San Vicente, provincia de Buenos Aires, el 8 de diciembre de 1870. Cursó los estudios eclesiásticos en el Seminario Conciliar “Regina Martyrum” de la Arquidiócesis de Buenos Aires; y en 1894 recibió el presbiterado, juntamente con monseñor Miguel de Andrea y otros sacerdotes destacados de la época. Su primer destino pastoral fue la Parroquia “Inmaculada Concepción” de Quilmes, en calidad de teniente cura. Desde el inicio de su ministerio demostró poseer ardoroso espíritu apostólico, comprometiéndose de modo especial en las cuestiones sociales del momento, preocupación que lo llevó a fundar el “Círculo de Obreros de Quilmes”, a los pocos días que el P. Grote lo hiciera en la parroquia de “Ntra. Sra. de la Asunción” de Avellaneda.

Durante su estadía quilmeña Ayrolo realizó el mencionado viaje desde la estación ferroviaria de Retiro con destino a la ciudad de Córdoba, acompañado de un viejo conocido, Juan Viacava; y desde allí a Cruz del Eje, evitando de este modo llegar a Villa del Tránsito por el penoso camino de las “Altas Cumbres”. Esta segunda parte del trayecto, la realizó en compañía del obispo de Córdoba, Reginaldo Toro, de la familia Zaldarriaga, que tenía parientes en Quilmes, y de Saturnino Allende. El tramo de Cruz del Eje a la población de Soto, punta de rie-

les por entonces, lo hicieron en “tren carreta”, encontrándose en la estación por casualidad (al parecer) con Brochero, quien enterado que para continuar el camino a Villa del Tránsito no dispondrían de medio alguno, les envió un atento mensaje, que los sacó del apuro: “no hay galera ni coche: les proporcionaré caballos: si quieren ir a caballo, bien y sino se queden”. No bien los dos viajeros llegaron a la Villa se convirtieron en huéspedes de aquel párroco serrano que los llenó de cumplidos, como buen anfitrión que era.

Por aquel tiempo Brochero llevaba veintiocho años al frente del curato, tiempo suficiente para que todos sus sueños pastorales alentados desde la juventud se encontraran prácticamente realizados y con reconocido éxito, tanto desde el punto de vista de la impronta evangelizadora como de la promoción humana, realidades para él inseparables. Todo se había plasmado gracias a la generosa entrega del pastor como a la permanente y eficaz colaboración de sus feligreses: la casa de ejercicios, el colegio de niñas, la catequesis, la renovación moral y religiosa de la extensa parroquia, el trazado de caminos, la construcción de sistemas de regadíos y capillas, las obras del nuevo templo parroquial, etc. Sin embargo, su última preocupación no se había plasmado aún y continuaba bregando por ella: conseguir del gobierno nacional la aprobación del ramal ferroviario entre Soto y Villa Dolores que vendría a garantizar el sostenido progreso de la amplia y postergada región de “Traslasierra”.

Por tanto, Ayrolo se encontró en presencia de un Brochero maduro, de voluntad férrea y convicciones acendradas, manteniendo intacto su incansable celo pastoral, custodio de la fe de sus parroquianos, fogueado en las adversidades y en el ejercicio extraordinario de la virtud, desprendido y generoso al extremo. Aunque disimulando, en cuanto podía, los achaques del cuerpo, deteriorado al paso de los años, sometido permanentemente a las duras condiciones de la vida serrana.

Un año después, en mayo de 1898, Brochero dejará con inmensa tristeza la parroquia de Villa del Tránsito al haber sido nominado canónigo de la Catedral del Córdoba. Si bien, en agosto de 1902, retornó a la misma al renunciar al oficio por considerarlo una dignidad eclesiástica que no se avenía con su personalidad. Decisión que expresó, mediante su peculiar y elocuente gracejo serrano, diciendo: “Estos

aperos no son para mi lomo, ni la mula para este corral”, aludiendo al hábito propio de los canónigos.

El presente artículo consta de dos partes. Una breve semblanza de la personalidad de Brochero y de su itinerario pastoral;¹ y el texto de las cartas que Ayrolo escribió a su párroco, Antonio Rossi, describiéndole minuciosamente las etapas del viaje, las maravillas de las sierras cordobesas y la estadía en Villa del Tránsito. Cartas que por su valor informativo fueron publicadas en el periódico parroquial de Quilmes, “La Estampa”, como más adelante se dirá.

El infatigable cura de las sierras

1. Desde temprana edad quiso ser sacerdote

El Cura Brochero, en el testamento que redactó en el año 1910, recuerda con afecto y agradecimiento sus orígenes familiares. Al respecto, escribe:

“José Gabriel Brochero..., vecino de esta Villa de Santa Rosa, Pedanía del mismo nombre, Departamento de Río 1º, Provincia y Obispado de Córdoba en la República Argentina, hijo legítimo de los finados Ignacio Brochero y Petrona Dávila, católico apostólico romano. Creyendo y esperando en cuanto cree y espera nuestra santa madre Iglesia, en cuya fe nací, he vivido y protesto morir, defendiéndola y enseñándola con mi palabra y ejemplo. Mi señor padre... había soportado tantos sacrificios morales y materiales por toda su familia, hasta llegar a exponer su vida para no dejarse saquear con cuarenta y cuatro gauchos que le salieron en el desierto, que había entonces entre Córdoba y Santa Fe, donde había llevado alguno de los productos que había elaborado ese año, a fin de alimentarnos, educarnos y darnos el ser social que gozamos”.²

Fue sacerdote diocesano y párroco por muchos años. Nació en el seno de una familia rural de posesión económica y social discreta, dedicada a las tareas de la agricultura y la cría de animales. Sus padres, Ignacio y Petrona, fueron personas profundamente cristianas, impreg-

1. Al respecto se han publicado varias obras. Véase al final del artículo la bibliografía correspondiente. Para trazar la mencionada semblanza nos hemos servido de las informaciones que brinda su correspondencia y sus principales biógrafos: Domingo Acevedo, Antonio Aznar, Efraín Bischoff y Pablo Paravano.

2. *El Cura Brochero. Cartas y sermones*, Buenos Aires 1999, 714-724.

nando el hogar de acentuada piedad y religiosidad. Y en ese clima de fe y confianza en la Providencia creció el niño José Gabriel. Cursó la escuela primaria en su pueblo natal, Santa Rosa del Río Primero, destacándose por su capacidad y su dedicación a las tareas escolares.

La figura sacerdotal del párroco del lugar, el presbítero Adolfo José Villafañe lo impresionó vivamente. Al punto que a fines del año 1855 le dijo a su madre: “Madre, yo quiero ser como el Señor Cura”. Nace así en aquel adolescente cordobés una profunda inclinación a la vocación sacerdotal, que el mismo se encarga de recordar en el pedido de solicitud para recibir, en el año 1862, la tonsura y las órdenes Menores:

“Ante Vuestra Señoría Ilustrísima con el debido respeto y como más haya lugar en derecho, parezco y digo que, habiéndome sentido desde mis más tiernos años inclinado al estado sacerdotal, he practicado medios conducentes a examinar mi vocación y adquirir, en cuanto lo permitan mis fuerzas, la idoneidad que para tan santo estado se requiere”.³

Ingresó al Seminario de Córdoba en el año 1856, cuando cumplió 16 años, en calidad de pensionista. Su conducta de seminarista fue siempre ejemplar de tal manera que le valió la confianza y la distinción de los superiores. Quienes lo conocieron atestiguan que era serio, aplicado al estudio y piadoso. Al punto que le encomendaron fuese bedel para acompañar a sus compañeros a la Universidad. A la vez, que lector y catequista en la Casa de Ejercicios de la Compañía de Jesús, cercana al Seminario, preparando a la gente sencilla para la comunión eucarística, dando claras muestras de celo pastoral. En todos los exámenes aparece con la calificación “plenamente aprobado”.

Al finalizar los estudios eclesiásticos sufrió una fuerte crisis vocacional. Comenzó a dudar de abrazar el sacerdocio por considerarlo una dignidad muy elevada para él, fruto de un acentuado sentimiento de humildad. Para tomar una decisión consciente, aconsejado por el jesuita José María Bustamante, resolvió realizar los Ejercicios de San Ignacio. La plática de las “Dos banderas” impresionó profundamente su espíritu generoso; y decide consagrar su vida al seguimiento total de Cristo. En el mes de mayo de 1866, tras haber terminado el curso de teología y derecho canónico, escribe al Obispo:

3. *Ibid*, 103.

“He examinado nuevamente mi vocación y pensamiento firme en el propósito de consagrarme al servicio de Dios nuestro Señor y de su santa Iglesia, por medio de las órdenes mayores hasta el presbiterado, si Vuestra Señoría Ilustrísima se digna acogerme con benignidad y contarme en el número de los ministros sagrados, deseo dar principio a la recepción de dichas órdenes en el tiempo y forma que Vuestra Señoría Ilustrísima tuviere a bien disponer”.⁴

En esta circunstancia reconoce su origen uno de los aspectos fundamentales de su posterior actividad apostólica. Difundir entre el pueblo fiel, especialmente entre los habitantes del campo y la gente sencilla, la práctica de los ejercicios ignacianos. Años más tarde para cumplir con este propósito de los años juveniles, emprende con todas sus energías la construcción de una gran casa para que los habitantes de las sierras pudieran contar con un lugar adecuado y cercano para la práctica de los ejercicios espirituales.

2. Párroco de Traslasierra

Con el paso de los años, en 1869, fue nombrado párroco del Curato de San Alberto: parroquia inmensa en la zona de “Traslasierra”, que reunía en su jurisdicción unos 7.000 habitantes, con una extensión aproximada de 120 kms. de norte a sur; y de 100 kms. de este a oeste. Los límites, al norte la población de Soto; y al sur, Villa Dolores. Al este, las Sierras Grandes, con 2.300 metros de altura en la Pampa de Achala, con el valle regado por el río Panaholma. Al oeste, los extensos llanos de La Rioja.

Las características fundamentales de la parroquia eran: dificultades propias de la zona serrana (aislamiento), grandes distancias entre Villa y Villa, pésimos caminos, transitados sólo a lomo de mula, población sumamente dispersa. Y una feligresía sumida por lo general en la pobreza material con acentuadas carencias religiosas y morales. Además el enorme curato se encontraba aislado y casi incomunicado con la ciudad de Córdoba. No se contaba ni con telégrafo, ni teléfono, ni correo directo, ni caminos adecuados, de modo que las noticias llegaban con varios días y a veces con semanas de retraso.

4. *Ibid*, 104.

Con el correr de los meses el nuevo párroco fue cambiando completamente la fisonomía religiosa y moral del curato. ¿Qué medios utilizó? Evangelización intensa: catequesis, ejercicios espirituales, sacramentos; y promoción humana: educación y “civilización” (llevar el progreso al Curato de San Alberto).

Se puede decir que en su tiempo el Cura Brochero fue uno de los hombres más populares y más conocido en Córdoba, provincias vecinas y en buena parte del país. Él tenía acceso tanto al despacho del Presidente de la República (Juárez Celman), como el del gobernador de Córdoba (Ramón J. Cárcano), o a la casa de varios diputados, como también al rancho de la familia más pobre y humilde de la región serrana.

Su figura sacerdotal llegó a los lugares más distantes y de difícil acceso de su parroquia. Se preocupó por la suerte de todos, incluso de los bandidos que aterrorizaban a la gente de campo y hasta las mismas fuerzas del orden público, como Santos Guayaba, el “Seco”, el “Sapito” y otros. Esta popularidad motivó que la misma Villa del Tránsito, lugar donde habitó por largos años, perdiera su auténtico nombre para ser llamada Villa Cura Brochero.

3. Características de su apostolado

Su apostolado sacerdotal posee dos características fundamentales. Profundamente religioso: dispensador de la gracia divina. Brochero vive próximo al altar, sobre el púlpito, en el confesionario, junto a la cabecera de los enfermos, enseñando el catecismo, organizando las tandas de ejercicios espirituales. Y encarnado en la realidad social de su feligresía: sus días transcurren entre los hombres y mujeres de su extensa parroquia, conoce sus carencias y aflicciones, habla su lengua, colabora en la solución de sus problemas, incluso de orden material, promueve sus aspiraciones, trabaja por introducir los progresos técnicos destinados a mejorar sus condiciones de vida.⁵

Esta vida apostólica “encarnada” en aquel medio humano era

5. *Iudicium prioris Theologi Censoris super scriptis Servo Dei Iosepho Gabrieli Brochero tributis*, Roma, 1976, 3-7; PABLO PARAVANO, *Breve relación de la vida y obras de Brochero*, Córdoba, 1972, 24-27.

ciertamente difícil. Porque como lo señala Antonio Aznar estar con los hombres y mujeres de Traslasierra, vivir como ellos, y no convertirse en uno de ellos, es decir, no perder su identidad sacerdotal, es un auténtico milagro de la gracia. La influencia psíquica inconsciente es una ley psicológica inflexible. La masa termina por arrastrar o envolver al individuo. Cosa que nunca ocurrió en la vida de Brochero.⁶

Su trabajo apostólico fue un milagro de este género: encarnado, pero no devorado por el medio humano. Vivía encarnado en la vida de sus parroquianos. Hablaba su misma lengua, con las mismas palabras, giros, dichos, comparaciones (“gracejo brocheriano”). Y consiguió con buen éxito transformar la región bajo su cuidado pastoral –fría e indiferente– en una región profundamente cristiana. Al respecto como bien dice un evocador de su existencia, el Pablo Paravano:

“Brochero hablaba de penitencia y empuñaba la disciplina, o se privaba de alimento en riguroso ayuno, o de fumar para convencer a otros. Hablaba de caridad y la ejercía hasta el punto de poderse sospechar con fundamento que la lepra la contrajo en sus visitas a un leproso y a una leprosa, que para darles ánimo y quitar importancia a la dolencia tomaba mate con la misma bombilla que usaban los enfermos. Hablaba de limosna y él lo daba todo, sin cuidarse de sí, de tal manera, que si no hubiera sido por sus parientes y amigos, que se preocupaban de que anda le faltara, hubiera carecido de lo más indispensable. Hablaba de oración y él era asiduo a su práctica. Siempre llevaba consigo el Evangelio, el breviario y el rosario, que desgranaba en sus viajes”.⁷

4. Hombre de Dios

Brochero es el tipo de sacerdote auténticamente “liberador”, sin ninguna suerte de demagogia, ni recursos ideológicos de carácter político sociales. Él intenta convertir los corazones; y con su conversión desarrollar la virtud de la caridad en su aspecto de generosidad, de servicio. Para cumplir con este propósito emprende su gigantesca empresa o proyecto pastoral, que supone: recorrer a lomo de mula inmensas distancias; pedir limosnas para construir la casa de ejercicios, la iglesia, la escuela y varias capillas; abrir nuevas vías de comunicación (camino, ferrocarril);

6. *El Cura Brochero en su apostolado sacerdotal*, Buenos Aires, 1950, 54-65.

7. *Breve relación*, 15-16.

organizar la construcción de puentes para poder transitar con carros y coches tirados por caballos o mulas; proyectar obras de regadío, etc.

En sentido cabal Brochero fue un verdadero promotor del bien espiritual y material de su feligresía. Al respecto, Edmundo Rodríguez Álvarez, vicario general de la arquidiócesis de Córdoba, quien fue párroco del curato de Brochero, entre 1924 1928, dejó expresa constancia de ello al prestar declaración al momento de iniciarse el proceso de canonización:

“Afirma rotundamente el testigo que el Siervo de Dios se preocupó de la promoción social de la zona: caminos, escuelas y enseñanza. De hecho él mismo planeó el camino, que es el de Soto, pasando cerca de Brochero, para rodados; había antes caminos de cabalgadura. En pidió a la Nación y no sabe si a la Provincia este camino, que estaba presupuestado en 60.000 pesos de entonces, más o menos; le dijeron que no tenían. Él les dijo: “Si yo se los hago, ¿me ponen mensajería dos veces por semana?”. Y el Gobierno accedió. Y entonces él se puso a hacer el camino con la ayuda de sus feligreses. El Colegio de las Hermanas también es obra de él; el regadío también se dio maña y lo llevó a la práctica. Combatió mucho en la construcción del ferrocarril a Villa Dolores, de indudable importancia para la zona; pero finalmente no lo consiguió. Trabajó por implantar el Reino de Dios. Visitaba todos los centros poblados de su parroquia. Estaban primero las capillas –una sola queda en pie, la de Panaholma-, también las casas de sus feligreses y andaba por todos lados, aún por los llanos de La Rioja, San Juan y San Luis”.⁸

No contamos con ningún escrito íntimo de Brochero que pueda reflejar directamente su personalidad espiritual. No obstante, se puede tener por cierto que, dentro de la sencillez de su vida, alcanzó a encarnar un ideal sacerdotal signado por la “santidad heroica”. Al respecto, un contemporáneo suyo, escribe en el diario “El Progreso” de Córdoba el 12 de junio de 1877:

“El Señor Brochero es el modelo de los curas de campaña, por sus virtudes ejemplares y por su noble desprendimiento y generosidad para trabajar en el cumplimiento de su ministerio, empleando todos los recursos en la fundación de escuelas y en obras de beneficencia de toda clase. Su celo y la virtud evangélica hacen que la enseñanza religiosa se difunda en las masas y que el vicio y la corrupción sean combatidos por la palabra y el ejemplo del verdadero sacerdote de Jesucristo como es el Señor Brochero”.⁹

8. *Informatio Super Dubio Beatificationis et Canonizationis Servi Dei...*, Roma, 1974, 143.

9. E. U. BISCHOFF, *El Cura Brochero. Un obrero de Dios*, Córdoba, 1953, 95.

Vale decir, sacerdote modelo por su virtud, especialmente por su desapego de las cosas materiales y por su generosidad. Dispuesto a ofrecer todos sus recursos económicos para la fundación de escuelas y obras de beneficencia. Además, su celo apostólico y la enseñanza del catecismo hicieron desaparecer de su parroquia la corrupción y el vicio, implantando con solidez la vida cristiana en Traslasierra. La fuente de este agotador dinamismo pastoral fue el amor al Sagrado Corazón de Jesús. Repetía: “Yo creo como ustedes que el Sagrado Corazón me ha de pagar los sacrificios que hice en esta región serrana; y los demás que he sembrado por las provincias, según han sido mis intenciones”.¹⁰

Brochero no era un afiebrado de la acción. Trabaja bajo el influjo del Sagrado Corazón, y por un fin sobrenatural. En su testamento declara ser: “católico, apostólico, romano, creyendo y esperando cuanto cree y espera nuestra Santa Madre Iglesia, en cuya fe nací, he vivido y protesto morir defendiéndola y enseñándola con mi palabra y ejemplo”.¹¹ En la raíz de este dinamismo apostólico encontramos un propósito clave: la enseñanza y la defensa de la fe cristiana, amada con verdadera pasión. De este propósito nace toda su disponibilidad pastoral: “cuantas veces quieran –decía– estoy para todos, siempre que haya algo que arreglar”. Este propósito lo lleva siempre a estar pronto para afrontar cualquier sacrificio que redunde en beneficio de los otros.

5. La Casa de Ejercicios de Villa del Tránsito

La construcción de la Casa de Ejercicios, el corazón de la obra pastoral de Brochero, se inició el 16 de agosto de 1875, y fue inaugurada en agosto de 1877 con la primera tanda de ejercitantes. Junto a ella también hizo un colegio para niñas y luego otro para varones. Hasta que pudo contar con la Casa de Ejercicios en el mismo curato, Brochero acompañó por varios años a muchos de sus feligreses a Córdoba, varones y mujeres, cruzando en invierno las altas sierras, para que

10. *El Cura Brochero. Cartas y sermones*, 239.

11. *Ibid*, 714.

en la casa de la Compañía de Jesús pudieran recibir los beneficios de los ejercicios ignacianos, fuente permanente de renovación religiosa y moral para las familias de Traslasierra.

El jesuita José María Bustamante, estrecho colaborador de Brochero en este sentido, se encargó de poner de manifiesto el significado de aquella trascendente iniciativa, en carta del 24 de julio de 1881:

“Pero el Señor Brochero que sabe por experiencia cuán grande es la eficacia de los Santos Ejercicios para comunicar la verdadera luz del cielo a las inteligencias y hacer que la gracia triunfe en los corazones más rebeldes, no vaciló un instante en adoptar esta arma poderosa para la santificación de los encomendados a su cuidado. Para un hombre como el Señor Brochero, sacerdote celosísimo que deseaba ver a todos sus feligreses santificados por medios de los Ejercicios, este era un motivo de aflicción profunda y no pudiendo soportarlo por más tiempo, emprende la construcción de una Casa de Ejercicios en su propio Curato. Si semejante empresa hubiera sido acometida unos cuantos años antes, cuando todavía no se habían experimentado los saludables efectos de los Santo Ejercicios, habría sido, humanamente hablando, una temeridad. Aún entonces se creyó por muchos ser imposible.

Pero Dios, que es rico en misericordia y bendice las empresas de los que en él confían, puso tanta gracia en los labios del Señor Brochero para mover los corazones que, en pocos meses, se vio levantando un edificio muy superior a lo que antes se había imaginado. Él pensaba construirlo de un solo patio, pero viendo que las limosnas, que son los únicos recursos, abundaban, añadió otro con un comedor de sesenta varas de largo, y todo de cal y ladrillo. Una parte de la madera fue arrastrada por caballos de 13 o 14 leguas, teniendo que subir una escarpada cuesta, que sólo acomodarla costó grandes trabajos. ¿Todo esto hubiera sido posible sin un grande entusiasmo por los Santos Ejercicios? Pero las miras del Señor Brochero se extendieron más allá.

Mucho era ver levantada una casa de 64 varas de fondo por 132 de frente, con sus grandes patios, corredores anchos y espaciosos aposentos, sin contar el comedor y otras varias oficinas [...], para dar los Ejercicios en un lugar casi despoblado, pues la Villa apenas cuenta con una docena de casa regulares y algunas de éstas más bien podrían llamarse chozas. Más esto no era bastante, y el temor, por otra parte, que un día pudiese verse abandonada, le hizo surgir la idea de levantar un edificio para Colegio de Niñas que estuviese a cargo de una congregación religiosa, la cual tuviese por objeto, no sólo la enseñanza sino también atender Casas de Ejercicios.

Al proyecto siguió después la realización, y a la fecha, la Villa del Tránsito, ostenta otro grande edificio, contiguo a la Casa de Ejercicios, de 45 varas de frente por ciento de fondo. Este edificio contiene un buen claustro para las religiosas, además, de un departamento con su gran patio, rodeados de hermosos corredores para niñas internas. Hay también otro departamento pequeño

con su patio y escuelas necesarias para niñas externas. Contiguo al patio de las niñas internas existe una espaciosa quinta... Se ha construido también una casa para los sacerdotes que vayan a dar los Santos Ejercicios, en lugar separado calle por medio con la Casa de Ejercicios”.¹²

6. Humilde y pobre

Sobre la humildad de Brochero conocemos dos circunstancias de su vida que la ponen particularmente de manifiesto. En el año 1898, en vistas a sus méritos pastorales y a la estatura de su figura sacerdotal, fue nombrado, contra su voluntad, canónigo de la Catedral de Córdoba. Parte con tristeza y bajo obediencia. Al tiempo renuncia para retornar nuevamente a su parroquia serrana. Y al sacarse la muceta (hábito de los canónigos) dijo: “Este apero no es para mí lomo. Ni la mula es para este corral”. A su vez, en 1886, el diario “La Estampa Católica” lanzó una campaña para promover al Cura Brochero al episcopado de Córdoba. Enseguida que lo supo, envió el siguiente telegrama al director del periódico: “Agradezco voluntad tuya, no felicitación. Es deshonor para Córdoba figura Brochero en la terna. Soy idiota, sin tino, sin virtudes. Influye no aparezca en terna”.¹³ Este era el concepto que tenía de sí mismo: idiota, sin capacidad y sin virtud. En este sentido, Brochero aparece siempre sincero y rectísimo. Sufrirá mucho frente a las injusticias contra su persona y sus obras. En algunas ocasiones declara ser víctima de incomprensiones y desconfianzas, pero al momento ofrecerá el generoso perdón.

Otra característica de su vida fue la pobreza, el desapego y la generosidad. Brochero provenía de una familia modesta, sencilla, campesina, sin grandes recursos. Como sacerdote poseyó algunos bienes y ahorros en efectivo: un rodeo de vacas y cabras, algunos caballos y mulas, algún lote de siembra, donaciones de dinero en agradecimiento, etc. Pero las ganancias las empleaba exclusivamente al servicio de su parroquia: abrir caminos, hacer puentes, construir la iglesia y la casa de ejercicios, fomentar el riego, socorrer a los pobres y necesitados.

12. D. J. ACEVEDO, *El Cura Brochero. 50 años después de su obra en San Alberto, Córdoba*, 1928, 74, 79-80.

13. BISCHOFF, 154.

La vestimenta era pobre: sotana, sombrero y poncho. La sotana por momentos muy gastada y con abundantes zurcidos. Y en sus alforjas, un poco de pan, el evangelio, el breviario, los óleos y los elementos para celebrar la misa; algo de tabaco y papel para fumar; y en tiempos de mucho frío algún poco de caña.

El alma sacerdotal de Brochero, como infatigable vida de servicio, se pone particularmente de manifiesto en la carta que dirigió a su obispo, Reginaldo Toro, el 19 de octubre de 1889, proponiéndole la renuncia a la parroquia del Tránsito en razón de los achaques de salud que ya sufría a consecuencia del incesante trajín pastoral que llevaba, desplazándose largas distancias a lomo de mula con los peligros que conllevaban aquellos fatigosos viajes por serranías y llanos. Estas son sus conmovedoras palabras:

“Ilustrísimo Señor: Yo bien comprendo que la carrera eclesiástica se toma para trabajar en bien de los prójimos hasta el último día de la vida, batallando con los enemigos del alma, como leones que pelean echados cuando parados no pueden hacer la defensa.

Pero el miedo que me ha infundido el caballo, a causa de 115 rodadas que he dado hasta la fecha, como 50 antes de ordenarme, y el deseo que tengo que el Curato adelante más y más en lo moral y material, me ponen en la dura, penosa y triste necesidad de abandonar este curato que tanto estimo, por haber gastado en él la primavera y otoño de mi sacerdocio, como que el 5 del entrante mes se cumplen 20 años.

Ilustrísimo Señor, para mí es muy penoso y doloroso el tener que dejar a unos feligreses tan amorosos, tan progresistas y tan generosos que me han soportado, en primer lugar, 20 años sin quejarse jamás. Que no ha habido, en segundo lugar, obra pública que haya iniciado, aunque éste fuera en departamentos extraños, que no me hayan ayudado con sus intereses y personas. Que han atendido, en tercer lugar, a mis necesidades materiales pagándome pronta y religiosamente los derechos.

Ilustrísimo Señor; si me hace reemplazar con cualquier sacerdote joven, serán prontamente atendidos los enfermos, se harán en breve los templos que se precisan en Panaolma y Ambul y se harán dos cementerios que faltan. Pero al contrario sucederá si yo permanezco a la cabeza del Curato, a causa del temor de que los caballos rueden una vez que estoy sobre ellos. En vista de la razón expuesta, pido a Su Ilustrísima me exonere del cargo de Cura del Tránsito”.¹⁴

El mismo Brochero, ya anciano y enfermo, nueve años antes de

14. *El Cura Brochero. Cartas y Sermones*, 253-254.

morir, sintetiza los alcances de su obra pastoral, siempre bregando por el bien de sus feligreses, en carta al vicepresidente de la República, José Figueroa Alcorta, en agosto de 1905, solicitando los beneficios del ferrocarril a Villa Dolores:

“Aun cuando no soy nadie ni sepa nada, ni pueda expresarme en forma elegante, conozco palmo a palmo el terrero en cuestión, y más que cualquier literato conozco las sierras de Córdoba, pues en ella he pasado los mejores años de mi vida. Allí he levantado templos, escuelas y un colegio dotado del personal docente y demás enseres a la altura del siglo XX. He hecho también sesenta caminos vecinales y un camino carretero de doscientos kilómetros que une Soto con Dolores, luchando en todas estas obras con millones de dificultades que ahora son las que pretendo eliminar con este ramal”.¹⁵

7. La entrega a los pobres y la suprema pobreza

El cuidado de los pobres y desvalidos fue otra de sus preocupaciones constantes. Hasta los últimos años de su vida mantuvo viva esta exquisita caridad. En 1911, dispensado por razones de salud de la carga pastoral (el avance de la lepra), fue invitado por su hermana Aurora a vivir en su casa, en la misma Villa, en actualidad “Museo Cura Broche-ro”. Y él le responde:

“Para ir yo a tu casa, necesito dos cosas: que las Esclavas (la religiosas que atendían la Casa de Ejercicios y la Escuela de Niñas) me presten todos los elementos para decir misa en mi pieza; y adquirir unos cuantos pesos o que tú me ayudes con algunos para atender a las necesidades de los pobres que irán a pedirme que los surta”.¹⁶

Este hecho es una prueba evidente del heroísmo de la pobreza de este gran hombre. El padre Domingo Acevedo, su sucesor en la parroquia del Tránsito, al momento de despedir sus restos, hizo el mejor elogio de la pobreza brocheriana:

«Hoy han de llorar su muerte los atribulados y los pobre singularmente, porque en vida pudo decir como Jacob: “era el padre de los pobres”. A él acudían encontrando el pronto alivio de sus necesidades y penas. Es justo que lloréis

15. *Ibid*, 541.

16. *Ibid*, 731.

vosotros los pobres la pérdida de vuestro padre, y que vosotros que habéis visto sus virtudes imitéis su misericordia».¹⁷

Para él también llegó la hora de la suprema pobreza: la hora del abandono, al punto de poder decir como Jesús: “¿Padre porque me has abandonado?” Brochero poseía un temperamento atlético, extrovertido, dinámico, emprendedor. Siempre había trabajado para los demás. Hombre conocido, estimado, de fama, honrado, cuya influencia se había hecho sentir incluso en las esferas de gobierno, no obstante su rudeza. Pero en los últimos momentos de su vida se siente un hombre abandonado.

Y muere en dolorosa soledad ¿Por qué? No por causa de la maldad y del olvido humano, pues era muy querido por sus fieles y por aquellos a quienes había beneficiado. Si no a raíz de una grave enfermedad que el médico diagnosticó tempranamente como lepra y que contrajo en sus viajes apostólicos por la sierra. Muere víctima del celo por las almas. Cuando el obispo, monseñor Zenón Bustos, le solicitó la renuncia a la parroquia, en razón del avance de su enfermedad, Brochero responde inmediatamente, enviando la renuncia. He aquí un fragmento de la carta:

“En este instante recibo en Ambul, donde estoy cumpliendo alguno de mis deberes, la carta en la que dice: 1° que estoy retrayendo a mis feligreses de la recepción de los sacramentos, con mi verdadera o supuesta enfermedad, según la informaciones que le han llegado; 2° que entregue a [Domingo] Acevedo [vicario cooperador] el Curato y que siga viviendo en el Tránsito, conservando mi título de cura; 3° finalmente, que proponga a Acevedo que me dé la tercera parte de las entradas de él.

En contesto digo a mi obispo: 1° que le envíe la renuncia con esta misma fecha, haciendo un propio desde Ambul, para ganar tiempo; 2° que si es justo que Acevedo me dé la tercera parte de las entradas sería deber del obispo y no mío, hacer tal propuesta; 3° que si continuo en el Tránsito, estaría siempre espantando a mis feligreses con mi enfermedad.

Acabo la presente pidiendo a mi obispo excusa de todo lo desatento e incorrecto que haya en ella, porque la he escrito al correr de la pluma, a fin de no demorar la renuncia”.¹⁸

En esta carta se pueden poner de relieve tres puntos importan-

17. D. J. ACEVEDO, 404.

18. *El Cura Brochero. Cartas y Sermones*, 671-672.

tes: la renuncia inmediata, dando muestra de sincera obediencia, pues no recurre al correo, envía una persona con la carta de renuncia para ganar tiempo; escribe rápidamente, tanto que teme ser irrespetuoso o descortés con su obispo, y por esa razón se excusa de ante mano; y en cuanto a los ingresos económicos, cree que no es decoroso que él mismo proponga el arreglo a su vicario, tal propuesta corresponde al obispo más que a él. Reconociendo, a su vez, que su presencia en Villa del Tránsito puede ser un estorbo para los parroquianos del lugar en razón de suscitar reparos, miedos al contagio, psicosis, escándalo.

Desde ese momento la vida de Brochero transcurre en una pobreza extrema. Vive recluso en una habitación que le facilitó su hermana Aurora en su propia casa. Duerme en un catre, sobre una delgada colchoneta. Su hermana cuenta con escasos recursos para socorrerlo. Celebra diariamente la misa votiva de la Santísima Virgen María. Un amigo, Nicolás Castellano, le ofrece una ayuda económica de 131 pesos argentinos, y él no se resuelve a aceptarla. Tiene escrúpulos. Consulta a sus familiares, al vicario, a la superiora de las Esclavas, a otras personas. Todos le aconsejan que acepte la donación. Acepta el dinero y celebra una misa por su amigo.¹⁹

8. El ocaso

A medida que transcurre el tiempo los sufrimientos se intensifican, tanto los físicos como los morales. Respecto a éstos últimos, tiene que aceptar indiferencias, abandonos y cuestionamientos sobre las obras realizadas. Brochero recuerda estas amarguras en carta a una persona de su confianza: “Ciertos amigos íntimos –escribe– me han dado con la espalda, por no decir con las patas”.²⁰

Paulatinamente pierde la vista, causa de intento sufrimiento para un hombre dinámico, que se desplazaba de un lugar para otro para poder llegar con su presencia ministerial a todos los que reclamaran su presencia. Pero él se encarga de dar las razones de tal prueba: “Yo estoy conforme con lo que Dios ha hecho conmigo relativamente a la

19. AZNAR, 196.

20. *El Cura Brochero. Cartas y Sermones*, 681.

vista y le doy muchas gracias por ello. Cuando yo pude servir a la humanidad, me conservó íntegros y robustos mis sentidos y potencias. Hoy que ya no puedo, me ha inutilizado uno de los sentidos del cuerpo”.²¹ El Cura Brochero capta ciertamente el significado providencial de la pérdida de la fuerza física en la vejez. Y en ello ve la posibilidad de una unión más íntima con Dios.

No se puede comprender la hondura de esta prueba, la profundidad de este dolor y el heroísmo de su paciencia, si no se tiene en cuenta que era un hombre de contextura robusta, inquieto, que consideraba no poder estar impedido o enfermo en razón de las exigencias del ministerio pastoral. En el siguiente fragmento de una carta enviada a su amigo Juan Martín Yáñez, obispo de Santiago del Estero, el 28 de octubre de 1913, podemos percibir magníficamente su estado de ánimo:

“Recordarás que yo solía decir de mismo que iba a ser tan enérgico siempre, como el caballo chesche [caballo de pelaje blanco con manchas coloradas o rosadas] que se murió galopando; pero jamás tuve presente que Dios nuestro Señor es y era quien vivifica y mortifica, y a unos da las energías físicas y morales a otros las quita... Yo estoy ciego casi al remate, apenas distingo la luz del día y no puedo verme mis manos. A más estoy así sin tacto desde los codos hasta la punta de los dedos y desde las rodillas hasta los pies, y así otra persona tiene que vestirme o prenderme la ropa. La Misa la digo de memoria y es aquella de la Virgen cuyo Evangelio es: *Extollens quidam mulier de turba*” [Una mujer de la multitud exclamó, feliz el vientre que te llevó y los pechos que te amamantaron...]. Para partir la Hostia consagrada y para poner en medio del corporal la hijuela cuadrada, llamo al ayudante para que me indique que la forma la he tomado bien para que se parta por donde la he señalado y que la hijuela cuadrada esté en el centro del corporal para poderlo doblar. Me cuesta mucho hincarme y muchísimo más el levantarme... Ya vez el estado en que ha quedado el chesche, el enérgico y el brioso.

Pero es un grandísimo favor el que me ha hecho Dios nuestro Señor en desocuparme por completo de la vida activa y dejarme con la pasiva, quiero decir, que Dios me da la ocupación de buscar mi fin y de orar por los hombres pasados, por los presentes y por los que han de venir hasta el fin del mundo. No ha hecho así contigo Dios nuestro Señor que te ha cargado con el enorme peso de la mitra hasta que te saque de este mundo, porque te ha considerado más hombre que yo, por no decirte en tu cara que has sido y sos más virtuoso que yo. Me ha movido a escribirte tal cual ésta, porque tres veces he soñado que he

21. *Iudicium prioris Theologi Censoris*, 10.

estado en funciones religiosas junto contigo, y también porque el 4 del entrante enteramos 47 años a que nos eligió Dios para príncipes de su corte, de lo cual le doy siempre gracias a Dios, y no dejo ni dejaré aquellas cortitas oraciones que he hecho a Dios a fin de que nos veamos juntos en el grupo de los apóstoles en la metrópoli celestial”.²²

El Cura Brochero que con tantos sacrificios e incluso peligro de su salud y de su vida procuró que sus fieles estuvieran unidos a Jesús en la eucaristía, tuvo también la dicha de recibirlo en su última hora. Contaba 74 años de edad. Reconstruyamos el hecho. El 2 de febrero de 1908, al enterarse que padecía lepra y que el mal avanzaría, renunció definitivamente al curato de San Alberto Traslasierra. Se retiró a vivir en una piecita en la casa de su hermana Aurora. Allí leproso, ciegoito y pobre, y viviendo de caridad, pasó los últimos seis años de su vida. Entre rezos, desgranando rosarios y convirtiéndose en mártir de la caridad pastoral.

El Señor, en sus inescrutables designios, le agravó la prueba para su mérito y para nuestro ejemplo. La “miasis” (agusanamiento en la nariz) le ocasionó dolores indecibles en el cerebro. Tuvo que guardar cama; y por momentos el médico tuvo que aplicarle dosis de calmantes (morfina) para que pudiera soportar tales sufrimientos. En esas circunstancias lo encontró el padre Pío Angulo, discípulo suyo muy querido, quien había ido al departamento de Minas a realizar el traslado de su finado padre. Compadecido del estado de Brochero se quedó en El Tránsito unos días para acompañarlo, como buen hijo y hermano en el sacerdocio, hasta el último día. Encargándose de ir hasta Mina Clavero y traer al practicante Teófilo Meana, quien le aplicó unas inyecciones de alivio. Y como testigo ocular escribe:

“Que calmado el Señor Brochero de aquellos dolores agudísimos de cerebro, y clareado en su mente, rogó lo confesara y preparara para su cercana muerte. Ya dispuesto, recibió el santo Viático, estando sentado en la cama, de sotana y con las manos juntas al pecho. Sus súplicas a Jesucristo enternecían. Y me quedó grabado en mi espíritu aquella fe viva y tierna del Señor Brochero que, cegado en sus ojos de carne y teniendo en sus manos el Santo Cristo, parecía contemplarlo”.

Y al decirle el padre Angulo, ¿si se sentía aliviado en su corazón? Dio expansión a los afectos de su espíritu y repetía con gozo inusitado: “Ahora puestos

22. *El Cura Brochero. Cartas y Sermones*, 801-802.

los aperos, estoy ya listo para el viaje. Lo restante queda en la misericordia de Jesucristo. Sé que el demonio me tenía escrito unos recibos de deudas. Pero con esto Jesucristo le ha roto los papeles y nadie cobra de palabra”.²³

Luego pasaron tres días. Fue comulgando y rezando rosarios. Hasta que el 26 de enero de 1914 entregó su alma al Señor. Y aquel celoso y buen pastor de Traslasierra conservó inquebrantable la fe en Jesucristo y en su presencia eucarística hasta el último momento, con la misma solidez de las serranías de su curato.

Sus restos fueron sepultados en la capilla de la Casa de Ejercicios, lugar predilecto de su alma sacerdotal. En 1969 fueron exhumados para efectuar reconocimiento médico del cadáver en orden a iniciar el proceso de beatificación. Por muchos años los restos permanecieron en el mismo lugar, cual preciosas reliquias, depositado en una urna. Y a principios de agosto de 1994, en el marco de la primera Jornada Nacional de Sacerdotes, fueron trasladados a la Iglesia Parroquial, contigua a la Casa de Ejercicios, donde reciben la veneración de los fieles y de todos los que admiran su extraordinaria obra pastoral.

9. Fragmento de su testamento

“Lego mi cuerpo a la tierra, de que fue formado, y mi alma a nuestro Señor Jesucristo, que la redimió con su preciosísima Sangre. Así lo declaro para que conste.

Que mi cuerpo, una vez convertido en cadáver, sea amortajado con lienzo, y que sea vestido de sacerdote con el alba que me hizo mi hermana Aurora, para que cantara la primera Misa, y con el ornamento que tengo en mi altar portátil. Así lo declaro para que conste.

Que mis albaceas me hagan hacer, con algún carpintero de esta Villa, un cajón sencillo, para que algo gane con esa obra, y colocado en él mi cadáver sea enterrado en el suelo en cualquier punto de la calle principal de la entrada al cementerio actual. Así lo declaro para que conste.

Que al día siguiente de mi muerte me hagan hacer con el Cura

23. AZNAR, 198.

un entierro mayor cantado con vigilia y Misa también cantada, y que den al cura ciento cincuenta peses por esos sufragios... Y que inviten al pueblo para que asista a los sufragios expresados, a fin de que pida a Dios misericordia por mi alma”.²⁴

JUAN GUILLERMO DURÁN
FACULTAD DE TEOLOGÍA-UCA
03.11.2016/01.03.2017

24. *El Cura Brochero. Cartas y Sermones*, 715.

Dios, el ser, la historia Algunos aportes para la reforma

RESUMEN

El peligro de comprender los caminos de reforma propuestos por el papa Francisco como un “maquillaje” de estructuras anticuadas proviene de la pereza, que puede surgir al tener que profundizar en la revisión de nuestras categorizaciones y organizaciones sistémicas. Este artículo quiere ofrecer un ramillete de ideas para colaborar con la reflexión acerca de los modelos con que abordamos la organización de nuestros lenguajes teológicos.

Palabras claves: Dios, reforma, ser, cultura, sistemas.

God, being, history Some contributions for the reform

ABSTRACT

The danger of understanding the ways of reform proposed by Pope Francis as a “make-up” of antiquated structures stems from the laziness, that can arise from having to deepen the review of our categorizations and systemic organizations. This article wants to offer a bouquet of ideas to collaborate with the reflection on the models with which we approach the organization of our theological languages.

Key words: God, reform, being, culture, systems.

El papa Francisco nos ha invitado a comenzar a recorrer un camino de reforma. La tentación es mirar rápidamente a aquellos aspectos institucionales que nos desagradan o estructuras que conside-

ramos caducas, sin tomar cuenta que pueden ser expresión de algo más profundo que invita a un proceso de conversión. Quiero sugerir en estas líneas algunos aspectos que nos pueden ayudar a prepararnos para comprender la misericordia “viga maestra que sostiene la vida de la Iglesia”.¹ Ella debe ser el eje de esta transformación.

El transcurrir del tiempo no se detiene, pero en algún momento lo hace y es allí donde se vuelve historia. Hay historia pues el tiempo no es lineal o cíclico. La visión cíclica del pensamiento trágico entiende el transcurrir como *retorno*. Esta visión, que se aplica también en la comprensión de la melancolía, nos hace vivir en la permanente tensión entre la seguridad y el tedio. Todo es seguro que va a suceder pero nada acontece, simplemente sucede según el diseño. Así, nada es revelación. Si algo irrumpe, interrumpe.

La mirada lineal y homogénea, que en principio da espacio a la libertad en la construcción de la historia, que deja de ser retorno, puede animar los sentimientos de superficialidad, ya que necesitará permanentemente arraigarse a objetivos de corto plazo, a detener un tanto la marcha para evitar el vértigo que puede conducir a la desesperación: avanzar, sólo avanzar, pero ¿hacia dónde?

Estos esquemas disuelven la necesidad del diálogo como mediación para la realidad de lo social. Si bien es cierto que se dificulta visibilizar que alguno de estos dos esquemas haya configurado de un modo puro y absoluto la organización política o social, funcionan como imaginarios atávicos en la interpretación de los hechos.

Ambos esquemas se dan en la propuesta neo capitalista, donde todo funciona por un plan calculado y probado. Y además todo avanza por un empeño optimista, confiado en el éxito. Este esquema histórico tiene el atractivo de integrar ambas lógicas y arraiga su esquema en el antiguo pensamiento judeocristiano, que comprende de tal modo la historia debido a que comprende a Dios de un modo totalmente diverso. Así es que se vuelve un planteo seductor, aunque en el fondo su lógica esté movida más por la obtención de capital que por el deseo de vivir.

1. FRANCISCO, *Misericordiae Vultus* 10. Bula de Convocación del jubileo extraordinario de la Misericordia, Roma, 2015.

La modernidad positivista arribó para garantizar el éxito de su programa -que incluía determinadamente la concepción de “dominio del mundo”- a una visión de Dios sin providencia, sin incidencia histórica, “absconditus” al estilo del numen de los antiguos. Es posible que la predicación providencialista de muchas propuestas cristianas, sumadas a las incesantes debacles culturales, económicas y políticas llevaron a descreer de un orden que dependiera de la intervención de Dios en la historia e inclinando la balanza a una visión del cosmos garantizado en cuanto tal por la razón. La razón se volvió aprehensora, garante absoluto de la justicia y el orden social; nada debía escapar de ella

A este proceso no poco ayudó una realidad escondida en la misma teología cristiana: una concepción del ser de Dios que, parafraseando a Kasper en *El Dios de Jesucristo*, rozó la idolatría. Dios poco a poco, nos recordaba González de Cardedal, se convertía en una función necesaria del mundo, que fue perdiendo importancia en la medida que tal necesidad fue siendo sustituida por la explicación científica.²

Quiero detenerme brevemente en la interpretación del origen de esta asociación de Dios a una consideración aprehensible del ser, siguiendo las sugerencias de uno de los textos de, un ya maduro, Paul Ricoeur.

1. Una larga herencia

Paul Ricoeur da cuenta de la herencia provocada por una traducción. El texto del que hablamos es Ex. 3, 14 que tiene una larga historia receptiva, inaugurada por la decisiva Septuaginta.³

En efecto, la versión de los LXX tradujo *‘ehyeh aser ehyeh* como *ego eimí to on*, Esta traducción escondía una dificultad profunda: la de equiparar la noción de ser aplicada a Dios en el texto original, a la noción de ser en el pensamiento griego. La primera, una visión más

2. Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *La entraña del cristianismo*³, Salamanca, Secretariado Trinitario, 107-124.

3. Para lo siguiente cf. P. RICOEUR, “De la interpretación a la traducción”, en *Exégesis y hermenéutica*, Paul Ricoeur editor, Madrid, Cristiandad, 1976, 337-365.

relacional, dinámica y viva; la otra convocada a una comprensión más abstracta, lógica y estática. La expresión *ser* es polisémica y esto anticipa siempre la posibilidad de un fracaso en su comprensión. No podemos aprehenderlo, pero tampoco podemos renunciar a la consideración ontológica:

“La paradoja, como veremos, es que las más audaces consideraciones ontológicas de los pensadores medievales se encuentran en completa oposición a una concepción del ser “abstracta” o “esencialista”, precisamente por el impacto ejercido por Éxodo 3,14. En este sentido, por ontológicos que puedan ser, esos filósofos están de acuerdo en el rechazo de toda pretensión de tipo intelectualista”.⁴

¿Por qué hemos llevado la noción de ser a la abstracción? ¿Ha sido la tentación de asegurarnos un lenguaje que nos sirviera como instrumento de control? ¿Hemos aplicado este concepto a Dios para poder ejercer autoridad sobre quienes creen, garantizando un saber de los misterios indudable, inmutable pero también insípido y carente de implicancia profética?

Habitualmente se ha acusado a la tradición escolástica de operar este recorte semántico a la comprensión de Dios. Sin embargo, baste pensar para despejar esa visión reductiva, en la evolución de la noción de persona -para especificar su uso trinitario y el impacto decisivo para una visión relacional- en las propuestas de Ricardo de San Víctor y Santo Tomás de Aquino.

Ex. 3, 14 es la historia de una vocación, ¿Moisés deberá legitimar su misión con la apelación a un Dios cuyo nombre es, simplemente, *el que es*? Dios le promete su presencia pero Moisés insiste en que deberá decir el nombre del Dios que lo envía. Dios responde: *‘ehyeh aser ehveh*.

De algún modo será el nuevo Testamento el que mejor aclimatará el verbo griego “ser” (*einai*) al marco bíblico.

“Aquí sobresalen el libro de Apocalipsis y el Evangelio de Juan como colaboradores en esta fusión de vocabularios. Leemos en el Apocalipsis 1,4 “Aquel que era, que es y que ha de venir”. No puede haber dudas de que esta fórmula repetida cinco veces es una nueva tra-

4. RICOEUR, “De la interpretación...”, 341.

ducción de Ex. 3, 14. Y el evangelio de Juan establece: “Antes que Abraham existiera, yo soy” (8, 58). Estos usos del verbo *einai* son tanto más significativos cuanto se extienden de Dios a Cristo”.⁵

Filón de Alejandría tenía la misma visión.

Pero indudablemente si hay algo que nos despierta este nombre, tanto en su expresión original hebrea, como la traducción griega “*einai*” y la latina “*esse*” es la experiencia de un doble sentido. Por una lado porque se afirma positivamente que *Dios es* garantizando fidelidad y eficacia ante su pueblo. Por otra, y en una perspectiva más intensa aún, “el de una revelación negativa que disocia el Nombre de aquellos valores utilitarios y mágicos referentes al poder con que ordinariamente se le asociaba”.⁶ El Dios que se revela a Moisés no puede ser aprehendido por una categoría que lo aprisione, que lo haga objeto de manipulación religiosa o de mera anticipación humana. Las tentaciones del racionalismo, la magia y las éticas que reducen la moral de la bienaventuranza a prescripciones fariseas, son alguna de las formas de manipulación.

Hay otras, y son aquellas que intentan enseñorear la voluntad humana frente a la de Dios, enmascarando este propósito en falsas sacralizaciones. Este disfraz semántico configura uno de los elementos más complejos de lo que el papa Francisco llama en el año 2013, ante los obispos del CELAM, en el punto 4 del discurso, “la Iglesia tentada”.⁷ En ese texto el papa no anticipa realmente lo que va a desarrollar. Se espera más bien desde el título una exposición más subjetiva de aquellos elementos que tientan al discipulado misionero. Sin embargo pasa a hablar de la Iglesia tentada girando la argumentación de las dificultades que nos llevan a evadirnos de nuestra misión a aspectos estructurales, sistémicos e institucionales. Estas tentaciones son “la ideologización del mensaje evangélico...el funcionalismo...el clericalismo...”; ellas son desarrolladas en algunos de sus aspectos generales, sin embargo todas dejan en evidencia que la principal tentación de la Iglesia es utilizar lo divino como instrumento de poder, constituyendo ideología, reduciendo a Dios a mero principio absoluto; desplegando

5. RICOEUR, “De la interpretación...”, 345.

6. RICOEUR, “De la interpretación...”, 346.

7. FRANCISCO, *Encuentro con el Equipo Coordinador del Celam 4*, Rio de Janeiro, 2013.

una visión providencialista que salva la omnipotencia divina a expensas de la densidad de la salvación histórica y haciendo de Dios un primero en el orden de las causas; instaurando una clase sacral que posee privilegios que le derivan de su cercanía con lo divino. Esto volverá a Dios preso de su trascendencia.

Esta advertencia de Francisco es coincidente con la severa amonestación que hace Heidegger a los filósofos al final de su pequeño y notable libro *Identidad y diferencia*: “A este Dios, el hombre no puede rezarle ni hacerle sacrificios. Ante la Causa Sui el hombre no puede caer temeroso ni de rodillas, así como tampoco puede tocar instrumentos ni bailar ante este Dios”.⁸

Como consecuencia del desplazamiento del problema teológico a la filosofía, los pensadores modernos abordaron el problema de Dios dentro de los paradigmas filosóficos, desoyendo –de algún modo– la advertencia kantiana que poco deja para hablar de Dios. Pero si Kant exageraba la imposibilidad, la filosofía posterior exacerbó el dominio. Al final del libro mencionado, Heidegger se enfrenta a ese concepto de Dios sobre el que todo puede ser dicho, previsto y analizado. Es la tentación de hacer de Dios, simplemente, un ser absoluto y de la teología el saber que puede objetivarlo. Y por tanto, ciencia absoluta. Y podemos entrever la deformidad de los servicios eclesiales cuando se vuelven la garantía cierta de que ese saber y obrar objetivantes son adecuados al verdadero Dios.

No se debe olvidar, volviendo a Ex 3, 14, algunas convicciones que poseía San Agustín al respecto:

“Agustín no duda para nada de que el *quid sum* de 3, 14a y el *quid est* de 3, 14b significan la inmutabilidad perfecta, que es también el significado de la esencia más alta en los filósofos... a la vez... Agustín confiesa que no sabe nada de la naturaleza profunda de este Ser inmutable. *Essentia* es otro nombre para *esse*... (al igual que como *sapientia* deriva de *sapere*, gustar) y no da derecho a ninguna intuición intelectual de *qué* es Dios. El *qui est* no da acceso a ningún *quid est*. *Ser alguien no significa ser algo*”.⁹

8. M. HEIDEGGER, *Identidad y Diferencia. Identität und Differenz*, Arturo Leyte (Editor), Traducción de H. Cortés y A. Leyte, Barcelona, Anthropos, 1988, 152-153.

9. RICOEUR, “De la interpretación...”, 350.

Pero no debemos tentarnos con el prejuicio anti intelectual de pensar que nada es posible a la palabra sobre Dios. Sería reducirlo a un numen misterioso, a la vez que someterlo al orden de un profetismo en donde algunos iluminados y revestidos de poderes especiales tienen la primicia de la voluntad divina. Ser es existir en cuanto tal. “Es para señalar esta trascendencia tanto interior como exterior, por lo que en sus últimos diálogos Agustín entiende el *esse* de un modo más específico, como *ipsum esse* y hasta como *idipsum esse*”.¹⁰

Precisamente por las dificultades del término aludido, Santo Tomás llevará hasta el extremo la purificación conceptual de Dios, advirtiendo con pudor acerca de la inaccesibilidad de la naturaleza íntima de Dios, priorizando el momento gratuito del don en el vínculo con Él, y mostrando desde sus conocidas cinco vías que la existencia de Dios no repugna a la inteligencia. La traducción del nombre de Dios a *ipsum esse per se subsistens*, clásica fórmula tomasiana, si bien intensamente ontológica, contiene la reserva fundamental que es necesaria para aplicar el término ser a Dios: ser en Dios se dice de modo absolutamente propio de Él.

Ricoeur, al final del artículo evocado, nos pone ante la crítica de Marion en su obra *Dios sin el ser*, donde el gran fenomenólogo francés advierte que el ateísmo demostró la vanidad de toda determinación objetivante de Dios, en la cual se desarrolla otra versión de la idolatría que es la idolatría conceptual.¹¹ La ideologización de Dios, es el apartamiento conceptual del Dios verdadero, enmascarando su rostro y reduciéndolo a las necesidades del usuario. Marion invita a anticipar la teología del don a la del ser para acceder al Dios revelado por IJn 4, 8: Dios es amor. Esto es lo que queremos decir: ser es amar. Porque ser es vivir y vivir es amar. Y el odio es morir.

Esta opción no será la denostación de la apelación a una visión ontológica de Dios. Ni siquiera podemos afirmar de Él el amor sin utilizar la cópula verbal ser: *es* amor. Sino que quiero decir que la plenitud del acto de ser se identifica con el amor perfecto.

Y es aquí donde la sobreabundancia de la misericordia inunda la

10. Ibídem.

11. RICOEUR, “De la interpretación...”, 360.

comprensión de Dios, a través de la mediación del don y del perdón y la relación con el hermano, reconociendo el llamado a extender la mano al que queda al margen de todo derecho de justicia, por ser mi victimario o porque nada puede dar a cambio. La mirada del papa Francisco sobre las periferias no es sólo un recurso pastoral, sino otro modo de ver la realidad.

2. La verdad como relación, ser es oposición, el amor la plenitud

Considero un lugar en el que convergen distintos elementos del pensamiento del papa Francisco, aquel texto en el que se dirige a Eugenio Scalfari, del periódico *La Repubblica*, el 4 de septiembre de 2013, en dónde responde a la carta que el periodista italiano le dirigió en julio del mismo año a través del mismo periódico romano:

“me pregunta si pensar que no hay nada absoluto y, por tanto, tampoco una verdad absoluta sino sólo una serie de verdades relativas y subjetivas, es un error o un pecado. Para empezar, no hablaría, ni siquiera para quien cree, de verdad “absoluta”, si se entiende absoluto en el sentido de inconexo, que carece de cualquier tipo de relación. Para la fe cristiana, la verdad es el amor de Dios por nosotros en Jesucristo. Por tanto, ¡la verdad es una relación! De hecho, todos nosotros captamos la verdad y la expresamos a partir de nosotros mismos: desde nuestra historia y cultura (...) Eso no quiere decir que la verdad sea variable y subjetiva, todo lo contrario. Más bien indica que se nos da siempre y sólo como camino y vida (...) Con otras palabras, la verdad, siendo una sola cosa con el amor, requiere humildad y apertura para buscarla, acogerla y expresarla”.

Estas consideraciones de Francisco nos permiten comprender mejor lo que afirmó en el número 194 de la exhortación *Evangelii Gaudium*:

“los aparatos conceptuales están para favorecer el contacto con la realidad que pretenden explicar y no para alejarnos de ella. Esto vale sobre todo para las exhortaciones bíblicas que invitan con toda contundencia al amor fraterno, al servicio humilde y generoso, a la justicia, a la misericordia con el pobre. Jesús nos enseñó este camino de reconocimiento del otro con sus palabras y con sus gestos. ¿Para qué oscurecer lo que es tan claro?”

La advertencia, lejos de eximirnos de las exigencias del pensa-

miento, es una apelación a revisar aquellos discursos que ponen el fin en el análisis, considerando que con él se culmina lo real, absolutizando la opinión y distanciándonos de la exigencia evangélica por la historia concreta.

Esta visión de la verdad, profundamente relacional, tiene una tradición metafísica y presta voz al reclamo que advierte sobre un objetivismo salvaje o un subjetivismo carente de disposición social.

Lo real, el ser, es relación. Pues lo más real, Dios, es relación. Y lo más decisivo para el hombre es un vínculo, una relación.

Quiero acceder a este modo de ver las cosas evocando dos autores fundamentales para el pensamiento contemporáneo y la evolución de estos temas en la conciencia del cristianismo del siglo XX. Gabriel Marcel nos presenta la cuestión metafísica atravesada por lo que él llama: *metaproblema*. Esto significa que no se trata simplemente de lograr mediante un proceso de abstracción la idea que está más allá de la física, sino de analizar la realidad en la que el ser se revela. Pero esta tensión ser – revelación lo conduce a desarrollar una cuestión nodal:

“En cuanto a definir más precisamente qué quiere decir la palabra ser, convengamos que es extremadamente difícil. Propondré solamente esta vía de aproximación: el ser es aquello que se resiste –o sería aquello que se resistiría- a un análisis exhaustivo sobre los datos de la experiencia y que tratara de reducirlos progresivamente a elementos cada vez más provistos de valor intrínseco o significativo... Cuando en La Ville, el pesimista Besme declara que *nada es*, quiere decir justamente que ninguna experiencia resiste a este análisis, a esta prueba. Y esta especie de apologética al revés, que constituye el pesimismo absoluto estará siempre gravitando en torno a la muerte considerada precisamente como exposición, como evidencia de esa nada última. Sin embargo es posible una filosofía que se niegue a tener en cuenta la exigencia ontológica: y justamente hacia esa abstención es hacia donde ha tendido el pensamiento moderno en su conjunto. Pero aquí es necesario distinguir dos actitudes que a veces uno está tentado de confundir: una, consistirá en mantenerse sistemáticamente en reserva, será la actitud agnóstica bajo todas sus formas; otra mucho más osada, más coherente, tenderá a ver en la exigencia ontológica la expresión de un dogmatismo caduco del que la crítica idealista ha hecho justicia de una vez por todas.

La primera actitud tiene, a mi modo de ver un sentido exclusivamente negati-

vo; corresponde en realidad a una comodidad de la inteligencia: “*la cuestión no se planteará*”. La segunda actitud, al contrario, pretende apoyarse en una teoría positiva del pensamiento...

...por el hecho mismo de que esta filosofía hace continuamente hincapié en la actividad verificadora, acaba ignorando esta *presencia*, esta realización interior de la *presencia* en el seno del amor que trasciende infinitamente toda verificación concebible, ya que se ejerce en el seno de un inmediato situado más allá de toda mediación pensable...

En mi opinión, creo que sólo un acto arbitrario, dictatorial, mutilador de la vida espiritual en su raíz misma, puede reducir al silencio la exigencia ontológica”.¹²

Marcel, por un lado, critica la cuestión ontológica considerada como fuerza aprehensora, y define al ser como fundamento que no puede ser aprehendido. Pero a la vez, muestra la absoluta necesidad de mantener en pie la exigencia ontológica que nos hace percibir la necesidad de un fundamento que no puede ser dominado, objetivado como cosa, o simplemente trasladado al mundo de la idea.

Esta tentación objetivante, que critica Marcel, no puede ser sustituida por un conjunto de principios intercambiables y evanescentes que se formulan adaptados a cada circunstancia por simple consenso. Sin embargo, es fundamental para descender a la raíz más profunda de la verdad, en donde ella se encuentra con el amor, recordar esa propuesta marceliana de inefabilidad última a la vez que la exigencia de reconocer la revelación del ser.

Podemos observar esta misma evaluación en la propuesta que Francisco hace, en *Evangelii Gaudium* 94, llamando a esta versión diluida “la fascinación del gnosticismo, una fe encerrada en el subjetivismo...el sujeto queda encerrado en la inmanencia de su propia razón o de sus sentimientos”.

A continuación advierte sobre el otro problema mencionado en el autor anterior:

“...el neopelagianismo autorreferencial y prometeico de quienes en el fondo sólo confían en sus propias fuerzas y se sienten superiores a otros por cumplir determinadas normas o por ser inquebrantablemente fieles a cierto estilo católico propio del pasado. Es una supuesta seguridad doctrinal o disciplinaria que

12. G. MARCEL, *Aproximación al misterio del ser. Posición y aproximaciones concretas al misterio ontológico*, Madrid, Encuentro Ediciones, 1987, 30-32.

da lugar a un elitismo narcisista y autoritario, donde en lugar de evangelizar, lo que se hace es analizar y clasificar a los demás, y en lugar de facilitar el acceso a la gracia se gastan las energías en controlar”.

A estas dos tentaciones Francisco las muestra como alimento de la mundaneidad espiritual. Un forma de vivir que, en el fondo, siente aversión al misterio. Queda presa de la autorreferencia.

La crítica de Marcel a la perspectiva moderna es también llevada a cabo por Romano Guardini, quien por un lado critica esa doble vertiente ya enunciada, desarrollando una particular metafísica comprometida de modo decisivo con el ser concreto. En efecto, pretende superar un pensamiento de lo abstracto para dar centralidad al problema del ser histórico, y particularmente del hombre, coincidiendo con Heidegger que en él se da, de modo decisivo, el ser situado, el *Dasein*. Por otro, nos invita a comprender de un modo diverso la realidad; en su famosa obra *Der Gegensatz*¹³ despliega un análisis de la condición concreta del ser en el cual nada existe sino en tensión polar. La verdad es relación en tensión entre opuestos complementarios. No es dialéctica de conflicto que se resuelve en la anulación o síntesis superior.

Esta conciencia se levanta ante la confianza moderna en la naturaleza, el sujeto y la cultura como dominio, pero también nos ayuda a comprender la dificultad de la mirada de la tercera modernidad que tiene la tendencia a sospechar de todo tipo de criterio objetivo.

En el fondo, para Guardini, los conceptos universales deben verificarse en los concretos. De allí que es decisivo para él comprender que la existencia humana revela un designio y destino particular para todo lo que es, el hombre se compone de misterio:

“tan pronto como se tiene conciencia de él, se ve claramente que se compone de misterio. El misterio, empero, se hace más profundo en un grado decisivo, en el grado de decisión de sentido del hombre cuando la proposición no reza “algo es” (*Etwas ist*) sino “yo soy” (*Ich bin*). El análisis de ello no sería posible sólo desde el punto de vista filosófico sino que nos llevaría a las raíces de lo religioso”.¹⁴

13. Cf. *Der Gegensatz, Versuche zu einer Philosophie des Lebendig-Konkreten*, Mainz, Grünewald Verlag, 1998.

14. R. GUARDINI, *Welt und Person, Versuche zur christliche Lehre von Menschen*, Werkbund-Verlag, Würzburg, 1950, 101.

Para Guardini toda la realidad tiene una estructura de oposición polar. No de dialéctica que exige resolverse en una síntesis (*Aufhebung*) al estilo hegeliano, sino de polos que constituyen lo real. Pero esta trama está sostenida por un complejo de contraste que llama trascendentales. Son contrastes primarios, que se verifican en todo lo real abarcando la totalidad. Estos son unidad (*Zusammenhang*) y multiplicidad (*Gliederung*), semejanza (*Aehnlichkeit*) y distinción (*Besonderung*).¹⁵

Si observamos con detenimiento los cuatro principios bipolares propios de toda realidad social que desarrolla Francisco en *Evangelii Gaudium* (221-237) podremos detectar esta comprensión de la realidad social. No hay vida social que no implique tensión, diálogo y hasta colisión.

Sin embargo ninguno de estos principios es un absoluto en sí mismo. En esa tensión uno prevalece, no anulando sino que exige la existencia del otro. No hay tiempo sin espacio, sin embargo el tiempo prevalece. Lo mismo se puede decir en la tensión unidad- conflicto. No hay unidad que no apele a cierta forma de conflicto que expresa la diversidad. Sin embargo la unidad prevalece sosteniendo la tensión. Esto significa que esta tensión no es la uniformidad a la que conduce la dialéctica hegeliana, pero tampoco la alternancia dualista entre una cosa u otra como si existieran principios en eterna competencia.

3. El ser y la cultura

Este tema adquiere particular importancia ya que hemos intentado fundamentar desde las primeras líneas de este artículo la necesidad de una ontología histórica. Ella es el resultado de la comprensión de que, usando una expresión de Guardini, la esencias “existen realizadas”.¹⁶ Es por ello que “la realidad es más importante que la idea”, como sostiene Francisco en EG 231.

Quiero agregar en este recorrido algunos breves trazos de dos autores. Uno es el notable filósofo Rodolfo Kusch. ¿Cómo pensar lo propio sin que pierda a la vez universalidad y arraigo?

15. Cf. R. GUARDINI, *Der Gegensatz*.

16. R. GUARDINI, *Unterscheidung des Christlichen*, Maguncia, Matthias Grünewald, 1963, 13.

En su obra *Ontología Cultural* aborda este hecho desde la noción de *habitar*. “Cultura supone entonces un suelo en el que obligadamente se habita. Y habitar un lugar significa que no se puede ser indiferente ante lo que aquí ocurre”.¹⁷ Esto significa que la cultura es una totalidad, y no simplemente “como resultante de un éxtasis de los creadores, o la actividad pedagógica de los educadores”.¹⁸ La cultura, en la visión de Kusch, lleva el mundo a su realización, ya que

“visto el fenómeno de la cultura a las luces de la fenomenología se advierte que aquella tiene razón de ser porque cubre la indigencia original de carecer de signos para habitar el mundo. El sentido profundo de la cultura está en que ésta puebla el mundo de signos y símbolos. Y que este poblamiento es para lograr un domicilio en el mundo a los efectos de no estar demasiado desvalidos en él”.¹⁹

Así entonces, la cultura completa el ser, no es algo decorativo, brota de una indigencia del existir. La cultura en este sentido se vincula con una cuestión ética, la de la dignidad y otra política, que es la validación de lo propio.

Esta fuerza de la cultura como realidad que completa el mundo no brota de una espontaneidad subjetiva, sino que constituye un cosmos que vincula:

“Con este horizonte simbólico concreto creo un mundo habitual, sin el cual no podría sostener mi existencia. No sabría cómo vivir si no hubiera costumbres que son también mías, si no habláramos los mismos giros que yo también utilizo, si no pensáramos de nuestros proyectos de una manera similar... Cultura se concreta entonces al universo simbólico en que habito”.²⁰

Hay entonces, en la cultura, una subjetividad colectiva que expresa la condición fundamental de ser. Pero esta realidad colectiva no es abstracta, corre peligros diversos que tienen que ver con el egoísmo, el dominio, la explotación y la sustitución de la subjetividad colectiva y los arraigos que genera por la economía como finalidad de la existencia en común.

17. R. KUSCH, *Ontología Cultural*, en *Obras Completas*, tomo III, Rosario, Editorial Fundación Ross, 2007, 171.

18. KUSCH, *Ontología Cultural*, 174.

19. KUSCH, *Ontología Cultural*, 175.

20. KUSCH, *Ontología Cultural*, 180

De allí que

“...las instituciones sirven para mantener los modelos que mi cultura requiere. La iglesia, el estado, la enseñanza, son los que administran modelos estables. A su vez estos modelos tienen que ser sentidos como propios, generados por la propia cultura. En este sentido un modelo cultural no es más que la visualización o concientización de un modo de ser”.²¹

Esta afirmación de Kusch revela la importancia que tiene en la subjetividad popular la presencia de lo institucional. A la vez que conserva, respecto de ella, una independencia que deriva del hecho de que la cultura no se realiza por un pronunciamiento externo, aunque su conservación tiene que ver también con la provisión de nutrientes y cuidados. Esos modelos estables que proveen las instituciones no pueden funcionar con estereotipos universales y homogeneizadores. A la vez podríamos preguntarnos, a la luz de estas afirmaciones: ¿cuándo una reforma quita identidad y cuando ayuda a recuperarla, y la constituye nuevamente, removiendo el barniz decorativo ya desgastado? Los números 115 a 118 de *Evangelii gaudium* proponen una serie de afirmaciones que parten de aquel tipo de consideraciones a la vez que la profundizan.

La primera es una afirmación sumamente estudiada por Carlos Galli: “Este Pueblo de Dios se encarna en los pueblos de la tierra”.²² Apela a aquel mismo lenguaje de totalidad que enseñaba Kusch. No es una porción de la vida, la cultura no se refiere al aspecto más ilustrado o resultante de encuentro con medios de producción económicos o pedagógicos. La cultura, afirma Francisco, abarca “la totalidad de la vida”; de allí que “el ser humano esté siempre culturalmente situado” y no hay obra de Dios en la humanidad que prescinda de ella pues sin ella simplemente no existe condición humana. Por eso el papa hace dos afirmaciones decisivas. Una es que “la gracia supone la cultura y el don de Dios se encarna en la cultura de quien lo recibe”. Esta afirmación de EG 115 es la traducción extendida del “quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur”.²³ No hay posibilidad de que algo que se comunica sea recibido en abstracto. Lo novedoso es que este principio,

21. *Ibidem*.

22. Cf. C. GALLI, *El Pueblo de Dios en los pueblos del mundo. Catolicidad, encarnación e intercambio en la eclesiología actual*, Buenos Aires, Facultad de Teología UCA, 1993.

23. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I q75 a5, entre otros.

que ya había sido aplicado al orden de la gracia en general, es aplicado acá a las dinámicas culturales que definen identidades colectivas; expresando además que el don de Dios que se encarna en la cultura lo hace buscando identidades en el sujeto que la vive, que es colectivo, popular, peregrino, comunitario. De allí que otro principio tomasiano es más explícitamente extendido y es el que reza: “gratia supponit naturam et perficit eam”.²⁴ Y en algunas versiones Santo Tomás explicita “non tollit naturam”. Esto es, que de ese proceso de perfeccionamiento no resulta un híbrido adulterado.

Por ello no puede ser un determinado modelo de cultura la garantía de pureza para el cristianismo. Éste, como consecuencia de la multitud de los pueblos que lo componen, tiene un contenido tras cultural, capaz de encarnarse en diversas formas culturales. Por eso “no haría justicia a la lógica de la encarnación pensar en un cristianismo monocultural y monocorde” (EG 117).

En este sentido Juan Carlos Scannone nos recordará que un pueblo no es la suma de individuos en un universal abstracto sin particular; tampoco es un caso de la humanidad abstracta donde un particular subsume todos los particulares hipostasiándolos.²⁵ El pueblo son los humanos situados. Cuando Emilce Cuda analice estos aportes de Scannone a la teología de Francisco apuntará bien la mirada al poner “la vida” como centro de la cuestión cultural. Cultura es la vida; vida enfrentada juntos, cuidada juntos, a veces amenazada juntos. Por eso Cuda explica a Scannone afirmando que “para este autor la práctica cultural latinoamericana se diferencia de la ética de los antiguos cuyo fundamento es el ser y de la ética de los modernos cuyo fundamento es el sujeto”.²⁶

Lucio Gera afronta estas cuestiones desde el binomio naturaleza-historia. Esto le permite integrar la libertad en los procesos colectivos, superando la tendencia moderna que está tentada por la reducción a opciones abstractas, sean individuales como colectivas. Desde allí, Gera, afronta la cuestión de la vida como centro de lo cultural. Vivir no es sólo reaccionar ante la carencia, vivir es mucho más que sobrevivir; es ante

24. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I-II q113 a10.

25. Cf. J. C. SCANNONE, *Nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana*, Buenos Aires, Guadalupe, 1990, 208-214. Citado por Emilce Cuda, *Para leer a Francisco*, 187. Cf. Nota 25.

26. E. CUDÁ, *Para leer a Francisco, Teología, ética y política*, Buenos Aires, Manantial, 2016, 187-188.

todo alegrarse ante el don, festejar el regalo, comprender la irrupción de Dios en lo cotidiano sacándolo del tedio y la repetición.

Pero además, la relación naturaleza - historia, abre a una cuestión más que significativa, que permite captar la perijóresis que se establece entre los binomios señalados. Dios no se hace naturaleza (panteísmo) sino historia (economía salvífica, libertad). Esto no significa dar paso a una lógica de la conciencia absoluta que suprima la naturaleza. Frente a la naturaleza como fuerza anónima se encuentra la libertad que abre a la cuestión de la ley moral, que no es considerada por Gera en abstracto sino en la cultura. Aparece de este modo otro binomio significativamente desafiante que debe ser pensado, la relación entre *ley moral* y *cultura*. Esto permite considerar una *captación dinámica* de la ley moral. La libertad está invitada a llevar lo natural a su plenitud –es su realización pero no su anulación– y la cultura es la perfección de la naturaleza.²⁷ De allí el tremendo drama de sentido ante el que nos dispone *Laudato Si*. Donde se nos advierte sobre una cultura que amenaza la naturaleza, despojándola de vida.

Retomando las primeras líneas de nuestra propuesta podremos preguntarnos ¿Qué ontología para la reforma de la Iglesia? ¿Qué consideramos que es lo real? ¿Quién consideramos que es el sujeto de la historia? ¿Qué comprendemos cuando decimos *verdad*?

He deseado recorrer algunas de estas preguntas para poder encaminarnos a un estilo cultural marcado por la misericordia, la solidaridad y el servicio. O, al menos, que la Iglesia sea sacramento de la misericordia, el servicio, la escucha del clamor del pobre, custodia de la multiculturalidad y, en ella, garante de la unidad.

JOSÉ CARLOS CAAMAÑO
FACULTAD DE TEOLOGÍA-UCA
03.03.2017/12.05.2017

27. Cf. V. AZCÚY, J. C. CAAMAÑO, C. M. GALLI. (Comité teológico editorial): *Escritos teológico pastorales de Lucio Gera. Tomo II. De Puebla a nuestros días (1982- 2007)*, Buenos Aires, Facultad de Teología, 2007. (Citaré en lo sucesivo ETP II). Ver aquí los títulos 25 y 27 a 29, esto es, “María y la Evangelización”, 113-129; “Elementos para una espiritualidad del trabajo”, 167-181; “La providencia como categoría necesaria para la comprensión del binomio fe-historia”, 183-206; “Reflexiones sobre la Iglesia y el mundo del trabajo”, 207-230. I.

Espiritualidad matrimonial

Yo en ellos y tú en mí. Jn 17,23

RESUMEN

Entre los aportes de la Exhortación Postsinodal *Amoris Laetitia* del Papa Francisco destaca su reflexión sobre la espiritualidad matrimonial. Situándonos primeramente en el ambiente que interpela y modela a las familias en la actualidad, se apuntarán en este trabajo, algunos de los desafíos que surgieron de la mirada atenta sobre la realidad familiar y matrimonial en el trayecto sinodal y que tienen especial relevancia a la hora de reflexionar sobre la espiritualidad conyugal. En un segundo momento serán presentadas aquellas notas “de la espiritualidad específica que se desarrolla en el dinamismo de las relaciones de la vida familiar” delineadas por el Papa. Finalmente se ofrecerán algunos aportes para seguir madurando la espiritualidad matrimonial y familiar en el contexto actual.

Palabras clave: matrimonio, familia, espiritualidad

Spirituality of marriage

I in them, and thou in me. Jn 17,23

ABSTRACT

Among the contributions of Post-Synodal Apostolic Exhortation “*Amoris Laetitia*” by Pope Francis, his reflection about the spirituality of marriage stands out.

First of all, starting from the environment that questions and shapes families nowadays, we will point out some of the challenges that arose from the thorough investigation about family and marriage realities along the synod. Said challenges are of great importance to reflect on the spirituality of marriage. Secondly, we will explain the characteristics of this “specific spirituality that unfolds in family life and its relationships” as described by Pope Francis himself. Finally, we will make some contributions to strengthen the spirituality of marriage and family nowadays.

Key words: marriage, family, spirituality

Una vida ordinaria vivida extraordinariamente

Octubre de 2001. Juan Pablo II presidía la celebración de la primera beatificación de un matrimonio, Luigi y María Beltrame Quattrocchi. Un acontecimiento que visibilizaba la vocación universal a la santidad de todo el pueblo de Dios en fidelidad al espíritu del Concilio Vaticano II. Las palabras del Papa recogían el tesoro escondido de su fecunda existencia: “Estos esposos vivieron, a la luz del Evangelio y con gran intensidad humana, *el amor conyugal y el servicio a la vida*. Vivieron «una vida ordinaria de manera extraordinaria».”¹ En aquel momento estas palabras alentaron mi caminar conyugal y el de mi esposo, como seguramente el de otras tantas parejas. Juan Pablo II reconocía que, siguiendo su propio camino (LG 41) en fidelidad al Evangelio, juntos, como matrimonio, Luigi y María reflejaron el amor de Dios revelado en Cristo en la cotidianidad de su vida.

Sin embargo, por aquellos años, en plena actividad familiar y laboral, con hijos adolescentes y estudios en curso, el modelo de espiritualidad que Juan Pablo exaltaba al beatificar a estos esposos no respondía a mi realidad familiar ni a la de otras parejas con las que compartíamos la vida, la amistad y la pastoral familiar: “en medio de las alegrías y las preocupaciones de una familia normal, supieron llevar una existencia *extraordinariamente rica en espiritualidad*. En el centro, la Eucaristía diaria, a la que se añadían la devoción filial a la Virgen María, invocada con el rosario que rezaban todos los días por la tarde, y la referencia a sabios consejeros espirituales”.² No estaba conforme con esta manera de pensar la *rica espiritualidad* que había de vibrar en una pareja cristiana, aún cuando valoraba y deseaba, también hoy, la oración y la celebración de la eucaristía en familia. Ya tiempo atrás, en la primera infancia de nuestros hijos, había descubierto, no sin dificultad, que los momentos reales dedicados al encuentro con el buen Dios en el silencio de la oración y a las celebraciones comunitarias se habían ido transformando en instantes de paz en medio de la actividad diaria.

1. JUAN PABLO II, *Homilía beatificación del matrimonio Beltrami*, Ciudad del Vaticano, 21 octubre 2001[en línea], http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/homilies/2001/documents/hf_jp-ii_hom_20011021_beltrame-quattrocchi.html [consulta: 13 de marzo 2017].

2. *Ibid.*

Esta experiencia contrastaba, no solo con aquel modelo, sino también con una larga tradición de la que era que era heredero.

Cómo pensar y vivir entonces, una espiritualidad matrimonial que, encarnada en el contexto vital de las parejas y la cultura, recogiera la sabiduría de la tradición y los desafíos de este tiempo proponiendo caminos, espacios, formas, estilos para encuentro con la Trinidad desde un anclaje vital en Jesucristo. Esta pregunta comenzó a fraguar con la vida misma. Más tarde tuvo forma de libro.³ Hoy se sigue enriqueciendo con los aportes de Exhortación Postsinodal *Amoris Laetitia* y que presentaré en estas páginas.⁴

Para situarnos en el ambiente actual que interpela y modela a las familias apuntaré, en primer lugar, algunos de los desafíos que surgieron de la mirada atenta sobre la realidad familiar y matrimonial en el trayecto sinodal y que tienen especial relevancia a la hora de reflexionar sobre la espiritualidad conyugal. En un segundo momento presentaré aquellas notas “de la espiritualidad específica que se desarrolla en el dinamismo de las relaciones de la vida familiar”⁵ delineadas por el Papa en *Amoris Laetitia*, para finalmente ofrecer algunos aportes que nos permitan seguir madurando la espiritualidad matrimonial y familiar.

Un interpelante «collage».

Con estas palabras el Papa Francisco cierra el capítulo segundo de *Amoris Laetitia* dedicado al abordaje pastoral del contexto actual y los desafíos que ello implica para las dinámicas familiares. Concluye su diagnóstico señalando que las reflexiones sinodales lejos de ofrecer un “estereotipo de la familia ideal” (AL 57) consideran la vida de las familias como “un interpelante «collage» formado de tantas realidades diferentes, colmadas de gozos, dramas y sueños”(AL 57) que habrán de despertar creativamente acciones transformadoras y no lamentos autodefensivos.

3. A. SÁNCHEZ RUIZ, *Amarte así. Vivir en pareja, un itinerario espiritual*, Buenos Aires, Guadalupe, 2014.

4. Cf. C. AVELLANEDA, P. GUGLIELMI, M. MAZZINI, A. SÁNCHEZ RUIZ, *Para leer Amoris Laetitia. Hablemos de Amor*, Buenos Aires, Ágape, 2016.

5. FRANCISCO, *Exhortación Apostólica Postsinodal Amoris Laetitia*, Buenos Aires, Ágape, 2016, 313. En adelante en el texto, entre paréntesis, AL y el número de párrafo correspondiente.

Las llamadas del Espíritu resuenan en los acontecimientos

Una de las aristas de la actual coyuntura que se asume críticamente es la eclesial. El Papa reconoce con humildad que “a veces nuestro modo de presentar las convicciones cristianas y la forma de tratar a las personas han ayudado a provocar lo que hoy lamentamos” (AL 36). Evidentemente no cuestiona el contenido de dichas convicciones, ya que es una tarea irrenunciable seguir anunciando el evangelio del amor encarnado en la opción al matrimonio y la familia como un camino de crecimiento y desarrollo, como una comunidad de vida amorosa y un espacio de gracia (AL 35). Pero sí advierte sobre los acentos teológicos y morales y las opciones pastorales que han caracterizado el mensaje y la acción de la Iglesia a lo largo del tiempo y cómo han impactado en la vida de las familias. Visibiliza así, la íntima relación entre teología, moral y pastoral implicándonos en la tarea de revisar no solo las prácticas sino también sus fundamentos.

Entre ellos, señala la artificiosa construcción teológica del ideal del matrimonio que lo vuelve abstracto (AL 36) e incluso, en opinión de algunos, alejado de las enseñanzas y actitudes de Jesús (AL 38). Frente a las posibilidades reales de las parejas y de las familias este ideal resulta inalcanzable, de modo tal que conquistarlo puede convertirse en una meta (y una cruz) que supone grandes sacrificios y renuncias y no un camino de realización con encrucijadas, avances y retrocesos que vale la pena transitar.⁶

En cuanto al acompañamiento a los matrimonios, el Papa da cuenta de que no ha sido suficiente insistir en cuestiones doctrinales, bioéticas y morales denunciando todo aquello que afecta negativamente a las familias (AL 37) y “redoblando el ataque al mundo” (AL 38).⁷ Invita a bucear en las demandas concretas de las familias, sus posibilidades, inquietudes y lenguajes para imaginar y proponer una pas-

6. G. IRRAZÁBAL, “*Amoris laetitia* y los divorciados en nueva unión”, *Teología* 200 (2016) 151-173, 152-154.

7. Incide también en esta percepción la insistencia de un discurso eclesial focalizado, casi excluyentemente, en el deber de la procreación que ha polarizado la atención más en la paternidad responsable que en la ayuda mutua que los cónyuges se ofrecen para forjar un vínculo de comunión amorosa que sustente la vida familiar (AL 36). Esta perspectiva comporta una prédica que alienta al cumplimiento de las normas impuestas por la autoridad en lugar de favorecer el discernimiento de conciencia en pareja (AL 37).

toral positiva, acogedora y gradual, que se acerque a todas las situaciones al modo de Cristo. Recogiendo los aportes de la *Relatio Synodi* de 2014,⁸ también recorre algunos de los cambios antropológicos-culturales que impactan sobre realidad familiar. Entre ellos se destaca la «cultura de lo provisorio» (AL 31) ligada a la inmadurez afectiva que debilita el crecimiento personal y la constitución de vínculos estables y duraderos (AL 41). Las personas se vuelven objetos que pueden descartarse y establecen entre sí conexiones que pueden bloquearse con solo apretar una tecla. No solo los jóvenes sufren las consecuencias de este ambiente en el que están inmersos, postergando la decisión de formar una familia, también los adultos “que buscan una especie de «autonomía» y rechazan el ideal de envejecer juntos cuidándose y sosteniéndose” (39-40). Se teme la soledad tanto como perder el espacio propio para desplegar y conseguir la propia realización. Un fenómeno ambiguo que el Papa describe como consecuencia de un “exasperado individualismo” (AL 33) que al proponer “la idea de un sujeto que se construye según sus propios deseos asumidos con carácter absoluto” (AL 33), mina las bases de la convivencia familiar generando dinámicas de intolerancia y agresividad. El desarrollo de valores como la libertad, la autenticidad, la justicia que han favorecido el crecimiento de las parejas y las familias democratizando las decisiones, organizando las responsabilidades equitativamente, apostando al diálogo; en un clima individualista puede derivar en actitudes y conductas egoístas que, al privilegiar los propios deseos, los erija como derechos que se imponen sobre los de los demás (AL 33).

En el orden socioeconómico el Papa destaca, además de las consecuencias materiales de la excusión y la pobreza (falta de vivienda, precariedad en el acceso a la salud, etc.), la sensación de impotencia que genera en las familias la indiferencia y desatención de las instituciones y el Estado. La infancia en riesgo, la dura realidad de las familias migrantes, aquellas con miembros que padecen alguna discapacidad, la situación de los ancianos, las intervenciones coercitivas de los Estados en materia de control de la natalidad, son algunos de problemas a los que hace especial referencia (AL 42-49).

8. III ASAMBLEA GENERAL EXTRAORDINARIA DEL SÍNODO DE LOS OBISPOS, *Relatio Synodi*, 2014, 5 [en línea], http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20141018_relatio-synodi-familia_sp.html [consulta: 8 de marzo 2017]. Citado en AL 32.

Sueños proféticos, imaginación de la caridad

Ante los desafíos que formulan las diversas situaciones planteadas en las respuestas a las consultas durante el camino sinodal, el Papa invita a la Iglesia entera a ofrecer “una palabra de verdad y de esperanza” (AL 57) que se traduzca en “suelos proféticos, acciones transformadoras e imaginación de la caridad” (AL57).

Entre los retos, el documento hace especial referencia a las dificultades que entraña en la actualidad la función educativa y la transmisión de la fe en las familias (AL 50), aspecto que se desarrollará con profundidad en el capítulo séptimo de la exhortación. Recoge también las terribles consecuencias de la violencia intrafamiliar, generada, entre otras causas, por las adicciones (AL51) y la cultura patriarcal (AL 53-54). Advierte con preocupación que el matrimonio heterosexual, monogámico, indisoluble, fiel y fecundo ha sido cuestionado en muchos contextos, no solo de hecho sino también en el derecho de muchos países que han reformulado sus legislaciones para dar cabida a nuevas formas de vincularidad. Estas nuevas “situaciones familiares” no han de equipararse con el matrimonio aunque pudieran brindar cierta estabilidad (AL 52-53).

Finalmente hace frente a la ideología de género como pensamiento único que niega la raíz biológica de la diferencia sexual.⁹ Si bien afirma que pueden distinguirse el sexo biológico del papel el sociocultural que adquiere en los diversos contextos, se mantiene firme al respetar la voluntad del Creador al hacernos varones y mujeres con idéntica dignidad (AL 55-56). En este sentido observa que aún con los avances que se manifiestan en el reconocimiento de los derechos de las mujeres, queda mucho por hacer para vencer las desigualdades que perduran en muchos contextos. Con firmeza rechaza cualquier conducta injusta, intimidatoria y violenta contra las mujeres.¹⁰ Si el bienestar familiar se sostiene gracias al papel activo del padre y de la madre,

9. Al señalar algunos aportes para la reflexión de la espiritualidad familiar apuntaré brevemente algunas de las dificultades que se perciben sobre la temática en el documento. Pero excede los límites de este trabajo una reflexión crítica sobre esta cuestión.

10. “La violencia verbal, física y sexual que se ejerce contra las mujeres en algunos matrimonios contradice la naturaleza misma de la unión conyugal” Esta violencia no solo vulnera la dignidad de las mujeres, constituye también una “cobarde degradación” para el varón que la inflige (AL 54).

es relevante una presencia masculina que desarrolle con la mujer un “ejercicio de reciprocidad” (AL 54). Una presencia física, de sostenimiento y también afectiva, cognitiva y espiritual (AL 55).

La complejidad de la vida matrimonial y de las familias en la actualidad, sus luces y sus sombras, no han de llevarnos a menospreciar su potencial formativo y de desarrollo personal y comunitario. Por el contrario, en consonancia con el juicio sinodal, el Papa está convencido de que “la fuerza de la familia reside esencialmente en su capacidad de amar y enseñar a amar” (AL 53). La misión de la Iglesia consistirá en favorecer esta potencialidad para que sea una realidad. Para ello se necesitarán nuevos caminos pastorales para acompañar a las parejas y las familias, discernir las diversas situaciones en las que se encuentra el entramado familiar e integrar la fragilidad de quienes atraviesan cualquier índole de dificultades en la vida eclesial (AL 299).

Una espiritualidad que brota de la vida, habitada por Dios

En sintonía con los desafíos trazados el Papa reflexiona, en el capítulo noveno, sobre los cauces que pueden abrirse en el estilo espiritual de la vida matrimonial y familiar. Siguiendo la lógica del documento, que busca acompañar e integrar a todos, especialmente a los más frágiles,¹¹ el Papa se dirige a todas las personas que viven en las más diversas realidades familiares, incluso a quienes transitan por aquellas situaciones que no se corresponden plenamente con las enseñanzas de la Iglesia acerca del sacramento del matrimonio, pero en las que brilla el amor que está llamado siempre a más. Recogiendo tanto las conclusiones del sínodo de 2014¹² como las de 2015¹³, reconoce los signos de amor que de algún modo reflejan el amor de Dios (AL 294)

11. Explícitamente el Papa habla de la Iglesia en este tiempo como un “hospital de campaña” que recibe a quienes están heridos, extraviados y han perdido el rumbo en medio de la tempestad (AL 291, 296, 297, 299). Cf. A. SÁNCHEZ RUIZ, “Un vínculo habitado por Dios” en C. AVELLANEDA, P. GUGLIELMI, M. MAZZINI, A. SÁNCHEZ RUIZ, *Para leer Amoris Laetitia. Hablemos de Amor*, Buenos Aires, Ágape, 2016, 52-54.

12. *Relatio Synodi*, 24-28.

13. IV ASAMBLEA GENERAL ORDINARIA DEL SÍNODO DE LOS OBISPOS, *Relación final*, 2015, 70-71 [en línea], http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20151026_relazione-finale-xiv-assemblea_sp.html [consulta: 8 de marzo 2017].

en aquellas parejas cristianas que no han celebrado su unión sacramentalmente, a veces ni siquiera civilmente y que conviven establemente mediante un vínculo público, unidas por un afecto profundo, que responsablemente cuidan de su prole y superan las pruebas con fortaleza (AL 293). La Iglesia, iluminada por la mirada de Jesús descubre que “la gracia de Dios también obra en sus vidas” para hacerse cargo por amor el uno del otro (AL 291, 297).

Con la larga tradición eclesial la Exhortación recuerda que “la gracia del sacramento del matrimonio está destinada ante todo a perfeccionar el amor de los cónyuges” (AL 89) para santificarlo, enriquecerlo e iluminarlo (AL 120). Así mismo, la caridad conyugal también se desarrolla y crece en quienes sin el sacramento viven en gracia. El mismo Francisco lo expresa de este modo: “a causa de los condicionamientos o factores atenuantes es posible que en medio de una situación objetiva de pecado se pueda vivir en gracia de Dios, se pueda amar y también se pueda crecer en gracia y caridad” (AL 305). El don amoroso de Dios acogido en las parejas cristianas hará brotar los frutos de un camino espiritual centrado en Cristo, que se expresa en la opción libre de un amor exclusivo que estimula, cuida, y consuela y que es capaz de reflejar la comunión trinitaria.

Espiritualidad de comunión

El Papa define la espiritualidad matrimonial como “una espiritualidad del vínculo habitada por el amor divino” (AL 315). Y explica: así como Dios habita en el corazón de la persona que vive en gracia, “la Trinidad está presente en el templo de la comunión matrimonial” (AL 314). Dios ha puesto su morada en el amor conyugal y así como el Verbo que se hizo carne y habitó entre nosotros, su presencia se hace carne en la entraña misma de la vida esponsal y familiar. Allí lo divino y lo humano comulgan en un intercambio fructuoso. La presencia divina santifica lo ordinario y lo convierte en lugar privilegiado de su acción salvífica. Lejos de ser un obstáculo para el crecimiento en la vida del Espíritu, el Papa reafirma que la vida en familia y los vínculos que se gestan en ella son un “verdadero camino de santificación y de crecimiento místico” (AL 316).

Espiritualidad pascual

Las parejas y sus hijos/hijas han de transitar este itinerario que conduce a la unión cada vez más íntima con Dios de la mano del Cristo pascual. De este modo la vida cotidiana puede ser leída a la luz de la entrega amorosa de Jesús que resplandece en el gozo de la resurrección. Todos los acontecimientos de la vida familiar son abrazados en la pascua. En Cristo se comparten las cruces más pesadas y su vida resucitada se derrama en las alegrías y los logros, celebrando el crecimiento y la transformación que las familias transitan a diario. El Papa recuerda que como iglesia doméstica, las familias expresan y fortalecen la fe pascual en la eucaristía dominical y en la oración, con gestos sencillos que brotan de la piedad popular (AL 318).

Espiritualidad del amor exclusivo y libre

La espiritualidad conyugal también se realiza en la tensión de sostener simultáneamente la mutua pertenencia y la sana autonomía. La exclusividad del amor reclama la decisión cotidiana de seguir eligiéndose para transitar juntos la aventura de amarse hasta el final. En esta decisión firme y entrañable cada miembro de la pareja es “signo e instrumento de la cercanía del Señor que no nos deja solos” (AL 319). Con todo, la mutua pertenencia no ha de ahogar la sana autonomía de los cónyuges, sobre todo de cara al Misterio de Dios. Es Dios quien da el último sentido a la existencia y respetar y cuidar los espacios de intimidad con Él, regala a los cónyuges la posibilidad de sanar heridas, discernir los límites y ahondar en el amor que da libertad interior (AL 320).

Espiritualidad del cuidado, del consuelo y del estímulo.

Fundado en las afirmaciones del Concilio Vaticano II sobre el rol de los cónyuges como cooperadores de la gracia y testigos de la fe (AL 321),¹⁴ Francisco señala que la espiritualidad familiar se desarrolla y expresa en el cuidado, el consuelo y el estímulo mutuos. En el dina-

14. CONCILIO VATICANO II, *Apostolicam actuositatem*, Bilbao, Mensajero, 1974, 11.

mismo de esta participación del amor de Dios, la pareja en sus gestos y palabras, lo manifiesta recíprocamente, en familia y en apertura hospitalaria, buscando el bien y la felicidad de cuantos los rodean. Así, “los dos son entre sí reflejos del amor divino que consuela” (AL 321) y que se extiende comunitariamente a los demás como signo vivo del amor maternal de la Iglesia. De este modo la vida espiritual de las familias ensancha sus límites. Su existir cotidiano es culto a Dios (AL 322), expresión de su amor inclusivo.

Aportes para seguir madurando...

Como señalaba al comienzo de este trabajo, el Papa ofrece a lo largo de la Exhortación, una reflexión encarnada que se cristaliza en el capítulo final con la descripción del estilo espiritual que las familias y parejas pueden ir cultivando en su trayectoria vital. Este breve capítulo se articula con el resto de los temas tratados en el documento de modo que se asoman en él varios de los desafíos que se evidenciaron en la presentación del escenario familiar así como algunos de los núcleos temáticos, perspectivas y orientaciones asumidas por el Sínodo y el Papa Francisco (AL 5-7).

Espiritualidad integradora

El abordaje del documento sobre la espiritualidad matrimonial y familiar asume el tono marcadamente vital que ha caracterizado a la Exhortación. Anclado en una antropología que se aleja de aquellos dualismos que privilegiaban el alma en detrimento del cuerpo y sus expresiones, Francisco propone una espiritualidad capaz de integrar la interioridad y la corporalidad, el culto y el compromiso social, la unión con Dios, los vínculos familiares y la comunión eclesial.¹⁵ Lo

15. Ya Benedicto había puesto en evidencia en la encíclica *Deus Caritas est* esta tendencia histórica: “Hoy se reprocha a veces al cristianismo del pasado haber sido adversario de la corporalidad y, de hecho, siempre se han dado tendencias de este tipo”, BENEDICTO XVII, *Deus caritas est*, Buenos Aires, San Pablo, 2006,5.

Cf. AL 147. Francisco no le da cabida a esta amenaza latente al reflexionar ampliamente sobre el valor de la corporalidad, la sexualidad y el erotismo en el matrimonio. Cf. A. SÁNCHEZ RUIZ, “Un vín-

que él mismo denomina, “espiritualidad de la comunión sobrenatural”(AL 314), expresa esta íntima inhabitación de la Trinidad en el amor conyugal que hace posible que su amor desbordante se exprese en la comunión de pareja y se testimonie en las relaciones parentales al modo humano. Amor humano vivificado, renovado por el amor trinitario que se manifiesta tanto en la trama vincular del cuidado, el estímulo y del consuelo mutuos (AL 321) como en las cumbres de la unión mística a la que también están llamados los cónyuges, inmersos en las exigencias comunitarias de la vida de pareja y de familia (AL 316). La nupcialidad como experiencia de Dios es, en este caso, una invitación a los cónyuges a traspasar el aislamiento, incluso en el itinerario de su propio encuentro con Dios.¹⁶ Respetar y facilitar los valiosos momentos de oración personal (AL 320) no excluye la posibilidad de imaginar una espiritualidad matrimonial que se abra a la experiencia de Dios en la experiencia de la relación conyugal. “Dos creyentes que se aman forjando un destino común, son llamados a saborear a Dios

culo habitado por Dios”, 56-61. Los autores de espiritualidad enfatizan esta necesidad de proponer una espiritualidad integradora: “Reconciliarse con el propio cuerpo y sus necesidades es el presupuesto primero en la posmodernidad, para construir una espiritualidad creíble”. J. GARRIDO, *Proceso humano y gracia de Dios*, Santander, Sal Terrae, 1996,42. Puede consultarse S. DE FIORES, “Espiritualidad contemporánea” en: S. DE FIORES Y T. GOFFI, *Nuevo diccionario de espiritualidad*, Madrid, Paulinas, 1983, 454-475. V. FERNÁNDEZ, “Espiritualidad de la vida matrimonial”, *Vida Pastoral*, 245 (2004) [en línea], <http://www.san-pablo.com.ar/vidapastoral/index.php?seccion=articulos&id=106> [consulta: 9 de marzo 2017].

16. Si la experiencia del amor de Dios puede leerse en clave nupcial como lo testimonian grandes místicos y místicas, habrá que pensar cómo hablar de la experiencia del amor de Dios que se vive en pareja y del dinamismo del camino conjunto hacia una unión cada vez más íntima con Dios en Cristo. El Vaticano II nos recuerda que todos los fieles, son llamados a la plenitud de la vida cristiana (LG 40). Como también señala la Congregación para la doctrina de la fe: “quien ora puede ser llamado a aquel particular tipo de unión con Dios que, en el ámbito cristiano, viene calificado como mística”. CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Carta a los obispos de la Iglesia católica sobre algunos aspectos de la meditación cristiana*, 15 de octubre de 1989, 22. Sin embargo al hablar de mística nupcial, se suele hacer referencia a la unión con Dios propuesta y vivida como desposorio espiritual con Dios .Cf. C. AVENATTI, *Presencia y ternura. La metáfora nupcial*, Buenos Aires, Ágape, 2014. La experiencia mística es difícilmente definible, Velazco la describe como “experiencias interiores, inmediatas, fruitivas, que tienen lugar en un nivel de conciencia que supera la que rige en la experiencia ordinaria y objetiva de la unión del fonde del sujeto con el todo, el universo, lo divino, Dios o el Espíritu”. J. VELAZCO, *El fenómeno místico*, Madrid, Trotta, 2003, 23. Por su lado Domínguez Morano recuerda que dicha experiencia es siempre relacional, tendiente a la fusión con Otro trascendente que irrumpe en la vida transformándola. C. DOMÍNGUEZ MORANO, “Místicos y profetas: dos identidades religiosas”, *Proyección* 203 (2001) 339-366. Cf. R. NAVARRO, “Vivir la experiencia mística hoy: itinerario de sabiduría en medio de la vida”, en R. NAVARRO (dir.) *Espiritualidad para caminantes*, San Pablo, Bogotá, 2012, 13-29, M. MAZZINI, “Mística en la trama de la vida cotidiana”, *Teología*, 116 (2015) 29-48.

en la comunión de sus búsquedas, a interpretar los signos de su presencia y a discernir nuevos rumbos en las encrucijadas”.¹⁷

Una espiritualidad que no se aleja ni se desentiende de los asuntos cotidianos considerándolos un obstáculo para el desarrollo de la intimidad con Dios sino que por el contrario, los considera el núcleo existencial donde Dios sale al encuentro de las personas, las parejas y las familias, para experimentar el don de su amor desbordante en comunión. El itinerario espiritual de los integrantes de la familia se va forjando en sintonía con los acontecimientos ordinarios. En ellos se descubre la presencia (o ausencia) de Dios y es posible contemplar la vida familiar como un proyecto vocacional que da sentido a la existencia y que tiende a Dios como su fuente y su fin. Con razón el Papa afirma que la espiritualidad matrimonial es una espiritualidad del vínculo habitado por Dios (AL 315).¹⁸ Lejos de una concepción intimista e individualista de la espiritualidad, el documento recupera la raíz y la meta relacional de la vida espiritual cristiana.

Es interesante destacar también la fecunda integración entre corporalidad e interioridad que atraviesa el documento y que se plasma en una espiritualidad que asume la condición humana en toda su riqueza, abriendo la posibilidad de revisar una larga tradición que sospechaba de los cuerpos, sobre todo del femenino, incluyendo la totalidad de lo que somos, para lograr una vida en armonía interior, con los demás, la naturaleza y con Dios.

Esta integración se percibe en la gama de gestos cotidianos que se abren expresivamente en la comunicación del afecto y la ternura entre los miembros de la familia.¹⁹ Esta riqueza nutre y manifiesta la espiritualidad dando forma a nuevos lenguajes, que se plasman en el dinamismo de la vida familiar orientando las búsquedas espirituales. La corporalidad humana no solo es palabra que comparte y comunica la

17. SÁNCHEZ RUIZ, *Amarte así*, 32.

18. Cf. C. AVELLANEDA, *La danza del amor*, Buenos Aires, Guadalupe, 2011, 167-168.

19. En el documento se descubre una revalorización de los gestos en la vida de familia (AL 226, 321), la significación de las miradas (AL 100, 128, 323), la importancia de la ternura (AL 174-175, 283, 323) y de las manifestaciones de sensibilidad (143-146), la valoración del cuerpo (AL 215, 285), de la sexualidad (AL 74, 280) y el pudor (AL 282). También el erotismo, la pasión y el placer en la vida amorosa de la pareja como lenguaje de amor y comunión (AL 150-157) como “participación en la vida plena de la resurrección” (AL 317). A la vez se denuncia insistentemente cualquier signo de violencia verbal, física y sexual (AL 154-157).

interioridad, la experiencia corporal también es capaz de revelar lo divino y gracias a las experiencias del cuerpo, tanto de dolor como de placer, aprendemos a amar, incluso a Dios mismo.²⁰

En toda relación esponsal se pone en juego la totalidad de la persona, con lo que es y expresa. La intercomunicación, el afecto, la mutua comprensión y la sexualidad están atravesadas por la materialidad corpórea de los cónyuges y no es reprimiéndola como la pareja va a avanzar en su crecimiento y maduración en el amor, sino por el camino del conocimiento, la aceptación y la integración de las esferas de su ser. El dinamismo de Espíritu anima, sana y reconcilia alcanzando la totalidad del acontecer humano.²¹

El recorrido de este trabajo también nos lleva a considerar otra de las dimensiones de la espiritualidad familiar: el culto (AL 223). Todavía persiste la tentación de escindir el culto y la oración de las exigencias de la vida cotidiana. Ya el teólogo Dionisio Borobio, indicaba que esta comprensión disociada de la vida cristiana puede conducir, en último término, a un ritualismo enfermante que se conforme con cumplir en lugar de amar.²² La Exhortación, señala la mutua implicancia entre la celebración litúrgica y la trama vital. El sacramento del matrimonio no se reduce a la boda, es un don santificante y salvífico que alcanza toda la vida esponsal y se abre a la sociedad entera (AL 72-75, 215, 87-88). El sacramento del matrimonio es la misma experiencia de conyugalidad, que es sacramental, no solo por ser capaz de reflejar el amor de la Trinidad, sino por constituir un espacio de gracia santificante. De este modo la vida en pareja y en familia es culto agradable a Dios que se expresa con gestos y palabras, alcanzando la intimidad

20. Christine Gudorf, advierte esta rica potencialidad del cuerpo para revelar lo divino: “los cristianos contemporáneos y las cristianas contemporáneas están creando nuevas formas de espiritualidad basadas en la reflexión sobre la experiencia de la corporalidad humana. Los avances actuales sobre la tradición insisten en que la experiencia del cuerpo puede revelar lo divino (...). La experiencia del placer corporal es importante para crear la capacidad de amar verdaderamente a los y las demás, incluido a Dios mismo”. C. GUDORF, *Body, Sex, and Pleasure*, Pilgrim Press, Cleveland, 1994, 217-218.

21. M. UKASKI, “Espiritualidad sanante”, *Teología* 97 (2008) 633-654.

22. Sus palabras reflejan una preocupación generalizada: “Incluso entre los practicantes es fácil descubrir la esquizofrénica separación que existe entre sacramento y vida, entre rito y compromiso, celebración y ética social. Por lo tanto qué fácilmente el sacramento se reduce a mero rito, a mundo paralelo, a participación mecánica, a tradición o costumbre sin referencias e incidencias vitales” D. BOROBIO, *Sacramentos y etapas de la vida. Una visión antropológica de los sacramentos*, Salamanca, Sígueme, 2000, 24.

sexual un potencial expresivo que se convierte en oración.²³ Sumergir la vida sexual en la corriente de fe no implica solamente considerar su bondad en orden a la procreación sino también ordenarla hacia la plenitud de las personas. En la intimidad sexual, la mutua inhabitación corporal, cargada de tensión y placer, representa y realiza eficazmente lo que significa: el amor es tan intenso que en la distinción se realiza la unidad, el amor es tan grande que esta mutua pertenencia se realiza en la diáfana libertad de la entrega mutua. Enraizada y abierta al amor que se da y se recibe simultáneamente de tú a tú, sin jerarquías ni sometimiento, solo gracia y comunión en el amor, la relación sexual podría llevar a la simbiosis entre los amantes.²⁴ Sin embargo, abierta a una triple orientación: la madurez y la integración personal, el reconocimiento del tú como otro/otra a quien es posible de entregarse, es “apertura al nosotros que nace del encuentro de dos generosidades”.²⁵

Espiritualidad encarnada

El Papa propone en *Amoris Laetitia* una espiritualidad encarnada. El Verbo ha puesto su morada entre nosotros asumiendo nuestra condición humana y al mismo tiempo transformándola. Desde el fondo de nuestra humanidad herida y salvada es posible esperar encontrarse con Jesús que revela al Dios de la vida. Este dinamismo

23. El Papa lo expresa de este modo: “El significado procreativo de la sexualidad, el lenguaje del cuerpo, y los gestos de amor vividos en la historia de un matrimonio, se convierten en una «ininterrumpida continuidad del lenguaje litúrgico» y «la vida conyugal viene a ser, en algún sentido, liturgia»”. AL 215. Ver también: AL 86 283,322, 317. Tanto es así que Jack Dominian afirma: “la relación sexual es el acto central y recurrente de oración en la pareja”, J. DOMINIAN, *Amor apasionado y compasivo*, Buenos Aires, Paulinas 1998, 117. También es sugerente el título de libro de W. MÜLER, *Besar es orar*, Santander, Sal Terrae, 2005. Para profundizar la relación sexualidad-espiritualidad puede consultarse. A. SIERRA, “Placer, deseo y seducción, fuentes de espiritualidad: de la intimidad a la trascendencia”, *Franciscanum* 151 (2009) 241-260.

24. Cf. E. DE LESTAPIS, *La pareja humana*, Barcelona, Herder, 1971, 98-100. Es interesante advertir que hoy es posible apuntar pensar la comunión esponsal en clave trinitaria porque las mujeres y varones reconocen su igual dignidad, sin jerarquizaciones que impongan una sexualidad pasiva a las mujeres y activa a los varones. Entender los vínculos entre los géneros en términos de reciprocidad y no de complementariedad, posibilita hablar de la entrega mutua como trinitaria. Para profundizar en estos modelos puede consultarse: A.SÁNCHEZ RUIZ, “Tender puentes, construir vínculos. Antropología teológica y relaciones entre los géneros” en V. AZCUY; N. BEDFORD; M. PALACIO (coord.), *Proyecto 63-64 (2013) 251-280*. Cf. E. CAMBÓN, *La Trinidad, modelo social*, Ciudad Nueva, Madrid, 2000, 25-49.

25. P. TREVIJANO, *Sexualidad. Una orientación cristiana*, Buenos Aires, San Benito, 2008, 52.

acontece en el devenir de las parejas y las familias. Dios habita en los lazos familiares y con cuerdas de amor los atrae hacia sí penetrando hasta los límites de la flaqueza humana (AL 325). Este itinerario espiritual de progresiva maduración puede acontecer tanto como un ascenso espiritual hacia la consecución de unos ideales inalcanzables en esta tierra o como un camino sinuoso, con encrucijadas, que pasa por fracasos y desengaños.²⁶ El Papa opta por el segundo derrotero, sin dejar de considerar la bondad y necesidad de sostener ideales mientras que no se pierda contacto con la realidad que interpela (AL 38,148, 264, 307, 308).

Al presentar los desafíos del contexto actual el Papa observaba las graves consecuencias que entraña para los matrimonios la idealización excesiva de su vocación, fundada en un modelo teológico muchas veces distante de las posibilidades concretas de realización. (AL 36). Vuelve sobre este tema una y otra vez, tanto desde una perspectiva teológica como pastoral. Si bien el matrimonio es signo del amor esponsal de Cristo a su Iglesia, esta analogía ha de tomarse como tal, no como un mandato que lleve a las parejas a reproducir a la perfección el amor pascual de Jesús. Los matrimonios han de contemplar el amor de Jesús con la atención de quienes están llamados a más, pero reconociendo que la vocación matrimonial se realiza como un proceso dinámico de crecimiento (AL 121, 73).²⁷ Del mismo modo la espiritualidad matrimonial (AL 320, 325). Para el esposo y la esposa supone no solo aceptar sus propios límites, sino también dejar de exigir la perfección en el cónyuge. Para ambos, poner la confianza en Otro y no solo en los propios esfuerzos, descubriendo la importancia de seguir a Jesús con la pertinaz osadía de creer que es posible transformar la realidad animados por su Espíritu.

Finalmente, una espiritualidad encarnada supone también asumir con realismo que, en las condiciones en las que se encuentra la pareja y la familia, Dios se hace carne y entra en su historia vital para habitarla con su amor y desde esa experiencia fundante comprometerse con todo lo humano para hacer presente a Dios donde parece imposible.

26. Grüm y Dufner denominan a la primera "espiritualidad desde arriba" y a la segunda "espiritualidad desde abajo". A. GRÜM Y M. DUFNER, *Una espiritualidad desde abajo*, Madrid, Narcea, 2000, 7-12.

27. Cf. IRRAZÁBAL, "*Amoris laetitia* y los divorciados en nueva unión", 152-153.

Espiritualidad de la reciprocidad

Las parejas tejen su vínculo también con los hilos que constituyen su biografía familiar precedente. Las huellas de las historias vividas, forman parte de la trama relacional que se inaugura con el deseo de iniciar un camino compartido. En este proceso, los modelos de relación entre varones y mujeres en los que se han formado, impactarán en el modo en que construye la nueva relación de pareja. En la actualidad han sufrido un giro, aunque los nuevos modelos de organización familiar conviven simultáneamente con aquellos modos tradicionales de gestionar los vínculos basados en la autoridad patriarcal.²⁸ El Papa reprueba las antiguas formas de familia tradicional patriarcal (AL 53) y propone un modelo de relaciones basado en la igual dignidad de varones y mujeres (AL 54, 123, 172, 286).

Sin embargo a lo largo del documento se percibe un vaivén que oscila entre un modelo de complementariedad y otro de reciprocidad. El primero sostiene la existencia de características esenciales al ser masculino y femenino que conllevan funciones específicas y diferenciadas entre mujeres y varones difícilmente intercambiables (AL 173-175). El segundo considera la riqueza del intercambio de las variadas dimensiones que distinguen a las personas y estimula el cruce de roles y funciones según las capacidades de cada uno/una reconociendo que en la configuración del modo de ser femenino y masculino “no confluyen solo factores biológicos o genéticos, sino múltiples elementos que tienen que ver con el temperamento, la historia familiar, la cultura, las experiencias vividas, la formación recibida, las influencias de amigos, familiares y personas admiradas y otras circunstancias” (AL 286). En efecto, por un lado se afirma que el papel del varón, como un carácter propio de la naturaleza masculina, es la protección y el sostenimiento de la esposa y de los hijos y, por su parte, que la mujer está ante el hombre como una madre, con capacidades específicamente femeni-

28. Pueden ampliarse dichos modelos en estos textos de mi autoría: “Hacia un modelo comunal de relaciones familiares. Una propuesta esperanzada para gestar ciudadanía en igualdad”, en M. ECKHOLT Y G. ORTIZ, *Ciudadanía desde la perspectiva de género. Pasado, presente, mirada hacia el futuro. Reflexiones en vista a la conmemoración del Bicentenario de la Independencia*, Abya Yala, Ecuador, 2010, 305-333 y “Tender puentes, construir vínculos. Antropología teológica y relaciones entre los géneros” en V. AZCÚY; N. BEDFORD; M. PALACIO (coord.), *Proyecto 63-64 (2013) 251-280*.

nas (AL 55, 177, 173). Pero por otro se sostiene que si lo femenino y lo masculino constituyeran una realidad rígida y estática podrían impedir el desarrollo de las capacidades personales de los individuos condicionando incluso la legítima libertad (AL 286). Detrás de esta dificultad para sostener un modelo de reciprocidad podría pensarse que todavía no han permeado en el discurso oficial las contribuciones que puede ofrecer la perspectiva de género. Si bien la Exhortación rechaza la ideología de género²⁹ no deja de considerar la distinción (sin separación) entre el sexo biológico (*sex*) y el papel sociocultural del sexo (*gender*) facilitando la posibilidad de interpretar la realidad desde una categoría de análisis que pone en evidencia la condición histórica y encarnada del género humano sexuado.³⁰ El papel sociocultural del sexo o género (*gender*), considera el modo en que las sociedades y las culturas han interpretado las diferencias entre los sexos a lo largo de la historia atribuyendo a cada sexo un modo de entender las relaciones de poder y una manera adecuada de ser y comportarse como varón masculino o mujer femenina. Sin esta conceptualización se asumiría naturalmente la condición de inferioridad de las mujeres que recorre la historia y las culturas como una consecuencia de su biología siendo de este modo difícil, si no imposible, restaurar la justicia original de la igual dignidad de varones y mujeres (AL 54). A la vez, las especificidades esenciales atribuidas a los sexos serían inmutables, cuestión que el modelo de complementariedad no acaba de resolver. Por otro lado, solo es posible considerar la comunión sponsal en clave trinitaria si sostenemos la reciprocidad interpersonal sin jerarquías. Un modelo de complementariedad, en cierta medida, evidencia una carencia esencial que otro/otra completa, experiencia ajena a la intimidad trinitaria.³¹ El

29. Ideología que según refiere el documento en el número 56 niega la diferencia y la reciprocidad natural de hombre y de mujer, presentado una sociedad sin diferencias de sexo. Como señalé anteriormente en nota 9, excede las posibilidades de este estudio seguir profundizando en la problemática que genera la noción de género y la ideología de género.

30. Cf. AL 56. En la actualidad al hablar de sexo y de diferencias de los sexos, se alude a la materialidad de los cuerpos sexuados. A la vez, asociado a esta realidad biológica, los sujetos, desde estadios muy tempranos en la vida, incorporan pautas de comportamiento sociales, aprenden conductas, actitudes, tareas, modos de relacionarse con otras personas que son considerados apropiados en una mujer y un varón en cada cultura, y que dan origen a lo que cada sociedad considera femenino y masculino. Este comportamiento aprendido es el que configura la *identidad de género*.

31. Vale la pena mencionar aquí que, en nuestro idioma, complementario-a es la "cosa, cualidad o circunstancia que se añade a otra para hacerla íntegra o perfecta". REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, "Complementario" [en línea], <http://www.rae.es/> [consulta: 9 de marzo 2017].

modelo de reciprocidad da cuenta de las múltiples diferencias existentes en el género humano y las articula a través de relaciones “circulares orientadas a compartir y a valorizar la variedad de recursos”.³² Vínculos superadores de relaciones jerárquicas o complementarias. En el matrimonio la reciprocidad es clave para comprender/se, sostener/se y recrear/se en comunión. Dios es comunión de amor, por tanto, es todo un desafío para la espiritualidad conyugal transitar la vida al modo trinitario, paradigma de relaciones mutuas, hospitalarias, acogedoras, generadoras de vida, en las que cada uno/a es relativo/a al otro/a, habiendo en su intimidad y expresando a la vez, la totalidad. En el lenguaje de la intimidad conyugal, es posible reconocerse mutuamente gracias al tú amado. La pareja se entrega, se recibe y se desarrolla si es posible habitar la unidad en las diferencias y gracias a ellas a lo largo del tiempo.

Espiritualidad de la constancia

La vida en pareja requiere la sencillez y la fortaleza de la constancia: permanecer en la decisión libre y comprometida de amarse y respetarse durante toda la vida.³³ En un ambiente cultural que exalta lo provisorio y lo descartable la prolongación en el tiempo de un proyecto compartido en matrimonio resulta difícil de imaginar y sostener. El Papa es agudo al advertir que este fenómeno no solo se da entre las jóvenes generaciones sino también entre adultos. La valoración de la independencia y la defensa de los espacios de autonomía suscita cierto rechazo a sostener un proyecto de vida que demande cuidarse y sostenerse durante la vejez (AL 39).

La fidelidad mutua que supone el sí cotidiano al amor recíproco no deviene mágicamente, se alcanza en la mutua cooperación que supone tanto el don de la gracia como la decisión libre de los cónyuges de seguir construyendo la relación en el tiempo (AL 163, 164, 218, 219, 319). En clave pascual, la vida matrimonial puede leerse como entrega

32. G. DI NICOLA y A. DANESI, *Vivir de a dos*, Buenos Aires, San Benito, 2007, 17. Cf. SÁNCHEZ RUIZ, *Amarte así*, 89-90.

33. Aunque por diversos motivos esta decisión no pueda sostenerse en el tiempo, al amor verdadero le es inherente su aspiración a sostenerse en el tiempo.

amorosa que no escapa del dolor ni del sufrimiento, pero que se construye sabiendo que Cristo ya ha resucitado y que la Vida plena se nos anticipa escatológicamente en la trama vital como destellos de lo que esperamos y que en cierta medida, ya podemos gozar (AL 317, 325). En la vida familiar también se transitan esperas dolorosas que requieren la constancia. No solo las personales, también las que involucran a quienes conforman la familia. Acompañar cuando no es posible o conveniente intervenir, sostener la espera con confianza contemplando incluso el sufrimiento por el que atraviesa el otro/otra tan querido. Estar allí, disponible a la escucha, aún cuando lo único posible es el abrazo en el silencio. La brisa del Espíritu alienta en el cansancio, suaviza las asperezas. La espiritualidad familiar, también se forja en estas esperas confiadas atemperando con amor las durezas de la vida. Por eso el llamado a construir un entramado vincular que se exprese en actitudes de cuidado, estímulo y consuelo que broten de lo profundo del corazón. Se trata, como sugiere Francisco, de “contemplar a cada ser querido con los ojos de Dios y reconocer a Cristo en él”. Esta mirada amorosa temple la vida familiar y constituye una honda experiencia espiritual al sostenerse en el perdón, el respeto, la ternura y la fidelidad. Allí la presencia de Dios es cercana y se puede gustar en el tú que nos ama. Así, en el transcurrir de los años, la pareja podrá seguir descubriéndose mutuamente, ampliando el horizonte, reafirmando y recreando su amor. Como bellamente escribía André Gorz a su esposa

“Recién acabas de cumplir 82 años. Y sigues siendo bella, elegante y deseable. Hace 58 que vivimos juntos y te amo más que nunca. Hace poco volví a enamorarme de ti una vez más y llevo de nuevo en mí un vacío devorador que sólo sacia tu cuerpo apretado contra el mío”.³⁴

Aquellas palabras que transformaron la existencia de tantas personas, “prometo amarte y respetarte durante toda mi vida.....” se prolongan en un sí cotidiano (AL 319). La aventura del amor sponsal abraza la vida fecundamente. Sumergido en la corriente del amor trinitario testimonia en los pequeños y grandes gestos de la vida familiar que es posible amar más que nunca. Como aquel diálogo conmovedor lo recuerda y lo recrea: “Yo en ellos y tú en mí” (Jn 17,23).

34. M. DE RIVACOBÁ, *Carta a Dorine, André Gortz* [en línea], <https://sanasideas.files.wordpress.com/2013/08/andre-gorz-carta-a-dorine.pdf> [consulta:9 de marzo 2017].

La espiritualidad en las parejas y en las familias se teje entre cuerdas humanas y divinas. No siempre como imaginamos. No siempre como deseamos. Sin embargo, si somos capaces de percibir el susurro de la brisa suave de la presencia divina en los gestos que atraviesan la vida cotidiana podremos habitarlos mutuamente y cantar como la amante del Cantar de los Cantares,

Grábame como un sello sobre tu corazón,
como un sello sobre tu brazo,
porque el Amor es fuerte como la Muerte.

ANDREA SÁNCHEZ RUIZ
DIPLOMATURA EN FAMILIA
UNIVERSIDAD DE SAN ISIDRO “PLÁCIDO MARÍN”
03.04.2017-07.06.2017

Dos experiencias de diálogo teológico entre católicos y luteranos en América Latina¹

RESUMEN

Con ocasión de los 500 años de la Reforma y cincuenta años del inicio del diálogo católico-luterano a nivel internacional, el autor recoge el camino recorrido en América Latina. Para ello, luego de una presentación de la realidad cada interlocutor, especialmente del luteranismo latinoamericano, pasa revista a la experiencia de diálogo en Brasil y, luego, en Argentina. En una presentación diacrónica, se deja constancia de las peculiaridades y los aportes de cada una de esas dos experiencias. Como conclusión se señalan algunas pistas, teniendo en cuenta tanto el camino recorrido así como los desafíos que hoy presenta el contexto latinoamericano.

Palabras clave: Ecumenismo; diálogo teológico luterano-católico; América Latina; Bautismo; Eucaristía

Two Experiences of theological Dialogue between Catholics and Lutherans in Latin America

ABSTRACT

On occasion of the 500th anniversary of the Reformation and after fifty years of the international Catholic-Lutheran Dialogue, the author reflects the path taken in Latin

1. Texto parcialmente reelaborado del tema presentado en el Seminario celebrado en Estrasburgo, en julio de 2016, con ocasión de los 50 años del diálogo católico-luterano y a publicarse próximamente en alemán en la obra colectiva en homenaje al Prof. Dr. Theo Dieter; cf. A. Birmele (Hrsg), *Auf dem Weg zur Gemeinschaft*. Festschrift für Prof. Dr. Theo Dieter zum 65. Geburtstag, Paderborn: Bonifatius/Leipzig, EVA (en prensa).

America in the last decades. For this, after a presentation of the reality of both partners, especially the Latin American Lutheranism, he reviews the experience of the bilateral dialogue in Brazil and, later, in Argentina. In a diachronic presentation, the peculiarities and contributions of each one of these two experiences are recorded. In conclusion, some clues are pointed, taking into account the way already made and the challenges presented today by the Latin American context.

Key Words: Ecumenism; Lutheran-Catholic theological dialogue; Latin America; Baptism; Eucharist

Este año se conmemoran 500 años de la Reforma protestante, al considerarse como hito fundante la publicación en Wittenberg de las 95 tesis de M. Lutero (1517). La Reforma, tal como se la ha denominado a partir de la expresión de L. von Ranke (siglo XIX), ha sido un vasto movimiento que excedió las enseñanzas de Lutero ya que, como bien sabemos, los reformadores suizos tomaron distancia de ella en algunos puntos centrales prácticamente desde el inicio. Sin embargo, el lugar del fraile agustino ha sido determinante para una buena parte del protestantismo y algunos de sus escritos, claramente el *Catecismo Menor* (1529), junto a la *Confesión de Augsburgo* (1530), revisten un carácter normativo para un importante grupo de iglesias que se definen a sí mismas como 'luteranas'. La mayoría de esas iglesias, superando los límites nacionales o regionales, característicos del modo de implante de la Reforma, se han integrado a partir de 1947 en la Federación Luterana Mundial. Fue ese organismo el que solicitó en 1965 a la Santa Sede iniciar un diálogo teológico internacional con el objetivo de clarificar las divergencias doctrinales que habían sido causa de las divisiones. Ese diálogo comenzó oficialmente dos años más tarde, cumpliéndose este año los 50 años de un trabajo ininterrumpido de alto nivel teológico, gracias al cual se han alcanzado valiosos resultados. Entre ellos la *Declaración Conjunta sobre la Doctrina de la Justificación* (1999),² definida como una piedra miliar en el movimiento ecuménico, tanto por su contenido como por su método. El último documento que ha publicado la comisión de diálogo, con ocasión del quinto centenario de la Reforma –*Del*

2. Cf. The Lutheran World Federation and the Roman Catholic Church, *Joint Declaration on the Doctrine of Justification*, Grand Rapids, Michigan/Cambridge, U.K., William B. Eerdmans, 2000.

Conflicto a la Comunión;³ ha puesto de manifiesto el cambio producido en las relaciones católico-luteranas en las últimas décadas, y ofrecido un buen estado de la cuestión de los temas doctrinales.

La dinámica de los diálogos internacionales, con los cuales la Iglesia católica se ha comprometido de modo irreversible, no exime a las iglesias locales de asumir ellas mismas, según sus posibilidades, la exigencia ecuménica, y de buscar los medios para favorecer la recepción en el propio contexto de los resultados ya alcanzados. Además, teniendo en cuenta que las otras iglesias y comunidades eclesiales, a diferencia de la Iglesia católica, carecen de una estructura universal vinculante, es necesario que la apertura ecuménica se verifique de manera efectiva también a nivel local o regional. Esto último no siempre ha sido factible en todos y cada uno de los países de América Latina. Sin embargo, es posible recoger al menos dos experiencias de diálogo teológico entre católicos y luteranos en el Cono Sur (Brasil y Argentina). El inicio de la primera de ellas tuvo lugar en 1957, es decir antes de la convocatoria del Concilio Vaticano II, conmemorándose en este año 60 años de un trabajo pionero.

En un año de tantas conmemoraciones, y pensando en la importancia de profundizar y desarrollar las relaciones entre católicos y luteranos en nuestro continente, que nos permita una mayor sintonía con los pasos dados a nivel internacional, creo oportuno recoger algunos elementos relativos a esos diálogos locales, no sólo para que no se borren de la memoria en el camino conjunto hacia la unidad, sino para poner de relieve, en lo que sea posible, su actualidad y valor ejemplar.

1. Una relación bajo cierto respecto asimétrica

La historia de América Latina explica en gran parte el diverso perfil que hoy presentan en nuestro continente la Iglesia católica y las iglesias luteranas. Si la Iglesia católica, como resultado de la primera evangelización llevada a cabo por la Iglesia española, y fortalecida más tarde por la llegada de grupos inmigratorios en su mayor parte católi-

3. Cf. *Del conflicto a la Comunión*. Conmemoración Conjunta Luterano-Católico Romana de la Reforma en 2017. Informe de la Comisión Luterano-Católico Romana sobre la Unidad, Buenos Aires, Sal terrae, 2013.

cos, ha sido la Iglesia mayoritaria, no ha sucedido algo así con la presencia luterana. La primera presencia de luteranos en América Latina se remite a mediados del siglo XIX, representando en el presente sólo un 0,15% del total de la población. Razones históricas, étnicas y confesionales, explican además porqué no se trata de una presencia totalmente homogénea.⁴

En efecto, de acuerdo al origen histórico, es posible distinguir en América Latina dos grandes grupos de iglesias luteranas:

- a) Las iglesias de ‘inmigración’, presentes especialmente en el Cono Sur, y cuyo origen ha sido la consecuencia de la progresiva llegada de inmigrantes alemanes y de otros grupos más reducidos de diversa procedencia europea (escandinavos, húngaros, letones, estonios, etc.). Las primeras organizaciones eclesiales de esos grupos de luteranos se han verificado en Brasil (1827), Argentina (alemanes en 1843, y daneses en 1866), Chile y Uruguay (1857). Hubo también una presencia luterana de origen alemán, no muy significativa en cuanto al número, en otros países latinoamericanos, como México (1861), Venezuela (1894), Perú (1899), Bolivia (1923), y Guatemala (1929). En muchos casos, esa presencia se vio fuertemente condicionada por una identificación entre idioma, origen étnico/nacional y Evangelio, que se convirtió en un factor de aislamiento no sólo respecto a otros grupos cristianos sino también entre las diferentes iglesias luteranas. La intención en la mayoría de los casos, expresión de una característica del protestantismo europeo, no era predicar el Evangelio abiertamente y a toda la población, sino la fundación de comunidades ‘evangélicas alemanas’ que atendieran las necesidades de quienes ya eran luteranos en sus respectivos países de origen. Un signo de esa identificación fue el hecho de que las mismas personas que eran las fundadoras del ‘Club alemán’ y del ‘Colegio alemán’, también lo eran de la ‘Iglesia alemana’.⁵ Además, es importante tener en cuenta un

4. Cf. H.J. Prien, *La Historia del Cristianismo en América Latina*, Salamanca: Sígueme, 1985, 716-761.

5. Cf. H.J. Prien, *La Historia del Cristianismo en América Latina*, 746 (Argentina), and 751ss (Chile); V. Westhelle, “Considerações sobre o etno-luteranismo latino-americano”, *Estudos Teológicos* 18 (1978) 83-87; M.N. Dreher, *Igreja e Germanidade: Estudo crítico da história da Igreja Evangélica de Confissão Luterana No Brasil*, Caxias do Sul, RS: Editorial Sinodal/Editora Universidade de Caxias do Sul, 1984.

factor histórico al evaluar esa identificación entre iglesia y origen étnico/nacional: la repercusión en nuestro medio de los procesos políticos y culturales que tenían lugar entonces en Europa. En efecto, la primera presencia de luteranos alemanes en América Latina fue en cierto modo contemporánea del proceso de unificación alemana. Otro momento de reafirmación de la identidad germánica, y motivo de grandes tensiones, ha sido el período marcado por los años 1930-1945. Algo semejante habría sucedido con la inmigración danesa en Argentina, simultánea con el fortalecimiento de la perspectiva nacionalista en Dinamarca que tuvo lugar después de la guerra de 1864.⁶

En los últimos 60 años estas iglesias han experimentado un proceso de creciente identificación cultural y social con la realidad de nuestro continente, transformándose en verdaderas iglesias latinoamericanas.⁷

- b) Las iglesias de “misión”, en cambio, fueron fundadas como resultado del trabajo pastoral de misioneros americanos, especialmente relacionados con el Sínodo de Missouri.⁸ Un sínodo con fuerte impronta confesional y que, hasta el momento, no ha manifestado signos de apertura ecuménica. En una primera etapa, esas misiones se dirigieron generalmente a luteranos de diversas nacionalidades que no recibían una adecuada atención pastoral de las organizaciones eclesiales existentes, o que se sentían disconformes con los pastores de las iglesias de inmigración, a los que veían con un perfil demasiado ‘liberal’ o no claramente confesional. Muchas veces la línea de división entre las dos visiones corría de manera paralela con la línea que distinguía entre

6. Cf. M.M. Bjerg, *Entre Sofie y Toveville. Una historia de los inmigrantes daneses en Argentina*, Buenos Aires: Biblos, 2001.

7. Cf. M. Dreher, “Trasformações do Luteranismo Brasileiro”, *Estudos Teológicos* 24 (1984) 4-26; W. Wachholz, “Luteranismo en Brasil: Trajetórias e desafios”, *Estudos Teológicos* 49 (2009) 180-206; C. Häfner, *Echando raíces. Del Sínodo Evangélico Alemán del Río de la Plata a la Iglesia Evangélica del Río de la Plata*, Buenos Aires, Iglesia Evangélica del Río de la Plata, 2014.

8. Habría al menos dos excepciones a esta regla: la Iglesia Evangélica Luterana Unida (Argentina), resultado del trabajo misionero de la United Evangelical Church (USA) entre luteranos suecos, ingleses y alemanes en una primera etapa (1909-1920), y más tarde en una predicación abierta del Evangelio a la población hispano-parlante; y la Iglesia Evangélica Luterana-Perú, fundada en Arequipa en 1978 por misioneros noruegos, y que se convirtió en una iglesia independiente en 1995.

residentes alemanes de las ciudades e inmigrantes pobres establecidos en medios rurales, o entre inmigrantes de nacionalidad alemana (*Reichsdeutsche*) e inmigrantes de cultura germánica pero de diferente nacionalidad (*Volksdeutsche*), como ha sido el caso de las colonias de los *Wolgadeutsche* en Argentina y Brasil.⁹ Esta rama misionera del luteranismo está presente actualmente en diferentes países, sea como iglesias independientes, sea aún como misiones del Sínodo de Missouri. Sin embargo, hay que reconocer que su predicación del Evangelio no ha sido por el momento demasiado eficaz fuera de los límites de comunidades luteranas y entre aquellos luteranos ‘nominales’ que no participaban activamente en sus respectivas iglesias.

Esa primera distinción se refleja en cierta medida en la afiliación de las iglesias de nuestro continente a los organismos confesionales internacionales:¹⁰

- a) La Federación Luterana Mundial cuenta entre sus iglesias miembros con 22 iglesias de América Latina.¹¹ Esas iglesias congregan en su conjunto unos 847.000 miembros, lo que significa cerca del 75% de los luteranos del continente latinoamericano. Sin embargo, esa presencia se da de modo desigual en los diversos países, ya que más de 718.000 de esos luteranos pertenecen a una sola iglesia: la Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (IECLB). La base doctrinal de la Federación, además de la

9. Cf. W.L. Villapando/Ch. Lalive d'Épinay/D.C. Epps (eds.), *Las iglesias del trasplante. Protestantismo de inmigración en Argentina*, Buenos Aires, Centro de Estudios Cristianos (CEC), 1970, 163s.

10. Habría algunas excepciones como el caso de la antes mencionada Iglesia Evangélica Luterana Unida (Argentina) que, siendo originariamente una iglesia misionera, asumió un compromiso ecuménico y es miembro de la Federación Luterana Mundial y del Consejo Mundial de Iglesias. Otras iglesias, en cambio, teniendo un origen étnico, tienen una estrecha relación con el Sínodo de Missouri, como es el caso de la Iglesia Evangélica Luterana Argentina y la Igreja Evangélica Luterana do Brasil.

11. Iglesia Evangélica del Río de la Plata; Iglesia Evangélica Luterana Unida; Iglesia Evangélica Luterana Boliviana; Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil; Iglesia Evangélica Luterana en Chile; Iglesia Luterana en Chile; Iglesia Evangélica Luterana en Colombia; Congregación San Martín (Colombia); Iglesia Luterana San Mateo (Colombia); Iglesia Evangélica Luterana en Costa Rica; Iglesia Evangélica Luterana Costarricense; Iglesia Evangélica Luterana en el Ecuador; Iglesia Luterana Salvadoreña; Iglesia Luterana Guatemalteca; Evangelical Lutheran Church in Guyana; Iglesia Cristiana Luterana de Honduras; Iglesia Luterana Mexicana; Iglesia Luterana de Nicaragua Fe y Esperanza; Iglesia Evangélica Luterana en el Perú; Iglesia Luterana del Perú; Evangelisch Lutherse Kerk in Suriname; Iglesia Evangélica Luterana en Venezuela. Es posible considerar en este grupo al Sínodo Danés (Argentina).

Sagrada Escritura, como única fuente y norma de fe, reconoce los símbolos de la fe de la Iglesia antigua, el *Catecismo Menor* de Lutero, y la *Confesión de Augsburgo*, como la pura exposición de la Palabra de Dios.

- b) Hay, además, doce iglesias afiliadas al Consejo Luterano Internacional,¹² entidad afín al Sínodo de Missouri. Ellas congregan en su conjunto unos 285.000 miembros, representando el 25% de los luteranos de toda América Latina. Si bien en este caso sucede algo similar a lo señalado en el anterior grupo: 243.000 de esos miembros pertenecen a la Igreja Evangélica Luterana do Brasil (IELB). Como base doctrinal el Consejo reconoce la infalible Palabra de Dios contenida en la Sagrada Escritura y, a diferencia de las iglesias de la Federación, la totalidad de las confesiones luteranas contenidas en el *Libro de la Concordia*.
- c) Finalmente, hay cuatro pequeñas iglesias que son miembros de la Conferencia Confesional Evangélica Luterana,¹³ y que congregan apenas unos 2000 miembros.

Evidentemente, las relaciones ecuménicas entre la Iglesia católica y las iglesias luteranas se han establecido con aquellas iglesias que forman parte de la Federación Luterana Mundial, incluso si las relaciones intra-luteranas han mejorado en algunos países, como en el caso de Brasil, donde hay encuentros regulares entre la IECLB y la IELB y se han tomado algunas decisiones pastorales conjuntas.

2. El diálogo teológico católico-luterano en América Latina

Por diversas razones, el ecumenismo doctrinal no ha conocido aún un desarrollo satisfactorio en América Latina. En espacios del

12. Iglesia Evangélica Luterana Argentina; Iglesia Cristiana Evangélica de Bolivia; Igreja Evangélica Luterana do Brasil; Igreja Evangélica Luterana Brasileira; Iglesia Luterana Confesional de Chile; Iglesia Luterana en Guatemala; Église Evangélique Luthérienne d'Haiti; Sínodo Luterano de México; Iglesia Luterana Sínodo de Nicaragua; Iglesia Evangélica Luterana de Paraguay; Iglesia Evangélica Luterana-Perú; Iglesia Luterana de Venezuela. Hay misiones del Sínodo de Missouri en Islas Cayman, Cuba, República Dominicana, El Salvador, Honduras, Jamaica, Panamá, Puerto Rico, y Uruguay.

13. Iglesia Cristiana de la Reforma Luterana (Chile); Iglesia Confesional Evangélica Luterana (México); Sínodo Evangélico Luterano (Perú); Iglesia Evangélica Luterana Confesional (Puerto Rico).

movimiento ecuménico global, nuestro continente ha sido considerado habitualmente como un lugar de ‘compromiso’ y de testimonio; y muchos teólogos y líderes cristianos latinoamericanos no sólo han mostrado ese perfil sino que, además, han procurado fundamentar esa opción. Eso explica por qué las dos experiencias en las que me centraré a continuación revisten un valor especial. Probablemente, desde las instancias internacionales comprometidas en los diálogos teológicos se ha esperado más del continente con el mayor número de católicos, ya que las comisiones internacionales casi siempre han contado entre sus miembros con algún latinoamericano. Esto es lo que ha sucedido, más concretamente en el diálogo internacional católico-luterano, al menos del lado luterano.¹⁴

En América Latina, las relaciones católico-luteranas, sobre todo en lo relativo al diálogo teológico, han dependido de diferentes factores, tales como las dimensiones de las iglesias y los recursos reales con los que éstas cuentan para un cometido de este género. Acerca del primer aspecto, es importante subrayar el hecho de que el 95% del luteranismo latinoamericano se concentra en el Cono Sur, y el 85% en un solo país (Brasil). Allí, más precisamente, la población luterana se estableció inicialmente en los estados del sur (Rio Grande do Sul, Santa Catarina, y Paraná), ofreciendo una presencia muy definida en el contexto y muchos puntos de encuentro en la vida cotidiana con los católicos. Sólo en las últimas décadas los movimientos migratorios internos han cambiado en parte ese panorama. En cuanto al segundo aspecto, es necesario tener en cuenta que la posibilidad de un diálogo teológico depende de la existencia de recursos proporcionados, entre ellos personas con una calificada formación teológica en la propia tradición, lo que es fruto, a su vez, de la existencia de centros académicos en los que esa tradición se mantenga viva. Los dos aspectos explican en gran medida por qué los únicos ejemplos de diálogo bilateral entre católicos y luteranos en América Latina se han dado en Argentina y Brasil.

Lo que acabo de afirmar no significa, bajo ningún respecto, que en otros países latinoamericanos no existan relaciones entre católicos

14. Ellos han sido: En la 2ª fase, B. Weber (Brasil); en la 3ª, G. Brakemeier (Brasil); en la 4ª, R. Pietrantonio (Argentina); y, en la fase en curso, W. Deifelt (Brasil).

y luteranos, sino que esas relaciones se han establecido de otro modo o en otros espacios. En efecto, cuando las iglesias son reducidas en número e integran organizaciones ecuménicas multilaterales, tales como consejos de iglesias, comunidades ecuménicas, comisiones de iglesias, redes ecuménicas, conferencias ecuménicas, o comités de iglesias,¹⁵ las relaciones entre católicos y luteranos han sido canalizadas en esos espacios más amplios.

2.1. El diálogo teológico católico-luterano en Brasil

2.1.1. Brasil ha sido escenario de la experiencia más rica y prolongada de diálogo católico-luterano en América Latina. Este diálogo se inició oficialmente en 1974, pero fue preparado de algún modo por encuentros no oficiales a partir ya de 1957.¹⁶ En efecto, ese año tuvo lugar la primera reunión de instituciones teológicas en São Leopoldo (RG), por iniciativa del padre F. Laufer,¹⁷ del colegio jesuita de Cristo Rei. Iniciativa que fue acogida favorablemente por los profesores de la Facultad de Teología de la IECLB, especialmente B. Weber.¹⁸ Como fruto de ese primer intercambio se constituyó el *Grupo Ecumênico de Reflexão Teológica* (GERT), el cual, en treinta años de trabajo teológi-

15. En Brasil, desde su fundación en 1982, la Iglesia católica y la IECLB son miembros del *Consejo Nacional de Iglesias Cristianas* (CONIC). En Uruguay, desde la fundación en 1998, la Iglesia católica y la Iglesia Evangélica del Río de la Plata son miembros del *Consejo de Iglesias Cristianas en Uruguay* (CICU). En Chile, desde su inicio en 1981, la Iglesia católica y la Iglesia Evangélica Luterana en Chile son miembros de la *Comunidad Cristiana de Iglesias* (CCI). En Argentina, desde su creación en 1988, la Iglesia católica, la Iglesia Evangélica del Río de la Plata y la Iglesia Evangélica Luterana Unida son miembros de la *Comisión Ecuménica de Iglesias Cristianas en Argentina* (CEICA), mientras que el Sínodo Danés participa como observador. En Colombia, desde 2001, la arquidiócesis de Cartagena (Iglesia católica) y la Iglesia Evangélica Luterana de Colombia son miembros de la *Red Ecuménica de Colombia*. En el Caribe, desde su fundación en 1973, la Conferencia Episcopal de las Antillas (Iglesia católica), y la Evangelical Lutheran Church–Caribbean Synod y la Evangelisch Lutherse Kerk-Suriname son miembros de la *Caribbean Conference of Churches* (CCC). Por último, en Surinam, la diócesis de Paramaribo (Iglesia católica) y la Evangelisch Lutherse Kerk son miembros del *Committee of Christian Churches*.

16. Cf. J. Hortal, “25 Años de Diálogo Católico Luterano no Brasil”, *Estudos Teológicos* 22 (1982) 264-270; B. Weber, “O Diálogo Católico Luterano Internacional”, *ibid.*, 271-282; E. Schmidt, “Uma Comissão Nacional Católico-Luterana. Retrospectiva e desafios”, *Encontros Teológicos* 25 (2010) 93-102.

17. Cf. J.C. Stoffel, “Frederico Laufer S.J. (1909-1998)”, en R. von Sinner/E. Wolff/C.G. Bock (orgs.), *Vidas Ecuménicas. Testemunhas do Ecumenismo no Brasil*, São Leopoldo: Editora Sinodal/Porto Alegre: Libreria e Editora Padre Reus, 2006, 41-56.

18. Cf. R. Zimmermann Fiegenbaum, “Bertholdo Weber (1919-2002)”, en *ibid.*, 159-173.

co conjunto, estudió cuestiones relativas a eclesiología, sacramentos, ministerios, el pluralismo teológico y la jerarquía de verdades, la justificación, etc. En 1998, ante la dificultad de asegurar la estabilidad de sus miembros, un obstáculo para una reflexión más sistemática y progresiva, el GERT dio por finalizados sus trabajos, no sin haber ofrecido un importante servicio a las relaciones católico-luteranas en Brasil al abrir el camino al diálogo oficial; profundizar el intercambio teológico sobre cuestiones doctrinales; y relacionar esas mismas cuestiones con los aspectos pastorales y las implicaciones sociales del Evangelio.

En 1974, con motivo de la publicación de *El Evangelio y la Iglesia (Relación de Malta, 1972)*, primer documento de la comisión internacional, B. Weber se dirigió a la Conferencia Nacional de Obispos Católicos (CNBB), señalando la importancia de favorecer la recepción de la *Relación* en Brasil. Proponía, como primer paso, crear una comisión mixta que evaluara el documento y estudiara sus implicaciones para las iglesias locales. La CNBB aceptó la propuesta y nombró a J. Hortal y S. Bohn como miembros.¹⁹ La IECLB, por su parte, nombró a B. Weber y W. Altmann. Con la creación de la comisión la relación entre católicos y luteranos pasó del encuentro entre miembros de instituciones teológicas a un diálogo oficial entre las iglesias. Sus actividades pueden agruparse en tres ámbitos: traducción y publicación de documentos; organización de seminarios; colaboración e intercambios en ámbitos institucionales.

2.1.2. La traducción y publicación de documentos

A diferencia del mundo hispano parlante, donde subsiste una cierta dependencia cultural de España, la realidad brasileña respecto a Portugal se plantea de modo diferente. Un signo de ello es la producción literaria, las ediciones y las traducciones al portugués realizadas directamente en Brasil. Eso explica que entre las primeras tareas asumidas por la comisión se encontrara la traducción al portugués de los documentos del diálogo internacional, comenzado por la mencionada *Relación de Malta*.²⁰

19. Cf. *Comunicado Mensal da CNBB*, Julio 1974, 569s.

20. Cf. *O Evangelho e a igreja*, São Leopoldo, Edição de la Comissão Mista Nacional Católico-Luterana, 1974.

En los años 70-80, continuando con ese trabajo, la comisión realizó las traducciones de otros documentos: *La Eucaristía/Cena del Señor* (1978);²¹ *Todos bajo el mismo Cristo* (1980);²² *Caminos hacia la comunión* (1982);²³ y *Martín Lutero, Testigo de Jesucristo* (1983).²⁴

Después de una pausa de doce años, que explica la inexistencia de traducciones al portugués de *El Ministerio en la Iglesia* (1981); *Ante la Unidad. Modelos, formas y etapas de la comunión eclesial luterano-católica* (1984); *Iglesia y Justificación* (1993); y *La Apostolicidad de la Iglesia* (2006), la comisión tradujo y publicó la *Declaración conjunta sobre la doctrina de la justificación*.²⁵

El trabajo más reciente ha sido la traducción y publicación del informe *Del conflicto a la comunión*.²⁶ Y, en estos momentos, estaría en proceso de traducción la declaración *On the Way* (2015), elaborada por el Comité Ecuménico y de Asuntos Interreligiosos de la Conferencia de Obispos de Estados Unidos y la Iglesia Evangélica Luterana en América, con motivo del quinto centenario de la Reforma.

2.1.3. La organización de los seminarios

i) Con ocasión de la publicación de la *Relación de Malta*, se organizó un seminario ecuménico internacional en Río de Janeiro, promovido por el Institute for Ecumenical Research (Estrasburgo) y la IECLB, con el propósito de explorar formas de recepción de dicho informe. Si bien la organización estuvo bajo responsabilidad exclusiva de los luteranos, la Iglesia católica fue invitada oficialmente. Dos años

21. Cf. Comissão Mista Católico-Luterana Internacional, *A Ceia do Senhor*, São Leopoldo, Editora Sinodal, 1978.

22. Cf. Comissão Mista Católico-Luterana Internacional, "Todos juntos sob o mesmo Cristo", *Revista Eclesiástica Brasileira* 42 (1982) 178-183.

23. Cf. Comissão Mista Católico-Luterana Internacional, "Caminhos para a Comunhão", *Revista Eclesiástica Brasileira* 42 (1982) 155-178.

24. Cf. Comissão Mista Católico-Luterana Internacional, "Martinho Lutero, Testemunha de Cristo", *Estudos Teológicos* 23 (1983) 286-294.

25. Cf. *Declaração conjunta sobre a doutrina da justificação*, São Leopoldo, Sinodal/Brasília, CONIC/São Paulo, Paulinas, 1999.

26. Cf. *Do conflito à comunhão comemoração conjunta católico-Luterana da Reforma em 2017. Relatório da Comissão Luterana – Católico Romana para a Unidade*, Brasília, CNBB/São Leopoldo, Sinodal, 2015.

más tarde, se publicaron los resultados del seminario bajo el título *Desafio às Igrejas*.²⁷

Uno de los frutos de esta experiencia fue la práctica de invitar a observadores luteranos a participar en las asambleas de la CNBB, así como la participación de observadores católicos en los consejos de la IECLB.

ii) Después de Río de Janeiro, en 1977, la comisión organizó de manera conjunta un segundo seminario. Entre sus participantes se encontraban miembros de la CNBB y la IECLB, y el tema fue el testimonio común y la experiencia. En la evaluación final los participantes pidieron la realización de un tercer seminario, el que tuvo lugar en 1981 y después del cual fue necesario esperar quince años hasta repetir una experiencia del mismo tipo.

iii) En efecto, sólo en la década del 90, con ocasión del proceso que concluyó con la firma oficial de la *DCDJ*, la comisión recibió una nueva inspiración que favoreció el reinicio de los seminarios. Así, en 1996, se realizó el cuarto de ellos con el fin de estudiar los borradores de la declaración. Como resultado, se publicó un libro que contiene una declaración firmada por los copresidentes de la comisión –Pastor H. Kirchheim (IECLB) y Dom I. Lorscheiter (CNBB)–, los *papers* presentados durante el seminario y la última versión de la proyectada *DCDJ*.²⁸ El texto firmado por los dos presidentes es un texto circunstancial, donde se expresan las principales conclusiones de dos días de trabajo. Es interesante mencionar las sugerencias dirigidas a la comisión internacional, las peticiones dirigidas a las autoridades locales de ambas iglesias, y algunas de las tareas propuestas a las respectivas iglesias en Brasil.

a) Entre las sugerencias se señala la necesidad de presentar más explícitamente la dimensión comunitaria y eclesial de la doctrina de la justificación; profundizar en la cuestión de la libertad y los méritos; afirmar la centralidad de la doctrina de la justificación

27. Cf. W. Altmann/B. Weber (eds.), *Desafio às Igrejas. Diálogo ecumênico em tempos de mudança*, São Paulo, Loyola, 1976.

28. Cf. *Doutrina da justificação por graça e fé: declaração conjunta católica romana–evangélica luterana*, Porto Alegre 1998, Porto Alegre, Pontifícia Universidade Católica de Rio Grande do Sul/São Leopoldo, Centro de Estudos Bíblicos, 1998.

en la vida de la Iglesia; mostrar, en la declaración común a firmarse, la convergencia entre la visión luterana de la centralidad del Evangelio y la católica de la jerarquía de verdades; buscar una formulación más clara de la cuestión de la concupiscencia y estudiar la relación entre seguridad psicológica y certeza teológica acerca de la salvación; aclarar, en la futura etapa del diálogo, la relación entre justificación y ética social.

- b) A las iglesias se pedía, entre otras cosas, un estudio sobre la posibilidad de llegar a la comunión eucarística, con motivo del año 2000, haciendo visible la unidad ya dada en Cristo.²⁹
- c) De las cinco tareas, dos se explican en el contexto brasileño y muestran la relación entre el diálogo teológico, el testimonio y la misión: que al celebrar el año 2000 las iglesias se unan en actividades como la *Campagna da Fraternidade*,³⁰ campañas de evangelización y el compromiso conjunto para obtener una condonación de la deuda externa; y que la recepción eclesial de la *DCDJ* muestre la oposición que existe entre la doctrina de la justificación y las consecuencias del neoliberalismo y las tendencias de la globalización que, con su mecanismo de exclusión, dificultan la vida de los seres humanos.

iv) El quinto seminario tuvo lugar dos años más tarde y su tema fue la hospitalidad eucarística. Más tarde se publicaron una declaración y los estudios teológicos que habían sido presentados.³¹ Los participantes manifestaron tanto su alegría por la comunión realizada en el bautismo como el dolor por la imposibilidad de expresarla en una única Eucaristía, y reconocieron el esfuerzo hecho en los diálogos para llegar a un acuerdo sobre la posibilidad de la comunión eucarística. Sobre esa base expresaron ocho puntos de consenso teológico, no sólo relativos a la afirmación de fe sobre la Eucaristía, sino también sobre sus consecuen-

29. Debo reconocer que no deja de sorprenderme esta petición, ya que no se acompaña de un fundamento eclesiológico, y se pasan por alto las cuestiones relativas al ministerio eclesial. Algo de lo que la comisión será consciente más tarde.

30. Esta campaña ha sido una iniciativa de la Iglesia católica y se celebra desde 1964, si embargo, en 2013 esa celebración ha adquirido un carácter ecuménico y es organizada por el CONIC.

31. Cf. *Hospitalidade Eucarística. Subsídios elaborados pelo Seminário Bilateral Misto Católico Romano-Evangélico Luterano*, [7 e 8 de dezembro de 1998, em Porto Alegre] Porto Alegre, Pontifícia Universidade Católica de Rio Grande do Sul, 2000.

cias éticas y sociales. En esos consensos, teniendo en cuenta que la Eucaristía es un don y un signo de reconciliación, los participantes reclamaron la plena comunión entre las iglesias. En el camino hacia esa meta, reconocieron los pasos dados a nivel local y, más concretamente, algunas formas de hospitalidad eucarística ya puestas en práctica. Intentaban promover así los esfuerzos para superar las dificultades, y señalar la responsabilidad de cada hermano. Esto lo hicieron conscientes de las divergencias que permanecen, especialmente las relativas al ministerio y la Iglesia, que han impedido la plena comunión entre luteranos y católicos. Para favorecer el progreso, se propusieron medidas concretas, entre ellas, realizar un seminario sobre ministerio y eclesiología, buscando un entendimiento común en esos dos ámbitos y un reconocimiento mutuo de los ministerios; divulgar los consensos alcanzados; reclamar una participación más frecuente en la celebración de la Eucaristía, que anime a la práctica de la hospitalidad eucarística, principalmente cuando hay una estrecha convivencia entre miembros de ambas confesiones;³² y estimular el ecumenismo a nivel de base.

v) En el año 2000, el seminario estudió el ministerio y los ministerios eclesiales. Las conclusiones fueron publicadas en un libro que, como los anteriores, contiene la declaración final y los estudios teológicos preparatorios.³³ En la declaración, después de la introducción y la mención de las convergencias, se presentan las cuestiones abiertas, las preguntas suscitadas, y los pasos a dar. Las cuestiones a ser profundizadas son el significado del rito de ordenación; la diferencia existente acerca del ejercicio y el significado de la autoridad de los ministerios ordenados; las diferencias en la función específica del ministerio de supervisión; el ministerio ordenado de la mujer; y el ministerio petriño. Los participantes consideraron que esas cuestiones no representan un obstáculo insuperable para un futuro proceso de convergencia que pueda llevar al reconocimiento recíproco de los ministerios. Teniendo en cuenta la continuidad del diálogo, se propuso, con cierta urgencia,

32. Esta propuesta, que estimula las posibilidades de la hospitalidad eucarística entre luteranos y católicos en Brasil, parece tomar una cierta distancia de lo afirmado por la edición brasileña del *Directorio ecuménico*, que permanece en el marco de lo señalado por la legislación universal de la Iglesia católica; cf. Conselho Pontifício para a Promoção da Unidade dos Cristãos, *Directorio para a aplicação dos princípios e normas sobre o ecumenismo*, São Paulo, Paulinas, 1994, 201-205.

33. Cf. *Os Ministérios*. Seminário Bilateral Misto Católico Romano-Evangélico Luterano (São Leopoldo, 2000), Porto Alegre, Pontifícia Universidade Católica de Rio Grande do Sul, 2002.

un diálogo doctrinal y teológico sobre el ministerio en la Iglesia, que permita avanzar a nivel práctico y teórico. Así mismo, se recomendó una discusión acerca del ministerio ordenado de las mujeres y el ministerio petrino, y estudiar las posibilidades y condiciones concretas de estos temas en vista de favorecer un reconocimiento recíproco de los respectivos ministerios.

En 2002, como consecuencia lógica del seminario anterior, se abordó el tema de las relaciones entre comunión, ministerio y sacramentos, pero no hubo ninguna publicación posterior.

vi) En 2004 fue el momento de estudiar la tradición y la sucesión apostólica,³⁴ como paso necesario en la búsqueda del reconocimiento recíproco de los ministerios. La declaración final, tras una breve introducción, afirma los puntos en común, algunos retos, y las preguntas abiertas y medidas futuras.

- a) Son puntos en común: la afirmación de que ambas iglesias se insertan en la corriente de la tradición –entendida ésta como interpretación y transmisión continua del Evangelio–, ya que la unidad entre luteranos y católicos precede a toda división; el reconocimiento de un consenso sobre el ministerio ordenado y su institución divina; la comprensión común de la sucesión apostólica, consecuencia de la universalidad del Evangelio, que se expresa en la comunidad de fe, la preservación de la doctrina apostólica, y la comunión en un mismo pan y en las oraciones; y el reconocimiento de la autonomía de cada iglesia en la estructuración de sus ministerios.
- b) Son desafíos y cuestiones abiertas: la necesidad de promover, a nivel universal, una declaración conjunta sobre los ministerios, asumiendo las iglesias de Brasil la responsabilidad de dar los primeros pasos en esa dirección; profundizar en las respectivas comunidades la búsqueda de los desafíos comunes y asumirlos de forma conjunta, especialmente en un contexto de laicización del Estado que afecta la presencia pública de la Iglesia al tratarse

34. Cf. “Seminário sobre ‘Tradição e Sucessão Apostólica’”. Declaração do Seminário Bilateral Católico Romano-Evangélico Luterano, 8 e 9 de novembro de 2004, São Leopoldo (<http://www.luteranos.com.br/conteudo_organizacao/igreja-catolica-apostolica-romana-icar/seminario-sobre-tradicao-e-sucessao-apostolica>).

cuestiones sociales, políticas y religiosas; superar la indiferencia de una iglesia hacia la otra; evitar la sobrevaloración de las diferencias, al tener en cuenta la transformación del mundo y la necesidad de abrirse al diálogo interreligioso.

- c) Por último, los pasos futuros aconsejan que, ante la imposibilidad de cambiar el pasado, mirar hacia el futuro intentando descubrir oportunidades. En el marco de esa verificación se consideró importante: buscar una mejor comprensión de la tradición común de las fuentes y los orígenes de la Iglesia de Cristo en vista de una misión conjunta; asumir la diversidad reconciliada como modelo de unidad, incluyendo también el ejercicio del ministerio; continuar el estudio sobre el ministerio petrino y profundizar la reflexión acerca de los conceptos de sacramento y sacramentalidad, carácter sacramental de la Iglesia y magisterio eclesiástico.

En 2006, como se había expresado en 2004, se estudiaron los temas relativos al ministerio episcopal y petrino, pero no fueron publicadas las conclusiones.

vii) Después de ese seminario no hay información acerca de otro hasta el 2010, oportunidad en que se profundizó en una eclesiología ecuménica. Como texto final, la comisión dirigió una carta a las iglesias que contiene una síntesis de las conclusiones y propone perspectivas para el futuro de las relaciones católico-luteranas en Brasil: fortalecer en la convivencia diaria de las comunidades la opción ecuménica asumida oficialmente por ambas iglesias; mejorar la formación ecuménica en el ámbito de la misión y de los distintos niveles de animación de la vida pastoral; apoyar los organismos ecuménicos en los que ambas iglesias participan; valorar la rica historia del diálogo entre ambas iglesias en vista de promover la convivencia, la comprensión mutua y el testimonio común de fe entre católicos y luteranos; acrecentar la cooperación en proyectos conjuntos a nivel nacional, regional y local, tales como la semana de oración por la unidad de los cristianos, la formación de agentes pastorales, la formación bíblica, las semanas teológicas comunes, el intercambio de profesores, ámbitos de espiritualidad, diakonía y otros.³⁵

35. Cf. "Carta ás Comunidades Católicas e Luteranas" (<<http://www.luteranos.com.br/conteudo/seminario-catolico-luterano-sobre-eclesiologia-ecumenica>>).

Por último, el seminario celebrado en agosto de 2015 tuvo como tema el estudio del documento *Del conflicto a la comunión*, siendo un modo de preparación conjunta de la conmemoración de los 500 años de la Reforma.

2.1.4. Otros espacios de intercambio y colaboración

A partir de 2002, y gracias al camino recorrido por la comisión bilateral, fue posible establecer otro tipo de reuniones: los encuentros entre obispos y pastores sinodales. La segunda de esas reuniones tuvo lugar en Curitiba en 2009, conmemorando el décimo aniversario de la firma de DCDJ, bajo el lema *A Declaração da Justificação por Graça. 10 anos de testemunho no contexto religioso brasileiro*. Fue la ocasión para presentar un resumen de la situación de las relaciones bilaterales y ofrecer algunas propuestas para avanzar en el diálogo.³⁶

Al ser la comisión católico-luterana la primera de este tipo en Brasil, ha sido un modelo para otras comisiones creadas posteriormente, concretamente, las comisiones de diálogo anglicano-católica (1992) y católico-presbiteriana unida (2009). Al mismo tiempo, sus miembros, compartiendo su experiencia, han ofrecido un importante servicio de asesoramiento y colaboración en otros espacios ecuménicos brasileños como el CONIC, los grupos ecuménicos y el *Serviço Ecumênico de Aconselhamento*.

2.2 El diálogo teológico luterano-católico en Argentina

2.2.1. Este diálogo no ha alcanzado el desarrollo y la continuidad que el que ha tenido lugar en Brasil. Si es posible constatar algunas reuniones aisladas de teólogos en los años 60 y 70 y, sin duda, un trabajo muy rico y constante en el ámbito de la Sagrada Escritura, estas experiencias no llegaron a fraguar en un trabajo regular y sistemático sobre cuestiones doctrinales, como fue el caso del *Grupo Ecumênico de Reflexão Teológica*. ¿Cuál fue la razón? Es difícil responder. Tal vez

36. Cf. "II Encontro Nacional de Bispos da Igreja Católica e Pastores Sinodais da Igreja Evangélica de Confissão Luterana do Brasil, Curitiba, 18-20/08/09. Síntese das discussões e encaminhamento de propostas para a continuidade do diálogo bilateral (<http://www.cnbb.org.br/images/arquivos/files_4a93f9e56ebcd.pdf>).

las iglesias no tenían entonces los recursos suficientes para una tarea de esa envergadura o sus opciones más inmediatas eran otras. Hay que tener en cuenta, además, que las iglesias luteranas en Argentina son menos numerosas que la IECLB. Esto explica que sólo a partir de 1982, y por iniciativa católica, siendo secretario del Secretariado de Ecumenismo M. de Elizalde OSB, se haya establecido un diálogo bilateral más sistemático entre la Iglesia católica y dos de las cuatro iglesias luteranas de Argentina, la Iglesia Evangélica del Río de la Plata (IERP) y la Iglesia Evangélica Luterana Unida (IELU).³⁷

i) La nueva comisión, movida por una preocupación pastoral, estudió en primer lugar las cuestiones relativas a los matrimonios mixtos, pensando especialmente en los matrimonios entre católicos y luteranos. En aquel momento, los luteranos consideraban que la Iglesia católica en Argentina no aplicaba aún las orientaciones del Motu proprio *Matrimonia Mixta* (1970).³⁸ Iniciado el diálogo fue promulgado el nuevo *Código de Derecho Canónico* (1983). Por tanto, la comisión tuvo en cuenta en su trabajo, de manera sucesiva, los dos textos normativos de la Iglesia católica así como la declaración católico-luterano-reformada sobre *La teología del matrimonio y el problema de los matrimonios mixtos*.³⁹ Esta primera ronda de diálogo no elaboró un texto conclusivo, pero propuso a los obispos católicos seguir más de cerca la dirección asumida por la Iglesia católica a nivel universal. Esa propuesta, junto a la necesidad de regular en ámbito local la normativa del nuevo Código, fue la ocasión para que los obispos elaboraran orientaciones pastorales relativas a los matrimonios mixtos, las que fueron aprobadas luego por la Santa Sede (1989). Así mismo, se redac-

37. Estas dos iglesias representan poco más de la mitad del luteranismo en Argentina: la IERP cuenta con unos 27.500 miembros, y esa presencia se extiende a Paraguay y Uruguay; y la IELU cerca de 11.000 en Argentina y Uruguay. A nivel de divulgación, para una presentación del luteranismo en Argentina; cf. J.A. Scampini, "Diferentes expresiones del luteranismo en Argentina. La Iglesia Evangélica del Río de la Plata y la Iglesia Evangélica Luterana Argentina", *Vida Pastoral* 52 (2011) N° 292, 4-13; Id., "Diferentes expresiones del luteranismo en Argentina. Luteranismo escandinavo e Iglesia Evangélica Luterana Unida", *Vida Pastoral* 52 (2011) N° 293, 27-36.

38. Esta preocupación fue claramente expresada en un texto presentado en la primera sesión de trabajo por C. Schittway: "Bendición ecuménica de matrimonios mixtos" (1985) (<http://www.pastorschittway.com.ar/escritos/Esc_119.htm>).

39. Cf. "The Theology of Marriage and the Problem of Mixed Marriages", Final Report of the Roman Catholic-Lutheran-Reformed Study Commission (1976), en H. Meyer/L. Vischer (eds.), *Growth in Agreement. Reports and Agreed Statements of Ecumenical Conversations on a World Level*, New York/Ramsey, Paulist Press/Geneva, World Council of Churches, 1984, 277-306.

tó una guía para la preparación del expediente matrimonial con orientaciones específicas para los matrimonios mixtos.⁴⁰

ii) El segundo tema fue el bautismo. Al respecto, no fue difícil llegar a un texto de convergencia dadas las claras afirmaciones de *UR 22* y las convergencias del *BEM*. La declaración final expresa brevemente los principales aspectos del bautismo, abriendo el paso a una consecuencia práctica: el reconocimiento oficial del bautismo entre las iglesias participantes en el diálogo. La declaración fue firmada el 12 de diciembre de 1987 por D.J. Calvo, A. Fernández Arlt y R. Pietrantonio (por la IELU); y J.C. Maccarone, O. Santagada, R. Paramio OSA, y N. Padilla (por la Iglesia católica). Como la intención inicial era que esta declaración no fuera sólo un documento de la comisión sino que revistiera un carácter vinculante para las iglesias, el texto recibió la aprobación de la Comisión Episcopal de Fe y Cultura de la CEA, el 22 de marzo de 1988, y de la Comisión Permanente, en diciembre del mismo año. Por su parte, el Sínodo de la IELU lo aprobó el 28 de abril de 1988, en su sesión de Oberá; y el de la IERP, el 16 de octubre de 1989, en Crespo (ER). Estos pasos permitieron que el 30 de marzo de 1990, en el marco de una celebración ecuménica, Mons. M. Serra y los Pastores R. Denuncio (IELU) y R. Reinich (IERP) ratificaran públicamente el texto.⁴¹

Por el momento es el único texto oficial de reconocimiento del bautismo en Argentina. Quizá valga la pena recordar que, a inicios de los años 90, se tuvo la intención de llegar a una declaración multilateral en el ámbito de la Comisión Ecuménica de Iglesias Cristianas en Argentina (CEICA), pero la propuesta no contó con la aprobación de las iglesias ortodoxas.

iii) El tercer tema en ser abordado fue la Eucaristía. El objetivo en este caso era alcanzar un mejor conocimiento de los documentos elaborados tanto a nivel internacional como local⁴² y, siguiendo las

40. Cf. Conferencia Episcopal Argentina, *Guía para la preparación del Expediente Matrimonial. Vademécum para sacerdotes, diáconos y demás responsables*, Buenos Aires, 1989.

41 Cf. *Declaración conjunta de reconocimiento mutuo del Sacramento del Bautismo entre la Iglesia Católica Romana, la Iglesia Evangélica Luterana Unida y la Iglesia Evangélica del Río de la Plata*, ratificada el 30 de marzo de 1990 (< <http://www.ceerjircea.org.ar/reconocimientomutuo.htm>>).

42 Cf. *BEM*; Comisión internacional luterano-católica "El Evangelio y la Iglesia" o Relación de Malta (1972) y "La Eucaristía" (1978); *Eucharist and Ministry: Lutherans and Catholics in Dialogue IV* (1970), Washington, D.C., Bishops' Committee for Ecumenical and Interreligious Affairs/New York, National Committee for the Lutheran World Federation, 1970.

fases de esos diálogos, ofrecer una contribución desde la perspectiva argentina. La comisión tenía conciencia de que su trabajo era solo el inicio de un tema importante para su fe, y que no era posible abordar de entrada todas las dimensiones de la Eucaristía. Por esa razón, la opción fue producir un texto breve, que expresara los consensos y las convergencias verificados, considerando la Eucaristía en sí misma, según el testimonio de la Escritura y la tradición apostólica, y tal como la entienden y confiesan realmente cada una de las iglesias. Fundada en esos consensos y convergencias, la comisión, en concordancia con la comisión internacional, señaló los aspectos necesitados aún de una aclaración más profunda en vista de llegar a una comprensión común: la doctrina y la realidad del misterio; la sucesión apostólica; el carácter sacrificial; la naturaleza de la presencia real y la permanencia del cuerpo y la sangre de Cristo en las sagradas especies y su culto *extra-misam*. Así como cuestiones relativas a la praxis de cada iglesia: a) En el caso de la Iglesia católica: la necesidad de evitar las misas sin la participación del pueblo; asegurar una mejor predicación de la Palabra en la celebración eucarística; y distribuir la Eucaristía bajo las dos especies. b) En el caso de las iglesias luteranas: la importancia de celebrar la Santa Cena con mayor frecuencia; promover una mayor participación de la comunidad, especialmente de los niños; relacionar más estrechamente el servicio de la Palabra y el sacramento. La declaración final fue firmada el 15 de marzo de 1993 por R. Pietrantonio y L. Orlov (por la IELU); F. Schäfer y C. Schwittay (por la IERP), y J.C. Maccarone, O. Santagada y N. Padilla (por la Iglesia católica). Al excluirse de entrada el propósito de llegar a un acuerdo oficial sobre la validez o el reconocimiento mutuo de la Eucaristía que se celebra en cada una de iglesias, esta declaración reviste un carácter diferente a aquella sobre el bautismo. Sin embargo, el texto fue aprobado antes de su publicación por las Comisiones episcopales de Fe y Cultura y Ecumenismo de la CEA, el 24 de noviembre de 1994; el Sínodo de la IERP, en octubre de 1995; y el Sínodo de la IELU, en abril de 1996.⁴³

2.2.2. En su última etapa, el trabajo de la comisión se orientó al estudio del principal tema teológico de los años 90: la justificación. En

43. Cf. Comisión para el Diálogo Luterano-Católico en Argentina, "Declaración luterano-católica sobre la Eucaristía" (11 de agosto de 1995), *Secretariado de Ecumenismo, Boletín Informativo* 41 (1996) 3-7.

este caso, había dos textos diferentes y relacionados entre sí a considerar: *Iglesia y justificación* (1994) y los sucesivos borradores de la futura *DCDJ*. El estudio ocupó cerca de tres años, siendo para los participantes una rica experiencia de intercambio teológico, donde se compararon las versiones sucesivas de la futura declaración a fin de percibir la evolución del proceso. Pero, debido a nuevas responsabilidades pastorales o académicas de varios de sus miembros,⁴⁴ fue imposible la continuidad del trabajo de la comisión.

Creo que una oportunidad perdida en nuestro diálogo es no haber ofrecido un aporte mayor a nuestras iglesias en vista de la recepción local de la *DCDJ*, involucrando un mayor número de personas, algo parecido a los seminarios que se organizan en Brasil, si bien creo que el texto ha llegado a ser relativamente conocido en círculos académicos.

A modo de conclusión

Como decíamos al inicio de esta presentación, el ecumenismo doctrinal ha conocido un escaso desarrollo en América Latina. Es ese contexto el que señala con mayor claridad el valor de las dos experiencias que he buscado recoger en estas páginas. Sin desconocer la diferencia entre ambas, vale la pena preguntarse cuáles han sido las condiciones que las han hecho posibles. Creo que en ambos casos ha sido la conciencia del decidido y serio camino recorrido en el diálogo internacional y la exigencia de una traducción del mismo en ámbito local. A ello se suma el hecho de que, sin desconocer el valor del ecumenismo del servicio y el testimonio, tanto católicos como luteranos ponemos un claro acento en el lugar del aspecto confesional como expresión de nuestra fe. Para las dos partes sería impensable una agenda ecuménica que descuidara estos temas. Desde esta consideración general, se pueden hacer algunos comentarios más específicos relativos a cada una de las dos experiencias.

En primer lugar el caso brasileño y la capacidad demostrada de

44. En esta etapa participaron por la IELU: R. Pietrantonio y G. Hansen; por la IERP: F. Schäfer y J.A. Schvindt; por la Iglesia católica: J.C. Maccarone, C. Castro, P. Sicouly y N. Padilla. Solo en los últimos encuentros, ante la ausencia de C. Castro y P. Sicouly, me sumé a la comisión.

mantener un trabajo sostenido hasta hoy, que ha sabido percibir cómo relacionar los temas del diálogo internacional y la peculiaridad del propio contexto. Creo que al respecto hay dos elementos a tener en cuenta. Uno de ellos es la presencia de una iglesia luterana numerosa y sólida, que convive ampliamente con la Iglesia católica, y ha participado en el movimiento ecuménico casi desde la fundación del Consejo Mundial de Iglesias (1950) y de la Federación Luterana Mundial (1954). La vida compartida cotidianamente por tantos católicos y luteranos exige dar pasos en el camino hacia la unidad. Pero esto no sería suficiente para el diálogo teológico si, además –y este es el segundo elemento–, ambas iglesias no contaran con centros calificados de estudios teológicos, que no sólo han conservado un patrimonio confesional sino que también han procurado repensarlo ante los nuevos desafíos; algo esencial de cara a lo que supone un verdadero diálogo hoy y aquí.

Diferente es la realidad argentina, donde la presencia luterana es más reducida numéricamente, y quizá no representa un cuestionamiento para la mayoría de los católicos. Sin embargo, esto no debería dejarnos inermes, ya que siempre pienso en una afirmación del *Directorio ecuménico*: “La participación de la Iglesia católica en el movimiento ecuménico en los países en que tiene gran mayoría es crucial para que el ecumenismo sea un movimiento que comprometa a la Iglesia entera.”⁴⁵ Por eso, sería importante para ambas partes alguna iniciativa que nos lleve a retomar el diálogo interrumpido en los años 90. En vista de ello habría que plantearse al menos dos interrogantes: uno relativo a los temas a abordar; el otro, al horizonte desde dónde hacerlo. En cuanto a los temas, si pensamos en la agenda del diálogo internacional, son varias las cuestiones doctrinales que han quedado en nuestro camino; ellas permanecen como tareas pendientes en el ámbito local. No obstante, no habría que descuidar el tratamiento de ciertas cuestiones relativas a la ética que, en los debates públicos, nos han colocado a católicos y luteranos en posiciones contradictorias. En cuanto al horizonte desde el cual entablar el diálogo, hay que ser conscientes de que, más allá de las buenas iniciativas personales, es necesario el compromiso decidido de las instancias eclesiales; son las iglesias

45. Pontificio Consejo para la Unidad de los Cristianos, *Directorio para la aplicación de los principios y normas sobre el Ecumenismo*, CELAM, Bogotá, 1993, n. 32.

las que deben dialogar. Pero también es necesario un soporte de las instituciones académicas. A este respecto, en este preciso momento, cabe decir una palabra muy concreta. La historia de la facultad de Teología luterana en Argentina ha sido breve (1955-1969), y su fin estuvo marcado por una clara opción ecuménica: la integración en el espacio más amplio del Instituto Superior Evangélico de Estudios Teológicos (ISEDET) como proyecto de varias iglesias protestantes. El ISEDET cumplió su misión durante casi durante 50 años. Su reciente cierre es una pérdida dolorosa en el ámbito académico y no solo para las iglesias que han formado parte de ese proyecto. De ahora en más, la formación teológica de las futuras generaciones de protestantes argentinos y la reflexión teológica en esa corriente del cristianismo se enfrentan a un verdadero desafío. Sería de lamentar si en ámbito católico, y especialmente en las instituciones académicas, no hay una clara conciencia de lo que este hecho significa como pérdida de un real ‘lugar de la teología’,⁴⁶ y un nuevo límite quizá al momento de entablar diálogos teológicos entre las iglesias cristianas en Argentina.

JORGE A. SCAMPINI O.P.
FACULTAD DE TEOLOGÍA-UCA
07.04.2017/09.05.2017

46. Tomo la expresión de H. Donneaud, que caracteriza el ‘lugar de la teología’ como un ámbito consciente de su tradición, sostenido por una comunidad de intercambio y de confrontación entre colegas; cf. Id. “Le Saulchoir: une école, des théologies?”, *Gregorianum* 83 (2002) 443-446.

La cultura popular en la perspectiva de la moral según Rafael Tello

RESUMEN

Este artículo ofrece algunos trazos de la interpretación teológica de Rafael Tello acerca de la *cultura popular* en América Latina y los diversos procesos culturales que coexisten y convergen en su *mezcla de culturas*. Brindando una clave de acceso a la comprensión del *catolicismo popular*, ambas categorías resultan un interesante aporte para una *teología moral con mentalidad histórica*, capaz de tomar nota de las diversas influencias que la cultura realiza en la vida cristiana en tanto hecho social internalizado y principio de su humana actividad.

Palabras clave: Rafael Tello, Cristianismo y cultura popular, teología moral

The popular culture in the perspective of the moral according to Rafael Tello

ABSTRACT

This article concerns some traces of Rafael Tello's theological interpretation on the popular culture in Latin America and the various cultural processes that coexist and converge in their mixture of cultures. Providing a key to the understanding of the popular Catholicism, both categories are an interesting contribution to a moral theology with a historical mentality, able to take note of the various influences that culture makes in the Christian life, as both an internalized social fact and principle of human activity.

Key words: Rafael Tello – Christianity and popular culture – Moral theology

En la expresión del actual Pontífice de que *no haría justicia a la lógica de la encarnación pensar en un cristianismo monocultural y*

monocorde (EG 117) resuena el espíritu del Concilio Vaticano II que significó un magnífico hito en la superación de un esquema de cristianidad que identificaba de hecho el cristianismo con la cultura eclesial, y un verdadero paso adelante en la superación del rechazo integrista a la cultura moderna.¹ Gracias a una renovación del método teológico, la noción de *cultura* ingresa decisivamente en el Magisterio en la Constitución pastoral *Gaudium et Spes* y va a cristalizar la relación Iglesia-mundo en términos de *evangelización de la cultura* una década después con *Evangelii Nuntiandi*. Un espacio significativo en la recepción argentina del tema de la cultura tuvo como protagonistas a los peritos de la Comisión Episcopal de Pastoral (COEPAL), entre los que se encuentra Rafael Tello cuyo pensamiento ha comenzado a recibirse en el ámbito académico.² Con este artículo queremos ofrecer algunos trazos de su visión sobre la *cultura popular* y su valor en una *teología moral con mentalidad histórica*.

1. Concepto y método tellano de acercamiento a la cultura popular

Cultura popular es una expresión cargada de sentidos varios, tanto en el uso corriente como en el académico, que en el autor que aquí presentamos tiene una significación precisa e íntimamente relacionada con su comprensión del *cristianismo popular* y su proceso histórico. Su tesis principal es que la *cultura popular* tiene como elemento formador determinante y especificante al *cristianismo popular*. Es la primera evangelización la que le ha dado a estos términos encarnadura histórica en Latinoamérica:

“En relación a la evangelización, [se] plantea, de modo general y de modo

1. Cf. SCANNONE, *Evangelización, cultura y teología*, 127. Para el sentido de la fórmula “cultura eclesial o eclesialista” Cf. R. TELLO, “Evangelización y cultura”, en: RAFAEL TELLO, *Pueblo y Cultura Popular*, Buenos Aires, Agape-Saracho-Patria Grande, 2014, 205-252, 221.

2. Rafael Tello participó como perito en las reuniones de la COEPAL entre 1967 y 1974. Fue inspirador de la primera peregrinación juvenil a Luján en 1975. Tres obras de reciente elaboración pueden completarnos la presentación de su figura: E. C. BIANCHI, *Pobres en este mundo, ricos en la fe. La fe de los pobres de América Latina según Rafael Tello*, Ágape, Buenos Aires, 2012; G. RIVERO, *El viejo Tello y la pastoral popular*, Buenos Aires, Patria Grande-Saracho, 2013; G. RIVERO, *El viejo Tello en la COEPAL. Sus intervenciones entre los peritos de la Comisión Episcopal de Pastoral en la recepción del Concilio Vaticano II en Argentina (1968-1971)*, Agape-Patria Grande-Saracho, Bs. As., 2015.

especial, *el tema de la vinculación y distinción entre cultura popular y cristianismo popular*. Aquella es un todo; éste una parte, pero formal. *La teología estudia la cultura popular desde el cristianismo popular* como dato sobrenatural y revelado. Las ciencias humanas la estudian como incluyendo el cristianismo popular en cuanto dado de hecho y naturalmente verificable”.³

Esta aclaración es fundamental. Tello va a definir y estudiar la cultura popular como *teólogo* y desde su concepción del cristianismo popular. No accede a la cultura popular desde un concepto a priori, abstracto y normativo de cristianismo, para juzgar qué elementos cristianos pueda tener; tampoco desde una ‘modelística social’ que objetive la cultura popular y sus expresiones cristianas.⁴ Porque el cristianismo es una *vida* y no primeramente una doctrina, Tello accede a la cultura popular desde el cristianismo popular que es *vivido* en nuestras tierras, especialmente entre los más pobres, tal como ha sido reconocido por el Magisterio universal y local.⁵ ¿Resulta legítimo este procedimiento metodológico? Creemos que sí por varios motivos.

En primer lugar, no sólo consideramos que es *legítimo* sino sencillamente *inevitable*, dado que el cristianismo sin determinaciones culturales no parece existir en este mundo, por lo menos en dimensión colectiva y social. Es esta una constatación que suele aún permanecer tácita en gran parte de los análisis que se llevan adelante en el campo de la teología moral, sobre todo en los relacionados con la vida cristiana teologal. Precisamente a esta dimensión colectiva y social del cristianismo popular latinoamericano, Rafael Tello la llama ‘*cultura popular*’.

Como toda forma cultural, la cultura popular es una realidad *natural y temporal* –propia del hombre histórico–, pero en tanto expresión de vida cristiana –vida de gracia– es insuficiente considerarla exclusivamente con métodos históricos y sociológicos, ya que la reali-

3. R. TELLO, “Evangelización y cultura”, en: RAFAEL TELLO, *Pueblo y Cultura Popular*, Bs. As., Agape-Saracho-Patria Grande, 2014, 205-252, 239. Subrayado nuestro.

4. Al respecto, cf. F. FORCAT, “¿Catolicismo popular? La diversidad en la mirada de Rafael Tello y Aldo Büntig”, *Anatélei - Se levanta* 35 (2016), 47-65.

5. Cf. TELLO, “Evangelización y cultura”, en: TELLO, *Pueblo y Cultura Popular* 239. Tello muchas veces refiere en sus escritos al reconocimiento del Magisterio sobre el cristianismo del pueblo latinoamericano. Su aporte teológico se orienta a fundamentar la legítima diversidad de la vida cristiana teologal de ese pueblo, y a buscar caminos pastorales acordes a ese reconocimiento y fundamentación. Cf. R. TELLO, *La nueva evangelización. Escritos teológicos pastorales*, Buenos Aires, Ágape, 2008, 19. G. RIVERO, COMP, *El viejo Tello y la pastoral popular*, Buenos Aires, Patria Grande - Fundación Saracho, 2013, 102.

dad que la cualifica es teológica.⁶ Se trata de la cultura, que es realidad natural, pero considerada en su sujeto que es el hombre real y concreto de América Latina cuyo cristianismo ha sido abundantemente reconocido por la Iglesia. Desde una metodología de precisas distinciones Tello evita confundir los órdenes de la naturaleza y de la gracia:

“La cultura popular afirma los valores esenciales y verdaderos del hombre –tendencia a Dios como a su fin último, carácter comunitario del hombre por naturaleza– y esto *lo hace movida por la fe revelada e infusa por Dios* –que después del pecado original quiso ayudar al hombre por su revelación–.

Esto no hace a la cultura un ser sobrenatural –y propio de la Iglesia– sino que la deja en su ser natural producido por un núcleo social histórico puramente temporal, pero le da a la realidad secular su sentido más profundo (Cf. GS 40) como enseña de muchas maneras el Concilio Vaticano II (GS 35).⁷

En segundo lugar, la diversificación del cristianismo popular latinoamericano es un proceso histórico portador de un sentido teológico, y por eso creemos que el procedimiento de Tello no solamente es legítimo, sino también *necesario* para comprender ese significado teológico. En diálogo permanente con las formulaciones que el Magisterio realiza sobre el catolicismo popular y su peculiar religiosidad, y sacando de ellas consecuencias teológico-prácticas es que nuestro autor realiza su propio aporte abocándose específicamente al sentido teológico de la cultura popular.⁸

Por último, creemos que el método de Tello además de ser legítimo y necesario, es también *oportuno* para favorecer el desarrollo de la ciencia teológica. Estudiar la cultura popular desde el cristianismo popular es propio de una teología en perspectiva histórica que sabe que la significación de una proposición llega a determinarse solamente dentro de un contexto, y que estos varían con los diversos tipos de

6. Cf. R. TELLO, *El cristianismo popular. Ubicación histórica y hecho inicial en América*, Bs. As., Fundación Saracho - Agape, 2016, 18.

7. R. TELLO, “Anexo XI. Cultura”, en: RAFAEL TELLO, *Pueblo y Cultura I*, Buenos Aires, Patria Grande, 2011, 123-145, 131. Subrayado nuestro. Cf. GS 40; GS 34s. y GS cap. IV, parte 1. Cf. TELLO, *La nueva evangelización. Escritos teológicos pastorales*, 23. Explicitando la recepción del método de GS para pensar la relación Iglesia-mundo, aplica al hombre concreto y a su pueblo histórico la enseñanza conciliar sobre el sentido de la actividad humana. “Que de acuerdo con los designios y voluntad divinos, sea conforme al *auténtico bien* del género humano y permita al hombre, como individuo y como miembro de la sociedad, cultivar y realizar íntegramente *su plena vocación*”: GS 35.

8. Cf. TELLO, “Evangelización y cultura”, en: TELLO, *Pueblo y Cultura Popular*, 239. Cf. nota 5.

sentido común, con las diversas culturas y las diferenciaciones de la consciencia humana.⁹ Para Bernard Lonergan el desarrollo más simple y menos aparente de todos, surge en la teología, “cuando se predica el Evangelio a una cultura diferente, o a una clase diferente dentro de la misma cultura. Se da un tipo de desarrollo más claro, y es el que brota de las diversas diferenciaciones de la consciencia humana”.¹⁰ Pensemos entonces la importancia de una teología que considere desde su base metódica estas diferenciaciones y busque captar el *sentido teológico* que puedan tener. En línea con el lenguaje propio del teólogo canadiense se daría a luz de este modo *una teología con mentalidad histórica*, capaz de superar la tentación monocultural de una *teología dogmática* de mentalidad clásica¹¹ “que tiende a dar por sentado que para cada cuestión hay una, y solamente una proposición verdadera y busca determinar cuáles son las únicas proposiciones que son verdaderas”.¹²

Volviendo a la perspectiva de Tello, es claro que podría accederse al cristianismo vivido en la cultura popular desde una concepción modelada u objetivada del cristianismo, propia de un espíritu clásico donde las diferenciaciones históricas no tienen lugar,¹³ pero ¿se le haría justicia? ¿Se la reconocería en su originalidad? ¿Se captaría su sentido

9. Cf. B. LONERGAN, *Método en teología*, Salamanca, Sígueme, 2006, 321s. Aunque no podamos profundizar aquí en esta importante cuestión vale la pena la aclaración del teólogo canadiense: “las diferenciaciones del sentido común se multiplican, no mediante las diferencias teóricas como lo hacen los sectores de la ciencia, sino mediante las diferencias empíricas de lugar y tiempo, circunstancias y medio ambiente”. En nota, “En años posteriores, hablando de las diferenciaciones de la conciencia, Lonergan llamará indiferenciado al sentido común, y hablará de ‘ramas,’ etc., respecto a sus variedades”. Cf. B. LONERGAN, *Insight: estudio sobre la comprensión humana*, Salamanca, Sígueme, 1999, 203.

10. LONERGAN, *Método en teología*, 339.

11. Como expresa Lonergan, la teología católica recién está recibiendo la concepción empírica de la cultura comprendida como conjunto de significaciones y valores que informa un estilo colectivo de vida. Ella es relativamente reciente, como producto de los estudios empíricos sobre el hombre: “En menos de cien años ha reemplazado a una visión *clásica* más antigua, que había florecido durante más de dos milenios. Según esta perspectiva más antigua, *la cultura no era empírica, sino normativa*; era lo opuesto a la barbarie”. LONERGAN, *Método en teología*, 292. Subrayado nuestro.

12. Cf. *Ibid.* 321.

13. Según el uso que Lonergan realiza de la expresión *espíritu clásico*: “se cree perfectamente autorizado para imponer su cultura a los demás. Porque concibe la cultura de modo normativo y erige su cultura en norma absoluta. Por consiguiente, para él predicar el Evangelio y a la vez su propia cultura es prestar el doble beneficio de la verdadera religión y la verdadera cultura. Por el contrario, un espíritu pluralista reconoce la legitimidad de una multiplicidad de tradiciones culturales”. LONERGAN, *Método en teología*, 348.

teológico? ¿Se comenzaría de este modo con ‘un sentimiento de profunda estima frente a lo que en el hombre había’ (RH 12)? Esta concepción -tan a menudo vigente- Tello la vincula con el marcado tono racional de la “doctrina católica moderna”¹⁴ que suele presentar serias dificultades para reconocer el catolicismo propio de la cultura popular y su legítima diversificación. En cambio, su propuesta teológica tematiza lo que constituye ya una parte de la vida cristiana, introduciendo categorías que sirven a esas diferenciaciones y que serán necesarias para comprender el cristianismo del hombre concreto de la cultura popular. Esto aparece especialmente importante para los análisis teológico-morales y específicamente teologales con que Tello realiza su *teología de la vida cristiana popular*.¹⁵

En síntesis, Tello le pone nombre propio a esta realidad particular que nació en Latinoamérica y lo hace sobre todo para fundamentar y explicitar teológicamente su propia identidad y sus propias características. Algo sin nombre no puede ser reconocido y menos aún discernido y amado como se merece. El nombre propio de esa realidad temporal que el cristianismo popular engendra en nuestros pobres es *la cultura popular*.

Desde estas consideraciones introductorias, el presente artículo se propone ahondar en la perspectiva de Tello sobre la cultura popular según los puntos siguientes: su núcleo original (2); la ‘cultura popular subjetiva’ (3); la unidad de la cultura popular (4); y la importancia de la misma en una teología moral con mentalidad histórica (5).

2. Núcleo original de la cultura popular

Tello considera que la *evangelización constituyente* de América Latina es la que da a luz el cristianismo popular y la cultura popular.¹⁶

14. Cf. TELLO, *El cristianismo popular. Ubicación histórica y hecho inicial en América*, 40. Cf. también los párrafos n° 31, 42, 65 y 72.

15. La expresión designa nuestro intento de favorecer la recepción del pensamiento de Tello, aunque el uso de los términos y categorías que él emplea son solamente un servicio a la vida cristiana que quieren suscitar y fundamentar en los pobres de América Latina. Fue siempre expresa su negativa a crear una escuela teológica. Cf. E. C. BIANCHI, *Pobres en este mundo, ricos en la fe. La fe de los pobres de América Latina según Rafael Tello*, Buenos Aires, Ágape, 2012, 65.

16. Cf. DP 6. 445. Los obispos reconocen que la Evangelización constituyente de América

Su importancia para la teología moral consiste precisamente en que ella surge como un sistema de *valores* propios del *medio histórico* que los ha constituido. El anuncio de Cristo aceptado por los indios fecunda los valores humanos suscitados por las particulares y dolorosas circunstancias históricas que acompañan la conquista y dominación por España de nuestras tierras. El don de Dios penetra en esos valores naturales constituyendo el elemento formador especificante de la cultura popular:

“Históricamente nuestra cultura popular nace del contacto de las culturas indígenas autóctonas con la fe cristiana. Adoptan lo esencial de la fe: un Dios; un mediador: Cristo, hombre Él también; la vida con Dios como fin de la vida terrenal. Nace así una cultura ‘mestiza’, nueva –que forma un pueblo nuevo– con cierta unidad, que permite vivir la vida cristiana en sus comunidades naturales. Este pueblo nuevo tenía un estado jurídico reconocido y una participación en la vida de la comunidad. Pero participaba desde un *estilo de vida*, desde una *escala de valores peculiar*, desde una cultura propia, *la cultura popular*”.¹⁷

Aquí la distinción entre el orden jurídico de la comunidad y la cultura como estilo de vida y escala de valores con el que los pobres participan de él es importante de ser captada. En la comprensión de Tello, no se identifican sin más la comunidad jurídica –orden colonial primero, estados nacionales después– con el pueblo. La primera pertenece al orden de las leyes e instituciones. El pueblo, en cambio pertenece al orden de las personas concretas aunadas en la vivencia común de unos *valores*. De allí será el *pueblo temporal autónomo y cristiano* el sujeto de la cultura popular, y no del *Pueblo de Dios*, que es la Iglesia, realidad sobrenatural que alberga en su seno diversísimos pueblos temporales cristianos, que además ha engendrado en su peregrinar por

Latina es uno de los capítulos relevantes de la historia de la Iglesia. Sometida a vicisitudes históricas con el dramatismo de sus luces y sus sombras, ha fecundado el nacimiento del pueblo y su cultura. Sobre la comprensión tellana del proceso histórico del cristianismo popular Cf. Cf. TELLO, *El cristianismo popular. Ubicación histórica y hecho inicial en América*, n° 73s; F. FORCAT, “El amor de la libertad en la cultura popular”, *Teología* 120 (2016).

17. TELLO, “Evangelización y cultura”, en: TELLO, *Pueblo y Cultura Popular* 236. Subrayado nuestro. Para el concepto de *pueblo temporal autónomo y cristiano*, cf. R. TELLO, “Anexo XVIII. El pueblo cristiano”, en: *Pueblo y Cultura Popular*, Bs. As., Patria Grande - Fundación Saracho - Agape, 2014, 9-99, 28. El concepto de pueblo cristiano como distinto de la Iglesia aparece también en otros teólogos post-conciliares. Por ejemplo Cf. J. DANIÉLOU, “La Iglesia, ¿pequeño rebaño o gran pueblo?”, en: JEAN DANIÉLOU-CÁNDIDO POZO, *Iglesia y secularización*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1971, 23-41, 25.

la historia. Como teólogo, Tello va a centrarse entonces en este concepto de *pueblo*, que será definido fundamentalmente por el conjunto de valores y actitudes que caracterizan históricamente *su cultura*:

“El pueblo de los pobres y los sometidos a la monarquía española se amplía luego y con él cambian ciertos aspectos de la cultura (...) Esta cultura es la de un pueblo dominado y funcionó como un medio de integrarse a la sociedad dominante y simultáneamente como medio de resistir al dominador, sobrevivir, y afirmarse como hombre”.¹⁸

Este sistema de valores que la pobreza y la dominación engendran en los hombres reales, concretos, históricos de nuestras tierras constituyen para Tello *la médula de la cultura popular*. En esa médula ingresa el cristianismo desde sus orígenes dando sentido y esperanza a quienes comparten esos valores, y formando por la predicación de la fe, el bautismo y la presencia de la Virgen en sus imágenes sagradas, el núcleo ético y religioso de la cultura popular. Desde ese mismo núcleo histórico y cultural, el pueblo bajo de América Latina crece y se transforma a lo largo de las generaciones. No se trata como vemos de abstracciones o de esencias, sino de los existentes concretos en que esos valores se dan de modo más vivo y articulador de toda la existencia: los sectores más pobres.¹⁹

“(El pueblo) *crece* porque perdura y a través del tiempo se le van agregando siempre más y más grupos pobres, y marginados. *Crece y se transforma* porque una notable parte de la comunidad colonial se siente expoliada, empobrecida y oprimida y por ello se une al pueblo pobre, adopta sus puntos de vista, su cultura y solidaridad; de modo que esos sectores del pueblo pobre, donde se conservan de modo más vivo y articulador dichos valores, son como el corazón del pueblo, entendido de modo más amplio”.²⁰

La analogía del concepto de *pueblo* y su íntima relación con la *cultura* son fundamentales para la comprensión teológico moral del padre Tello. Insistimos en que entiende *pueblo* como comunidad de personas aunadas por la vivencia común de unos *valores* concretos que

18. *Ibid.*, 237. “El pueblo nuestro se forma con los pobres de la tierra, autóctonos, con los cuales se mezclan muy pronto gente europea y africana (dando origen a lo que de un modo genérico se podría llamar mestizo)” TELLO, “Nota (e). Cultura y Pueblo”, en: TELLO, *Pueblo y Cultura I*, 191.

19. Cf. DP 414; EN 48; EG 124.

20. TELLO, “Evangelización y cultura”, en: TELLO, *Pueblo y Cultura Popular*, 237.

conforman su *cultura*. El corazón de la cultura popular es lo que constituye su núcleo ético-mítico, su reservorio más constante de esos valores comunes que atesoran su identidad cultural y la transmiten a lo largo de las generaciones. En este influjo de significaciones y valores de la cultura popular en el obrar de los pobres reside precisamente su importancia para la teología moral.

3. *La cultura popular subjetiva*

Lo dicho anteriormente se complementa con el concepto de «cultura subjetiva». Es importante captar bien esta noción ya que en el uso corriente y en las múltiples ciencias humanas –y muchas veces también en el uso eclesial– al hablar de cultura popular se la entiende como un conjunto de objetivaciones culturales.²¹ La misma religiosidad popular muchas veces es entendida también de este modo.²² Sin embargo Tello sostiene que la cultura popular,

“no debe ser mirada como un ‘producto’ ya hecho, surgido del pueblo, no puede ser objeto de un corte en el tiempo que la fije en ciertas formas tradicionales o la exprese meramente como un sistema histórico de codificación de valores. Así la cultura sería algo abstracto y fácilmente tomaría un tono conservador, folk o romántico. Debe ser mirada en concreto, es decir unida a su sujeto que es vivo, y como un medio de que la persona llegue «a un nivel verdadera y plenamente humano»”.²³

Estos bienes-valores constitutivos de la cultura subjetiva pertenecen a ese plano de la vida cultural propio de los *modos*, actividades fundamentales o existenciales que cada persona, grupo o pueblo ha ido construyendo y que da una «dirección» o «sentido» a sus *usos*. Es comúnmente denominado *ethos* y se va transmitiendo inter-generacionalmente por tradición cultural. El término *uso* adquiere también aquí un sentido subjeti-

21. Cf. TELLO, “Evangelización y cultura”, en: TELLO, *Pueblo y Cultura Popular*, 248. Cf. O. ALBADO, “El hombre hace cultura. Reflexiones en torno a la distinción entre cultura subjetiva y cultura objetiva en la teología de Rafael Tello”, *Vida Pastoral* 296 (2011) 21-26.

22. TELLO, “Nota (e). Cultura y Pueblo”, en: TELLO, *Pueblo y Cultura I*, 210. Aquí el mismo Tello afirma “la religiosidad popular según un aspecto puede pertenecer a la cultura “subjetiva” y según otro a la “objetiva”: como actitud del individuo es subjetiva, como práctica exterior es objetiva”.

23. R. TELLO, *Fundamentos de una Nueva Evangelización*, Agape-Saracho-Patria Grande, 2015, 71. Cf. GS 53.

vo y dinámico en tanto procede del *ethos* de un sujeto histórico colectivo. Por la permanencia y constancia con que esos valores son buscados, decimos que han arraigado en el núcleo-ético mítico de la cultura y que allí los encuentra el hombre concreto que de ella participa. El «núcleo ético-mítico» “es como aquellos *a priori* que un grupo posee, con los que piensa y en los que tiene los últimos fines fijados, tanto para la utilización de los *útiles* (civilización) como para *el modo* de utilizarlos (*ethos*)”.²⁴

La cultura popular subjetiva es precisamente este *modo de ser* del pueblo que *desde* ese núcleo vivo y dinámico se construye permanentemente a sí mismo. Tello concibe la cultura popular como un “hecho social que se internaliza en el individuo” y es por eso que se constituye en un “principio de la acción humana”.²⁵ Este es el motivo central de porqué una teología moral que quiera comprender la vida de gracia suscitada entre nuestros pobres ha de tener en cuenta la cultura y acceder a ella *desde su propia formalidad*. Sí, porque la cultura subjetiva se constituye en un *principio* de los actos humanos, dando encarnadura a la vida teologal que en ellos se arraiga. ¿Cómo? A la manera de un hábito adquirido. Esta es una de las piedras angulares de la consideración moral que Tello realiza de la cultura popular:

“Siempre con el mismo objetivo de iluminar su consideración con los fecundos aportes del análisis escolástico –especialmente tomista– se puede equiparar esta cultura subjetiva con la doctrina de los hábitos adquiridos, pero de origen social, es decir de un individuo inmerso en un núcleo social histórico del cual toma el sistema de valores y el estilo de vida”.²⁶

Quizá sea útil recordar aquí que el hábito es una disposición principalmente espiritual de la persona humana, que la orienta más o menos inmediatamente a cierta actividad. La potencia y el hábito son para Tomás de Aquino “principios intrínsecos de los actos humanos”.²⁷ Pero los hábitos no son como las potencias, inmediatos a las naturalezas, sino que son mediatos –algo ha mediado para que estén allí–; son inherentes e intrínsecos al hombre, pero su origen es diverso:

24. E. DUSSEL, *Hipótesis para una historia de la Iglesia en América Latina*, Barcelona, Estela, 1967, 29. .

25. Cf. TELLO, “Evangelización y cultura”, en: TELLO, *Pueblo y Cultura Popular*, 209.

26. TELLO, “Anexo XI. Cultura”, en: TELLO, *Pueblo y Cultura I*, 124.

27. *STh* I-II q. 49, pról. El tratado de los hábitos en general se encuentra en *STh* I-II qq. 49-54.

“Son como el lugar inmanente a cada hombre de todas las influencias que recibe: influencia sobre sí mismo por la sedimentación que deja en nosotros nuestro propio obrar; influencia de los acontecimientos, de los otros, de la raza, de Dios, etc. Estas influencias no son en el fondo reales, sino cuando han provocado la eclosión de hábitos que dibujan con nuevos trazos una personalidad concreta”.²⁸

El hábito es un principio de asimilación de los influjos exteriores que condicionan los actos humanos, en diverso grado de profundidad –según su arraigo en el ser de la persona– contribuyendo a su identidad. Los hábitos funcionan como una segunda naturaleza inclinando al hombre a poner un acto concreto, particular y proporcionado a la influencia recibida. Se trata de un principio espiritual, que nace de haber internalizado diversos influjos externos.²⁹

También la cultura suele ser definida como *una segunda naturaleza* para el hombre,³⁰ y por eso las influencias culturales que este recibe ocupan un lugar importantísimo en la conformación de los hábitos que modelan su identidad. En palabras del Vaticano II la persona llega a un nivel verdadera y plenamente humano cultivando bienes y valores naturales mediante la cultura.³¹ Los hábitos adquiridos buenos son fruto de ese cultivo de bienes y valores humanos; del mismo modo, los bienes aparentes pueden comprenderse como desvalores que suscitan hábitos adquiridos contrarios al bien verdadero del hombre y del pueblo.

“La cultura se establece como un uso, costumbre o hábito social, incluso internalizado o hecho propio por el sujeto particular o singular que opera –asociación o persona–, pero éste continúa siendo libre por lo cual puede actuar correctamente en un caso particular fuera de, o contra, la costumbre cultural. Y aún en el caso de que una acción del sujeto fuera directamente contraria al hábito establecido por la cultura, este no desaparecería por eso, pues un acto aislado no destruye un hábito firmemente establecido”.³²

28. G. LAFONT, *Estructuras y método en la Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino*, Madrid, Rialp, 1964, 227-232; 228. Más sobre la noción de hábito en: D. BASSO, *Los principios internos de la actividad moral. Elementos de antropología filosófica*, Buenos Aires, Centro de Investigaciones en Ética Biomédica, 1991, 91-157. J. CHOZA, *La realización del hombre en la cultura*, Madrid, Rialp, 1990, 27s; A. LÉONARD, *El fundamento de la moral*, Madrid, BAC, 1997, 34, donde el tema del hábito aparece tratado siguiendo valiosos análisis de Paul Ricoeur.

29. Cf. LAFONT, *Estructuras y método en la Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino*, 231.

30. M. G. AMILBURU, “Cultura”, *Philosophica: Enciclopedia filosófica on line* (2011), 2.

31. Cf. GS 53a.

32. R. TELLO, “Pueblo, historia y pastoral popular”, en: RAFAEL TELLO, *Pueblo y Cultura Popular*, Bs. As., Agape-Saracho-Patria Grande, 2014, 101-140, 123.

De este modo, Tello aplica la noción de hábito para explicar la incidencia de la cultura en el obrar humano. Ésta –en tanto sistema de valores o desvalores que regulan la vida de una comunidad– funciona como un hábito adquirido por el hombre, fruto de la influencia de su entorno social, que lo dispone *a poner un acto* o *a realizar un uso* acorde a los bienes –verdaderos o aparentes– de esa cultura. De este modo, Tello

“recrea esta doctrina entendiéndola no sólo en su aspecto personal, sino también en su dimensión comunitaria, otorgándole a los actos humanos una densidad histórico-social que culmina en la conformación de una cultura determinada. La distinción es sutil, pero de suma importancia, pues Tello está poniendo de manifiesto que los modos culturales no se configuran principalmente por las pulsiones inconscientes o por la objetividad de las obras, sino desde el hombre como sujeto espiritual que libremente genera condiciones sociales que le permiten vivir en este mundo. La cultura es, por tanto, un hecho histórico, espiritual y libre”.³³

Esta concepción es llevada también al análisis de la cultura popular y a su relación con el cristianismo popular. La cultura popular subjetiva es una realidad natural orientada por una verdad sobrenatural procedente del cristianismo popular que le confiere su orientación y su sentido.³⁴ Tello dirá que esto se produce a la manera de un hábito adquirido, pero de origen social. Su ser es natural-cultural, pero la gracia –que supone la naturaleza y la cultura–,³⁵ se sirve del hábito como *suppositum*, y en él radica, conformando así una vida cristiana popular. El don de Dios penetra en esos valores naturales constituyendo el elemento formador especificante de la cultura popular. En delicado equilibrio teológico distingue el cristianismo popular y su cultura:

“Quedan firmes estas dos verdades:

* la cultura popular subjetiva es una realidad natural,

* orientada por una verdad sobrenatural y revelada que le da su sentido”.³⁶

33. BIANCHI, *Pobres en este mundo, ricos en la fe. La fe de los pobres de América Latina según Rafael Tello*, 140.

34. Cf. TELLO, “Anexo XI. Cultura”, en: TELLO, *Pueblo y Cultura I*, 131.

35. Según la expresión de EG 115, aún no asumida en toda su riqueza por la teología moral.

36. *Ibíd.*, 131. En la clase del jueves 2 de septiembre de 1999, Tello lo explicaba así: “la gracia es un don que da solamente Dios al hombre... La cultura nunca recibe una gracia, como don sobrenatural; en cierto sentido, la cultura no es evangelizable; recibe una condición que puede hacer que el hombre fácilmente reciba la gracia de Dios, colaborar para que el hombre reciba la gracia, que es de suyo sobrenatural; la cultura no puede ser sobrenatural”.

Esta distinción, deja a salvo el carácter transcultural del cristianismo que evita cualquier reedición de un esquema mental de cristianidad, normativizando ahora la cultura popular. Pero junto con esto, la distinción nos permite pensar la inculturación del Evangelio en su concreción histórica. El cristianismo popular, en tanto legítima diversificación del cristianismo –que en su dimensión colectiva y social no existe sin determinaciones culturales– orienta la vida temporal de los pobres de estas tierras –por el anuncio de la fe y el bautismo– y *conforma* su cultura. Subrayamos aquí la raíz escolástica del término *conforma*, es decir, da su *forma* específica a la cultura popular al darle su *finalidad* última a la vida temporal.

Estamos ante una concepción característica de una teología con mentalidad histórica que tiene muchas consecuencias para el conocimiento de la vida cristiana suscitada entre los pobres de América Latina. Es central el interés de Tello por comprender la cultura popular y promover su evangelización dado que por ella se llega al *hombre concreto* viviente en comunidad. Su concepción de pueblo no lo aleja ni un momento del pensamiento del hombre real, concreto histórico. Es en el pueblo así comprendido, donde la persona humana recibe y transmite la cultura popular subjetiva.³⁷

4. ¿Una cultura popular? ¿Un pueblo?

¿Puede hablarse de *una* ‘cultura popular’ en los pobres de América Latina? Es ésta una objeción aparecida con frecuencia y la incompreensión de la visión de Tello en este punto suele aparecer como una impugnación de su pensamiento en algunos ambientes intelectuales. Manteniéndose en una perspectiva formalmente teológica, el tema de la *unidad* de la ‘cultura popular’ es abordado desde su núcleo ético de valores compartidos, su origen histórico, y su modo de arraigar en el hombre y transmitirse generacionalmente. En el marco acotado de este

37. Recordemos la traducción no textual que el documento de Puebla 386 realiza de GS 53c agregando la expresión “*en un pueblo*”. Desde ella toman fuerza las expresiones “el pueblo evangeliza al pueblo”, y “el pueblo se evangeliza continuamente a sí mismo”. Cf. J. C. SCANNONE, “Aportaciones de la teología argentina del pueblo a la teología latinoamericana (parte I)”, *Vida Nueva* 21 (2013) 22-28, 24.

artículo, presentamos sólo algunas de las razones ofrecidas por Tello, complementando la teoría de la cultura que venimos profundizando con los fecundos aportes del análisis escolástico tomista.

“Hay que saber que en la cultura hay elementos esenciales y otros que no lo son. Entre los mismos elementos esenciales hay un cierto orden y así unos son principios de otros. Y entre los elementos no esenciales unos son propios de tal cultura y siempre se dan con ella y otros meramente *le acaecen*. Esto es conveniente tenerlo en cuenta al tratar de nuestro pueblo en concreto para no confundir y mezclar desordenadamente las cosas. De ahí surgen también formas diversas de unidad”.³⁸

Esto hace que una misma cultura, según su núcleo medular pueda tener modalidades accidentales muy diversas según los diferentes lugares, tiempos, personas y grupos humanos que participan de ella:

“Hay algo permanente que atañe al ser mismo de la cultura... Hay otros aspectos particulares que se sobreañaden a la cultura popular; éstos nacen principalmente o de la diversidad de la cultura etnológicamente significada –la cultura de las diversas etnias– o de los múltiples y variados modos de proceder del pueblo. Estos aspectos sobreañadidos, que no pertenecen a la esencia de la cultura, pueden también considerarse desde su duración: es distinto algo que acompaña a la cultura del pueblo a través de los siglos, de algo que sólo aparece con ella en un período transitorio”.³⁹

Nuestro autor se pregunta: “¿cuáles son esos elementos que conforman el núcleo central y estable de la cultura popular? ¿Qué es lo que la hace ser lo que ella es?”.⁴⁰ Veamos su respuesta:

“El elemento *natural* fundamental es la convicción de la dignidad del hombre, el *sobrenatural*, la convicción de un Dios salvador, y ambos elementos –hombre y Dios– se sintetizan en un tercero que los reúne: Cristo, que como hombre tiene una Madre. La percepción *vivida, convencida y global* de estos tres elementos *es lo que constituye la cultura del pueblo*, y la que lo distingue del entorno, también católico”.⁴¹

38. TELLO, “Nota (e). Cultura y Pueblo”, en: TELLO, *Pueblo y Cultura I*, 184. Subrayado nuestro. Lo elementos no propios de una cultura, que le acaecen, provienen del proceso histórico de otra cultura y suele suscitar lo que Tello denomina: ‘mezcla o entremezcla de culturas’. Sobre este tema explicamos a continuación.

39. *Ibid.*, 202.

40. *Ibid.*, 195.

41. *Ibid.*, 195. Subrayado nuestro.

Tello considera que la percepción vivida de estos elementos otorga unidad a la cultura popular subjetiva. Los hombres concretos se ven aunados por la percepción de este núcleo central. Estos elementos, por pertenecer a los sentidos últimos que habitan en la médula de la cultura popular, le otorgan su *unidad fundamental*. El proceso histórico le agrega permanentemente otros elementos, a la manera de capas añadidas o modos diversificados de vivir esos valores nucleares que la constituyen ‘una cultura popular’.

“El núcleo central y estable de la cultura popular, lo que la hace ser lo que es, es la actitud de reconocimiento y valoración de la dignidad del hombre, unida a Dios y a Cristo, pero ella en el curso de su duración histórica se muestra acompañada de otros elementos más o menos variables y cambiantes, seculares y religiosos, múltiples y a veces opuestos los unos a los otros: la religiosidad popular, las supersticiones, el lenguaje, la agrupación en villas miseria; todos esos aspectos son estudiados a veces como cultura popular, también lo suelen ser los productos culturales –cultura objetiva–”.⁴²

Acercando los lenguajes, podemos considerar a estos valores nucleares como *bienes* supremos –aunque se trate incluso de bienes anhelados–, que *habitan* en el corazón del hombre concreto de cultura popular y que apuntan al *fin* de la vida dando a la existencia humana su sentido y orientación última. Por eso, ellos “articulan, someten y ubican a todos los demás. Este núcleo puede existir muy vivo y explícito, o persistir más adormecido y oculto”.⁴³ Esta última observación también es clave a la hora de juzgar teológicamente la unidad de la cultura popular, sin ceder pronto a la tentación de considerarla desde modelos sociales.

“Del núcleo que constituye el nivel más profundo –que es unificante por excelencia de toda la cultura de América Latina– brota algo fundamental y propio de la vida de nuestros pueblos: el hombre tiene una dignidad sobreeminente porque está destinado a dirigirse libremente hacia algo Absoluto y Eterno. En nuestro pueblo, explícitamente cristiano, eso significa que el hombre, viviente entre las creaturas de este mundo donde Dios lo puso para que viva usando de ellas, *por esa vida debe ir hacia Dios*”.⁴⁴

42. *Ibid.*, 199.

43. TELLO, “Evangelización y cultura”, en: TELLO, *Pueblo y Cultura Popular*, 240.

44. *Ibid.*, 240.

En suma, Tello sostiene que aunque reconozcamos muchas culturas populares *accidentalmente diversas*, podemos hablar legítimamente de *una* cultura popular latinoamericana, *sustancialmente una* por la fe que da el *fin* a la vida del hombre, –adoptando un modo popular–, y por el sujeto que es el pueblo aunado en la vivencia común de ese fin. Si admitimos la existencia de una cultura, una por su fin y su sujeto, será legítimo entonces hablar también de *un pueblo*. Con todas las aclaraciones del caso así se expresa nuestro autor:

“Desde la perspectiva de las ciencias sociales –en sentido amplio– modernas, que consideran las formas de modo cada vez más especializado, es muy difícil sostener la existencia de un pueblo (así como la de una cultura popular o de una religiosidad popular–, más bien habría que decir que existen muchos y muy diversos agrupamientos de gente reunida por diferentes causas y motivos. Pero desde una perspectiva no tanto especulativa sino práctica, que más que detenerse en la diversidad de las características de los grupos humanos *atiende más al hombre sujeto de un acontecer histórico*, sí se manifiesta la existencia de un pueblo. En este sentido la política y la pastoral –ciencias prácticas– lo afirman, y no sólo desde ‘fuera’ mirando objetivamente el proceso, sino también desde ‘dentro’ del mismo proceso, encarnándose en él”.⁴⁵

5. Una teología moral con mentalidad histórica atenta a la mezcla de culturas

Finalmente, Tello considera que el tema de la cultura le permite a la teología una mejor comprensión de la actividad temporal del hombre, en tanto ser libre y ser social, y por eso mismo resulta de especial interés para su dimensión moral: “El *hombre* tiene un camino moral pero, como es esencialmente social, lo tiene en *sociedad* o comunidad con otros y lo anda por el libre ejercicio de su *actividad*. La actividad se ejercita bajo el influjo de la *cultura* social”.⁴⁶

Esta propuesta de una moral con mentalidad histórica se complejiza sin embargo por los diversos procesos culturales que influyen en la vida moral de las personas. Al querer mantenerse siempre en la perspectiva del hombre concreto de América Latina, Tello reconoce

45. TELLO, *Fundamentos de una Nueva Evangelización*, 233.

46. R. TELLO, “La obra de la Salvación. Qué pastoral hoy.”, en: *Pueblo y Cultura Popular*, 307.

junto al movimiento histórico de la cultura popular la vigencia de otros *movimientos culturales* que influyen en la vida moral del hombre latinoamericano. Los reúne en torno a las expresiones *cultura moderna* y *cultura eclesial*.⁴⁷

Al transmitirse generacionalmente, la cultura se va modificando creativamente y alcanza nuevos desarrollos al verse desafiada en su identidad por valores o desvalores que suelen proceder también de otras culturas en las que habitan otros núcleos éticos de valores compartidos. Los obispos en Puebla expresaban que la Iglesia “se siente llamada a estar presente con el Evangelio, particularmente en los períodos en que decaen y mueren viejas formas según las cuales el hombre ha organizado sus valores y su convivencia, para dar lugar a nuevas síntesis”.⁴⁸ Algo de esto sucedió en el hecho inicial de América Latina al ser dada a luz una nueva cultura *mestiza* y cristiana. En ese ‘parto doloroso’ que constituyó el nacimiento de esta realidad histórica y cultural que es América Latina se dio la evangelización constituyente de la cultura popular.⁴⁹

Esta consideración de diversos procesos culturales influyentes en la vida del hombre, viene apareciendo desde el comienzo en que el tópico cultura ha ganado centralidad para pensar la evangelización de la Iglesia. Aunque en lenguaje diferente, estaba ya presente en los diálogos de los peritos de la COEPAL. En una mirada complexiva de la diversidad cultural desde una perspectiva teológica, el siguiente testimonio de una intervención de Justino O’Farrell en ese espacio de confluencia nos ha resultado profundamente significativo:

47. Categorías que por razones de espacio no podemos profundizar aquí. Para ello cf. TELLO, “Evangelización y cultura”, en: TELLO, *Pueblo y Cultura Popular*, 214; F. L. FORCAT, “La cultura popular y la mezcla de culturas en la perspectiva de Rafael Tello”. *Stromata* LXXII / 2, 2016, (en prensa); BIANCHI, *Pobres en este mundo, ricos en la fe. La fe de los pobres de América Latina según Rafael Tello*, 81.

48. DP 392-393.

49. Cf. DP 6. Esta es una insistencia permanente de Tello: “La salvación de Dios, se hace presente en la marcha del pueblo y especialmente en los momentos críticos, allí es donde se realiza la evangelización. Por eso a mi modo de ver, la evangelización española colonial, sobre todo de los religiosos, se insertó en esa línea”. EQUIPO ARGENTINO DE PASTORAL, “El pueblo de América Latina es una realidad cultural”, en: A. METHOL FERRÉ-M. GONZALES-E. A. DE PASTORAL, *Pueblo e Iglesia en América Latina*, Bogotá, Paulinas, 1973, 47-60, 59. La redacción de este artículo se le atribuye al padre Rafael Tello, en ocasión del encuentro de teólogos y pastoralistas que organizaron el IPLA y el equipo de Pastoral de Argentina en Buenos Aires.

“A veces, con una especie de costumbre mental, pudiéramos subestimar a los protagonistas mismos [*de la historia*]. En esta crisis creo que el niño que comienza su vida, un obrero o campesino que lleva adelante su trabajo, una joven, una madre de familia, un anciano, tienen dentro del empiricismo aparente de su vida, en cualquier región de Argentina o de América Latina que estén, llevan dentro de sí una carga, una densidad, que sobrepasa en mucho la mera apariencia de ser un chico roto, o un obrero pobre, o una mujer que lucha por sus hijos, o un viejo que trata de cuidar sus enfermedades y de sobrevivir. Dentro de sí, pudiéramos advertir que más allá de los límites empíricos, contienen toda la historia latinoamericana, y tienen toda la amplitud y alcances de la crisis que se está jugando. O sea, no es un mero chico que está allí, un obrero, un viejo, una vieja; contienen toda la amplitud de la crisis y todo el antecedente histórico. Esto para advertirnos de que cuando hablamos de pastoral, y al querer ser prácticos y concretos, no podemos reducir la practicidad a los límites de un mero pragmatismo, como quien está preocupado por encontrar fórmulas, o recursos más o menos agudos; porque cada uno de los protagonistas, por más pequeño que sea, encierra toda la densidad del problema. Nos pudiéramos engañar si tras la preocupación de ser prácticos y concretos, redujéramos la practicidad a un mero pragmatismo y la concreción a una mera dimensión espacial o cronológica de la vida individual de una persona. Esto en cuanto a lo que se refiere a la evaluación de los protagonistas de la crisis de ese pueblo que lucha por abrirse paso en la historia.

No tenemos que subestimar tampoco la otra cara que nos presenta el protagonista de la fuerza contraria, o sea, de ese empresario que viene del extranjero, de ese científico o técnico que viene del extranjero, de ese misionero o experto en catequesis que viene del extranjero. Él también encierra, dentro de sí, toda la densidad profesional, cultural, científica, humana, del campo del que proviene”.⁵⁰

También Rafael Tello *ubica* el hecho del nacimiento del cristianismo popular y su cultura, en el contexto universal más abarcador en el que dos procesos históricos van naciendo cuando la cultura propia de la edad media va muriendo. En Europa, la modernidad, y en América, un movimiento nuevo y distinto, tanto al espíritu verticalista de la edad media, como a la característica *racionalidad humanista* de la modernidad.⁵¹ En una charla del año 1973 así lo decía:

“Para nosotros, la historia y la cultura se dividen en dos cosas muy netas, muy claras, a mi modo de ver muy diferenciadas. Hay una historia y una cultura

50. R. TELLO y otros, Segundo Encuentro de reflexión y dialogo sobre Pastoral Popular» - La Rioja 1971, [En línea] *Ediciones Volveré* Fascículo Extraordinario n° 5 (2017) 1-206 < <http://bit.ly/2jeYt1f> > [Consulta 16-I-2017], 7. (Intervención de Justino O FARRELL, el 10 de julio de 1971)

51. Cf. TELLO, *El cristianismo popular. Ubicación histórica y hecho inicial en América* n° 9.

‘iluminista’ y hay una historia y cultura ‘popular Latinoamericana’. Y hay un pueblo que está marcado, que es el agente de la cultura ‘iluminista’; y otro pueblo que es el agente de esta otra cultura la ‘popular Latinoamericana’”.⁵²

Esta lectura de la historia, registrando y distinguiendo diversos procesos culturales, que confluyen en espacios y tiempos compartidos por hombres concretos, es la que desde una perspectiva principalmente teológico moral, suscita en Tello el uso de la expresión *mezcla de culturas*.⁵³ Por su ser relacional y comunitario, el hombre concreto recibe permanentemente y lleva dentro de sí, –con el vivir mismo y el aire de la época que respira– la influencia de diversos movimientos históricos que confluyen en su obrar ético y su visión del mundo. Discernir las significaciones y valores de cada cultura que con sus paradigmas configura criterios, y modos de sentir y de obrar, resulta fundamental para conocer y amar a las personas concretas, realmente existentes en la historia vivida de la que somos contemporáneos. No puede ser ajena a la teología –tampoco en su dimensión moral– esta delicada hermenéutica de la historia y sus procesos culturales, si quiere evitarse ese clasicismo normativo cultural incapaz de valorar la diversidad de lo humano y sus manifestaciones en la vida cristiana.

La importancia de esta cuestión para la dimensión moral de la teología se acrecienta para Tello porque el proceso histórico del cristianismo popular se diversifica desde sus orígenes tanto de la cultura ilustrada europea como del proceso de formación de la moderna cultura eclesial. Su atención a estas categorías en la moral se funda en la dificultad para acceder a la cultura popular desde una *doctrina eclesial modernizada* que es fruto de la interacción secular del cristianismo europeo con la cultura moderna.⁵⁴ El cristianismo latinoamericano,

52. EQUIPO ARGENTINO DE PASTORAL, “El pueblo de América Latina es una realidad cultural”, en: METHOL FERRÉ-GONZALES-PASTORAL, *Pueblo e Iglesia en América Latina*, 52.

53. Cf. TELLO, “Evangelización y cultura”, en: TELLO, *Pueblo y Cultura Popular*, 248. A veces habla de “entremezclas de culturas”. Cf. TELLO, “Anexo XI. Cultura”, en: TELLO, *Pueblo y Cultura I*, 137. Ceñimos en esta definición el uso teológico de la expresión de parte de nuestro autor. No registramos como propios de su modo de comprender la ‘mezcla de culturas’ otros usos de tipo etnológico u sociológico, como sinónimo de mestizaje, transculturalidad, etc. Para estos conceptos, Cf. V. MANZINI, *Multiculturalidad, Interculturalidad: Conceptos y estrategias*, Bolonia, Universidad de Bolonia, 2001. R. FORNET-BETANCOURT, “Lo intercultural: el problema de su definición”, *Pasos* 103 (2002); sobre la interculturalidad de lo religioso, Cf. A. AMEIGEIRAS, “Interculturalidad y religión o las transformaciones interculturales de la religión”, *Stromata* 70 (2014) 213-225, 223.

54. “Esta doctrina es católica, sólidamente ortodoxa, pero con ella, en su espíritu y en su for-

vivido mayormente en la cultura popular no responde muchas veces a los cánones de esta doctrina y se hace por eso importante suplir este desfase desde una teología moral con mentalidad histórica capaz de atender especialmente a la vida cristiana popular.⁵⁵

Como vemos, *mezcla de culturas* es un tema complejo e importante muy afín al de *cultura subjetiva* que hemos tratado y que por razones de espacio aquí tan sólo dejamos planteado en orden a ofrecer la perspectiva tellana de la cultura popular y resaltar su valor para la dimensión moral de la teología. Su importancia reside en el hecho de que en la cultura subjetiva del hombre concreto viviente en comunidad se dan distintas influencias procedentes de diversos procesos históricos culturales. Con sumo realismo, nuestro teólogo siempre ha expresado que “la cultura popular no existe en estado puro. La cultura popular existe en los elementos ‘dominados’ de la sociedad, o siempre está mezclada con la cultura moderna”.⁵⁶ El hecho de ser condicionada desde su nacimiento por otras formas culturales dominantes de la historia ha dado a la cultura popular una parte importante de sus características propias. Sin embargo, por haber calado en el núcleo ético-mítico que aporta sentido último a la existencia, puede reconocérsela –a veces sólo de modo latente– en todos los estratos sociales:

“Hay una cultura popular que está necesariamente mezclada con los valores de la cultura moderna. ¿Qué quiere decir mezclada? Nosotros vemos que el acto libre es ante todo racional y voluntario. Supone o tiene el conocimiento racional de la cosa. La conciencia juzga la aplicación de un acto a una cosa concreta. En la cosa popular se da un conocimiento múltiple y no sólo racional. Recordar lo de ‘teología afectiva’. El conocimiento se estructura de cierta forma. La madre inculca ciertas normas de conducta al hijo que son racionales y afectivas. Son conocimientos que perduran y se mantienen vivos en la persona. Es un conocimiento profundo, vital, *racional en su origen pero que es más que racional*. Nosotros estamos acostumbrados a manejar sólo los principios pura-

mulación, se busca lograr un acercamiento a los planteos modernos, de modo de lograr un diálogo con la modernidad... y dar bases para que continúe un desarrollo recto y moderno, es decir que se inscriba en la realidad de la modernidad. Por ello, esta doctrina tendrá asimismo un marcado tono ‘racional’”. TELLO, *El cristianismo popular. Ubicación histórica y hecho inicial en América*, n° 26.

55 Para hacerlo recurre principalmente a la *moralis consideratio* de Tomás de Aquino, hijo de un tiempo distinto y padre de una síntesis magnífica entre vida y doctrina. Cf. F. L. FORCAT, *El uso de la gracia en el cristianismo popular en la perspectiva de Rafael Tello. Un aporte al conocimiento teológico de la vida cristiana en el pueblo Latinoamericano*, Buenos Aires, UCA - Facultad de Teología, 2016, 140. 192s.

56. TELLO, R. “Desgrabación de la clase del jueves 29 de octubre de 1998”, inédita.

mente racionales y descuidar otros aspectos vitales y ocasionales. Todo esto influye en el acto libre.

Mezclar quiere decir que la cultura popular se mantiene en el plano de lo vital y sin embargo el hombre se mueve también por lo racional y cada vez más por lo ocasional. Esto es lo que se llama mezcla. (...)

En todo estrato social, aunque mezclada, está la cultura popular”.⁵⁷

La transmisión de un cierto conocimiento de Dios, la primera percepción de su misterio y relación con la vida de los hombres, los grandes símbolos míticos y núcleos éticos, son percibidos en la vida de las personas por esta vía profunda y vital, a la que Tello se refiere. Su valor virtual influye en el obrar moral histórico perdurando incluso a cambios secundarios de formas culturales más epidérmicas o circunstanciales. El dinamismo histórico de la cultura subjetiva entendida como *modo de ser de un pueblo*, hace que ella se vaya formando y transformando históricamente en la compleja y continua experiencia vital de aquellos que comparten sus valores nucleares. Ello de ningún modo significa una mirada rousseauniana, romántica o idealista del pueblo pobre y su cultura popular, ni de cualquier otra forma temporal de vida cristiana. Con gran realismo así se expresa:

“la acción cristiana del hombre está sujeta comúnmente a muchas incoherencias y es necesaria una larga lucha, frecuentemente de toda la vida, para lograr un accionar cristiano plenamente coherente, así debemos pensar también de la cultura”.⁵⁸

Se trata de una mezcla en la cultura subjetiva, que en tanto *modo de ser* produce un estilo de obrar y de sentir propio de los valores internalizados en el hombre concreto que vive sus múltiples relaciones y dimensiones vitales. Diversas culturas se dan de hecho entremezcladas en el obrar del hombre y es aquí donde nos advierte algo clave en el discernimiento moral y pastoral:

“Diversas culturas pueden darse entremezcladas en el hombre y en su acción. La incoherencia, de donde surge la dicha entremezcla, puede darse en la acción respecto a los fines últimos, a los intermedios y a los puros medios. Es decir, un mismo hombre puede ser incoherente proponiéndose diversos fines últi-

57. R. TELLO, “Desgrabación de la clase del jueves 29 de octubre de 1998”, inédita.

58. TELLO, “Evangelización y cultura”, en: TELLO, *Pueblo y Cultura Popular*, 210.

mos, o procurando una multiplicidad de fines intermedios no armonizables entre sí, o aplicando medios inconducentes para el fin buscado”.⁵⁹

Digamos para concluir que prestar atención a una *‘mezcla de culturas’* es un paso adelante para la comprensión de los procesos históricos y el conocimiento realista del hombre concreto de América Latina. Puede contribuir especialmente con la dimensión moral de la teología, para suscitar un conocimiento práctico y un obrar prudente tan vinculado con la connaturalidad afectiva que da el amor, de la que hablan Santo Tomás y el Magisterio actual.⁶⁰

Aunque no se de en estado puro, *existe la cultura popular subjetiva* cuyo núcleo constituyente es profundamente diverso del núcleo ético de valores procedentes de otros procesos culturales. *Existe* como un núcleo ético de valores compartidos, que buscan su propio modo de expresión relacional, religiosa, política, e incluso estilos y usos propios y diferenciados de vivir las virtudes teológicas. Gran parte de los esfuerzos de Tello se concentraron en fundamentar esa identidad popular para que sea reconocida, valorada y atendida, optando incluso por ella como principio de unidad en la acción pastoral:

“La sociedad, toda sociedad, requiere de una masa o mayoría formada por los miembros y una minoría constituida por los dirigentes. Estos han de dirigir no despóticamente sino obrando como una fuerza moral (cfr. GS 74) (...). Pero, de hecho, frecuentemente, los simples miembros de la comunidad, especialmente los pobres y dominados -que suelen también ser mayoría-, tienen una cultura y los dirigentes de la comunidad otra, que inclusive puede primar en la organización jurídica de la sociedad. Este caso de doble cultura, se produce de modo evidente en la conquista y sobre todo en la ocupación de un territorio.

Pero ¿cuál es la cultura de dicha comunidad? Las dos tienen vigencia en ella y por diversas razones se puede optar por una o por otra, de modo lógico no se pueden sostener ambas simultáneamente -ello es siempre ilógico- aunque puede ser realista admitir que ambas coexisten.

La Iglesia, atendiendo a ciertos bienes y ventajas, puede optar por la de los

59. Cf. TELLO, “Evangelización y cultura”, en: TELLO, *Pueblo y Cultura Popular*, 209.

60. Cf. EG 125. En relación con Tomás de Aquino hemos trabajado el tema en el ciclo de licenciatura: F. FORCAT, *Ubi humilitas, ibi sapientia. El conocimiento afectivo en la vida cristiana en la Suma de Teología de Santo Tomás de Aquino*, Disertación para obtener la Licenciatura en Teología, Director Lucio Gera, Buenos Aires, Facultad de Teología, Universidad Católica Argentina, 2001, [en línea] <<http://bit.ly/1TvqmOX>> [consulta: 19/VI/2016]

dirigentes que tiene un poder público, pero debe hacerlo consciente de lo que hace y siendo veraz consigo misma y con todos.

Si quiere evangelizar al pueblo debe encarnarse en la cultura de él «con el mismo afecto con que Cristo se unió por su encarnación a las determinadas condiciones sociales y culturales de los hombres con quienes convivió» (AG 10). A los ojos y al corazón del pueblo habrá optado necesariamente por una o por otra, pero aún en el caso de que acepte la otra, el pueblo continuará respetándola”.⁶¹

El pensamiento y la figura de Rafael Tello dan cuenta del discernimiento provocado por esta encrucijada, de su opción metodológica y de sus consecuencias existenciales. Tomando nota de los diversos procesos culturales convergentes en América Latina, la lectura teológico-moral y pastoral que acabamos de ofrecer ha querido subrayar el valor de las nociones de *cultura subjetiva* y *mezcla de culturas*. Creemos ver en estas categorías dinámicas un interesante aporte para una teología moral inquieta por la dimensión cultural de la vida cristiana, y atenta a la riqueza de su diversidad. Especialmente importante pueden resultar para el teólogo y el pastor si se quiere favorecer con verdadero realismo histórico una evangelización “que continúe y complete la obra de los primeros evangelizadores”,⁶² y tenga el compromiso de “mantener y aumentar esta insigne herencia que marcó esencialmente la identidad histórico-cultural de América Latina”.⁶³

FABRICIO FORCAT
FACULTAD DE TEOLOGÍA - UCA
03.03.2017/01.06.2017

61. Cf. TELLO, “Evangelización y cultura”, en: TELLO, *Pueblo y Cultura Popular*, 250.

62. JUAN PABLO II, *Homilía en el Estadio Olímpico de Santo Domingo*, 12/X/1984, [En línea] <http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/homilies/1984-santo-domingo.html> [consulta 31/VII/2015], I.2

63. Ibíd. II, 5. Cf. DP 412 R. TELLO, *Pueblo y cultura popular*, Buenos Aires, Patria Grande - Saracho - Agape, 2014, 104. Cf. R. TELLO, *La Nueva Evangelización: Anexos I y II*, Buenos Aires, Agape, 2013, 120.

Anunciar el Evangelio en el mundo actual. La recepción argentina de *Evangelii nuntiandi* entre las raíces de *Evangelii gaudium*, proyecto programático de Francisco

RESUMEN

Quisiera mostrar que “la recepción argentina de *Evangelii nuntiandi*, en los documentos episcopales y en los escritos de algunos teólogos y pastoralistas, entre 1974-1994, en perspectiva de nueva evangelización”, se encuentra entre las raíces de *Evangelii gaudium* (EG), el proyecto pastoral programático del Papa Francisco.

Haré una *introducción*, luego ofreceré esa originalidad en *núcleos temáticos* tomados de algunos documentos episcopales (1), de los escritos de algunos teólogos y pastoralistas (2), de una elaboración más personal (3), y de una relación inicial con textos magisteriales significativos del período pos-jubilar (4). Finalmente, ofreceré *una conclusión abierta*, señalando líneas de reflexión en diálogo con el programa evangelizador de *Evangelii gaudium* que aporten a una propuesta pastoral fundante e incultrada.

Palabras clave: anuncio, recepción, programa, pastoral, incultración

Announce the Gospel in the world today. The Argentine reception of *Evangelii nuntiandi* among the roots of *Evangelii gaudium*, Francisco's programmatic project

ABSTRACT:

I would like to show that “the Argentine reception of *Evangelii nuntiandi*, in episcopal documents and in the writings of some theologians and pastoralists, between 1974 and 1994, in the perspective of a new evangelization”, is among the roots of *Evangelii gaudium* (EG), the pastoral program of Pope Francisco.

I will make an introduction, then offer this originality in *thematic nuclei* taken from some episcopal documents (1), the writings of some theologians and pastoralists (2), a more personal elaboration (3), and an initial relationship with significant magisterial

texts of the post-Jubilee period (4). Finally, I will offer an *open conclusion*, pointing out lines of reflection in dialogue with the evangelizing program of *Evangelii gaudium* that contribute to a foundational and inculturated pastoral proposal.

Key words: Announcement, Reception, Program, Pastoral, Inculturation

En este artículo quisiera mostrar que “la recepción argentina de *Evangelii nuntiandi*, en los documentos episcopales y en los escritos de algunos teólogos y pastoralistas, entre 1974-1994, en perspectiva de nueva evangelización”,¹ se encuentra entre las raíces de *Evangelii gaudium* (EG), el proyecto pastoral programático del Papa Francisco. “No ignoro que hoy los documentos no despiertan el mismo interés que en otras épocas, y son rápidamente olvidados. No obstante, destaco que lo que trataré de expresar aquí tiene un sentido programático y consecuencias importantes” (EG 25).

Deseo retomar algunas de las conclusiones de mi investigación con el propósito de establecer *un primer diálogo* con *Evangelii gaudium*, y su llamado apasionado para que la Iglesia sitúe el *anuncio del Evangelio en el mundo actual* en el centro de su misión.

Había iniciado la “Conclusión abierta” de mi trabajo afirmando:

“Realizo una recapitulación de los aportes originales que emergen del desarrollo de esta tesis teniendo en cuenta el arco de tiempo elegido que va de 1974 a 1994, pero *abierto hacia nuestros días*. Por eso, enriquecí la comprensión sistemática del acto y del proceso evangelizador integrando aportes realizados fuera de ese período, incluyendo también el pensamiento de otros autores. También presenté inicialmente la continuidad de la perspectiva teológica argentina en relación con algunos documentos magisteriales publicados en la etapa posjubilar. Me anima el deseo de que este trabajo y sus conclusiones sean objeto de nuevas reflexiones que puedan enriquecer la comprensión teológica y la realización de la acción evangelizadora”.²

Quisiera, ahora, hacer *nuevos aportes* a la comprensión del acto

1. Retomo ideas presentadas en la Conclusión abierta de mi tesis de doctorado que defendí en la Facultad de Teología Nuestra Señora de los Buenos Aires, el 22 de mayo de 2010. Fue aceptada y se me pidió realizara su edición, la que se publicó como A. GRANDE, *Aportes argentinos a la teología pastoral y a la nueva evangelización* (en adelante *Aportes argentinos*), Buenos Aires, Ágape Libros, 2011.

2. *Aportes argentinos*, 917.

y del proceso evangelizador, en un nuevo tiempo y contexto histórico signado eclesialmente por la presencia de Francisco y pastoralmente por EG. Con este artículo me sumo a importantes textos ya ofrecidos sobre el documento papal entre nosotros. Por ejemplo, las reflexiones publicadas en un número completo de la Revista *Teología*,³ y en algunos libros.⁴

En primer lugar haré una *introducción* mostrando la novedad de la recepción argentina de la comprensión totalizadora del acto y del proceso evangelizador de Pablo VI, que fue retomada creativamente por Juan Pablo II en su propuesta de nueva evangelización. Luego ofreceré esa originalidad en *núcleos temáticos* tomados de algunos documentos episcopales (1), de los escritos de algunos teólogos y pastoralistas (2), de una elaboración más personal (3), y de una relación inicial con textos magisteriales significativos del período pos-jubilar (4). Finalmente, ofreceré *una conclusión abierta*, señalando líneas de reflexión en diálogo con el programa evangelizador de *Evangelii gaudium* que aporten a una propuesta pastoral fundante e inculturada.

Introducción.

Conviene hacer memoria de que Pablo VI publicó su Exhortación apostólica post-sinodal “*Evangelii nuntiandi. Acerca de la evangelización del mundo contemporáneo*” (EN), el 8 de diciembre de 1975, en el décimo aniversario de la clausura del Concilio Vaticano II, y, un año después de la III Asamblea General del Sínodo de los Obispos (EN 3). Es en el final de su vida y por la calidad de su enseñanza, se la llama su testamento espiritual y pastoral.

Ese documento presentó una visión teológica integradora de los componentes esenciales y permanentes del acto y del proceso evangelizador (EN 17-18 y 24), y llamó a realizar “*un programa de acción pastoral del que la evangelización es el aspecto fundamental*, y se pro-

3. Revista Teología, Tomo L, n. 114, agosto 2014. También, D. Juncos-L. Liberti, Teología Tomo LII 116, abril 2015, 49-71.

4. E. GOMEZ DE MIEI Y OTROS, *Instauremos el Reino del Padre y su justicia. Comentarios a Evangelii gaudium* Buenos Aires, Docencia, 2014; J. A. BENEDETTI Y OTROS, *Francisco la alegría que brota del pueblo. Una reflexión compartida de Evangelii gaudium*, Buenos Aires, Santa María, 2015.

longue a lo largo de estos años que preanuncian la vigilia de un nuevo siglo, y la vigilia del tercer milenio de cristianismo” (EN 81).

Su comprensión totalizante de la evangelización y la intención de impulsar un renovado impulso evangelizador, fueron asumidos por Juan Pablo II en sus *mensajes para la nueva evangelización* en América Latina, desde 1983/1984.⁵ En ellos expresó un verdadero programa misionero mediante “una evangelización nueva en su ardor, en sus métodos y en su expresión” que vaya plasmando la civilización del amor.

Destaco, también, que los teólogos de *la perspectiva argentina de teología* realizaron un valioso aporte a la recepción inculturada de dicha comprensión integradora de la evangelización y de la nueva evangelización. Y la actualiza en el período posjubilar acompañando a los documentos del magisterio que lo jalonan: Juan Pablo II en la Carta apostólica *Novo millennio ineunte* (NMI),⁶ en 2001; el Episcopado Argentino en *Navega mar adentro* (NMA), en 2003, y el Episcopado Latinoamericano en *Aparecida* (A), en 2007.

El otro polo de mi relación, que ahora empiezo a abordar, es el Papa Francisco y su carta apostólica “*Evangelii gaudium. Sobre el anuncio del evangelio en el mundo actual*” (EG), publicada el 24 de noviembre de 2013. Jorge Mario Bergoglio es hijo y participante destacado de la vida y de la misión de la Iglesia en la Argentina, en América Latina y El Caribe. En la asamblea pastoral del Roma de 2014, expresó que *Evangelii nuntiandi* “es el documento pastoral más importante del postconcilio ... es una cantera de inspiración... el testamento pastoral del gran Pablo VI. Y no ha sido superada. Es una cantera de recursos para la pastoral... que sea siempre un punto de referencia”.⁷

5. JUAN PABLO II, *Fisonomía pastoral del obispo en América Latina*. Alocución al CELAM, Puerto Príncipe, Haití, 9/3/1983, en *L'Osservatore romano*, edición semanal en lengua española, 20/3/1983; ID., *La evangelización de los hombres y mujeres de América Latina: una gran epopeya de fe y de confianza en la fuerza de la cruz de Cristo*. Homilía durante la Misa por la evangelización de los pueblos, en el hipódromo de Santo Domingo, 11/10/1984, en *L'Osservatore romano*, edición semanal en lengua española, 21/10/1984; ID., *Las coordenadas de la evangelización en el pasado y en el futuro de América Latina*, Discurso a los obispos en el Estadio Olímpico, Santo domingo, 12/10/1984, en *L'Osservatore romano*, edición semanal en lengua española, 21/10/1984. En *Aportes argentinos*, 367-378, los identifico con este nombre y los estudio originalmente.

6. Juan Pablo II afirma explícitamente “se abre para la Iglesia una nueva etapa de su camino” (NMI 1a).

7. FRANCISCO, “Con la puerta abierta... una madre tierna y acogedora”, *L'Osservatore romano*, 20/6/2014, 3.

Entre los antecedentes cercanos de EG, está el aporte de Benedicto XVI que creó el Consejo Pontificio para la promoción de la nueva evangelización, en 2010, y realizó la Asamblea General Ordinaria de los obispos en octubre de 2012 sobre esa búsqueda. Francisco recoge sus conclusiones, pero aclara que hizo consultas a otras personas, y que expresa sus propias preocupaciones sobre el tema.

“Acepté con gusto el pedido de los Padres sinodales de redactar esta Exhortación. Al hacerlo, recojo la riqueza de los trabajos del Sínodo. También he consultado a diversas personas, y procuro además expresar las preocupaciones que me mueven en este momento concreto de la obra evangelizadora de la Iglesia” (EG 16).

Considerando el título de la exhortación apostólica del papa argentino, podemos observar aspectos de continuidad y de novedad en relación con el documento de Pablo VI. La palabra *Evangelii* mueve a pensar en la actualidad del Evangelio como fuente de vida para la Iglesia y su misión evangelizadora, cuarenta años después. Mientras que la palabra *gaudium* explicita la alegría que el Evangelio ofrece a los evangelizadores, a los bautizados y a los hombres de nuestro tiempo heridos por la tristeza.⁸ Francisco afirma:

“Aquí he optado por proponer algunas líneas que puedan alentar y orientar en toda la Iglesia una nueva etapa evangelizadora, llena de fervor y dinamismo. Dentro de ese marco, y en base a la doctrina de la Constitución dogmática *Lumen gentium*, decidí, entre otros temas, detenerme largamente en las siguientes cuestiones:

- a) La reforma de la Iglesia en salida misionera.
- b) Las tentaciones de los agentes pastorales.
- c) La Iglesia entendida como la totalidad del Pueblo de Dios que evangeliza.
- d) La homilía y su preparación.
- e) La inclusión social de los pobres.
- f) La paz y el diálogo social.
- g) Las motivaciones espirituales para la tarea misionera” (EG 17).

Es claro que su opción es tratar desde la luz orientadora del subtítulo “Sobre el anuncio misionero en el mundo actual”, algunos temas en relación con este anuncio principal, y no todos los aspectos de la

8. V. FERNÁNDEZ-P. RODARI, *La Iglesia del Papa Francisco. Los desafíos desde Evangelii gaudium*, Madrid, San Pablo, 2014, 33.

evangelización.⁹ Por eso, el punto decisivo de mi análisis es el “desde donde”, *sacar a luz algunas de las fuentes inspiradoras* que se recogen en el documento, sea por su presencia implícita o explícita.

A partir de las novedades que indiqué en mi investigación sobre la recepción argentina de EN en perspectiva de nueva evangelización, quisiera mostrar que, *entre las raíces del pensamiento de Francisco* que animan su enseñanza programática, se perciben *aportes de elementos de nuestra breve tradición teológica argentina*.¹⁰ Y, con su reconocimiento abrir *nuevas líneas de reflexión teológico pastoral* para una comprensión que contribuya a elaborar una animación programática de la evangelización.

Mi trabajo de investigación presentado en 2010, me permitió mostrar, en primer lugar, una constatación original considerada como un todo. Llama la atención el poder observar como los obispos argentinos en sus documentos, y, algunos teólogos y pastoralistas en sus escritos, han ido realizando una recepción inculturada de EN que *se prolonga en el tiempo*. La que ha sido recreada en perspectiva de nueva evangelización, y que sigue siendo fuente de inspiración de la reflexión teológica y de la acción pastoral en los inicios del tercer milenio.

Esta reflexión y enseñanza anima una *pastoral orgánica* conducida por los sucesores de los Apóstoles, con una explícita impronta diocesana, que anuncia el Evangelio de Jesucristo mediante una *acción compleja* orientada a la *comunicación de un núcleo evangelizador de la fe y a la promoción de la dignidad humana*. Es un aspecto cualificador suscitar el *protagonismo de los laicos* para que sus aportes traduzcan el potencial humanizador que contiene la fe en Cristo, y aporten al proceso de *renovación de la cultura del pueblo argentino* asumiendo la *opción preferencial por los pobres*.

9. “Entonces queda claro que el tema central es “el anuncio”, no la evangelización en general. Eso explica los temas que trata y los temas que no trata”. V. FERNANDEZ, *Guía breve para aplicar Evangelii gaudium*, Buenos Aires, San Pablo, 2014, 14.

10. Cf. JUAN C. SCANNONE, “Papa Francesco e la teología del popolo”, *La Civiltà Cattolica* 3930 (5 marzo 2014), 571-590; en español: *Razón y fe* N° 1395 (enero 2015), 31-50; Id., *Criterio* N° 2414 (mayo 2015), 44-47. También cf. CARLOS M. GALLI, “Lectura teológica, espiritual y pastoral de la Exhortación *Evangelii gaudium* de Francisco” en E. GOMEZ DE MIEI Y OTROS, *Instauremos el Reino*, 13-47. Id., “La teología pastoral de Aparecida, una de las raíces latinoamericanas de *Evangelii gaudium*”, *Gregorianum* 96 (2015), 25-50.

Desde esta perspectiva de novedad presentada en general, mi trabajo de investigación permite señalar también algunos aspectos considerados en particular.

1. Algunos núcleos temáticos en la enseñanza episcopal.

La Iglesia participa de la historia del pueblo en el que se encuentra, su acción evangelizadora se nutre y aporta a ese dinamismo cultural. La teología pastoral realiza su servicio ejerciendo una instancia crítica y aportando reflexiones a ese caminar. Ello me llevó a esbozar *algunos trazos significativos de la situación cultural e histórica* de esos años en el mundo y en Latinoamérica, queriendo entender mejor la realidad de nuestro país signada por la violencia provocada por diferentes actores, y las consecuencias de deterioro humano, social y eclesial que se vivió.

Con este telón de fondo, presenté luego el *itinerario eclesial* acompañando la vida de nuestro pueblo, particularmente la enseñanza episcopal y los gestos que la acompañaron, y algunos aportes de pastores y pastoralistas. Para ello, recurrí, también, a diversas fuentes de estudiosos de ese momento histórico tan cercano.¹¹

El documento *Iglesia y Comunidad Nacional* (ICN), elaborado por el Episcopado Argentino en 1981, con la mediación de *Puebla*, no manifiesta un influjo directo pero expresa un *influjo real* de la reflexión teológico-pastoral de EN porque, en el inicio de los años ochenta, recoge y *continúa* el servicio de una *enseñanza para evangelizar la cultura de nuestro pueblo*. En tiempos de agotamiento de la dictadura militar que realizó un verdadero terrorismo de Estado y el ansia de muchos para reconstruir la vida en democracia desde los valores morales, se motiva una evaluación de la evangelización que incluya el meditar sobre el curso y el destino de nuestro pueblo (cf. ICN 1; 2a).

Ese documento entiende que la acción evangelizadora se tiene que asumir de una manera integradora, como una *inspiración cristiana de la*

11. Cf.: "El contexto secular y el itinerario eclesial de los años 1974-1982" en *Aportes argentinos*, 165-232, y "El contexto secular y el itinerario eclesial de los años 1983/1984" en *Aportes argentinos*, 327-365.

sociedad (ICN 84b) que compromete a toda la comunidad eclesial en conformidad con la propia responsabilidad de pastores y de laicos, según cada caso, enviados a renovar con el Evangelio la vida en sociedad. Los destinatarios son los argentinos considerados en su dignidad de personas, en la vida familiar y en las diversas vinculaciones comunitarias a la luz de su identidad cultural animada históricamente por algunos valores del Evangelio. Se motiva a todos los ciudadanos, sujetos de la acción política, a asumir el protagonismo que les corresponde.

La finalidad de la Iglesia es evangelizadora porque quiere renovar con el Evangelio (EN 18; DP 395) los valores morales presentes en nuestra cultura *para asumir la tarea de reconstruir la comunidad nacional*. El contenido actualiza la Buena Noticia de un Dios que continúa amando a su pueblo en su prolongado sufrimiento y la nueva llamada a una conversión que permita purificar y fortalecer los valores ya presentes en nuestra cultura, como son, por ejemplo, la dignidad de la persona, la vida de familia, el compromiso social en democracia. Se señalan como medios oportunos el testimonio de vida cristiana, con la guía de la Palabra de Dios, y el cultivo del espíritu de reconciliación, para desentrañar todas las potencialidades de la vida nueva recibida en el Bautismo, y aportar a la reconstrucción del país desde sus valores morales.¹²

En 1985, el episcopado argentino en *El Evangelio ante la crisis de la civilización* (ECC) realizó una reflexión inicial de recepción, en el contexto argentino, de la propuesta de Juan Pablo II para la nueva evangelización. Diez años después del testamento pastoral de Pablo VI, el documento episcopal en perspectiva de una nueva evangelización de nuestro país, realizó una *relación explícita* con la comprensión de la acción evangelizadora de *Evangelii nuntiandi*. Tomó el texto de EN 19, a modo de referencia orientadora, para *evaluar si el comportamiento de los católicos llegó a aportar a la cultura de la Nación* o no (ECC 7).¹³

Como fruto de la visita pastoral de Juan Pablo II a nuestro país en 1987, que con su presencia y sus enseñanzas al Pueblo de Dios expresó con fuerza el llamado “Iglesia en Argentina levántate y camina”, el Epis-

12. Presento ICN en *Aportes argentinos*, 233-326.

13. Análisis ECC en *Aportes argentinos*, 379-404.

copado recogió y asumió un programa de nueva evangelización. Condujo un proceso participativo de reflexión con el Pueblo de Dios que se plasmó, en 1990, en sus *Líneas Pastorales para la Nueva Evangelización* (LPNE), que orientan y animan su protagonismo en la nueva evangelización de la Argentina. Por las *Líneas* asume, desarrolla y *actualiza la propuesta de acción evangelizadora de Pablo VI en EN*, tanto en su visión integradora de los aspectos que la constituyen, considerada de un modo descriptivo o más estático, como en la expectativa de la eficacia de evangelizar la cultura del propio pueblo y el tiempo al que se pertenece, considerada de un modo más dinámico.

La *presencia de influjos directos o explícitos* del documento del papa Montini en el proceso de redacción de este documento es *visible y determinante*. Como ya indicaba el “Papel de Trabajo” en el proceso de elaboración, Juan Pablo II, entiende y propone la nueva evangelización, *en general, en el sentido dado por EN* y su “recepción latinoamericana” en *Puebla*, actualizándola creativamente en 1983/1984 con motivo del V Centenario de la primera evangelización. En otro contexto histórico, el Papa Wojtyła *actualizó, casi veinte años después y en el contexto latinoamericano*, la comprensión de EN expresando la *novedad en su ardor* o en su espíritu, la *novedad en el método* o en la corresponsabilidad del sujeto agente, y la *novedad en la expresión* o en el contenido.

La *reflexión teológico-pastoral de LPNE* ofreció una “recepción argentina” de la comprensión de la evangelización y de la nueva evangelización de los dos Pontífices, porque: retomaron *el estilo participativo* de reflexión y acción pastoral iniciado en *San Miguel* en el primer posconcilio; profundizaron la enseñanza de evangelizar la propia cultura expuesta en ICN; después de ECC que expuso una reflexión inicial, ofrecieron una propuesta madura de nueva evangelización en la que el Episcopado involucró a toda la Iglesia mediante el ejercicio de una *Consulta al Pueblo de Dios*, y el intercambio posterior con las diócesis mediante el *Documento de Trabajo*, e integrando la reflexión de algunos teólogos y pastoralistas que participaron del Equipo responsable de las Líneas de Acción nuevas. Este camino participativo permitió *proponer* que toda la Iglesia, mediante una pastoral orgánica conducida por los obispos y con destacado protagonismo de los laicos, anuncie la Buena Noticia que dignifica a nuestro pueblo herido por

una honda crisis moral, testimoniando la fuerza renovadora que brota de la Palabra de Dios y de los sacramentos.¹⁴

2. En los escritos de algunos teólogos y pastoralistas.

Otra novedad de mi tesis es el estudio completo y actualizado de *los escritos teológico-pastorales de Lucio Gera, Gerardo Farrell y Juan Carlos Scannone*. Estos son autores destacados de la corriente argentina de teología surgida en el primer posconcilio junto a las tareas de la Comisión Episcopal de Pastoral (COEPAL). L. Gera y G. Farrell pertenecen a su primera generación, y J. C. Scannone está en el inicio de una segunda.

El *pensamiento de L. Gera* desentraña de la enseñanza del Concilio Vaticano II *tres líneas de fuerza* orientadoras para la reflexión teológica y la animación de la acción evangelizadora. Una reconoce el mundo moderno como un tiempo diferente, el que mueve a la Iglesia a repensar la evangelización ante el cambio de época, de modo que pueda generar *un programa renovado de acción evangelizadora* (cf. EN 82). Esta comprensión se recrea y actualiza al explicar la *nueva evangelización* como un concepto histórico-temporal.

Otra línea fuerza es considerar a *los pueblos en sus diversidades culturales* para que la evangelización pueda realizar un verdadero camino de inculturación teniendo en cuenta a las personas y a sus vinculaciones en su originalidad y diferenciación (cf. EN 18-20; RMi 33-34). Esta atención inspirará las nuevas actitudes y formas evangelizadoras adaptadas a hombres y pueblos concretos en sus propias situaciones geo-culturales.

La tercera, es que desde el Concilio, *Cristo, y, por eso, la cristología, es el contenido central y permanente* que la evangelización quiere comunicar a los hombres y a los pueblos de nuestro tiempo, y en su propia realidad cultural. A partir de EN se hablará del contenido de la evangelización. En la Argentina, las LPNE, y, luego, NMA ofrecieron un núcleo cristológico-trinitario del Evangelio y de su proyección

14. Estudio las LPNE en *Aportes argentinos*, 404-477.

antropológica-social como contenidos centrales, para acompañar el camino de reconciliación de nuestro pueblo.

Su comprensión de la evangelización como *acción comunicativa del Evangelio* destaca la responsabilidad de todos los bautizados como sujetos; el conocimiento hondo y el acompañamiento de las búsquedas del pueblo argentino, sujeto histórico destinatario; la contemplación del insondable misterio de Cristo como fuente renovada del contenido evangelizador para iluminar los datos desafiantes del cambiante proceso histórico-cultural; el cultivar una espiritualidad de los evangelizadores y del Pueblo de Dios animada por el Espíritu Santo como una pasión evangelizadora y una actitud de diálogo con los hermanos; encarnar las mediaciones del testimonio en la vida cotidiana con la guía de la Palabra de Vida, y, que en la Eucaristía celebra el misterio de la presencia plenificadora del Dios vivo.

Después actualiza su visión integradora del acto evangelizador, en perspectiva de nueva evangelización, mostrando una continuidad creativa desde la presentación de las *novedades* que se perfilan en los sujetos agente y destinatario, en el contenido, y en las mediaciones objetivas y subjetivas. De esta manera comprende una nueva evangelización en *su ardor* (actitud), en *sus métodos* (medios), y en *su expresión* (contenido).¹⁵

El *pensamiento teológico-pastoral de G. Farrell* acompaña su actividad pastoral cercana al magisterio episcopal desde las actividades de la COEPAL, a la redacción y recepción de *San Miguel*, ICN y las LPNE. Su comprensión de la evangelización es abarcativa en la perspectiva que proponen EN y la nueva evangelización, en sus escritos y conferencias contribuyó a recibir creativamente la enseñanza pastoral para que anime una acción pastoral renovada y renovadora atendiendo el cambio histórico-cultural.

Destacó el *potencial evangelizador del Bautismo* pedido por gran parte de nuestro pueblo que lo considera el acto público creyente y cultural de incorporación a la Iglesia Católica. En esa dirección las *Líneas* propusieron como primera acción destacada “El Bautismo: nuevo nacimiento” (cf. LPNE 48-50).

15. Presento a el pensamiento pastoral de Lucio Gera en *Aportes argentinos*, 483-590.

María integra la identidad cultural latinoamericana desde sus inicios, y acompaña al Pueblo de Dios y al pueblo argentino en su camino de reconciliación y liberación integral.

Hay que repensar la *finalidad de la evangelización* atendiendo a la nueva situación cultural, y de una manera especial, clarificar la *identidad de la Iglesia evangelizadora*. Ella tiene que purificar su mirada oscurecida durante su práctica pastoral de mucho tiempo, y, recuperar una renovada conciencia de lo que es esencial, de la acción de Cristo y su Espíritu, que actúan en ella por medio de la Palabra, los sacramentos y los ministerios de los bautizados, para seguir testimoniando el Evangelio a los hombres de nuestro tiempo. Sin descuidar la pastoral ordinaria, la evangelización debe desarrollar el aspecto misionero.

Las estructuras evangelizadoras principales son *las parroquias y los colegios*, las que deben integrarse en el proceso de renovación evangelizadora. Destaca la importancia de las personas sobre las estructuras, que tienen que situarse al servicio de las personas y de las familias. Por eso, las parroquias y los colegios tienen que *repensar* su actividad considerándola como *un servicio a las familias*, ayudándolas a desarrollar su función de comunidad base de la evangelización. Ésta es otra de las ideas constantes de Farrell.

Respecto a los destinatarios de la evangelización en nuestras tierras, explicitó creativamente que las tres *situaciones*, la misión *ad gentes*, la pastoral ordinaria y la nueva evangelización (cf. RMi 33-34), se descubren como *tiempos sucesivos de nuestra historia*. La primera evangelización formó la cristiandad americana, la segunda evangelización configuró una Iglesia practicante y militante, y, ahora, la *nueva etapa evangelizadora de la Argentina debe producir una Iglesia misionera*. En esto se adelanta a propuestas que luego presentarán los documentos del magisterio de la etapa posjubilar.

Farrell juzga que una actitud básica que se desprende del Concilio Vaticano II mueve a los católicos *a dialogar con la modernidad y a evangelizarla*, para que sus valores sean purificados de la cosmovisión en que fueron engendrados, y puedan ser integrados en la categoría de valores que son animados por la fe de nuestro pueblo.

Afirma que *la línea global del contenido evangelizador* de las *Líneas* es la que más contribuye a concebir la acción evangelizadora,

porque *aporta un criterio común que orienta y antecede a la realización de la acción*. Este núcleo evangelizador o línea global es una constante en el magisterio episcopal, que tiene como fuente remota el capítulo VI, “Pastoral Popular”, de *San Miguel*, y que desde ICN a LPNE se va elaborando progresivamente en diálogo con el desarrollo de las expresiones de la cultura argentina para animar una acción pastoral de conjunto que aporte a transformar la realidad del país.

Otro de los temas queridos y repetidos por Farrell es acompañar el protagonismo de los laicos en la Iglesia y en la sociedad. La *novedad en el método evangelizador está relacionada con la novedad en los agentes*. Ésta significa una pastoral orgánica conducida por los obispos con una participación corresponsable de los laicos, tanto en su elaboración como en su realización. Es un tema que luego recogen y desarrollan las LPNE.

Por eso, en esta relación diferenciada y complementaria de los *agentes*, emerge el desafío estratégico de la nueva evangelización: que *los laicos asuman el compromiso de animar la formación de comunidades evangelizadoras*. Además, los laicos católicos tienen que aportar a repensar la Argentina y ayudar a elaborar un proyecto de país.¹⁶

Los aportes de *la reflexión filosófica, teológica y pastoral de J. C. Scannone* son una valiosa contribución teórica y metodológica para *elaborar una comprensión teológica inculturada de la evangelización* dentro del ámbito latinoamericano, y particularmente por la perspectiva argentina de teología.

Ofrece una *comprensión integradora de la evangelización* por la que relaciona a los sujetos agentes y destinatarios, la finalidad del acto evangelizador como evangelización de la cultura e inculturación del Evangelio, la espiritualidad evangelizadora de la sabiduría y la religiosidad popular relacionada con el Bautismo y la Eucaristía, y el aporte del magisterio de la Iglesia al contenido que hoy debe comunicar la evangelización.

Destaco tres de sus *perspectivas teológico-pastorales* que enriquecen la comprensión teológica de la evangelización en la Argentina. La primera, es la *evangelización de la cultura como propuesta pastoral*.

16. Presento a el aporte de Gerardo Farrell en *Aportes argentinos*, 591-650.

La segunda perspectiva, se refiere a *la sabiduría popular latinoamericana como un lugar hermenéutico para la evangelización de la cultura moderna*. Es un tema que el jesuita viene elaborando desde mediados de los años setenta, que encontró sintonía con el desarrollo que tuvo el tema en el Sínodo de la Evangelización y en EN. Justifica esa afirmación con tres razones: la sabiduría popular latinoamericana es una *inculturación* del Evangelio en la cultura latinoamericana que hay que respetar, ya que realiza un discernimiento de la propuesta de la cultura moderna, y es un punto de partida para la evangelización. Además, su especificidad sapiencial ofrece una *racionalidad humana más global*, un sentido último humano integral e inculturado, que permite una reubicación de la racionalidad científica, sobre todo de las ciencias humanas. Finalmente, como ella es fruto del mestizaje cultural fundacional, que se fue reelaborando, tiene una *fuerza transformadora capaz de seguir produciendo nuevas síntesis vitales* entre nuestra identidad cultural sellada por la fe católica y los valores positivos de la cultura moderna.

La tercera perspectiva es *una actualizada valoración de la sabiduría católica latinoamericana que favorezca una comprensión inculturada del acto y del proceso evangelizador en nuestro país*. En consonancia con el pensamiento de Gera y de Farrell, Scannone valora la sabiduría popular católica como portadora de un conocimiento contemplativo e intuitivo que es una fuente inspiradora del estilo de vida del pueblo cristiano y de las manifestaciones de su cultura.

Este saber creyente configura una cierta “teología popular”, en cuanto la sabiduría de todo el Pueblo de Dios y particularmente de los más pobres, contiene un sentido que se percibe en las expresiones de su piedad y en la celebración de los sacramentos, como también contiene un discurso narrativo y poético, por ejemplo, en los dichos populares. Ella integra el *sentido común* de una racionalidad humana propia, y una vida *según el Espíritu* que quiere comprender a Dios y la fe en Cristo como el sentido fundamental y el criterio de discernimiento de su proceder en la vida, en un discurso teológico sapiencial. En esa dirección evolucionó la comprensión de esa realidad religiosa en *Aparecida*, cuando la llama “espiritualidad popular”, e, incluso, “mística popular” (cf. A 259, 262-263).¹⁷

17. Presento el aporte teológico pastoral de J. C. Scannone en *Aportes argentinos*, 651-731.

3. Una comprensión sistemática del acto y del proceso evangelizador.

Con la intención de ofrecer una contribución a una comprensión renovada de la evangelización en la reflexión teológica 2009-2010, muestro algunas conclusiones ofrecidas en el período estudiado, presentadas en una nueva síntesis que puede contribuir a *un pensamiento pastoral* renovado y renovador.

Una comprensión teológica y sistemática de la acción evangelizadora considerada en general. Se puede afirmar que en la Argentina, en el período 1974-1994, la enseñanza episcopal desde ICN hasta las LPNE, y la reflexión de numerosos teólogos y pastoralistas, entre los que destaco a L. Gera, G. Farrell y J. C. Scannone, *en perspectiva de nueva evangelización*, han producido *una reflexión teológico-pastoral que permite actualizar la intención de Pablo VI de “abarcarse de golpe” el conjunto de los componentes esenciales de la acción pastoral.* Tal reflexión incluye sus dos aspectos: el *estructural o estático* que presenta la estructura del acto evangelizador y sus componentes esenciales y permanentes, y el *operativo o procesual* que reflexiona sobre el proceso evangelizador de salvación integral de los hombres en un espacio y un tiempo determinados.

La acción evangelizadora de la Iglesia en Latinoamérica, y en la Argentina, según la explicación que Gera da sobre las razones que Juan Pablo II visualizó cuando nos impulsó a la nueva evangelización, se encuentra en una *situación de real desafío histórico*, porque todavía no ha conseguido un deseado nivel de *vitalidad contagiante*, para realizar el programa que genere el dinamismo evangelizador que había proyectado EN. Por eso, de cara al nuevo milenio, la Iglesia debe aspirar a tener como *objetivo el alcanzar una estatura o una madurez cristiana*,¹⁸ que le permita generar un *nuevo impulso evangelizador* capaz de pensar y de animar una acción que llegue a *incidir en las personas, en las expresiones y en los modelos de la cultura de nuestro pueblo* (cf. EN 18-20; DP 395; LPNE 46b).

18. L. GERA, “Evangelización y promoción humana”, en V. AZCÚY, J. CAAMAÑO, C. GALLI. COMITÉ TEOLÓGICO EDITORIAL, *Escritos Teológico-Pastorales de Lucio Gera. 2. De la Conferencia de Puebla a nuestros días (1982-2007)*, Fundación “Cardenal Antonio Quarracino” y Facultad de Teología – UCA y Agape Libros, Buenos Aires, 2007, 363.

Las LPNE dan *una comprensión integradora de la acción pastoral en perspectiva de nueva evangelización*: la Iglesia anuncia el Evangelio a través de una acción compleja (cf. LPNE 10) orientada a la comunicación de un núcleo evangelizador de la fe y a la promoción de la dignidad de la persona (cf. LPNE 16) para renovar al pueblo de la nación (cf. LPNE 1-6), mediante una pastoral orgánica guiada por los obispos (cf. LPNE 37-42, 46), cultive algunas actitudes que integren el crecimiento en la fe y la tarea de promoción humana (cf. LPNE 33-36), con algunos medios destacados (cf. LPNE 43-45, 47-59).

En esta presentación subyacen algunos *núcleos temáticos o componentes esenciales y permanentes*, que he explicado, aunque no de un modo exhaustivo.

Toda la Iglesia animada por el Espíritu Santo es el agente responsable de la nueva evangelización. He procurado mostrarlo explicando que toda la Iglesia en la Argentina es responsable de la nueva evangelización, los laicos son protagonistas destacados, y su finalidad explicita la dimensión misionera de la Iglesia y de su evangelización.

El sujeto destinatario es el pueblo argentino en tiempos de crisis de valores. Lo fundamento desde la perspectiva teológico-pastoral argentina en su aproximación a nuestro pueblo creyente, que es destinatario y sujeto histórico de la fe y la evangelización. Presento algunas categorías que son claves para una buena comprensión y comunicación, en la realidad acontecen íntimamente relacionadas e interactuantes, pero las abordo de modo esquemático: “pueblo” y “cultura”, “secularismo” e “injusticia”, “religiosidad popular” y “opción preferencial por los pobres”, “urgencia histórica” y “nueva evangelización”. No agotan el horizonte de comprensión, pero lo facilitan.

La Buena Noticia, el contenido de una evangelización inculturada. Afirmo que la evangelización renovada tiene que actualizar la visión del contenido de la evangelización en la nueva situación que viven los argentinos: considerando a las personas como referentes y generadoras de nuevos vínculos, anunciando la fe en Dios Padre de Jesucristo como un potencial que promueve la dignidad humana, destacando armónicamente la fe en Cristo, la devoción a María, la pertenencia cordial a la Iglesia y la opción por los pobres.

La mística del Pueblo de Dios y de los evangelizadores. En aproxi-

mación a una mística común del Pueblo de Dios y de los evangelizadores, encarnada en un determinado contexto histórico cultural, la comunidad misionera anuncia a Cristo con un delicado humanismo, promueve la reconciliación de los argentinos y la inclusión de los pobres.

Los nuevos evangelizadores y las mediaciones evangelizadoras. Se destacan tres *líneas de acción* o mediaciones de la nueva evangelización en Argentina: la formación de comunidades vivas y misioneras con el protagonismo de los laicos donde la celebración del Bautismo se complete con la Iniciación Cristiana; la decisiva tarea de formar a los pastores y a los laicos para una evangelización inculturada; la integración de la acción evangelizadora y de promoción humana que, desde la opción preferencial por los pobres, aporte a la construcción de una comunidad nacional más justa y solidaria.¹⁹

4. En una relación inicial con textos magisteriales significativos del período pos-jubilar.

La presentación sistemática del acto y del proceso evangelizador en la recepción argentina de EN retomada posteriormente en el horizonte de la nueva evangelización, después la relacioné en una reflexión inicial, con *tres documentos de la etapa posjubilar en los niveles de Iglesia universal, latinoamericano y argentino*: en NMI, en NMA y en A.

Las conclusiones presentadas me permitió *abrir la mirada a nuevas investigaciones* teológico-pastorales animadas, por el horizonte posjubilar iniciado por Juan Pablo II en 2001, que afirmó “se abre para la Iglesia una nueva etapa de su camino” (NMI 1a).

Si bien no existen en su documento referencias explícitas a EN, juzgo que Juan Pablo II, en su testamento pastoral, *actualizó de una manera implícita* y en otro contexto histórico cultural la comprensión del acto y del proceso evangelizador propuesto por Pablo VI, y de su

19. Después de haber presentado la recepción argentina de EN en perspectiva de nueva evangelización en documentos episcopales y autores teológico pastorales argentinos 1974-1994, en las partes II y III, en la siguiente, ofrezco una síntesis más personal, “La comprensión sistemática de la acción pastoral” en el capítulo 9. En *Aportes argentinos*, 737-862.

propia recepción de esa comprensión en su llamado una “nueva evangelización en el ardor, en los métodos y en la expresión” a partir de 1983/1984.

Se estableció una relación muy rica entre el Concilio Vaticano II, el Año Santo y la nueva evangelización de los hombres de nuestro tiempo y su cultura. Permite recapitular la experiencia espiritual del Jubileo y la convocatoria a las Iglesias Particulares a asumir en su pastoral ordinaria un *renovado dinamismo evangelizador*.

Esta orientación fue recibida por el Episcopado Argentino en NMA en 2003.

“En el año 1999, los obispos determinamos poner al día las *Líneas Pastorales para la Nueva Evangelización* para proseguir el dinamismo de gracia del Gran Jubileo. En aquel momento percibimos la necesidad de confirmar la vigencia de sus orientaciones, actualizándolas para ajustarlas a los renovados desafíos históricos. Hoy, aquella intuición se encuentra *confirmada por la exhortación de Juan Pablo II a iniciar una nueva etapa en el camino evangelizador de toda la Iglesia*” (NMA 1b).

Los obispos constataban que, ante la preocupante situación de pérdida de valores culturales y las dinámicas fuerzas de fragmentación social (cf. NMA 23), la Iglesia quiere renovar el anuncio de la *fe* en Jesucristo Resucitado que nos familiariza con el Padre y el Espíritu Santo como *potencial capaz de dignificar* integralmente a la persona y a la sociedad en su vocación a la comunión a imagen de la Trinidad (cf. NMA 50-51).

Se manifiesta la influencia de la comprensión de la evangelización de Pablo VI y Juan Pablo II como *trasfondo inspirador* del texto episcopal, que actualiza en la nueva realidad argentina su proyecto evangelizador renovado. Desarrolla un nuevo proceso participativo de consulta y reflexión con el Pueblo de Dios peregrino en la Argentina, para *evaluar y relanzar* el contenido de las LPNE, haciendo, al mismo tiempo, una recepción creativa de NMI para la nueva etapa evangelizadora en el inicio del tercer milenio.

Más tarde, el Episcopado Latinoamericano y del Caribe en A elaboró una nueva recepción situada del texto del Papa Wojtyla. “A todos nos toca *recomenzar desde Cristo* (cf. NMI 28-29), reconociendo que «no se comienza a ser cristiano por una decisión ética o una

gran idea, sino por el encuentro con un acontecimiento, con una Persona, que da un nuevo horizonte a la vida y, con ello, una orientación decisiva» (DCE 1)” (A 12).

Se está en un contexto histórico que es un *nuevo período* que entraña el “desafío” histórico de “renovar” la fe y la evangelización. Su mirada creyente descubre un desconcierto generalizado por dos razones: la fuerza de una cultura lejana y hostil a la tradición cristiana de nuestros pueblos, que absolutiza el poder, la riqueza y el placer, y pretende prescindir de Dios, y, la emergencia de variadas ofertas religiosas (A 10,13).

Por eso, se necesita *repensar la misión evangelizadora* en el nuevo contexto latinoamericano y caribeño, y *renovar* la novedad del anuncio del Evangelio ya presente en nuestra historia desde un renovado encuentro personal y comunitario con Jesucristo que suscite discípulos misioneros (A 11,13, 14).

En A se ofrece una comprensión actualizada del acto y del proceso evangelizador. No se descubre un influjo directo de EN, pero persiste una *influencia implícita* del documento papal por dos razones que tomo de la Introducción y de la Conclusión.

En la “Introducción”, A renueva en un nuevo contexto regional y mundial, cultural, geográfico y temporal, la pregunta que se hicieron Pablo VI (cf. EN 4) y Juan Pablo II (cf. NMI 2). Es la *pregunta inicial* que la Iglesia tiene que hacerse de nuevo, acerca de la renovación en su fervor espiritual para *formar los discípulos misioneros que asuman con nuevo impulso su misión evangelizadora* (cf. EN 81; NMI 3, 58). Y, en la “Conclusión”, retoma esa intención al explicitar el llamado de Pablo VI a superar la mediocridad cristiana y evangelizadora, renovando el *fervor espiritual y la dulce y confortadora alegría de evangelizar* (A 552 integra EN 80).

Por eso, juzgo que A *explícitamente* manifiesta una *gran inclusión* que muestra que su comprensión de la evangelización, sigue teniendo la influencia renovadora de EN actualizada por Juan Pablo II con la nueva evangelización, que en NMI vuelve a proponer a modo de telón de fondo. Incluye numerosas referencias al *Documento de Puebla*, que realizó la recepción creativa de EN, y al *Documento de Santo Domingo*, que asumió la nueva evangelización.

En A se ven reflejados algunos temas muy estudiados por la *perspectiva de la teología argentina* en relación a la comprensión de la nueva evangelización. Es un tema de reflexión ya iniciado, pero que queda abierto a un trabajo de profundización.²⁰

Conclusión.

Finalmente, en la segunda década del tercer milenio, en relación con la enseñanza del Papa Francisco en EG, ofrezco *algunos núcleos temáticos teológico-pastorales, a modo de líneas abiertas de reflexión*, que pueden ayudar a una comprensión renovada integral y dinámica, de la acción y del proceso evangelizar de “una Iglesia en salida”, actualizando las conclusiones de mi estudio sobre la recepción argentina de EN y la nueva evangelización.²¹

a) Fuimos madurando la autoconciencia que *toda la Iglesia animada por el Espíritu Santo, es el agente responsable de la nueva evangelización*, explicitando la dimensión misionera y la destacada participación de los laicos en esta comprensión eclesial. Ellos deben hacer madurar los brotes del Reino presentes en las diversas realidades sociales, y, acompañar al obispo y una pastoral orgánica animadores de la nueva evangelización de nuestro pueblo.

El Papa enseña “*Todo el Pueblo de Dios anuncia el Evangelio*” (EG 111-134). Establece que el sujeto de la evangelización es el pueblo peregrino y evangelizador que trasciende su expresión institucional y orgánica, y al compartir la vida de los pueblos civiles y sus culturas favorecerá el ir suscitando un cristianismo con el rostro de tantos pueblo y culturas que lo han acogido y arraigado (cf. EG 116).

b) Desde nuestra experiencia evangelizadora se sitúa *el pueblo argentino en tiempos de crisis de valores como el sujeto destinatario*. Se propone una pastoral popular que, destacando el servicio a los pobres y marginados, busque involucrar a todo el pueblo de la nación que es el sujeto histórico llamado a la fe y a la evangelización.

20. Establezco una relación inicial con los documentos posjubilaes en *Aportes argentinos*, 863-915.

21. Desarrollo la “Conclusión abierta” de mi investigación en *Aportes argentinos*, 917-954.

Francisco con la imagen del *poliedro como modelo* de la acción evangelizadora y de la acción política, mueve a un delicado discernimiento para recoger e integrar creativamente a los pobres y a todos quienes puedan aportar en la construcción del Reino (cf. EG 236-237).

c) *La Buena Noticia, el contenido de una evangelización inculturada*. Propuse actualizar la visión del contenido de la evangelización de cara a la cambiante realidad argentina: considerando a las personas como referentes y generadoras de nuevos vínculos, anunciando la fe en Dios Padre de Jesucristo como un potencial que promueve la dignidad humana, destacando la complementación de la fe en Cristo, la devoción a María, la pertenencia cordial a la Iglesia y la opción por los pobres.

El Papa Bergoglio al presentar que el anuncio del mensaje tiene que realizarse “*desde el corazón del Evangelio*” (EG 30-34) expresa críticamente que el nuevo estilo misionero lleva a revisar el modo de anunciar a Cristo. Pide que se centre en “lo esencial”, en “la belleza del amor salvador de Jesús muerto y resucitado”, retomando la enseñanza de una jerarquía en las verdades a anunciar, y de las virtudes que deben animar su hacerlas vida. Dios misericordioso, su amor misericordioso deben animar la fe y el amor.

d) *La mística del Pueblo de Dios y de los evangelizadores*. La teología argentina asume creativamente la orientación de EN y de la nueva evangelización de cultivar la subjetividad de los agentes pastorales, sus actitudes pastorales como partícipes y aportando a la mística evangelizadora del Pueblo de Dios. Ella intenta anunciar a Cristo con un delicado humanismo, promueve la reconciliación de los argentinos y la inclusión de los pobres y marginados.

Francisco llama a los agentes pastorales a vigilar desde el Evangelio para superar las diversas tentaciones (EG 76-109), y les ofrece *motivaciones espirituales para la tarea misionera* desde el encuentro y la pasión de amor por el Señor, y la presencia y el amor por su pueblo (EG V). Es una propuesta muy cercana a nuestra experiencia espiritual y evangelizadora que invita a pensar nuevos horizontes de discernimiento.

e) *Los nuevos evangelizadores y las mediaciones evangelizadoras*. Desde la enseñanza episcopal y la reflexión teológico pastoral se ve la importancia de priorizar algunas *líneas de acción* o mediaciones pastorales para la renovación del proceso evangelizador de nuestro

pueblo: la formación de comunidades vivas y misioneras con el protagonismo de los laicos donde la celebración del Bautismo se complete con la Iniciación Cristiana; la decisiva tarea de formar a los pastores y a los laicos para una evangelización inculturada; la integración de la acción evangelizadora y de promoción humana que, desde la opción preferencial por los pobres, aporte a la construcción de una comunidad nacional más justa y solidaria.

Francisco al desarrollar con profundidad y extensión “La dimensión social de la evangelización” (EG IV) llama que la evangelización ilumine y aporte a algunos temas decisivos de la vida cotidiana de muchos hombres. ¿Cómo ayudar a *la inclusión social de los pobres* (EG 176-216) y a *la paz y el diálogo social* (EG 217-258)? Este tema muy trabajado por nuestra teología y enseñanza episcopal debe ser retomado y profundizado para que los nuevos evangelizadores plasmen mediaciones evangélicas que expresen el potencial humanizador de la fe en Cristo.

ANTONIO MARIO GRANDE
DIÓCESIS DE RAFAELA
20.09.2016/10.03.2017

El Vía Crucis de Natividad del Señor Una práctica de espiritualidad popular leída desde “el pastor y las ovejas” (Jn 10, 7-18). Estudio de caso en Rosario (Argentina)

RESUMEN

Este artículo presenta resultados de una investigación teológica centrada en el estudio de caso de la Parroquia Natividad del Señor (Arq. de Rosario, Argentina), que forma parte del segundo ciclo de investigación del grupo Teología urbana localizado en la Facultad de Teología de la Universidad Católica Argentina. El encuadre general está dado por la opción interdisciplinaria de la teología urbana y un decidido intento de articulación entre teología, espiritualidad y pastoral, en el horizonte de la escuela argentina de teología, con el foco de prácticas de espiritualidad. Para el relevamiento empírico y la interpretación teológica del caso, en particular de la práctica del vía crucis en esta parroquia, se ha utilizado el método cualitativo que privilegia el punto de vista del sujeto conocido sin desatender la óptica de quien realiza la investigación y su propia especificidad disciplinaria. La exposición se organiza en dos momentos: el primero expone el estudio de caso en sus elementos fundamentales: la parroquia Natividad del Señor, la figura de Ignacio Peries y el fenómeno religioso del vía crucis. El segundo ensaya una lectura teológica del vía crucis en tres perspectivas: la presencia de la multitud, la comparación del buen pastor y las ovejas (cf. Jn 10, 7-18) y una interpretación del vía crucis desde la bendición con la cruz. Como reflexión final, se propone una síntesis del vía crucis de Natividad del Señor como práctica de espiritualidad popular.

Palabras clave: vía crucis, espiritualidad popular, prácticas de espiritualidad popular, método cualitativo en teología.

The Way of the Cross at “Natividad del Señor”. A Practice of Popular Spirituality Interpreted from the Perspective of “the Shepherd and the Sheep” (John 10:7-18): A Case Study in Rosario (Argentina)

ABSTRACT

This article presents the results of a theological investigation focused on the case study

of the parish, Natividad del Señor (Nativity of the Lord), in the Archdiocese of Rosario, Argentina, and is part of the second cycle of research conducted by the Urban Theology research group based at the Pontifical Catholic University of Argentina in its School of Theology. The general framework is based on the interdisciplinary orientation of urban theology and a conscious effort at interaction between the fields of theology, spirituality, and pastoral theology within the Argentine school of theology and focusing on practices of spirituality. For the empirical gathering of data and theological interpretation of the case—particularly the interpretation of this parish's practice of the Way of the Cross—the mediation of the qualitative method was utilized. This method privileges the known subject's point of view without disregarding the perspective of the researcher and his or her own disciplinary specificity. The article is organized into two parts. The first presents the case study in its fundamental elements: the parish, Natividad del Señor; the figure of Ignacio Peries; and the religious phenomenon of the Way of the Cross. The second attempts a theological reading of the Way of the Cross from three perspectives: the presence of the crowd; the comparison of the Good Shepherd and the sheep (cf. John 10:7-18); and an interpretation of the Way of the Cross based on the blessing with the cross. As a concluding reflection, a synthesis of the parish's Way of the Cross is proposed as a practice of popular spirituality.

Key Words: Way of the Cross, the Shepherd and the Sheep, Popular Spirituality, Qualitative Method in Theology

Este artículo ofrece la primera presentación escrita de resultados de un estudio de caso centrado en la Parroquia “Natividad del Señor” de la Arquidiócesis de Rosario (Pcia. de Santa Fe, Argentina); esta investigación individual forma parte de una investigación grupal sobre teología urbana que incluye un total de cuatro estudios de caso.¹ En el estudio realizado, el relevamiento y la interpretación de algunas prácticas de espiritualidad popular, sobre todo la peregrinación, la bendición y la sanación, constituyen el tema principal en el caso de Natividad. Para este artículo, se ha seleccionado un aspecto particular en el marco de una visión de conjunto del caso, esto es, la práctica del vía

1. La investigación individual ha contado con el apoyo de media beca de perfeccionamiento docente otorgada por el Vicerrectorado de Investigación e Innovación Académica de la Universidad Católica Argentina (UCA) y se titula “Peregrinación, bendición, sanación y misión como prácticas de espiritualidad popular. Estudio de caso: la Parroquia Natividad del Señor y la parroquia Nuestra Señora del Manto (Arq. de Rosario, Argentina)”. Ella está localizada en la Facultad de Teología de la UCA, en el grupo de investigación que funciona bajo mi dirección desde 2011, que actualmente está finalizando su segundo ciclo de trabajo con el tema “Teología Urbana. Prácticas de Espiritualidad Popular en Buenos Aires y Rosario”.

crucis o procesión de viernes santo en esta parroquia.² El vía crucis puede ser considerado como una expresión significativa de la religión del pueblo, teniendo en cuenta la tradición del magisterio y la teología católica latinoamericana, en especial la teología argentina del pueblo.³ Y el vía crucis realizado en Natividad del Señor, que ha llegado a reunir en torno a 250.000 participantes en los últimos años, se muestra como una manifestación singular de la permanente afluencia de multitudes a esta parroquia urbana. La hipótesis de trabajo que guía estas reflexiones es que el vía crucis de esta parroquia ubicada en el Barrio Rucci de la ciudad de Rosario,⁴ puede ser entendido como una práctica de espiritualidad multitudinaria con rasgos que permiten asociarla a la experiencia religiosa popular manifestada en peregrinaciones, fiestas devocionales y santuarios de la región.

El caso elegido se inscribe como una parte representativa de religiosidad popular vinculada a la creencia en Dios como ser superior, creador y/o padre. En sectores populares de la sociedad argentina, esta apreciación de lo sagrado –entramada en la cultura– corresponde al 91,1% siendo que solo el 23,1% se relaciona con Dios por medio de instituciones eclesiales y solo alrededor del 30% destaca, entre sus prácticas, que ve programas religiosos, acude a santuarios, tiene vida sacramental y practica el culto a María y los santos.⁵ También posee relevancia la asociación entre espiritualidad, religión y salud que se manifiesta sobre todo en los grupos sociales populares; entre las principales creencias en sectores con primaria incompleta, los “curanderos” representan una presencia extendida: en la Región Metropolitana de Buenos Aires, la creencia en Jesucristo es del 100%, en la Virgen del 82%, en los santos del 88,9% y en los curanderos del 64,9%.⁶ En este contexto, se debe ubi-

2. Este texto reelabora, amplía y adapta para su publicación, una ponencia presentada en el Primer Congreso Internacional del Centro de Estudios de la Religión de la Universidad Católica de Chile, “Las Religiones y Ámbito Público”, realizado del 11 al 13 octubre de 2016, cuyas actas no han sido publicadas hasta el momento.

3. Cf. L. GERA, *Teología argentina del pueblo*. Introducción y edición de V. R. Azcuy, Santiago de Chile, Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2015; J. C. SCANNONE, *La teología del pueblo. Raíces teológicas del papa Francisco*, Santander, Sal Terrae, 2017.

4. De acuerdo al Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas 2010, los habitantes de Rosario son 1.198.528.

5. Cf. F. MALLIMACI (dir.), *Atlas de las creencias religiosas en la Argentina*, Buenos Aires, Editorial Biblos, 2013, 191ss, 31ss.

6. Cf. MALLIMACI, *Atlas de las creencias religiosas en la Argentina*, 197.

car la popularidad de la figura del “sacerdote sanador”, sin duda vinculada a Ignacio Peries en el caso estudiado. La recomposición de las creencias y la sed de espiritualidad en el ámbito urbano requieren del relevamiento de prácticas religiosas e identidades de los creyentes, para lo cual la herramienta de los estudios cualitativos resulta fundamental. El uso de este método en teología representa un campo de estudios en crecimiento, relativamente reciente en nuestro ámbito, que puede dar muchos frutos tanto para la vida de fe como para la revitalización de la propia teología. Los aportes de la teología urbana han guiado el ciclo inicial de nuestra investigación grupal con su forma interdisciplinaria de hacer teología en diálogo con experiencias personales y de comunidades eclesiales concretas. En este segundo ciclo, se plantea qué puede aportar la teología en la lectura de la experiencia creyente popular de nuestro tiempo, cómo ella misma puede transformarse poniéndose a la escucha de los/as creyentes de hoy, sobre todo saliendo a su encuentro en la realidad de las periferias.⁷ Para responder a estas cuestiones, se retoma un hallazgo del grupo de investigación en el ciclo anterior: la perspectiva conceptual de las “prácticas de espiritualidad”, que sirve para articular las dimensiones de teología, espiritualidad y pastoral, así como también las de espiritualidad, religión y cultura, en vistas a una lectura teológica enriquecida.⁸

Entre los diversos enfoques de la investigación cualitativa, el estudio de caso privilegia la combinación de las estrategias de observación participante, entrevistas en profundidad a informantes claves y participantes o actores del espacio y otras fuentes de triangulación en vistas a contrastar la información.⁹ La significatividad de este caso concreto, puede observarse en su tratamiento por parte de diversos estudios de antropología y ciencias sociales, siendo que hasta el momento no existen relevamientos teológicos.¹⁰ Para esta investigación individual, se han realizado cuatro registros de observación participante y

7. Cf. FRANCISCO, Exhortación Pastoral *Evangelii gaudium*, Santiago de Chile, Conferencia Episcopal Chile-Pontificia Universidad Católica de Chile, 2013, N 20.

8. Cf. V. R. AZCUY (coord.), *Ciudad vivida. Prácticas de espiritualidad en Buenos Aires*, Buenos Aires, Editorial Guadalupe, 2014, 23-24.

9. Cf. I. VASILACHIS DE GIALDINO (coord.), *Estrategias de investigación cualitativa*, Barcelona, Gedisa, 2012.

10. Cf. J. M. RENOLD, “El Padre Ignacio: sanación y eficacia simbólica”, 2007, recuperado de: www.diversidad religiosa.com.ar/wp-content/uploads/2013/06/Renold_Padre_Ignacio.pdf [consulta: 25.08.16].

quince entrevistas en profundidad. Como se pone de manifiesto en este artículo, las entrevistas pueden considerarse como una estrategia adecuada para la recolección de datos y constituyen una forma de cooperación cognoscitiva que da prioridad al sujeto conocido, sin descontar el aporte del investigador o investigadora.¹¹ Los aportes ofrecidos por los entrevistados/as son utilizados tanto para el momento descriptivo como para el interpretativo.

El uso de la etnografía resulta fundamental para el relevamiento del caso concreto a partir de la espiritualidad expresada en las prácticas religiosas. Al mismo tiempo es preciso satisfacer la exigencia de una lectura teológica, razón por la cual se ha decidido realizar un diálogo entre los relatos de los/as entrevistados/as –particularmente uno– y un relato bíblico, para iniciar una interpretación del vía crucis.¹² La idea de asumir un relato bíblico como parte de la lectura teológica tomó vigor porque, al preguntar específicamente por el momento de la Bendición de la Santa Cruz al final del vía crucis de Natividad del Señor, una de las entrevistadas me propuso espontáneamente la figura bíblica del pastor y las ovejas en su respuesta.¹³ Esta comparación, desplegada en el discurso joánico sobre el buen pastor y las ovejas, permite elaborar una comprensión que integra algunos aspectos cristológicos y eclesiológicos, con elementos de espiritualidad. El valor de este texto en la lectura del caso está dado principalmente –aunque no sólo– por su arraigo en la experiencia de una persona perteneciente a la comunidad parroquial y participante activa en la preparación del vía crucis. Como horizonte general de lectura, se asume la perspectiva de la espiritualidad popular según la tradición teológica argentina.¹⁴

En síntesis, este artículo intenta ofrecer una visión de conjunto del estudio de caso realizado en Natividad del Señor enfocando la

11. Cf. I. VASILACHIS DE GIALDINO (coord.), *Estrategias de investigación cualitativa*, 23ss; V. R. AZCUY, "La entrevista en el estudio teológico de la espiritualidad. Presupuestos epistemológicos, investigación cualitativa y aportes de una técnica", *Teología* 121 (2016) 73-98.

12. Sobre el diálogo entre relatos de vida y relatos bíblicos, cabe destacar la contribución de ETIENNE GRIEU, *Nés de Dieu. Itinéraires de chrétiens engagés. Essai de lecture théologique*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2003.

13. Cf. V. R. AZCUY, Entrevista [10] a Susana Pon realizada el 14.11.2015, párrafo 41.

14. Cf. V. M. FERNÁNDEZ, *Teología espiritual encarnada*, Buenos Aires, San Pablo, 2006; E. C. BIANCHI, *Pobres en este mundo, ricos en la fe. La fe de los pobres de América Latina según Rafael Tello*, Buenos Aires, Ágape Libros, 2012; J. SEIBOLD, *La mística popular*, Buenos Aires, Ágape Libros, 2016.

mirada en el vía crucis. La presentación del caso desarrolla el contexto histórico en el cual surge esta parroquia de la arquidiócesis de Rosario, una caracterización de la figura de Ignacio Peries con particular relación a su carisma con los enfermos y los rasgos salientes del vía crucis como fenómeno religioso popular. La lectura teológica del vía crucis articula la presencia de la multitud desde las voces de participantes y entrevistados/as, una lectura a partir del discurso bíblico del buen pastor y las ovejas (cf. Jn 10, 7-18) y una interpretación del vía crucis desde la bendición con la cruz. La conclusión ensaya una síntesis sobre el vía crucis como práctica de espiritualidad popular.

1. Presentación del caso “Natividad del Señor”

1.1. La Parroquia “Natividad del Señor” (Rosario, Pcia. de Santa Fe, Argentina) surgió en tiempos difíciles, marcados por la dictadura militar argentina (1976-1983). Siendo obispo Mons. Guillermo Bolatti, luego de una crisis que se produjo entre éste y treinta sacerdotes pertenecientes al Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo que renunciaron a sus ministerios, comenzaron a llegar sacerdotes misioneros a Rosario.¹⁵ Entre ellos se encontraba el padre Bernardo Kelly quien había llegado en 1978 convirtiéndose en un referente para los habitantes del barrio Parque Field;¹⁶ ese mismo año se terminaba la construcción de la capilla en el barrio José Ignacio Rucci,¹⁷ que recibió el nombre “Natividad del Señor” por parte de Mons. Bolatti. Antes de 1980 se formó el Centro de hombres de la Acción Católica y en 1982 el Círculo provisorio de Mujeres de Acción Católica. Bernardo K. comenzó la construcción del Salón Parroquial, que se pudo concluir con ayuda externa y una importante colaboración de la comunidad.

15. El conflicto entre Mons. Bolatti, arzobispo de Rosario y 30 sacerdotes del Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo, tuvo lugar entre octubre de 1968 y noviembre de 1969, supuestamente por la reticencia del primero a aplicar los lineamientos del Concilio Vaticano II.

16. Este barrio tomó el nombre de la empresa de EE.UU. que lo construyó a través de una filial en Argentina y está situado en la zona noroeste de la ciudad de Rosario. Comenzó a gestarse en 1961 y se formó como un barrio residencial con 650 viviendas construidas entre 1966/1967.

17. El Barrio José Ignacio Rucci o Barrio Rucci –nombre del sindicalista y conductor de la Confederación General del Trabajo Argentina, asesinado cuando éste se comienza–, fue construido entre 1973 y 1978. Está compuesto por 2040 viviendas distribuidas en edificios de planta baja y tres pisos.

Una parroquiana que conoce la historia señala:

“En las fiestas de fin de año, él decía, y Navidad decía: «¿Qué se van a quedar cada uno en su casa, si acá tenemos unas grandes galerías?». Y íbamos todos, llevábamos lo que teníamos para comer y lo poníamos ahí arriba y comíamos todos y se bailaba. (...) Y después de muchos años vino el padre Ignacio. (...) Era lejos [desde el centro de la ciudad] y no todo el mundo tenía auto, entonces era lindo, no sé si todos los fines de semana pero... a lo mejor cada quince días era reunirse, quizás haciendo un fuego y se hacía asado, se hacía pollo, chorizo, lo que fuera. Y él eso lo fomentó bastante, eso a él... quería eso social”.¹⁸

El testimonio hace pensar que los sacerdotes buscaron, desde el inicio, suscitar comunidad promoviendo espacios de encuentro social, que también servían para generar recursos. Pero los comienzos para Ignacio Peries fueron difíciles: por su limitación para hablar el idioma y porque las familias administradoras de la capilla no podían ayudarlo mucho en lo material. La primera tarea que le asignó Mons. Bolatti a Peries fue celebrar nueve misas dominicales cada fin de semana en Parque Field y Barrio Rucci. Desde 1982, el sacerdote fue responsable de la Vicaría, que fue erigida como parroquia en 1989. Sus primeras tareas fueron dar misas y bendecir las casas; él dice que ha visitado dos o tres veces a cada familia de Parque Field y Barrio Rucci. En el ámbito religioso, muy poco desarrollado a fines de los años setenta, Peries fue creando nuevas capillas y dejándolas en manos de otros sacerdotes.

1.2. La figura del “Padre Ignacio” (Ignacio Peries Kurukulasuriya), religioso de la Cruzada del Espíritu Santo, se distingue por el carisma con los enfermos, que ya se había manifestado en su juventud al acompañar las visitas pastorales de un sacerdote de Sri Lanka, su país natal.¹⁹ En esta población, según el censo del año 2012, el budismo es la religión practicada por el 69%, mientras que el hinduismo obtiene un 15%, el catolicismo romano un 8% y el islamismo un 7%. Para la antropóloga Ana L. Olmos Álvarez, este contexto –junto a otras características físicas del religioso, como el

18. V. R. AZCUY, Entrevista [10] a Susana Pon realizada el 14.11.2015, párrafos 9-11.

19. Se puede ver su propio relato en I. PERIES, *Detrás de tus pasos: 30 años de sacerdocio*, Rosario, Fundación Cruzada del Espíritu Santo, 2010, 157ss.

color de su piel– contribuye a la construcción de su “excepcionalidad” como líder religioso.²⁰ Peries reconoce haber recibido un don, sin atribuirse las obras: “Sí, sé que Dios me dio una gracia, pero no puedo explicar en qué consiste; va más allá de mis conocimientos; soy un instrumento, yo nunca sané a nadie; el que cura es Dios”.²¹ Según Jorge Zicollillo, periodista y escritor, “fue la tarea social la que acabó instalando a Ignacio en el corazón del poverío rosarino”.²² El contexto que él recuerda fueron los disturbios de mayo y junio de 1989 en Argentina, una serie de manifestaciones y saqueos en supermercados causados por la hiperinflación y la carestía de la comida; los primeros desmanes sucedieron precisamente en Rosario y luego se generalizaron dejando un saldo de al menos 14 muertos.²³ En este horizonte de desesperanza, el sacerdote se manifestó públicamente a favor de la paz en la ciudad y su imagen y su nombre crecieron a pasos agigantados, según la lectura que hace J. Zicollillo. También la antropóloga A. L. Olmos Álvarez ha señalado que la cuestión social constituye uno de los temas salientes en los sermones y los escritos que se difunden en la parroquia Natividad, asociando esta dimensión a los procesos de reorganización religiosa.²⁴ Con todo, cabe destacar que, según las percepciones de algunos sacerdotes pertenecientes a la arquidiócesis de Rosario, la perspectiva social no presenta un desarrollo particular o dominante en esta parroquia ni está muy presente en la predicación de Ignacio Peries, como sí en cambio la atención pastoral de los enfermos.²⁵ El carisma y la actividad del

20. Cf. A. L. OLMOS ÁLVAREZ, “«Soy un instrumento de Dios». Un análisis etnográfico del carisma en el catolicismo contemporáneo argentino”, *Tabula Rasa*, Bogotá – Colombia, N° 23, (2015) 289-311, 295ss, en http://www.academia.edu/21117524/I_am_Gods_instrument_An_ethnographic_look_into_charisma_in_Argentine_contemporary_Catholicism [consulta: 29.10.2016].

21. M. L. FARAVEL, “Yo sé que tengo un don especial de Dios que no puedo explicar (Entrevista exclusiva con el carismático sacerdote que congrega multitudes en barrio Rucci)”, *La Capital* (Diario de Rosario), Domingo 1 de abril de 2012, 3. Cf. I. PERIES, *El mejor combustible: la Fe*, Rosario, Fundación Cruzada del Espíritu Santo, 2012, 190-193.

22. J. ZICOLLILLO, *Padre Ignacio. Pasión por curar*, Buenos Aires, Debolsillo, 62013, 44.

23. Se trató del final del gobierno de Raúl Alfonsín, que dio paso en forma adelantada a Carlos Saúl Menem el 8 de julio de 1989, cinco meses antes de la fecha en que le correspondía hacerlo.

24. Cf. A. L. OLMOS ÁLVAREZ, “Catolicismo renovado en Argentina. El caso del Padre Ignacio: rituales, sanaciones y nuevos espacios religiosos”, *Nómaditas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas* Número Especial: América Latina 2012, en http://dx.doi.org/10.5209/rev_NOMA.2012.41788 [consulta: 29.10.2016], [1-21, 6].

25. Cf. V. R. AZCUY, Entrevista [2] a Adolfo Segovia realizada el 17.07.2014, párrafo 7. V. R. AZCUY; V. MASCIADRO, Entrevista [3] a Luis Scozzina realizada el 26.09.2014, párrafo 28.

religioso son más vinculados a lo que, en general, se entiende comúnmente como “pastoral de la salud”.²⁶

Con el paso de los años, por las muchas sanaciones atribuidas a Ignacio Peries al recibir su bendición, se fue corriendo la noticia sobre sus dones y creció su fama como “cura sanador”, una figura frecuente en la búsqueda religiosa de los años noventa.²⁷ Este perfil despierta algunas reacciones críticas entre los observadores y participantes de la vida parroquial, sobre todo por la pretensión implicada en el calificativo y las expectativas que en general despierta. En la visión del antropólogo social J. M. Renold,²⁸ carece de importancia si las creencias asociadas a la figura del sacerdote sanador corresponden o no a una realidad objetiva, ya que el enfermo cree en esa realidad y es miembro de una colectividad que también cree en ella y construye el prestigio del padre Peries. La perspectiva abierta por la fe muestra que la salud y su fuente van más allá del campo biomédico hegemónico, es decir, que las prácticas relacionadas con la salud y la enfermedad en la parroquia Natividad pueden inscribirse en un marco de interpretación religioso.²⁹ Al mismo tiempo, en la década de los años noventa, la medicina científica recibe una valoración explícita en la parroquia, como lo muestra la entrada en funcionamiento del dispensario y el Centro de Salud, con su pastoral de los enfermos. En el trabajo etnográfico, el punto de vista dado por Tomás –un guardacoches que trabaja en Natividad desde hace más de 30 años– ilustra muy bien esta cuestión: él explica la afluencia de multitudes diciendo que hay una “ciencia esencial y una ciencia de abajo”, la primera viene de arriba y la otra, la de los médicos, llega sólo hasta un punto.³⁰ La ciencia de arriba, vinculada

26. En el ámbito de la salud, la curación busca activar todos los recursos para brindar esperanza y sanación a todas las personas afligidas por distintas fragilidades: físicas, mentales, sociales y espirituales. Cf. A. Pangrazzi, *Pastoral de la salud. Orientaciones creativas*, Buenos Aires, San Pablo, 2013.

27. Cf. V. R. AZCUI; V. MASCIADRO, Entrevista [3] a Luis Scozzina, párrafo 2 y V. R. AZCUI; V. MASCIADRO, Entrevista [4] a Omar Albado realizada el 11.11. 2014, párrafo 29.

28. Cf. J. M. RENOLD, “El Padre Ignacio: sanación y eficacia simbólica”.

29. Cf. A. L. OLMOS ÁLVAREZ, “«Venid a mí todos los afligidos». Salud, enfermedad y rituales de sanación en el movimiento católico carismático del Padre Ignacio”. *Ciencias Sociales y Religión/Ciencias Sociais e Religiao*, Porto Alegre 17, N° 22 (2015) 52-70, 53ss. en http://www.academia.edu/17308778/Venid_a_mi_todos_los_afligidos._Salud_enfermedad_y_rituales_de_sanaci%C3%B3n_en_el_movimiento_cat%C3%B3lico_carism%C3%A1tico_del_Padre_Ignacio [consulta: 30.08.2016].

30. Cf. V. R. AZCUI, Registro de Observación Participante [1]. Diálogo con Tomás del 26.09.2014.

a la fe, se relaciona directamente con la bendición impartida por el sacerdote a los enfermos. Esta bendición no consiste en una “imposición de manos” en el sentido tradicional,³¹ sino en una bendición realizada por medio de gestos de intercesión, caracterizada por el lenguaje del cuerpo, los ojos y las manos. En la “Oración por los enfermos” compuesta por el sacerdote, se pide por las necesidades materiales y espirituales, la gracia y el amor sobre los enfermos, el perdón de los pecados y la salud espiritual y corporal, porque una palabra del Señor bastará para sanarnos.³²

La actividad central de I. Peries en Natividad se vincula especialmente con el universo de los enfermos, por quienes él realiza una opción preferencial dentro de la pastoral. La comunidad parroquial de Natividad asume un particular *estilo compasivo* en la atención y cuidado ofrecido a los enfermos o necesitados, como se puede percibir en los más de diez minutos de peticiones –lo cual requiere cambio de lectores– que se leen en las misas de fines de semana.³³ Las obras con una finalidad de inclusión social no faltan en la parroquia: el 12 de marzo de 2015 se inauguró oficialmente el Polideportivo y Cultural Natividad del Señor, ubicado en la calle Cárcova 2310 del Barrio Parque Field.³⁴ Pero lo distintivo en esta comunidad no es lo social, sino la dedicación prioritaria puesta en la dupla enfermedad-salud que la antropología explica como una experiencia multidimensional que abarca lo físico, lo psíquico, lo emocional y lo social.³⁵ La importancia de la asociación entre espiritualidad, religión y salud –sobre todo en los medios populares– puede vincularse a la visión de la pastoral curativa, que se desarrolla como una animación espiritual y teológica de la pastoral.³⁶ Ignacio Peries está al servicio de una necesidad humana fun-

31. Cf. A. SANTARELLI, *Imposición de manos. Un estudio antropológico-bíblico-teológico*, Buenos Aires, Guadalupe, 2013.

32. Cf. I. PERIES, *Reflexiones de vida. Pensando en ti*, Rosario, Fundación Cruzada del Espíritu Santo, 2002, 120ss.

33. Cf. L. SANDRIN, *Teología pastoral. Lo vio y no pasó de largo*, Santander, Sal Terrae, 2015.

34. Cf. PARROQUIA NATIVIDAD DEL SEÑOR, *Compartiendo* 273, Abril 2015, 20-21 y 274, Mayo 2015, 17-19.

35. Cf. A. L. OLMOS ÁLVAREZ, “«Venid a mí todos los afligidos». Salud, enfermedad y rituales de sanación en el movimiento católico carismático del Padre Ignacio”, 57.

36. Cf. A. GRÜN; W. MÜLLER (eds.), *Qué enferma y qué sana a los hombres*, Estella (Navarra), Verbo Divino, 2000; MAZZINI, M. M., “Teoría y praxis de una pastoral salvífica y curativa”, *Theologica Xaveriana* 65, 179 (2015) 77-102 en www.scielo.org.co/pdf/thxa/v65n179/v65n179a04.pdf [consulta: 30.08.2016].

damental que es la salud: “él está respondiendo a una búsqueda religiosa y a veces de motivación de sanación –hay mucha gente desesperada–, a la necesidad humana, como que él sale al encuentro de la necesidad humana, aunque a veces se exprese religiosamente o no”.³⁷ Esto parece explicar que se dé una transmisión “boca a boca” por parte de las personas, familias o grupos que han visitado el lugar y han recibido la bendición, lo cual opera como forma de difusión espontánea que permite a muchos llegar a esta parroquia.³⁸

1.3. *El Vía Crucis de la Parroquia Natividad del Señor* comenzó a hacerse notar con una afluencia de 5 mil personas en 1993.³⁹ La información recopilada por Renold habla de 25 mil en 1994, 35 mil en 1995, 80 mil en 1997, 120 mil en 1998, 160 mil en 1999, 150 mil en 2000, 200 mil en 2001 y hasta 250 mil en 2006, según las noticias del diario *La Capital* de Rosario. En 2015, otro periódico rosarino estimó que hubo 250 mil participantes.⁴⁰ Ignacio Peries manifiesta su sorpresa ante los hechos: “¡Jamás estuvo en mis cálculos ni en mis sueños! ¡Sólo Dios sabe! ¡Sólo Él sabe cómo es su obra para conquistar a tantas almas!”.⁴¹ Que el vía crucis se extienda y se transforme en un fenómeno multitudinario tiene que ver, para fray Luis Scozzina, con el poder de convocatoria que tiene Ignacio Peries y no con dar un mensaje particular o tener un tono de voz extraordinario: el asunto no son tanto “las particularidades del vía crucis, sino [que es] el vía crucis del padre Ignacio”,⁴² es decir, la personalidad carismática del sacerdote y lo vivido en torno a él en la parroquia Natividad del Señor.

La convocatoria al vía crucis se realiza a través de diferentes medios de comunicación, tanto de la parroquia como de la Municipalidad de Rosario, porque se trata de un evento muy importante para la ciudad. Desde hace alrededor de 20 años, I. Peries realiza la transmi-

37. V. R. AZCUY, V. MASCIADRO, Entrevista [3] a Luis Scozzina, párrafo 29.

38. Cf. V. R. AZCUY, Entrevista [6] a Guillermo Ciz del 05.06. 2015, párrafo 141; V. R. AZCUY, Entrevista [7] a Marta del 05.06.2015, párrafo 2.

39. Cf. J. ZICOLILLO, *Padre Ignacio. Pasión por curar*, 81.

40. Cf. P. CÁNDIDO, “Multitudinario vía crucis en Rucci (Las autoridades policiales estimaron que hubo alrededor de 250 mil personas durante la jornada religiosa)”, *El Ciudadano*, Sábado 4 de abril de 2015, 5.

41. Cf. I. PERIES, *Detrás de tus pasos: 30 años de sacerdocio*, 236.

42. V. R. AZCUY, V. MASCIADRO, Entrevista [3] a Luis Scozzina, párrafo 15.

sión de la Santa Misa por medio de Televisión Litoral S.A. y los mensajes del cierre de transmisión; el Vía Crucis es transmitido por Radio 2.⁴³ Los copetes de las noticias del diario *La Capital* constatan y difunden el hecho de religiosidad popular: en la primera nota de 2007, “Acto de fe: una multitud siguió el camino de Cristo debajo del paraguas y con gran emoción” y en la tapa dedicada al vía crucis de 2015: “La devoción y la fe convocó a más de 200 mil fieles en el Barrio Rucci”.⁴⁴ Este mismo año la noticia se desarrolla a lo largo de dos páginas completas, cuyas notas se titulan destacando algunas palabras del sacerdote: en la tapa, “Ignacio: Todos queremos salir tranquilos” y en las notas: “Queremos salir a la calle tranquilos y dormir en nuestros hogares. Lo remarcó el padre Ignacio anoche, al cierre del Vía Crucis, en el que también instó a los políticos a servir a la gente” y “Rucci: el barrio que se transforma y colapsa de fieles cada Viernes Santo. La convocante figura del padre Ignacio atrae a gente de todas las latitudes. Comerciantes y changarines también hacen su día”.⁴⁵ Como elementos centrales se pueden observar la magnitud de la convocatoria religiosa, la importancia dada a I. Peries, la presencia de la multitud y el barrio Rucci. La expresión “Vía Crucis de Ignacio” aparece con frecuencia en los distintos relatos y evidencia ante todo la singularidad de la celebración; la gran mayoría de los participantes se refieren con estas mismas palabras al vía crucis de Natividad, mientras que algunos observadores cuestionan la centralidad del sacerdote.

En las notas de los diarios y en otras recopilaciones periodísticas o videos de difusión, los participantes comparten sus experiencias y sus motivaciones para ser parte del vía crucis:

“«Se viene a agradecer y a pedir», dijo un señor que caminaba en una cola interminable que formaba el Vía Crucis. «Es algo maravilloso, es algo sobrenatural», acotó el hombre que estaba acompañado por su mujer. «Venimos todos los años, es para a pedir trabajo y salud para la familia», relató un hombre que se identificó de barrio Belgrano. «A agradecer y a pedir, por la salud,

43. La parroquia también cuenta con el apoyo de Canal 6 de Rosario, Multicanal y Cablevisión.

44. Cf. H. FERREYRA, “A pesar de la lluvia 120 mil fieles acompañaron el Vía Crucis de Ignacio. Acto de fe: una multitud siguió el camino de Cristo debajo de paraguas y con gran emoción”, *La Capital*, Sábado 7 de abril 2007, 3; *La Capital*, Sábado 4 de abril de 2015, 1.

45. A. FUCARACCIO, “Queremos salir a la calle tranquilos y dormir en nuestros hogares” y E. LANGONE, “Rucci: el barrio que se transforma y colapsa de fieles cada Viernes Santo”, *La Capital*, Sábado 4 de abril de 2015, 3-4.

especialmente, porque se me ha cumplido todo lo que pedí cada vez», dijo una señora mayor, quien casi como en un *slogan* agregó: «La fe mueve montañas». «Vengo a agradecer por todo lo dado. Por la familia, por la salud y el trabajo», dijo otra señora, que caminaba junto a la multitud, en diálogo con Canal 5. «Hace diez años que vengo de forma ininterrumpida», contó un señor, que estaba acompañado con una mujer». (*La Capital*, Viernes, 03 de abril de 2015).

La prensa escrita da cuenta de las distintas situaciones vitales que mueven a quienes llegan al vía crucis y entre ellas se destaca la petición de salud; los relatos manifiestan generalmente necesidades concretas y gracias o efectos positivos recibidos por medio de Ignacio Peries en visitas anteriores a Natividad. En el diario *La Capital*, en el copete de la segunda nota de 2007, se lee: “Acto de fe. Detrás de cada fiel hubo una historia, un agradecimiento o una súplica”.⁴⁶ En la nota se recoge el testimonio de una pareja de Paraná que no podía tener hijos y el de una mujer de Rosario que ha padecido cáncer y afirma avanzar hacia la salud. En la parroquia Natividad, se observa que en muchos casos o en la mayoría de ellos, la afluencia de personas y grupos familiares al vía crucis se vincula a la experiencia de una dolencia concreta, con frecuencia grave, que los ha hecho llegar hasta el sacerdote en busca de una bendición. La percepción es coincidente con las tendencias religiosas actuales vinculadas a la autonomía: a Dios no se acude siempre, sino en momentos de sufrimiento o cuando existen necesidades específicas; el 61,1% se relaciona con Dios por cuenta propia, solo un 23,1% por medio de instituciones eclesiales, el 11,1% afirma no relacionarse nunca con Dios y el 4,2% lo hace por medio de grupos o comunidades.⁴⁷ De este modo, lo vivido en ocasiones de necesidad en la parroquia del barrio Rucci crea una forma de pertenencia o vínculo y el vía crucis es una oportunidad de volver a participar, sobre todo para quienes viven fuera de esta ciudad.

En el vía crucis de Natividad del Señor, a la tradicional celebración del viernes santo en el ámbito religioso católico, se suma una especie de peregrinación desde diversos lugares a través de distintos medios de transporte, que se une a los participantes locales. En los primeros años, el padre I. Peries hacía la procesión de tres horas caminando con los par-

46. H. FERREYRA, “Una vigilia de lluvia y oración hacia el camino de la cruz”, *La Capital*, Sábado 7 de abril 2007, 4.

47. Cf. MALLIMACI (dir.), *Atlas de las creencias religiosas en la Argentina*, 37-38.

ticipantes, pero actualmente –dada la gran cantidad de participantes– él graba las meditaciones que luego se transmiten desde varios móviles con altoparlantes para acompañar la marcha del vía crucis. La celebración del Viernes Santo comienza en el templo con la lectura de la pasión del Señor y la adoración de la cruz, que se prolonga hasta el inicio del recorrido por el barrio, estableciéndose un circuito de entrada y salida que permite el paso de varios miles de personas. Al finalizar el vía crucis, I. Peries realiza la Bendición de la Santa Cruz, por medio de la cual bendice a la multitud y a los enfermos con la cruz de Cristo; se trata de un momento especialmente esperado por quienes lo conocen y quieren escuchar sus palabras, siempre muy cercanas y llenas de humanidad. En esta bendición de la multitud reunida en el vía crucis, de algún modo se actualiza y prolonga el ritual de bendición y sanación realizado habitualmente en el templo parroquial. La comunicación que logra el párroco de Natividad con la multitud convocada para la procesión con la cruz resulta impactante; se puede observar el vínculo espiritual y afectivo que se da entre el pastor y el pueblo creyente. La celebración multitudinaria tiene el tono de la fiesta popular.⁴⁸

2. Lectura teológica del vía crucis de Natividad del Señor

2.1. La presencia de la multitud en este vía crucis plantea la pregunta acerca de lo sucedido entre las misas semanales con un puñado de personas en 1979 y las misas multitudinarias en el (nuevo) templo de la Parroquia Natividad del Señor.⁴⁹ ¿Qué fue lo que desató una afluencia de personas tal que prácticamente transformó a esta parroquia del Barrio Rucci en un lugar de peregrinación nacional? El padre Gustavo Sánchez, sacerdote rosarino que conoce el caso hace más de treinta años, ayuda a comprender el fenómeno con una reflexión que parte de las primeras prácticas pastorales de Ignacio Peries en el barrio y en el templo:

48. Cf. V. R. Azcuy, Registro de Observación Participante [3] durante el Vía Crucis del 03.04.2015.

49. Las bendiciones se dan después de cada misa dominical y de las misas de enfermos, para las cuales se requiere sacar un turno por internet con anticipación para poder organizar mejor la recepción de los enfermos y familiares que piden ser bendecidos por Ignacio Peries. Ver <http://www.natividad.org.ar/> [consulta: 30.08.2016].

“la imagen que tengo es que él andaba con su bicicleta visitando las casas. Incluso en algún momento la comunidad de Ignacio se queja de que él no está para ellos, que él está para todos. Ignacio terminó siendo una especie de santuario. (...) Porque Ignacio se dedicó muy personalmente a la gente y al principio la gente no respondía mucho. Ese era un barrio muy frío en la fe, un barrio que estaba infectado de sectas y que no hay *nada* que hubiese podido preparar el fenómeno religioso que es Ignacio ahora. Lo que ha hecho Ignacio ahora lo creó *de la nada*. Por supuesto está la gracia de Dios y lo imprevisible de los eventos humanos pero... bien se puede decir que no se fundamentó en nada precedente. Y yo recuerdo también que en aquel momento había un sacerdote de nuestra congregación, viejito, que salía mucho a bendecir casas y que alguna vez recurrían a él por exorcismos o fenómenos extraños o cuando querían una bendición o una curación. La gente venía a buscarlo mucho a este padrecito viejito y cuando Ignacio empezó a bendecir, este padrecito –él me contó eso–, que él le dijo: «Mirá, si vos te empezás a dedicar a bendecir a la gente, va a llegar un momento que no te vas a pertenecer más». Cuando no había nada que pronosticara lo que después terminó ocurriendo”.⁵⁰

Este testimonio muestra cómo la práctica pastoral de la bendición dada por el padre Ignacio Peries en la visita a las casas fue una clave fundamental del movimiento religioso suscitado en torno a Natividad del Señor. En la actividad dominical del templo, la bendición a cada persona que se acerca a él, con dedicación especial a los enfermos o sus familiares es lo distintivo. El antropólogo J. M. Renold⁵¹ propone que el ritual de la bendición y la sanación, entendido como rito de pasaje, constituye lo fundamental de la experiencia religiosa en la parroquia Natividad del Señor. La sanación no siempre es física y tangible, muchas veces es interior y teologal: la fe que anima la petición de salud puede impulsar la sanación.⁵²

En este ritual de bendición y sanación, se combinan de forma misteriosa lo individual, lo familiar y lo multitudinario. Para Silvia Díaz, lo más llamativo en relación a las bendiciones que da a los enfermos o a sus familiares en el templo es que, en medio de la multitud que acude a la parroquia, él se dedica a cada uno/a de forma personal: “nos

50. V. R. AZCUY; M. RIQUELME, Entrevista [1] a Gustavo Sánchez realizada el 16.07.2014, párrafos 5-7.

51. Cf. RENOLD, “El Padre Ignacio: sanación y eficacia simbólica”, 1-5.

52. Cf. A. GRÜN; M. DUFNER, *La salud como tarea espiritual. Actitudes para encontrar un nuevo gusto por la vida*, Madrid, Narcea, 2000; V. M. FERNÁNDEZ, *La fuerza sanadora de la mística. Liberación espiritual para todos*, Buenos Aires, San Pablo, 2013.

iba haciendo pasar *uno por uno*; eso sí, también, me llamó mucho la atención porque... no sé calcular cuánta gente éramos, pero más de mil personas éramos y él hizo pasar a uno por uno; sí; uno por uno”.⁵³ Las experiencias de enfermedades, accidentes y otras necesidades humanas semejantes están en el punto de partida de la movilidad hacia la parroquia Natividad y la respuesta es personalizada. Lo familiar está presente con frecuencia, porque en muchos casos son los familiares cercanos –madre, padre, esposa/o, hija/o– quienes acuden a pedir por sus enfermos o simplemente se recurre en familia a recibir la bendición. Los testimonios también coinciden en destacar la dimensión positiva e incluso curativa que posee la multitud, el estar en medio de ella. “Sí, porque la gente invita, comparte, o sea, se transforma –te diría– en una experiencia semejante a un retiro espiritual: porque van, se comparten cosas, «me dijo tal cosa», «experimenté», «sentí»... Son cosas realmente para intentar aprovechar”.⁵⁴ La figura del retiro expresa muy bien la mediación espiritual de la multitud, que caminamos hacia Dios como pueblo y que pedimos, junto a otros, la venida del reino en medio de nuestras luchas y esperanzas.

Con respecto al vía crucis como práctica de espiritualidad popular, conviene inscribirlo en un movimiento religioso más amplio que comienza con la práctica de la peregrinación a la parroquia-santuario y concluye con el regreso a la vida cotidiana. En esta dinámica, que va de la casa al templo y del templo a la casa, la vida diaria se transforma por la experiencia espiritual vivida en el espacio sagrado y este se prolonga en el espacio cotidiano por medio de los signos del agua bendita, la medalla y las oraciones indicadas por los servidores/as parroquiales. En la lectura antropológica de A. L. Olmos Álvarez, se propone entender el caso de Natividad del Señor como un “movimiento de sanación” o una forma específica de movimiento carismático.⁵⁵ Más allá de lo sugerente de la interpretación, me inclino por la descripción del caso como una expresión de espiritualidad popular, en la cual

53. V. R. AZCUY, Entrevista [12] a Silvia Díaz realizada el 23.06.2016, párrafo 15.

54. V. R. AZCUY, Entrevista [11] a Leandro Chitarroni realizada el 23.06.2016, párrafo 18.

55. A. L. OLMOS ÁLVAREZ, “«Soy un instrumento de Dios». Un análisis etnográfico del carisma en el catolicismo contemporáneo argentino”, *Tabula Rasa* (Bogotá-Colombia) 23 (2015) 289-311, 294ss. La ausencia de una configuración comunitaria estable por parte de la mayoría de los participantes, propia de la figura eclesiológica del movimiento, me hace vacilante con respecto a esta forma de comprensión.

dominan los elementos de autonomía religiosa, peregrinación multitudinaria y movimiento de santuario. La participación en la misa y la bendición en esta parroquia santuarizada no tienen como fin o resultado principal conformar comunidades de vida o grupos de oración, sino bendecir a los enfermos y agobiados que se acercan facilitando su encuentro con ellos mismos, el Dios cristiano y la comunidad de fe. De este modo, la práctica de la peregrinación, junto a la espera –a causa del número de personas y grupos concurrentes–,⁵⁶ sirve de preparación porque están alentadas por la petición y la oración a la vez.

La liturgia del Viernes Santo invita a otras prácticas en el templo: la lectura y la escucha la Pasión del Señor y la adoración de la Cruz de Cristo; luego, la procesión por el barrio, con una participación especial de los vecinos por medio de la preparación de altares domésticos que refuerzan los símbolos religiosos y alimentan la piedad popular. El factor de convocatoria multitudinaria hacia el espacio de la parroquia convertida en santuario ofrece una ocasión privilegiada para la integración de la diversidad religiosa y la evangelización.⁵⁷ Entre los frutos espirituales de estas prácticas de fe, se alternan la oración, el consuelo, la paz y la sanación. La congregación del pueblo, con sus diversas creencias y sus diferentes formas de practicar la fe, posibilita la vivencia de una profunda comunión y solidaridad entre quienes participan. Finalmente, en la práctica de la Bendición de la Santa Cruz al final del vía crucis, parece condensarse y actualizarse la experiencia de miles de bendiciones vividas en el templo de la parroquia Natividad del Señor. La cruz es el sacramento de la gracia salvadora y sanadora que viene de Dios; el silencio orante del pueblo reunido en el momento de esta bendición es una manifestación elocuente de la espiritualidad popular. La oración intercesora del sacerdote y de la multitud se proyecta a la vida de cada uno/a de los presentes y también de los enfermos que están en sus casas, internados en hospitales y/o en terapia intensiva. La práctica

56. Algunos atribuyen mucha importancia a *la espera* causada por la cantidad de personas que llegan a la parroquia, que puede ser de varias horas, porque ella predispone a la experiencia espiritual de la fe.

57. “La peregrinación y el santuario ejercen una fuerza religiosa integradora, sobre todo para con los católicos marginados, alejados”. S. GALILEA; M. GONZÁLEZ; OTROS, *Pastoral de Santuarios*, Quito, Instituto de Pastoral Latinoamericano, s/f, 8. En el caso de Natividad se da esta fuerza integradora propia del santuario, aunque no se realiza la función de articulación con la Iglesia local en parte por falta de una acogida formal de la congregación religiosa por parte de los obispos y del clero en la arquidiócesis de Rosario.

de la bendición por las casas, al inicio de la actividad pastoral de Peries, ahora redonda en un movimiento de multitudes que se desplazan de distintos lugares a la convocatoria religiosa en el templo, para volver a las comunidades y los lugares de origen después de atravesar las calles de los barrios de la parroquia. El vía crucis de Natividad del Señor, unido a la bendición de los enfermos en la vida de esta parroquia, pone de manifiesto una forma de religiosidad y espiritualidad popular en la cual se destacan la petición de salud, la experiencia de la multitud, la mediación del sacerdote y los servidores y la dinámica de la fe y la salvación por la cruz.

2.2. *La comparación o relectura del buen pastor y las ovejas*, en la interpretación de este caso, surge de diversas visitas etnográficas realizadas a Natividad del Señor. En 2015, pude participar del vía crucis organizado por la parroquia; la Bendición de la Santa Cruz, al final de la procesión, fue en mi experiencia lo más significativo.⁵⁸ Meses más tarde, al entrevistar a Susana Pon, una de las parroquianas que participa de la comunidad desde sus inicios y que colabora desde hace años en la preparación de las estaciones del vía crucis, le pregunté cómo se podía entender que el sacerdote dijera a la multitud “ustedes son mi familia” en la bendición final del vía crucis. Para mi sorpresa, ella me respondió de manera inmediata y espontánea a partir de la imagen del pastor y las ovejas –con elementos del relato del cuarto evangelio–:

“A ver, nosotros somos una familia. El pastor ¿qué cuida? a las ovejas, *todas* las ovejas cuida, no importa si la oveja esa viene a comer al pastizal de él o al de al lado, el pastor la va a cuidar igual coma donde coma. Y él hace lo mismo. Él es un pastor que quiere que sus ovejas estén así, todos adentro de él. Y yo creo que están todas adentro de él, porque yo de los años que lo conozco sé cómo es él, sé cómo se maneja, sé cómo si uno tiene un problema, yo estoy segura que si tengo un problema, voy y se lo cuento, él a mí me va a atender”.⁵⁹

Con la sabiduría de la fe y la sencillez de los humildes, la respuesta de Susana Pon me ha ofrecido una clave de lectura para el caso de Natividad del Señor, sobre todo para la práctica de la Bendición de la Santa

58. Cf. V. R. Azcui, Registro de Observación Participante [3] durante el Vía Crucis del 03.04.2015.

59. V. R. Azcui, Entrevista [10] a Susana Pon, párrafo 41.

Cruz en el vía crucis de la parroquia.⁶⁰ La figura del pastor y las ovejas, con referencia a la comparación de Jn 10, 7-18, permite a la entrevistada comprender y explicar la relación del párroco de Natividad con el pueblo creyente que participa en el vía crucis. La originalidad de su lectura –que retomaré luego– parece estar en la conexión directa que ella establece entre la experiencia de familia vivida por ella y su comunidad y la relación de cercanía entre el pastor y las ovejas del evangelio. También se destaca, por cierto, la referencia a la universalidad expresada con la imagen de las ovejas que comen en y de distintos lugares y reciben el mismo cuidado y atención por parte del sacerdote.

2.2.1. El buen pastor y las ovejas (cf. Jn 10, 7-18)

El discurso de Jn 10, 1-18, el último gran discurso cristológico antes de la pasión, se ubica en el contexto de una unidad más amplia que se inicia con la curación de un ciego de nacimiento (cf. Jn 9, 1-41) y concluye con una nueva discusión con las autoridades judías (cf. 10, 19-21).⁶¹ Para J. Zumstein, el discurso de 10, 1-18 retoma el capítulo anterior del evangelio, aunque se presentan elementos de continuidad y discontinuidad; entre ellos, sirve señalar dos para nuestro objetivo: la repetición de la centralidad de Jesús y el paso de la figura individual del ciego a otra de tipo eclesiológica.⁶² El discurso sobre el pastor y las ovejas puede dividirse en dos partes: un discurso parabólico o metafórico (vv.1-5) y su relectura o comentario (vv.7-18), que hace explícita la relación entre el pastor y Jesús. El camino de la intertextualidad posibilita vincular este texto con Ez 34, 1-31, que critica a los pastores (malos) de Israel y presenta la relación de Dios con su pueblo como la de un pastor y sus ovejas.⁶³ La diferencia, en el cuarto evan-

60. Me di cuenta inmediatamente, en el mismo momento de escucharla, que ése era un punto que me serviría para profundizar en la lectura teológica del caso y así ha resultado, con el correr del tiempo.

61. En este sentido, ver L. H. RIVAS, *El Evangelio de Juan. Introducción, teología, comentario*, Buenos Aires, San Benito, 2008, 297s; J. ZUMSTEIN, *El Evangelio según Juan (1-12)*, Salamanca, Sígueme, 2016, 437.

62. Para los aspectos exegéticos, sigo especialmente a J. Zumstein, *El Evangelio según Juan (1-12)*, 435-452.

63. Esta imagen pastoril es parte del lenguaje tradicional de los dos testamentos bíblicos; ella designa a Israel como rebaño de Dios y también la relación personal de cada israelita con él en tanto pastor solícito. El discurso del Evangelio de San Juan se apoya sobre esta base, pero se concentra en la figura de Jesús, Hijo de Dios. Cf. X. LÉON-DUFOR, *Lectura del Evangelio de Juan. Jn 5-12 (II)*, Salamanca, Sígueme, 1992, 280-303.

gelio, es que ya no se trata de Dios sino de Jesús, que éste no solo salva sino que las ovejas le pertenecen y que su acción ya no es el colectivo del pueblo sino cada oveja considerada individualmente.⁶⁴ También cabe recordar el Sal 22, *el Señor me pastorea, nada me falta* (v.1), con las imágenes del verdor, el agua, el camino y la oscuridad.

El trasfondo de Ez 34 sirve para la explicación del discurso de Jn 10, 1-18; los pastores están para el cuidado de las ovejas –sobre todo las débiles y enfermas– y no para el provecho de sí. La primera parte del discurso (vv.1-5) retoma el debate del relato del ciego con las imágenes de la puerta, el pastor y el ladrón; la segunda parte (vv.7-18), que puede ser entendida como comentario o relectura de la primera, aplica las metáforas de la “puerta” y el “pastor” a Jesús concentrándose en su relación con las ovejas. Para Zumstein, la Escritura conduce a la comprensión de la cristología y el acontecimiento cristológico abre a la relectura de la Escritura.⁶⁵ A causa del interés de este artículo, concentraré la atención en la segunda parte del discurso. La sección 7-18 está estructurada por cuatro “Yo soy” (v.7.9.11.14), que unidos a las dos metáforas principales de la puerta y el pastor son una indicación de los discursos cristológicos que acompañan los signos –en este caso la curación del ciego–. “Yo soy la puerta” (v.7.9) significa que Jesús es la apertura, el acceso, el paso del pueblo y su única referencia para poder ser miembro de este pueblo. “Yo soy el buen pastor” (v.11.14), en contraste con los ladrones y asaltantes –en referencia a los malos pastores–, se explica progresivamente en la dinámica de un darse que apunta hacia el misterio de la muerte en cruz. Los comentaristas señalan la importancia del v.11, cuya acción se repite en v.15.17.18: “el buen pastor *expone* su vida por las ovejas”. El verbo utilizado es *títhemi* y admite diversas traducciones como “dar”, “ofrecer”, “entregar”, “desprenderse” y, más precisamente, “arriesgar” o “exponer” la vida en un peligro que amenaza al otro, en el sentido de poner en peligro su vida para salvar a las ovejas.⁶⁶ Cualquiera sea la traducción, parece apropiado vincular esta afirmación a la cruz, como se hace del todo explícito en la explicación teológica de los vv.17-18 que hablan de dar la vida y recobrarla.⁶⁷ Las ovejas –siempre aludidas

64. Cf. ZUMSTEIN, *El Evangelio según Juan* (1-12), 440.

65. Cf. J. ZUMSTEIN, *El Evangelio según Juan* (1-12), 440.

66. Cf. X. LÉON-DUFOUR, *Lectura del Evangelio de Juan. Jn 5-12* (II), 291s.

67. Cf. ZUMSTEIN, *El Evangelio según Juan* (1-12), 447ss.

en plural— están en referencia a la puerta y al pastor; si en el discurso parabólico inicial se dice que las ovejas reconocen la voz del pastor y lo siguen (v.3-4), en el comentario posterior se afirma que *el pastor conoce a las suyas y las suyas lo conocen a él como el Padre lo conoce y él conoce al Padre* (v.14-15a). La relación de Jesús con las ovejas e incluso su acción de dar la vida se inserta en su verdadero fundamento que es su relación de Hijo único con el Padre (cf. 1, 18). La mención de “otras ovejas” (v.16) que no son de este corral, a las que Jesús también debe conducir, muestra el tono universalista de la eclesiología joánica que elimina los privilegios y las separaciones entre los pueblos.

2.2.2. La eclesiología del cuarto evangelio

La figura del pastor y las ovejas (cf. Jn 10, 1-18) constituye una de las grandes imágenes del cuarto evangelio para designar la comunidad de discípulos y discípulas; la otra es la vid y los sarmientos (cf. 15, 1-8), también de raíz veterotestamentaria.⁶⁸ Uno de los elementos principales de la eclesiología de este evangelio se relaciona con la prioridad dada al vínculo personal de cada creyente con Cristo; R. Brown admite que esta relación amorosa con Cristo, que lleva a la Iglesia al plano de lo concreto, podría expresarse adecuadamente con el concepto de espiritualidad.⁶⁹ Esta espiritualidad joánica, que representa una dimensión específica del contenido expresado en la comparación del pastor y las ovejas, se funda y se caracteriza por la acentuación cristológica de este evangelio: el amor de Cristo revela el amor de Dios a toda la humanidad, un *amor mayor* que da la vida (cf. 15, 13).⁷⁰ También, como lo hace Brown, cabe recordar que particularmente en este evangelio el buen pastor es Cristo (cf. Jn 10, 11.14) y no Pedro, quien recibe el encargo de pastorear las ovejas (21, 15ss). Si bien la metáfora del pastor atraviesa todo el evangelio y no se remite sólo al discurso del capí-

68. Cf. H. SCHLIER, “Eclesiología del Nuevo Testamento”, en: *Mysterium Salutis IV/1*, Madrid, Cristiandad, 1984, 107-229; R. E. BROWN, *La comunidad del discípulo amado. Estudio de la eclesiología joánica*, Salamanca, Sígueme, ⁴1996; R. E. BROWN, *Las iglesias que los apóstoles nos dejaron*, Bilbao, Desclée de Brouwer, ³1998, 113-165. Los interrogantes sobre esta eclesiología son diversos, pero no es posible considerarlos en este artículo.

69. Cf. BROWN, *Las iglesias que los apóstoles nos dejaron*, 128ss.131. Ver también X. LÉON-DUFOUR, *Lectura del Evangelio de Juan. Jn 5-12 (II)*, 301-303.

70. Cf. G. ZEVINI, “La espiritualidad en la tradición de Juan”, en: G. BARBAGLIO (ed.), *Espiritualidad del Nuevo Testamento*, Salamanca, Sígueme, 1994, 205-235, 213ss.

tulo 10, en la eclesiología de Juan no hay distinción de carismas como en 1Cor 12, 12-27.⁷¹

Lo dicho antes conduce a presentar brevemente otro de los elementos propios de la eclesiología de este evangelio, que R. Brown ha designado como su “igualitarismo” o “sentimiento de igualdad entre los miembros de la comunidad”.⁷² Las grandes imágenes eclesiológicas de este evangelio, el buen pastor y las ovejas y la vid y los sarmientos –a diferencia de la metáfora paulina del cuerpo de Cristo– no destacan las diferencias entre los seguidores de Jesús sino confirman que la figura dominante en esta comunidad es la de un discipulado igualitario.⁷³ Lo que se quiere resaltar es la prioridad del discipulado, de seguir a Jesús, antes que cualquier ministerio o servicio que se esté llamado a desempeñar en la comunidad; por este motivo, en el cuarto evangelio es la figura del *discípulo amado* la que ocupa un lugar eminente, referida directamente a la relación personal con Jesús. En esta figura se encarnan los ideales del cuarto evangelio: todos los cristianos son discípulos y su grandeza les viene de su unión con Jesús, no de su cargo o función en la comunidad.

2.2.3. La luz que proyecta el texto sobre la vida

¿Cómo se pueden relacionar la comparación del buen pastor y el caso de Natividad del Señor, más concretamente esta figura bíblica y la Bendición de la Santa Cruz en el vía crucis?, ¿qué luz puede aportar este discurso bíblico a la comprensión del estudio de caso? Una primera pregunta que se plantea tiene que ver con los actores principales de los relatos: en el cuarto evangelio, habla Jesús en primera persona y en relación con sus discípulos, con la metáfora del buen pastor y las ovejas. En el vía crucis de Natividad del Señor, el que habla en la bendición final es un sacerdote representando a Cristo para la comunidad reunida. Una segunda cuestión puede apuntar a un discerni-

71. Sobre la metáfora de pastor en el evangelio, cf. R. SCHNACKENBURG, *La Iglesia del Nuevo Testamento*, Madrid, Taurus, 1965, 129ss.

72. BROWN, *Las iglesias que los apóstoles nos dejaron*, 133.

73. Sobre esta nota de “igualitarismo”, ver BROWN, *Las iglesias que los apóstoles nos dejaron*, 133ss. En relación con las mujeres, vale la pena indicar la lectura de S. M. SCHNEIDERS, *The Revelatory Text. Interpreting the New Testament as Sacred Scripture*, Collegeville, Minnesota, The Liturgical Press, 1999, 180-199.

miento o juicio sobre los pastores o el pastor, de acuerdo a cómo ellos o él actúan con respecto al pueblo, en particular con los miembros más débiles o sufrientes del rebaño. Y el tercer interrogante fundamental emergente parece estar referido a la distinta proveniencia de las ovejas, es decir, a la cuestión religiosa.

El corrimiento de Jesús buen pastor a los pastores puede asociarse a que la comparación bíblica del cuarto evangelio fue aplicada como modelo para los pastores en la literatura eclesiástica, habilitando a relacionar el símbolo del buen pastor con todo sacerdote llamado a vivir su espiritualidad bajo este impulso. Un ejemplo de este desplazamiento se puede observar, además, en el uso de la imagen del buen pastor – junto a la del buen samaritano – en el mapa bíblico de la pastoral de la salud, aunque no se limite solo al ministerio sacerdotal.⁷⁴ En este contexto, el discurso sobre el buen pastor y las ovejas (cf. Jn 10, 7-18) señala que la prioridad soteriológica de Jesús en relación con los pastores humanos nunca puede ser subrayada de modo suficiente y esta dimensión aparece, sin duda, en el caso estudiado: ¿se cree en Cristo o en el poder sanador del sacerdote?, ¿hacia dónde apunta la fe de las personas que se acercan a Natividad?, ¿qué orientación reciben? La pregunta está desde el comienzo en el testimonio de Susana Pon, que se molesta cuando *vienen buscando al cura sanador, porque lo que importa es la fe: el padre Ignacio no cura, el que cura es Dios*.⁷⁵ Ella insiste en este punto a lo largo de la entrevista, dejando en claro lo que ella –como parte de la comunidad parroquial– considera central, aunque manifiesta a la vez una profunda compasión para con las personas que llegan a Natividad, muchas veces en situación desesperada e incluso buscando el milagro. La comparación bíblica del buen pastor, al recordar que Cristo es la puerta de la salvación y el buen pastor que da la vida por todos, afirma una verdad central de la fe cristiana para todos los tiempos con independencia de la diversidad de creencias. En este sentido, el texto plantea que el don del cristianismo se realiza como entrega de la propia vida y que este es el camino a seguir para quienes son pastores al servicio del rebaño o pueblo.

Carlo Martini vincula la madurez espiritual del sacerdote a la

74. Cf. PANGRAZZI, *Pastoral de la salud. Orientaciones creativas*, Buenos Aires, San Pablo, 2013, 9-11; M. BAUTISTA, *Jesús: sano, saludable y sanador*, Buenos Aires, San Pablo, 2010, 13.

75. Cf. V. R. AZCUY, Entrevista [10] a Susana Pon, párrafos 1-2, 23-25, 27, 40, etc.

síntesis contemplativa de este evangelio: “la madurez cristiana no es propia de la primera conversión personal, ni de la conversión eclesial, ni tampoco de los primeros servicios diaconales de evangelización, sino de quien habiendo obrado una síntesis es capaz de asumir también las responsabilidades de los demás”.⁷⁶ Esta visión nos lleva a la segunda cuestión: la ponderación acerca de la acción de los pastores – en particular de Ignacio Peries– en relación con la multitud creyente. Según el relevamiento realizado en la parroquia Natividad se puede decir que, en la percepción de los participantes, predomina una lectura positiva sobre el testimonio del sacerdote. El tiempo dedicado por I. Peries a bendecir a los enfermos y afligidos aparece con una particular potencia sacramental: la presencia del sacerdote dando la bendición –a lo largo de más de treinta años– parece visibilizar el amor de Cristo por la humanidad doliente.⁷⁷ Pienso que, sin canonizar su figura, en los testimonios recolectados se puede reconocer el impacto de su servicio constante y público al recibir a todos los que se acercan a él –sin distinciones a causa de sus creencias– y darles la bendición.

Con respecto a la cuestión religiosa, en la comparación del buen pastor y las ovejas del cuarto evangelio se hace referencia a “las mías” (v.14), los que creen en Jesús y a “otras ovejas” (v.16), que provienen del mundo exterior a Israel y también lo siguen y escuchan. La meta futura se expresa en la fórmula de unidad de “un solo rebaño y un solo pastor” (v.16), que en cierto modo da conclusión al discurso metafórico. En la expresión de la religiosidad católica popular, se trata de claramente de diversos creyentes: cristianos comprometidos, nominales, autónomos, alejados, de otras denominaciones o afiliaciones religiosas e, incluso, no creyentes. Se puede pensar que en el caso de la parroquia Natividad del Señor, como en otros santuarios y parroquias santuarizadas, se hace presente la manifestación de una gran diversidad de formas de creer, sobre todo vinculadas al ámbito católico. La convocatoria multitudinaria en la parroquia Natividad, que adquiere las caracte-

76. El autor compara las etapas de la vida espiritual con el progreso que se da entre los evangelios. C. M. MARTINI, *Yo estoy en medio de vosotros. El sacerdote y la comunidad*, Estella (Navarra), Verbo Divino, 2011, 38.

77. Un testimonio sobre el tiempo dedicado por Ignacio Peries a quienes vienen en su búsqueda: “Yo siempre me pregunté, me asombró la cantidad de horas que..., que está parado” y luego agrega: “vino a servir a los demás, ¿no?”. V. R. AZCUY, Entrevista [8] a Pedro Nieva realizada el 05.06.2015, párrafos 14, 60-61.

rísticas de un santuario, ofrece una ocasión privilegiada para la integración de religiosa, sobre todo católica.⁷⁸

2.3. *Una interpretación del vía crucis desde la Bendición de la Cruz* es el ángulo de mira elegido para este tercer momento breve de lectura, luego de ensayar una comprensión de la multitud en Natividad y profundizarlo desde una perspectiva bíblica. En mi propia experiencia del vía crucis de esta parroquia rosarina, la bendición con la cruz al pueblo reunido ofrece un cuadro de síntesis del vínculo pastor-ovejas entretejido entre Ignacio Peries y los peregrinos en representación del amor salvador de Cristo por cada uno. Precisamente de este vínculo habla la citada entrevista con Susana Pon, diciendo que, siguiendo a Jesús, *él es un pastor que quiere que sus ovejas estén así, todos adentro de él y yo creo que están todas adentro de él, porque yo lo conozco desde hace años y sé cómo es él.*⁷⁹ De difícil explicación, el *todos adentro de él*, parece traducir algo así como un bajo su cuidado, pero a la vez la intimidad que une a quienes se conocen en el amor y están unidos como Jesús al Padre. En esta sección, intento una mirada del vía crucis siguiendo los diversos elementos y el movimiento espiritual que los acompaña.

2.3.1. El vía crucis de Natividad se manifiesta como un fenómeno de religiosidad popular, ante todo, por la presencia de una multitud de creyentes en relación con la figura convocante de un sacerdote católico y un gran número de servidores en el espacio de una parroquia con movimiento de santuario.⁸⁰ Los signos del agua bendita, la medalla de la Virgen, la cruz y el rosario –que se obsequian con frecuencia por miles– atestiguan el sentir popular.⁸¹ Esta perspectiva parece dominante con respecto a la lectura del caso como movimiento carismático

78. En el caso de Natividad se da esta fuerza integradora propia del santuario, sobre todo con creyentes marginados, alejados o cuentapropistas. Cf. S. GALILEA; M. GONZÁLEZ; OTROS, *Pastoral de Santuarios*, Quito, Instituto de Pastoral Latinoamericano, s/f. Queda por profundizar cómo se realiza la función de articulación de esta parroquia santuarizada con la Iglesia local de la arquidiócesis de Rosario.

79. Cf. V. R. AZCÚY, Entrevista [10] a Susana Pon, párrafo 41.

80. Una parte de estos creyentes pueden identificarse con quienes realizan prácticas de peregrinación a santuarios y otros son, muy posiblemente, aquellos que viven su espiritualidad por cuenta propia –sin la mediación de las instituciones religiosas– y que se movilizan ante sufrimientos y necesidades puntuales.

81. Cf. FUNDACIÓN SARACHO (en colaboración), *El viejo Tello y la pastoral popular*, Buenos Aires, Editora Patria Grande, 2013, 68ss, 82ss, 167-174.

de sanación, sugerida por Olmos Álvarez:⁸² coincido con la autora en la importancia del elemento carismático en la experiencia de Natividad –que atribuyo al sacerdote en particular–, pero pienso que la configuración eclesiológica en torno a esta parroquia se inscribe sobre todo en la modalidad de la religiosidad popular. Las prácticas de espiritualidad que se ponen de manifiesto en este vía crucis son la peregrinación y la procesión como expresiones del camino de fe y oración de los peregrinos; la oración de petición y acción de gracias de acuerdo a las vivencias de cada persona, familia o grupo; la bendición y la sanación o repercusión espiritual del encuentro religioso multitudinario; la tarea o compromiso asumido para el regreso a la vida cotidiana, consistente en el rezo de oraciones –muchas veces poniendo la medalla en el lugar del cuerpo que está enfermo–, el uso de agua bendita y otros.

2.3.2. La adoración de la Cruz de Cristo en el templo precede y nutre la procesión, en el marco de una larga y sentida liturgia que incluye la proclamación de la Palabra y la comunión de la Eucaristía en una iglesia repleta de personas. “Sólo Dios es capaz de alimentar el sentido más profundo de nuestra existencia”.⁸³ Si en el cuarto evangelio Jesús se presenta como la “puerta” para encontrar el alimento (Jn 10, 9), en la/s liturgia/s de Natividad del Señor se destaca de forma constante el don de la Eucaristía como fuente de nutrición para la fe y la oración. Signo, mensaje y comida crean cuerpo y ayudan a introducirse en el “rito de pasaje” que ayudará a resignificar la cruz de la enfermedad y el desconsuelo de los promesantes por otros sufrimientos. La fe cristiana celebra que la cruz de Cristo es la fuente de la que mana la vida y la salud. La procesión del vía crucis se inaugura en el templo, cuya espacialidad está cargada de sentidos vinculados a la bendición del sacerdote impulsando la sanación.⁸⁴ La mística de la cruz, signo externo e internalizado de inserción eclesial y pertenencia a Cristo, aflora en la experiencia espiritual de quienes participan de la celebración.⁸⁵ La devoción a la cruz de Cristo y su fuerza de atracción se expresa en el silencio orante y en las manos que se estiran para tocarla, los labios que se acercan a besarla e incluso los cuerpos vulnerables y cansados que se ofrecen a llevarla –en algún tramo del recorrido a pie–. En los

82. Cf. OLMOS ÁLVAREZ, “Catolicismo renovado en Argentina”; “«Soy un instrumento de Dios»”, 1ss.

83. I. PERIES, *El mejor combustible: la Fe*, Rosario, Fundación Cruzada del Espíritu Santo, 2012, 150.

84. Cf. RENOLD, “El Padre Ignacio: sanación y eficacia simbólica”, 6, 13ss.

85. Cf. SEIBOLD, *La mística popular*, 85.

sentimientos de solidaridad, respeto y gozo sereno se hace realidad “el gusto espiritual de sentirse pueblo” en medio de una multitud de personas desconocidas entre sí.⁸⁶

2.3.3. La meditación cristiana sobre el sufrimiento de los enfermos y la compasión de Cristo acompaña como tema central las estaciones del vía crucis de Natividad del Señor. Las enfermedades del cuerpo o del alma son experiencias íntimas que conducen a los peregrinos a identificarse con el Crucificado y a encomendarse a Él porque es el Resucitado. Quienes “hacen” el vía crucis esperan ser sostenidos y sanados por el Señor de la cruz. En esta marcha se recrea el espacio en el cual los enfermos y sus familiares pueden expresar su sufrimiento y ser acogidos.⁸⁷ La práctica de caminar procesionalmente junto a otros, en medio de la multitud, resulta reparadora sin que medien las palabras. Las meditaciones del vía crucis, en cambio, ofrecen la ocasión para hablar del Dios compasivo y para vivenciarlo, adquieren misteriosamente la espiritualidad del buen samaritano y transforman el corazón de la Iglesia que se hace visible como “hospital de campaña”.⁸⁸ La oración intercesora del pueblo creyente resulta realmente una bendición que, al final del recorrido, se condensa en las palabras del sacerdote pastor. Esta oración del pueblo congregado es guiada por el pastor que anima a la multitud, quien va introduciendo temas y motivos para rezar y pedir a Dios su gracia, su protección y sobre todo la salud para los enfermos –presentes y en distintos lugares–.⁸⁹

2.3.4. La mediación del sacerdote en la experiencia religiosa del vía crucis, junto a otros servidores/as de la comunidad, caracteriza la espiritualidad popular vivida en esta parroquia extendida.⁹⁰ Todo santuario tiene una dimensión sacramental que se particulariza por medio de una advoca-

86. FRANCISCO, Exhortación Pastoral *Evangelii gaudium*, N 268.

87. Cf. V. R. AZCÚY; V. MASCIADRO, Entrevista [4] a Omar Albado realizada el 11.11. 2014.

88. Cf. M. M. MAZZINI, “La Iglesia como «Hospital de Campaña». Una manera de entender la santidad en nuestro tiempo a la luz de la mística sanjuanista”, en V. R. AZCÚY; J. C. CAAMAÑO; C. M. GALLI (eds.), *La Eclesiología del Vaticano II. Memoria, Reforma y Profecía*, Buenos Aires, Ágape Libros, 2015, 643-663.

89. La oración del pueblo se presenta como respuesta a la oración del sacerdote, no se expresa de un modo espontáneo –en cuanto a la iniciativa para presentar intenciones u oraciones– aunque esto no disminuye la participación activa de los peregrinos en la procesión y oración del vía crucis.

90. Si bien algunos informantes claves han manifestado reservas frente a esta concentración religiosa en torno al pastor, otros reconocen su importancia como mediador del encuentro con Dios.

ción mariana o el culto a un santo patrono;⁹¹ en el caso de Natividad, “ya el icono no es la imagen de la Virgen sino un cura, digamos, alguien que es igual a ellos”.⁹² Lo vivido en el vía crucis remite a lo que sucede –año tras año– en esta parroquia-santuario: prácticas multitudinarias de peregrinación, bendición de manos de un sacerdote carismático y en muchos casos sanación –en alguna de sus múltiples formas–, que luego se transmiten de forma espontánea. En ambos espacios, el templo y la procesión, la función sanadora de la fe y del encuentro con el sacerdote resulta decisiva: el enfermo va hacia Jesús, representado por Ignacio Peries y Jesús va hacia el enfermo en la compasión del sacerdote.⁹³ Esta presencia sacerdotal no opaca la dignidad y el valor de laicos y laicas en esta parroquia como lo muestra sobre todo la gran cantidad de servidores/as que acompañan las diversas celebraciones y actividades de la parroquia. Esta activa colaboración de muchos bautizados en los diferentes servicios que se despliegan evidencia que quienes realizan la función pastoral no son solo los sacerdotes-ministros –si bien a ellos corresponde una función específica–, sino también los laicos, refiriéndose ambos a Cristo *buen pastor* quien los guía en igualdad.

3. Reflexión final

El caso de la parroquia Natividad del Señor ha sido presentado e interpretado desde la práctica religiosa del vía crucis y esta ha sido contemplada desde la Bendición de la Santa Cruz, en la cual parece actualizarse la espiritualidad evangélica según la cual Jesús pastorea a su pueblo desde su vida entregada en la cruz. Uno de los testimonios recogidos durante la investigación ha orientado el rumbo de esta lectura en un sentido relacional entre pastor y ovejas. Tal vez pueda concluirse que en la experiencia señalada se trate de una espiritualidad de unidad, en la línea bíblica de las relaciones pastor-ovejas, pastor-rebaño, oveja-rebaño y ovejas –de distinto corral– entre sí. Las figuras eclesiológicas de familia y rebaño se entrecruzan para

91. Cf. GALILEA, *Pastoral de Santuarios*, 4-7. Cabe recordar, en este sentido, la importancia de las mediaciones en la experiencia religiosa popular, la fuerza de María y los santos en la espiritualidad del pueblo latinoamericano.

92. Cf. V. R. AZCUY; V. MASCIADRO, Entrevista [4] a Omar Albado, párrafo 27. Este aspecto del icono puede vincularse a la importancia de los sacramentales y la imposición de manos o la bendición en ellos.

93. Cf. A. GRÜN, *Jesús como terapeuta. El poder sanador de las parábolas*, Buenos Aires, Ágape/Bonum/ Guadalupe/San Pablo, 2013, 120ss.

expresar la idea de comunidad, mientras que la de pastor y ovejas —o pastor y pueblo— señalan cómo Dios guía a los suyos por sus mediadores. En mi lectura, he preferido e intentado destacar que *el todo es superior la parte*, para que brille la alegría de Jesús, el Buen Pastor.⁹⁴ ¿Cómo se manifiesta este misterio en el vía crucis y la bendición con la cruz en Natividad? Cristo preside por el amor que salva: Jesús en cruz es el buen pastor del rebaño. Al final de la procesión, que desemboca en una gran avenida con capacidad suficiente para albergar a la multitud, el sacerdote se *une* con el símbolo de la cruz —que sostiene en alto— para bendecir al pueblo *re-unido*. Esta referencia a Cristo —a la vez que su representación—, se vivencia en la experiencia “acumulada” de las bendiciones del templo, en las cuales no predomina la palabra sacerdotal sino su cuerpo, sus ojos y sus manos *unidos* sin descanso a los cuerpos de los enfermos y/o sus familiares. En la bendición del pueblo con la cruz, Ignacio Peries habla al corazón de los *re-unidos*: “Pídanle a Él, mientras yo los bendigo; pidan por mí, para que yo sea *uno* como ustedes”. Quiere *unir* con Dios al rebaño y *unirse* él mismo siendo-haciéndose parte de él. Cuando celebra la misa, se *une a* Cristo y le pide su protección para poder recibir a los enfermos y necesitados que se acercan buscando la sanación de sus dolencias.⁹⁵ Al finalizar la procesión, el sacerdote intercede por todos y pide la bendición de Dios alcanzando una íntima comunicación afectiva y espiritual hacia *los suyos*. La presencia de la multitud *unida* en oración impresiona, conmueve y confirma la presencia del Buen Pastor en medio de su pueblo. Todo se viste de fiesta y se vislumbra una mística popular que en encarna y anuncia el Evangelio entero a todos.⁹⁶

VIRGINIA RAQUEL AZCUY
FACULTAD DE TEOLOGÍA- UCA
02.05.2017/05.06.2017

94. Cf. FRANCISCO, Exhortación Pastoral *Evangelii gaudium*, N 234-237.

95. En una entrevista dada por Ignacio Peries en Mesa de diálogo, él habla de su espiritualidad eucarística, de su oración en el momento de la consagración, un momento siempre muy destacado por él cuando celebra la Eucaristía. Ver <https://www.youtube.com/watch?v=3CDV7niVAqA/> [consulta: 30.08.2016].

96. Cf. FRANCISCO, Exhortación Pastoral *Evangelii gaudium*, N 237.

La Biblioteca del Seminario Metropolitano y de la Facultad de Teología¹

En junio del año de 1784, un canónigo de la ciudad de Buenos Aires, el P. Pedro Ignacio Picasarri, se mudó junto con seis seminaristas a las primeras dependencias que tuvo el Seminario Conciliar de Buenos Aires, ubicado en uno de los costados de la actual Plaza de Mayo.² Allí, se contaba con una pequeña biblioteca para uso de los futuros clérigos. según lo consignan las Constituciones del Seminario:

“Y para conseguir mejor este fin -formarse en latinidad, doctrina Christiana, buenas costumbres y en la política y buena versación con las gentes y que comprendan bien y hablen con pureza la lengua castellana- cuidará el Rector con consulta del obispo de mandar traer los libros que en este tiempo por orden del Consejo se han dado a luz para facilitar la muy breve y mejor instrucción de la juventud en la gramática y en el estudio de las bellas letras”.³

Las mismas *Constituciones* consignaban también la necesidad y uso de libros de Filosofía, Teología, fuentes patristicas, de los padres de la Iglesia, de Historia y de Derecho Canónico.

1. Palabras pronunciadas por el Director, el Pbro. Dr. Fernando Gil, con motivo de la bendición de las ampliaciones de la Biblioteca, el 18 de abril de 2017.

2. Cf. F. GIL, *La Biblioteca del Seminario y de la Facultad de Teología a través del tiempo (1784-2015)*, en: *100 años de la Facultad de Teología. Memoria, presente, futuro*, editado por JOSÉ CARLOS CAAMAÑO, et al., Buenos Aires, Agape Libros, Facultad de Teología, Fundación Teología y Cultura, 2015, 195-256. ; J. ISERN, *La formación del clero secular de Buenos Aires y la Compañía de Jesús (Reseña histórica)*, Buenos Aires, 1936.

3. Constituciones del Real Colegio Seminario de Ntra. Señora de la Concepción de Buenos Ayres, erigido el día 28 de junio de 1784, *Documentos para la Historia Argentina: T. XVIII, Cultura. La enseñanza durante el período colonial*, Buenos Aires, 1924, 486-513, cit en p. 502.

Esos fueron los humildes orígenes de la Biblioteca de la que hoy inauguramos un nuevo espacio y ampliación... Han transcurrido 233 años... La Biblioteca pasó por distintas sedes, se enriqueció con distintos legados, particularmente los del clero y de los obispos de Buenos Aires. Valgan de pequeña muestra algunos de los valiosos ejemplares de la biblioteca personal del obispo Manuel Azamor y Rodríguez (1733-1796), o los del Canónigo Chorroarín (1757-1823), rector del Real Colegio de San Carlos y luego director de la Biblioteca Pública -hoy Biblioteca Nacional. Los mismos se encuentran expuestos en la muestra que acompaña esta inauguración. También sufrió despojos, pérdidas y extravíos en las mudanzas y distintas sedes que le tocó ocupar.

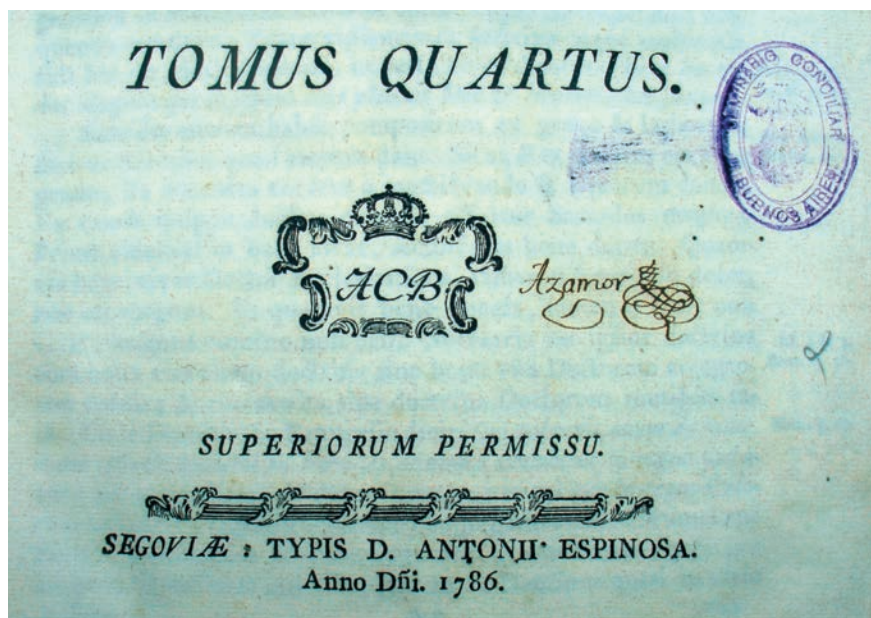


Ilustración 1. Opera de San Martín de León, Segovia, Tipografía de Antonio de Espinosa, 1786. Se puede apreciar la rúbrica del obispo Azamor

Unos años antes, y del otro lado del océano, un filósofo y sabio humanista flamenco, profesor en Lovaina, Justus Lipsius (1547-1606) publicaba lo que se convirtió en el primer manual para bibliotecarios. Le puso por título *Bibliothecis syntagma* que traducido sería: *Sobre el orden o constitución de las Bibliotecas*. La obra comienza con la siguiente frase:

“La palabra Biblioteca significa tres cosas: lugar, armario y libros... los latinos

al traducir la palabra griega, usaron el vocablo *librería*. Entienden con la palabra sobre todo el anaquel en el cual son colocados los libros”.⁴

Durante muchísimos años la obra de Lipsius será la referencia obligada al momento de crear y curar una Biblioteca. “Lugar, armario y libros....” Esta descripción un tanto material de una Biblioteca, se complementa con lo que agrega Lipsius un poco más adelante...

“...la Biblioteca que hunde sus raíces en la más lejana antigüedad, va a la par de la aparición de la escritura... desde que el hombre sintió la necesidad de escribir, apareció también la necesidad de preservar lo escrito, para los hombres del presente y de la posteridad.”⁵

Hasta aquí Lipsius. Al lugar y los libros, se le agrega el factor humano, las personas. De esta manera, en la Biblioteca y las Bibliotecas confluyen las personas y los libros, sus búsquedas, expresiones e historias, los rastros que dejan en la historia -en latín los *monumenta*-.

Como decía al inicio, esta Biblioteca pasó por distintas sedes y en ella confluyeron muchas personas. Lamentablemente no contamos con catálogos o inventarios que pudieran darnos un panorama cierto y fehaciente de su desarrollo. La Biblioteca en cierto sentido va siguiendo los avatares de la historia argentina. Permítaseme, citar algunas fechas importantes para conocerla un poco más. En 1857 Mons. Mariano José de Escalada - 17^{vo} obispo de Buenos Aires y 1^{er} arzobispo- le confió a la Compañía de Jesús la refundación del Seminario en *Regina Martyrum* (antigua quinta de Salinas y propiedad de la familia Escalada, cercana al actual Congreso). Allí se trasladaron los libros que habían sobrevivido -entre otros episodios- a las invasiones inglesas y a la transformación del Seminario por la reforma rivadaviana en el *Colegio Nacional de Estudios Eclesiásticos*. Conservamos un pequeño dato de lo que era la Biblioteca en esa sede: en 1879 en un informe requerido por el Ministerio de Instrucción Pública, se consigna que la Biblioteca poseía 1226 volúmenes de obras completas y 345 volúmenes de obras incompletas.⁶ Quiero creer que muchos de esos, son los que actualmente están en el fondo antiguo de la actual biblioteca.

4. J. LIPSIVS, *De Bibliothecis Syntagma*, editio tertia et ab ultima auctoris manu ed., Antuerpiæ, 1619, 9.

5. LIPSIVS, *De Bibliothecis Syntagma*, 9.

6. GIL, *La Biblioteca del Seminario y de la Facultad de Teología a través del tiempo (1784-2015)*, 214.

En 1897 comenzaba la obra del edificio en el cual estamos hoy parados y para principios de 1899 se realizó el traslado de los 160 alumnos, bienes y libros del edificio de Regina al de Villa Devoto.⁷ Para completar la imagen de esta etapa, consignamos el testimonio de la donación hecha por el Sr. Don Tomás de Anchorena, que construyó las dependencias de las clases de Teología Dogmática, Teología Moral, Filosofía y Derecho Canónico, “con sus accesorios de Biblioteca, muebles, útiles, galerías, revoques y pinturas.” Esta donación ascendía a la suma de \$70.000 pesos, otros \$5.000 pesos para libros de Filosofía y Teología. Esta es la que llamamos Biblioteca Antigua, con sus salas Cardenal Mejía, en recuerdo de uno de sus Bibliotecarios, profesor y además Bibliotecario de la Biblioteca Apostólica Vaticana; y la sala Cardenal Quarraccino en memoria del Arzobispo de Buenos Aires que la dotó en varias oportunidades.



Ilustración 2. La actual sala Card. Mejía circa 1917.

7. Cf. M. A. POLI, *El Seminario en el siglo XX*, en: *Apacienten el rebaño de Dios. Libro del Centenario del Seminario en Villa Devoto 1899-1999*, editado por ANTONIO MARINO Y MARIO A. POLI, Seminario Metropolitano de la Inmaculada Concepción, Buenos Aires, 1999, 43-55. ; M. A. POLI, *El Seminario Metropolitano de Buenos Aires en la Facultad de Teología (1622-2015)*, en: *100 años de la Facultad de Teología. Memoria, presente, futuro*, editado por JOSÉ CARLOS CAAMAÑO, et al., Agape Libros, Facultad de Teología, Fundación Teología y Cultura, Buenos Aires, 2015, 169-193.

Para 1915 se creaba la Facultad de Teología y la de Filosofía con sede en este mismo edificio y en 1957 la dirección del seminario y de la Facultad pasaba a manos del clero secular.⁸ Desde entonces se precisó su perfil: Seminario y Facultad comparten un patrimonio indisoluble en una Biblioteca que funciona en dependencias del primero y es administrada por el segundo.⁹

Hoy, con la inauguración de este bello y adecuado espacio, respondemos a varias necesidades y anhelos. En primer lugar, el deber urgente de preservar, mantener y poner a disposición de toda la comunidad científica y cultural, lo que llamamos el fondo antiguo. Este proceso lleva ya varios años. Implicó una adecuada formación en las técnicas de preservación, el saneamiento de plagas y elementos dañinos, la limpieza, libro por libro, su catalogación exhaustiva siguiendo normas internacionales. Ahora este patrimonio podrá descansar seguro en lo que antes se llamaban “las catacumbas” del seminario. En segundo lugar, una relocalización de los espacios de lectura, en su doble modalidad, silenciosa y parlante, esta última una necesidad pedida por los alumnos desde larga data. Esto ha implicado un desdoblamiento de las colecciones de la Biblioteca, cosa trabajosa y en cierto sentido “dolorosa” para los bibliotecarios, ya que el anhelo de orden y unidad siempre prevalece en el trabajo bibliotecario. Han quedado en esta nueva sala, -bautizada “Sala Roemmers”- todos los libros y recursos necesarios para los estudios de grado; y en la “antigua biblioteca” todo lo que precisan los usuarios de posgrado e investigación.

8. Cf. CAAMAÑO y otros, eds., *100 años de la Facultad de Teología*, 2015.

9. Cf. FACULTAD DE TEOLOGÍA - PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA, *Estatutos de la Facultad de Teología*, Buenos Aires, 2004, Capítulo 2, art. 102, 2.



Ilustración 3. La Sala Roemmers de la Biblioteca de Teología

La vida de una Biblioteca es siempre la de una comunidad dinámica que intercambia dones, aptitudes, búsquedas, dedicación y tiempo. En el caso de una Biblioteca asociada a una Facultad de Teología y a la formación para la misión de la Iglesia en sus diversos estados de vida, sacerdotal, vida consagrada y laical, la dimensión humana es aún mayor porque como decía el recordado Papa Pablo VI, la Iglesia es y debe ser “maestra en humanidad”.

Así lo expresaba también el Papa Francisco en un reciente mensaje por los 100 años de la Facultad: esta vida de búsqueda y la vida académica, decía, “... no es solamente un acto piadoso de oración para luego pensar la teología. Se trata de una realidad dinámica entre pensamiento y oración. Una teología de rodillas es animarse a pensar rezando y rezar pensando. Entraña un juego, entre el pasado y el presente, entre el presente y el futuro. Entre el ya y el todavía no. Es una reciprocidad entre la Pascua y tantas vidas que se preguntan: ¿dónde está Dios?”.¹⁰

10. P. FRANCISCO, *Videomensaje del Santo Padre Francisco al Congreso Internacional de Teología organizado por la Pontificia Universidad Católica Argentina*, en: *Vatican.va* [en línea] (3/09/2015), <https://w2.vatican.va/content/francesco/es/messages/pont-messages/2015/documents/papa-francesco_20150903_videomessaggio-teologia-buenos-aires.html>[consulta: 15/06/2017].

En el espíritu de la Pascua que hemos celebrado, queremos que está “inauguración” sea también un acto de agradecimiento a cuantos han hecho posible esta obra. A la familia y a la empresa Roemmers, que respondieron generosamente al pedido del Cardenal Bergoglio, hoy Papa Francisco. Con la presencia de Alejandro Roemmers, agradecemos a su madre Hebe Colman de Roemmers, cuyo nombre aparece en la placa de esta Biblioteca. Agradecemos también a Guillermo Fornari, Gerente de relaciones institucionales de Laboratorios Roemmers, que junto con el Ing. Fernando de Las Carreras acompañaron profesionalmente y diligentemente este camino y proceso. Al arquitecto Patricio Ezcurra, la arq. Inés Rébora y todas las personas, técnicos y empresas que trabajaron sobre el edificio. Lo han hecho con un gran respeto por su significado histórico, al mismo tiempo que han logrado que no fuera un museo, sino un lugar agradable, bello y funcional. Un agradecimiento especial -me toca hacerlo a mí, pero seguramente es compartido por alumnos, profesores y autoridades- al personal de la Biblioteca: Irene Elordi, Pablo Etchebehere, Germán Val y Gabriela Villega. A lo largo de estos cuatro años, han sabido ser pacientes, laboriosos y creativos en sus aportes. Muchas gracias... en ellos va también un agradecimiento a los colegas de la Biblioteca Central de la UCA, muy especialmente a Estela Paíno que una vez más nos ayudó a curar la exposición de algunos de los *tesoros de la Biblioteca* que acompañan esta inauguración.

Y todos ustedes aquí presentes, vinculados con la Biblioteca desde distintos lugares y perspectivas, gracias por la presencia y esperamos que este “lugar” sea para todos un espacio donde puedan vivir el tiempo que aquí transcurran, en palabras de San Pedro Fabro, “el tiempo como mensajero de Dios”.

Muchas gracias

FERNANDO GIL
Director de la Biblioteca
Facultad de Teología, UCA

NOTAS BIBLIOGRÁFICAS

Hacia una Ética de Participación y Esperanza. Primera Conferencia de América Latina de Eticistas Teológicos Católicos Pontificia Universidad Javeriana – Bogotá, Colombia. 26-29 de mayo, 2016

Esta obra reúne los trabajos presentados por diversos eticistas católicos latinoamericanos, para un congreso regional organizado en Bogotá por la CTEWC (*Catholic Theological Ethics in the World Church*, fundada por James Keenan, s.j., hace ya diez años), como preparación a un encuentro mundial que tendrá lugar en el 2018 en la ciudad de Sarajevo. Casi 100 eticistas se reunieron en las modernas instalaciones de la Universidad Javeriana para reflexionar a la luz de la ética sobre diferentes problemáticas sociales de sus países, en un esfuerzo por acercar la reflexión académica a las realidades de nuestro tiempo, e interpretar las exigencias de justicia que brotan de ellas. La primera intervención, “El reto del quehacer de la ética teológica hoy”, de Alberto Múnera Duque, s. j., presenta la vi-

sión ética de Francisco (centrada en la gracia, la misericordia y el discernimiento) como una recuperación del espíritu del Vaticano II frente al intento de *Veritatis splendor* de volver a imponer el sistema de pensamiento esencialista vigente con anterioridad al Concilio.

Otras ponencias apuntan también a la renovación de la ética teológica. María Isabel Gil Espinoza (“Ética de la participación y la esperanza”) propone la renovación del “Pacto de las Catacumbas” (celebrado por 40 obispos en Sta. Domitila al concluir el Concilio) a favor del retorno de la “Iglesia de los pobres”. Tony Mifsud, s.j., expone las líneas fundamentales del “Ethos de la misericordia”, una moral “desde abajo” (A. Grün) vinculada a las ideas de proceso, discernimiento y conversión. Carolina Montero Orphanopoulos, explora las implicancias éticas del concepto de “vulnerabilidad”. Finalmente, Tirsia Ventura y Luigi Schiavo señalan las dificultades de una ética universal, y proponen una ética “atrevida”, capaz de cuestionar normas tradicionales al servicio de la “vida en relación”. Alexandre Martins plantea el desa-

fío del diálogo en el contexto ético y sociopolítico brasileño y propone la promoción del diálogo a través de la educación popular.

Un grupo de ponencias abordan temas éticos particulares. M. Verónica Anguita Mackay señala desafíos bioéticos en Chile, con sus grandes avances en salud pública y los temas pendientes (aborto, fertilidad, donación de órganos, etc.). Maríá Martha Cúneo explora el problema de las decisiones bioéticas desde las neurociencias, y la necesidad de formar para la decisión educando emociones. Jutta Battemberg Galindo estudia la formación del sujeto ético a través del aprendizaje social en el seno de la familia. Se abordan también cuestiones de género. Hilda Ortiz Mena Fernández se pregunta por los caminos para lograr una relación más equitativa entre hombre y mujer. De Brasil, Cassia Quelho Tavares, se ocupa del tema de la relación entre las cuestiones de género y la salud de la mujer; mientras que José Trasferetti trata el problema de la violencia sexual, y Amarildo José de Melo se refiere a la asistencia a los condenados. Hugo Garivay Rodríguez hace una original reflexión sobre la relación entre la ética y la arquitectura religiosa inspirado en el Santuario de Guadalupe, México.

Finalmente, otros eticistas han compartido cuestiones sociales que afectan profundamente la vida de sus respectivos países. Emilce

Cuda (Argentina) reflexiona sobre la ética del trabajo a la luz de la Teología del Pueblo y el magisterio de Francisco, y plantea la necesidad de recuperar la noción de dignidad del trabajo a través de la lucha contra una hegemonía cultural que naturaliza la pobreza y la marginación. Luis Ugalde (“Esperanza cristiana, utopía y ética política”), reflexiona a la luz de la actual situación de Venezuela, sometida a un régimen dictatorial, sobre la importancia de limitar institucionalmente el poder, frente a la tentación de los gobiernos “utópicos”. En una vena similar, Javier Menocal Castillo describe el deterioro de las instituciones democráticas en Nicaragua, la violación de los principios constitucionales, y el intento de manipulación de la religiosidad del pueblo incluso con la complicidad de algunos sectores de la Iglesia. Miguel Ángel Sanchez Carlos describe los alcances de la corrupción en México. Luis Jesús Paz Acosta reflexiona sobre el problema de las pandillas en el Salvador; Mariza Amaral denuncia la exclusión de los indígenas en Paraguay; John Santiago Espitia Fajardo analiza caminos para la construcción de la paz ante el conflicto armado en Colombia. Víctor Carmoña, por su parte, critica a la luz de la justicia y la caridad la externalización fronteriza por la cual los Estados Unidos y Europa procuran “defenderse” de la inmigración centroamericana y siria.

Como se puede apreciar, las temáticas y las perspectivas son muy variadas, como lo son también los trasfondos ideológicos. Pero lo que da unidad al conjunto es un espíritu, la idea compartida de que el eticista católico debe ejercitar un ministerio, el de poner su saber al servicio de sus hermanos. Por eso, aunque es posible que el lector no se sienta de acuerdo con algunas posiciones, no podrá dejar de apreciar la generosidad, la sinceridad y el entusiasmo que permean estas páginas, que a su manera reflejan características de esta nueva etapa de la reflexión teológico-moral en nuestra Iglesia.

GUSTAVO ROQUE IRRAZÁBAL

MICHAEL NOVAK, *Will It Liberate? Questions about Liberation Theology*, New York, Madison Books, 1991², 311 págs.

Michael Novak, recientemente fallecido (17 de febrero de 2017), fue un filósofo y diplomático católico estadounidense, que se dedicó especialmente a reflexionar sobre la relación entre capitalismo, democracia y religión, a partir de su propia experiencia de haber pasado de sostener un pensamiento de izquierda (*liberal* en USA) a ser un activo promotor de ideas y valores característicos de la derecha (*conservative*). Como fruto

de sus reflexiones ha escrito numerosos libros, el más conocido de los cuales lleva por título *The Spirit of Democratic Capitalism* ("El espíritu del capitalismo democrático") de 1982. En dicha obra incorporaba ya tres capítulos sobre Latinoamérica con abundantes datos estadísticos, a partir de los cuales desarrolló las ideas que expone en esta obra, que si bien tiene ya muchos años, no ha perdido en nada su interés sea por la agudeza de sus diagnósticos como por la clarividencia de sus pronósticos, que en el presente contexto mundial y eclesial adquieren una inesperada actualidad.

Will It Liberate?, se pregunta el A. desde las primeras páginas ante el panorama que presenta la teología de la liberación a comienzos de los '90. El cambio de década marcaba una encrucijada para este movimiento, no sólo por las críticas expresadas por el Magisterio en las instrucciones *Libertatis Nuntius* (1984) y *Libertatis Conscientia* (1986), sino sobre todo por la evidencia de las propias insuficiencias. Su género de discurso, caracterizado por una gran abstracción, se refiere a la liberación económica sin hacer casi referencia a temas fundamentales como la empresa, los precios, el crédito, las virtudes de la actividad económica; y promueve la liberación política, sin encarar el tema de la democracia y su diseño institucional. Y así como el fracaso del socialismo los dejó sin respuesta en lo económico, la de de-

mocratización en Latinoamérica en la década del '80 los tomó desprevenidos en lo político.

El A. sostiene, en esencia, que la pobreza en LA es producto de un sistema perverso: un Estado inmensamente poderoso que controla todos los resortes de la economía, favoreciendo a ciertas élites ligadas al poder y excluyendo a gran parte de la población, privada de la libertad necesaria para ser protagonistas de su propio progreso. Comienza a desarrollar esta tesis, dialogando con tres obras que evalúan la situación de la TL en sus primeros 20 años de vida, y describiendo el contraste cultural entre una LA más “humanista” e históricamente poco apreciativa del comercio, y América del Norte más volcada a la economía y la técnica. En realidad, la teología de *ambas* Américas es una “opción por los pobres”, pero la pregunta decisiva es: ¿Qué instituciones económicas son las que *de hecho* liberan a los pobres de su condición, las que abren la economía a la inteligencia, la iniciativa y la creatividad de los más pobres? Es una cuestión de orden económico, no teológico, la que a su juicio está en discusión.

Lo que habitualmente la TL toma como centro de sus críticas, no es en realidad el capitalismo, sino la economía pre-capitalista que caracteriza LA (o lo hacía en esos años), dominada por élites de políticos, te-

rratenientes y militares. Y su respuesta a esta situación, siguiendo la línea del “análisis marxista”, es la revolución, en la cual se diluyen los límites entre religión y política. Esperan de ésta el surgimiento de un “hombre nuevo”, proponen la abolición de la propiedad privada y el compromiso con la lucha de clases, pero carecen de una teoría sobre la creación de riqueza y sobre las instituciones de política económica que deberán instaurarse después de la revolución. Es por lo tanto una teología utópica, exhortativa, e insuficientemente práctica.

La tradición liberal, que los autores de la TL critican sin haberla realmente conocido con aceptable profundidad, ha producido una muy diferente “teología de la liberación”, en tres ámbitos distintos: en lo político, la liberación de la tiranía y la tortura; en lo económico, la liberación de la tiranía de la pobreza, y en lo religioso y cultural, la libertad de conciencia. Y —con un espíritu más realista que el de la TL latinoamericana—, diseñó instituciones que sí liberan: las del *capitalismo democrático*. No es casual que fuera el padre del liberalismo, Adam Smith, quien acuñara la expresión “política económica”: no se trata sólo de mercados libres, sino también de un sistema político y moral-cultural que los regule adecuadamente.

Esta concepción de tres sistemas como modo de regular el poder,

se inspira en la noción judeo-cristiana del pecado, el hombre como imagen de Dios creador y partícipe de su creatividad, y la comunidad como una alianza libre y voluntaria, que llevan respectivamente a la idea de la limitación del poder, de la creación de riqueza como fruto de la iniciativa de las personas, y la importancia de una cultura de la libertad y la asociación.

Tras la exposición de estas ideas centrales, el A. dedica un capítulo (III) a enumerar los lugares comunes sobre el capitalismo que constituyen una especie de “breve catecismo” de la TL, que el lector reconocerá por la frecuencia con que se invocan dentro y fuera de la Iglesia. El Magisterio del Papa Juan Pablo II señaló sobre todo el peligro de utilizar el análisis marxista, pues de tales las premisas se sigue inevitablemente el sistema marxista como resultado. Si desea evitar esto último, opuesto a cualquier verdadera liberación, la TL deberá prestar más atención a las instituciones que garantizan la libertad política, es decir, las instituciones de la democracia, como condición indispensable para la libertad económica. A su vez, el desarrollo económico, sobre cual la TL apenas si ha reflexionado, es lo que da estabilidad a la democracia, mientras que la falta del mismo genera envidia y conflicto.

La comprensión adecuada del desarrollo económico requiere que

el mismo sea considerado en el marco de una teología de la Creación. Ejemplos históricos como los de Taiwan, Singapur, Corea del Sur, Hong Kong, Japón, y en las últimas décadas, China, muestran el poder de la creatividad humana. El desarrollo es posible, y no depende en primer lugar de los recursos naturales: la primera fuente de riqueza es el intelecto humano. El desarrollo requiere, por lo tanto, crear instituciones que promuevan y protejan la creatividad y la iniciativa de los millones de pequeños emprendedores que están en la base de las comunidades nacionales.

A su vez, como condición política, el desarrollo reclama democracia, y con ella un conjunto de instituciones bien definidas: protección constitucional de los derechos fundamentales, división de poderes, partidos políticos, etc. Pero el sistema político debe ser separado de las instituciones de orden religioso y cultural: instituciones de la conciencia (p.ej., Iglesias), de la información (p.ej., prensa) y de las ideas (p.ej., universidades, editoriales, asociaciones artísticas, etc.).

El A. cuestiona la idea del fracaso de los proyectos de desarrollo en América Latina. Es cierto que en este Continente las economías han estado tradicionalmente organizadas de arriba hacia abajo, pero no se puede desconocer los progresos alcanzados desde 1940 en adelante

en todos los órdenes. En sus últimos años, el A. tuvo oportunidad de apreciar cómo que algunas naciones de la región, siguiendo la línea por él propuesta hicieron florecer un capitalismo nuevo, desde abajo, impulsado por un auténtico espíritu empresario, no sofocado por una abusiva presión impositiva. En conclusión, la teología de la creación ilumina el problema de la liberación de los pobres de una manera que la TL no consigue a partir de sus premisas.

El capítulo VI de esta obra resume las principales tesis de la TL. Estas parten del mito que consiste en situarse como oprimidos, en la periferia de un centro ocupado por los opresores. Si ésta es la situación, yo no me siento responsable de ella. La vida se me presenta como una lucha constante, en este caso, entre clases. Pero no es propio de la fe cristiana semejante auto-definición como víctima. Ante todo, somos seres libres y llamados a la justicia. Por otro, merced a su estilo abstracto y altamente ideológico, sustituye la propuesta de un diseño institucional por la utopía del “hombre nuevo”. Parece no tener en cuenta el pecado original y por lo tanto, la necesidad de limitar el poder, abriendo paso sin quererlo al advenimiento de autoritarismos sin límites. El “socialismo” que proponen es más un ideal moral que un sistema institucional concreto. Desde ese ideal, critican la propiedad privada y el capitalismo, pero su concepción de éste se funda en ideas equivocadas:

no es el trabajo la fuente del valor, sino la inteligencia y la creatividad; la creación de valor permite a patrones y obreros beneficiarse simultáneamente (contra la teoría marxista de la plusvalía); el comercio (lo único que la TL tiene en consideración) es sólo la etapa final de este proceso. Ignoran que el capitalismo es ante todo un sistema *social*, fundado en los presupuestos del respeto de la propiedad privada, la protección legal de la invención, y el acceso al crédito para implementarla.

En el cap. VII se dedica un largo espacio a las diferentes versiones de la teoría la dependencia utilizadas en la TL para postular la existencia de una relación causal directa entre la riqueza de los Estados Unidos y la pobreza del Tercer Mundo. Para apreciar su fragilidad basta recordar que sólo una pequeña fracción de las inversiones americanas tiene como destino nuestro Continente (el 1% de su PBI). Si LA es tan dependiente de la inversión extranjera es debido sobre todo a las políticas económicas de los gobiernos que han impedido el surgimiento de un mercado local de capitales. El caso de Chile y su sorprendente progreso es hoy un ejemplo impactante de la verdad de estas apreciaciones.

El cap. VIII se pregunta por el concepto de socialismo que utiliza la TL sin definirlo nunca con claridad. Para el A. no se trata de un socialismo como el europeo, pluralista y democrático, sino más bien, el mo-

delo marxista-leninista de Cuba, que a diferencia del socialismo, excluye la legitimidad de la propiedad y del contrato de trabajo, muestra una inexplicable fe en los funcionarios del Estado y, lo que es más preocupante, busca “abolir la cultura de los opresores”. Todo esto es abrazado como expresión de los ideales humanos más altos, sin dejarse cuestionar por ninguna evidencia empírica. El siguiente capítulo (IX) completa la reflexión sobre el socialismo indagando cuál es su “deseo interior” (*inner will*), y lo que encuentra detrás de su insistencia en la igualdad de ingresos –necesariamente coercitiva– es la pasión por la uniformidad, bien ilustrada por el experimento de las misiones jesuíticas, que sólo lleva a la apatía y a la disolución de la individualidad, contra el espíritu de libertad propio de la tradición judeo-cristiana de las “alianzas”.

El capítulo X, “La constitución de la libertad”, se detiene en los presupuestos éticos, culturales e institucionales que hacen posible la libertad en la sociedad. Éstos parten de un fin muy concreto: liberarse de la tortura, que es la aniquilación de

la interioridad, lo cual conduce el pensamiento liberal en dos direcciones: la afirmación de derechos humanos inalienables, y el establecimiento de instituciones que los garanticen. En lo económico, las instituciones buscan impulsar la actividad empresarial, el verdadero corazón del capitalismo, con la convicción de que el orden espontáneo que se genera será mucho más conducente al bien común que cualquier intento –por bien intencionado que sea– de planificación centralizada.

El A. cierra su larga reflexión con algunas “viñetas” interesantes de sus visitas a Latinoamérica y sus diálogos con H. Assmann. En ellos se termina de ilustrar la propuesta que inspira esta obra: llamar a los católicos a renovar la DSI apropiándose de la tradición liberal del “capitalismo democrático”. *Centesimus annus* (1991) fue un avance notable en ese camino, pero como queda hoy en evidencia se trata todavía, en buena medida, de una asignatura pendiente.

GUSTAVO ROQUE IRRAZÁBAL

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 arábica 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 |
| • Subtítulos de primer nivel: | 12 puntos negrita y cursiva |
| • Subtítulos de segundo nivel: | 12 puntos cursiva |
| • 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 negrita y cursiva)
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 negrita y cursiva)

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 arábiga 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. SESBOUÉ, "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
13. Fabricio Leonel Forcat, *La vida cristiana popular. Su legítima diversidad en la perspectiva de Rafael Tello*, 2017, 678 pp. ISBN 978-987-640-479-2

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 misionera del Padre Jorge M. Salvaire en Azul y Bragado (1874-1876)*, 2002, 103 pp. ISBN 950-4400-175

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 987-2262-349
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
16. José Carlos Caamaño, Juan Guillermo Durán, Fernando Ortega y Federico Tavelli (Coord), *100 años de la Facultad de Teología. Memoria, presente y futuro*, 2015, 767 pp. ISBN 978-987-640-391-7
17. Virginia R. Azcuy, José Carlos Caamaño y Carlos Galli (eds.), *La Eclesiología del Concilio Vaticano II. Memoria, Reforma y Profecía*, 2015, 679 pp. ISBN 978-987-640-407-5
18. José Carlos Caamaño y Hernán Giúdice (eds.), *Patrística, Biblia y Teología*, 2017, 237 pp. ISBN 978-987-640-464-8

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 agosto de 2017
en Impresiones Gráficas Stella Maris S.A.
Buenos Aires, Argentina



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