



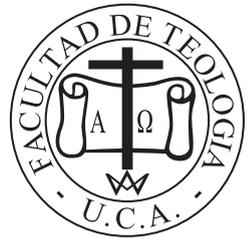
revista TEOLOGÍA

Tomo LVI • N° 130 • Diciembre 2019

n° 130: Nota del Director • ALBERTO C. CAPBOSCQ: Solidaridad, exégesis, espiritualidad. Basilio de Cesarea y Gregorio de Nisa. Sermones sobre la Usura • PATRICIO MERINO BEAS: El aporte de Segundo Galilea a la interrelación entre espiritualidad, teología y pastoral. Clave pneumatológica • MARÍA CLARA LUCCHETTI BINGEMER: Ecclesia in América: 20 años (II) • AGUSTÍN PODESTÁ: El cristianismo entre la civilización y la barbarie en Domingo Faustino Sarmiento (1840-1850) • VIRGINIA R. AZCUY: Espiritualidad evangelizadora “en salida” (II). Algunas claves de discernimiento para la Iglesia que peregrina en Chile • J. MATÍAS TARICCO: Pascua riojana, alegría del pueblo. Lecturas a partir de la beatificación de Mons. E. Angelelli y compañeros mártires • LEANDRO HORACIO CHITARRONI: Los jeroglíficos en la Crónica de Ramos Gavilán. Estrategia de comunicación (I) • GUILLERMO DURÁN, MARCELA MAZZINI, FEDERICO TAVELLI: Actividades y objetivos del Instituto de Investigaciones Teológicas (Ininte) durante el 2019 • Notas Bibliográficas (José Carlos Caamaño; Emilce Cuda; Ignacio Pérez del Viso) •



revista
TEOLOGÍA



ISSN 0328-1396

Tomo LVI • N° 130 • Diciembre 2019

**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 detalla el enlace digital en el que se encuentran las instrucciones para los colaboradores y el manual de estilo. 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.
- 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 (Arg.)
Profesor ordinario titular de Teología Dogmática I (UCA).

SECRETARIO DE REDACCIÓN

Hernán M. GIUDICE (Arg.)
Profesor titular de Patrología (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 (Arg.)
Profesora ordinaria titular de Teología Espiritual (UCA).

Luis M. BALIÑA (Arg.)
Pro-secretario académico.
Profesor ordinario titular de Historia de la Filosofía y Metafísica (UCA).

Juan G. DURÁN (Arg.)
Ex director de la Revista "Teología".
Profesor ordinario titular de Historia de la Iglesia moderna y contemporánea (UCA).

Jorge A. SCAMPINI (Arg.)
Regente de estudios de la Provincia Dominicana Argentina.
Profesor ordinario titular de Sacramentos y Ecumenismo (UCA).

CONSEJO ASESOR INTERNACIONAL

William CAVANAUGH, *Chicago (EE.UU.)* - Piero CODA, *Florenia (Italia)* - Olegario GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Salamanca (España)* - Margit ECKHOLT, *Osnabrück (Alemania)* - Samuel FERNÁNDEZ, *Santiago de Chile (Chile)* - Mário DE FRANÇA MIRANDA, *Rio de Janeiro (Brasil)* - Fernando M. GIL, *Salto (Uruguay)* - Peter HÜNERMANN, *Tübingen (Alemania)* - Salvador PIÉ-NINOT, *Barcelona (España)* - Luis H. RIVAS, *Buenos Aires (Argentina)* - Gilles ROUTHIER, *Québec (Canadá)* - Juan C. SCANNONE, *San Miguel (Argentina)* - Carlos SCHICKENDANTZ, *Santiago de Chile (Chile)* - Pablo SUDAR, *Rosario (Argentina)*.

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 900	\$arg 300
Argentina (sin envío postal)	\$arg 720	
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 LVI • N° 130 • Diciembre 2019

SUMARIO

Nota del Director	7
<i>Alberto C. Capboscq</i> Solidaridad, exégesis, espiritualidad Basilio de Cesarea y Gregorio de Nisa. Sermones sobre la Usura	9
<i>Patricio Merino Beas</i> El aporte de Segundo Galilea a la interrelación entre espiritualidad, teología y pastoral. Clave pneumatológica	45
<i>María Clara Lucchetti Bingemer</i> Ecclesia in América: 20 años (II)	67
<i>Agustín Podestá</i> El cristianismo entre la civilización y la barbarie en Domingo Faustino Sarmiento (1840-1850)	81
<i>Virginia R. Azcu</i> Espiritualidad evangelizadora “en salida” (II) Algunas claves de discernimiento para la Iglesia que peregrina en Chile	101

<i>J. Matías Taricco</i>	
Pascua riojana, alegría del pueblo. Lecturas a partir de la beatificación de Mons. E. Angelelli y compañeros mártires	137
 <i>Leandro Horacio Chitarroni</i>	
Los jeroglíficos en la Crónica de Ramos Gavilán. Estrategia de comunicación (I)	157
 <i>Guillermo Durán, Marcela Mazzini, Federico Tavelli</i>	
Actividades y objetivos del Instituto de Investigaciones Teológicas (Ininte) durante el 2019	181
 <i>Notas Bibliográficas</i>	185

Nota del Director

Esta publicación de nuestra revista quiere ser un homenaje a dos amigos, pensadores y testigos que han partido a la casa del Padre: Ignacio Pérez del Viso y Juan Carlos Scannone.

Ambos jesuitas, de gran trayectoria intelectual y docente. Ambos testigos alegres, generosos.

Ambos vinculados a nuestra Facultad por el compromiso de la amistad del pensamiento compartido.

Ignacio se caracterizó por construir un lenguaje capaz de visibilizar en el ámbito público argumentos complejos, detectando la forma de expresión capaz de hacer comprensible la comunicación evitando ambigüedades. Un raro talento el de lograr combinar precisión y sencillez. Talento que surge de la pasión por dar cuentas, fuera de nuestros ámbitos de confort, de la verdad a la que nos hemos arrojado. Entre las notas bibliográficas presentamos una, realizada por él. Si no el último es sí uno de los últimos textos que escribió para ser publicado.

Juan Carlos, uno de los hombres más creativos del pensamiento filosófico y teológico argentino. Mantuvo su entrega hasta el último momento y fue miembro en nuestra Facultad del grupo de Investigación sobre Cultura popular. En él expuso pocos días antes de partir.

Nuestra publicación ofrece, en el último número del año, un ramillete de textos de peculiar profundidad. En todos se nota una preocupación común por dar cuentas del hecho de que la presencia de

Dios en la historia se revela a través de la justicia y el compromiso por lo común.

Hacer teología no es alcanzar una gnosis oscura accesible sólo a inteligencias con espíritu exclusivista. Es desentrañar el evangelio para nuestro tiempo. Una circularidad que exige fidelidad, paciencia y generosidad. Hacer teología tiene consigo el compromiso de dar cuentas, al hombre de nuestro tiempo, de la novedad siempre fresca del Evangelio.

Esperemos que esta entrega de diciembre nos aliente a nuestra misión.

Solidaridad, exégesis, espiritualidad Basilio de Cesarea y Gregorio de Nisa. Sermones sobre la Usura

RESUMEN

El trabajo presenta la estructura general y los textos bíblicos empleados en su argumentación por los hermanos Basilio de Cesarea y Gregorio de Nisa en sus homilías sobre la usura, a la vez que se comparan con el uso de tales pasajes escriturísticos en el resto de sus producciones literarias, así como con la obra de su amigo en común, Gregorio de Nacianzo.

Palabras clave: Padres Capadocios; Basilio de Cesarea; Gregorio de Nisa; Gregorio de Nacianzo; usura; exégesis

Solidarity, Exegesis, Spirituality Basil of Caesarea and Gregor of Nyssa. Sermons on the Usury

ABSTRACT

This paper presents the general structure and the biblical texts used in their argumentation by the brothers Basil of Caesarea and Gregory of Nyssa in their sermons on the usury. At the same time the use of these scriptural passages is compared with the rest of their writings and with the works of his friend in common: Gregory of Nacianzus.

Keywords: The Cappadocian Fathers; Basil of Caesarea; Gregory of Nyssa; Gregor of Nacianzus; Usury; Exegesis

Basilio de Cesarea (ca. 329–379) es un Padre de la Iglesia conocido más bien por su aporte a la doctrina trinitaria y por su rol en la organización eclesial de su tiempo, de modo especial del monaquismo. Su hermano, Gregorio de Nisa (ca. 335–395), ha ido creciendo más

recientemente en reconocimiento en el campo teológico.¹ Ambos fueron predicadores insignes y prolíficos,² y la preocupación por los problemas sociales constituyó un campo importante de su acción, sobre todo del primero,³ en tanto que el segundo hubo de completar y proseguir la tarea de su hermano en distintos aspectos,⁴ incluido éste, como se puede advertir en el trabajo sobre la fustigación del flagelo de la usura que se estudia aquí.

Este problema social, estrechamente unido al de la pobreza, ocupó ampliamente a los creyentes y pastores del Cristianismo en la Antigüedad.⁵ Aquí se consideran sendas predicaciones de ambos pas-

1. Al respecto basta consultar las obras estándares de Patrología-Patristica, como p.e.: Johannes Quasten, *Patrología II. La edad de oro de la literatura patristica griega* [BAC 217] (Madrid: BAC, 1985), 223–331; Domingo Ramos-Lissón, *Patrología* [Manuales de Teología 35] (Pamplona: EUNSA, 2016), 253–270; Claudio Moreschini y Enrico Norelli, *Historia de la literatura cristiana antigua griega y latina (II). Desde el concilio de Nicea hasta los comienzos de la Edad Media* [BAC maior 86] (Madrid: BAC, 2008), 95–148; Claudio Moreschini y Enrico Norelli, *Patrología. Manual de literatura cristiana antigua griega y latina* [LuxMu 90] (Salamanca: Sígueme, 2009), 275–302; Hubertus Drobner, *Manual de Patrología* (Barcelona: Herder, 2001²), 313–341; Alberto C. Capbosco, *Introducción a la historia de la literatura cristiana de los siglos IV y V* [Kairós] (Buenos Aires: Claretiana, 2014), 63–121. Todos los textos con abundante bibliografía.

2. Basta con mirar en la nómina de las obras de ambos cuántos son sus sermones, así para Basilio: más de cuarenta (cf. p.e.: Paul Jonathan Fedwick, ed., *Basil of Caesarea: Christian, Humanist, Ascetic. A Sixteen-Hundredth Anniversary Symposium I* (Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1981), XXVII–XXVIII; o en su defecto PG 29–31); para Gregorio de Nisa: unos cincuenta (cf. p.e.: Margarete Altemburger y Friedhelm Mann, eds., *Bibliographie zu Gregor von Nyssa. Editionen – Übersetzungen – Literatur* (Leiden et. al.: Brill, 1988), IX–XIII; o en su defecto PG 44.46).

3. Sobre la atención de Basilio y los demás Padres Capadocios a los problemas sociales: cf. p.e. Stanislas Giet, *Les idées et l'action sociales de Saint Basile* (París: Lecoffre - J. Gabalda, 1941); Andreas Müller A., «“All das ist Zierde für den Ort...” Das diakonisch-karitative Großprojekt des Basileios von Kaisareia», *Zeitschrift für Antikes und Christentum* n° 13 (2009): 452–474; Ioannes Karayannopoulos, «St. Basil's Social Activity: Principles and Praxis», en: Paul Jonathan Fedwick, ed., *Basil of Caesarea I...* 375–391; France Quéré-Jaulmes, «L'aumône chez Grégoire de Nysse et Grégoire de Nazianze», *Studia Patristica* n° 8 (1966): 449–455; Brian E. Daley, «Building a New City: The Cappadocian Fathers and the Rhetoric of Philanthropy», *Journal of Early Christian Studies* n° 7 (1999): 431–461; Susan R. Holman, «Healing the Social Leper in Gregory of Nyssa's and Gregory of Nazianzus's "peri philoptochias"», *Harvard theological review* n° 92 (1999): 283–309; Susan R. Holman, *The Hungry Are Dying. Beggars and Bishops in Roman Cappadocia* [Oxford Studies in Historical Theology] (Oxford – Nueva York: Oxford University Press, 2001); Susan R. Holman, «On the Ground: Realizing an 'altared' philoptochia», en: Matthew J. Pereira, ed., *Philanthropy and Social Compassion in Eastern Orthodox Tradition. Papers of the Sophia Institute Academic Conference. New York. Dec. 2009* [The Sophia Institute. Studies in Orthodox Theology 2] (Nueva York: Theotokos Pres, 2010), 31–49; M. Montes, *El buen uso del dinero* (Bilbao: Desclée, 1995), 47–69.

4. Así p.e., Gregorio de Nisa continúa la discusión de su hermano Basilio con Eunomio de Cízico (cf. el C. *Eun.* del primero y el *Eun.* del segundo), defiende su exégesis de la creación (cf. sendos *Hex*) y la completa y corrige en su *Op hom.*

5. Sobre esta problemática en la Antigüedad Tardía y en el Cristianismo: cf. p.e. Bernd

tores del Asia Menor sobre el mismo, a saber: una homilía de Basilio sobre el Salmo 14(15) y otra de Gregorio sobre la usura en general.⁶

La pieza del pastor de Cesarea forma parte de varias homilías sobre los Salmos (15 en total), piezas fundamentales de la vida de piedad de los fieles de su tiempo.⁷ Las mismas proceden de distintas épocas de su ministerio que no siempre es fácil precisar vez por vez,⁸ en el caso de la que aquí nos ocupa, parece bastante fundamentada la opinión de J. Bernardi, que la ubica hacia el año 372, esto es: a comienzos del episcopado de Basilio (370), y habría sido hecha en su propia

Michael Linke – Jan Christian Gertz – Hans-Georg von Mutuius – Rolf Sprandel R., «Zins», *Theologische Realenzyklopädie* n° 36 (2004): 668–677.681–687; Constant J. Mews, «*Usury and Just Compensation: Religious and Financial Ethics in Historical Perspective*», *Journal of Business Ethics* n° 72 (2007): 1–2; Wayne A. M. Visser – Alastair MacIntosh, «*A short review of the historical critique of usury*», *Accounting, Business & Financial History* n° 8 (1998): 176–179; Frances Young, «*Christian Attitudes to Finance in the First Four Centuries*», *Epworth Review* n° 4 (1977): 78–86; Johan Lee-mans – Brian J. Matz – Johan Verstraeten, (ed.), *Reading Patristic Texts on Social Ethics. Issues and Challenges for Twenty-First-Century Christian Social Thought* (CUA Studies in Early Christianity), Washington D.C. 2011 (distintos estudios sobre el tema); Ignaz Seipel, *Die wirtschaftsethischen Lehre der Kirchenväter* [Theologische Studien der Leo-Gesellschaft 18] (Viena: Mayer & Co., 1907), 162–189; Stanislas Giet, «*De Saint Basile a Saint Ambrose. La condamnation du prêt a intérêt au IV^e siècle*», *Recherches de Science Religieuse* n° 32 (1944): 119–121; Maria Grazia Mara, «*Usura*», *Diccionario Patristico y de la Antigüedad Cristiana* n° 2 (1992): 2169–2170.

6. Cf. Brenda Llewellyn Ihssen, «*Basil and Gregory's Sermons On Usury: Credit Where Credit Is Due*», *Journal of Early Christian Studies* n° 16 (2008): 403–430; Stanislas Giet, *De Saint Basile... 95–128*; Jean Bernardi, *La prédication des Pères Cappadociens. Le prédicateur et son auditeur* [Publications de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines de l'Université de Montpellier 30] (Montpellier: Presses Universitaires de France, 1968), 22.24–25.33.264–268; Fernando Rivas Rebaque, «*La usura en la Homilía XIV de Basilio de Cesarea. Lectura socio-política*», en: Aurelio Pérez Jiménez – Gonzalo Cruz Andreotti, (eds.), *Hijos de Mercurio. Banqueros, prestamistas, usureros y transacciones comerciales en el mundo mediterráneo* (Madrid-Málaga: Ediciones Clásicas, Charta Antiqua, 2007), 195–276; Christopher Graham, «*Usur (Contra usurarios)*», en: Luis Francisco Mateo-Secco – Giulio Maspero, (ed.), *Diccionario de San Gregorio de Nisa* [Diccionario «MC»] (Burgos: Monte Carmelo 2006), 905–906.

7. El mismo Basilio atestigua esto al comienzo de su homilía sobre el Sal 1: «... las palabras de los Salmos se cantan en la casa, circulan en la plaza» (*HPs*, 1,1; PG 29,212C). Cf. además Jean Gribomont, «*Salmodia*», *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiana* n° 3 (2008): 4667–4668; Robert Taft, *The Liturgy of the Hours in East and West. The Origin of the Divine Office and Its Meaning for Today* (Collegeville, Minesota: The Liturgical Press, 1985), 3–56; Pedro Fernández, *Historia de la Liturgia de las Horas* [Biblioteca Litúrgica 16] (Barcelona: Centre de Pastoral Litúrgica, 2002), 36–101; Guitbert Bäumer, *Geschichte des Breviers. Versuch einer quellenmäßigen Darstellung der Entwicklung des altkirchlichen und des römischen Officiums bis auf unsere Tage* (Friburgo de Brisgovia: Herder, 1895), 41–119; Mario Righetti, *Historia de la Liturgia I. Introducción general. El año litúrgico. El breviario* [BAC 132] (Madrid: BAC, 1955), 1174–1180; Aime Georges Martimort, «*La oración de las horas*», en: Aime Georges Martimort, ed., *La Iglesia en oración. Introducción a la liturgia* [Biblioteca Herder sección Liturgia 58] (Barcelona: Herder, 1992²), 1085–1101; Pierre Batifol, *Histoire du Brévière Romain* (París: Alphonse Picard, 1893), 2–36.

8. Cf. Jean Bernardi, *La prédication...* 24.

comunidad.⁹ Si estas indicaciones tienen siempre un dejo de incertidumbre, sí es claro que se trata de la segunda homilía sobre dicho Salmo, tenida al día siguiente de la primera y para completar aquella, como se dice expresamente al comienzo de la misma.¹⁰ Por su parte, el sermón de Gregorio de Nisa, parece que hay que situarlo hacia el año 379, probablemente durante la Cuaresma, en la Iglesia de su difunto hermano en Cesarea, a quien hace referencia tanto al comienzo como al fin del mismo.¹¹ El trabajo del primero es más bien breve, puesto que se trata de un complemento de una homilía anterior; mientras que el de Gregorio ya es más extenso y más elaborado en su configuración, como se verá en este trabajo.

El objetivo del presente artículo es presentar ambas homilías destacando el recurso que los autores hacen en ellas a la Sagrada Escritura, procurando asimismo relacionar los textos que traen a colación vez por vez con el uso que hacen a los mismos en otros materiales de su producción; también se hace lo propio con los escritos de Gregorio de Nacianzo (ca 330–390), por la cercanía de amistad y afinidad pensamiento que unía a estos tres Padres de la Capadocia. Con esto se estima ofrecer un ejemplo concreto de la honda y amplia fundamentación bíblica del trabajo de estos autores en la presentación del mensaje cristiano, también en el ámbito de sus exigencias sociales.¹²

La homilía de Basilio

La segunda homilía de Basilio sobre el Sal 14(15) (*HPs. 14b*) se articula de la siguiente manera:

1. Introducción (*HPs. 14b* 1; PG 29,264D–265A).
2. Acerca del préstamo-usura en la SE (*HPs. 14b* 1; PG 29,265A-B):

9. Cf. Jean Bernardi, *La prédication...* 24–25.

10. Cf. Basilio, *HPs. 14b* 1 (PG 29,264D–265A); además infra 3.

11. Cf. Gregorio de Nisa, *Usur* n° 1 (GNO IX 195,19–196,8; PG 46,433B–436A); además Jean Daniélou, «*La Chronologie des sermons de Grégoire de Nysse*», *Revue des sciences religieuses* n° 29 (1955): 348–349; Jean Bernardi, *La prédication...* 264–266.

12. Para las abreviaturas de las obras de Basilio: cf. Paul Jonathan Fedwick, ed., *Basil of Caesarea I...* XIX–XXXI; para las de Gregorio de Nisa: cf. Margarete Altemburger y Friedhelm Mann, eds., *Bibliographie...* IX–XIII; las empleadas para Gregorio de Nacianzo parecen claras.

- a. el versículo 5 del Sal (14)15 (PG 29,265A),
 - b. algunos testimonios de la Escritura donde se «denigra» este pecado (PG 29,265A-B).
3. Presentación dramática del «exceso de inhumanidad» que representa el préstamo-usura (*HPs. 14b 1-2*; PG 29,265B/C-268B):
 - a. enunciado: contradicción entre la «inhumanidad» del préstamo-usura y la «prescripción» explícita del Señor (*HPs. 14b 1*; PG 29,265B/C),
 - b. descripción del comportamiento y actitud del prestamista-usurero (*HPs. 14b 1*; PG 29,265C-268C),
 - c. descripción de la situación de quien solicita el préstamo (*HPs. 14b 2*; PG 29,268C-D).
 4. Discurso a quien solicita el préstamo (*HPs. 14b 2-4*; PG 29,268D/269A-277B):
 - a. exhortación a evitar esa coyuntura (*HPs. 14b 2-3*; PG 29,269A-276A/B);
 - b. exhortación a valerse por sí mismo (*HPs. 14b 4*; PG 29,276A/B-277B).
 5. Discurso a los prestamistas-usureros (*HPs. 14b 5*; PG 29,277B/C-280C):
 - a. invitación a escuchar al Señor (PG 29,277B/C-C),
 - b. prestar al Señor (PG 29,277C-D),
 - c. crítica a la avaricia (PG 29,280A-C),
 - d. exhortación a la «benevolencia» (PG 29,280C).

En la introducción (nº 1; cf. *HPs. 14b 1*; PG 29,264D-265A) el autor se refiere al hecho de que el día anterior, cuando predicó sobre el Sal 14(15), omitió hablar del último versículo de ese texto, debido a «la hora» avanzada; si bien aquella homilía no había sido muy extensa (cf. *HPs. 14a*).¹³ Pero como Basilio estima que el contenido de Sal 14(15),5: *Su dinero no dio en usura y no aceptó dádivas contra inocentes*, «tiene un gran significado en orden a los asuntos de la vida» del creyente (cf. *HPs. 14b 1*; PG 29,265A),¹⁴ quiere retomar ahora su

13. Cf. PG 29,249D-264C.

14. Es conocida la importancia de los alcances sociales de la vida creyente para Basilio y sus pares capadocios, cf. supra n. 3.

comentario y señala que lo hace como un «deudor bienintencionado» que «quiere pagar... la deuda de las cosas omitidas» (cf. *HPs. 14b* 1; PG 29,265A), introduciendo ya así el tema sobre el que versará su alocución: préstamo, deuda, pago.

La primera parte del desarrollo (nº 2; cf. *HPs. 14b* 1; PG 29,265A-B) se abre atendiendo no sólo al texto en cuestión del Salmo (Sal 14[15],5), sino en general a los «muchos lugares de la Escritura en los que se ha denigrado este pecado», a saber: la usura (*HPs. 14b* 1; PG 29,265A). Esta apelación a la Palabra de Dios como fundamento de cualquier consideración, teológica, espiritual, pastoral..., es un rasgo de Basilio, no ya únicamente en sus «Homilías sobre los Salmos», sino en toda su obra en general,¹⁵ si bien aquí, por la brevedad del discurso, tiene en cuenta pocos pasajes. Así alude a Ez 22,12 y cita —más o menos textualmente— Dt 23,20; Jr 9,5 y Sal 54(55),12 (cf. *HPs. 14b* 1; PG 29,265B).¹⁶

Por cuanto me consta, el primer pasaje bíblico sólo aparece aquí y no en el resto de la obra de Basilio, ni tampoco de los otros dos capadocios, a excepción del sermón de su hermano Gregorio de Nisa sobre la usura, que se considera más adelante en este trabajo;¹⁷ igualmente los textos de Dt y Jr no veo que se empleen en otro lado en las obras de los tres Padres.¹⁸ En cuanto a Sal 54(55),12, no se da en el resto de la producción de Basilio, sino sólo aquí, ni tampoco en Gregorio de Nacianzo. Únicamente el Niseno se detiene brevemente en él en su trabajo sobre «Los títulos de los Salmos», cuando se refiere a que el Salmista «menciona y enumera los malos habitantes de la ciudad» en

15. Como lo expresa sintéticamente el gran especialista en el tema Jean Gribomont, «*Obéissance et Évangile selon saint Basile le Grand*», en: Jean Gribomont – Enzo Bianchi, ed., *Saint Basile Évangile et Église. Mélanges II* [Spiritualité orientale 37], Bégrolles-en-Mauges (Maine-&-Loire: Abadía de Bellefontaine, 1984), 280: «la Escritura es la regla del cristianismo basiliano». Cf. también los detallados trabajos de este experto, p.e.: «*Les Règles Morales de saint Basile et le Nouveau Testament*», en: Jean Gribomont – Enzo Bianchi, ed., *Saint Basile Évangile et Église. Mélanges I* [Spiritualité orientale 36], Bégrolles-en-Mauges (Maine-&-Loire: Abadía de Bellefontaine, 1984), 146–156; «*Le Paulinisme de saint Basile*», en: Jean Gribomont – Enzo Bianchi, ed., *Saint Basile I...* 191–208; «*La tradition johannique chez saint Basile*», en: Jean Gribomont – Enzo Bianchi, ed., *Saint Basile I...* 209–228; «*Commendements du Seigneur et libération évangélique*», en: Jean Gribomont – Enzo Bianchi, ed., *Saint Basile II...* 295–319.

16. Cf. Stanislas Giet, *De Saint Basile...* 100–101.

17. Cf. Gregorio de Nisa, *Usur* 6.7 (GNO IX 201,4–5; 204,12; PG 46,444A); también infra 15.16.

18. Lo mismo vale para las citas probablemente cercanas a la de Dt 23,20: Lv 25,35–37; Ex 22,24, que tampoco aparecen en los textos de ninguno de los tres autores. Cf. infra 15 n. 112.

cuestión en su discurso¹⁹ que, como señala poco después, son vencidos por Jesucristo junto con el resto del mal.²⁰

En la segunda parte central de la homilía (nº 3; cf. *HPs. 14b* 1–2; PG 29,265B/C–268B) el pastor de Cesarea pinta el drama de la relación que se establece entre el prestamista «avaro», que sabe bien aprovecharse de quien se ve «doblegado por su necesidad» (cf. *HPs. 14b* 1; PG 29,265C). Basilio que, en efecto, suele ser muy hábil en estas descripciones conmovedoras,²¹ muestra aquí al primero «rígido e implacable», «sin misericordia», que «no cede a las súplicas» y «persiste en su negación», incluso «se irrita» y alega carencia de medios (cf. *HPs. 14b* 1; PG 29,265CD).²² Y ante él al necesitado, que «implora de rodillas» y hace de todo, hasta cosas que van «contra su dignidad», con tal de obtener ayuda (cf. *HPs. 14b* 1; PG 29,265C), que sólo consigue recién cuando «menciona las garantías» y «recuerda los intereses» (cf. *HPs. 14b* 1; PG 29,265C/D): entonces el prestamista cede e incluso «halaga... seduciendo al infeliz», que termina aceptando «voluntariamente una esclavitud de por vida» (*HPs. 14b* 1; PG 29,265D–268A).

Pero todo este apartado está precedido por una afirmación fundamental, a la que el cuadro dramático no hace sino conferirle realce, a saber:

«Realmente es pues un exceso de inhumanidad que quien carece de las cosas necesarias tenga que buscar un préstamo para alivio de su vida, en tanto que a otro no le sea suficiente el capital, sino que piense en juntar para sí mismo una renta y abundancia a partir de los infortunios del pobre. Mientras que el Señor,

19. Cf. Gregorio de Nisa, *Inscr* 2,13 (GNO V 143,15–21; PG 44,572D–573A; Jean Reynard, *Grégoire de Nysse, Sur le Titres des Psaumes* [Sources Chrétiennes 466] (París: Du Cerf, 2002), 436–437).

20. Cf. Gregorio de Nisa, *Inscr* 2,14 (GNO V 145,1–10; PG 44,573CD; Jean Reynard, SC 466,438–441).

21. Como p.e. la del padre pobre que angustiado, durante la terrible hambruna, delibera si vender a uno de sus hijos para salvar al resto de su familia de la muerte por inanición: *HDestr.* 4 (PG 31,268C–269C; Yves Courtonne Y., *Saint Basile, Homélies sur la richesse. Édition critique et exégétique* (París: Fermin-Didot, 1935), 24–27; Francesco Trisoglio, *Basilio di Cesarea, Omelie sull'Esamerone e di argomento vario* [Bompiani il pensiero occidentale] (Firenze – Milán: Bompiani, 2017), 562–567). O la terrible batalla naval en medio de una tormenta, con la que compara la situación de la Iglesia en su época al final de su «Tratado sobre el Espíritu Santo» (cf. *De Sp. S.* 30,76–77; PG 32,209D–216A; Benoit Pruche, *Basile de Césarée, Traité du Saint-Esprit* [Sources Chrétiennes 17bis] (París: Du Cerf, 1945), 255–258; Hermann Josef Sieben, *Basilii von Cäsarea, De Spiritu Sancto – Über den Heiligen Geist* [Fontes Christiani 12] (Friburgo de Brisgovia: Herder, 1993), 312–321).

22. Stanislas Giet dice que «Basilio traza, no sin ironía, este retrato del usurero» (*Les idées...* 115).

en efecto, nos dio claramente una prescripción, al decir: “Y al que quiere que le prestes no le vuelvas la espalda”» (Mt 5,42; cf. también Lc 6,30 — *HPs. 14b 1*; PG 29,265BC).

El texto evangélico, con su laconismo, cobra aquí una fuerza particular, por cuanto que también reaparece al final de la homilía, como una suerte de concisa exhortación conclusiva, que resume todo lo «enseñado por la Antigua y por la Nueva Alianza» acerca del tema en cuestión (*HPs. 14b 5*, PG 29,280C).

Basilio recurre con frecuencia a esta «prescripción del Señor» (cf. *HPs. 14b 1*; PG 29,265B/C), tanto en la versión de Mt como en la de Lc. Efectivamente ya el día anterior, en su primera homilía sobre el Sal 14(15), había dedicado toda la última parte de sus reflexiones a considerar este pasaje del Evangelio (cf. *HPs. 14a 6*);²³ enfatizando entonces ideas como: que en dicho texto «la Palabra... convoca a la comunión y al amor recíproco», y que ello corresponde «a lo que es propio a nuestra naturaleza, pues el ser humano es un animal sociable y gregario»; que la «liberalidad» es requerida para socorrer a quien padece necesidad; que el texto requiere del creyente dos actitudes: el «estar relajado en la simplicidad» para dar a quien le pide, pero hacerlo con «discernimiento», teniendo presente que hay quienes «hacen del pedir una ocasión de negocio y un argumento para la molicie», por cuanto que se aprovechan «sobrepasando la utilidad de las cosas necesarias». También señalaba que dicho discernimiento le corresponde hacerlo a quienes «se les ha confiado el cuidado de los pobres» y que saben distribuir «con competencia y habilidad». Y todo ello lo veía ejemplificado en la primera comunidad cristiana de Jerusalén, según la referencia de Hch 4,34–35. El pastor de Cesarea también se mostraba consciente también de que quienes mendigan muchas veces hacen uso también de sus propias debilidades para obrar con «engaño» y «negociar» con sus males, como había señalado en aquel sermón (cf. *HPs. 14a 6*).²⁴ No obstante todas esas cautelas, había concluido resaltando entonces el carácter prescriptivo del texto evangélico: *Al que deseas que le prestes algo no le vuelvas la espalda* (Mt 5,42; cf. también Lc 6,30 — *HPs. 14a 6*).²⁵

En sus «Reglas Morales», la referencia a Lc 6,30 es uno de los

23. Cf. PG 29,261C–264C.

24. Cf. PG 29,261C–264C.

25. Cf. PG 29,264C.

pasajes bíblicos con los que sustenta la norma: «Hay que ser misericordioso y generoso, porque los que no son así son reprobados».²⁶ Asimismo en sus disposiciones monásticas, Basilio busca articular esta prescripción evangélica con la renuncia propia del monje y la organización comunitaria.²⁷

Por lo que me consta, Gregorio Nacianceno recurre a dichos versículos del Evangelio sólo en su «Discurso acerca del amor a los pobres», subrayando con ellos la necesidad de dar «al que... pide también antes de que pida».²⁸ Por su parte, Gregorio de Nisa apela a estos textos sólo en su «Homilía contra los usureros», en dos ocasiones, como se señala más adelante en este artículo.²⁹

A continuación, Basilio describe con crudeza la persona y la actitud del prestamista-usurero, como ya se dijo anteriormente (cf. *HPs. 14b 1*; PG 29,265C–268A).

El giro de su homilía hacia quien se ve en la necesidad de solicitar un préstamo (nº 4; *HPs. 14b 2–4*; PG 29,268D/269A–277B), se cumple ahora también de la mano de una cita bíblica, que nunca aparece en el resto de la obra del obispo, ni tampoco en las de sus amigos capadocios, Pr 29,13: *Prestamistas y deudores, cuando se encuentran entre sí, el Señor hace inspección de ambos*, en la versión del autor (*HPs. 14b 2*; PG 29,268D–269A). Si, entonces, también el «deudor» es juzgado por Dios, Basilio se vuelve hacia él con un discurso directo pero con tono suave, exhortándolo más bien a no entrar en un trato por dinero que sólo «incrementa sus infortunios» (cf. *HPs. 14b 2*; PG 269A). Para ello apela a tres pasajes del libro de Proverbios,

En efecto, para instarle a «considerar sus propios recursos», menciona Pr 5,15: *Bebe aguas de tus vasos* (*HPs. 14b 2*; PG 29,269A); texto que sólo emplea otra vez en *HPs. 7 8*, en una explicación coyuntural sobre la diferencia entre «pozos» y «fosas».³⁰ Asimismo, Grego-

26. Cf. Basilio, *Mor.* 48,1 (PG 31,768C). También aparece esa referencia en *Mor.* 49,1 (PG 31,773A), pero entonces para argumentar acerca de no litigar.

27. Cf. Basilio, *Reg. br.* 101 (PG 31,1152D–1153A); también *Asc. 1r* 185.186 (CSEL 86,206.207)

28. Cf. Gregorio de Nacianzo, *Or.* 14,27,3 (PG 35,893AB); también Marcelo Merino Rodríguez, *Gregorio de Nacianzo, Discursos I–XV* [Fuentes Patristicas 28] (Madrid: Ciudad Nueva, 2015), 674–675.

29. Cf. Gregorio de Nisa, *Usur* 2.3 (GNO IX 196,20; 198,11–12); también infra 9.

30. Cf. PG 29,249AB.

rio de Nacianzo se refiere a ese versículo, hablando de manera general sobre la amistad,³¹ en tanto que no me consta que Gregorio de Nisa lo emplee en alguna oportunidad.

Luego el predicador de Cesarea insiste en la idea de no recurrir a «fuentes ajenas» y, entonces, menciona Pr 23,27: *Pues en realidad es un pozo estrecho el ajeno* (HPs. 14b 2; PG 29,269B). Texto que, de nuevo, no aparece en el resto de su producción literaria ni en la de su amigo Gregorio Nacienceno y en Gregorio de Nisa es frecuente, pero para destacar la futilidad de los placeres o de los esfuerzos de la vida.³² Más adelante insiste en no recurrir al préstamo porque sólo se pospone la pobreza, que retorna «como buen corredor» (cf. HPs. 14b 2; PG 29,269D), aludiendo a Pr 24,34; única mención de este versículo en los tres Padres Capadocios.

Así, de la mano de estos pasajes de Proverbios, Basilio delinea su exhortación básica al necesitado de no recurrir a préstamos: «No nos dejemos arrastrar por nuestra demencia hacia los males involuntarios e incluso a un mal voluntario. Es propio de una mente infantil el no acomodarse a las circunstancias presentes sino que, volviéndose hacia esperanzas inciertas, tener la osadía de lo que evidente e incontestablemente es perjudicial» (HPs. 14b 3; PG 29,272B); idea que despliega en varios párrafos de su homilía (cf. HPs. 14b 3–4; PG 29,272B–277A).

Pero antes de pasar a otro tópico de su discurso, introduce su nueva invectiva contra los prestamistas-usureros y retoma el «consejo» divino de no resistirse a dar, destacando ahora la importancia de estar dispuestos a «prestar incluso a aquellos de quienes no esperan obtener nada», para lo que recurre aquí a Lc 6,34–35 (cf. HPs. 14b 5; PG 29,277C);³³ texto que en este sentido no lo usa nunca en ninguna de sus demás obras, ni tampoco aparece en los dos Gregorios.

Con esta invitación a prestar desinteresadamente, hecha de la mano del texto de Lc, Basilio abre la última parte de su homilía (n° 5; HPs. 14b 5; PG 29,277B/C–280C), en la que nuevamente vuelve al estilo directo para enrostrarles una vez más a los prestamistas-usureros

31. Cf. Gregorio de Nacianzo, *Carm. Mor.* PG 37,543,272.

32. Cf. Gregorio de Nisa, *Beat 4* (GNO VII,2 119,16–19; PG 44,1244B); *Mort* (GNO IX 59,17–19; PG 46,529A); *Flacill* (GNO IX 485,13–14; 486,1–3; PG 46,888D–889A).

33. Cf. Basilio, *HPs. 14b 1*; PG 29,265BC; también aquí supra 2–3.

su «inhumanidad» (cf. *HPs. 14b 5*; PG 29,277B/C).³⁴ Un elemento central en todo este apartado es la idea veterotestamentaria de la limosna como “préstamo a Dios”, concepción fundamental en la tradición judía y, luego, en los primeros siglos del Cristianismo.³⁵ El orador la introduce de la mano de la cita de Pr 19,17: *Pues el que se apiada del pobre presta a Dios (HPs. 14b 5; PG 29,277C/D)*, retomando así la expresión final de su homilía del día anterior:

«*Al que deseas que le prestes algo no le vuelvas la espalda* (cf. Mt 5,42): también esto tiene la prescripción de las cosas anteriores. Pues el que aquí pide, dado que es un pobre, pide algo prestado de parte tuya, mostrándote al que es rico en los cielos, el que por él paga la deuda, pues se afirma: *El que se apiada del pobre, presta a Dios* (cf. Pr 19,17). Resultó de un préstamo el Reino de los cielos. Del que quiero que lleguemos a ser dignos todos nosotros por gracia y benevolencia de nuestro Señor Jesucristo, con quien al Padre y al Santo Espíritu sea la gloria y el poder por los siglos de los siglos. Amén» (*HPs. 14a 6*).³⁶

Curiosamente Basilio no usa nunca más en sus obras este pasaje de la Escritura y su hermano Gregorio también lo emplea únicamente en su «Sermón sobre la usura» (cf. GNO IX 199,10–11; PG 46,440B), como se señala más adelante aquí.³⁷ Por su parte, Gregorio de Nacianzo recurre más a menudo a este texto. Por caso, en su oración fúnebre

34. Cf. supra Basilio, *HPs. 14b 1*; PG 29,265B.

35. Cf. p.e. Gary A. Anderson, «*Redeem Your Sins through Works of Charity*», en: Robin Darling Young. – Monica J. Blanc, ed., *To Train His Soul in Books. Syriac Asceticism in Early Christianity* [CUA Studies in Early Christianity] (Washington D. C.: The Catholic University of America Press, 2011), 57–65; Gary A. Anderson, *Charity. The Place of the Poor in the Biblical Tradition* (New Haven – Londres: Yale University Press, 2013); Richard Finn, *Almsgiving in the Later Roman Empire. Christian Promotion and Practice (313–450)* [Oxford Classical Monographs] (Oxford – Nueva York: Oxford University Press 2006), 176–188; Eliana Magnani, «*Almsgiving, Donatio Pro Anima and Eucharistic Offering in the Early Middle Ages of Western Europe (4th–9th century)*», en: Miriam Frenkel – Yaacob Lev, ed., *Charity and Giving in Monotheistic Religions* [Studien zur Geschichte und Kultur des islamischen Orients 22] (Berlín – Nueva York: Walter de Gruyter 2009), 111–121; Roman Garrison, *Redemptive Almsgiving in Early Christianity* [Journal for the Study of the New Testament, Supplement 77] (Sheffield: JSOT Press, 1993); Fernando Rivas Rebaque, «*La limosna redentora en la Didaché*», en: Autores varios, *Povertà e ricchezza nel Cristianesimo antico (I–V sec.)*. XLII Incontro di Studiosi dell'Antichità Cristiana [Studia Ephemeridis Augustinianum 145] (Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 2017), 91–100; Massimo Gargiulo, «*Nel segno dell'ambivalenza: i concetti di povertà-ricchezza nella riflessione rabbinica: il caso del Pirqe Avot*», en: Autores varios, *Povertà e ricchezza...* 71–80; Klaus Issler, «*Lending and Interest in the OT: Examining Three Interpretations to Explain the Deuteronomy 23:19–20 Distinction in Light of the Historical Usury Debate*», *Journal of the Evangelical Theological Society* n° 59 (2016): 761–789. Cf. también infra 13.

36. Cf. PG 29,264C.

37. Cf. infra 10.

por su amigo Basilio apela dos veces a él, al subrayar sus esfuerzos en favor de los necesitados: así cuando recuerda la hambruna del año 368/369 y la insensibilidad de los avaros especuladores con los granos necesarios para la alimentación, precisando que tales, en efecto, ignoraban lo de Pr 19,17,³⁸ por lo que entonces el pastor de Cesarea los fustigó duramente con sus dos brillantes sermones «Destruiré mis graneros» y «En tiempo de hambre y sequía»;³⁹ si bien en ninguna de estas homilías Basilio remite a dicho pasaje de Pr, ni a la idea de prestar a Dios en los pobres. Más adelante el predicador de Nacianzo, cuando habla de la gran construcción de su amigo para albergar pobres y desvalidos, la “Basiliada”, se refiere a sus esfuerzos por convencer a la gente de no ser inhumanos, desdeñando y despreciando a los demás, sino disponer bien de las cosas propias «prestándole a Dios la misericordia», por cuanto que los pobres necesitan de la misma.⁴⁰ Igualmente, al hablar de su propio padre, Gregorio el Mayor, el Nacianceno alude de modo semejante a Pr, destacando la misma idea que respecto de su amigo.⁴¹ Y en su «Homilía sobre el amor a los pobres» comenta dicho pasaje del AT con una lacónica pregunta: «¿Quién no quiere acoger a tal deudor, que retribuirá en su momento con su producto el préstamo?»⁴²

A continuación Basilio critica a los prestamistas-usureros por querer hacer pasar su acción como un acto de «filantropía» (cf. *HPs. 14b 5*; PG 29,280A), para lo que recurre a algunos pasajes bíblicos, en primer término a Isaías: «¡Ay de los que llaman a lo amargo dulce y a lo dulce amargo! (cf. Is 5,20), y a los que designan como filantropía a la misantropía» (*HPs. 14b 5*; PG 29,280A).⁴³ Texto del profeta que para el capadocio habla de que «los seres humanos son mentirosos, por

38. Cf. Gregorio de Nacianzo, *Or.* 43,34 (PG PG 36,544A; Jean Bernardi, *Grégoire de Nazianze, Discours 42–43* [Sources Chrétiennes 384] (Paris: Du Cerf, 1992), 202–203).

39. Cf. Basilio, *HDestr.* y *HFam.* (PG 31,262A–277C.304D–328C), también Yves Courtonne, *Saint Basile, Homélies...* passim; Francesco Trisoglio, *Basilio di Cesarea...* 580–659; Alberto Capbosco, «Solidaridad y avaricia: una homilía de Basilio de Cesarea. Introducción, traducción y notas», *Stromata* 61 (2005): 59–82; Alberto Capbosco, «Homilía para los ricos, de Basilio Magno», *Stylos* 15 (2006): 17–46.

40. Cf. Gregorio de Nacianzo, *Or.* 43,63 (PG 36,580B; Jean Bernardi, SC 384,264–265).

41. Cf. Gregorio de Nacianzo, *Or.* 18,21 (PG 35,1009B).

42. Cf. Gregorio de Nacianzo, *Or.* 14,36,3 (PG 35,905C; Marcelo Merino Rodríguez, *Gregorio de Nacianzo...* 690–691); cf. también *Or.* 17,10 (PG 35,977B); *Carm. Mor.* PG 37,879,317.

43. Si se quiere leer aquí también una alusión a Pr 17,5, habría que decir que incluso este texto no es empleado nunca más por Basilio ni por los otros dos Padres Capadocios.

tener corrompidos los criterios del alma»⁴⁴ y, asimismo, juzgan mal el pecado.⁴⁵ Algo similar lee en ese versículo su hermano Gregorio,⁴⁶ en tanto que no me consta que el Nacianceno lo mencione. Igualmente Basilio alude a Jc 14,14 (cf. *HPs. 14b 5*; PG 29,280A/B), que curiosamente no aparece ni en el resto de sus escritos, como tampoco en la obra de sus dos amigos.

Por último, el obispo señala: «*No se recogen uvas de los espinos ni higos de los abrojos* (cf. Mt 7,16; Lc 6,44), ni de la usura filantropía. Pues todo árbol marchito da frutos malos» (*HPs. 14b 5*; PG 29,280B). Gregorio de Nacianzo no usa este texto del Evangelio y en Gregorio de Nisa no aparece en relación con la temática aquí considerada. El pastor de Cesarea lo emplea en otras ocasiones para hablar de manera general sobre el conocimiento adecuado de las cosas y personas,⁴⁷ y de lo que surge por el Espíritu Santo,⁴⁸ pero en los escritos de su hermano se da este uso genérico,⁴⁹ y sólo en una ocasión — que podría considerarse cercana a la homilía de Basilio— lo emplea para destacar la coherencia de la vida del sacerdote;⁵⁰ si no lo aplica a temas peculiares como la doctrina de fe o a la relación trinitaria entre Padre e Hijo.⁵¹

Y Basilio cierra su homilía, casi abruptamente, con una nueva

44. Cf. Basilio, *HPs. 61 4* (PG 29,480A); además *Enarr. in Is. 5,172.173.174.175; 14,290* (PG 30,405A.408C.408D–409A.409C.409D–412B.412D–413A.628B).

45. Cf. Basilio, *HProv. 9* (PG 31,405D–408A).

46. Cf. Gregorio de Nisa, *Eun 2,320* (GNO I 319,21–25; PG 45,1017BC; Raymond Winling, *Grégoire de Nysse, Contre Eunome II* [Sources Chrétiennes 551] (París: Du Cerf 2013), 314–315; Claudio Moreschini, *Gregorio di Nisa, Opere dogmatiche* [Bompiani, Il pensiero occidentale] (Milán: Bompiani, 2014), 1132–1133); *Epis can 1* (GNO III,V 3,6–7; PG 45,224D; Périclès-Pierre Joannou, *Fonti IX. Discipline générale antique (IV^e–IX^e siècle)* (Grottaferrata: Tipografia Italo-Orientale S. Nilo, 1963), 207).

47. Cf. Basilio, *Mor. 26,2; 28,1* (PG 31,745B.748B).

48. Cf. Basilio, *Mor. 72,2* (PG 31,848B).

49. Cf. Gregorio de Nisa, *An et res* (GNO III,III 89,12–14; PG 46,117C; también Illaria Ramelli, *Gregorio di Nissa, Sull'anima e la resurrezione* [Bompiani, Il pensiero occidentale] (Milán: Bompiani, 2007), 468–469); *Eccl 2,3* (GNO V 301,11–14; Vinel F., *Grégoire de Nysse, Homélie sur l'Éclésiaste* [SC 416], (París: Du Cerf, 1996), 156–159; *Mart Ib* (GNO X,1 154,28–155,2; PG 46,769BC); *Cant 15* (GNO VI 455,17–456,1; PG 44,1108AB).

50. Cf. Gregorio de Nisa, *Vit Moys 2,286* (GNO VII,I 131,9–17; PG 44,419C/D); Jean Daniélou, *Grégoire de Nysse, La Vie de Moïse ou Traité de la perfection en matière de vertu* [Sources Chrétiennes 1bis] (París: Du Cerf, 1987), 300–301; Claudio Moreschini, *Gregorio di Nisa...* 660–663.

51. Cf. Gregorio de Nisa, *Anthirr* (GNO III,I 131,4–15; PG 45,1124A); *Eun 1,444* (GNO I 155,15–20; PG 45,388CD; Raymond Winling, *Grégoire de Nysse, Contre Eunome I 147–691* [Sources Chrétiennes 524] (París: Du Cerf, 2010), 200–203; Claudio Moreschini, *Gregorio di Nisa...* 876–877).

exhortación a la benevolencia, echando mano otra vez a Mt 5,42,⁵² que une ahora con la prohibición de la usura (cf. *HPs. 14b 5*; PG 29,280C), entendiendo que, como procuró mostrar en todo su sermón, esto es lo «enseñado por la Antigua y por la Nueva Alianza» (*HPs. 14b 5*; PG 29,280C).

La homilía de Gregorio de Nisa

La homilía de Gregorio de Nisa contra los usureros es más extensa que la de su hermano y se puede pensarla estructurada de la siguiente manera:

1. Introducción (GNO IX 195,3–196,8; PG 46,433A–436A):
 - a. el Legislador divino y sus prohibiciones y mandatos (GNO IX 195,3–10; PG 46,433A),
 - b. invitación a acoger la Palabra escuchada (GNO IX 195,11–19; PG 46,433AB),
 - c. referencia al discurso de Basilio sobre el tema e invitación a excusar la pequeñez del orador respecto de aquél (GNO IX 195,19–196,8; PG 46,433B–436A).
2. Exhortación general a no practicar la usura (GNO IX 196,9–197,12; PG 46,436A–437A):
 - a. principios elementales (GNO IX 196,9–18; PG 46,436AB),
 - b. crítica directa al oyente (GNO IX 196,18–28; PG 46,436BC),
 - c. secuela de males de la usura (GNO IX 196,28–197,7; PG 46,436C–437A),
 - d. corolario: no misantropía sino filantropía (GNO IX 197,8–12; PG 46,437A).
3. El actuar del usurero (I) (GNO IX 197,12–198,16; PG 46,437AC):
 - a. caracterización general (GNO IX 197,12–23; PG 46,437AB),

52. Cf. *supra* 2.

- b. búsqueda de situaciones desafortunadas (GNO IX 197,23–198,1; PG 46,437B),
 - c. búsqueda del rendimiento de su dinero (GNO IX 198,1–16; PG 46,437BC).
4. Contraposición con el mandato del Señor (GNO IX 198,17–199,28; PG 46,437C–441A):
 - a. no se escucha de Dios (GNO IX 198,17–26; PG 46,437C–440A),
 - b. garantía de retribución (GNO IX 198,26–199,5; PG 46,440AB),
 - d. dar sin procurar lucro (GNO IX 199,5–11; PG 46,440B),
 - e. ejemplos de retribución divina (GNO IX 199,12–28; PG 46,440B–441A).
5. El actuar del prestamista-usurero (II) (GNO IX 199,28–200,28; PG 46,441AC):
 - a. preocupaciones por la suerte de su préstamo (GNO IX 199,28–200,11; PG 46,441AB),
 - b. insensatez de buscar ganancia en el pobre (GNO IX 200,11–20; PG 46,441B),
 - c. contraposición con la omnipotencia divina (GNO IX 200,20–28; PG 46,441BC).
6. Inyectiva contra el usurero (I) (GNO IX 200,29–202,13; PG 46,441C–445B):
 - a. la exigencia de la misericordia (GNO IX 200,29–201,12; PG 46,441C–44A),
 - b. incoherencia en la oración y en la limosna (GNO IX 201,12–202,4; PG 46,444A–445A),
 - c. corolario: conducta y condena (GNO IX 202,4–13; PG 46,445AB).
7. Inyectiva contra el usurero (II) (GNO IX 202,14–204,30; PG 46,445B–449B):
 - a. eufemismo para camuflar su mal actuar (GNO IX 202,14–21; PG 46,445BC),
 - b. comparación (GNO IX 202,21–203,10; PG 46,445C–448A),

- c. incoherencia en la oración (GNO IX 203,10–14; PG 46,448A),
 - d. efecto negativo de su actuar (GNO IX 203,14–204,1; PG 46,448AC),
 - e. corolario: conducta y condena (GNO IX 204,1–26; PG 46,448C–449B).
8. Un ejemplo de usurero avaro e insensato (GNO IX 204,27–206,5; PG 46,449B–452A):
- a. introducción (GNO IX 204,27–30; PG 46,449B),
 - b. narración del ejemplo (GNO IX 205,1–26; PG 46,449B–452A),
 - c. corolario: conducta y condena (GNO IX 205,27–206,5; PG 46,452A).
9. Objeciones de los oyentes (GNO IX 206,5–207,1; PG 46,452A–C/D):
- a. la hostilidad del predicador (GNO IX 206,5–22; PG 46,452AC),
 - b. (mala) interpretación del discurso (GNO IX 206,22–27; PG 46,452C),
 - c. respuesta (GNO IX 206,28–207,1; PG 46,452C).
10. Conclusión (GNO IX 207,1–7; PG 46,452C):
- a. acerca de quien pide prestado (GNO IX 207,1–4; PG 46,452C),
 - b. mención del discurso de Basilio (GNO IX 207,5–7; PG 46,452C).

La introducción del sermón (n° 1; GNO IX 195,3–196,8; PG 46,433A–436A) es simple en su articulación, combinando —como es habitual en Gregorio— elementos de la Escritura y de la Filosofía.⁵³ Así comienza señalando que los «amantes de la virtud» son quienes «se proponen vivir conforme a la razón» y, por ello, se rigen por la Ley de Dios, que contiene tanto «prohibiciones», que hacen a la maldad de

53. La combinación de la perspectiva filosófica y la propiamente cristiana fue un aspecto destacado constantemente en la investigación sobre Gregorio, desde los trabajos pioneros de Jean Daniélou y Hans U. v. Balthasar (respecto de éste: cf. *Présence et pensée. Essai sur la Philosophie religieuse de Grégoire de Nysse* (París: Beauchesne, 1942); de aquél cf. *Platonisme et Théologie*

la que hay que «huir», como también «mandatos», que atañen a la virtud que hay que «perseguir», a fin de obtener con ello «una vida bien conducida y sensata» (cf. GNO IX 195,3–10; PG 46,433A). De este modo, el Niseno enmarca su evocación del texto bíblico, aparentemente leído poco antes en la celebración litúrgica:⁵⁴ Ez 22,12 (cf. GNO IX 195,12–13; PG 46,433A).⁵⁵ Como ya se señaló, también Basilio alude a él al inicio de su homilía⁵⁶ y, curiosamente no se registra más en ninguna obra de los capadocios ni tampoco en los autores cristianos previos.⁵⁷

Inmediatamente después, Gregorio invita a acoger «obedientemente» esa Palabra, para lo que hace referencia a la parábola evangélica

Mystique. Doctrine Spirituelle de Saint Grégoire de Nysse [Théologie 2] (Paris: Aubier, 1944), al punto que el segundo Coloquio Internacional sobre este Padre, en 1972, fue dedicado completamente a ese tema. Cf. Heinrich Dörrie – Margarete Altenburger – Uta Schramm (eds.), *Gregor von Nyssa und die Philosophie. Zweites Internationales Kolloquium über Gregor von Nyssa, Freckenhorst bei Münster 18.–32. September 1972* (Leiden: Brill, 1976), con varios artículos al respecto. Hasta el 2014 seguía muy vigente esa problemática, como lo muestra el respectivo XIII Coloquio. Cf. Giulio Maspero – Miguel Brugarolas – Ilaria Vigorelli (eds.), *Gregory of Nyssa: In Canticum Canticorum. Analytical and Supporting Studies. Proceedings of the 13th International Colloquium on Gregory of Nyssa (Rome, 17–20 September 2014)* [Supplement to Vigiliae Christianae 150] (Leiden–Boston: Brill, 2018), con varios trabajos sobre el tema. Y, en el interin, son muchas las publicaciones sobre el tema, como p.e.: cf. Evangelos G. Konstantinou, *Die Tugendlehre Gregors von Nyssa im Verhältnis zu der Antik-Philosophischen und Jüdisch-Christlichen Tradition* [Das östliche Christentum. Abhandlungen, im Auftrag des Ostkirchlichen Instituts der deutschen Augustiner 17] (Wurzburg: Augustinus, 1966); Marguerite Harl, «Références philosophiques et références bibliques du langage de Grégoire de Nysse dans ses Orationes in Canticum canticorum», en: Herbert Eisenberger (ed.), *ERMHNEYMATA. Festschrift für Hadwig Hörner zum sechzigsten Geburtstag* [Heidelberg: Carl Winter, 1990], 117–131; Thomas M. Böhm, *Theoria - Unendlichkeit - Aufstieg. Philosophische Implikationen zu De Vita Moysis von Gregor von Nyssa* [Supplement to Vigiliae Christianae 35] (Leiden et al.: Brill, 1996); Salvatore Lilla, *Neuplatonisches Gedankengut in den 'Homilien über die Seligpresungen' Gregors von Nyssa* [Supplement to Vigiliae Christianae 68] (Leiden–Boston: Brill, 2004); Matthieu Cassin – Hélène Greiler (eds.), *Grégoire de Nysse: La Bible dans la constructions de son discours. Actes du Colloque de Paris, 9–10 février 2007* [Études augustiniennes 184] (Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 2008). (varios artículos al respecto).

54. Cf. Ernestus Gebhardt, «*Contra usurarios oratio*», en GNO IX 195 nota a la línea 12.

55. Cf. Stansilas Giet, *De Saint Basile...* 105.

56. Cf. Basilio, *HPs. 14b 1*; PG 29,265B; también supra 2.

57. En el segundo volumen de la «Biblia Patristica», se consigna un pasaje de Comodiano, como presunto testimonio del uso de esta cita bíblica, a saber: *Instrucciones 2,20,59*, línea 6. Cf. J. Allenbach et al. (eds.), *Biblia Patristica. Index des citations et allusions bibliques dans la littérature patristique II. Le troisième siècle [Origène excepté]* (Paris: Centre National de la Recherche Scientifique, 1986), 167. Con todo, no me parece que dicho pasaje se pueda relacionar con ese texto bíblico, ni tampoco lo ve así Bernardus Dombart, el editor de la versión en el *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*. Cf. *Commodiani Carmina* [CSEL 15] (Viena: C. Gerold, 1887), 87–89; también 190.

de la semilla (cf. Mt 13,20; Mc 4,16; Lc 8,13; cf. GNO IX 195,14–16; PG 46,433B/C). Naturalmente este pasaje aparece con dicho sentido en otros textos de Gregorio, donde destaca con él los peligros para tal acogida de parte de las distintas adversidades y tentaciones.⁵⁸ Su hermano Basilio también recurre a él en el mismo sentido,⁵⁹ pero no me consta que lo haga así Gregorio de Nacianzo.

Luego, cita explícitamente Is 6,9, augurando a los presentes de no ser así equiparados con los israelitas «difíciles de ser conducidos» por Dios (cf. GNO IX 195,18–19; PG 46,433B). Se trata de un pasaje que, tanto en la versión del Profeta o de sus apariciones en el NT,⁶⁰ notablemente no es frecuente en ninguno de los Padres Capadocios. En efecto, Gregorio sólo lo emplea una vez más, como reproche genérico e los judíos por su falta de fe,⁶¹ en Basilio aparece únicamente en las obras dudosas o espurias, e incluso allí de manera muy general,⁶² y respecto de Gregorio Nacianceno, cabría pensar en un pasaje de su segundo «Discurso», al hablar de gente necia pero presuntuosa, aunque también se puede pensar aquí en un eco de Sir 25,9.⁶³

Y, tras «pedir indulgencia» por su «osadía o necedad» de tratar un tópico sobre el que ya su «célebre» y «reputado» hermano dejara un discurso (cf. GNO IX 195,19–196,8; PG 46,433B–436A), Gregorio pasa a exhortar a no practicar la usura, en su primer desarrollo sobre el tema (nº 2; GNO IX 196,9–197,12; PG 46,436A–437A). Para ello invita, en primer término a «odiar el modo de ser comercial»,⁶⁴ aplicándole a los intereses lo dicho por Juan Bautista en su predicación a algunos de los que acudían a él: *Raza de víboras, apártense de mí* (cf. Mt

58. Cf. Gregorio de Nisa, *Cant 2* (GNO VI 51,4–10; PG 44,793AB); *Vit Moys 2,56* (GNO VII,1 49,15–18; PG 44,341C; Jean Daniélou, SC 1bis ... 138–139; Claudio Moreschini, *Gregorio di Nisa...* 550–551); *Theod* (GNO X,1 71,8–11; PG 46,748C).

59. Cf. Basilio, *Mor.* 39,1; 62,1 (PG 31,760A.797B); *Reg. fus.* Prol. (PG 31,889A); *Reg. br.* 275 (PG 31,1273B); también *Enarr. in Is.* 5,147 (PG 30,360A); *Asc. 1r* 202 (CSEL 86,219).

60. Cf. Mt 13,14; Mc 4,12; Lc 8,10; Jn 12,40; Hch 28,26.

61. Cf. Gregorio de Nisa, *Ref Eun* 193 (GNO II 394,1–9; PG 45,553D–556A; Claudio Moreschini, *Gregorio di Nisa...* 1840–1841).

62. Cf. Basilio, *Enarr. in Is.* 6,185.188 (PG 30,432D–433A.440B–441A); *C. Eun.* 5 (PG 29,721B–274A).

63. Cf. Gregorio de Nacianzo, *Or.* 2,50,6 (PG 35,440C; Jean Bernardi J., *Grégoire de Nazianze, Discours 1–3* [Sources Chrétiennes 247] (París: Du Cerf, 1978), 156–157; Marcelo Merino Rodríguez, *Gregorio de Nacianzo...* 188–189).

64. Sobre esta expresión cf. Jean Bernardi, *La prédication...* 265–266.

3,7; Lc 3,7 — cf. GNO IX 196,9–18; PG 46,436AB). Empleo de tal pasaje del Evangelio que puede parecer curioso, si se tiene presente que, ordinariamente, el Niseno recurre a él en un sentido muy cercano al literal,⁶⁵ y cuando no es tan así, lo usa en contexto trinitario-cristológico para referirse a la afinidad entre el que engendra y lo engendrado⁶⁶ o, en un caso más en general, a la irritación que alguien puede provocar a otro, recuperando así el «tono» del dicho del Bautista.⁶⁷ Y también en Basilio se advierte algo similar, ya en su «Tratado sobre el Bautismo», al recordar la escena evangélica,⁶⁸ ya en sus «Reglas Morales», al hablar de la necesidad de los frutos de la conversión⁶⁹ o de indagar por lo que «complace a Dios»;⁷⁰ Gregorio de Nacianzo no me consta que se refiera a este texto. Con todo, parece claro que la apelación a tal dicho en la homilía del Niseno está motivada por el sermón de su hermano (*HPs. 14b*), que acaba de recordar (cf. GNO IX 195,19–196,8; PG 46,433B–436A) —como recién se dijo—, pues en él Basilio relacionaba los intereses usurarios con «vástagos de víboras». ⁷¹ Precisamente, valiéndose de que en griego el vocablo para “usura” y para “parto” es el mismo: *tókos*, y de la idea de que “las víboras, al ser dadas a luz devoran el vientre de su madre”,⁷² el Pastor de Cesarea creía entonces poder sustentar su argumento de que «los intereses se engendran devorando» los bienes «de los deudores». ⁷³ Bien se puede pensar, entonces, que Gregorio tiene en mente estas consideraciones al recurrir a la expresión de Juan el Bautista.

En consonancia con lo dicho en la introducción, respecto de la

65. Cf. Gregorio de Nisa, *Lucif res* GNO IX 316,8–13.26–317,11 (PG 46,685B-D); *Eccl* 6 (GNO V 380,15–19; PG 44,704AB; François Vinel, SC 416,318–319).

66. Cf. Gregorio de Nisa, *Eun* 3,1,101.114 (GNO II 38,2–9; 42,11–17; PG 45,600D.605BC; Claudio Moreschini, *Gregorio di Nisa...* 1322–1325.1330–1331).

67. Cf. Gregorio de Nisa, *Bapt* GNO X,2 363,6–13 (PG 46,424A).

68. Cf. Basilio, *De bapt.* 2,6,2 (PG 30,1596D–1597A; Jeanne Ducatillon, *Basile de Césarée, Sur le Baptême* [Sources Chrétiennes 357] (París: Du Cerf, 1989), 238–239; Umberto Neri, *Basilio di Cesarea, Il Battesimo* [Testi e ricerche di Scienze religiose 12] (Brescia: Paideia, 1976), 348–351).

69. Cf. Basilio, *Mor.* 1,4 (PG 31,701CD).

70. Cf. Basilio, *Mor.* 9,3 ((PG 31,717AB).

71. Cf. Basilio, *HPs. 14b* 3; PG 29, 273C.

72. Tal era, en efecto la opinión de Basilio: «... las víboras salen afuera, de modo de devorar a sus madres, para pagar a quien las engendró la correspondiente retribución» (*Hex.* 9,5; PG 29,200AB), aunque en realidad ya Aristóteles había explicado la forma de procreación de las serpientes (cf. *Hist. anim.* 5,28,558b–559a). Cf. también Stanislas Giet, *Basile de Césarée, Homélies sur l'Hexaéméron* [Sources Chrétiennes 26] (París: Du Cerf, 1950), 504–505.

73. Cf. Basilio, *HPs 14b* 3; PG 29, 273C.

articulación entre «prohibición de las cosas que han de ser repudiadas» y el «apremio a operar las cosas buenas» (cf. n° 1; GNO IX 195,3–10; PG 46,433A),⁷⁴ tras la exhortación a «renunciar a la usura y los intereses» (cf. n° 2; GNO IX 196,9–19; PG 46,436AB), viene ahora la invitación a «no apartarse de quien quiere que se le preste» (cf. n° 2; GNO IX 196,20; PG 46,436B), resonando aquí los pasajes de Mt 5,42 y Lc 6,30, que también fueron centrales en la homilía de Basilio;⁷⁵ en ocasión de ello ya se destacó que Gregorio apela a tales sentencias del Evangelio sólo en este sermón, aquí y un poco más adelante (cf. n° 3; GNO IX 198,9–13; PG 46,437C).⁷⁶

Luego el discurso pasa a la descripción crítica del actuar del prestamista, la primera (cf. n° 3; GNO IX 197,12–198,16; PG 46,437AC),⁷⁷ centrada en denostar su afán por encontrar situaciones desafortunadas, de las que poder aprovecharse para hacer ganancias con su dinero. El juicio sumario del Niseno, de que el usurero «se vale de su vida para lo contrario de lo del escrito apostólico», por cuanto que «da a todos los que piden, pero no por un parecer benévolo sino por su tenor avaro» (cf. GNO IX 198,10–13; PG 46,437C), puede ser visto como un nuevo eco de los textos evangélicos aludidos poco antes (cf. Mt 5,42; Lc 6,30). Sin embargo, la indicación de «escrito apostólico» permite pensar, por caso, también en 1 Co 13,3, aunque este pasaje no lo emplea nunca Gregorio en sus obras, como tampoco su par homónimo de Nacianzo; sí lo hace Basilio, pues le dedica una de sus «Reglas breves»,⁷⁸ e igualmente lo menciona en el proemio de sus «Reglas detalladas». ⁷⁹

La flagrante contradicción del actuar del usurero con el mandato explícito del Señor es el contenido de los siguientes pasajes del sermón (cf. n° 4; GNO IX 198,17–199,28; PG 46,437C–441A), cuyo núcleo argumentativo se basa en el mandato divino de dar, unido con la promesa de retribución por parte de Dios (cf. Lc 6,38; Pr 19,17). Así, al

74. Cf. supra 10.

75. Cf. Basilio, *HPs. 14b* 1; PG 29,265BC.

76. Cf. supra 2s.

77. Como observa Jean Bernardi: «Muy rápidamente se delinea delante de nuestros ojos la silueta de un usurero profesional» (*La prédication...* 266). Cf. también más adelante Gregorio de Nisa, *Usur* 5 (GNO IX 199,28–200,28; PG 46,441AC).

78. Cf. Basilio, *Reg. br.* 179 (PG 31,1201BC).

79. Cf. Basilio, *Reg. fus.* proem. 3 (PG 31,896A); también *Asc. 1r* 187 (CSEL 86,208).

señalar Gregorio que Dios dice: «Da, y también yo retribuiré», y agregar: «clama escribiendo en los Evangelios» (GNO IX 198,21–22; PG 46,440A), parece estar pensando en Lc 6,38. Pasaje que no cita nunca en sus escritos, ni tampoco su hermano, pero sí su amigo de Nacianzo una sola vez, al aludir a los favores recibidos por la comunidad ortodoxa de Constantinopla.⁸⁰

Y Gregorio corrobora su argumento apelando a la tradicional noción de que lo que se da al necesitado es un préstamo a Dios mismo,⁸¹ y entonces exhorta: «Da la beneficencia sincera y verás que Dios retribuye con incremento la gracia» (cf. GNO IX 199,10–11; PG 46,440B). Una suerte de eco de Pr 19,17, texto que ya aparecía en la prédica de Basilio (cf. *HPs. 14b* 5; PG 29,277C/D) y también —con más frecuencia— en Gregorio Nacianceno, como se dijo,⁸² y que aquí se comentará en varias líneas, mostrando la «prodigalidad» de Dios que «paga su recompensa multiplicándola» (cf. GNO IX 199,12–23; PG 46,440C). Con este fin cita la pregunta de Pedro al Señor sobre la suerte de quienes lo dejaron todo por Él y la respuesta de éste acerca de que Dios «da espontáneamente el céntuplo a quien no oprime a su hermano» (cf. GNO IX 199,15–23; PG 46,440C). Los textos del Evangelio en cuestión aquí: Mt 19,27–29; Mc 10,28–30 y Lc 18,28–30, son poco frecuentes en las obras de los capadocios. Gregorio lo emplea otra vez, en su comentario a la «Bienaventuranza» primera, destacando ingeniosamente que lo de *bienaventurados los pobres de espíritu* ... (Mt 5,3) sería la respuesta del Señor a la pregunta de Pedro: *He aquí que dejamos todo... ¿qué recibiremos entonces?* (Mt 19,27).⁸³ Su amigo de Nacianzo no apela a esos pasajes, y su hermano Basilio lo cita en sus «Reglas»: en una ocasión para consolar a los monjes que, por ser, pobres saben que ya no tienen nada para dejar;⁸⁴ en otra oportunidad, al tratar de posibles tensiones entre los consagrados y familiares y otros herederos.⁸⁵

La quinta parte del sermón (cf. n° 5; GNO IX 199,28–200,28; PG 46,441AC) vuelve a describir el actuar del usurero, centrándose en

80. Cf. Gregorio de Nacianzo, *Or.* 26,17 (PG 35,1249C; Justin Mossay – Guy Lafontaine, *Grégoire de Nazianze, Discours 24–26* [Sources Chrétiennes 284] (París: Du Cerf, 1981), 266–267).

81. Cf. supra n. 21.

82. Cf. supra 4s.

83. Cf. Gregorio de Nisa, *Beat* 1 (GNO VII,II 88,17–26; PG 44,1205D–1208A).

84. Cf. Basilio, *Reg. br.* 89 (PG 31,1144D–1145A); también *Asc. 1r* 118 (CSEL 86,144).

85. Cf. Basilio, *Reg. fus.* 9,2 (PG 31,941D–944A); también *Asc. 1r* 5 (CSEL 86,35–36).

su «preocupación» por la suerte de su préstamo (cf. GNO IX 199,28–200,11; PG 46,441AB) e, ironizando acerca del poco sentido que tiene «buscar renta e incrementos de dinero en un pobre», sentencia Gregorio: «Nadie echa mano a cosas contra la naturaleza o imposibles, dado que, al no conseguir nada, gana además burlas» (GNO IX 200,19–20; PG 46,441B). Y, para concluir, contrapone a ello la convicción de que «sólo Dios es omnipotente», avalándola con varios ejemplos de la Escritura (cf. GNO IX 200,20–28; PG 46,441BC): el portento de hacer “manar fuentes” en el desierto (cf. Ex 17,1–7; Nm 20,1–13), el del maná (cf. Ex 16,13–36; Nm 11,7–9), el de “tornar dulce la amarga” fuente de Mará (cf. Ex 15,22–25), la fecundidad de ancianas como las madres de Juan el Bautista y la de Samuel (cf. Lc 1,5–25; 1 S 1,1–10), la concepción virginal de María (cf. Lc 2,5–7; Mt 1,18–25).

Naturalmente que páginas tan notables de la Biblia son evocadas con frecuencia por Gregorio y sus compañeros capadocios. Así, el milagro del agua en el desierto (cf. Ex 17,1–7; Nm 20,1–13) es traído a colación a menudo por el Niseno, ya de manera general, como suceso de la historia de Israel,⁸⁶ ya vinculándolo especialmente a Jesucristo⁸⁷ o también a la doctrina de fe,⁸⁸ en una ocasión lo aplica a la capacidad del alma de relacionarse con Dios.⁸⁹ Con todo, nunca enfatiza de modo tan explícito como en esta «Homilía contra los usureros» la omnipotencia divina manifestada en dicho portento. También en su hermano Basilio y en su amigo Gregorio de Nacianzo se advierte un uso similar de tal referencia bíblica: como evocación general de la historia del Pueblo de Dios⁹⁰ y en relación a la doctrina

86. Cf. Gregorio de Nisa, *Vit Moys* 1,35.41.66; 2,229.312 (GNO VII,I 16,18–23; 19,14–15; 29,3–11; 113,18–19; 140,15–16; PG 44,312D.313D.324B.401C.425D; Jean Daniélou, SC 1bis 74–75.78–79.96–97.264–265.316–319; Claudio Moreschini, *Gregorio di Nisa...* 508–511.512–513.522–525.636–637.672–675); *Eun* 2,288 (GNO I 311,10); Raymond Winling, *Grégoire de Nysse* SC 551,296–297; Claudio Moreschini, *Gregorio di Nisa...* 1118–1119; *Inscr* 1,7 (GNO V 44,16–17; PG 44,456D–457A); Jean Reynard, SC 466,206–207; *Cant* 12 (GNO VI 355,9; PG 44,1025C); *Bas* GNO X,1 127,18 (PG 46,809D).

87. Cf. Gregorio de Nisa, *Vit Moys* 2,148.153.269–270 (GNO VII,I 80,19–22; 82,27–83,2; 125,21–126,10; PG 44,372A.373A.413AB; Jean Daniélou, SC 1bis 198–199.202–203.288–291; Claudio Moreschini, *Gregorio di Nisa...* 591–592.594–595.654–655); *Antirrh* GNO III,I 172,7–9 (PG 45,1181A); *Occ dom* PG 46,1169A.

88. Cf. Gregorio de Nisa, *Cant* 12 (GNO VI 367,12–368,1; PG 44,1036BC); *Ephr* PG 46,844D.

89. Cf. Gregorio de Nisa, *Vit Moys* 2,135–136 (GNO VII,I 76,9–22; PG 44,365D–368A; Jean Daniélou, SC 1bis 188–191; Claudio Moreschini, *Gregorio di Nisa...* 584–585).

90. Cf. Basilio, *Hleiu*n. 1,9 (PG 31,180B; Francesco Trisoglio, *Basilio di Cesarea...* 418–419); *Mor. Prl* 5 (PG 31,664AB); *HPs*. 48,4 (PG 29,440CD); también *Enarr. in Is*. 2,85 (PG 30,257B/C); Gregorio de Nacianzo, *Carm. theol.* 1,36.38; 2,2 (PG 37,518,5; 522,4; 591,168); *Ep.* 4,5; 44,2 (PG 37,25BC.92B; Paul Gallay, *Saint Grégoire de Nazianze, Lettres I* [Collection des Universités de Fran-

cristiana;⁹¹ pero en estos autores sí hay pasajes en los que se pone más expresamente el acento en el carácter prodigioso de ese suceso.⁹²

El segundo ejemplo de la omnipotencia divina que ofrece aquí Gregorio de Nisa, el maná (cf. Ex 16,13–36; Nm 11,7–9), aparece mucho en sus demás escritos y, precisamente, destacando el carácter milagroso de mismo. Sobre todo en su «Vida de Moisés», tanto en la primera parte de la misma, al describir sucintamente la historia del personaje,⁹³ como también en la segunda parte, al contemplar espiritualmente tales sucesos.⁹⁴ En otros textos únicamente alude al maná de modo general,⁹⁵ y en pocas ocasiones hace una vinculación con Jesucristo.⁹⁶ Los otros dos capadocios usan menos este episodio del AT, sin particular énfasis en su carácter portentoso. Sobre todo Basilio,⁹⁷ quien sólo en una ocasión alude al sentido espiritual de ese alimento.⁹⁸ Algo similar se advierte en Gregorio de Nacianzo, quien también en una única ocasión remite al

ce] (París: Les Belles Lettres, 1964), 4.56); *Or.* 11,2,4 (PG 35,833B; Marie-Ange Calvet-Sebasti, *Grégoire de Naziance, Discours 6–12* [Sources Chrétiennes 405] (París: Du Cerf, 1995), 330–331; Marcelo Merino Rodríguez, *Gregorio de Nacianzo...* 604–605); 18,14.30; 45,21 (PG 35,1001C.1024A; PG 36,652BC); *Chr. pat.* 1501 (PG 38,256; André Tuilier, *Grégoire de Naziance, La Passion du Christ. Tragédie* [Sources Chrétiennes 149] (París: Du Cerf, 1969), 248–249).

91. Cf. Basilio, *De Sp.* S. 14,31 (PG 32,121BC; Benoit Pruche, SC 17bis 162–163; Sieben H. J., *Basilios von Cäsarea* 162–165); Gregorio de Nacianzo, *Carm. hist.* 1,10 (PG 37,1027,10); *Or.* 36,2 (PG 36,265B; Claudio Moreschini – Paul Gallay, *Grégoire de Naziance, Discours 32–37* [Sources Chrétiennes 318] (París: Du Cerf, 1985), 242–243).

92. Cf. Basilio, *HFam.* 2.6 (PG 31,305C.320B; Francesco Trisoglio, *Basilio di Cesarea...* 622–623.644–645); Gregorio de Nacianzo, *Or.* 4,19; 6,17; 13,2,1 (PG 35,548B.744B.853B; Jean Bernardi, *Grégoire de Naziance, Discours 4–5 contre Julien* [Sources Chrétiennes 309] (París: Du Cerf, 1983), 112–113; Marie-Ange Calvet-Sebasti. [SC 405] (París: Du Cerf, 1995) 164–165; Marcelo Merino Rodríguez, *Gregorio de Nacianzo...* 626–629); 32,16 (PG 36,192C; Claudio Moreschini – Paul Gallay, SC 318, 118–119).

93. Cf. Gregorio de Nisa, *Vit Moys* 1,36–38 (GNO VII, I, 16,23–18,9; PG 44,312C–313B; Jean Daniélou, SC 1bis 74–77; Claudio Moreschini, *Gregorio di Nisa...* 510–511).

94. Cf. Gregorio de Nisa, *Vit Moys* 2,139–144 (GNO VII, I, 77,16–79,15; PG 44,368C–369B; Jean Daniélou, SC 1bis 192–197; Claudio Moreschini, *Gregorio di Nisa...* 586–589).

95. Cf. Gregorio de Nisa, *Eun* 2,240 (GNO I 296,24; PG 45,992B/C; Raymond Winling, SC 551,264–265; Claudio Moreschini, *Gregorio di Nisa...* 1096–1097); *Inscr* 1,7 (GNO V 44,17–18; PG 44,457A); Jean Reynard, SC 466,206–207); *Virg* 22,2 (GNO VIII, I, 332,27–333,1; PG 46,405A; Michel Aubineau, *Grégoire de Nysse, Traité de la virginité* [Sources Chrétiennes 119] (París: Du Cerf, 1966), 518–519); *Antirrh* GNO III, I, 172,10–12 (PG 45,1181A); *Bas* GNO X, I, 127,15 (PG 46,809D); *Lucif res* GNO IX 317,26–318,4 (PG 46,688AB); *Occ dom* PG 46,1169A.

96. Cf. Gregorio de Nisa, *Bas* GNO X, I, 128,19–22 (PG 46,812B); *Ephr* PG 46,845A.

97. Cf. Basilio, *HFam.* 6 (PG 31,320B); *Hleion.* 1,9 (PG 31,180B; PG 31,305C.320B; Francesco Trisoglio, *Basilio di Cesarea...* 418–419; 644–645); *Ep.* 190,3 (PG 32,700C–701A; Yves Courtonne, *Saint Basile, Lettres II* [Collection des Universités de France] (París: Les Belles Lettres, 1961), 143–144); también *Enarr. in Is.* 15,294 (PG 30,633A).

98. Cf. Basilio, *De Sp.* S. 14,31 (PG 32,121C; Benoit Pruche, SC 17bis 163; Hermann Josef Sieben, *Basilios...* 164–165).

carácter figurado de todo lo sucedido en el desierto, incluido el maná;⁹⁹ si no sólo se limita a evocar de modo muy general.¹⁰⁰

El suceso veterotestamentario del agua amarga en Mará, que Moisés torna potable sumergiendo en ella un trozo de madera (cf. Ex 15,22–25), concita la atención de Gregorio de Nisa en varias de sus obras, a diferencia de lo que se advierte en sus pares capadocios. En efecto, no sólo alude de modo general a ese hecho,¹⁰¹ sino que también lo interpreta para la vida espiritual,¹⁰² e incluso en su «Vida de Moisés» le dedica un minucioso apartado¹⁰³ donde, de modo ordenado, presenta con detenimiento el suceso,¹⁰⁴ busca precisar su sentido literal¹⁰⁵ y, luego, lo aplica cuidadosamente al misterio cristiano.¹⁰⁶ Por el contrario, su hermano Basilio, no parece evocar nunca esta página del AT, y su amigo de Nacianzo sólo la trae a colación de manera muy genérica, al hablar de la experiencia de Israel en el desierto,¹⁰⁷ y únicamente en una ocasión la relaciona con Jesucristo, en particular con el relato joánico de la bodas de Caná.¹⁰⁸

Por lo que hace a Isabel, la madre de Juan el Bautista (cf. Lc 1,5–

99. Cf. Gregorio de Nacianzo, *Or.* 39,17 (PG 36,353C; Claudio Moreschini – Paul Gallay, *Grégoire de Nazianze, Discours 38–41* [Sources Chrétiennes 358] (París: Du Cerf, 1990), 186–187).

100. Cf. Gregorio de Nacianzo, *Carm. hist.* 1,3,13 (PG 37,1020,29; 1235,92–94); *Carm. theol.* 2,28 (PG 37,868,160); *Or.* 4,19,1–2 (PG 35,548B; Jean Bernardi, SC 309,112–113; Marcelo Merino Rodríguez, *Gregorio de Nacianzo... 282–283*); 28,28 (PG 36,65CD; Paul Gallay – Maurice Jourjon, *Grégoire de Nazianze, Discours 27–31* [Discours théologiques] [Sources Chrétiennes 250] (París: Du Cerf, 1978), 164–164); 32,23 (PG 36,201A; Claudio Moreschini – Paul Gallay, SC 318,134–135); 43,7 (PG 36,501BC; Jean Bernardi, SC 384,128–129); 45,21 (PG 36,652BC).

101. Cf. Gregorio de Nisa, *Vit Moys* 1,33; 2,136 (GNO VII,I 15,21–16,5; 76,12–22); Jean Daniélou, SC 1bis 72–73.190–191; Claudio Moreschini, *Gregorio di Nisa... 508–509.584–585*; *Inscr* 1,7 (GNO V 44,15–16); *Cant* 12 (GNO VI 355,11).

102. Cf. Gregorio de Nisa, *Vit Moys* 2,148.153.315 (GNO VII,I 80,13–26; 82,24–83,2; 141,20–143,1; PG 44,369D–372A.373B.428BD; Jean Daniélou, SC 1bis 198–199.202–203.320–321; Claudio Moreschini, *Gregorio di Nisa... 590–591.594–595.674–675*); *Bapt* 3 (GNO X,2 361,8–12; PG 46,420D).

103. Cf. Gregorio de Nisa, *Vit Moys* 2,131–134 (GNO VII,I 74,20–76,3; PG 44,365AD; Jean Daniélou, SC 1bis 186–189; Claudio Moreschini, *Gregorio di Nisa... 582–585*).

104. Cf. Gregorio de Nisa, *Vit Moys* 2,131 (GNO VII,I 74,20–24; PG 44,365A; Jean Daniélou, SC 1bis 186–187; Claudio Moreschini, *Gregorio di Nisa... 582–583*).

105. Cf. Gregorio de Nisa, *Vit Moys* 2,132 (GNO VII,I 74,24–75,9; PG 44,365AB; Jean Daniélou, SC 1bis 186–187; Claudio Moreschini, *Gregorio di Nisa... 582–585*).

106. Cf. Gregorio de Nisa, *Vit Moys* 2,133–134 (GNO VII,I 75,9–76,3; PG 44,365BD; Jean Daniélou, SC 1bis 188–189; Claudio Moreschini, *Gregorio di Nisa... 584–585*).

107. Cf. Gregorio de Nacianzo, *Or.* 4,19,1–2 (PG 35,548B; Jean Bernardi, SC 309,112–113; Marcelo Merino Rodríguez, *Gregorio de Nacianzo... 282*); 11,2 (PG 35,833B; Marie-Ange Calvet-Sebasti, SC 405,332–333); 36,4 (PG 36,269B; Claudio Moreschini – Paul Gallay, SC 318,248–251); *Carm. hist.* 1,12 (PG 37,1214,663); *Carm. theol.* 2,2 (PG 37,586,97); *Epigram.* 14, (PG 38,88,2).

108. Cf. Gregorio de Nacianzo, *Or.* 29,20 (PG 36,101AB; Paul Gallay – Maurice Jourjon, SC 250,220–223).

25), y a Ana, la de Samuel (cf. 1 S 1,1–10), hay que decir que no es mucha la atención que reciben en ninguno de los Padres Capadocios. En cuanto a la primera: sólo Gregorio de Nisa dice en otra oportunidad que esa concepción se trata de un «portento» que precede al de la Virgen María;¹⁰⁹ todas las demás referencias son marginales, tanto en él¹¹⁰ como en su hermano¹¹¹ y en su amigo de Nacianzo.¹¹² Respecto de Ana: sólo en otra ocasión destaca el Niseno que el nacimiento de Samuel (como el de su propio hermano Basilio) fue un «don divino»;¹¹³ todas las demás menciones en los tres autores no se refieren a ello¹¹⁴ sino, a lo sumo, subrayan únicamente el rol que la oración tuvo en la concepción del Profeta.¹¹⁵

El último testimonio de la “omnipotencia” de Dios presentado aquí por Gregorio, la concepción virginal de María (cf. Lc 2,5–7; Mt 1,18–25), es considerada muy frecuentemente por los tres capadocios. Nuestro autor en cuestión le dedica incluso un largo apartado en su sermón de Navidad del año 386,¹¹⁶ pero ni allí ni en ninguna de sus otras menciones de ese episodio del NT enfatiza de modo particular su carácter portentoso;¹¹⁷ lo mismo cabe decir de su her-

109. Cf. Gregorio de Nisa, *Diem nat* GNO X,2 249,2–12 (PG 46,1136D: *thaûma*).

110. Cf. Gregorio de Nisa, *Antirrh* GNO III,I 175,3–8 (PG 45,1184D–1185A); *Bas* GNO X,1 113,11–19 (PG 46,793BC); *Diem lum* GNO IX 237,2–5 (PG 46,593D); *Occ dom* PG 46,1169C.

111. Cf. Basilio, *Mor.* 8,1; 12,3 (PG 31,713B.724C); *De Sp.* S. 23,54 (PG 32,168D); Benoit Pruche, SC 17bis 213; Hermann Josef Sieben, *Basiliius...* 240–241); *HChr.* 6 (PG 31,1472D); *HMal.* 8 (PG 31,345D); Francesco Trisoglio, *Basilio di Cesarea...* 688–680); *Reg. fus.* 16,2 (PG 31,960A).

112. Cf. Gregorio de Nacianzo, *Or.* 6,7; 38,14; *Carm. theol.* 2,1,3 (PG 37,553,418–419; 634,34).

113. Cf. Gregorio de Nisa, *Bas* GNO X,1 125,7–12 (PG 46,808B: *theódotos*).

114. Cf. Cf. Gregorio de Nisa, *Diem nat* GNO X,2 252,7–12 (PG 46,1137D); Gregorio de Nacianzo, *Carm. hist.* 1,1 (PG 37,1001,426–432); *Carm. theol.* 2,2.10 (PG 37,615,465–468; 718,535–719,539); *Epitaph.* 69 (PG 38,47,6); *Or.* 33,10 (PG 36,225C; Claudio Moreschini – Paul Gallay, SC 318,176–177); 40,17 (PG 36,381A; Claudio Moreschini – Paul Gallay, SC 358,234–235); 43,73 (PG 36,596A; Jean Bernardi, SC 384,288–289).

115. Cf. Basilio, *Hleiu.* 1,6 (PG 31,172A; Francesco Trisoglio, *Basilio di Cesarea...* 404–407); 2,6 (PG 31,193B); Gregorio de Nacianzo, *Epitaph.* 68 (PG 38,46,4–5).

116. Cf. Gregorio de Nisa, *Diem nat* GNO X,2 254,1–256,10 (PG 46,1140B–1141B); también 246,15–247,5 (PG 46,1136AB).

117. Cf. Gregorio de Nisa, *Eun* 3,1,44.55; 3,2,26.51.54; 3,3,49-68; 3,4,29; 3,9,16 (GNO II 19,7–8; 23,9–10; 60,23–27; 69,17–20; 70,8–9; 125,12–14; 132,21–23; 145,6; 269,12–18; PG 45,580D.585A.628A.636D.637A/B.700B.708B.721B.861C; Claudio Moreschini, *Gregorio di Nisa...* 1294–1295.1300–1301.1356–1357.1368–1369.1370–1371.1450–1451.1460–1461.1478–1479.1660–1661); *Ref Eun* 56 (GNO II 335,14–15; PG 45,492B; Claudio Moreschini, *Gregorio di Nisa...* 1760–1761); *Antirrh* GNO III,I 166,21–167,1; 182,27–183,3; 191,9–14 (PG 45,1173B.1196CD1208C); *Or cat* 9.13.17.23 (GNO III,IV 36,21–22; 42,13–43,2; 49,23–24; 58,18–20; PG 45,40D.45CD.53A.61B; Srawley J. H., *The Catechetical Oration of Gregory of Nyssa*

mano Basilio.¹¹⁸ Sin embargo Gregorio de Nacianzo que, a su vez, es quien de los tres más recuerda la escena de la encarnación,¹¹⁹ subraya en varias oportunidades lo «inefable» y «insólito» de tal suceso.¹²⁰

Gregorio de Nisa continúa su homilía desplegando una doble invectiva contra los usureros (cf. GNO IX 200,29–202,13; PG 46,441C–445B y GNO IX 202,14–204,30; PG 46,445B–449B), en estilo directo y estructuradas ambas de forma similar: en primer lugar la reconvencción (cf. GNO IX 200,29–201,12; PG 46,441C–44A y GNO IX 202,14–203,10; PG 46,445B–448A), luego la puesta en evidencia de la incoherencia de su proceder con lo elemental de la fe (cf. GNO IX 201,12–202,4; PG 46,444A–445A y GNO IX 203,10–204,1; PG 46,448AC) y, por último, destacando un corolario que sintetiza tanto la conducta fustigada como la condena de la misma, corroborada por referencias explícitas a la Escritura (cf. GNO IX 202,4–13; PG 46,445AB y GNO IX 204,1–26; PG 46,448C–449B). Asimismo en ambas partes se remite expresamente a la oración del “Padrenuestro” (cf. GNO IX 201,12–17; PG 46,444A/B y GNO IX 203,10–14; PG 46,448A).

[CPT], Cambridge 1903, 52.61–62.73.86; Claudio Moreschini, *Gregorio di Nisa...* 250–251.258–259.268–269.280–281); *Trid spat* GNO IX 275,18–276,4 (PG 46,601D–604A); *Mar Jos* PG 46,1112B.

118. Cf. Basilio, *C. Eun.* 2,15 (PG29,601B; Bernard Sesboué – Georges-Mattheiu de Durand – Louis Doutreleau, *Basile de Césarée, Contre Eunome suivi de Eunome, Apologie* [Sources Chrétiennes 305] (París: Du Cerf, 1983), 58–59); *Hex.* 8,6 (PG 29,180AB; Giet S., SC 26,460–463); *HChr.* 3.4.5 (PG 31,1464A.1464D–1465A.1468B); *HHum.* 6 (PG 31,536C; Francesco Trisoglio, *Basilio di Cesarea...* 988–989); *HPs.* 45,6 (PG 29,425C); también *Enarr. in Is.* 7,198.201 (PG 30,460B.464D).

119. Cf. Gregorio de Nacianzo, *Or.* 2,24,2 (PG 35,433AB; Jean Bernardi, SC 247,120–121; Marcelo Merino Rodríguez, *Gregorio de Nacianzo...* 160–161); 14,3,3 (PG 35,861B; Marcelo Merino Rodríguez, *Gregorio de Nacianzo...* 636–637); 19,12 (PG 35,1057B); 24,17 (PG 35,1189C; Justin Mossay – Guy Lafontaine, SC 284,78–79); 29,19; 30,21; 31,29 (PG 36,100AB.132B.165B; Paul Gallay – Maurice Jourjon, SC 250,218–219.272–273.332–333); 37,7 (PG 36,292B; Claudio Moreschini – Paul Gallay, SC 318,286–287); 38,1; 39,13–14; 40,29; 41,5 (PG 36,313A.348D–349C.400C–401A.436B; Claudio Moreschini – Paul Gallay, SC 358,104–105.176–179.264–265.324–325); 43,62 (PG 36,576C; Jean Bernardi, SC 384,258–259); *Carm. theol.* 1.9.10.18 (PG 37,462.68; 467,21; 468,49; 469,53; 483,37–38); 2.1.3.10.34 (PG 37,533,147; 537;197; 547,335; 554,423; 575,693; 635,30; 745,897; 959,192–193); *Carm. hist.* 2,7 (PG 37,1564,172–173; 1565,181; 1569,227); *Epitaph.* 69 (PG 38,47,6); *Chr. pat.* 23.63.119.428.512.769.886.914.986.1329.1335 (PG 38, 136.142.147.171.177.198.207.210.215.242; André Tuilier, SC 149,130–131.132–133.136–137.162–163.168–169.188–189.198–199.200–201.206–207.236–237).

120. Cf. Gregorio de Nacianzo, *Or.* 40,45 (PG 36,424B; Claudio Moreschini – Paul Gallay, SC 358,304–307; *arrétos*); *Chr. pat.* 1355–1357 (PG 38,244; André Tuilier, SC 149,238–239; *xénos*); también *Chr. pat.* 557–558.1545.2399.2400–2401 (PG 38,181.260.324; André Tuilier, SC 149,172–173.252–253.322–323.324–325).

La primera invectiva se centra en la exigencia de misericordia, por cuanto que Gregorio opina que «la necesidad de un préstamo es un pedido de misericordia con buena apariencia» (cf. GNO IX 201,1–2; PG 46,441C). Por ello argumenta apelando a la «bondad» reclamada por Jesucristo en Lc 6,34, citando expresamente el pasaje: *Y si prestas a aquellos de quienes esperan recibir a cambio* (cf. GNO IX 201,8; PG 46,444A), y la parábola del “siervo sin entrañas” (cf. Mt 18,23–34), presentada de forma abreviada (cf. GNO IX 201,9–12; PG 46,444A).

En cuanto al primer texto evangélico, Lc 6,34; ya se señaló más arriba que de los tres capadocios sólo lo emplea también Basilio en su homilía sobre el Sal 14(15) (cf. *HPs. 14b* 5; PG 29,277C).¹²¹ Pero muy distinto es el caso de la parábola de Mateo, a la que el Niseno alude aquí y que, luego, en su segunda invectiva contra el usurero cita expresamente (cf. n° 7; GNO IX 204,15–22; PG 46,449A), pues la emplea ampliamente en su comentario a la petición “perdona nuestras deudas...”, en sus homilías sobre la oración del Señor.¹²² En efecto, allí declara que en ese relato «el Señor enseña de modo narrativo» que «tal expresión [del Padrenuestro] resulta inútil y no alcanza la escucha divina, si nuestra conciencia no proclama a su vez que es algo bueno la concesión de misericordia».¹²³ En su tratado «Sobre el alma y la resurrección», aplica la parábola al juicio en el más allá.¹²⁴

Por su parte Basilio también recurre al texto del Evangelio en algunas ocasiones: así, al hablar de la reconciliación de los monjes o en el contexto del perdón bautismal.¹²⁵ Pero es su primer sermón sobre la creación del ser humano (de autoría discutida)¹²⁶ resume esta parábola al poner la razón de la “semejanza” del hombre con Dios en la imitación de la compasión divina para con uno en el trato con el hermano

121. Cf. supra 4.

122. Cf. Gregorio de Nisa, *Or dom* 5 (GNO VII,2 69,4–72,10; PG 44,1188A–1192A).

123. Cf. Gregorio de Nisa, *Or dom* 5 (GNO VII,2 69,6–8; PG 44,1188A).

124. Cf. Gregorio de Nisa, *An et res* GNO III,III 75,12–76,7 (PG 46,101BC; Ilaria Ramelli, *Gregorio...* 450–451).

125. Cf. Basilio, *Reg. br.* 42 (PG 31,1109B); *HBapt.* 3 (PG 31,432A; Francesco Trisoglio, *Basilio di Cesarea...* 828–829); también *Asc. 1r* 74 (CSEL 86,109).

126. Cf. Hadwiga Hörner, *Auctorum Incertorum vulgo Basilii vel Gregorii Nysseni, Sermones de creatione hominis, Sermo de Paradiso* [GNO Supplementum] (Leiden: Brill, 1972), VII–IX; Alexis Smets – Michel Van Esbroeck, *Basile de Césarée, Sur l'origine de l'homme (Hom. X et XI de l'Hexaéméron)* [Sources Chrétiennes 160] (Paris: Du Cerf, 1970), 13–17; Paul Jonathan Fedwick, ed., *Basil of Caesarea I...* XXIX.

pecador.¹²⁷ Por su parte Gregorio de Nacianzo evoca en muchas ocasiones el pasaje de Mateo, aunque de modo sólo muy general.¹²⁸

Esta exigencia de ser misericordioso con quien pide prestado, que constituye entonces el núcleo de la primera invectiva contra el prestamista, la ve Gregorio en relación con la prohibición veterotestamentaria de la usura, a la que se refiere citando Ex 22,24, en sus palabras: «Si prestas dinero a tu hermano nos serás para él un opresor» (nº 6; cf. GNO IX 201,4–5; PG 46,444A). Curiosamente este texto, así como otros emparentados (p.e. Lv 25,35–37; Dt 23,20–21), prácticamente nunca aparecen en los escritos de los tres capadocios.¹²⁹ En efecto, sólo en el canon 6 de la carta del Niseno sobre disposiciones disciplinares, cabría presumirse presente un eco de dicha prescripción bíblica, cuando señala que «según la divina Escritura tanto el exceso [de ganancia]¹³⁰ como la usura», y también «el apropiarse con cierto acto de poder de las cosas ajenas», son cosas «repudiables».¹³¹

Pero la argumentación de Gregorio en esta reconvencción, así como en la siguiente, desemboca en poner en evidencia la incoherencia entre la praxis de la usura y la petición del Padrenuestro: “Perdona nuestras deudas...” (cf. Mt 6,12; Lc 11,4; nº 6.7; GNO IX 201,16–17; 203,13–14; PG 46,444A/B.448A); contradicción e igualmente «torpeza» —señala el autor—, por cuanto que esa plegaria en boca del prestamista «es una rememoración de su propia misantropía» (cf. GNO IX 201,21; 203,12; PG 46,445A.448A).

Es común a los tres Padres Capadocios el no remitirse muy frecuentemente a esta frase de la oración cristiana fundamental. Así en Basilio sólo se advierte una referencia en su primera «Homilía sobre el

127. Cf. Basilio, *HCreat.* 1,17 (GNO *Supplementum* 32,3–14; PG 44,273BC; Alexis Smets – Michel Van Esbroeck, SC 160, 208–210).

128. Cf. Gregorio de Nacianzo, *Carm. theol.* 1,24.27 (PG 37,495,11; 505,86–87); 2,33 (PG 37,939,157–159); *Ep.* 77,11 (PG 37,144C–145A; Paul Gallay, *Saint Grégoire l...* 96–97); *Or.* 17,11; 19,13 (PG 35,977C.1060AB); 40,31 (PG 36,404BC; Claudio Moreschini – Paul Gallay, SC 358,270–271).

129. No me consta que se citen o aludan en las obras de Gregorio de Nacianzo. En Basilio sólo cabría señalar un eco lejano en *HPs. 45b* 1 (PG 29,265B), como se indicó más arriba (cf. supra 2), o también en el texto, de autoría dudosa, *SDisc.* 1 (PG 31,649C).

130. Sobre el sentido específico del término *pleonasmós* en el campo económico: cf. Giet S., *De Saint Basile* 100 n. 6; 102.105.

131. Cf. Gregorio de Nisa, *Ep can* 6; GNO III,V 10,14–16 (PG 45,233B; Périclès-Pierre Joannou, *Fonti ...* 222).

ayuno»,¹³² y en Gregorio de Nacianzo aparece únicamente en dos de sus tantas cartas y en uno de sus tantos sermones.¹³³ Pero, además del presente pasaje contra el usurero, el Niseno le dedica a ese texto del NT prácticamente todo el sermón quinto de sus «Homilías sobre la Oración del Señor», mencionadas poco antes.¹³⁴ Abriendo esa pieza con la idea de que tal petición del Padrenuestro constituye «el culmen de la virtud», pues expresa casi la superación de los límites de la naturaleza humana al «hacer aquello que sólo le corresponde hacer a Dios»: perdonar.¹³⁵ Pero rezar de tal manera —señala Gregorio— supone, si se pretende ser escuchado, que el orante imita a Dios en su propia vida, de modo que «quien se acerca al que es Benevolente, que sea benevolente» pues, por lo mismo hay que decir que «aparta de la benevolencia de Dios la dureza de quien se acerca». ¹³⁶ Sin embargo, el Niseno da un paso más y enfatiza que con esa petición se «tiene la osadía» de ofrecerle a Dios un ejemplo para que Él lo imite: «Lo que yo hago, hazlo Tú; que imite al esclavo el Señor, al menesteroso y pobre el que reina sobre todo. Perdoné la deuda, Tú no vayas a reclamar la mía; tuve consideración del que me suplicaba, Tú no rechaces al que te suplica». ¹³⁷ Luego desarrolla ampliamente la condición pecadora propia de todo ser humano, no sólo por el pecado original,¹³⁸ sino por los múltiples pecados personales,¹³⁹ situación que estima que obliga a uno a «caer ante Dios en oración, para pedirle que perdone nuestras deudas». ¹⁴⁰ Pero esa petición no tendría resultado, si no va acompañada de una conciencia que testimonie el haber procedido correspondientemente, tal como ya se señaló anteriormente, al hablar del recurso a la parábola del siervo sin entrañas (cf. Mt 18,23–34). ¹⁴¹ Y, entonces, Gregorio sentencia: «Sin ser oída queda tu plegaria, pues la tapa el grito de

132. Cf. Basilio, *Hleion*. 1,10 (PG 31,181B; Francesco Trisoglio, *Basilio di Cesarea...* 422–423).

133. Cf. Gregorio de Nacianzo, *Ep.* 77,6.11; 78,5 (PG 37,144B–145A.148B; Paul Gallay, *Saint Grégoire I...* 96–97.99); *Or.* 17,11.

134. Cf. Gregorio de Nisa, *Or dom* 5 (GNO VII,II 58,23–72,10; PG 44,1177A–1192A); en la última parte de esa homilía aborda la petición *no nos dejes caer en la tentación* (cf. *Or dom* 5; GNO VII,II 72,11–74,5; PG 44,1192A–1193A). Cf. también supra 14.

135. Cf. Gregorio de Nisa, *Or dom* 5 (GNO VII,II 59,1–11; PG 44,1177AB).

136. Cf. Gregorio de Nisa, *Or dom* 5 (GNO VII,II 59,14–60,17; PG 44,1177B-D).

137. Cf. Gregorio de Nisa, *Or dom* 5 (GNO VII,II 61,22–62,1; PG 44,1180C).

138. Cf. Gregorio de Nisa, *Or dom* 5 (GNO VII,II 62,17–66,17; PG 44,1181A–1185A).

139. Cf. Gregorio de Nisa, *Or dom* 5 (GNO VII,II 66,18–69,6; PG 44,1185A–1188B).

140. Cf. Gregorio de Nisa, *Or dom* 5 (GNO VII,II 69,4–6; PG 44,188B).

141. Cf. supra 14.

quienes haces sufrir». ¹⁴² Por lo que bien puede concluir entonces: «Si tenemos, por cierto, la intención de presentar a Dios la súplica de misericordia y de indulgencia, dispongámonos a la confianza en nuestra conciencia, de modo que podamos presentar la propia vida como abogado de tal expresión, y decir en verdad: *También nosotros perdonamos a nuestros deudores* (cf. Mt 6,12; Lc 11,4)». ¹⁴³

Como se señaló al presentar la estructura similar de ambas inectivas contra el usurero, ¹⁴⁴ las mismas se cierran con sendos corolarios. Para la primera se concluye: «Si no hubiese abundancia de usureros, no existiría la multitud de pobres» (nº 6; GNO IX 202,4–5; PG 46,445B); para la segunda, se dice en discurso directo al prestamista: «Tú eres el linaje calamitoso» (nº 7; GNO IX 204,1–2; PG 46,448C). Conclusiones éstas que se entienden ratificados por todas las Escrituras “Ley, Profetas, Evangelio” (cf. nº 6.7; GNO IX 202,6–8; 204,10; PG 46,445B.448C), aunque si para la primera sólo se cita expresamente Am 8,4–5 (cf. GNO IX 202,8–11; PG 46,445B); pero para la segunda se ofrece detalladamente un pasaje bíblico de cada uno: por la Ley Dt 32,20 (cf. Ex 22,24; Lv 25,35–36), por los Profetas Sal 14(15),5, por el Evangelio Mt 18,32–34 (cf. GNO IX 204,12–20; PG 46,448D).

El texto de Amós sólo aparece aquí en Gregorio, y en su homónimo de Nacianzo únicamente en dos de sus sermones, uno de temática cercana a la presente, a saber «Sobre el amor a los pobres»; ¹⁴⁵ por el contrario, no me consta que Basilio cite este profeta. Por su parte los textos más numerosos que cierran la segunda inectiva contra el usurero, ya han sido considerados en otros tramos de la homilía del Niseno, como es el caso de Dt 23,20 (y similares) y Mt 18,32–34; ¹⁴⁶ el versículo 5 del Sal 14(15) curiosamente sólo aparece aquí en las obras de este Padre y nunca en Gregorio de Nacianzo, en tanto que Basilio le dedica todo el Sermón analizado en la primera parte de este trabajo (cf. Basilio *HPs. 14b*). ¹⁴⁷ Todos estos pasajes bíblicos, en su mayor parte ya tenidos en cuenta, configuran aquí una suerte de corroboración de

142. Cf. Gregorio de Nisa, *Or dom 5* (GNO VII,II 69,21–22; PG 44,1188D).

143. Cf. Cf. Gregorio de Nisa, *Or dom 5* (GNO VII,II 72,5–10; PG 44,1192A).

144. Cf. supra 13.

145. Cf. Gregorio de Nacianzo, *Or. 14,24,2* (PG 35,889A; Marcelo Merino Rodríguez, *Gregorio de Nacianzo...* 668–669); 16,19 (PG 35,960C).

146. Cf. Gregorio de Nisa, *Usur 6* (GNO IX 201,4–12; PG 46,444A); también supra 14–15.

147. Cf. supra 1ss.

todo lo dicho en ambas reconvenciones al prestamista, como una conclusión contundente; tal es lo que precisamente parece dar a entender el comentario del autor tras las citas: «Estas no son palabras que dan miedo, sino asuntos verdaderos que atestiguan el juicio antes de experimentarlo. Precavarse de tales cosas es bueno para quien es sensato y a quien le sirven de previsión de lo venidero» (nº 7; GNO IX 204,23–26; PG 46,449A).

En efecto, lo que resta de la homilía es una especie de “actualización” de lo tratado, en base a un episodio de su tiempo, conocido por el auditorio (nº 8; GNO IX 204,27–206,5; PG 46,449B–452A). Y entonces cuenta la historia de un prestamista que muere sin informar a sus deudos dónde ocultó sus ganancias (GNO IX 205,1–25; PG 46,449B–D).¹⁴⁸ Luego viene una muy breve discusión de posibles objeciones de los oyentes (nº 9; GNO IX 206,5–207,1; PG 46,452A–C/D) y la conclusión (nº 10; GNO IX 207,1–7; PG 46,452C), remitiendo nuevamente (como al inicio; cf. nº 1; GNO IX 195,19–196,8; PG 46,433B–436A) a la homilía que «el extraordinario padre Basilio» hizo sobre el mismo tema (GNO IX 207,4–6; PG 46,452D). Todas estas últimas partes de la homilía ya no contienen referencias bíblicas.

Conclusión

Parece oportuno espigar algunas observaciones conclusivas de este breve estudio de las homilías de los dos grandes hermanos capadocios sobre la usura. Y cabe comenzar señalando que se trata de piezas muy bien elaboradas, como se advierte ya en su estructuración, si bien el Sermón de Basilio es más coyuntural, al querer culminar la labor iniciada con su discurso del día anterior y, por lo mismo no tan extenso. Sin embargo, tanto el uno como el otro evidencian una profusión de citas y referencias bíblicas, realmente sorprendente por su cantidad y por la amplitud de los libros sagrados a los que se recurre; claramente el anclaje del pensamiento de ambos autores es la Palabra

148. No se entiende la crítica de Jean Bernardi de que Gregorio «parece no haberse dado cuenta de que su ejemplo no prueba nada» (*La prédication...* 267), si se trata aquí sólo de una ilustración de lo dicho que, como señala expresamente el autor, sólo pretende que su auditorio «saque algún provecho de cosas que se cuentan en nuestro tiempo» (nº 8; GNO IX 27–30; PG 46,449B).

de Dios, también en el ámbito de los requerimientos sociales de la vida creyente, como lo es el tema aquí tratado: préstamo (usura).

El NT, con su exigencia de dar generosamente, constituye el vector al que apunta la argumentación escriturística. Teniendo presente el tema tan específico de estas homilías, llama la atención la cantidad de pasajes neotestamentarios citados o aludidos por los autores (cf. infra tabla 1). Los pasajes del AT son abundantes, sobre todo en Basilio, y su espectro abarca las distintas partes de dicha biblioteca, esto es Ley, Profetas, Sapienciales y también los Libros Históricos. Que los Profetas y la Ley resuenen en esta temática tan “social”, parece natural, pero no tan así podría parecer la nutrida apelación a pasajes de Pr (cf. infra tabla 2), especialmente en Basilio. Sorprende, pues, el denso entretreído de textos de la Biblia en estos sermones, tanto más en el primero, por su brevedad.

El destacar la recurrencia (o no) de los textos bíblicos a los que se apela en estas piezas oratorias con las demás obras de los autores, permite apreciar en algo la importancia que los mismos tienen en su pensamiento, a la vez que deja vislumbrar un tanto de las consonancias y diferencias entre ellos mismos.

Igualmente parece resaltar el cariz espiritual del tratamiento de la problemática préstamo-usura: no se la trata como un tema social sólo desde el punto de vista ético, simplemente, sino que se destaca con insistencia la pertinencia del mismo a la vida creyente del auditorio, su vínculo personal con Dios, la coherencia con su vocación, los alcances para su oración, su la relevancia del mismo para su destino final.

Tabla 1

Textos	Basilio de Cesarea (<i>HPs. 14b</i> – PG 29)	Gregorio de Nisa (<i>Usur</i> – GNO IX; PG 46)
Mt 3,7; Lc 3,7		2 (196,12; 436B)
Mt 5,42; Lc 6,30	1 (265B/C); 5 (280C)	1 (196,20; 436A)
Mt 6,12; Lc 11,4		6 (201,16–17; 444A) 7 (203,13–14; 448A)
Mt 7,16; Lc 6,44	5 (280B)	
Mt 13,20; Mc 4,16; Lc 8,13		1 (195,15–16; 433B)
Mt 18,23–34		6 (201,9–12; 444A) 7 (204,26–22; 449A)
Mt 19,27–29; Mc 10,28–30; Lc 18,28–30		4 (199,17–19; 440C)
Lc 1,5–25		5 (200,25–26; 440C)
Lc 2,5–7; Mt 1,18–25		5 (200,27; 440C)
Lc 6,34–35		6 (201,8; 444A)
Lc 6,38		4 (198,21; 440A)
1 Co 13,3 (Mt 5,42; Lc 6,30)		3 (198,10–11; 473C)

Tabla 2

Textos	Basilio de Cesarea (<i>HPs. 14b</i> – PG 29)	Gregorio de Nisa (<i>Usur</i> – GNO IX; PG 46)
Ex 15,22–25		5 (200,24–25; 441C)
Ex 16,13–36; Nm 11,7–9		5 (200,23–24; 441C)
Ex 17,1–7; Nm 20,1–13		5 (200,23; 441C)
Ex 22,24; Lv 25,35–27; Dt 23,20	1 (265B)	6 (201,4–5; 444A) 7 (204,12; 448D)
Jc 14,14	5 (280A)	
1 S 1,1–20		5 (200,26; 441C)
Sal 14(15),5	1 (265AB)	
Sal 54(55),12	1 (265B)	
Pr 5,15	2 (269A)	
Pr 19,17	5 (272C)	4 (198,10–11; 440B)
Pr 23,27	2 (269B)	
Pr 24,34	2 (272A)	

Tabla 2

Textos	Basilio de Cesarea (<i>HPs. 14b</i> – PG 29)	Gregorio de Nisa (<i>Usur</i> – GNO IX; PG 46)
Pr 29,13	2 (268D/269A)	
Is 5,20 (Pr 17,5)	5 (280A)	
Is 6,9 (Mt 13,14; Mc 4,12; Lc 8,10; Jn 12,40; Hch 28,26)	1 (195,18–19; 433B)	
Jr 9,5	1 (265B)	
	3 (273C)	
Ez 22,12	1 (265A)	1 (195,12; 433A)
Am 8,4–5		6 (202,8–11; 445B)

ALBERTO C. CAPBOSCQ·
albertosdb@gmail.com

INSTITUTO DE FILOLOGÍA CLÁSICA - UBA
Recibido: 05.08.2019 / Aprobado: 06.09.2019

· El autor es un destacado traductor y patrólogo argentino.

El aporte de Segundo Galilea a la interrelación entre espiritualidad, teología y pastoral. Clave pneumatológica.

RESUMEN

Este artículo presenta a Segundo Galilea como un autor fundamental para la configuración de la interrelación entre espiritualidad, teología y pastoral en la identidad eclesial latinoamericana. Además, lo propone como pionero en destacar la necesidad de un desarrollo pneumatológico para una espiritualidad del seguimiento de Jesucristo, el desarrollo de una identidad teológica y la renovación pastoral. Segundo Galilea caracteriza esta espiritualidad como inserción en Jesucristo, a través de la familiaridad con los evangelios, y como inserción en la misión, especialmente desde la familiaridad con las periferias.

Palabras clave: Segundo Galilea; Espiritualidad; Pneumatología; Seguimiento de Jesucristo; Inserción en Jesucristo y en la Misión.

The Contribution of Segundo Galilea to the Interrelation between Spirituality, Theology and Pastoral. Pneumatic Key.

ABSTRACT

This article presents Segundo Galilea as a foundational author for the interrelation of spirituality, theology, and pastoral care in Latin American ecclesial identity. He also presents Galilea as a pioneer in highlighting the need for a pneumatological development for the spirituality of following Christ, for the development of a theological identity and for true pastoral renewal. Segundo Galilea describes this spirituality as insertion in Jesus Christ, through familiarity with the Gospels, and as inclusion in Christ's mission, especially in reference to proximity with the margins.

Keywords: Segundo Galilea; Spirituality; Pneumatology; Following Jesus Christ; Insertion in Jesus Christ and in the Mission.

Planteamiento de la idea.

El rostro de la Iglesia Latinoamericana que se fue fraguando desde Medellín¹ presenta unas características que, si bien son riqueza de la Iglesia Universal, no obstante, en ella se desarrollaron de una manera creativa. La renovación eclesiológica que significó el Concilio Vaticano II, con especial impacto de la *Gaudium et Spes*, a través de su metodología inductiva y su llamado a discernir los signos de los tiempos,² permitió en la teología latinoamericana desarrollar un entrelazado entre espiritualidad, teología y pastoral, constituyendo un trípode que se hace presente en los distintos documentos conclusivos de las Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano, también en destacados teólogos y pastoralistas Latinoamericanos, igualmente presente en el propio Papa Francisco.³ Este estilo de hacer teología pretende seguir el movimiento del misterio de la encarnación y el discernimiento de la permanente presencia del Espíritu Santo⁴ que actúa en la historia de los pueblos y comunidades cristianas de América Latina.

Esto nos lleva a proponer que la fisonomía propia que ha tenido la teología y la pastoral latinoamericana, aunque profundamente centradas en la realidad, su transformación y el discernimiento de los signos de los tiempos, mantienen en común una raíz y perspectiva espiritual, no sólo vivida individualmente, sino como elemento que configura el quehacer teológico y pastoral desde una perspectiva comunional. Con el correr de las décadas esta espiritualidad que anima la teología y pastoral ha tenido diferentes conceptualizaciones que podría-

1. Cf. Rafael Luciani, «Medellín 50 años después. Del desarrollo a la liberación (I)», *Teología* 125 (2018): 121-138; «Medellín 50 años después (II)», *Teología* 126 (2018): 43-62.

2. Cf. Patricio Merino, *La categoría teológica signos de los tiempos. Desde el Concilio Vaticano II hasta el pentecostés de Aparecida y Francisco* (Bogotá: USTA, 2014); Víctor Codina, «Las ponencias de Medellín», *Medellín* 171 (2018): 25-47.

3. Cf. Virginia Azcuy, «Evangelización con Espíritu (EG 261). La unidad de la teología, la espiritualidad y la pastoral al servicio del anuncio del evangelio», *Teología* 114 (2014): 73-93; Carlos Galli, «Lectura teológica del texto de Evangelii Gaudium en el contexto del ministerio pastoral del Papa Francisco», *Medellín* 158 (2014): 47-88; «Revolución de la ternura y reforma de la Iglesia», *Medellín* 170 (2018): 73-108.

4. Cf. Patricio Merino, «Discernir los signos de los tiempos: perspectiva cristológica y pneumatológica», *Franciscanum* 150 (2008): 13-32; Virginia Azcuy, «El Espíritu y los signos de este tiempo. Legado, vigencia y porvenir de un discernimiento teológico», *Concilium* (2011): 601-612.

mos sintetizarlas en tres: «espiritualidad liberadora»;⁵ «espiritualidad del discipulado misionero»⁶ y «evangelizadores con Espíritu».⁷

En este escrito quisiera preguntarme por el aporte de Segundo Galilea⁸ al talante espiritual de la teología y la pastoral, de modo tal, que las tres categorías aparezcan entrelazadas.⁹ Aunque nuestro autor es reconocido en los ambientes eclesiales por las generaciones mayores, no obstante, sobre él casi no existen estudios ni sistematizaciones teológico-pastorales¹⁰ y las nuevas generaciones, me atrevo a decir, lo desconocen; de ahí también el carácter descriptivo que propongo en este artículo. Además, quisiera llamar la atención de que su propuesta mantiene una sensibilidad especial por la pneumatología. Por una parte, remarca que es el Espíritu Santo quien permite la inserción en la vida de Jesús y, por otra parte, ese mismo Espíritu es quien anima la misión conformando todo compromiso y transformación con el rostro de Jesús plasmado en los evangelios. De este modo, la espiritualidad del seguimiento de Jesús y la misión, que Segundo Galilea propuso, configuró un estilo que contribuyó al perfil latinoamericano de interrelacionar espiritualidad, teología y pastoral, visibilizando y destacando para ello el protagonismo del Espíritu Santo.

5. Cf. Patricio Merino, *Teología Latinoamericana y Pluralismo Religioso* (Salamanca: UPSA, 2012); Jairo Gómez, «El sentido teológico de una espiritualidad en camino. La espiritualidad de la liberación entre Puebla y Santo Domingo», *Cuestiones Teológicas* 99 (2016): 149-174.

6. Aquí destaca el concepto utilizado por la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano celebrada en Aparecida. Cf. Víctor Fernández, «La espiritualidad integradora que propone Aparecida», en AA.VV., *De la Misión Continental a la Misión Universal* (Buenos Aires: Docencia, 2013), 121-136.

7. Concepto utilizado por el Papa Francisco en su *Exhortación Apostólica Evangelii Gaudium*, números 259-288; Cf. Virginia Azcuy, «Dimensiones comunitaria y social de la espiritualidad evangelizadora. Una lectura de Evangelii Gaudium III-IV-V desde la teología espiritual», *Medellín* 168 (2017): 551-572; María Clara Bingemer, «La consolación y el bien mayor. Sobre la espiritualidad y la inteligencia de la fe del Papa Francisco», *Medellín* 168 (2017): 531-550.

8. Presbítero, nacido en Santiago de Chile el 3 de abril de 1927 y muerto en la misma ciudad el 27 de mayo de 2010.

9. Segundo Galilea utiliza la imagen de la humedad-agua que hace que la planta y la hoja se mantengan vivas y verdes, asociándola a la espiritualidad (agua-humedad), la teología y la pastoral (ramas, hojas); Cf. Segundo Galilea, *El camino de la espiritualidad* (Bogotá: Ediciones Paulinas, 1982), 22-25.

10. Yo solo he encontrado a: Mercedes Gómez, «Producción Literaria de Segundo Galilea», *Scriptorium Victoriense* 42 (1995): 201-242; «Aportación de Segundo Galilea a la espiritualidad. Síntesis y valoración», *Scriptorium Victoriense* 42 (1995): 459-474; Patricio Merino, «Homenaje a una vida y una obra: Segundo Galilea, discípulo misionero de Jesucristo», *Medellín* 135 (2008): 539-557; Xavier Pikaza, *Diccionario de Pensadores Cristianos* (Estella: Editorial Verbo Divino, 2010), 322.

1. Hacia una perspectiva pneumatológica de la renovación teológico-pastoral.

La teología y pastoral latinoamericana han tenido una marcada acentuación cristológica. En torno, sobre todo, a la humanidad de Jesús, su misterio pascual y el misterio de la encarnación se ha destacado la categoría de reino de Dios y el compromiso con la transformación de la realidad de pobreza, injusticia y desigualdad. En contraste ha habido un reconocimiento de que la pneumatología no ha tenido un desarrollo importante.¹¹

Sin embargo, siguiendo el Concilio Vaticano II, el acontecimiento de la Conferencia de Medellín tiene una consciencia cierta de la presencia del Espíritu Santo en la transformación de los pueblos de América Latina y sus búsquedas de liberación integral. En efecto, la Conferencia de Medellín se comprendió a sí misma «como un nuevo pentecostés» y una y otra vez hizo alusión a la raíz espiritual de sus propuestas.¹² También, se ha destacado el acento profético de la Iglesia en los albores y post Medellín.¹³ No obstante, como hemos señalado, la dimensión pneumatológica de la teología y la pastoral no fue desarrollada de manera importante por los autores latinoamericanos más reconocidos.

Pese a estas constataciones, podemos identificar a Segundo Galilea como un pionero en el reconocimiento de que la dimensión profética de la Iglesia latinoamericana sólo es posible de ser comprendida y desarrollada en su referencia al Espíritu Santo y que, a su vez, la más correcta clave de lectura de las propuestas de Medellín es la profético espiritual. Nos dice Segundo Galilea refiriéndose al Documento de Medellín:

11. Este ha sido el diagnóstico de Víctor Codina «Prioridad teológico-pastoral de la pneumatología hoy», *Revista Latinoamericana de Teología* 86 (2012):173-190; «El Espíritu del Señor llena el Universo. Una reflexión desde América Latina», *Concilium* 342 (2011): 637-647.

12. Así lo indica el discurso inaugural de la Conferencia de Medellín realizado por el Papa Pablo VI ("I.- Orientaciones Espirituales") y las conclusiones de Medellín, por ejemplo: números 2 y 8; Cf. CELAM, *Las Cinco Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano* (Bogotá: CELAM, 2014), 65-85.

13. Cf. Alberto Ramírez, «Medellín y el origen de la vocación profética de nuestra Iglesia en América Latina», *Cuestiones Teológicas* 63 (1998): 21-44.

«Esto hace necesario, para su interpretación dinámica una lectura espiritual profética, y no sólo literal. Queremos decir que, si no queremos reducirlo a recetas cristianas para situaciones transitorias o particulares o relacionadas con ciertas coyunturas en permanente evolución, tenemos que superar la lectura puramente Literal. La lectura espiritual, en cambio, nos permite captar las líneas de fuerza y los faros criteriológicos de Medellín, más allá de contingencias temporales. Esto nos permite intuir las intenciones profundas y la conciencia profética de la Iglesia en América Latina».¹⁴

Nuestro autor reconoce, igualmente, que la dimensión teológica-pastoral acentuada en América Latina, aunque es de reconocido profetismo, no obstante, no ha sido suficientemente desarrollada en su relación con la pneumatología:

«En América Latina estamos especialmente huérfanos de una pneumatología. Para la mayoría de los agentes pastorales, la teología del Espíritu es rudimentaria y repetitiva de nociones limitadas, privatizadas y distantes de la problemática pastoral. Muy a menudo nuestra pneumatología está ligada a la espiritualidad, y a una vida espiritual personal».¹⁵

De ahí que, Segundo Galilea centrara su animación teológico-pastoral en hacer una mayor relación entre espiritualidad del seguimiento de Jesucristo, la misión evangelizadora y la pneumatología, propiamente tal. Con ello, quería superar una espiritualidad entendida solamente en el ámbito personal o individual que acentuaba una teología y pastoral con carencias eclesiológicas. Concretamente, veía una eclesiología que a falta de una adecuada pneumatología reducía el ejercicio de los ministerios y la pastoral a características demasiado estructuradas y rígidas. Frente a lo cual, Galilea llamaba la atención sobre la necesidad de elaborar una pneumatología que propiciara los aspectos más dinámicos y carismáticos de la eclesiología:

«Desde el punto de vista de la eclesiología, esta pneumatología (estructurada), es insuficiente para animar nuestro apostolado y para hacer brotar la pastoral autóctona que necesitamos. Esta quedará anquilosada, sin vida, o continuamente dependiente de modelos e inspiración ajena. El Evangelio que la Iglesia

14. Segundo Galilea, «La conferencia de Medellín. Una lectura de sus líneas de fuerza pastorales», *Sal Terrae* 64 (1976): 574.

15. Segundo Galilea, «Pneumatología y Pastoral», *Revista de Teología y Ciencias Humanas* 475 (1975): 33.

tiene que ofrecer al hombre latinoamericano, queda sin significación”¹⁶. Y agrega: “En el Concilio Vaticano II se comienza ya a reaccionar contra esto, y aparecen elementos importantes para una elaboración de una teología de los carismas y para una eclesiología pastoral pneumatológica. Esta elaboración aparece urgente, pues al abrirse camino y al recuperarse conceptos tales como la comunidad, la renovación permanente de la Iglesia, la creatividad de las Iglesias Locales, la adaptación de la pastoral a todas las culturas y situaciones del mundo moderno, etc., se ha puesto en evidencia la falta de una teología del Espíritu Santo».¹⁷

Por tanto, Segundo Galilea visualizó la necesidad de desarrollar una pneumatología que no sólo se quedara en el ámbito de la espiritualidad, como vida espiritual personal; sino que se debía dar pasos hacia una pneumatología que renovara la eclesiología y, con ello, la teología y la pastoral desde un carácter espiritual. De modo tal, que la espiritualidad y la pneumatología, superando su relegación a la vivencia individual, propiciara una renovación teológica y pastoral más comunal, permanente y dinámica.

2. Una espiritualidad para la renovación teológica y pastoral.

Segundo Galilea supo leer el Concilio Vaticano II, Medellín y los caminos de la teología y pastoral latinoamericanas desarrollando categorías que décadas más tarde, con algunos matices y nomenclaturas adaptadas a su momento, recogió y proyectó, por ejemplo, el Documento de Aparecida y el actual magisterio del Papa Francisco. Segundo Galilea desarrolló en las décadas de los setenta, ochenta y noventa categorías espirituales, teológicas y pastorales interrelacionadas y en clave de renovación situada al contexto latinoamericano. Nos habló de: «inserción pastoral desde las fronteras», «opción por los pobres», «la amistad con Jesucristo», «el discernimiento», «el discípulado y la misión»,¹⁸ entre otras. Estas categorías apuntaban a animar un camino real de conversión y renovación eclesial:

16. Segundo Galilea, *Ibid.*, 34.

17. Segundo Galilea, *Ibid.*, 35.

18. Cf. Patricio Merino, «Homenaje a una vida y una obra: Segundo Galilea, discípulo misionero de Jesucristo», *Medellín* 135 (2008): 539-557.

«No hay verdadera renovación eclesial sin una transformación de las instituciones, de la calidad y orientación de las actividades, de la mística o espiritualidad. Habitualmente la renovación comienza por las actividades pastorales. Pues es ahí donde se experimentan primeramente las incoherencias entre un cierto modelo de Iglesia y la realidad. Los misioneros, los evangelizadores en la frontera de la Iglesia, son los primeros en advertir la insuficiencia de las modalidades tradicionales de acción; la crítica de la pastoral comienza a partir de la experiencia de la misión en la periferia».¹⁹

Segundo Galilea piensa que es siguiendo el movimiento-misión de Jesucristo y del Espíritu Santo, que actúan desde lo pequeño, desde las periferias, desde las distintas realidades, desde donde podemos sintonizar con ese mismo movimiento y discernir los caminos para una conversión pastoral y de las estructuras. Por otra parte, para Galilea la renovación eclesial y la renovación pastoral requieren de una renovación en las motivaciones que nos guían, se trata de una renovación teológica y pastoral a partir de una espiritualidad, que deben configurar-nos con Jesucristo por la acción del Espíritu:

«Para la Iglesia, las motivaciones son más que esenciales; son su sello de identidad. Los por qué de su organización y de su acción no se explican decisivamente por las ciencias humanas o la pura racionalidad histórica: se refieren a Jesús y su Evangelio como la motivación global, imprescindible y dominante. Es la motivación del Espíritu. Por eso hablar de motivaciones en el cristianismo es hablar de mística, de espiritualidad».²⁰

La mística y la espiritualidad son para Galilea el alma de la evangelización, de la misión y de la renovación eclesial y pastoral. La realidad del continente y la vida de las comunidades eclesiales interpeló profundamente a Segundo Galilea, las grandes opciones y problemáticas de la Iglesia latinoamericana encontraron eco en sus reflexiones y escritos. Se distinguió por su capacidad para mirar la realidad con los ojos de la fe y los evangelios, en actitud espiritual, contemplativa de la misión del Espíritu Santo en la comunidad y sociedad. Además, con impresionante sencillez, sensibilidad pedagógica y pastoral trató de discernir e iluminar las distintas realidades usando las fuentes clásicas que la tradición cristiana le heredó: Las Sagradas Escrituras, la oración,

19. Segundo Galilea, *El camino de la Espiritualidad*, 17.

20. Segundo Galilea, *Ibid.*, 19.

la comunión y el discernimiento eclesial, los sacramentos, la vida de los santos y los grandes místicos. Desde lo que creía y vivía se dedicó a animar la conversión pastoral a través de sus escritos.

A través de una breve visión panorámica de varias de sus obras, podemos hacernos una idea de sus opciones vitales.

2.1 *Acompañó la transformación social y eclesial.*

Segundo Galilea fue un discípulo contemplativo de la acción del Espíritu y comprometido con las transformaciones sociales del continente, tales como, la formación de los nuevos barrios, el cambio de mentalidad de rural a urbana, las problemáticas sociales y políticas, la nueva evangelización y la necesidad de la inculturación, etc. Por ejemplo, abordó estos temas en obras tales como: *Hacia una pastoral vernácula* (1966); *Para una pastoral latinoamericana* (1968); *Espiritualidad y renovación pastoral* (1969); *Reflexiones sobre la Evangelización* (1970); *¿A los pobres se les anuncia el Evangelio?* (1972); *¿A dónde va la Pastoral?* (1974); etc.

De manera absolutamente pionera y por caminos complementarios a la teología del pueblo (argentina) ayudó a valorar y discernir el potencial evangélico de la religiosidad popular y la cultura, destacamos en este ámbito sus escritos: *Introducción a la Religiosidad popular* (1967); *La fe como principio crítico de promoción de la religiosidad popular* (1972); *Cristología y pastoral popular* (1974); *Pastoral popular y urbana en América latina* (1977); *El catolicismo popular como espiritualidad* (1977); *La religiosidad popular en la teología de la liberación* (1980); etc.

2.2. *Elaboró una espiritualidad liberadora.*

Fue un autor esencial para la elaboración de una espiritualidad comprometida o espiritualidad liberadora, destacan en este aspecto sus obras: *Teología de la liberación como crítica de la Iglesia en América latina* (1972); *Espiritualidad de la liberación* (1973); *Teología de la Liberación y nuevas exigencias cristianas* (1975); *Teología de la Libe-*

ración. Ensayo de síntesis, El Evangelio mensaje de liberación (1976); *La espiritualidad de la liberación como espiritualidad política* (1977); *El rostro latinoamericano de la espiritualidad* (1980); etc.

Los escritos de Segundo Galilea edifican porque reflejan la sencillez que transparenta su familiaridad con los evangelios y toda la tradición cristiana; escribe sin notas a pie de página, su intención no ha sido ser teólogo de escritorio, propone una espiritualidad cristiana y la ofrece como luz para discernir, animar y responder a las preocupaciones teológico-pastorales de su momento:

«La espiritualidad cristiana tiene dos dimensiones, articuladas e inseparables, pero perfectamente distinguibles y autónomas: espiritualidad es la mística y la inspiración de la entrega y el compromiso por un amor mayor; espiritualidad es también, y necesariamente, la práctica de la fe (sacramentos, oración, expresiones exclusivamente religiosas). La separación de fe y vida, la dificultad para hacer la síntesis de ambas es como querer una hierba empapada sin una fuente de donde brote agua, o mantener una fuente que no está empapando la hierba».²¹

2.3 Propició la animación y formación cristiana de todo el Pueblo de Dios.

Fue un gran animador y formador de comunidades cristianas que quieren vivir la inseparable unión entre acción transformadora (compromiso) y la contemplación del misterio, por ejemplo, se pueden leer: *El anuncio de la esperanza* (1976); *El tesoro de la Iglesia. Lecturas y comentarios dominicales para los tres ciclos* (1987); etc.

Se ocupó de la animación y formación espiritual de presbíteros y laicos, religiosos y religiosas, también de la renovación de la vida consagrada, destacamos sus escritos: *La hora de la vida religiosa* (1966); *Ministerio, contemplación y celibato* (1969); *El radicalismo del seguimiento de Cristo, Seguir a Jesús nos hace libres* (1978); *La esperanza como carisma: la vida religiosa* (1988); *Hacia una espiritualidad bíblica del religioso* (1990); *Espiritualidad Sacerdotal* (1991); etc.

La acentuación espiritual en la renovación teológica y pastoral le

21. Segundo Galilea, *Ibid.*, 29.

permitieron a Galilea alejarse de los extremos y excesos, tanto de una mística alienante, como de un compromiso sin mística. Por ello, denunció en su momento lo que denominaba: «*miopías de la misión*».²²

3. *Seguimiento de Jesucristo de la mano del Espíritu. Desde la inserción en la vida de Jesús (a través de los Evangelios) y desde la misión (pastoral).*

La obra de Segundo Galilea presenta una perspectiva espiritual como camino para una renovación teológica y pastoral. Pero se trata de una espiritualidad, no sólo llamada a vivirse en lo individual, sino como propuesta que dinamice toda la renovación teológica y pastoral, desde un carácter eclesial-comunional. Estamos frente a una espiritualidad del seguimiento o discipulado de Jesucristo y la misión, que obviamente, se adelantó en décadas a la decantada por el Magisterio Latinoamericana en la V Conferencia del Episcopado realizada en Aparecida:

«Podemos identificar la espiritualidad cristiana (y no sólo para América sino para cualquier lugar, cultura y condición social), como el proceso del seguimiento de Cristo, bajo el impulso del Espíritu y bajo la guía de la Iglesia. Este proceso es pascual: lleva progresivamente a la identificación con Jesucristo, que en el cristiano se da en forma de muerte al pecado y al egoísmo para vivir para Dios y los demás».²³

Destaca Galilea la dimensión pneumática y eclesial de esta espiritualidad. Y la enriquecerá en sus obras caracterizándola como una espiritualidad del seguimiento de Jesucristo elaborada con una doble perspectiva: «inserción en la vida de Jesús e inserción en la misión»,²⁴ siendo el protagonista de ambas, la persona del Espíritu Santo bajo la mediación eclesial. El concepto de inserción es clave para comprender esta doble perspectiva de configuración con Cristo y misión:

22. Segundo Galilea, *El reino de Dios y la liberación del hombre* (Bogotá: Ediciones Paulinas, 1988), 56.

23. Segundo Galilea, *El camino de la espiritualidad...*, 32

24. Segundo Galilea, *La inserción en la vida de Jesús y en la misión* (Santiago de Chile: Ediciones Paulinas, 1989). Aunque la expresión usada es el título de uno de sus libros, la verdad es que en él se engloba el contenido de varios otros. Por ejemplo: *El seguimiento de Cristo* (Bogotá: Ediciones Paulinas, 1976); *Jesús Misionero* (Santiago de Chile: Editorial Patris, 1992); *El pozo de Jacob* (Santiago de Chile: Ediciones Paulinas, 1992); *El discipulado cristiano* (Madrid: San Pablo, 1993).

«Nuestra propia inserción misionera, cualquiera sea su forma, sigue el camino de Cristo. De alguna manera imita su encarnación»²⁵ y agrega: «guiados por el sentir de la Iglesia, volvamos a contemplar a Cristo como nuestro modelo de inserción y de misión, y tratemos de penetrar en el misterio de su vida misionera».²⁶

Segundo Galilea desde la identidad y misión de Jesús, desde el discernimiento del Espíritu Santo que sopla en las comunidades y búsquedas humanas, va caracterizando la identidad del discípulo cristiano; éste se configura en su relación con Jesús y en la inserción misionera-pastoral en las distintas situaciones y contextos. Se trata entonces de una doble familiaridad: con Jesucristo, a través de los evangelios, y con la misión, a través de la cercanía con las periferias, los pobres, los pequeños y los excluidos, siguiendo la propia misión de Jesús y sus opciones.

Galilea propone caminos de conversión pastoral desde procesos de conversión espiritual, a partir del seguimiento de Jesucristo que siempre es situado (misión). A continuación, presento algunos de sus textos bíblicos más recurrentes en sus obras que configuraron su espiritualidad para la renovación teológica y pastoral.

3.1 *La mujer samaritana.*

El encuentro de Jesús con la mujer samaritana (Juan 4) ilumina la misión como comunicación de la experiencia de Cristo vivida en la Iglesia, que exige testimonio de amor fraterno. Nos muestra que la misión implica la conversión y que ésta es un proceso gradual; además que el fruto maduro de la misión es la contemplación y compartir la fe con otros:

«Es por eso que la misión en sus formas más simples o complejas consiste en la práctica, en compartir la experiencia de la Iglesia, y ayudar a las gentes a tomar contacto con la Iglesia. Invitar a la Iglesia es invitar a ser encontrado por Dios y a encontrar al Dios de Jesús. La Iglesia es el pozo de Jacob en la vida de cada uno».²⁷

25. Segundo Galilea, *La inserción en la vida de Jesús y en la misión...*, 6.

26. Segundo Galilea, *Ibid.*, 10.

27. Segundo Galilea, *Jesús Misionero...*, 20-21.

3.2 *La multiplicación de los panes.*

La multiplicación de los panes (Marcos 6) nos manifestaría que la misericordia cristiana es el motor de la misión, que no hay ninguna miseria humana que la misión no esté llamada a liberar, que Jesús nos asocia a su propia misión y que multiplica nuestros esfuerzos y que, en último término, la misión es para que el mundo tenga vida:

«Jesús quiere hacernos entender que su aspecto más importante es la plenitud de vida (el agua viva y el pan que permanece), y que la misión no puede dejar de anunciar la liberación de todo mal y de la muerte, es decir la resurrección y la vida».²⁸

3.3 *La curación del ciego de nacimiento.*

La sanación del ciego de nacimiento (Juan 9) nos muestra que la misión consiste en arrancar al mundo de su ceguera; en recuperar la dignidad que cada hombre y mujer tienen, que toda ceguera del corazón puede encontrar en Jesús y su evangelio una luz, pero que eso es un camino no exento de sufrimiento y que debe nutrirse de la oración y de la vida en comunidad:

«Porque el obstáculo primario de la conversión es la ceguera, y a ello no se llega sino poco a poco, la misión obtiene resultados lentos y arduos, y muchas veces exteriormente imperceptibles. No es posible evaluar ni medir los grados de iluminación de las conciencias personales y colectivas, sino a largo plazo, por los cambios de práctica de vida».²⁹

3.4 *Las bienaventuranzas.*

Las bienaventuranzas (Mateo 5) nos muestran lo que hay en el corazón de Jesús y que la vida cristiana consiste en un camino de conversión desde el amor de Dios, se trata de un llamado a la santidad en medio de cada cultura y situación:

«El mensaje misionero es un mensaje que habla al corazón de las gentes. No

28. Segundo Galilea, *Ibid.*, 32.

29. Segundo Galilea, *Ibid.*, 41.

transmite solo ideas, sino una experiencia vital, el sentido de la vida y del mundo interior de un pueblo. Se habla al corazón cuando se habla a lo más familiar y significativo de una identidad cultural, con los símbolos y lenguaje que llevan al alma de esa cultura, que, por lo mismo, pueden cuestionar y humanizar desde dentro».³⁰

3.5 *Las bodas de Caná.*

Las bodas de Caná (Juan 2) nos muestra la participación de María en la misión de Jesús, que la presencia de María abre nuevos caminos para la misión y que su manera de ser discípula nos debe interpelar, animar y dar confianza: «Desde el inicio de la misión pública de Jesús, la Virgen María ha compartido, hasta el día de hoy, y por siempre, lo más radical de la misión de Cristo: la mediación de la gracia salvadora».³¹

3.6 *La opción de Belén.*

La opción del pesebre y el mensaje de Belén (Lucas 2) nos muestran que Jesús se situó deliberadamente entre los más pobres y marginados:

«La opción del pesebre contiene en germen las grandes opciones de la inserción y la misión: el amor preferencial por los pobres, abandonados y alejados de la fe; la pobreza y la humildad como estilo de vida. El sentido profundo de estas opciones es siempre el mismo: en la humildad y debilidad humana se revela el poder liberador de Dios. María, testigo y colaboradora de las opciones del pesebre, fue la que comprendió y formuló este sentido para todas las generaciones».³²

3.7 *Nazaret.*

La experiencia de Nazaret (Lucas 2) nos muestra que hacer de la

30. Segundo Galilea, *Ibid.*, 55.

31. Segundo Galilea, *Ibid.*, 57.

32. Segundo Galilea, *La inserción en la vida de Jesús y en la misión...*, 16.

misión y la evangelización una constante en la vida, implica valorar lo cotidiano, porque en cualquier misión se impone tarde o temprano la rutina, la repetición, lo ordinario, lo simple: «Nazaret en la misión es valorar el testimonio sencillo, la simple presencia de amistad, la caridad simple y rutinaria con los que repetidamente nos encontramos todos los días».³³

4. Algunos procesos de la espiritualidad del seguimiento de Jesucristo con repercusiones teológico-pastorales.

Para Segundo Galilea la inserción en Jesucristo y en la misión transparenta unos procesos y unas actitudes espirituales que podríamos caracterizar de la siguiente manera:

4.1 Proceso de conversión.

El discipulado tiene un carácter teológico, y en ese sentido, radical:

«Hablar de seguimiento de Cristo es hablar de conversión, de venderlo todo, en la expresión evangélica, con tal de adquirir esa perla y ese tesoro escondido que constituye el seguir a Jesús (Mateo 13, 44-46). Sólo Dios puede exigir un seguimiento así, y es que seguir a Jesús es seguir a Dios, el único Absoluto».³⁴

El discipulado es un camino de conversión permanente. Segundo Galilea pone el ejemplo de Pedro (cf. Lucas 5, 11ss; Mateo 16, 22ss.; Mateo 26, 33ss; Juan 21) para mostrar que la conversión es algo permanente. No hay sólo una primera conversión coincidente con el primer encuentro con Jesucristo, sino muchas. Las mismas pruebas y crisis que se dan en el seguimiento y la misión, pueden constituirse en llamadas a una nueva conversión que configure un discipulado cada vez más maduro. Refiriéndose a la crisis de Pedro, nos dice: «*Le hizo comprender hasta qué punto su conversión era superficial. Su autosuficiencia y miras humanas se derrumbaron. Pero Jesús aprovecha esta crisis para volver a llamarlo a una conversión más madura y decisiva (Juan 21, 1-19)*».³⁵

33. Segundo Galilea, *El discipulado cristiano...*, 13.

34. Segundo Galilea, *El seguimiento de Cristo...*, 10.

35. Segundo Galilea, *Ibid.*, 17.

4.2 *Proceso con tentaciones permanentes y la necesidad de discernimiento.*

El discípulo debe estar atento a las tentaciones y en proceso constante de discernimiento. La presencia del mal, el pecado y la ceguera hacen necesario la actitud del discernimiento para no caer en tentación. La inserción en Jesucristo y en la misión implican el camino de la Cruz. Segundo Galilea³⁶ advierte que algunas de las tentaciones más frecuentes en el camino del discípulo misionero, del evangelizador, son la mediocridad, la desolación, la frustración, la soledad, la rutina y la aridez,³⁷ que nos pueden llevar a abandonar el seguimiento misionero. Por ello, será necesario siempre cultivar la vida interior, la vida comunitaria, la relación de amistad con Jesús y de familiaridad con el Espíritu Santo, como también, contar con criterios de discernimiento, tales como: 1) La disposición a la libertad interior; 2) El estar atentos para descubrir las tentaciones que se presentan bajo razón de bien, que son las más sutiles y peligrosas en las personas espirituales; 3) El criterio de consolación y desolación (según san Ignacio) o el de las noches o arideces del alma (según Juan de la Cruz); 4) El discernimiento por los frutos, propios o no del Espíritu de Dios; 5) El criterio eclesial o del acompañamiento espiritual.³⁸ Por todo lo anterior, el discípulo tendrá que valorar la renuncia, la abnegación, la ascesis cristiana que nos enseñaron los maestros espirituales:

«La lucha contra el mal y el trabajo de la conversión no terminan nunca, porque las tendencias y raíces del egoísmo y ceguera en nosotros nos acompañan siempre. Estas tendencias y raíces, que es el pecado latente en nosotros, quieren surgir de maneras siempre nuevas; quieren seducirnos hacia el mal y la infidelidad».³⁹

4.3 *Proceso desde la misericordia y la fraternidad.*

El discípulo tiene un corazón fraternal y misericordioso. La misericordia y la caridad son lo que distingue al corazón de Jesucristo,

36. Cf. Segundo Galilea, *Tentación y discernimiento* (Madrid: Narcea, 1991), 11.

37. Cf. Segundo Galilea, *Al alba de nuestra espiritualidad* (Madrid: Narcea, 1986), 43.

38. Cf. Segundo Galilea, *Tentación y discernimiento...*, 25.

39. Segundo Galilea, *El camino de la espiritualidad...*, 133.

él fue quien amó hasta el extremo, nos mostró el amor del Padre y nos invitó a amar como él. El hacerse prójimos, cercanos, fraternos, serviciales, trabajadores por la justicia, deberían ser algunas de las características por las cuales se distingue el discípulo (cf. Mateo 25, 31ss; Lucas 10, 29ss; Lucas 15; Juan 14-15):

«La misericordia como el perdón de las ofensas es la otra cara del amor fraterno. Si la misericordia como compromiso construye la fraternidad, el perdón mutuo la reconstruye y la consolida. Evita que la división y el rencor que producen las ofensas debiliten o paralicen la comunidad».⁴⁰

4.4 Proceso desde las virtudes teologales.

El discípulo recibe y cultiva un corazón lleno de fe, esperanza y caridad. Las tres virtudes teologales están transversalmente presentes en los puntos tratados anteriormente, el seguimiento y la misión se fundan en el don de las tres y en un camino de madurez de estas:

«Una fe consolidada es igualmente una fe purificada de apoyos innecesarios y ajenos a su apoyo único y seguro que es la Palabra de Cristo. Una fe consolidada es una fe que actúa por la caridad y orientada por la esperanza, todas avivadas por esa sola Palabra, de tal manera que en adelante esos discípulos pudieron vivir únicamente de fe, en la esperanza y por la caridad, sin la presencia sensible del Señor».⁴¹

4.5 Proceso relacional y perseverante.

La manera cómo el discípulo se relaciona con quienes se encuentra en su misión, se ve iluminada por el modo en que Jesús mismo se relacionó: 1) La relación de Jesús con Tomás (cf. Juan 20, 19-29) nos presenta al creyente difícil de convencer por la palabra de otro, al que no le basta con la Palabra del Evangelio y de la Iglesia para creer, sino que aguarda acontecimientos y experiencias personales extraordinarias para consolidar su fe;⁴² 2) El relato de los discípulos de Emaús (cf. Lucas 24, 13-35) nos repre-

40. Segundo Galilea, *El camino de la espiritualidad...*, 195.

41. Segundo Galilea, *La luz del corazón* (Santiago de Chile: San Pablo, 1994) 62.

42. Cf. Segundo Galilea, *La luz del corazón...*, 63-64.

senta la fe débil que decae en los momentos difíciles, de prueba y tentación o aridez y oscuridad;⁴³ 3) María Magdalena (cf. Juan 20, 11-18) nos muestra la fe decidida, pero que aún es sensible y busca consuelo; 4) La Virgen María (cf. Lucas 1, 26ss) nos testimonia la fe fuerte y consolidada.⁴⁴

4.6. *Proceso desde la espiritualidad de la belleza.*

El discípulo participa de la belleza de Dios y busca reflejarla. Uno de los últimos libros de Segundo Galilea trata sobre la espiritualidad de la belleza.⁴⁵ Nuestro autor advierte que solemos relacionar el Evangelio con la verdad y la bondad, pero no debemos olvidar la belleza. No debemos reducir teología y pastoral a las categorías de verdad y bondad. La intuición de Segundo Galilea es que la filocalia (como amor a la belleza) que hoy vemos en muchas personas puede ser un camino que abra paso y prepare la fe. El advierte que hoy en día, en que las personas están algo cansadas (aunque paradójicamente siempre necesitadas) de escuchar sobre la verdad y el bien, si dejamos hablar tanto a la belleza de los signos, como de la espiritualidad cristiana, como a las acciones y gestos evangélicos, quizá podríamos despertar el deseo de buscar la verdad y el bien. La experiencia que tuvo Jesús con tres de sus discípulos nos mostraría que su bella transfiguración causó una experiencia espiritual tan honda que los dejó marcados para siempre (cf. Mateo 17, 1-8): «Estos que ya conocían la verdad y su amor, quedaron, sin embargo, fascinados y arrebatados por primera vez ante él, ante el fulgor de su belleza hasta ese momento oculta en su humanidad».⁴⁶ Hay una íntima unión entre belleza y espiritualidad, porque la belleza de la vida y del ser humano, es siempre resplandor de la belleza de Dios:

«Evangelizar es ayudar a nuestros hermanos y hermanas a crecer en belleza interior. Por su evangelio, su Palabra, sus sacramentos, su espiritualidad que nos incita a amar, la Iglesia es colaboradora del Espíritu Santo en su acción de artífice de la belleza del ser humano. El último objetivo de la misión es la gloria de Dios, y la gloria de Dios resplandece en su belleza. Podemos decir, parafraseando a San Ireneo, que la gloria y la belleza de Dios consiste en la

43. Cf. Segundo Galilea, *Ibid.*, 64-66.

44. Cf. Segundo Galilea, *Ibid.*, 66-68.

45. Segundo Galilea, *Fascinados por su fulgor. Para una espiritualidad de la belleza* (Madrid: Narcea, 1998).

46. Segundo Galilea, *Fascinados por su fulgor...*, 38.

gloria y la belleza del hombre, y que la gloria del hombre consiste en la contemplación de la belleza de Dios».⁴⁷

Palabras finales

Al finalizar este escrito descriptivo podríamos aventurar que Segundo Galilea, lamentablemente, es un autor latinoamericano muy poco estudiado y trabajado. Su obra anticipó cuestiones que hoy son profusamente desarrolladas en la búsqueda de una renovación eclesial, tales como: 1. La necesidad de un desarrollo pneumatológico de la teología y pastoral; 2. La interrelación entre espiritualidad, teología y pastoral que presenta la teología latinoamericana y 3. La espiritualidad del discipulado misionero que ha decantado en la propuesta de Aparecida y el magisterio del Papa Francisco. Todas estas temáticas, sin duda, podríamos resumirlas en el sentido último que tiene toda renovación teológica y pastoral, el llamado y vivencia de la santidad.

«El santo y la santa comienzan a serlo (aunque no lo sepan), cuando aceptan deliberadamente hacerse discípulos de Jesús, como la única manera posible de ser imagen y semejanza de Dios y de comenzar a entender lo que eso significa. Pues lo primero que Jesús revela a un discípulo es que el ideal del hombre es ser más que el hombre: es ser como Dios (Mateo 5, 48)».⁴⁸

Segundo Galilea intentó vivirla y animó a acogerla. En los santos la espiritualidad, la teología y la pastoral muestran su máxima belleza y compenetrabilidad, tal y como, recientemente, lo ha recordado el Papa Francisco.⁴⁹

PATRICIO MERINO BEAS

pmerino@ucsc.cl

INSTITUTO DE TEOLOGÍA - CONCEPCIÓN (CHILE)

Recibido 07.08.2019/ Aprobado 09.10.2019

47. Segundo Galilea, *Ibid.*, 115.

48. Segundo Galilea, *El pozo de Jacob. La santidad en nuestros días* (Santiago de Chile: Ediciones Paulinas, 1992) 13.

49. Francisco, *Exhortación Apostólica Gaudete et Exsultate. Sobre el llamado a la santidad en el mundo actual* (Roma, 19 de marzo de 2018).

· Doctor en teología sistemática. Docente e investigador asociado en el Instituto de Teolo-

Bibliografía.

- Azcuy, Virginia, «El Espíritu y los signos de este tiempo. Legado, vigencia y porvenir de un discernimiento teológico», *Concilium* (2011): 601-612.
- Azcuy, Virginia, «Evangelización con Espíritu (EG 261). La unidad de la teología, la espiritualidad y la pastoral al servicio del anuncio del evangelio», *Revista Teología* 114 (2014): 73-93.
- Azcuy, Virginia, «Dimensiones comunitaria y social de la espiritualidad evangelizadora. Una lectura de Evangelii Gaudium III-IV-V desde la teología espiritual», *Medellín* 168 (2017): 551-572.
- Bingemer, María Clara, «La consolación y el bien mayor. Sobre la espiritualidad y la inteligencia de la fe del Papa Francisco», *Medellín* 168 (2017): 531-550.
- CELAM, *Las Cinco Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano*. Bogotá: Editorial CELAM-San Pablo, 2014.
- Codina, Víctor, «Prioridad teológico-pastoral de la pneumatología hoy», *Revista Latinoamericana de Teología* 86 (2012): 173-190.
- Codina, Víctor, «Las ponencias de Medellín», *Medellín* 171 (2018): 25-47.
- Francisco, Papa, *Exhortación Apostólica Evangelii Gaudium*. Roma, 2013.
- Francisco, Papa, *Exhortación Apostólica Gaudete et Exsultate*. Roma, 2018.
- Galilea, Segundo, *Espiritualidad y Renovación Pastoral*. Quito: CELAM-IPLA, 1969.
- Galilea, Segundo, «Cristología y Ortopraxis Cristiana», *Criterio* (1973): 16-20.
- Galilea, Segundo, «El radicalismo del compromiso cristiano», *Medellín* 3 (1975): 365-372.
- Galilea, Segundo, *Espiritualidade da Libertação*. Petropolis: Vozes, 1975.

gía de la Universidad Católica de la Santísima Concepción de Chile, miembro del Equipo de Reflexión Teológico Pastoral del CELAM, período 2015-2019. Correo electrónico: pmerino@ucsc.cl

- Galilea, Segundo, «San Juan de la Cruz y la espiritualidad liberadora», *Medellín* 2 (1975): 216-222.
- Galilea, Segundo, «Pneumatología y Pastoral», *Revista de Teología y Ciencias Humanas* 75 (1975): 33-40.
- Galilea, Segundo, *Aspectos críticos en la espiritualidad actual*. Bogotá: Indoamerican Press, 1975.
- Galilea, Segundo, «Teología de la Liberación y nuevas exigencias cristianas», *Medellín*, 1 (1975): 35-45.
- Galilea, Segundo, «La conferencia de Medellín. Una lectura de sus líneas de fuerza pastorales», *Sal Terrae* 64 (1976): 571-580.
- Galilea, Segundo, «Las tres raíces del pecado social», *Medellín* 6 (1976): 198-216.
- Galilea, Segundo, *El seguimiento de Cristo*. Bogotá: Ediciones Paulinas, 1976.
- Galilea, Segundo, *La responsabilidad misionera en América Latina. Protagonismo misionero de nuestras iglesias*. Bogotá: Paulinas, 1981.
- Galilea, Segundo, *El camino de la espiritualidad*. Bogotá: Paulinas, 1982.
- Galilea, Segundo, «Experiencia religiosa y evangelización», *Medellín* 35 (1983): 433-436.
- Galilea, Segundo, «El Cristo oculto del hinduismo», *Medellín* 43 (1985): 428-432.
- Galilea, Segundo, *Al alba de nuestra espiritualidad*. Madrid: Narcea, 1986.
- Galilea, Segundo, *La inserción en la vida de Jesús y en la misión*. Santiago de Chile: Paulinas, 1989.
- Galilea, Segundo, «Algunas cuestiones difíciles en torno a la Nueva Evangelización», *Medellín* 65 (1991): 89-100.
- Galilea, Segundo, *Jesús Misionero*. Santiago de Chile: Editorial Patris, 1992.
- Galilea, Segundo, *El pozo de Jacob*. Santiago de Chile: Paulinas, 1992.

- Galilea, Segundo, *El discipulado cristiano*. Madrid: San Pablo, 1993.
- Galilea, Segundo, *La amistad con Dios: el cristianismo como amistad*. Madrid: Paulinas, 1997.
- Galilea, Segundo, *Fascinados por su fulgor. Para una espiritualidad de la belleza*, Madrid: Narcea, 1998.
- Galilea, Segundo, *Tentación y discernimiento*. Madrid: Narcea, 1999.
- Galilea, Segundo, *Las edades del espíritu*. Bogotá: San Pablo, 2002.
- Galli, Carlos, «Lectura teológica del texto de Evangelii Gaudium en el contexto del ministerio pastoral del Papa Francisco», *Medellín* 158 (2014): 47-88.
- Galli, Carlos, «Revolución de la ternura y reforma de la Iglesia», *Medellín* 170 (2018): 73-108.
- Gómez, Mercedes, «Producción Literaria de Segundo Galilea», *Scriptorium Victoriense* 42 (1995): 201-242.
- Gómez, Mercedes, «Aportación de Segundo Galilea a la espiritualidad. Síntesis y valoración», *Scriptorium Victoriense* 42 (1995): 459-474.
- Gómez, Jairo, «El sentido teológico de una espiritualidad en camino. La espiritualidad de la liberación entre Puebla y Santo Domingo», *Cuestiones Teológicas* 99 (2016): 149-174.
- Luciani, Rafael, «Medellín 50 años después. Del desarrollo a la liberación (I)», *Teología* 125 (2018): 121-138.
- Luciani, Rafael, «Medellín 50 años después (II)», *Teología* 126 (2018): 43-62.
- Merino, Patricio, «Homenaje a una vida y una obra: Segundo Galilea, discípulo misionero de Jesucristo», *Medellín* 135 (2008): 539-557.
- Merino, Patricio, «Discernir los signos de los tiempos: perspectiva cristológica y Pneumatológica», *Franciscanum* 150 (2008): 13-32.
- Merino, Patricio, *Teología Latinoamericana y Pluralismo Religioso*. Salamanca: UPSA, 2012.

Merino, Patricio, *La categoría teológica signos de los tiempos. Desde el Concilio Vaticano II hasta el pentecostés de Aparecida y Francisco*. Bogotá: Ediciones USTA, 2014.

Ramírez, Alberto, «Medellín y el origen de la vocación profética de nuestra Iglesia en América Latina», *Cuestiones Teológicas* 63 (1998): 21-44.

Ecclesia in América: 20 años (II)

RESUMEN

Presentamos aquí la segunda parte de la rica propuesta de María Clara Bingemer. Este texto trata acerca de la conexión que hay entre el camino de la Iglesia de América Latina desde Medellín y la Exhortación de Juan Pablo II 31 años después, que extiende las opciones de Medellín a toda América, del Norte y del Sur. Haremos nuestra reflexión sólo sobre algunos puntos destacados de este documento denso e importante, ya que es imposible en los límites de este texto, cubrirlo todo. Privilegiaremos algunos párrafos y algunos aspectos también. Y esta elección y selección tendrá que ver con el contexto de América Latina, el sur de esta única América que la Iglesia desea unida en una única vocación de fraternidad.

Palabras clave: América Latina; Patria grande; fraternidad; solidaridad

Ecclesia in America: 20 years (I)

ABSTRACT

We present here the second part of the rich proposal of María Clara Bingemer. This text is about the connection between the path of the Church of Latin America from Medellín and the Exhortation of John Paul II 31 years later, which extends the options of Medellín to all of America, North and South. We will make our reflection only on some highlights of this dense and important document, since it is impossible within the limits of this text, to cover everything. We will privilege some paragraphs and some aspects too. And this choice and selection will have to do with the context of Latin America, the south of this unique America that the Church desires united in a single vocation of fraternity.

Keywords: Latin America; Great homeland; Fraternity; Solidarity

Opción preferencial por los pobres: de Medellín a la Iglesia in America

En la Conferencia de Medellín, en 1968, en que obispos latinoamericanos se reunieron para reflexionar sobre la implementación del Concilio Vaticano II en su continente, la Iglesia concibió un plan de acción en tres puntos. El primero era una nueva serie de prioridades, uniendo inseparablemente la fe y la justicia. Esto fue acompañado, como segundo punto, por un nuevo modo de hacer teología basada en la metodología del ver-juzgar-actuar. Y, en cuanto al tercero, la implantación y el formato de un nuevo modelo de Iglesia, empezando con las comunidades locales en las bases y áreas pobres reuniéndose en torno a las Escrituras y aprendiendo a expresarse en el espacio público. Ese movimiento de una verdadera “eclesiogénesis” se originaba de la lectura “popular” de la Biblia y venía marcado por el deseo de ser la Iglesia de los pobres.¹ Estas comunidades fueron después nombradas como Comunidades Eclesiales de Base. Estos puntos fueron confirmados en el encuentro siguiente de los obispos latinoamericanos en Puebla, México, en 1979, ya entonces nombrados como: (1) la opción preferencial por los pobres; (2) la Teología de la Liberación; y (3) las Comunidades Eclesiales de Base como un nuevo modo de ser Iglesia. Tal cambio en la Iglesia latinoamericana tuvo el apoyo de varias figuras prominentes de la Iglesia² así como de varios cristianos laicos atraídos por el proyecto de Iglesia que emergía de la Conferencia.

A los cristianos que vivían en una región como América Latina, marcada por injusticia y opresión, se les llamaba a responder de modo especial al llamado de Medellín. Inspirados por el concilio y por su recepción en el continente, muchos hombres y mujeres religiosos, obispos, sacerdotes diocesanos y laicos hicieron cambios profundos en sus vidas y en su trabajo pastoral para dedicar toda su energía apostólica a la liberación y al desarrollo del pueblo pobre del continente. Era posible observar en la Iglesia latinoamericana, en ese período post-conciliar, un compromiso creciente en favor de los pobres y oprimi-

1. Cf. el libro de Leonardo Boff, que inaugura este término: “Eclesiogenese. As comunidades eclesiais de base reinventam a Igreja” (Petrópolis: Vozes, 1978) (versión castellana Santander, Sal Terrae, 1979)

2. Por ejemplo, el Padre Arrupe, superior general de los jesuitas

dos. La vida espiritual generada por ese compromiso era ardiente e impresionante.

Además, muchos querían no solamente ayudar a los pobres, pero compartir con ellos, por lo menos en cierta medida, los efectos de la injusticia y la opresión, y hacer cambios profundos y radicales en sus propias vidas para ello.³ Y no solamente latinoamericanos sintieron y atendieron a ese llamado. Personas de otros países y continentes estaban contagiados por el espíritu que soplaba desde Medellín. El ambiente local de América Latina era punto de partida para un proyecto global

Muchos cristianos se comprometieron con esas aspiraciones. Entre ellos, muchos religiosos comenzaron a crear comunidades de “inserción” entre los pobres. Otros se comprometieron a hacer un tipo de teología pastoral, que colocaba al pobre en el centro.⁴ Aún otros aplicaron esa opción en las instituciones en que trabajaban, especialmente escuelas y universidades. El Pe. Peter-Hans Kolvenbach, sucesor del P. Arrupe en el gobierno general de la Compañía de Jesús entre 1983 y 2008, no dudó en decir que “fue América Latina que abrió los ojos de los jesuitas hacia el amor preferencial a los pobres y a la verdadera e integral liberación como perspectiva prioritaria para la misión actual de la Compañía”. Y sobre esa cita comenta el periodista francés Charles Antoine: “Esto fue el inicio de una nueva etapa en el catolicismo social”.⁵

La Conferencia de Medellín en 1968 ya tiene una conciencia mucho más clara y explícita de ser la Iglesia de un continente: América Latina. Son innumerables las veces en que, en el documento de conclusiones de la II Conferencia, aparece la palabra “continente”. Y es en cuanto continente que esa Iglesia va a trazar su camino para los años que vendrán, teniendo la situación internacional y continental como telón de fondo iluminada por las recientes inspiraciones del Concilio Vaticano II.

3. Véase sobre esto Jean Yves Calvez, *Fe y justicia. La dimensión social de la evangelización* (Santander: Sal Terrae, 1987).

4. Leonardo Boff. *Jesús Cristo libertador*. Petrópolis: Vozes, 1976; Ronaldo Muñoz, *O Deus dos cristãos* (Petrópolis: Vozes, 1989); *Nova consciência da Igreja na América Latina* (Petrópolis: Vozes, 1979).

5. Charles Antoine, *Le sang des justes – Mgr Romero, les jésuites et l'Amérique Latine* (Paris: DDB, 2000).

En Medellín, la Iglesia latinoamericana cesaba de auto comprenderse como reflejo de Europa. Pero asumía su vocación y su destino de ser fuente de un nuevo modelo eclesial. Y para eso volvía sus ojos hacia la realidad conflictiva y oprimida de sus pueblos. “El Episcopado Latinoamericano no puede quedar indiferente ante las tremendas injusticias sociales existentes en América Latina, que mantienen a la mayoría de nuestros pueblos en una dolorosa pobreza, que en muchos casos llega a ser miseria humana”. Así decía el documento de conclusiones de la Conferencia, recordando con ardor el binomio bíblico inseparable: fe y justicia.

En la presentación del documento de conclusiones, los obispos reunidos en Medellín afirmaban que “la Iglesia latinoamericana tiene un mensaje para todos los hombres que, en este continente, tienen hambre y sed de justicia”. Y, reconociendo la situación de injusticia que vivían los pueblos latinoamericanos, apuntaba sus causas, configuradas por el agotamiento de posibilidades transformadoras tanto del capitalismo como del marxismo. Proclamaba la necesidad de una transformación global y estructural de América Latina en términos económicos y socio-políticos. Y consideraba esa configuración transformadora como constitutiva de su labor evangelizadora y pastoral.

Una Iglesia que no separaba la fe de la justicia tenía necesariamente que encontrar otro modo de configuración de su seguimiento de Jesús y su vivencia del Evangelio. Y así fue como Medellín detectó y anunció la articulación de las bases comunitarias que, congregadas en torno a la Biblia, se extendían por el continente de norte a sur. Las comunidades eclesiales pequeñas, administradas y asumidas mayoritariamente por laicos, hombres y mujeres que bebían la Palabra de Dios en armoniosa y desafiante síntesis con la vida, visibilizaban un nuevo modo de ser Iglesia en un continente profundamente creyente, pero dotado de poco clero y con estructuras insuficientes sobre todo en los lugares más lejanos y pobres.

Una Iglesia que no separaba la fe de la justicia tenía necesariamente que encontrar otra clave para organizar su pensamiento y su discurso. Así es que en Medellín ya se anuncia un nuevo modo de hacer teología que será posteriormente llamada Teología de la Liberación. Mirando la realidad, analizándola e iluminándola con la Palabra de Dios, la teología cristiana hecha en América Latina no podría, des-

pués de Medellín, ignorar que debía encontrar su camino propio, a partir de una realidad muy concreta, donde la pobreza y la injusticia eran gritos que clamaban en todo momento, interpelando el discurso de la fe.

De acuerdo con la definición de Gustavo Gutiérrez, la Teología de la Liberación es “una reflexión crítica a la praxis”.⁶ Sin embargo, Gutiérrez también dice que la Teología de la Liberación no comienza simplemente con un análisis crítico de la realidad. Comienza con una experiencia mística, un encuentro profundo con el Señor en el rostro de aquel que es pobre y carece de lo necesario.⁷ Además, Gutiérrez y otros teólogos que siguieron y profundizaron este nuevo modo de pensar sobre la revelación y la fe cristiana siguieron un método particular en la construcción de ese sistema: el método conocido como ver-juzgar-actuar del movimiento laico denominado Acción Católica. En un sistema injusto y opresivo no puede haber una teología sin un análisis social de la realidad (ver), un análisis entonces confrontado con la revelación en la Palabra de Dios (juzgar). De estos dos procesos es posible, entonces, surgir una estrategia transformativa que puede guiar e inspirar compromisos y posiciones políticas apropiadas por los cristianos (actuar).⁸

Esta teología, que comenzó con un análisis y un programa social de acción antes de convertirse en una reflexión sistemática – no podría restringirse a libros y cursos académicos. Ella representa el deseo de toda una comunidad eclesial de cambiar sus prioridades y caminar hasta los márgenes y los marginados. Era necesario que fuera devuelta a los pobres para que pudiera ayudarles a crear un proceso de liberación. El objetivo fundamental era contribuir, humildemente, con las luchas del pueblo pobre, hacer posible una nueva sociedad y habilitar a los pobres a convertirse en verdaderos sujetos y agentes transformadores de su propia historia.

Una Iglesia que no separaba la fe de la justicia tenía necesariamente que encontrar en los pobres su lugar de prioridad y preferencia.

6. Gustavo Gutiérrez, *Teologia da Libertação* (Petrópolis: Vozes, 1975) (original castellano Lima: Peru, 1971)

7. *ibid.*

8. Clodovis Boff *Teologia e prática – Teologia do Político e suas mediações* (Petrópolis: Vozes, 1978).

Es así que en Medellín comienza un movimiento que posteriormente ganará fuerza y firmeza, de cambio de alianzas y desplazamiento hacia los márgenes. La Iglesia entera, que en América Latina desde la colonización había invertido lo mejor de sus fuerzas para formar las clases dirigentes y las élites, entendía ahora que su lugar preferencial estaba junto al pueblo más pobre y oprimido. Y que sólo desde allí la evangelización podría tener credibilidad.

Hoy, 50 años después, Medellín sigue siendo una referencia fundamental para la auto comprensión de la Iglesia del continente. Mucho tiempo pasó, mucha agua corrió, pero el evangelio de la justicia y de la paz sigue siendo un desafío primordial e instigador para todos los que pretenden ser discípulos de Jesucristo en un contexto tan herido por la injusticia como el latinoamericano. En medio a los cambios de época veloces y radicales que vivimos, Medellín nos recuerda continuamente que “nunca olvidemos a los pobres”.

Y la Iglesia que en Medellín reconoció su rostro continental pobre y oprimido deseaba asumir también el mismo perfil del pueblo a quien servía. Así, en la sección del documento de conclusiones titulada “Pobreza de la Iglesia”, se afirma que “La Iglesia de América Latina, dada las condiciones de pobreza y subdesarrollo del continente, siente la urgencia de traducir ese espíritu de pobreza en gestos, actitudes y normas, que la hagan un signo más lúcido y auténtico del Señor. La pobreza de tantos hermanos clama por justicia, solidaridad, testimonio, compromiso, esfuerzo y superación para el cumplimiento pleno de la misión salvífica confiada por Cristo. La situación actual exige, pues, de los obispos, sacerdotes, religiosos y laicos el espíritu de pobreza que «rompiendo las amarras de la posesión egoísta de los bienes temporales, estimuló al cristianismo a disponer orgánicamente de la economía y del poder en beneficio de la comunidad (Pablo VI, 23-7-68). (Med, n.2) En Medellín, pues, la conciencia de ser Iglesia continental, latinoamericana, pasa por el testimonio y el servicio solidario de una Iglesia pobre con los pobres. La Iglesia asume la realidad del continente, pobre y fiel. Y a partir de ahí reestructura su trabajo evangelizador y pastoral.

La Teología que sostenía ese nuevo rostro de la Iglesia partía entonces de la cuestión: ¿Qué significa ser cristiano en un continente de personas pobres y oprimidas? Estaba en juego una teología alineada

a la práctica pastoral de una Iglesia que se quería hacer libremente pobre, que se colocaba al lado del pobre, y que se comprometía con el proceso de liberación de todas las formas de opresión y marginación.

Además, esta teología deseaba hablar la lengua de las culturas indígenas y nativas, valorando sus tradiciones, sus rituales, y sus modos de culto. Esta teología no quería abolir esas tradiciones como simplemente no cristianas, sino respetarlas. Además, donde estas tradiciones y culturas vivían junto a la cultura cristiana traída por la evangelización colonial, el esfuerzo debía ser hecho para integrarlas como una parte constitutiva del proceso del discurso y de la praxis eclesial. La teología del pueblo, surgida y consolidada sobretodo en Argentina y también en Chile, va a llamar la atención sobre la cultura de los pueblos originarios como elemento fundamental y enriquecedor para una teología que deseaba encontrar su lenguaje propio y rescatar su identidad contextual.⁹ Jamás se considerando separada y aparte de la Teología de la Liberación, esa Teología ha cobrado más visibilidad desde que Jorge Mario Bergoglio ha sido elegido Obispo de Roma y Papa, en 2013.

De Medellín a Francisco: la Ecclesia in America en cuanto hito obligado

Todos aquellos que deseen rescatar, narrar y comprender más profundamente la historia de la Iglesia en América no pueden ignorar el marco fundamental de Medellín en 1968. Cincuenta años después, el soplo profético e inspirador de esta II Conferencia del episcopado latinoamericano sigue convocando a los cristianos del continente a mirar alrededor de sí mismos y para bajo, para los márgenes, donde están los más pobres y necesitados.

Medellín tiene su seguimiento en la III Conferencia, en Puebla, México. Ahí las prioridades del año 1968 son retomadas, asumidas y consolidadas. Ha caído, sin embargo, sobre la Iglesia en general y muy particularmente sobre la Iglesia del sur de América, un cierto olvido e invisibilidad en cuanto a las prioridades de este inicio de una nueva era

9. Juan Carlos Scannone, *La teología del pueblo* (Santander: Sal Terrae, 2017). Ahí se puede encontrar lo que hay de mejor sobre esta teología.

que se experimentó en Medellín. La IV Conferencia de Santo Domingo, en 1992, no rescata con bastante fuerza las opciones de Medellín y deja que desear en términos de profecía e inspiración. Su documento tiene un énfasis importante en los laicos, sin los cuales “no habrá nueva evangelización”¹⁰ pero es algo económico en la mención a la opción por los pobres y sobre todo a las Comunidades Eclesiales de Base. La V Conferencia de Aparecida, en 2007, dará inicio a este rescate. Al frente de su comisión de redacción estaba nada menos que Jorge Mario Bergoglio, futuro Papa Francisco.

Pero previo a Aparecida, no hay que olvidar otro momento que a veces queda algo oscurecido por el hecho de haber pasado en un momento histórico y eclesial donde había mucha desolación y desanimo en el sur de América. Hoy, veinte años después, y situándola adentro del marco histórico de los pasos que ha dado la Iglesia en América desde el período post conciliar, la Exhortación post sinodal *Ecclesia in America* de 1999, aparece como legítima heredera del espíritu que ha soplado primero en Medellín.

El momento es rico. El año de 1999 acaece diez años después la caída del Muro de Berlín y del socialismo real. Diez años en que el mundo se preguntó perplejo por sus utopías, por sus proyectos, por la posibilidad de todavía inspirar las nuevas generaciones. Parecía que la profecía se había ido del escenario y que el neoliberalismo flotaba solo y triunfante.¹¹

Es más que tiempo, 20 años después de su promulgación, de hacer justicia a este profético e inspirador documento, que no solo rescata lo mejor de las intuiciones de Medellín y de la marcha de la Iglesia latinoamericana como aún más, lo ensancha y dilata, haciéndolo abarcar no solamente el sur de América, sino que todo el continente americano.

La EA llama la atención para el verdadero rostro de la opción por los pobres que muchas veces ha sido mal interpretada, incluso

10. Documento de Santo Domingo, n. 97

11. Cf. sobre esto el magnífico artículo de Clodovis Boff del 1991, por ocasión de la aparición de la Encíclica de Juan Pablo II *Centesimus Annus*, a propósito de los cien años de la *Rerum Novarum*. “A Igreja militante de João Paulo II e o capitalismo triunfante – Reflexões sobre a Centesimus Annus à luz do Terceiro Mundo”. In: Francisco Ivern SJ y Maria Clara Bingemer. (orgs.). *Doutrina Social da Igreja e Teologia da Libertação*. (Sao Paulo: Loyola, 1994), 87-111.

adentro de la Iglesia: «La atención a los más necesitados surge de la opción de amar de manera preferencial a los pobres. Se trata de un amor que no es exclusivo y no puede ser pues interpretado como signo de particularismo o de sectarismo; amando a los pobres el cristiano imita las actitudes del Señor, que en su vida terrena se dedicó con sentimientos de compasión a las necesidades de las personas espiritual y materialmente indigentes».¹²

Por lo tanto – afirma la Exhortación –:

«La actividad de la Iglesia en favor de los pobres en todas las partes del Continente es importante; no obstante, hay que seguir trabajando para que esta línea de acción pastoral sea cada vez más un camino para el encuentro con Cristo, el cual, siendo rico, por nosotros se hizo pobre a fin de enriquecernos con su pobreza (cf. 2 Co 8, 9). Se debe intensificar y ampliar cuanto se hace ya en este campo, intentando llegar al mayor número posible de pobres».

Y recuerda el fundamento último de esa opción:

«La Sagrada Escritura nos recuerda que Dios escucha el clamor de los pobres (cf. Sal 34 [33],7) y la Iglesia ha de estar atenta al clamor de los más necesitados. Escuchando su voz, “la Iglesia debe vivir con los pobres y participar de sus dolores. [...] Debe finalmente testificar por su estilo de vida que sus prioridades, sus palabras y sus acciones, y ella misma está en comunión y solidaridad con ellos”».¹³

Los siguientes párrafos a partir del número 58 hasta el número 65, tocarán algunos temas delicados, muy actuales y contemporáneos: el racismo y las migraciones. El documento recuerda que «Si la Iglesia en América, en fidelidad al Evangelio de Cristo, tiene la intención de recorrer el camino de la solidaridad, ella debe dedicar especial atención a aquellos grupos étnicos que aún hoy sufren discriminación» y que, como «... todas las personas, cualquiera que sea su raza o condición, han sido creados por Dios a su imagen».¹⁴ Advertencia sin duda para el sur del continente, pero también, claramente y quizás sobre todo, para el norte ya que ahí, el racismo y la discriminación son tan o más graves que en América Latina.

12. EA 58

13. *ibíd.*

14. EA 64

Sobre los inmigrantes, el documento recuerda que toda América como continente está constituida constitutivamente por inmigrantes. Por lo tanto, la actitud hacia aquellos que vienen hoy en números cada vez más grandes debe ser bienvenida y solidaria.

«En su historia, Estados Unidos ha experimentado muchas inmigraciones, ya que oleadas de hombres y mujeres llegaron a sus diversas regiones con la esperanza de un futuro mejor. El fenómeno continúa hasta hoy, especialmente con muchas personas y familias de países latinoamericanos que se han mudado a las partes norte del continente, al punto en que en algunos casos constituyen una parte sustancial de la población».¹⁵

La actitud de la Iglesia hacia esos migrantes debe ser positiva y explícitamente solidaria: «La Iglesia en América debe ser un defensor vigilante de los migrantes y sus familias y respetar su dignidad humana, incluso en los casos de la inmigración no legal».¹⁶ Catorce años antes del Papa Francisco y su histórico discurso programático en la isla de Lampedusa sobre la tragedia migratoria, ya la EA llama la atención sobre la atención debida a esos pueblos en movimiento por el mundo, incluso cuando no están estrictamente adentro de la legalidad de los países.

El rostro del migrante, nuevo rostro de la pobreza en América, en toda América, del norte y del sur, es valorado de manera fuerte y profética en la Exhortación post sinodal EA:

«Las comunidades eclesiales procurarán ver en este fenómeno un llamado específico a vivir el valor evangélico de la fraternidad y a la vez una invitación a dar un renovado impulso a la propia religiosidad para una acción evangelizadora más incisiva. En este sentido, los Padres sinodales consideran que “la Iglesia en América debe ser abogada vigilante que proteja, contra todas las restricciones injustas, el derecho natural de cada persona a moverse libremente dentro de su propia nación y de una nación a otra. Hay que estar atentos a los derechos de los emigrantes y de sus familias, y al respeto de su dignidad humana, también en los casos de inmigraciones no legales”».¹⁷

Y la recomendación pastoral con respeto a estos y estas que son prioridad insoslayable hoy en el continente americano, la exhortación usa palabras que en mucho nos recuerdan las que Francisco hoy no

15. EA 65

16. *ibíd.*

17. *ibíd.*

cesa de emplear una y otra vez cuando habla de esa llaga que desfigura hoy la humanidad:

«Con respecto a los inmigrantes, es necesaria una actitud hospitalaria y acogedora, que los aliente a integrarse en la vida eclesial, salvaguardando siempre su libertad y su peculiar identidad cultural. A este fin es muy importante la colaboración entre las diócesis de las que proceden y aquellas en las que son acogidos, también mediante las específicas estructuras pastorales previstas en la legislación y en la praxis de la Iglesia. Se puede asegurar así la atención pastoral más adecuada posible e integral».¹⁸

Como no reconocer aquí una semejanza extraordinaria con el programa de cuatro puntos que propone el Papa Francisco. Delante del problema que se aumenta cada día más de las migraciones, Francisco propone «nuestra respuesta común se podría articular entorno a cuatro verbos: acoger, proteger, promover e integrar».¹⁹ Como no recordar igualmente el memorable discurso que hizo el Papa en el 2015 frente al congreso estadounidense, cuando habló de los migrantes:

«En los últimos siglos, millones de personas han alcanzado esta tierra persiguiendo el sueño de poder construir su propio futuro en libertad. Nosotros, pertenecientes a este continente, no nos asustamos de los extranjeros, porque muchos de nosotros hace tiempo fuimos extranjeros. Les hablo como hijo de inmigrantes, como muchos de ustedes que son descendientes de inmigrantes. Trágicamente, los derechos de cuantos vivieron aquí mucho antes que nosotros no siempre fueron respetados. A estos pueblos y a sus naciones, desde el corazón de la democracia norteamericana, deseo reafirmarles mi más alta estima y reconocimiento. Aquellos primeros contactos fueron bastantes convulsos y sangrientos, pero es difícil enjuiciar el pasado con los criterios del presente. Sin embargo, cuando el extranjero nos interpela, no podemos cometer los pecados y los errores del pasado. Debemos elegir la posibilidad de vivir ahora en el mundo más noble y justo posible, mientras formamos las nuevas generaciones, con una educación que no puede dar nunca la espalda a los «vecinos», a todo lo que nos rodea. Construir una nación nos lleva a pensarnos siempre en relación con otros, saliendo de la lógica de enemigo para pasar a la lógica de la recíproca subsidiaridad, dando lo mejor de nosotros».²⁰

18. *ibíd.*

19. Mensaje del Santo Padre Francisco para la Jornada Mundial del migrante y del refugiado en 14 de enero de 2018 in http://w2.vatican.va/content/francesco/es/messages/migration/documents/papa-francesco_20170815_world-migrants-day-2018.html ingreso el 9 de julio de 2019

20. Discurso del Papa Francisco al Congreso de Estados Unidos, en 24 de septiembre del

Conclusión: un continente llamado a cumplir su vocación

Un hecho importante para comprender el significado profundo de la ceremonia de presentación de la exhortación post sinodal *Ecclesia in America* y la orientación del documento que la contiene ha sido la homilía que el Papa Juan Pablo II pronunció en la Basílica de Guadalupe en México. Por un lado, señaló la veneración de América hacia la Virgen María y, por otro, situó la Exhortación en el centro de la realidad social del continente. Con fuerza, desde la Basílica de Guadalupe, hizo sonar el cuerno del jubileo y gritó con voz profética: «¡No más violencia, terrorismo, ni narcotráfico! ¡No más tortura u otras formas de abuso! Tenemos que acabar con el “Recurso innecesario a la pena de muerte: ¡no más explotación de los débiles, discriminación racial o guetos de la pobreza! ¡Nunca más!».²¹

Esa convocación enfática de Juan Pablo II ya había resonado antes en la boca de Pablo VI cuando fue a la Conferencia de Medellín en 1968 en Colombia:

«Si nosotros debemos favorecer todo esfuerzo honesto para promover la renovación y la elevación de los pobres y de cuantos viven en condiciones de inferioridad humana y social, si nosotros no podemos ser solidarios con sistemas y estructuras que encubren y favorecen graves y opresoras desigualdades entre las clases y los ciudadanos de un mismo País, sin poner en acto un plan efectivo para remediar las condiciones insoportables de inferioridad que frecuentemente sufre la población menos pudiente, nosotros mismos repetimos una vez más a este propósito: ni el odio, ni la violencia, son la fuerza de nuestra caridad... La transformación profunda y previsoramente de la cual, en muchas situaciones actuales, tiene necesidad, la promoveremos amando más intensamente y enseñando a amar, con energía, con sabiduría, con perseverancia, con actividades prácticas, con confianza en los hombres, con seguridad en la ayuda paterna de Dios y en la fuerza innata del bien».²²

Hoy, veinte años después de la exhortación post sinodal *Ecclesia in America*, es más que tiempo que las partes sur y norte del continente

2015, in <https://www.aciprensa.com/noticias/el-papa-francisco-da-discurso-al-congreso-de-estados-unidos-en-el-capitolio-86152> ingreso el 9 de julio de 2019.

21. http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/homilies/1999/documents/hf_jp-ii_hom_19990123_mexico-guadalupe.html acesado el 9 de julio de 2019

22. http://w2.vatican.va/content/paul-vi/es/homilies/1968/documents/hf_p-vi_hom_19680824.html ingreso el 9 de julio de 2019

tomen consciencia que son un solo continente con un mismo deseo utópico de ser una Patria Grande. La unión de fuerzas y riquezas de parte a parte, el esfuerzo por compartir un mismo proyecto de mundo y de Iglesia, la perspectiva ancha y entusiasmante de hacer una teología que haga dialogar norte y sur en fecunda y armoniosa colaboración son sueños que pueden convertirse en realidad, si se toma en serio todo el camino de la Iglesia en el continente y los bellos desafíos que tiene por delante para que su palabra y acción pueda tener aún más alcance.

MARIA CLARA LUCCHETTI BINGEMER^{*}
maria.agape@gmail.com

FACULTAD DE TEOLOGÍA

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DE RÍO DE JANEIRO

Recibido 10.05.2019/Aprobado 11.06.2019

Bibliografía

Dussel, Enrique, «La historia de la Iglesia en América Latina», *PUEBLA* 18 (1982): 165-192.

Elizondo, Virgilio, «María e os pobres: um modelo de ecumenismo evangelizador», em Maria Luisa Marcilio (org.), *A mulher pobre na história da Igreja latino-americana*. Sao Paulo: Paulinas, 1984.

Espin, Orlando, *The faith of the people: theological reflections on popular Catholicism*. New York: Orbis, 1997.

Gonzalez-Dorado, José, *De Maria conquistadora a María liberadora*. Santander: Sal Terrae, 1988.

Hobsbawm, Eric, *Viva Lá Revolución: la Era das Utopias na América Latina*. Sao Paulo: Companhia das Letras, 2017.

^{*} María Clara Lucchetti Bingemer nació en Brasil. En 1975 se graduó como Comunicadora Social en la Pontificia Universidade Católica do Rio de Janeiro, donde también completó un máster en Teología. Obtuvo su doctorado en Teología por la Pontificia Universidad Gregoriana, en Roma. Es Profesora Asociada de la Pontificia Universidade Católica do Rio de Janeiro, donde enseña Teología Fundamental y el Tratado de Revelación

- Meliá, Bartolomé, «O Guaraní reduzido», en AA. VV., *Das reduções latino-americanas as lutas indígenas atuais*. Sao Paulo: Paulinas, 1982.
- Ribeiro, Darcy, *América Latina. A Patria Grande*. Sao Paulo: Global, 2017.
- Ugarte, Manuel, *La Patria Grande*. Buenos Aires: Capital Intelectual, 2010.
- Ugarte, Rubén Vargas, *Historia del culto de María en Ibero América y de sus imágenes y santuarios más celebrados*, T. 1. Madrid: Talleres Gráficos Jura, 1956.

El cristianismo entre la civilización y la barbarie en Domingo Faustino Sarmiento (1840-1850)

Resumen

Este artículo se desprende de la tesina para la Licenciatura en Teología con Especialización en Historia de la Iglesia, titulada: *Los catecismos de Sarmiento. Contextualización y comentario*, defendida en Junio de 2019. Nos proponemos aquí vislumbrar de qué forma el cristianismo, según la concepción de Sarmiento, tiene un protagonismo en la conformación de lo civilizado y de lo barbárico; la religión cristiana como elemento o nota de civilización o de barbarie. Este abordaje se hará desde un análisis de las obras del sanjuanino: *Facundo o civilización y barbarie*, *Recuerdos de provincia* y *La conciencia de un niño* escritas entre 1840 y 1850.

Palabras clave: Domingo Faustino Sarmiento; Catecismos de Sarmiento; Facundo Quiroga; Civilización y Barbarie; religión y moral; ciudadanía.

Christianity between Civilization and Barbarism in Domingo Faustino Sarmiento (1840-1850)

Abstract

This article emerges from the thesis for the Degree in Theology with a Specialization in Church History, entitled: *The Catechisms of Sarmiento. Contextualization and comment*, defended in June 2019. We propose here to glimpse how Christianity, according to Sarmiento's conception, has a leading role in the conformation of the civilized and the barbaric; the Christian religion as an element or note of civilization or barbarism. This approach will be based on an analysis of Sarmiento's books: *Facundo o civilización y barbarie*, *Recuerdos de provincia* y *La conciencia de un niño* written between 1840 and 1850.

Keywords: Domingo Faustino Sarmiento; Catechisms of Sarmiento; Facundo Quiroga; Civilization and Barbarism; religion and moral; citizenship.

1. Introducción

Domingo Faustino Sarmiento, célebre periodista, escritor, estadista y presidente de la Argentina (1868-1874), a pesar de su propia contradicción religiosa, tradujo, redactó en parte y promovió dos catecismos bajo la convicción de que el cristianismo era nota de civilización. La religión católica desde el aspecto institucional, y el cristianismo, en particular, desde un anclaje cultura, son tema recurrente en toda la obra del sanjuanino.

El presente artículo se desprende de la tesina defendida el 05 de junio de 2019 en la Facultad de Teología, UCA, para la Licenciatura en Teología con Especialización en Historia de la Iglesia, titulada: *Los catecismos de Sarmiento. Contextualización y comentario*. Si bien el tema concreto allí versó sobre contextualizar, analizar y comentar los mal llamados “catecismos” de Sarmiento, en este artículo intentaremos vislumbrar la relación que se establece entre el cristianismo como elemento religioso en la pugna entre lo civil y lo bárbaro. Se debe tener presente que “civilización y barbarie” son los elementos que el autor desarrolló desde su obra *Facundo* y que se encuentran repetidamente a lo largo de otras obras de su vida.

Para lograr este objetivo, analizaremos brevemente tres obras del período 1840-1850. El recorte temporal se debe a que son obras que Sarmiento pensó y escribió antes de su activa participación política en las guerras intestinas argentinas desde el derrocamiento de Juan Manuel de Rosas, actividad que comienza con la conformación del ejército en 1852. Momentos que, por otra parte, coinciden con su entrada en la Masonería y su concepción, por tanto, de otras y nuevas ideas que irá aplicando al campo religioso desde intencionalidades políticas. Hasta 1850, todavía poseía la matriz de formación católica de su San Juan natal.¹

La selección de estas tres obras en particular también deja fuera otros textos que podríamos también analizar, como artículos periodísticos que escribió en la época sobre temática religiosa.² Sin embargo, aquí hemos priorizado las obras más de carácter programático del

1. Esta contextualización religiosa de Sarmiento nos llevaría mucho espacio. Se encuentra bien detallada en la tesina completa.

2. También desarrollado de forma más completa en la tesina.

autor, pensadas desde el comienzo con mayor profundidad, difusión y significación. Concentran un esfuerzo más pormenorizado por dotar al cristianismo de espacio en la sociedad.

Para finalizar, iremos tanto en cada sección, pero sobre todo en las conclusiones, relacionando la visión religiosa de Sarmiento, del cristianismo en particular, con los elementos en confrontación de la barbarie, lo civilizado y conformación de una sociedad civilizada.

2. “*Facundo o civilización y barbarie*”

La obra *Civilización y Barbarie. Vida de Juan Facundo Quiroga* es la más emblemática de Sarmiento. Fue, de hecho, la más difundida y comentada, tanto durante su vida como luego de su muerte.

En 1845, Juan Manuel de Rosas envió a Chile una delegación oficial con fines diplomáticos, particularmente en materia de comercio y de límites fronterizos. En ese entonces, varios argentinos se encontraban exiliados allí por considerarse opositores al gobierno rosista. Ellos participaban en la política chilena, escribían en sus diarios y publicaban obras que solían tener al gobierno argentino como principal enemigo. Es posible que Rosas haya enviado esa delegación diplomática con el objetivo de que se conozca cómo era su gobierno a través de emisarios propios y no por los ataques públicos de los exiliados en aquél país.

Los enviados fueron Baldomero García y Bernardo de Irigoyen y llegaron en abril de ese año. La comitiva no fue bien recibida, ni por el pueblo, que los vitoreaba e increpaba, inclusive insultaba, ni por el gobierno, que no los recibió oficialmente. La excusa para la no recepción fue que los enviados no contaban con los documentos de presentación oficial. Las negociaciones no prosperaron, ambos gobiernos aprovecharon las reuniones para hacerse demandas mutuas que no tuvieron conclusiones favorables.

Paralelamente, algunos de los exiliados comenzaron una prédica desde la prensa atacando a la delegación argentina. Entre ellos, Sarmiento fue publicando una serie de artículos en el diario *El Progreso* durante el mes de mayo de ese año. Un tiempo después, éstos artículos

fueron compilados en una sola obra bajo el título *Civilización y barbarie – Vida de Juan Facundo Quiroga y aspecto físico, costumbres y hábitos de la República Argentina*.

2.1. *Moral y religión*

Ya desde casi el comienzo del texto, cuando describe los aspectos físicos de la vida rural en el territorio argentino, parece tender a identificar la ausencia de escuelas e instituciones con el declive moral y religioso:

«El progreso moral, la cultura de la inteligencia descuidada en la tribu árabe o tártara, es aquí no sólo descuidada, sino imposible. ¿Dónde colocar la escuela para que asistan a recibir lecciones los niños diseminados a diez leguas de distancia en todas direcciones? Así, pues, la civilización es del todo irrealizable, la barbarie es normal, y gracias si las costumbres domésticas conservan un corto depósito de moral. La religión sufre las consecuencias de la disolución de la sociedad; el curato es nominal, el púlpito no tiene auditorio, el sacerdote huye de la capilla solitaria, o se desmoraliza en la inacción y en la soledad; los vicios, el simoniaquismo³, la barbarie normal, penetran en su celda, y convierten su superioridad moral en elementos de fortuna y de ambición, porque al fin concluye por hacerse caudillo de partido».⁴

De este rico y denso texto se pueden obtener algunos elementos interesantes. Por un lado, la casi dada por hecha identificación entre religión y moral. Nótese que ambas dimensiones son utilizadas casi como sinónimos. Y, además, ambas son enemigas de la barbarie, es decir, son notas de civilización.

De esta forma, se va vislumbrando que para Sarmiento la religión, la moral y las costumbres son notas típicas de lo civilizado. Por el contrario, cuando falta el control y el orden que ellas brindan, es cuando comienza a aparecer el elemento barbárico que tiene su raíz en los vicios y la ambición de los intelectuales o referentes espirituales que pierden su feligresía. La iglesia vacía es imagen de una correspon-

3. "Simonía": actitud eclesiástica de comerciar bienes espirituales o de la Iglesia tales como los sacramentos, los cargos eclesiásticos, las oraciones, la gracia, etc.

4. D. F. Sarmiento, *Obras Completas VII. Facundo, Aldao, El Chacho (1845-1863)*, (San Justo: Ed Universidad Nacional de La Matanza, 2001) (en adelante OCLM VII), 35

sabilidad culpable entre el habitante de los campos y de la avaricia de los clérigos. En este caso Sarmiento estaría pensando posiblemente en el Fraile José Félix Aldao, que abandonó los hábitos monacales para tomar el camino militar, convirtiéndose en un caudillo. Contemporáneamente a la redacción del *Facundo*, Sarmiento escribió una biografía sobre él.

A propósito de la mención de los sacerdotes abandonando las capillas rurales, Di Stefano y Zanatta, en su obra *Historia de la Iglesia Argentina*, sostienen que para ese entonces, el número de sacerdotes era escaso. No se trataba tanto de un abandono del lugar en sí, de forma intencionada, sino más de una real ausencia de clérigos para abarcarlas. De hecho, surgieron varios intentos, aunque infructuosos, de modificar la situación, por ejemplo las misiones de sacerdotes itinerantes que recorrían diferentes poblados evangelizando y llevando los sacramentos.⁵

Siguiendo el texto antes citado de *Facundo*, describe una escena que recuerda de su estancia en San Luis cuando era joven, donde un estanciero había edificado en su propiedad una capilla donde rezaba el rosario todos los domingos junto con la comunidad, supliendo los deberes de los sacerdotes por carencia y ausencia de ellos. Cuenta que durante la oración, el estanciero pedía a Dios por los campos, las lluvias, los sembrados. Eran realidades tangibles de vital importancia y significación para los allí presentes, ya que implicaban a su sustento y modo de vida. Esta escena la describe diciendo que sollozaba de emoción mientras la veía. La religión se hacía hogareña en el seno de una comunidad necesitada. En el fondo, quiso subrayar la no necesidad explícita del ministro eclesial para lograr una demostración auténtica de fe. Di Stefano y Zanatta, sostienen, analizando ese relato de San Luis, que para Sarmiento la religión es vehículo de progreso moral, pero que se mantiene alejada de las cuestiones políticas, podríamos agregar partidistas o gubernamentales. La emoción se le despertó cuando vio que la fe no necesitaba de intermediarios o ministros.⁶

Por otro lado, también quiso acentuar que el elemento civiliza-

5. Cf. R. Di Stefano y L. Zanatta, *Historia de la Iglesia Argentina. Desde la conquista hasta fines del siglo XX* (Buenos Aires: Ed Sudamericana, 2009), 185

6. Cf. *Ibid.*, 256

dor de la religión pone el orden que el campo pierde de suyo. En efecto, es el estanciero el que guía y no un peón. Ellos siguen la oración de aquél hombre; él es jefe civil por derecho y propiedad, y ahora se convierte en jefe religioso al guiar la oración. Detalles que pasa por alto, no de forma casual. Concluye su descripción de la religión en los campos introduciendo un elemento más. La barbarie crece en la religión cuando están presentes las supersticiones:

«He aquí a lo que está reducida la religión en las campañas pastoras, a la religión natural; el cristianismo existe, como el idioma español, en clase de tradición que se perpetúa, pero corrompido, encarnado en supersticiones groseras, sin instrucción, sin culto y sin convicciones».⁷

2.2. *Libertad de cultos o “Religión o muerte”*

La frase “Religión o muerte” que Sarmiento dice que estaba escrita en la bandera negra de Facundo Quiroga al entrar en San Juan, le sirve de motivo para explayarse sobre el problema de la libertad de cultos:

«En Buenos Aires, puerto de mar, residencia de diez y seis mil extranjeros, el gobierno propuso conceder a estos extranjeros la libertad de cultos; y a la parte más ilustrada del clero sostuvo y sancionó la ley; los conventos fueron secularizados y rentados los sacerdotes. En Buenos Aires este asunto no metió bulla, porque eran puntos éstos en que las opiniones estaban de acuerdo; las necesidades eran patentes. La cuestión de libertad de cultos es en América una cuestión de política y de economía. Quien dice libertad de culto, dice inmigración europea y población».⁸

Trae a colación la reforma eclesiástica de Rivadavia y se dedica a recordar cuál es el sentido de la libertad de cultos. Para él, al menos aquí en *Facundo*, tiene por objetivo la población del territorio. Para varios autores de la generación del '37, por ejemplo Alberdi, era menester que el territorio argentino sea poblado con inmigración, sobre todo europea y también norteamericana. La mayoría de esa población era de otras confesiones religiosas, en su mayoría cristianos

7. OCLM VII... 35

8. OCLM VII... 104

de diversas ramas protestantes. Por tanto, ellos sostenían que el Estado debía garantizar los medios para que las dichas comunidades puedan practicar libremente sus ritos religiosos. Sarmiento concluye casi lapidariamente: «La cuestión de libertad de cultos es en América una cuestión de política y economía». Ya no se trataba de defender o no la religión católica, muy lejos inclusive también está la cuestión de si abolirla o no, simplemente se remite a que el exclusivismo de un Estado confesional católico, impide la población del territorio, y, desde allí, el desarrollo económico y político.

En el texto, describe la entrada de Quiroga en San Juan, diciendo que los clérigos, antes de la llegada de éste, habían comenzado una prédica a favor suya, inclusive tildándolo de “Enviado de Dios”. Sin embargo, cuando Facundo entró a la ciudad, y éstos estaban esperándolo en la calle, no les prestó ninguna atención, los ignoró por completo, los humilló con la indiferencia. Sarmiento aprovecha aquí para criticar su tierra natal. San Juan se reconoció en la época colonial, y hasta bien entrado el siglo XIX, como provincia de confesión católica. Y si bien había en ella algunos sacerdotes “libertinos”, como los llamaba él, eran en su mayoría de pensamiento más conservador y, sobre todo, de corte federal. Por tanto, en *Facundo*, les dedica a los clérigos un lugar de humillación y burla.

Y luego vuelve el texto a preguntarse por la situación nacional con respecto a la libertad de cultos y a los entredichos que ocurrieron luego (recuerda, por ejemplo, el conflicto suscitado en San Juan por la “Carta de Mayo” como un ejemplo de resistencia católica a las medidas rivadavianas, de corte unitario). Se pregunta si hubo o no “cuestión religiosa en la República Argentina”, es decir, si hubo o no guerras de religión al estilo de las europeas del siglo XV. Las compara y concluye: «Yo lo negaría redondamente, si no supiese que cuanto más bárbaro, y por tanto más religioso, es un pueblo, tanto más susceptible es de preocuparse y fanatizarse». ⁹ Redobla la apuesta, sosteniendo que la supuesta victoria de los partidos que se dicen católicos, «de los caudillos federales», no han hecho nada a favor de la Iglesia o los intereses del sacerdocio. Por el contrario, han expulsado a los jesuitas y han asesinado sacerdotes opositores a las ideas políticas.

9. *Ibid.*, 105

Otros elementos posee *Facundo* sobre la visión religiosa de Sarmiento en este período que podríamos analizar. Sin embargo, nos hemos detenido en este artículo solamente en los que nos permiten vislumbrar la relación que él mismo plantea del cristianismo en conflicto entre lo civilizado y lo bárbaro. Este mismo itinerario seguiremos a continuación en *Recuerdos de provincia*.

3. “*Recuerdos de provincia*”

Hacia 1850, luego de regresar a Chile de su viaje por Europa, América del Norte y otros destinos, Sarmiento publicó en la editorial de su yerno, Imprenta de Julio Belin y Compañía, un texto emblemático: *Recuerdos de Provincia*. Desde su edición y hasta hoy en día, esta supuesta autobiografía de Sarmiento suele leerse en clave histórico-cronológica, como se entendería hoy cualquier autobiografía. Sin embargo, se debe hacer una aclaración previa tal como se ha visto en *Facundo*. En sus biografías, lo central no son los datos históricos que ofrece, sino el mensaje final que quiere transmitir. Inclusive, durante el texto, tal como pasaba con Facundo Quiroga en *Civilización y Barbarie*, es posible que se encuentren, en más de una oportunidad, exageraciones, hechos adulterados e, inclusive, mentiras históricas. No es Sarmiento un *mentiroso* en cuanto falsificador de la historia, porque, hay que entenderlo, a él no le interesó escribir un libro de historia en cuanto ciencia.

La nueva sociedad argentina que surgió desde 1810 trajo aparejados cambios radicales para la pequeña ciudad de San Juan, estacionaria, rural. Es el lugar ideal para plantear el cambio dialéctico de una sociedad colonial, feudal y católica, a una sociedad independentista, burguesa y liberal. Por tanto, los hechos costumbristas, algo banales, que surgen de este texto (por ejemplo: la incansable laboriosidad de Paula Albarracín y su telar, la higuera y las hermanas de Domingo, las disputas con los políticos de turno) no deben ser leídos tanto como datos o acontecimientos históricos que hayan sucedido efectivamente, sino que, antes bien, deben ser interpretados a la luz de lo que Sarmiento intenta revelar en cada caso.

A modo de ejemplo, en el relato de la higuera, poco importa si la familia Sarmiento-Albarracín tenían o no una, porque en su pluma,

el conflicto no era si se conservaba o no, sino de qué forma las nuevas generaciones educadas en los ideales revolucionarios (representadas en sus hermanas) intentan sobrepasar los ideales tradicionalistas (su madre) para imponer un nuevo orden (el patio limpio para plantar flores nuevas). En palabras de Sarmiento: «Deténgome con placer en estos detalles, porque Santos e higuera, fueron personajes mas tarde de un drama de familia en que lucharon porfiadamente las ideas coloniales con las nuevas».¹⁰

Como aclaración metodológica, vale decir que el texto, al igual que en *Facundo*, también posee muchos otros elementos que son interesantes para el análisis de la religión en el pensamiento sarmientino. Sin embargo aquí solo veremos el episodio de los santos del hogar de Paula Albarracín ya que concentra lo referente al cristianismo y su lugar de nuevas luchas frente a la nueva civilización que iba imponiéndose, desplazando a la religión.

3.1. Paula Albarracín y los santos del hogar

Uno de los personajes centrales en la formación religiosa de Sarmiento, al menos en la lectura de *Recuerdos de Provincia*, es sin duda su madre, doña Paula Albarracín: «la madre es para el hombre la personificación de la Providencia, es la tierra viviente a que adhiere el corazón, como las raíces al suelo».¹¹

La descripción apunta a la buena salud, a la laboriosidad, a la inteligencia y también al conocimiento de la moral. Una moral que, según él, hay que rastrear sus bases en los espacios formativos. Allí presenta al cura José Castro y establece los elementos morales que él enseñaba: la austeridad, el saber filosófico de la modernidad, que fuera médico ayudando no sólo para los males espirituales sino también para los corporales «que a veces son más urgentes», las limosnas repartidas para los pobres, la erradicación de prácticas esotéricas o de brujería, entre otros.

Pero, sobre todo, las prédicas del cura fueron el elemento central que, según Sarmiento, hicieron que su madre sea la más genuina ver-

10. D. F. Sarmiento, *Recuerdos de provincia* (Ciudad de Buenos Aires: Ed Santillana, 2004), 118

11. *Ibíd.*, 106

sión de las ideas religiosas del clérigo: sobre los negocios, las costumbres, la familia, etc., todo en un contexto de prédica amena y divertida. La religión brotaba del corazón del creyente porque encontraba en ella una compañía, un auxilio para la vida. No era ella una imposición externa, sino un deseo de la persona.

Se desprende entonces que la oración y el sacrificio de su madre no eran ritualismo vacío, sino que brotaban de forma espontánea. Su devoción y las prácticas religiosas no eran fruto de la obligatoriedad, rutinaria, sino manifestación real del sentir cotidiano. Por ejemplo, si su madre se encontraba muy cansada por haber trabajado mucho durante el día y no se sentía con fuerza como para rezar el rosario a la noche, sabía ella que ese día lo había entregado a Dios por medio del esfuerzo de la jornada laboral. Sin embargo, a pesar de todo lo antedicho, es presentada, en cuanto personaje despersonalizado en la obra, como arquetipo de la sociedad colonial y religiosa que comenzaba a decaer luego de la revolución de mayo.

En este sentido, además del episodio de la higuera, uno muy similar se da en el plano religioso cuando se disputa la permanencia o no de los óleos de los santos de la madre: Santo Domingo de Guzmán y San Vicente Ferrer. Sarmiento cuenta que en su hogar esos dos santos estaban colgados en la pared y pertenecían al ritual religioso de la madre y de toda la familia. Su presencia representaba el protectorado que ellos ejercían frente a los males que acaecían a la familia. De hecho, Domingo Faustino se llama “Domingo” por Domingo de Guzmán, cuando en realidad su nombre de bautismo fue “Valentín”. Luego de describir las características edilicias de su hogar, pasa a narrar algunas cuestiones sociales. Por ejemplo, narra la historia de una señora de San Juan que era tildada de bruja y que, según parece, fue parte de una organización más grande y tenebrosa que habitaba campo adentro.

Al episodio de los santos les dedica abundantes páginas. Comienza destacando el lugar que los cambios sociales daban a las mujeres: sus hermanas mayores, promediando la edad joven, ya se sentían capaces de confrontar con su madre y tomar decisiones propias. El tema del debate era la permanencia o no de aquellas figuras religiosas. Las jóvenes querían poner en esa pared un diván con alfombra y cojines estilo árabe para pasar el rato. La disputa, que dice que llevó

dos años, es ideal para Sarmiento para plantear las transiciones que generan las revoluciones, y cómo la Revolución de Mayo había afectado no sólo lo político sino también lo costumbrista e, inclusive, lo religioso: «Son vulgarísimos i pasan inapercibidos los primeros síntomas con que las revoluciones sociales que operan la inteligencia humana en los grandes focos de civilización, se estienden por los pueblos de orijen comun, insinuan en las ideas i se infiltran en las costumbres».¹²

La propuesta de las hermanas se establece en base a un intento de renovación, de mejora personal, sin embargo, es para la madre (representación del espíritu colonial y tradicionalista) una auténtica impiedad. Para Sarmiento las hermanas son las iconoclastas del siglo XVIII. La revolución atentó contra las costumbres religiosas e hizo que se pierda el gusto por el arte. Grandes obras medievales y coloniales que poseía América, obras artísticas religiosas, habían sido vendidas a bajísimo costo y hasta utilizadas como calzones para esclavos. Las nuevas ideas no vinieron para construir sobre cimientos previos, sino a destruir de cuajo y empezar de cero.

Es interesante que Sarmiento sostiene estas ideas con angustia, es muy crítico de la forma en que las nuevas ideas se habían impuesto. Pareciera que está sosteniendo la idea de que deberían haberse respetado las creencias previas. Piensa que el cristianismo es base de civilización y no debe ser aniquilado por la revolución, sino modificado para la nueva sociedad que iba conformándose. Para reforzar esta idea, el final de la disputa es revelador. El debate se propagó por años y, de a poco, llena de angustia, la madre peleó cada vez menos hasta que un día, estando ella en misa, sus hijas sacaron los santos de la pared y se los llevaron al dormitorio de ella. Sarmiento relata:

«Mi madre se hincó llorando en presencia de ellos, para pedirles perdón con sus oraciones, permaneció de mal humor i quejumbrosa todo el día, triste el subsiguiente, mas resignada al otro día, hasta que al fin el tiempo i el habito trajeron el bálsamo que nos hace tolerables las más grandes desgracias».¹³

La religión perdió su defensa, su estandarte. Los santos, la fe católica, fueron relegados a la habitación, al ámbito de lo privado. Al

12. *Ibíd.*, 123

13. *Ibíd.* Pag. 128

ámbito público (la sala de estar) le pertenece lo nuevo. La religión debía encontrar su nuevo lugar en lo privado porque sólo allí puede ser vivido, ya no en espacios comunes. Por último, es llamativa la extensión que le dedica a cómo fue cambiando el humor. Es decir, no es tan grave el cambio, es duro al comienzo pero al poco tiempo se sana. Mensaje para que se piense que relegar la fe a lo privado, sería complejo al principio pero habitual y sencillo un tiempo después.

Aquí Sarmiento está presentando, desde una imagen cuasi metafórica de la cotidianeidad de su infancia, un debate que está pensándose y basándose para el futuro: el laicismo. A la religión no le correspondía el espacio de lo público, no debía entrometerse allí. Por el contrario, debía encontrar su lugar en lo privado, lo intimista.

4. La conciencia de un niño

Un caso particular merece uno de sus mal llamados “catecismos” que Sarmiento tradujo en 1844¹⁴ encontrándose en Chile: *La conciencia de un niño*. La obra es pequeña pero rica en contenido. Es una conjunción de diferentes textos que Sarmiento conoció, fue traduciendo y compiló según su interés particular para difundir en las escuelas públicas de Chile y luego, durante toda su vida, en territorio argentino también. Presentamos aquí un breve análisis que resulta revelador para el tema de este artículo.

El catecismo se divide en tres grandes secciones: moral y nociones básicas sobre Dios, historias del Antiguo Testamento, y, por último, instrucciones sobre doctrina, las oraciones básicas cristianas y una lección final. La obra llama la atención desde el título. A diferencia de los catecismos mencionados que circulaban en la época, el de Sarmiento presenta un giro particular desde el comienzo: la conciencia.

Erostarbe, en su introducción, sostiene que la palabra conciencia fue utilizada por Sarmiento porque apuntaba al carácter más interior de la religión y la moral, era el nexo directo entre la persona y Dios

14. Cronológicamente hubiera correspondido trabajarlo en este artículo al comienzo, antes de *Facundo*, pero nos parece más adecuado dejarlo aquí para que se vea el tratamiento particular ya que es un aporte propio de nuestra tesina.

«que ve en lo secreto»¹⁵. Además, el libro estaba pensado para niños porque ellos eran considerados la promesa del futuro, en donde era más importante establecer buenas virtudes morales. La intención puesta sobre la conciencia posee un matiz religioso y psicológico. Se buscaba entrar de alguna forma directamente en la conciencia del niño para ir configurando, por un lado, su relación con Dios, pero por otro lado también, modelar la conciencia de un futuro sujeto social y civil.

Ahora bien, este catecismo, si bien parece ser un catecismo más, en efecto, posee una diferencia esencial. No se presenta primero como una exposición de contenido doctrinal, sino, antes bien, de contenido moral. De hecho, la primera parte se titula: *Nociones sobre el conocimiento de Dios y de sí mismo*. En los primeros puntos se lee:

«1. Soy muy feliz: tengo excelentes padres que se ocupan continuamente de mí. Su bondad provee a todo lo que me es necesario. Sí: son muy buenos padres, muy dignos de mi amor!

2. Nada puedo volver a mis padres por sus beneficios; todo lo que poseo se lo debo a ellos. ¿Cómo podré manifestarles mi gratitud? He aquí lo que me propongo hacer: me comportaré de modo que los llene siempre de satisfacción: de esta manera contribuiré a su felicidad, y ellos me amarán aún más».¹⁶

Esta primera sección se compone de 39 puntos o párrafos. El camino para llegar al conocimiento de Dios es inductivo (desde lo particular hacia lo universal, desde los efectos a la Causa Primera), pero también moralizante (se detiene a cada paso a dejar una enseñanza y una normativa para la vida). En este sentido, la cita de recién de los primeros dos números parece reveladora.

El acento está puesto en la felicidad. El parámetro de obedecer y comportarse correctamente para el niño es presentado como actitud de gratitud por los bienes recibidos para con los progenitores. “Portarse bien” es una actitud que se corresponde con el bien providencial. Se encuentra presente el fuerte acento que la modernidad ha hecho sobre Dios en tanto que “Providencia” (así es como generalmente Sarmiento

15. Cf. J. M. Erostarbe, *Sarmiento y la Educación religiosa* (San Juan: Colección Casa Natal de Sarmiento, 2002), 50.

16. Los textos traducidos por Sarmiento no están en las obras completas, sólo figuran los prólogos que él escribió en las primeras ediciones. Por tanto se mencionará en cada caso de qué edición se cita. En este caso se utiliza el facsímil que se encuentra como anexo en la obra ya citada de J. M. Erostarbe, *Sarmiento y la Educación religiosa...* 69.

llamó a Dios en sus escritos y cartas, de hecho, por ejemplo, es una de las formas que la masonería suele utilizar para referirse a la divinidad). El acento moral versa sobre la retribución, posiblemente como noción básica de justicia. El razonamiento que se busca lograr en el niño sería el siguiente: «si de mis padres obtengo todo, portarme bien es mi deber porque así es como desean que me comporte, esa es mi forma de agradecerles».

Por otro lado, y en sintonía con esto último, nótese que el relato está en primera persona del singular: “yo”. El niño lee el catecismo de la misma forma que piensa (YO «soy muy feliz», YO «nada puedo devolver a mis padres», etc.). El mensaje que se quiere transmitir y el texto desde el que lo lee, le son más asequibles a *la conciencia* del niño, los puede comprender mejor. Es una herramienta pedagógica marcadamente intencional y efectiva.

Si se continúa con el análisis de la obra, en los primeros 10 puntos ni siquiera se menciona a Dios, ni se encamina a mencionarlo. El objetivo sigue siendo entrar directamente en la conciencia del niño para que comprenda sencillamente y a su manera la organización y la estructura social, y su pequeño rol en ella. Son 10 lecciones que tienen como objetivo la formación de la conciencia de un determinado patrón social, de convivencia ciudadana. Los demás puntos (del 4 al 10) utilizan el mismo argumento de por qué el niño debe comportarse bien pero se abre a otros elementos de la sociedad: la escuela, el trabajo de la madre (ama de casa), el trabajo de la criada y las hermanas mayores (ayudar a la madre en los quehaceres de la casa), el trabajo del padre («trabaja constantemente a fin de ganar lo bastante para el sostén de su familia»¹⁷) y el trabajo propio del niño que lee del texto.

A partir del punto 11 mantiene la redacción en primera persona («Si cuando me paseo por el campo»¹⁸), pero cambia drásticamente el contenido. Se comienzan a explicitar diferentes situaciones de la vida cotidiana, especialmente del ámbito rural, donde se puede visualizar que la naturaleza, y los elementos que allí se encuentran, tienen un orden, un movimiento, un propósito, un origen¹⁹. Todos estos puntos

17. *Ibid.*, 70

18. *Ibid.*, 72

19. Los ejemplos utilizados y el texto en sí recuerdan a la obra *Teología Natural* de William Paley, obra que Sarmiento leyó en su infancia.

(11 al 17) terminan cada uno con la pregunta por el propósito de estas obras y, sobre todo, por el creador de ellas. Una vez presentado el creador por las obras de la naturaleza, de modo inductivo, el texto comienza un camino de decantación, de modo deductivo, desde Dios hacia las realidades más antropológicas.

La segunda parte de la obra, titulada *Historia de la religión* es la más breve. Si bien el título promete una historia completa, es en realidad un compendio básico de explicación sobre qué es la religión y, más aún, cuál es el origen en el Antiguo Testamento del cristianismo. El método es el sistema de pregunta-respuesta. Es un diálogo entre *El Niño* y *El Cura*. Es el niño quien hace la pregunta y el sacerdote el que responde, siendo éstas considerablemente más extensas que las preguntas. La tercera parte de la obra es sobre *Doctrina Cristiana* y está compuesta por XXII instrucciones. Aquí sí se encuentran correlatos muy similares con otros catecismos de los ya citados anteriormente.

De hecho, no se puede pasar por alto que, muy posiblemente, desde aquí y hasta el final, no sea una traducción de Sarmiento sino que toda esta parte ha sido tomada de otros textos que ya circulaban. Por ejemplo, hemos encontrado un silabario que data de 1838, seis años antes de la traducción de Sarmiento, que contiene exactamente igual toda esta sección.²⁰

Finalizadas las instrucciones se terminan las preguntas y respuestas y se prosigue con el detalle de las oraciones cristianas y conceptos básicos de fe y moral. Finalmente, se cierra la obra con una lista algo extensa de *Lo que debe saber el niño*, una lista de órdenes que se esperan de él. Casi como refranes, con reminiscencia a Proverbios, esta lista de recomendaciones o, más bien, de órdenes, parecen no tanto cuestiones catequísticas o doctrinales, sino antes bien, lecciones para el correcto desenvolverse en sociedad, el ejercicio de la ciudadanía. De hecho, muchas de esas recomendaciones quizás los niños ni las podrían entender ya que parecen tratarse de acciones que tienen que ver con la vida adulta.

Si bien Sarmiento no escribió este texto de su pluma, se ha

20. *Catón, catecismo y silabario*. (Santiago de Chile: Imprenta de la Independencia, 1838), acceso el 11 de Enero de 2018, <http://www.memoriachilena.cl/602/w3-article-336466.html>

intentado comprender por qué prefirió traducir éste catecismo y no otros. La marcada intención de formar no sólo en doctrina cristiana sino, antes bien, en moral social y ciudadanía, puede dar la pauta de la preferencia de este texto sobre otros. No quiso legar solamente un tratado doctrinal, sino moralizar al pueblo²¹, puntualmente a los niños que fueron siempre su objetivo predilecto de la educación, ya que en ellos encontraba la posibilidad de mejorar el futuro. Debe tenerse presente que, en disputa con Alberdi, Domingo Faustino sostenía que sólo era necesario que el Estado garantizara la educación primaria (sin necesidad de estudios superiores en tanto que obligatorios). Para formar a la sociedad futura sólo era necesario que se conozcan desde niño las nociones básicas de lectoescritura, matemáticas y cultura general.

5. Conclusiones

Hemos hecho un breve recorrido por tres obras que nos han permitido vislumbrar el lugar que Sarmiento pensó para el cristianismo. La puja civil, en términos orgánicos e institucionales, dada entre lo civilizado y lo bárbaro es espacio propicio para pensar el lugar del cristianismo y su influencia.

En *Facundo*, el cristianismo puede moldearse en ambos lados. En lo civil es nota de tolerancia religiosa, apego y orden institucional, vara y parámetro de moralidad. Por el contrario, en lo bárbaro es capaz de vaciar y atentar contra las instituciones (las iglesias vacías que dan imagen del vaciamiento de lo urbano en el ámbito rural), mezclarse esotéricamente, ser excusa para ejercer la violencia.

En *Recuerdos de provincia*, el episodio de los santos del hogar es revelador en múltiples aspectos. Sarmiento pasa por una suerte de duelo también personalmente. Plantea que la religión debe adaptarse a la nueva civilización pos Revolución de Mayo y a los nuevos aires europeos. El cristianismo tradicional (¿la religión católica?) es inter-

21. Américo Ghioldi sintetiza la obra educadora-religiosa de Sarmiento en la expresión: «Sarmiento creó el maestro de escuela para la educación del pueblo, y al mismo tiempo educó al pueblo para que viera en el maestro de escuela un alto valor de la sociedad humana». A. Ghioldi, *Sarmiento. Fundador de la Escuela Popular* (Buenos Aires: Ed Asociación Liberal Adelante, 1964).

pretado como vetusto y bárbaro. El nuevo cristianismo (¿protestantismo?) debía ser servil a los cambios modernos, es decir, a la nueva civilización.

En este sentido, sus catecismos cobran un interés mayor, ya que el factor religioso poseía un desempeño primordial en la conformación de la moralidad social. Sarmiento consideraba a la religión como un elemento socializante que configuraba el pensamiento moral de los individuos y, desde allí, a la vida civilizada. Como hemos dicho, en su pensamiento la religión en la barbarie era un elemento de dominio irracional, esotérico y utilizado para justificar la violencia; en cambio, la religión en la civilización era nota de racionalidad, de guía espiritual pero, sobre todo, comprendida fuera de la esfera política, moralizante sí, pero sólo para la formación de la conciencia del niño y no la del adulto.

Finalizando, será sencillo reconocer que la religión en Sarmiento es un tema amplio que no ha sido suficientemente asumido en la historiografía. No porque no haya material, sino porque es considerado, a menudo, de forma parcial o intencionada. Parece apropiado afirmar que en este tema y en tantos otros de su pensamiento, fue un ser polifacético. Él fue, antes que otra cosa, un periodista y, como tal, más pragmático que sistemático. Queda claro entonces que no se podría dejar cerrado el tema. Lo múltiple, lo polifacético, demanda desde el inicio la seguridad de no poder abarcarlo por completo. Pero sí se pueden pensar desde aquí varios temas plausibles para seguir profundizando.

Un tema vital para continuar investigando en el pensamiento sarmiento es, no sólo la relación entre la religión y el Estado sino, antes bien, el mayor todavía complejo entramado entre fe y sociedad. Las categorías de civilización y barbarie, o semejantes, en Sarmiento no refieren solamente a la esfera política o estatal, sino sobre todo a categorías costumbristas, sociales, populares. Él pensó desde allí a la religión y no solamente desde los espacios jerárquico-eclesiales. Este aporte, sin duda, parece que todavía se podría seguir realizando, cuánto más desde la Teología y la Historia de la Iglesia.

Desde nuestra investigación historiográfica, civil y eclesiástica, tenemos mucho todavía por delante. La dimensión multifacética de

Sarmiento, con seguridad, lo permite. Se deberá tener presente, al menos a mi juicio, que la parcialidad en la historia, es siempre más intencional que real.

AGUSTÍN PODESTÁ·
podestaagustin@hotmail.com
UNIVERSIDAD DEL SALVADOR

Recibido 09.09.2019/ Aprobado 12.10.2019

Bibliografía

- Campobassi, José S, *Sarmiento y su época. Tomos I y II*. Buenos Aires: Ed Losada, 1975.
- Sarmiento. Sus ideas sobre religión, educación y laicismo. Respuesta a un libro antisarmientista*. Buenos Aires: Ed de la Liga Argentina de cultura laica, 1963.
- Chavez, Fermín, *Civilización y barbarie en la historia de la cultura argentina*. Buenos Aires: Ed Theoria, 1974.
- Di Stefano, Roberto y Zanatta, Loris, *Historia de la Iglesia Argentina. Desde la conquista hasta fines del siglo XX*. Buenos Aires: Ed Sudamericana, 2009.
- Erostarbe, Juan M, *Sarmiento y la Educación religiosa*. San Juan: Colección Casa Natal de Sarmiento, 2002.
- Furlong, Guillermo, *En defensa de Sarmiento*. Buenos Aires: Ed Nuevo Orden, 1965.
- Galvez, Manuel, *Vida de Sarmiento. El hombre de autoridad*. Buenos Aires: Ed TOR, 1952.
- Ghioldi, Américo, *Sarmiento. Fundador de la Escuela Popular*. Buenos Aires: Ed Asociación Liberal Adelante, 1964.

· El autor es profesor de Teología en la Universidad del Salvador.

Svampa, Maristella, *El dilema argentino: civilización o barbarie*. Buenos Aires: Ed. El cielo por asalto, 1994.

Terán, Oscar, *Historia de las ideas en la Argentina. Diez lecciones iniciales, 1810-1980*. Buenos Aires: Ed. Siglo veintiuno, 2015.

Verdevoye, Paul, *Domingo Faustino Sarmiento, educar y escribir opinando (1839-1852)*. Buenos Aires: Ed Plus Ultra, 1988.

Sarmiento, Domingo F, *Obras completas*. San Justo: Ed Universidad Nacional de La Matanza, 2001.

Sarmiento, Domingo F, *Recuerdos de Provincia*. Ciudad de Buenos Aires: Ed Santillana, 2004.

Espiritualidad evangelizadora “en salida” (II) Algunas claves de discernimiento para la Iglesia que peregrina en Chile*

RESUMEN

En el marco de una investigación sobre “espiritualidad evangelizadora «en salida»” según la formulación de Francisco en *Evangelii gaudium*, se elaboró este artículo publicado en dos partes: la primera presentó una lectura teológica de la visita de Francisco en Chile a partir de la prensa escrita; la segunda intenta elucidar algunos criterios de discernimiento que surgen del encuentro y se expresan especialmente en las “cartas de la tribulación”, escritas por Francisco para los obispos y el Pueblo de Dios que peregrina en este país. La hipótesis que sostiene la autora es que la espiritualidad evangelizadora “en salida” ofrece una orientación ante la crisis institucional de la Iglesia católica por los abusos sexuales cometidos por miembros del clero o religiosos, a la vez que ella puede actualizarse a partir de las exigencias de la crisis. En concreto, los textos magisteriales de Francisco durante la visita, el encuentro con las víctimas de abusos y las llamadas cartas de la tribulación que el papa dirigió a la Iglesia que peregrina en Chile, ofrecen elementos para un discernimiento espiritual en este tiempo. La exposición se organiza en tres momentos: primero, una visión sistemática de la espiritualidad evangelizadora “en salida” a partir de *Evangelii gaudium*, con énfasis en su dimensión comunitaria. Segundo, una lectura teológica de los discursos, homilías y cartas de Francisco con ocasión de su visita en Chile y los acontecimientos siguientes;

* El presente artículo se inscribe en el proyecto de investigación N^o 9361/DPCC2017, financiado por el Vicerrectorado de Investigación y la Dirección de Pastoral y Cultura Cristiana de la Pontificia Universidad Católica de Chile, titulado: “La espiritualidad evangelizadora «en salida» como reto de este tiempo y lugar. Lectura teológica de *Evangelii gaudium* a 50 años de la II Conferencia General del Episcopado en Medellín y en el contexto de la visita del papa Francisco a Chile del 15 al 18 de enero de 2018”. Investigadora responsable: Virginia R. Azcuy; académicos: Claudia Leal Luna y Román Guridi; alumnos: Juan Pablo Sepúlveda Hernaiz y Francisco Correa González. Se agradece la colaboración externa de Arianne van Andel, M. Marcela Mazzini, Rodrigo Polanco, Jorge Costadoat y Carolina Bacher Martínez.

tercero, la elucidación de algunas claves de discernimiento para la Iglesia que peregrina en Chile.

Palabras clave: espiritualidad evangelizadora “en salida”, *Evangelii gaudium*, visita de Francisco en Chile, clericalismo, Pueblo de Dios.

Espiritualidad evangelizadora “en salida” (II)

Algunas claves de discernimiento para la Iglesia que peregrina en Chile

ABSTRACT

This is a two-part contribution about Pope Francis' visit to Chile in 2018. Part 1 looked at how the press dealt with the visit. Part 2 looks at some discernment points originating from his meeting with the Church and the People of God journeying in Chile, and from his “Letters of Tribulation”. This writer suggests that the Pope's evangelizing spirituality “going out” offers a way out of the institutional crisis the Catholic Church lives because of sexual abuses perpetrated by men from the clergy or religious orders. In turn, demands of the crisis itself may keep this spirituality updated. Specifically, Pope Francis' magisterial texts during the visit, his meeting with victims of abuse in the Church and the so-called Letters of tribulation addressed to the pilgrim Church in Chile offer keys for spiritual discernment for the present time. The article is set in three parts: first a systematic vision of evangelizing spirituality “going out” as expressed in *Evangelii gaudium*, with emphasis in its communal element; second, a theological interpretation of Pope Francis' speeches, homilies, and letters on the occasion of his visit to Chile and following events; third, elaboration of some discernment points for the Church journeying today in Chile.

Key Words: evangelizing spirituality “going out”, *Evangelii gaudium*, Francis' visit to Chile, sexual abuse in the Catholic Church, clericalism, People of God.

Al escribir su Carta al Pueblo de Dios que peregrina en Chile del 31 de mayo de 2018, Francisco señaló que quería enmarcar sus palabras “en su preciso y precioso lugar y poner el tema donde tiene que estar: la condición del Pueblo de Dios «es la dignidad y la libertad de los hijos de Dios, en cuyos corazones habita el Espíritu Santo como en un templo». El Santo Pueblo fiel de Dios está ungido con la gracia del Espíritu Santo; por tanto, a la hora de reflexionar, pensar, evaluar, discernir, debemos estar muy atentos a esa unción”.¹ Esta clave, sin duda

1. Francisco, «Carta al Pueblo de Dios que peregrina en Chile» (31 de mayo de 2018), en *Las*

entre otras, resulta fundamental para orientar el discernimiento y la superación de la crisis de la Iglesia que peregrina en Chile. A partir del magisterio del papa Francisco, de su propuesta de una espiritualidad evangelizadora “en salida” en *Evangelii gaudium*, de su visita en Chile del 15 al 18 de enero de 2018, de la escucha a las víctimas y sus posteriores acciones y comunicaciones escritas, puede vislumbrarse un camino.

La hipótesis de este trabajo es que Francisco ha formulado una serie de claves de discernimiento que pueden alentar nuevas dinámicas eclesiales y que todas ellas pueden ser comprendidas en el marco de una espiritualidad evangelizadora “en salida”. El programa del papa, vinculado a una espiritualidad extrovertida, ilumina la crisis y ésta desafía al programa para que este pueda dar más de sí. Las preguntas que guían la reflexión son dos: ¿cuáles son las claves de discernimiento emergentes a partir del paso de Francisco por Chile y del reclamo de las víctimas de abuso al papa?, ¿qué aporta y cómo se enriquece la espiritualidad en salida? El planteo espiritual no reemplaza, por cierto, el análisis y la tarea de una reforma estructural de la Iglesia, pero le ofrece “un estilo evangélico y un espíritu”;² el enfoque de la dimensión espiritual complementa los aspectos estructurales de toda reforma, sin un movimiento de salida de sí, personal y eclesial, se hace muy difícil crear nuevas dinámicas de escucha y cuidado en los miembros y en la comunidad del Pueblo fiel de Dios.

En la Primera Parte de este artículo, publicada en *Teología 129* (2019/2), he bosquejado una lectura teológica de la visita de Francisco en Chile con especial atención al discurso de prensa escrita; en esa ocasión he mirado la espiritualidad evangelizadora “en salida” sobre todo desde la dinámica de la escucha a las víctimas. En esta Segunda Parte, en cambio, la mirada se centra en algunas claves de discernimiento para la Iglesia que peregrina en Chile, con particular referencia a la enseñanza pontificia durante su paso por Chile y a su profundización

cartas de la tribulación (Roma/Ciudad del Vaticano/Barcelona: La Civiltà Cattolica/Librería Editrice Vaticana/Herder, 2018-2019), 147-158, 148. La publicación de estas cartas y sus introducciones, antes de finalizar la presente investigación, ha confirmado e iluminado la reflexión que nos proponemos en esta segunda parte de nuestro artículo.

2. Víctor Manuel Fernández, «El Evangelio, el Espíritu y la reforma eclesial a la luz del pensamiento de Francisco», en Spadaro y Galli, eds., *La reforma y las reformas de la Iglesia* (Santander: Sal Terrae, 2016), 627.

posterior. En efecto, el carácter algo genérico y abstracto del mensaje de Francisco, tras la visita, ha adquirido un tono más vivo, agudo y concreto que manifiesta orientaciones más firmes y precisas con respecto a la crisis eclesial.

La exposición de este texto se organiza en tres momentos: el primero ofrece una visión sistemática de la espiritualidad evangelizadora “en salida”, a partir de *Evangelii gaudium*, en diálogo con la teología espiritual contemporánea y con la crisis de abusos en la Iglesia católica. El segundo presenta una lectura reflexiva de los textos de Francisco dirigidos a la Iglesia de Chile, con especial atención a las “cartas de la tribulación”. El tercer momento propone algunas claves de discernimiento, entre la tentación y la conversión, para el santo Pueblo fiel de Dios que peregrina en Chile

1. Una formulación sistemática de la espiritualidad evangelizadora “en salida”

A modo introductorio, se intenta demarcar el concepto de espiritualidad utilizado por el papa Francisco en *Evangelii gaudium*, así como su talante ignaciano. Asimismo, conforme a la investigación realizada, esta espiritualidad se sitúa entre la tentación del clericalismo y la moción espiritual que impulsa hacia una santidad comunitaria.

1.1. Visión sistemática de la espiritualidad evangelizadora “en salida”

1.1.1 Qué se entiende por espiritualidad en *Evangelii gaudium*

La teología espiritual contemporánea ha ofrecido diversas definiciones de espiritualidad, entre las cuales son frecuentes las siguientes: *vida* espiritual, vida teologal o vida en el Espíritu, de raigambre sobre todo bíblica y moral; *experiencia* espiritual o experiencia del Espíritu, con referencia al sujeto humano.³ También utiliza las pers-

3. Cf. Saturnino Gamarra, *Teología Espiritual* (Madrid: BAC, 1994); Virginia Raquel Azcuy, «En camino hacia una mistagogía cristiana. Los aportes de Karl Rahner a la Teología Espiritual», *Proyecto 42* (2002): 43-69.

pectivas de *integración*, para el proceso humano y la gracia de Dios, o de *transformación* divino-humana.⁴ En los últimos años, se conocen diversos desarrollos que acentúan la dimensión práctica: *espiritualidad* vivida o prácticas de espiritualidad.⁵ Las distintas caracterizaciones de la espiritualidad indican la dimensión dinámica, procesual, de itinerario progresivo, que es propia de la vida espiritual; los símbolos del camino, la subida, el viaje, el espiral y los círculos en el agua van en este mismo sentido. La visión de Francisco contiene elementos de todas ellas, pero parece inscribirse más en las dos primeras formas de pensar la espiritualidad, emparentadas a algunos representantes de la teología argentina como Lucio Gera y Rafael Tello. También se observa que el papa es deudor de las ideas-fuerza de la Conferencia de Aparecida, de la cual toma prestados algunos desarrollos teológico-espirituales más recientes.⁶

La noción de espiritualidad que presenta *Evangelii gaudium* se inscribe en el dinamismo de la vida teologal, con su primacía moral en la caridad; podría pensarse que *la salida* se propone como modo de explicar el impulso misionero y por tanto espiritual, a la vez que como símbolo de movimiento. Como señala Víctor M. Fernández, “nos hallamos, pues, ante un sustrato espiritual y antropológico: el «salir de sí», que, aplicado a la institución eclesial, configura una Iglesia en salida, con todas sus estructuras comprometidas en favor de este dinamismo”.⁷ En un sentido básico, puede decirse que la espiritualidad según Francisco se entiende ante todo como dinamismo y movimiento que brota de una fe animada por el Espíritu que se entrega en respuesta al don de Dios (cf. EG 9).⁸ Para este papa, se trata de una espiritualidad

4. Cf. Javier Garrido, *Proceso humano y gracia de Dios* (Santander: Sal Terrae, 1996); Kees Waaijman, *Espiritualidad. Formas, fundamentos, métodos* (Salamanca: Sígueme, 2011).

5. Cf. Daniel G. Groody, *Globalization, Spirituality, and Justice* (Maryknoll/New York: Orbis Books, 2007); Philip Sheldrake, *Explorations in Spirituality. History, Theology, and Social Practice* (New York/Mahwah: Paulist Press, 2010); Virginia Raquel Azcuy, coord., *Ciudad vivida. Prácticas de espiritualidad en Buenos Aires* (Buenos Aires: Editorial Guadalupe, 2014) y *Teología urbana. Prácticas de espiritualidad popular* (Buenos Aires: Ágape Libros, 2018).

6. Cf. Víctor Manuel Fernández, «La espiritualidad integradora que propone *Aparecida*», en Víctor Manuel Fernández et al., *De la Misión Continental (Aparecida, 2007) a la Misión Universal (JMJ Río 2013)* (Buenos Aires: Docencia, 2013), 121-136.

7. Fernández, «El Evangelio, el Espíritu», 621.

8. Cf. Víctor Manuel Fernández, *La gracia y la vida entera. Dimensiones de la amistad con Dios* (Barcelona: Herder, 2003); *Teología espiritual encarnada. Profundidad espiritual en acción* (Buenos Aires: San Pablo, 2006).

que califica como cristiana y no se problematiza directamente sobre la espiritualidad secular o humana que se da más allá de la confesión religiosa, aunque este aspecto cuenta actualmente con desarrollos significativos en el ámbito de la filosofía de la religión y la teología. Un elemento distintivo en su comprensión espiritual, coherente con la teología de la segunda mitad del siglo XX, es la unidad entre amor a Dios y amor al prójimo. Esta unidad encuentra una formulación muy típica en sus textos: amor a Dios y amor al pueblo, vinculada a la conocida expresión “un oído en el Evangelio y otro en el pueblo” del obispo argentino mártir Mons. Enrique Angelelli.⁹

1.1.2. La inspiración ignaciana de la espiritualidad según Francisco

Una formulación sistemática de la espiritualidad evangelizadora “en salida” requiere explicitar su inspiración ignaciana, la cual sin duda está presente en la vida y el pensamiento de Francisco. El carisma ignaciano se encuentra particularmente manifiesto en el eje transversal de contemplación y acción, que la misma Compañía de Jesús releyó proféticamente en la Congregación General 32, pero también en la permanente propuesta del discernimiento como dinamismo de la espiritualidad:

“el discernimiento es una de las cosas que Ignacio ha elaborado más interiormente. Para él, es un instrumento de lucha para conocer mejor al Señor y seguirlo más de cerca. Me ha impresionado siempre una máxima con la que suele describirse la visión de Ignacio: *Non coerceri maximo, sed contineri minimo divinum est*. He reflexionado largamente sobre esta frase por lo que toca al gobierno, a ser superior: no tener límite para lo grande, pero concentrarse en lo pequeño (...) Es dar su valor a las cosas pequeñas en el marco de los grandes horizontes, los del Reino de Dios”.¹⁰

El discernimiento ignaciano impregna la visión de Francisco como medio para “buscar, encontrar y elegir la voluntad de Dios” (EE 1) y para afrontar las ambigüedades que jalonan el camino a la hora de abrazar lo que Dios quiere y evitar los engaños del mal espíritu, según

9. La Iglesia argentina ha celebrado su beatificación, junto a sus compañeros mártires, el pasado 27 de abril de 2019.

10. Francisco, «*Busquemos ser una Iglesia que encuentra caminos nuevos*». *Entrevista con Antonio Spadaro* (Buenos Aires: Ágape Libros, 2013), 8.

las reglas para discernir espíritus.¹¹ En la espiritualidad evangelizadora “en salida”, el discernimiento es imprescindible dado que el proceso espiritual de la comunidad de bautizados enfrenta diversas desviaciones que es preciso reconocer y rechazar. *Evangelii gaudium* introduce el lenguaje de los sí y los no, para conducirnos por este camino en su capítulo II, mientras que *Gaudete et exsultate* lo hace en su capítulo V: el discernimiento es “un don que hay que pedir” (GE 166; cf. 170-171).

La palabra “tentaciones” es propia de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio y nos sitúa en la gran tradición cristiana que entiende la vida de fe como una lucha espiritual.¹² Con este lenguaje, Francisco describe algunas tentaciones actuales y las gracias contrarias que somos llamados a recibir, dando el tono general al capítulo II de *Evangelii gaudium*, con énfasis en la “mundanidad espiritual” (EG 93-97). En *Gaudete et exsultate*, retoma las formas inadecuadas de entender la santidad y habla del combate y la vigilancia (GE 35ss.158ss). La tentación de la mundanidad representa una “contrapartida negativa del ser eclesial”, la “corrupción de lo espiritual con apariencia de bien”.¹³

El discernimiento como don sobrenatural ayuda a reconocer las tentaciones que oscurecen la escucha y despeja el camino interior para poder escuchar lo que Dios nos pide. La reciente publicación de *Las cartas de la tribulación*, que contiene las cartas de los superiores jesuitas en tiempos de la supresión de la Compañía y las cartas de Francisco a la Iglesia de Chile -junto a la carta posterior al Informe de Pensilvania-, confirma la importancia de leer su propuesta desde el carisma ignaciano.

1.2 Espiritualidad entre la tentación del clericalismo y la gracia de la santidad comunitaria

1.2.1 El clericalismo como una expresión de “mundanidad espiritual”

Inspirándose en Henri de Lubac, Francisco habla de las tentacio-

11. Cf. Gauthier Malulu Lock SJ, «La espiritualidad ignaciana en la vida de un papa. Lectura libre de la entrevista con el Papa Francisco». *Razón y Fe* 269, n.º 1385 (2014): 229.

12. Cf. Diego Fares, *Papa Francisco. La cultura del encuentro* (Buenos Aires: Edhasa, 2014), 100-101.

13. Víctor Manuel Fernández, *Il progetto di Francesco. Dove vuole portare la Chiesa. Una conversazione con Paolo Rodari* (Bologna: EMI, 2014), 25; Fares, *Papa Francisco*, 116.

nes de la Iglesia y explícita que la espiritualidad evangelizadora avanza oponiéndose a ellas, ya que las mociones del mal espíritu han de ser rechazadas y seguidas las del buen espíritu. El concepto de “mundanidad espiritual”, explicado en la Primera Parte de este artículo, resulta de particular importancia: no se trata de un rechazo del mundo y lo humano, realidades asumidas por una espiritualidad encarnada, sino de rechazar la mundanidad como negación de la doble trascendencia de amor a Dios y amor al prójimo. La importancia de la referencia a la obra *Meditación de la Iglesia* de H. de Lubac puede percibirse, precisamente, en que las tentaciones que se abordan son eclesiales y no solo personales o comunitarias.¹⁴ Creo que en esa dimensión eclesiológica se encuentra el núcleo del aporte, porque la “mundanidad espiritual” se vincula a formas inadecuadas de fidelidad a la tradición y al tiempo presente, como también a diferentes modos de elitismo y privilegio en la comunidad cristiana. Lo que está en juego es una mística auténtica: “procuremos adaptarnos siempre y del modo más espontáneo; pero evitando siempre, tanto en nuestra conducta como en nuestro pensamiento, con el máximo cuidado, que el cristianismo se adapte al espíritu del mundo. Sin permitir que en ningún caso se humanice o se rebaje, se desvíe o se estrague. Que el Misterio cristiano nunca pierda en nosotros su savia”.¹⁵ También Karl Rahner habló, en el inmediato posconcilio, de la espiritualidad del futuro sin caer en la concesión de una mística “blanda”: “el cristiano del futuro será místico o no será nada”, en el mismo texto que unía amor a Dios, al otro y al mundo.¹⁶

Entre las diversas caracterizaciones que propone, H. de Lubac distingue la “mundanidad espiritual” como la más grave de todas; la vincula con comprensiones de la Iglesia que la asocian a “una academia de sabios”, “una asamblea de superhombres”, “unos «aristócratas» que tratan de no mezclarse con el rebaño”, que creen que “son «especialistas del Logos»”.¹⁷ En la visión de Francisco, se describen diversas desviaciones de la santidad, entre las cuales se encuentran el gnosticis-

14. Cf. Henri de Lubac, «Nuestras tentaciones respecto de la Iglesia», en *Meditación sobre la Iglesia* (Madrid: Ediciones Encuentro, 1988), 2ª reimpresión, 221-246.

15. De Lubac, «Nuestras tentaciones», 233.

16. Karl Rahner, «Espiritualidad antigua y actual», en *Escritos Teológicos VII* (Madrid: Taurus, 1967), 13-35, 21.

17. De Lubac, «Nuestras tentaciones», 237-238.239.

mo y el pelagianismo; también se menciona la mundanidad espiritual, una de cuyas formas de realización es el clericalismo que tanto limita el crecimiento del Pueblo de Dios. Una visión jerárquica de la Iglesia se alimenta de un estilo y un espíritu que da predominio a un sector sobre los demás; la renovación de la Iglesia desde la visión de Pueblo de Dios no consiste solamente en incorporar una nueva comprensión eclesiológica sino, además, en aprender a practicarla desprendiéndose de todas las formas de ejercicio del poder que acompañan a quienes pertenecen al ministerio ordenado.¹⁸

En la propuesta de Francisco, se reitera la crítica hacia el clericalismo -del cual son responsables tanto laicos como clérigos y religiosos-, aunque todavía no se observa una recepción decidida y suficiente de esta orientación. Resulta evidente que la dinámica de salida y escucha, puede impulsar un proceso de conversión saludable en la Iglesia institucional. Las periferias reclaman que la espiritualidad en salida esté radicada en el amor de misericordia y cuidado hacia los más vulnerables. La fidelidad al cuerpo de Cristo se mide por la solidaridad con los miembros más débiles; el dominio o abuso de estos miembros equivale a una negación práctica de la naturaleza del cuerpo eclesial.

1.2.2 La dimensión comunitaria de la espiritualidad

Finalmente, conviene reafirmar la dimensión comunitaria de la espiritualidad evangelizadora en relación con la tentación del clericalismo. Francisco se ha referido a ella claramente en el Encuentro con el Comité de Coordinación del CELAM:

“El clericalismo es también una tentación muy actual en América Latina. Curiosamente, en la mayoría de los casos, se trata de una complicidad pecadora: el cura clericaliza y el laico le pide por favor que lo clericalice, porque en el fondo le resulta más cómodo. El fenómeno del clericalismo explica, en parte, la falta de adultez y de cristiana libertad en parte del laicado latinoamericano. (...) Existe en nuestros pueblos una forma de libertad laical a través de experiencias de pueblo: el católico como pueblo. Aquí se ve una mayor autonomía, sana en general y que se expresa fundamentalmente en la piedad popular. El

18. Cf. Virginia Raquel Azcuy, «La situación ‘tensionada’ de la Iglesia actual. Cuatro retos fundamentales», *Concilium* 377 (2018): 501-503.

capítulo de Aparecida sobre piedad popular describe con profundidad esta dimensión”.¹⁹

El texto constata la realidad del clericalismo como tentación eclesial latinoamericana; la gracia contraria dice referencia a la eclesiológica del pueblo de Dios e invita a repensar más a fondo la dimensión comunitaria de la espiritualidad evangelizadora. El dinamismo misionero “en salida” corresponde a la moción del Espíritu en el santo Pueblo fiel de Dios y en el corazón de todos los bautizados que a él pertenecen; el clericalismo, en cambio, frena la misión porque impide el crecimiento de la comunidad eclesial como pueblo de Dios. Dimensión comunitaria de la espiritualidad significa, en este contexto, la espiritualidad del Pueblo fiel de Dios: no se trata solamente de la dimensión espiritual comunitaria que está llamado a vivir cada bautizado, sino de la espiritualidad de toda la comunidad eclesial.²⁰ Personalmente, creo que esta dimensión puede dar lugar a la denominación de esta espiritualidad como “eclesiológica”, por estar llamada a vivirse por parte de toda la Iglesia como pueblo de Dios y cuerpo de Cristo, desde las mutuas relaciones.

En el marco del magisterio de *Evangelii gaudium*, la tentación de la mundanidad espiritual y del clericalismo pueden explicarse en relación con el principio de la unidad como superior al conflicto: en la dinámica de salida, se mira a la unidad, a la totalidad del pueblo de Dios; en la mundanidad, se mira a un sector o grupo y se manifiesta la división: “la formulación es neta: allí donde hay luchas internas, hay mundanidad espiritual. Y allí donde hay mundanidad espiritual, termina habiendo luchas internas”.²¹ En el clericalismo, la participación de los laicos se ve cercenada, lo mismo que la presencia activa de las mujeres, en particular en el ámbito de la toma de decisiones (cf. EG 102-103). En este texto, intentaré reflexionar sobre la conexión interna

19. Francisco, «Discurso en el Encuentro que mantuvo con el Comité de Coordinación del CELAM (Centro Estudios de Sumaré, Río de Janeiro, 28 de julio de 2013). En Víctor Manuel Fernández et al., *De la Misión Continental (Aparecida 2007) a la Misión Universal (JMJ-Río 2013 y Evangelii gaudium)* (Buenos Aires: Docencia, 2013), 287.

20. Cf. Juan Carlos Scannone, «El sujeto comunitario de la espiritualidad y la mística populares», en *La teología del pueblo. Raíces teológicas del papa Francisco* (Santander: Sal Terrae, 2017), 233-251.

21. Fares, *Papa Francisco*, 116.

que existe entre el clericalismo, los abusos sexuales, de poder y de conciencia y el encubrimiento; existe consenso en indicar que una visión y un estilo clerical de ser Iglesia está en la base de toda forma de abuso.²² El reverso de esta tentación es una Iglesia con aire sinodal, que prioriza la vida bautismal, cultiva un estilo comunitario, las mutuas relaciones, la escucha y la sanación de las víctimas, anuncia la profecía de la hermandad.²³

2. Una lectura interpretativa del mensaje de Francisco a Iglesia chilena

En el cuadro general de los mensajes de Francisco en Chile, dedico especial atención a los dos discursos pronunciados en la Catedral Metropolitana de Santiago el 16 de enero de 2018. En cuanto a las “cartas de la tribulación”, escritas desde Roma, propongo examinar las palabras del papa a los obispos chilenos del 8 de abril y del 15 de mayo y las cartas al Pueblo de Dios del 31 de mayo y del 20 de agosto del mismo año. La última carta, que habla de los abusos sexuales señalados por el informe del tribunal de Pensilvania, ha sido editada con las anteriores y se incluye por su relevancia.²⁴

2.1 Panorama de los discursos y homilias de Francisco en Chile²⁵

Ante todo, conviene tener un cuadro general de los mensajes pronunciados en la visita. El día 9 de enero, ante la proximidad de la visita, Francisco se presentaba en un video-mensaje como “peregrino de la alegría del Evangelio”, misión que el texto vinculaba a la paz del

22. Cf. Carlos Schickendantz, «Fracaso institucional de un modelo teológico-cultural de Iglesia. Factores sistémicos en la crisis de los abusos», *Teología y Vida* LX, n.º 1 (2019): 9-40.

23. Cf. Azcuy, «La situación ‘tensionada’», 501-503.

24. Cf. Francisco, *Las cartas de la tribulación*, 173-180.

25. Para esta subsección, me sirve de referencia el subsidio elaborado por Juan Pablo Sepúlveda Hernaiz sobre los discursos de Francisco en Chile, correspondiente al proyecto de investigación N.º 9361/DPCC2017 indicado en la nota inicial. La edición oficial de los textos de la visita es: Francisco, *Mi paz les doy. Mensajes de la Visita Apostólica a Chile del Santo Padre. Discursos y Homilias dirigidas en Santiago, Temuco e Iquique, 2018* (Santiago: Conferencia Episcopal Chile/Pontificia Universidad Católica Chile, 2018). En adelante, se cita *Mensajes* seguido del número de página.

Resucitado y a la misericordia de Dios.²⁶ Sus palabras destacaron la *cultura del encuentro*, en consonancia con su propuesta de espiritualidad evangelizadora, de salida de sí, para ir al encuentro de Cristo y de los otros.

Los discursos y homilías del 16 de enero de 2018 son cinco y tuvieron lugar en cuatro ámbitos diversos: el Palacio de La Moneda, Santiago; el Parque O'Higgins; el Centro Penitenciario Femenino y la Catedral Metropolitana.²⁷ En el “Discurso Encuentro con las autoridades, la sociedad civil y el cuerpo diplomático”, los temas centrales giraron en torno a la construcción de una sociedad más justa, una “patria sin fronteras” (Card. Raúl Silva Henríquez), la escucha de los cesantes, pueblos originarios, migrantes, jóvenes, ancianos y niños. En ese contexto, Francisco expresó el dolor y la vergüenza por el daño irreparable causado a niños por ministros de la Iglesia y pidió perdón: “es justo pedir perdón y apoyar con todas las fuerzas a las víctimas” (*Mensajes*, 8). La escucha se prolongó en una atención a la casa común, siguiendo a *Laudato si'*, que pide: “una mirada distinta, un pensamiento, una política, un programa educativo, un estilo de vida y una espiritualidad que conformen una resistencia al paradigma tecnocrático” (*Mensajes*, 9).

La “Homilía en la Santa Misa por la paz y la justicia” en Parque O'Higgins también estuvo centrada en la construcción de una sociedad más justa. Francisco presentó un Jesús “en salida”, que pronuncia el mensaje de las bienaventuranzas ante el rostro concreto de sus seguidores e invita a una esperanza entendida como “la extirpación de una inmovilidad, el sacudimiento de una postración negativa” (Pablo Neruda) para apostar al futuro (*Mensajes*, 12; cf. EG 2).

El tercer mensaje del día fue el “Discurso en la Visita al Centro Penitenciario Femenino”, en el cual se resaltó la dignidad humana de las personas privadas de libertad. Los temas centrales del discurso giraron en torno al arrepentimiento y el perdón frente a los delitos, las

26. Francisco, «Videomensaje con ocasión del inminente viaje apostólico a Chile y Perú», en *Mensajes*, 3-4.

27. Francisco, «Discurso Encuentro con las autoridades, la sociedad civil y el Cuerpo Diplomático»; «Homilía Santa Misa por la paz y la justicia»; «Discurso Visita al Centro Penitenciario Femenino»; «Discurso Encuentro con los sacerdotes, religiosos/as, consagrados/as y seminaristas»; «Discurso Encuentro con los obispos», en: *Mensajes*, 5-10, 11-15, 17-21, 23-33, 35-38.

palabras “madre” e “hijos”, así como a la importancia de generar procesos de reinserción conforme a la dignidad.

Los últimos dos discursos del 16 de enero presentaron conexiones más explícitas y profundas con respecto a la espiritualidad evangelizadora “en salida”. Ambos fueron pronunciados en la Catedral Metropolitana de Santiago, uno dirigido a todos los consagrados y el otro a los obispos. Ellos introdujeron la idea de una Iglesia descentrada por el pecado, llamada a volver a poner a Cristo en el centro y la idea del clericalismo, en oposición a la conciencia de ser pueblo de Dios.

Los días 17 y 18 Francisco pronunció menos cantidad de discursos, pero la prensa escrita relevó la voz emergente y creciente de las víctimas de Karadima como parte del encuentro en Chile.

Los discursos y homilías del 17 de enero de 2018 fueron tres: la Homilía pronunciada en el Aeródromo de Maquehua, el Discurso en el Santuario Nacional de Maipú, Santiago y el Discurso en la Casa Central de la Universidad Católica.²⁸ La “Homilía en la Santa Misa por el progreso de los pueblos” enfatizó en el valor de la unidad, en una zona históricamente marcada por el conflicto; la unidad como diversidad reconciliada que puede construirse por medio del reconocimiento y excluyendo la violencia.²⁹ En el “Discurso Encuentro con los jóvenes” en Maipú, Francisco insistió en hacerse parte, desde la interpelación y el entusiasmo, en la construcción de la sociedad y la Iglesia. En la última actividad del día, visitó la Sede Central de la Universidad Católica y reflexionó sobre el aporte de la institución al servicio de la convivencia nacional y del pensar de una manera integradora.

El día jueves 18 de enero sólo pronunció dos mensajes: la Homilía en Iquique y un Saludo final.³⁰ En la “Homilía en la Santa Misa de la Virgen del Carmen y la Oración por Chile”, se puso de manifiesto

28. Francisco, «Homilía Santa Misa por el progreso de los pueblos»; «Discurso Encuentro con los jóvenes»; «Discurso Visita a la Pontificia Universidad Católica de Chile», en: *Mensajes*, 39-43, 45-55, 57-63.

29. Estos temas se inscriben dentro de los cuatro principios que Francisco propone en *Evangelii gaudium* como necesarios para la construcción de un proyecto como pueblo o nación, en particular el principio “la unidad es superior al conflicto” (EG 226-230): “las tensiones y los opuestos pueden alcanzar una unidad pluriforme que engendra nueva vida” (228).

30. Francisco, «Homilía Santa Misa de la Virgen del Carmen y Oración por Chile»; «Palabras

el valor de la fiesta popular como lugar privilegiado para la alegría del Evangelio, el lugar fundamental de la Virgen en la experiencia popular y la importancia de prestar atención a los migrantes y sus familias, acercándose a preocupaciones planteadas en la exhortación apostólica *Amoris Laetitia* de Francisco. También esta homilía se destacó, entre otros textos, en relación con la espiritualidad evangelizadora: “el clamor del pueblo de Dios [no tienen vino], el clamor del pobre, que tiene forma de oración y ensancha el corazón y nos enseña a estar atentos” (*Mensajes*, 68). En este estar atentos se expresó -una vez más- la “salida” y se afirmó que la alegría del Evangelio moviliza los caminos para dar respuesta a las situaciones de injusticia. En el saludo final, Francisco pronunció palabras de agradecimiento a las autoridades, organizadores, voluntarios y peregrinos.³¹

El abanico de temas planteados en los discursos y homilías de la visita fue amplio: desde la construcción de una “patria sin fronteras” y “el dolor y la vergüenza” ante el daño irreparable de los abusos, hasta “el clamor del pueblo de Dios” que nos enseña a estar atentos (*Mensajes*, 6.8.68). La escucha y la atención a las necesidades e injusticias como actitudes moldeadas por una espiritualidad “en salida” se destacaron en varios de los mensajes de Francisco.³² Por estar escritos previamente y dirigirse a una multitud de personas, sus discursos y homilías fueron necesariamente genéricos y abstractos, con algunas pocas excepciones, a diferencia de sus comunicaciones posteriores.

2.2 Elementos destacados en los discursos de Francisco en la Catedral

El “Discurso Encuentro con los sacerdotes, religiosos/as, consa-

de Saludo Final», en: *Mensajes*, 65-69, 71-72. Las declaraciones del papa sobre el obispo Juan Barros antes de la misa y su inmediata despedida no dejaron ocasión para nuevos comentarios, sino que ellos llegaron con posterioridad.

31. Francisco agradeció a monseñor Guillermo Vera Soto, obispo de Iquique, a la señora Presidenta Michelle Bachelet, a los voluntarios y a los miembros de la comisión organizadora y a los peregrinos de los pueblos hermanos.

32. En la Moneda, dirigiéndose a las autoridades del gobierno; en la Catedral, hablando a sacerdotes y consagrados; en Maquehua, al hablar del clamor de la tierra y pedir por el progreso de los pueblos; también en Iquique, al meditar sobre el “no tienen vino” de las Bodas de Caná, en alusión a la disposición de María y en la valoración de la religiosidad mariana en las diversas advocaciones: la Virgen de la Tirana, la Virgen Ayquina en Calama, la Virgen de las Peñas en Arica.

grados/as y seminaristas” y el “Discurso Encuentro con los obispos”, que tuvieron lugar el 16 de enero de 2018, fueron los dos textos dirigidos a los miembros consagrados de la Iglesia y poseen suma importancia desde el punto de vista espiritual y eclesial, aunque hayan pasado casi desapercibidos para la prensa local (*Mensajes*, 22-33, 35-38). Las tentaciones de la desolación y el clericalismo, en estos discursos, invitan a un discernimiento sobre la consolación y el recto ejercicio de la autoridad en la comunidad.

Las palabras de saludo del entonces Cardenal Ricardo Ezzati al papa Francisco, en la Catedral, trasuntaron la profundidad de la crisis en curso: “la vida presbiteral y consagrada en Chile ha atravesado y atraviesa horas difíciles de turbulencias y de desafíos no indiferentes; junto a la fidelidad de la inmensa mayoría, ha crecido también la cizaña del mal y su secuela de escándalo y deserción”.³³

Luego, Francisco pronunció una meditación de inspiración bíblica para sacerdotes, consagrados/as y seminaristas, intentando captar su situación espiritual. Se refirió a tres momentos en la vida de Pedro y la primera comunidad ofreciendo orientaciones para un itinerario: abatidos, misericordia-dos³⁴ y transfigurados, en una especie de propuesta de tres vías o etapas de vida espiritual (*Mensajes*, 23).

El primer momento se concentró en la tentación, la desolación y el abatimiento de los discípulos: *Pedro abatido, la comunidad abatida*. La descripción reflejó muy bien la realidad de desolación y abatimiento en relación con la crisis desencadenada por los abusos sexuales, de poder y de conciencia. Esta crisis genera mucho dolor para las víctimas y las comunidades eclesiales y una tentación fuerte que sobreviene es *quedarse rumiando la desolación* (*Mensajes*, 25). En lugar de asumir la responsabilidad que corresponde, la tentación incita a discutir ideas, relativizar el asunto, fijarse en los perseguidores o quedarse estancado en la desolación. Francisco invitó a seguir la moción contra-

33. Cardenal Ricardo Ezzati, «Anexo 4. Saludo de su Eminencia Reverendísima, Arzobispo de Santiago», en: *Mensajes*, 85-86, 86. Afirmación retomada textualmente por Francisco, lo que muestra su significado. Cf. *Mensajes*, 25.

34. El papa Francisco se reconoce como alguien que ha sido mirado por el Señor. Su lema, tomado de las homilias de san Beda el Venerable al comentar la vocación de Mateo, es *Miserando atque eligendo*. A él le gusta traducir el gerundio *miserando* con otro que no existe: *miserordiano*. Cf. Francisco, «*Busquemos ser una Iglesia*», 6.

ria y tomar “la vida como viene y no como tendría que ser” (*Mensajes*, 24). En lugar de permanecer en el escándalo, la tarea espiritual consiste en dar paso al realismo espiritual; se podría resumir en: “la valentía de pedir perdón y la capacidad de aprender a escuchar lo que el Espíritu nos está diciendo y no rumiar la desolación” (*Mensajes*, 26). En tiempos de desolación, “estamos invitados a enfrentar la realidad, así como se presenta; la realidad personal, comunitaria y social” (*Mensajes*, 26). Así, Francisco introdujo en el discernimiento de las mociones.

El segundo momento puso la mirada en la experiencia de ser pecador, tener llagas y ser tratado con misericordia: *Pedro misericordiado, la comunidad misericordiada*. Se refirió a “la hora de la verdad en la vida de la primera comunidad” y “la hora en la que Pedro se confrontó con parte de sí mismo” (*Mensajes*, 27). Pedro es un pecador e hizo experiencia de esta realidad, de su autosuficiencia y su fragilidad; también la Iglesia, como comunidad de pecadores, se experimenta ante la necesidad de la redención y del perdón. El papa Francisco buscó orientar la mirada hacia Jesús misericordioso, que quiso salvar a Pedro del peligro de quedar encerrado en su pecado, aislado; presentó un Jesús que quiere liberarlo de su tristeza, lo invita a escuchar y discernir, lo mira con misericordia. El camino de la Iglesia no es diferente: “fuimos tratados con misericordia” (1Tim1,12-16); en nuestras llagas, habita la presencia del Resucitado. Francisco introdujo, además, una idea de gran impacto: “una Iglesia con llagas no se pone en el centro, no se cree perfecta, sino que pone allí al único que puede sanar las heridas y tiene nombre: Jesucristo” (*Mensajes*, 30).³⁵ La invitación fue volver al centro, devolver el centro a la Iglesia, ser capaces de salir del círculo de la desolación.

El tercer momento apuntó a la transfiguración que viene de Dios: *Pedro transfigurado, comunidad transfigurada*. La transfiguración es un don que brota del encuentro con Jesucristo y su resurrección; ella puede ser asociada a la santidad o la tercera etapa del camino espiritual. Francisco subrayó la conexión entre la transfiguración y la resurrección: apeló a la vida de fe e invitó a un camino pascal para la Iglesia, que representa la decisión de despedir lo viejo, el abuso y el encubrimiento, para poder recibir lo nuevo, el cuidado y la confianza. El papa no se cansó de repetir lo enseñado en *Evangelii gaudium* 11: “Cada vez

35. En su Carta a los obispos del 8 de abril, luego del Informe Scicluna, habló de *una herida que no deja de sangrar*.

que intentamos volver a la fuente y recuperar la frescura original del Evangelio, brotan nuevos caminos, métodos creativos, otras formas de expresión, signos más elocuentes, palabras cargadas de renovado significado para el mundo actual” (*Mensajes*, 32-33). La Iglesia es invitada a encontrar vida en las llagas de Jesús y dejar de ser una Iglesia de abatidos desolados, para hacerse servidora de tantos abatidos (cf. Mt 25, 35); se trata de una inversión de la situación actual, lo cual sólo puede darse por la acción transformadora de la gracia. Emerge, así, una Iglesia como “hospital de campaña”, que se preocupa de los heridos del camino.³⁶

Con estos tres momentos, queda trazado un camino espiritual para la Iglesia, según las etapas de un proceso personal y comunitario -abierto a lo social-.³⁷ Al poner en paralelo a Pedro y a la comunidad, Francisco conduce a pensar en la inseparabilidad de la dimensión personal y comunitaria de la espiritualidad e introduce el tema de la conciencia de pertenencia al pueblo fiel de Dios.

En el breve “Discurso Encuentro con los Obispos” de la Catedral, Francisco retomó el tema del ejercicio de la autoridad en la Iglesia y sus dificultades: “nos olvidamos de que somos parte del santo Pueblo fiel de Dios y que la Iglesia no es ni será nunca de una élite de consagrados, sacerdotes u obispos” (*Mensajes*, 36).³⁸ Esta falta de conciencia de pertenecer al Pueblo de Dios como servidores -les dice a los obispos- puede llevar al clericalismo, así descrito: “una de las tentaciones que más daño le hacen al dinamismo misionero”, “una caricatura de la vocación recibida”, “la misión es de toda la Iglesia y no del cura o del obispo”, “los laicos no son nuestros peones ni nuestros empleados”, el clericalismo “poco a poco va apagando el fuego profético que la Iglesia toda está llamada a testimoniar en el corazón de sus pueblos”, “se olvida de que la visibilidad y la sacramentalidad de la Iglesia pertenecen a todo el Pueblo fiel de Dios y no sólo a unos pocos elegidos e iluminados”, en los seminarios se debe educar para renunciar a la tentación de cualquier forma de clericalismo (*Mensajes*, 36-

36. Francisco, «*Busquemos ser una Iglesia*», 16-19.

37. Cf. Virginia Raquel Azcu, «Dimensiones comunitaria y social de la espiritualidad evangelizadora. Una lectura de *Evangelii gaudium* III-IV-V desde la Teología Espiritual», *Medellín* 168 (2017): 551-572.

38. Resuenan aquí las agudas reflexiones de Henri de Lubac, ya citadas, que Francisco ha retomado de manera particular en el capítulo II de *Evangelii gaudium*: un excesivo clericalismo que margina a muchos laicos (102). El tema de la Iglesia profética vuelve a aparecer, en especial, en la Carta a los obispos del 15 de mayo.

37).³⁹ En resumen, Francisco enuncia la tentación a evitar: “no al clericalismo y a muchos ideales que sólo entran en nuestros esquemas pero que no tocan la vida de nadie” (*Mensajes*, 38).

El discurso es firme y categórico: *no al clericalismo*; lo mismo fue repetido, meses más tarde, en las cartas de la tribulación. Como contrapartida, afirma: *sí a ser parte y tener conciencia de pertenecer al santo Pueblo fiel de Dios*: “codo a codo, impulsando y estimulando al laicado en un clima de discernimiento y sinodalidad” (*Mensajes*, 38). La “salida misionera” es el mejor reaseguro para esquivar el clericalismo; así lo señala el papa, al dirigirse a los sacerdotes y consagrados: el servicio a la humanidad abatida, desolada, con llagas, reconduce a la Iglesia a su centro que es Cristo. La Iglesia en salida puede caracterizarse, por eso, como Iglesia descentrada.

2.3 Las “cartas de la tribulación” para la Iglesia que peregrina en Chile

La visita del papa en Chile, del 15 al 18 de enero de 2018, puso de manifiesto la profunda crisis vivida por la Iglesia católica a causa de los abusos sexuales, de poder y de conciencia. El accidentado final de esa visita -con la defensa de un obispo acusado de encubrimiento y el reclamo de las víctimas a Francisco- dio un vuelco con la “Misión especial” encomendada a Mons. Charles Scicluna, cuyo centro fue la escucha de las víctimas. Las “cartas de la tribulación” testimonian el proceso vivido, el cual -aunque reciente y todavía en marcha- puede ser reflexionado para sacar provecho.⁴⁰

2.3.1 Del Informe Scicluna a la Carta a los Obispos de Chile del 8 de abril

Tras el Informe Scicluna, el papa Francisco dio tres pasos: se

39. Francisco hace referencia a una Carta al cardenal Marc Ouellet, presidente de la Pontificia Comisión para América Latina (19 de marzo de 2016).

40. Cf. Diego Fares, «Guía de lectura de las Cartas a la Iglesia de Chile», en Francisco, *Las cartas de la tribulación*, 107-121, 107.111. Además de la Carta al Pueblo de Dios que peregrina en Chile, del 31 de mayo de 2018, se cuentan tres Cartas a los Obispos de Chile, del 08 de abril, 15 de mayo y 17 de mayo de 2018, respectivamente. También se incluye la Carta al Pueblo de Dios del 20 de agosto, tras el informe de Pensilvania. En este texto, las cartas se citan según la edición de *Las cartas de la tribulación*, 123-158.173-180.

encontró personalmente con algunas de las víctimas, convocó a los obispos chilenos por medio de una carta a reunirse con él en Roma y dialogó con ellos. En la Carta que les dirigió el 8 de abril, el papa les pidió colaboración para discernir las medidas a tomar en el corto, mediano y largo plazo “para restablecer la comunión eclesial en Chile”.⁴¹ En esta comunicación les recordaba el sentido de la misión dada al obispo maltés: “ayudar a encontrar luz para tratar adecuadamente una herida, abierta, dolorosa y compleja que desde hace mucho tiempo no deja de sangrar en la vida de tantas personas y, por tanto, en la vida del Pueblo de Dios”. Se refería, además, a la necesidad de afrontar las responsabilidades, las omisiones y especialmente las dinámicas que habían permitido que las heridas se hicieran y se perpetraran en el tiempo. Se indicaba que era perentorio asumir como cuerpo esa realidad en la que todos estamos implicados y de la que nadie puede eximirse; al mismo tiempo que reconocía haber “incurrido en graves equivocaciones de valoración y percepción de la situación, especialmente por falta de información veraz y equilibrada”.⁴² Escapa a la posibilidad de esta presentación un análisis detallado de las razones que llevaron al papa a un cambio de posición y sobre todo una explicación sobre las dificultades de información aludidas en esta carta; lo que sí se puede constatar es que la escucha de las víctimas -a partir del informe- ha provocado dolor, vergüenza y cambio de mirada en Francisco. Diego Fares explica muy bien que, siguiendo una dialéctica propia de la situacionalidad del discernimiento -en medio de las acusaciones cruzadas-, Francisco “se acusó a sí mismo y pidió perdón de algo concreto en lo que había ofendido, y haberse acusado le permitió, como veremos, discernir con más claridad”.⁴³ El mismo Mons. Scicluna en su segunda visita a Chile, luego de la renuncia -esta vez aceptada- del obispo Barros, pidió perdón de rodillas en la misa del 17 de junio, en nombre del papa Francisco a cada uno de los fieles de la diócesis de Osorno. Este pedido de perdón habilitó al papa a pedir la conversión de los demás y así lo hizo en la Carta del 8 de abril dirigida a los obispos, situándose en el seno del pueblo de Dios como lugar teológico sano.⁴⁴

41. Cf. Francisco, «Carta a los obispos de Chile» (8 de abril de 2018).

42. Francisco, «Carta a los obispos de Chile» (8 de abril de 2018), 126.

43. Cf. Fares, «Guía de lectura de las Cartas a la Iglesia de Chile», 108.

44. Cf. Fares, «Guía de lectura de las Cartas a la Iglesia de Chile», 112.

2.3.2 Carta a los Obispos de Chile del 15 de mayo

La carta entregada a los Obispos de Chile el 15 de mayo, en Roma, contiene una lectura y una orientación precisa en relación con la crisis causada por los abusos sexuales, de poder y de conciencia, cometidos por parte de miembros del clero y religiosos.⁴⁵ Diego Fares considera que ella es, al mismo tiempo, “la más significativa en cuanto expresión de ese «itinerario interior» que el Papa recorrió”.⁴⁶

En ella se plantea un discernimiento en relación con la vocación profética de la Iglesia, tomando como guía las palabras de Juan el Bautista, al afirmar: “es necesario que Él crezca y que yo disminuya” (Jn 3,30). El texto presenta una contraposición entre una Iglesia profética que deja que Cristo crezca y una Iglesia centrada en sí, que desemboca en una perversión del ser eclesial; invita, desde el comienzo, a evitar las tentaciones de evadir las responsabilidades o desplazar el problema sobre las espaldas de los otros, para generar la conversión que el Espíritu está suscitando.⁴⁷

El primer punto de la carta, *es necesario que Él crezca*, está bajo el signo de la Iglesia profética. Por medio de un ejercicio de memoria histórica y agradecida, evoca la época en la cual la Iglesia chilena supo defender la dignidad de sus hijos, poner al centro lo importante, promover la justicia y la paz y engendrar vida buena. Lo que caracteriza a la Iglesia profética es saber poner a Jesús en el centro y el santo pueblo fiel de Dios se presenta como el mejor rostro de esta Iglesia profética: en él reside “el sistema inmunitario de la Iglesia”.⁴⁸ En el pueblo de Dios, reside la salud espiritual de la Iglesia.

El segundo punto, *y que yo disminuya*, se dedica al presente y al pecado de los abusos con la intención de hacer “un discernimiento sobre la raíz del pecado”.⁴⁹ La pérdida de profetismo se vincula, de este modo, con una corrupción de lo central en la Iglesia: “las dolorosas

45. Francisco, «Carta a los obispos de Chile» (15 de mayo de 2018), en *Las cartas de la tribulación*, 129-143.

46. Fares, «Guía de lectura de las Cartas a la Iglesia de Chile», 113.

47. Cf. Francisco, «Carta a los obispos de Chile» (15 de mayo de 2018), 129-130; Fares, «Guía de lectura de las Cartas a la Iglesia de Chile», 114.

48. Francisco, «Carta a los obispos de Chile» (15 de mayo de 2018), 135.

49. Fares, «Guía de lectura de las Cartas a la Iglesia de Chile», 115.

situaciones acontecidas son indicadores de que algo en el cuerpo eclesial está mal”.⁵⁰ El diagnóstico indica que la Iglesia perdió su profetismo por estar centrada en sí misma y en su pecado: “se ensimismó de tal forma que las consecuencias de todo este proceso tuvieron un precio muy elevado: *su pecado se volvió centro de atención*”.⁵¹ El texto resulta muy sugerente al aludir a un cambio de centro eclesial y pedir que se puedan generar nuevas dinámicas eclesiales, una renovación en clave profética.

El discernimiento sobre la crisis de abusos, iniciado en el discurso en la Catedral Metropolitana de Santiago el 16 de enero, se hizo más concreto y cercano a la realidad tras el informe de la “Misión especial”. En esta carta del 15 de mayo, Francisco realizó un llamado a los obispos chilenos para asumir, con espíritu de conversión, la herida abierta por el abuso y la omisión. Tras el Informe Scicluna, Francisco insistió en la idea de una Iglesia que ha perdido su centro, apuntó directamente al clericalismo y a la “psicología-espiritualidad de elite” como problema y al santo pueblo fiel de Dios como remedio, designándolo como *sistema inmunitario de la Iglesia*.⁵² En la Carta a los Obispos de Chile del 17 de mayo, Francisco les agradece y los envía a seguir construyendo una Iglesia profética “que sabe poner en el centro lo importante: el servicio a su Señor en el hambriento, en el preso, en el migrante, en el abusado”.⁵³ La opción por la comunidad, por un programa evangelizador en salida que sirve a Cristo en quienes sufren, se confirmaron como las pistas fundamentales; entre los rostros de los pobres y sufrientes, se cuentan también quienes han sufrido abusos. Cabe recordar que, en la Declaración pronunciada por los obispos al concluir el encuentro con el papa, ellos pusieron a disposición sus cargos asumiendo la gravedad de los hechos y poniéndose en disponibilidad.

50. Cf. Francisco, «Carta a los obispos de Chile» (15 de mayo de 2018), 140. Como señala Fares, las notas al pie 22 a 25 detallan con crudeza el pecado en cuestión, basándose en el informe de la “Misión especial” de Scicluna.

51. Francisco, «Carta a los obispos de Chile» (15 de mayo de 2018), 136.

52. Francisco, «Carta a los obispos de Chile» (15 de mayo de 2018), 138-139. En cada uno de los textos, con distintas palabras, se reitera la misma idea.

53. Francisco, «Carta a los Obispos de Chile» (17 de mayo de 2018), en *Las cartas de la tribulación*, 145-146, 146.

2.3.3 Carta al Pueblo de Dios que peregrina en Chile del 31 de mayo

En su visita a Chile, Francisco pedía no quedarse rumiando la desolación. En la Carta al Pueblo de Dios del 31 de mayo, insistió en no caer en la tentación de “enroscarnos en juegos vacíos de palabras, en diagnósticos sofisticados o en vanos gestos que no nos permitiesen la valentía necesaria para mirar de frente el dolor causado, el rostro de las víctimas, la magnitud de los acontecimientos”.⁵⁴ La preocupación pastoral estuvo centrada en salir de la desolación y la sugerencia principal fue sin duda la apelación al santo pueblo fiel de Dios, como lo indica el destinatario de la carta.

A continuación, señalo tres ejes que parecen condensar el sentido de este texto. La Carta de Francisco al Pueblo de Dios que peregrina en Chile se dirige a todos los bautizados: *somos parte de este pueblo*. Al final de la carta se resume así: “*Con ustedes se podrán dar los pasos necesarios para una renovación y conversión eclesial que sea sana y a largo plazo. Con ustedes se podrá generar la transformación necesaria que tanto se necesita. Sin ustedes no se puede hacer nada*”.⁵⁵ Con todos los bautizados, como parte del Pueblo de Dios; no sin cada bautizado y bautizada, como Iglesia que peregrina en Chile. El texto contiene una actualización de lo enseñado en el Concilio Vaticano II: somos un pueblo que camina, cuya santidad es histórica e imperfecta, Iglesia santa y necesitada de purificación permanente, es decir, santa y pecadora. Por el bautismo somos incorporados en este Pueblo, somos cuerpo y por eso vivimos en comunión tanto la solidaridad en el pecado como en la gracia. Creo que la noción paulina de “cuerpo” para referirse a la Iglesia hubiera ayudado, en este texto, para explicar mejor el ser parte-con-otros y unos-de-otros.⁵⁶ La carta busca despertar la responsabilidad de todos los bautizados para custodiar la unción operante del Espíritu Santo.⁵⁷

54. Francisco, «Carta al Pueblo de Dios que peregrina en Chile» (31 de mayo de 2018), 147.

55. Francisco, «Carta al Pueblo de Dios que peregrina en Chile» (31 de mayo de 2018), n.º 7, 158. *Cursiva añadida*.

56. La referencia al cuerpo de Cristo sí está presente en la carta del 20 de agosto, al referirse a que la crisis no se puede resolver con la sola remoción de personas, sino que afecta a todo el cuerpo de la comunidad eclesial. Cf. Francisco, «Carta al Pueblo de Dios» (20 de agosto de 2018), en *Las cartas de la tribulación*, 173-180, 173.

57. Francisco, «Carta al Pueblo de Dios que peregrina en Chile» (31 de mayo de 2018), n.º 7, 158.

Un segundo eje de la carta es *la escucha de las víctimas*. Si la escucha del Evangelio y de los pobres se presenta como una práctica fundamental de la espiritualidad evangelizadora, en esta Carta al Pueblo de Dios se puntualiza la importancia de una escucha de las víctimas: no es posible escuchar lo que el Espíritu nos está diciendo sin escuchar a los otros, sobre todo a aquellos y aquellas que han sido víctimas de abuso sexual, de autoridad y/o de conciencia. Francisco invitó a los obispos a *mirar hacia donde el Espíritu nos impulsa, ya que cerrar los ojos ante el prójimo nos convierte también en ciegos para Dios*.⁵⁸ Él reconoce enfáticamente que el camino de renovación en el que nos encontramos se lo debemos a las víctimas: “Todo el proceso de revisión y purificación que estamos viviendo es posible gracias al esfuerzo y perseverancia de personas concretas que, incluso contra toda esperanza o teñidas de descrédito, no se cansaron de buscar la verdad; me refiero a las víctimas de los abusos sexuales, de poder, de autoridad y a aquellos que en su momento les creyeron y acompañaron. Víctimas cuyo clamor llegó al cielo”.⁵⁹ La salvación viene por el Crucificado y los crucificados, pero para recibirla se requiere practicar la escucha; Francisco lo reconoce: “creo que aquí reside una de nuestras principales faltas y omisiones: no saber escuchar a las víctimas”.⁶⁰ Las tareas pendientes se pueden resumir así: la escucha de las víctimas; el reconocimiento de errores y omisiones cometidos; la escucha de lo que nos pasa, para poder escuchar lo que el Espíritu nos dice; el rechazo de la cultura del abuso y el compromiso con la cultura del cuidado “que impregne nuestras formas de relacionarnos, de rezar, de pensar, de vivir la autoridad”.⁶¹

Un tercer eje de la carta parece enunciar la herida fundamental: *desenraizarnos como pueblo*. La escucha activa de las víctimas remite a la herida de la Iglesia, porque las llagas de las víctimas pertenecen también a la comunidad eclesial que se hace solidaria con ellas. Nos preguntamos entonces ¿cuál es la herida?, ¿cuál es la causa que la ha provocado? Con frecuencia, la crisis ha llevado a poner la mirada en el

58. Cf. Francisco, «Carta al Pueblo de Dios que peregrina en Chile» (31 de mayo de 2018), Introducción, 147.

59. Francisco, «Carta al Pueblo de Dios que peregrina en Chile» (31 de mayo de 2018), n.º 3, 151.

60. Francisco, «Carta al Pueblo de Dios que peregrina en Chile» (31 de mayo de 2018), n.º 3, 152.

61. Francisco, «Carta al Pueblo de Dios que peregrina en Chile» (31 de mayo de 2018), n.º 4, 153.

abuso sufrido, pero la carta parece señalar una raíz para esta herida del abuso. El pedido de oración que hizo Francisco quiso señalar el marco adecuado y preciso de las cosas que es *la dignidad y libertad de los hijos de Dios en el Pueblo de Dios*. Su mensaje dice así:

“El Santo Pueblo fiel de Dios está ungido por la gracia del Espíritu Santo, por tanto, a la hora de reflexionar, pensar, evaluar, discernir, debemos estar muy atentos a esta unción. Cada vez que, como Iglesia, como pastores, como consagrados, hemos olvidado esta certeza erramos el camino. Cada vez que intentamos suplantar, acallar, ningunear, ignorar o reducir a pequeñas élites al Pueblo de Dios en su totalidad y diferencias, construimos comunidades, planes pastorales, acentuaciones, teologías, espiritualidades, estructuras, sin raíces, sin historia, sin rostros, sin memoria, sin cuerpo, en definitiva, sin vidas. *Des-enraizarnos como Pueblo de Dios nos precipita a la desolación y perversión de la naturaleza eclesial; la lucha contra la cultura del abuso exige renovar esta certeza*”.⁶²

Francisco ya lo había desarrollado en el capítulo III *Evangelii gaudium* siguiendo los lineamientos del Vaticano II en *Lumen Gentium*.⁶³ También había señalado, entre las tentaciones de los agentes pastorales, las diversas formas de “mundanidad espiritual” que se dan en la Iglesia (EG 93-97), sin olvidar el clericalismo que impide una mayor participación de los laicos y las mujeres (102-103). *En la raíz de la herida eclesial se encuentra el pecado estructural de des-enraizarnos del Pueblo de Dios*. En esta afirmación se enuncia una clave de discernimiento que es teológica: necesitamos rehacernos eclesialmente, necesitamos una “eclesiogénesis” desde el Pueblo de Dios, *con todos los bautizados, no sin ellos*. ¿Qué dinámicas nos han llevado a esta situación de pérdida de la raíz y cuáles pueden ayudarnos a recuperarla?, ¿cómo volver a enraizarnos como pueblo y también como cuerpo?, ¿pueden ayudarnos las prácticas sinodales, la atención a la unidad en la diversidad, el dinamismo espiritual del cristianismo popular? Francisco recuerda que “en el Pueblo de Dios no existen cristianos de primera, segunda o tercera categoría; su participación activa no es cuestión de concesiones de buena voluntad, sino que es constitutiva de

62. Francisco, «Carta al Pueblo de Dios que peregrina en Chile» (31 de mayo de 2018), n.º 1, 148-149.

63. “Ser Iglesia es ser Pueblo de Dios (...) La Iglesia tiene que ser el lugar de la misericordia gratuita, donde todo el mundo pueda sentirse acogido, amado, perdonado y alentado a vivir la según la vida buena del Evangelio” (EG 114).

la naturaleza eclesial (...) La renovación en la jerarquía eclesial por sí misma no genera la transformación a la que el Espíritu Santo nos impulsa”.⁶⁴ En suma, lo que Dios nos pide va en la línea de una renovación eclesiológica, que nos ayude a cuidarnos unos a otras como hermanos/as, anteponiendo el bien del Pueblo fiel de Dios a los intereses de sector.

2.3.4 Carta al Pueblo de Dios del 20 de agosto

En la edición de *Las cartas de la tribulación*, James Hanvey escribe la introducción a la Carta al Pueblo de Dios del 20 de agosto de 2018 y afirma que ella “marca un momento decisivo en la vida de la Iglesia”, al pedir “una profunda conversión de aquella actitud que él define como «clericalismo»”.⁶⁵ Posiblemente, la carta representa un punto de inflexión, por cuanto “presta oídos al grito de las víctimas” y “habla de la verdad de los abusos clericales en la Iglesia señalados por el informe del tribunal de Pensilvania”, advirtiendo que “sería un error pensar que esos abusos puedan estar localmente restringidos a América del Norte, Chile, Gran Bretaña o Europa”.⁶⁶

El eje de la carta está en relación con la teología del cuerpo de Cristo: “si un miembro sufre, todos sufren con él” (1 Co 12,26). La teología del Pueblo de Dios, que ocupa un lugar central en el magisterio del Vaticano II y de Francisco, se completa y enriquece -en esta carta- a partir de la noción paulina de “cuerpo de Cristo” y su nexos con los miembros sufrientes de este cuerpo. Conforme a esta metáfora eclesiológica, la carta se organiza en dos partes: en la primera, *si un miembro sufre*, describe la realidad de los sobrevivientes y la responsabilidad de la Iglesia al no haber estado del lado correcto -de las víctimas- y actuado en consecuencia; en segundo lugar, *todos sufren con él*, profundiza en la exigencia de denunciar el abuso y el encubrimiento, que es fruto del clericalismo.⁶⁷ El mensaje de la carta está transido

64. Francisco, «Carta al Pueblo de Dios que peregrina en Chile» (31 de mayo de 2018), n.º 1, 149.

65. James Hanvey, «Guía de lectura de la Carta al Pueblo de Dios», en Francisco, *Las cartas de la tribulación*, 161-171, 161; Francisco, «Carta al Pueblo de Dios» (20 de agosto de 2018), en *Las cartas de la tribulación*, 173-180.

66. Hanvey, «Guía de lectura de la Carta al Pueblo de Dios», 162.

67. Francisco, «Carta al Pueblo de Dios» (20 de agosto de 2018), 177-178.

de solidaridad con las víctimas y sus familias y, por lo mismo, como señala Hanvey, está impregnado de consolación, si bien asume la situación de desolación eclesial.⁶⁸ El autor, en su guía de lectura, propone que la carta habla del Espíritu: en el testimonio de las víctimas que piden escucha, en el recuerdo y la intercesión de la Eucaristía en solidaridad con las víctimas, en la consolación de una vida nueva que puede ser aprendida por la Iglesia. Al mismo tiempo, señala las tentaciones que necesitan ser vencidas: la idolatría que antepone la reputación institucional a la vida del Pueblo de Dios; el clericalismo que finge proteger el sacerdocio, pero lo instrumentaliza; el riesgo de sustituir la conversión por los cambios técnicos -procedimientos, protocolos y estructuras jurídicas-; la resistencia a cambiar, bajo distintos pretextos que evitan asumir la conversión.⁶⁹ En mi visión, esta carta denota un espíritu de discernimiento penetrante y una orientación firme frente al abuso y el encubrimiento en la Iglesia, que no duda en vincular con el clericalismo.

Durante su visita a Chile del 15 al 18 de enero de 2018 y en posteriores gestos y palabras, Francisco ha desarrollado una enseñanza magisterial con un alto componente espiritual que se inscribe en su programa más amplio de una espiritualidad evangelizadora «en salida». Tanto en los discursos en la Catedral de Santiago como en las cartas de la tribulación, el obispo de Roma se ha mostrado con un particular carisma de discernimiento ante la crisis de la Iglesia, particular y universal. A partir de este corpus textual es posible delinear algunas claves de orientación eclesial, particularmente para la Iglesia que peregrina en Chile, pero también para otras iglesias locales.

3. Algunas claves de discernimiento para la Iglesia que peregrina en Chile

Sin pretensión exhaustiva, se proponen cuatro claves de discernimiento al ritmo de las tentaciones y las mociones espirituales de salida: primero, la tentación del abuso y el encubrimiento y, en dirección opuesta, la moción de la escucha a las víctimas; segundo, la tentación

68. Hanvey, «Guía de lectura de la Carta al Pueblo de Dios», 163.

69. Cf. Hanvey, «Guía de lectura de la Carta al Pueblo de Dios», 165, 166, 168-169, 170.

del clericalismo y, para superarla, la moción espiritual de enraizarse como Pueblo de Dios. La primera dupla se relaciona con elementos centrales de la crisis emergente; la segunda, inseparable de la anterior, va a sus raíces y parece tocar la profundidad de la mundanidad espiritual en la Iglesia.

3.1 *No a la cultura del abuso, no a la cultura del encubrimiento*

El abuso sexual, de autoridad y de conciencia en la Iglesia, facilitado y perpetuado por redes de encubrimiento, pone de manifiesto una situación inaceptable tanto a nivel social como eclesial: “La cultura del abuso y el encubrimiento es incompatible con el Evangelio”.⁷⁰ El rechazo masivo de esta degradación de la cultura se relaciona, en parte, con los actuales estándares de transparencia en lo público, que constituyen una ocasión de aprendizaje para la Iglesia actual.⁷¹ Desde el punto de vista eclesial, resulta indispensable comprender la gravedad del comportamiento abusivo: Francisco señala que “el abuso no es solo un momento -o varios momentos- de violencia, manipulación, engaño y sumisión: entra en el alma, como también en el corazón y en la mente; es una rotura del yo y del sentimiento fundamental de seguridad del cual depende la identidad”.⁷² Se trata de *una herida que no deja de sangrar*, no solo en las personas abusadas y sus familiares, sino en toda la comunidad eclesial: la realidad de los abusos en la Iglesia pide conversión, restablecimiento de la confianza rota por errores y pecados y sanar las heridas que no dejan de sangrar en la Iglesia y la sociedad.⁷³

Desde el punto de vista espiritual, en la crisis eclesial por abusos sexuales, de poder y de conciencia, se pone de manifiesto esa mundanidad espiritual que “se relaciona con el cuidado de la apariencia (...) por fuera todo parece correcto” (EG 93). La cultura del abuso es expresión de mundanidad espiritual, porque en ella ni Dios ni el otro importan verdaderamente: “cerrar los ojos ante el prójimo nos con-

70. Francisco, «Carta al Pueblo de Dios que peregrina en Chile» (31 de mayo de 2018), 154.

71. Cf. Hanvey, «Guía de lectura de la Carta al Pueblo de Dios», 168.

72. Francisco, «Carta al Pueblo de Dios» (20 de agosto de 2018), 164.

73. Francisco, «Carta a los obispos de Chile» (8 de abril de 2018), 123.

vierte también ciegos ante Dios”.⁷⁴ El mandato evangélico de amor a Dios y al prójimo en unidad se incumple cuando la fe y la vida se separan, lo espiritual se corrompe y se oculta bajo apariencia de bien. La mundanidad espiritual busca salvar las apariencias y genera continuamente círculos viciosos; el encubrimiento constituye una dinámica eclesial de ocultamiento, con apariencia de bien pero incapaz de reconocer el pecado y pedir perdón. Cabe interrogarse con James Hanvey: “¿cómo es posible que un grupo que forma parte de la Iglesia haya podido pensar que protegerse a sí mismo era un servicio a Dios más importante que reconocer esa enorme fuente de sufrimiento y el escándalo de vidas destruidas, vidas de fieles inocentes?”.⁷⁵

La mundanidad espiritual manifiesta en las prácticas de abuso y encubrimiento eclesial es no solo contraria a la acción del Espíritu, sino también su corrupción. Las dinámicas eclesiales de abuso por parte de miembros del clero o la vida religiosa constituyen un pecado estructural, por cuanto dañan no solo el bien de las vidas abusadas sino además a la comunidad de fe, pervierten la función y la estructura a la cual esta pertenece, arrasan con el tejido de las relaciones en la Iglesia.

En este contexto, una espiritualidad evangelizadora “en salida” exige revisar la fe vivida con su común problema fundamental: “un Cristo puramente espiritual, sin carne y sin cruz” (EG 88) y discernir las mociones del Espíritu: sin hermanos y hermanas, sin comunidad, sin atención a las heridas provocadas por el pecado, sin responsabilidad ante los delitos cometidos, no es posible una espiritualidad sana. El abuso y el encubrimiento como negación de la dignidad del otro o la otra sólo pueden expresar la perversión de lo espiritual, la mentira de la apariencia. La espiritualidad del evangelio de Cristo une a Dios y al prójimo, como lo recuerda la “justicia mayor” según San Mateo: “cuando lo hiciste a uno de estos pequeños a mí me lo hiciste” (Mt 25, 31ss).

No a la cultura del abuso y encubrimiento, sí a la cultura del amor a Dios en el prójimo. Con palabras de Francisco: “El «nunca más» a la cultura del abuso, así como al sistema de encubrimiento que le permite perpetuarse, exige trabajar entre todos para generar una cul-

74. Francisco, «Carta al Pueblo de Dios que peregrina en Chile» (31 de mayo de 2018), 147. El texto cita a Benedicto XVI, *Deus caritas est*, n.º 16.

75. Hanvey, «Guía de lectura de la Carta al Pueblo de Dios», 161-162.

tura del cuidado que impregne nuestras formas de relacionarnos, de rezar, de pensar, de vivir la autoridad”.⁷⁶

3.2 *Sí a la escucha del clamor de las víctimas, que llega hasta el cielo*

La moción del Espíritu que se manifestó durante la visita de Francisco en Chile y en su discernimiento posterior tuvo como mediación principal el reclamo de las víctimas por el encubrimiento y exigió profundizar la escucha de las personas abusadas y de aquellas que se hicieron solidarias con ellas. En su Carta al Pueblo de Dios que peregrina en Chile, el papa reconoció precisamente el aporte de las víctimas en el discernimiento de esta grave crisis: “gracias al esfuerzo y perseverancia de personas concretas que, incluso contra toda esperanza o teñidas de descrédito, no se cansaron de buscar la verdad; *me refiero a las víctimas de los abusos sexuales, de poder, de autoridad y a aquellos que en su momento les creyeron y acompañaron; víctimas cuyo clamor llegó al cielo*”.⁷⁷ El sople del Espíritu a través de las víctimas permitió a la Iglesia corregir el rumbo y profundizar la escucha; tal fue, en principio, el sentido de la misión especial de Mons. Charles Scicluna y Rev. Jordi Bertomeau en Chile.⁷⁸ “Los envié a escuchar desde el corazón y con humildad”, señaló Francisco.⁷⁹ Los hechos a partir de entonces confirmaron una voluntad firme, de parte de la institución católica, de luchar “para mirar de frente el dolor causado, el rostro de sus víctimas, la magnitud de los acontecimientos”.⁸⁰

En su Carta al Pueblo de Dios que peregrina en Chile, Francisco se detiene en lo que significa aprender a escuchar para poder discernir lo que el Espíritu nos quiere decir y reconoce un debe: “creo que aquí reside una de nuestras principales faltas y omisiones: no saber escuchar a las víctimas (...) Con vergüenza debo decir que no supimos escuchar y reaccionar a tiempo”.⁸¹ La escucha pide conversión y esta compromi-

76. Francisco, «Carta al Pueblo de Dios que peregrina en Chile» (31 de mayo de 2018), 153.

77. Francisco, «Carta al Pueblo de Dios que peregrina en Chile» (31 de mayo de 2018), 151. Cursiva añadida.

78. Cf. Virginia Raquel Azcu, «Espiritualidad evangelizadora ‘en salida’ (Primera Parte). Lectura teológica de la visita de Francisco en Chile desde prensa escrita», *Teología* 129 (2019): en prensa.

79. Francisco, «Carta a los obispos de Chile» (8 de abril de 2018), 124.

80. Francisco, «Carta al Pueblo de Dios que peregrina en Chile» (31 de mayo de 2018), 147.

81. Francisco, «Carta al Pueblo de Dios que peregrina en Chile» (31 de mayo de 2018), 152.

so para poder decir “nunca más” a la cultura del abuso. En esta línea, algunas pistas dadas por Francisco son: hacer propio el dolor de las víctimas y de sus familias *que clama al cielo* y garantizar nuestro compromiso de protección con toda persona vulnerable; asumir que la solidaridad con las víctimas exige “denunciar todo aquello que ponga en peligro la integridad de cualquier persona”;⁸² “generar espacios donde la cultura del abuso y del encubrimiento no sea el esquema dominante; donde no se confunda una actitud crítica y cuestionadora con traición”; “buscar con humildad a todos los actores que configuran la realidad social y promover instancias de diálogo y constructiva confrontación para caminar hacia una cultura del cuidado y la protección”.⁸³ La escucha de las víctimas lleva a un compromiso solidario con ellas que necesita traducirse en acciones. El proceso de conversión que va de una cultura del abuso a otra del cuidado y de la protección implica ponerse en movimiento de salida de sí, para reencontrar a Dios en los otros, sobre todo en las personas heridas por abuso sexual, de autoridad y de conciencia, que tienen necesidad de una atención compasiva. En este camino, todos los bautizados estamos llamados a implicarnos.

Sí a la escucha de las víctimas, a escuchar lo que el Espíritu nos dice desde su sufrimiento. Francisco nos recuerda que: “el dolor de estas víctimas es un gemido que clama al cielo y que llega al alma y que durante mucho tiempo fue ignorado, callado o silenciado (...) Clamor que el Señor escuchó demostrándonos, una vez más, de qué parte quiere estar”.⁸⁴ Sí a estar del lado de las víctimas.

3.3 No al clericalismo que descentra la Iglesia

El clericalismo no sólo limita o impide la participación de los bautizados en la Iglesia, sino que apaga el fuego profético en ella al descuidar la pertenencia al pueblo fiel de Dios. La mundanidad espiritual consiste en las dinámicas autorreferenciales que se alimentan del clericalismo y la psicología de élite que pone a un grupo por encima de los demás: Cristo deja de ocupar el centro y en su lugar queda la Iglesia con su pecado, per-

82. Francisco, «Carta al Pueblo de Dios» (20 de agosto de 2018), 176.

83. Francisco, «Carta al Pueblo de Dios que peregrina en Chile» (31 de mayo de 2018), 153.

84. Francisco, «Carta al Pueblo de Dios» (20 de agosto de 2018), 174.

virtuéndose el ser eclesial.⁸⁵ En sus discursos y sus cartas de la tribulación, Francisco insiste en el daño que el clericalismo produce en la Iglesia y su dinamismo misionero; no se trata de algo secundario, porque afecta a la Iglesia en su naturaleza de sacramento, que es todo el Pueblo fiel de Dios y no sólo a unos pocos elegidos e iluminados (cf. *Mensajes*, 36s). Una Iglesia que está dominada por una visión clerical pierde su centro, se desencuentra con su vocación porque se olvida de la comunidad al desencarnarse del Pueblo de Dios. En su guía de lectura de la Carta al Pueblo de Dios del 20 de agosto de 2018, James Hanvey analiza los lazos que unen al clericalismo con el encubrimiento: “el clericalismo finge proteger el sacramento del sacerdocio; en realidad, lo instrumentaliza, poniéndolo no a disposición de Dios o de la comunidad, sino exclusivamente en beneficio de sí mismo”.⁸⁶ El encubrimiento del abuso, como falta de reconocimiento del dolor de las víctimas y sus familiares, solo puede entenderse como corrupción del centro eclesial y de la función sacerdotal. Ante él, Francisco pide oponer el pedido de perdón, la búsqueda de reparación y una cultura de cuidado, que es en realidad propia de toda función ministerial: “nuestro compromiso para garantizar la protección de los menores y de los adultos en situación de vulnerabilidad”.⁸⁷

La tentación del clericalismo es interpretada como una amenaza mayor para la Iglesia, que necesita ser superada; no se puede pensar que se trata de un mal menor, sino de un grave peligro que toca el centro de la institución eclesial. Una Iglesia que se ha corrompido por dejar de ver a los hijos de Dios en su dignidad y libertad, necesita abandonar su “psicología de élite” para redescubrir el gozo espiritual de ser pueblo y volver a enraizarse en el Pueblo de Dios.⁸⁸ Para recuperar el Evangelio como centro, se requiere una conversión que dé inicio a nuevas dinámicas eclesiales: “impulsando y estimulando al laicado en un clima de discernimiento y sinodalidad” (*Mensajes*, 38). Recentrar la Iglesia invita a revisar la eclesiología de Pueblo de Dios del Vaticano II, no en un sentido teórico sino práctico: ¿qué está sucediendo con la recepción del Concilio en el Pueblo fiel de Dios?⁸⁹

85. Cf. Francisco, «Carta a los obispos de Chile» (15 de mayo de 2018), 138-139.

86. Hanvey, «Guía de lectura de la Carta al Pueblo de Dios», 166.

87. Francisco, «Carta al Pueblo de Dios» (20 de agosto de 2018), 173.

88. Cf. Francisco, «Carta a los obispos de Chile» (15 de mayo de 2018), párrafo 18; EG 268ss.

89. Cf. Carlos María Galli, «La reforma misionera de la Iglesia según el papa Francisco. La

Este nuevo comienzo también parece interpelar en otro sentido muy preciso: el de las implicancias eclesiológicas de la espiritualidad. La dimensión comunitaria de la espiritualidad evangelizadora “en salida” está puesta en cuestión, ¿por haberse entendido de un modo muy estrecho, reducido y abstracto? El fenómeno del clericalismo necesita ser reflexionado más a fondo, en sus raíces de elitismo espiritual y sus nocivas consecuencias, para que pueda ser superado efectivamente. Una vez más, Francisco señala el aporte de la pastoral popular como “uno de los pocos espacios donde el Pueblo de Dios es soberano de la influencia de ese clericalismo que busca siempre controlar y frenar la unción de Dios sobre su pueblo”.⁹⁰ Como la crisis de los abusos sexuales, de autoridad y poder dentro de la Iglesia no se puede reducir a algunos casos sueltos, sino que impregna la totalidad del cuerpo eclesial, urge pensar mejor la dimensión relacional de la espiritualidad.

No al clericalismo que descentra la Iglesia, sí a recuperar la pertenencia al Pueblo de Dios. Francisco aclara que “sería irresponsable de nuestra parte *no abundar* en buscar las raíces y las estructuras que permitieron que estos acontecimientos concretos se sucedieran y perpetuasen”.⁹¹ En este sentido, afirma que “decir no al abuso es decir enérgicamente no a cualquier forma de clericalismo”.⁹² Pide restablecer la justicia y la comunión en el cuerpo eclesial, generar nuevas dinámicas eclesiales en consonancia con el Evangelio para recuperar la profecía.

3.4 *Sí a volver a enraizarnos como Pueblo fiel de Dios*

Ser parte del santo Pueblo fiel de Dios, recuperar la pertenencia a este pueblo, constituye el *sistema inmunitario* para la espiritualidad evangelizadora de la Iglesia. Si el clericalismo apaga la profecía, la vida del pueblo de Dios y el cuidado de sus miembros más débiles -entre los cuales se encuentran las personas abusadas- reaviva el fuego del profetismo evangelizador. La recuperación de la dimensión comunitaria

eclesiológica del Pueblo de Dios evangelizador», en Antonio Spadaro; Carlos María Galli, eds., *La reforma y las reformas de la Iglesia*, (Santander: Sal Terrae, 2016), 51-77.

90. Francisco, «Carta al Pueblo de Dios que peregrina en Chile» (31 de mayo de 2018), 155.

91. Francisco, «Carta a los obispos de Chile» (15 de mayo de 2018), párrafo 21. Cf. también la Carta del 8 de abril.

92. Francisco, «Carta al Pueblo de Dios» (20 de agosto de 2018), 178.

ria de la Iglesia y la revitalización de las dinámicas eclesiales de participación en el Pueblo de Dios son el camino largo, el proceso de conversión, que es preciso emprender. Asimismo, se necesita redescubrir la solidaridad mística de todos los miembros del cuerpo de Cristo, en especial hacia quienes más sufren a causa de abusos de diverso tipo: “nadie se salva solo, como individuo aislado (...) Dios quiso entrar en una dinámica popular, en la dinámica de un pueblo”.⁹³ Para erradicar la cultura del abuso, es imprescindible la participación activa de todos los miembros de la Iglesia.

La solidaridad con las víctimas, en la Iglesia y en la sociedad, debe seguir siendo la brújula que oriente la búsqueda de justicia y reconciliación. Se requiere, así, de una espiritualidad comunitaria, de los miembros entre sí, que reconstruya el tejido comunitario de la Iglesia, sin el cual el clericalismo seguirá siendo un estilo y un caldo de cultivo para graves delitos que atropellan la dignidad de las personas humanas, sobre todo las más vulnerables. Una cultura y una espiritualidad del cuidado en la comunidad eclesial están llamadas a poner especial atención en el bien de la vida del otro y de la otra; sin comunidad y cuidado mutuo, no puede germinar la profecía de una Iglesia de hermanos/as.

Recuperar la pertenencia al Pueblo fiel de Dios significa, según Francisco, redescubrir y cuidar la unción del Espíritu Santo en cada bautizado; la escucha de cada fiel cristiano y de toda la comunidad eclesial se convierte así en camino de conversión y orientación para volver a enraizarnos como pueblo. La Iglesia necesita recuperar su centro en Cristo, que la vuelve un cuerpo de muchos miembros; volver a enraizarnos como pueblo supone también reconstruirnos como cuerpo, reencontrar su profetismo comunitario. Las nuevas dinámicas eclesiales que se nos piden y ese *aire sinodal* que nos falta profundizar conducen a la necesidad de redescubrir la dignidad y la libertad de cada uno y de todos los bautizados en el Pueblo de Dios. ¿Cómo purificar las mutuas relaciones entre sacerdotes, religiosos/as y laicos/as de modo que la igualdad fundamental de cada fiel cristiano pueda ser vivida con mayor fidelidad? ¿Cómo repensar la espiritualidad en clave

93. Francisco, «Carta al Pueblo de Dios» (20 de agosto de 2018), 178. La cita es de *Gaudete et exsultate*, 4.

comunitaria de manera que podamos promover el cuidado y la protección de la vida de cada hermano y hermana?

La espiritualidad evangelizadora “en salida” puede guiar el camino de discernimiento espiritual y teológico que estamos invitados a recorrer: movimiento de salida de sí, para salir del centro, recibir la soberana libertad de la Palabra y discernir los signos de los tiempos.⁹⁴ Para transitar este proceso, se requiere de una escucha profunda: “la escucha de la palabra en la que Dios se da, indisociable de la acción que suscita, se encuentra como la puerta de entrada de la realización de la salvación”.⁹⁵

VIRGINIA R. AZCUY

raqazvi@gmail.com

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DE CHILE

FACULTAD DE TEOLOGÍA

Recibido 20.09.2019/Aprobado 22.10.2019

Bibliografía

Azcuy, Virginia Raquel, «Dimensiones comunitaria y social de la espiritualidad evangelizadora. Una lectura de *Evangelii gaudium* III, IV y V desde la Teología Espiritual». *Medellín* 168 (2017): 551-572.

Azcuy, Virginia Raquel, «La situación ‘tensionada’ de la Iglesia actual. Cuatro retos fundamentales». *Concilium* 377 (2018): 497-509.

Azcuy, Virginia Raquel, «Espiritualidad evangelizadora ‘en salida’

94. Cf. Sergio Silva, «La Exhortación Apostólica del papa Francisco como desafío a los teólogos», *Teología y Vida* 55, n.º 3 (2014): 549-570, 555-558.

95. Thierry-Marie Courau, «La escucha, camino de salvación y de *metanoia* de la Iglesia», *Concilium* 377 (2018): 119-129, 119.

La autora es Doctora en Teología por la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina. Es investigadora en la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica de Chile y profesora Ordinaria Titular en la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina.

- (Primera Parte). Lectura teológica de la visita de Francisco en Chile desde prensa escrita». *Teología* 129 (2019): en prensa.
- Bacher Martínez, «Informe de material cualitativo» (inédito). Proyecto de investigación N ° 9361/DPCC2017, financiado por el Vicerrectorado de Investigación y la Dirección de Pastoral y Cultura Cristiana de la Pontificia Universidad Católica de Chile.
- De Lubac, Henri, «Nuestras tentaciones respecto de la Iglesia». En *Meditación sobre la Iglesia*. Madrid: Ediciones Encuentro, 1988, 2º reimpresión, 221-246.
- Fares, Diego, *Papa Francisco. La cultura del encuentro*. Buenos Aires: Edhasa, 2014.
- Fares, Diego, «Guía de lectura de las Cartas a la Iglesia de Chile», en Francisco, *Las cartas de la tribulación*. Edición de Antonio Spadaro y Diego Fares. Barcelona: Herder, 2019, 107-121.
- Fernández, Víctor Manuel, «El Evangelio, el Espíritu y la reforma eclesial a la luz del pensamiento de Francisco», en Antonio Spadaro y Carlos María Galli, eds. *La reforma y las reformas de la Iglesia*. Santander: Sal Terrae, 2016, 621-628.
- Francisco, «*Busquemos ser una Iglesia que encuentra caminos nuevos*». *Entrevista con Antonio Spadaro SJ*. Bilbao/Buenos Aires: Ediciones Mensajero/Ágape Libros, 2013.
- Francisco, «Discurso en el Encuentro que mantuvo con el Comité de Coordinación del CELAM (Centro Estudios de Sumaré, Río de Janeiro, 28 de julio de 2013). En Víctor Manuel Fernández et al., *De la Misión Continental (Aparecida 2007) a la Misión Universal (JMJ-Río 2013 y Evangelii gaudium)*. Buenos Aires: Docencia, 2013, 281-289.
- Francisco, *Exhortación pastoral Evangelii gaudium*. Santiago: Conferencia Episcopal de Chile, 2013.
- Francisco, *Mensajes de la visita apostólica a Chile. Discursos y Homilias dirigidas en Santiago, Temuco e Iquique 2018*. Santiago: Conferencia Episcopal de Chile, 2018.
- Francisco, *Exhortación Apostólica Gaudete et exultate*. Santiago: Conferencia Episcopal de Chile, 2018.

- Francisco, *Las cartas de la tribulación*. Edición de Antonio Spadaro y Diego Fares. Barcelona: Herder, 2019.
- Galli, Carlos María, «La reforma misionera de la Iglesia según el papa Francisco. La eclesiología del Pueblo de Dios evangelizador», en Antonio Spadaro y Carlos María Galli, eds. *La reforma y las reformas de la Iglesia*. Santander: Sal Terrae, 2016, 51-77.
- Hanvey, James, «Guía de lectura de la Carta al Pueblo de Dios», en Francisco, *Las cartas de la tribulación*. Edición de Antonio Spadaro y Diego Fares. Barcelona: Herder, 2019, 161-171.
- Lock SJ, Gauthier Malulu, «La espiritualidad ignaciana en la vida de un papa. Lectura libre de la entrevista con el Papa Francisco». *Razón y Fe* 269, n.º 1385 (2014): 225-231.
- Scannone, Juan Carlos, «El sujeto comunitario de la espiritualidad y la mística populares». En *La teología del pueblo. Raíces teológicas del papa Francisco*. Santander: Sal Terrae, 2017, 233-251.
- Schickendantz, Carlos, «Fracaso institucional de un modelo teológico-cultural de Iglesia. Factores sistémicos en la crisis de los abusos». *Teología y Vida* LX, n.º 1 (2019): 9-40.
- Sepúlveda Hernaiz, Juan Pablo, «Informe bibliográfico y relevamiento de los textos de la visita» (inédito). Proyecto de investigación N° 9361/DPCC2017, financiado por el Vicerrectorado de Investigación y la Dirección de Pastoral y Cultura Cristiana de la Pontificia Universidad Católica de Chile.
- Silva, Sergio, «La Exhortación Apostólica del papa Francisco como desafío a los teólogos». *Teología y Vida* 55, n.º 3 (2014): 549-570.

Pascua riojana, alegría del pueblo Lecturas a partir de la beatificación de Mons. E. Angelelli y compañeros mártires

RESUMEN

La beatificación de los mártires riojanos, en cuanto acto magisterial, necesita un proceso de recepción en la historia y en la vida de las comunidades. Para lograr esta recepción hace falta incorporar diversas lecturas del acontecimiento martirial y sus significados. Este proceso de relectura requiere también criterios de validación y de reconocimiento a fin de suscitar narraciones que sean a la vez legítimas histórica y teológicamente y que permitan una aproximación al testimonio de los mártires que sea significativo al caminar del Pueblo de Dios en la historia y en la sociedad. Criterios como fidelidad al concilio, continuidad y discontinuidad histórica de los sujetos, presencia de la Iglesia en el mundo, entre otros y sin pretensión de exclusividad, buscan ayudar a enmarcar y suscitar diversas hermenéuticas que enriquezcan poliédricamente la provocación que Dios hace a su Iglesia a través de la vida de estos testigos.

Palabras clave: Angelelli; martirio; hermenéutica; pertenencia; historia; relación Iglesia en el mundo

Easter Rioja, Joy of the People *Readings from the Beatification of Bishop E. Angelelli and Fellow Martyrs*

ABSTRACT

The beatification of the Riojan martyrs, as a magisterial act, needs a process of reception in the history and life of the communities. To achieve this reception it is necessary to incorporate various readings of the martyrial event and its meanings. This re-reading process also requires validation and recognition criteria in order to generate

narratives that are both historically and theologically legitimate and that allow an approximation to the testimony of the martyrs that is significant when walking the People of God in history and in the society. Criteria such as fidelity to the council, continuity and historical discontinuity of the subjects, presence of the Church in the world, among others and without claim of exclusivity, seek to help frame and raise various hermeneutics that enrich the provocation that God makes to his Church to Through the life of these witnesses.

Introducción

El sábado 27 de abril la Iglesia argentina ha vivido un momento histórico. Histórico por lo que representa la beatificación de cuatro hermanos asesinados en el marco del terrorismo de estado y que la Iglesia católica en un acto de peso magisterial proclama como beatos y mártires es decir testigos cualificados del Evangelio.

Sin embargo, esta declaración magisterial lejos de cerrar la discusión, la complejiza. ¿Qué valor y qué significado puede tener el reconocimiento del martirio de Angelelli y sus compañeros mártires a más de cuarenta años de los acontecimientos? ¿Qué mensaje tiene la beatificación para los y las creyentes de hoy? ¿Qué juicio hace la Iglesia de lo acontecido en esos años oscuros de la dictadura cívico militar que se impuso en la Argentina?

Si recorremos las páginas de los periódicos o los blogs encontraremos múltiples lecturas acerca del significado de esta beatificación. Lecturas que suponen posturas respecto a quienes fueron y qué tienen para decir estas personas a nuestra realidad de hoy. ¿Quiénes hablan de este hecho y qué dicen de él? ¿Qué lecturas y qué relatos hacen de la vida y muerte de estos hombres? Cómo suele suceder, los juicios magisteriales cierran una discusión para abrir otras muchas.

Para ciertos grupos (minoritarios pero muy ruidosos en el marco eclesial actual) la beatificación es un error, una terrible patraña llevada a cabo por grupos nefastos que han copado las cupulas eclesiásticas. La solemne beatificación, en cuanto acto magisterial, excluye esta lectura radicalizada.

Para la gran mayoría del pueblo de Dios es un acto de reivindi-

cación, después de tantos años, que hace justicia a la memoria de los mártires. Los riojanos supieron de entrada que lo que estaba pasando no era fruto de acontecimientos accidentales, que existía una verdadera y propia persecución a la iglesia riojana y a sus modos pastorales.¹

Para otros grupos la beatificación supone sentimientos contradictorios, han velado durante años la memoria de los mártires riojanos (y de otros esparcidos a lo largo y a lo ancho del país), lo han velado contra viento y marea durante un largo invierno eclesial que buscaba apagar la memoria subversiva de estos testigos. Para estos grupos, la memoria del obispo Angelelli y sus compañeros se unía a la de miles de hombres y mujeres que (con fe o sin ella) perdieron la vida en manos de los mismos asesinos y por motivos similares. Las balas no fueron fruto del azar, ni los secuestros y torturas errores menores del sistema. Iban dirigidos a quienes, cristianos o no, levantaban la bandera de la necesidad de un cambio y de la llegada de un mundo nuevo. Los mártires que fueron beatificados no murieron, fueron asesinados; se les arrancó la vida; y sus torturadores y asesinos lo hicieron conscientemente. Hay que decirlo con todas las letras, los mártires son fruto del terrorismo de estado de aquellos años, montado sobre una ideología que se pretendía cristiana y que asesinaba en nombre de Dios y de la Iglesia ² (algo que ya había profetizado Jesús cuando señalaba que quienes dieran muerte a sus discípulos pensarían que daban culto a Dios, cf. Jn 16,2).

Estas situaciones nos plantean algunas preguntas que pretendemos responder en las líneas que siguen: ¿Cuál de los relatos que se hacen a partir de la vida de estos hombres es el correcto? ¿podemos

1. Algo no sólo percibido por la comunidad riojana sino por otros actores. Cf. Luis Liberti, "El martirio con 'acento' riojano: Mons. Enrique Angelelli; Wenceslao Pedernera, pbro. Gabriel Longueville y fray Carlos de Dios Murias ofm conv" en *Palabras de tierra adentro. Mons. Enrique Angelelli y la buena noticia del Reino de Dios en La Rioja (1968-1976)*, ed. Conferencia Episcopal Argentina (Buenos Aires: Oficina del libro, 2019) 188-189.

2. En este sentido, no se puede menos que señalar como un craso error (o peor, un terrible acto de terrorismo lingüístico) la pregunta que Roberta Barbi, periodista de Vatican News, hace al cardenal Becciu horas antes de la beatificación: «Los cuatro nuevos beatos también representan una advertencia para estar en guardia contra las ideologías no cristianas o, en todo caso, contra aquellas ideologías que quieren construir una sociedad sin Dios. ¿Existe este peligro hoy en día, según usted?» (cf. <https://www.vaticannews.va/es/vaticano/news/2019-04/entrevista-cardenal-becciu-beatificacion-martires-la-rioja.html>) La doctrina de la seguridad nacional nunca abjuró de Dios, ni pretendió "construir una sociedad sin Dios", AL CONTRARIO... lo que habría que determinar (y es, a mi juicio, uno de los mensajes de la beatificación) es si ese dios puede ser el Dios de Jesucristo.

decir que hay uno? ¿son varios? ¿a cuál de estos grupos que reivindican su memoria pertenecen estos hombres?

¿A quién pertenece la memoria de los mártires?

Antes, durante y después de la celebración eucarística del 27 de abril pasado se levantaron carteles, comentarios y se afirmaron consecuencias prácticas, todas en nombre de los recién declarados beatos. ¿Qué válida o invalida estas lecturas y apropiaciones?

Ante la canonización de Mons. Romero se levantó la voz de uno de sus principales biógrafos y colaboradores: el jesuita Jon Sobrino SJ. La tesis de Sobrino es que canonizar puede significar en algunas situaciones desvirtuar el mensaje del sujeto elevado a los altares. En el caso de Romero concretamente podía significar olvidar la fuerza contestataria del obispo salvadoreño; “domesticar” su mensaje encerrándolo en un aura pía que quita mordiente a su vida y a su muerte. El caso de Angelelli y sus compañeros puede ser leído en la misma sintonía. En definitiva, en el imaginario católico, un santo es “de todos” y por ende no debería ser difícil de tragar para nadie. Sin embargo, el mensaje de estos mártires, por su actualidad y por su compromiso punzante, es difícil de tragar y de digerir.

La figura de Angelelli y sus compañeros fue silenciada por décadas al interior de la Iglesia argentina. Su figura era incómoda para muchos que en su momento se sintieron cuestionados por el accionar de un obispo y de su comunidad eclesial porque no entraba en los cánones establecidos y convalidados por la praxis eclesial llevada hasta entonces. Una evangelización que priorizaba la promoción humana sobre las estructuras intra eclesiales, el vínculo con las fuerzas vivas de la militancia social (a muchas de las cuales se les había estigmatizado por décadas) por sobre las autoridades establecidas y los poderes económicos hasta ese momento aliados a la labor tradicional de la Iglesia, eran prácticas que desentonaban con las acciones que llevaban adelante las instituciones tradicionales del catolicismo argentino. Mientras en las diócesis más grandes se abrían grietas entre los prelados y sus curas más jóvenes e inquietos; mientras en algunas diócesis los miembros del Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo (MSTM) eran sospe-

chados y confrontados por la jerarquía eclesiástica, en La Rioja se promovía una discusión abierta, un proceso “sinodal” de renovación que asumiera en la práctica las propuestas de la Comisión Episcopal de Pastoral (COEPAL) de la que el mismo Angelelli era miembro.

Cuando en agosto de 1976 el cuerpo sin vida de Angelelli apareció sobre el asfalto de Punta de los Llanos sin duda muchos pensaron: *muerto el perro se acabó la rabia*. El mismo Bergoglio en la homilía por los treinta años de la muerte de Angelelli cita esta extraña situación de alivio/alegría con la que muchos (incluso católicos) recibieron la noticia de la muerte del obispo.³ El mismo Angelelli había llamado la atención de sus hermanos obispos cuando en una amarga carta⁴ con ocasión de la desaparición de su vicario general se quejaba de la falta de unidad del cuerpo episcopal. Es inevitable percibir en el silencio y en la necesidad de voltear rápidamente la página oscura de lo acontecido en La Rioja una actitud mayoritaria de los prelados argentinos de entonces. El invierno eclesial que Rahner denunciara en los años 80 comenzó algunos años antes en estas latitudes. La Iglesia en sus pastores silenció prédicas y miró para otro lado cuando las cosas pasaron. Y el invierno no sólo se extendió durante los años duros de la dictadura, sino los años inmediatamente posteriores (salvo excepciones como la iniciativa de Novak, Hesayne y De Nevares en 1983) al menos hasta cuando, por iniciativa de Bergoglio, la misma Iglesia se hizo parte en el juicio para el esclarecimiento del “accidente” del obispo riojano.

Durante esos años fueron grupos como Tiempo Latinoamericano y otros quienes mantuvieron viva la memoria del obispo asesinado. Grupos que, sin encontrar eco en la conducción eclesial de turno, vivieron su búsqueda de verdad y justicia caminando a la par con grupos de derechos humanos con poca o nula proximidad al mundo católico.

Por otro lado, el silencio mayoritario del episcopado parecía contribuir a la imagen negativa de la experiencia pastoral riojana. En el grueso de los participantes de la vida eclesial, la figura de Angelelli era desconocida o mirada con desconfianza o, en el mejor de los casos,

3. en Luis Libert y Pablo Pastrone, *Enrique Angelelli, obispo de La Rioja a imagen del Buen Pastor* (Buenos Aires: Agape - Guadalupe, 2016), 25

4. Citada en Enrique. Bianchi, «Apuntes para la recepción eclesial de los martirios de Romero y Angelelli», *Vatican Insider*, <https://www.lastampa.it/2018/10/10/vaticaninsider/apuntes-para-una-recepcin-eclesial-de-los-martirios-de-romero-y-angelelli-eu7672gOodd488E7YtQF5JL/pagina.html>

valorada pero marginalmente. Para muchos grupos que simpatizaron con la dictadura, o al menos no la sufrieron, la marginalización de la experiencia riojana daba cuenta de la senda correcta en la que estaban viviendo la “Iglesia de siempre”.

Realizada la beatificación, pero teniendo en cuenta la realidad arriba descripta, podemos preguntarnos honestamente ¿a quiénes pertenece la memoria de estos mártires? La respuesta fácil es “a la Iglesia”, ellos fueron miembros de la Iglesia, nunca abjuraron de ella, es más siempre se sintieron parte viva de la Iglesia de Jesús. En casi todos los mensajes y discursos de Angelelli se entrevé un mensaje eclesial, una referencia a la Iglesia de Jesucristo, Iglesia que está redescubriéndose a la luz del Concilio al cual Angelelli no pierde ocasión de citar.

Sin embargo, esa respuesta no da cuenta de la complejidad de la situación que hemos descripto antes. ¿Cómo puede haber sentido su pertenencia Angelelli ante el silencio de sus hermanos obispos? La ya citada carta habla de un doloroso sentido de pertenencia. Valga aquí recordar que la sede riojana fue “visitada” por un delegado de la Santa Sede debido a algunas voces que se levantaban contra la figura del obispo riojano. Si bien la visita concluyó con la declaración de plena comunión de la pastoral riojana con las iniciativas del Concilio,⁵ el hecho de que se produjera no deja dudas de la situación de incomodidad y extrañeza que la praxis pastoral de Angelelli despertaba en sus coetáneos eclesiásticos.

Por otro lado, ¿lo sentían realmente propio sus hermanos obispos de aquel momento? ¿Lo sintieron propio las generaciones siguientes de obispos hasta un pasado reciente? Un obispo emérito agradecía a Mons. Colombo haberle ayudado a redescubrir la figura de Angelelli en todo este proceso de búsqueda de la elevación de los mártires a los altares ya que no era la imagen que había recibido en sus años de ingreso al cuerpo episcopal.

¿Podemos entender el desconcierto y el sentido de pérdida de

5. Puede ser útil para ello leer las palabras de quien fuera el visitador apostólico de La Rioja, en el sepelio de Mons. Angelelli. Cf. Vicente Zazpe, “Sepelio de Mons. Enrique Angelelli, homilía de Mons. Vicente Zazpe” en *Palabras de tierra adentro. Mons. Enrique Angelelli y la buena noticia del Reino de Dios en La Rioja (1968-1976)*, ed. Conferencia Episcopal Argentina (Buenos Aires: Oficina del libro, 2019), 103-107.

algo propio que viven los hermanos y hermanas que mantuvieron la memoria de Angelelli y de sus compañeros mártires a costa de la marginación y del desprecio que muchas veces sufrieron por parte de la misma institución que hoy celebra a los mártires y los proclama como hijos dilectos? La pregunta no es banal y no puede darse por respondida en la simplista y poco caritativa expresión “somos todos iglesia” que dicha a la ligera y sin hacerse cargo de estos cuarenta años del dolor sufrido por muchos puede ser sentido como hasta una burla y un desprecio.

Nuevamente señalo que el reconocimiento magisterial del martirio de estos cuatro hermanos es el punto de llegada y a su vez el inicio de un camino que lleve a valorizar su memoria tanto dentro como fuera de la comunidad eclesial. Camino que necesita de muchas voces para evitar apagar el profetismo de estas vidas en sus múltiples sentidos. Sería interesante señalar aquí los cuatro principios de Francisco para poder tener una brújula que nos ayude en este camino que sin duda requiere de valorizar el tiempo por sobre el espacio de la celebración litúrgica que hemos compartido.

Hermenéuticas

«Si la sal se desvirtúa ¿con qué se la salará?» (Mt 5,13) Indudablemente la proclamación del martirio de los cuatro personajes asesinados por la última dictadura es una provocación que necesita ser leída y releída, necesita volverse narración. La declaración solemne de una beatificación equivale a un acto magisterial fuerte de la Iglesia, como tal tiene un contenido discursivo que debe ser leído no sólo desde las categorías formales, sino también comunicativas que se expresan en un meta-discurso para el cual las categorías saussurianas son limitadas.⁶

Pretender lograr UNA lectura única y univoca, de consenso, es no entender esta beatificación en el marco del magisterio del papa Francisco;⁷ esta elevación a los altares (como la de Mons. Romero y

6. Considero útil para profundizar en las líneas que siguen la obra Pierre Bourdieu, *¿Qué significa hablar?* (Madrid: Akal, 2016) De ella tomo algunos elementos de análisis sin explicitarlos directamente.

7. Una interesante aproximación a la lectura del magisterio de Francisco es la propuesta de Severino Dianich, *Magistero in movimento* (Bologna: Ed. Dehoniane, 2016).

otras) requiere ser leída desde las perspectivas señaladas por *Evangelii Gaudium*, me refiero concretamente a la imagen poliédrica. Francisco señala como imagen adecuada para captar la realidad la del poliedro. La imagen poliédrica hace justicia a la complejidad de lo real y la coexistencia de lecturas diversas que, sin excluirse, enriquecen desde las parcialidades. «El modelo es el poliedro, que refleja la confluencia de todas las parcialidades que en él conservan su originalidad» (EG 236).

Ya hemos indicado antes que la vida de cualquier persona no puede reducirse a una sola lectura, o a un discurso hecho desde la base de una única pertenencia. Las diferentes lecturas de la vida de estos mártires se deben justamente a la multiplicidad de puntos de partida desde las cuales se abordan las diferentes lecturas y los diversos relatos que desde ellas se construyen. Múltiples no es igual a infinitas, no todas las lecturas posibles hacen justicia a lo que estos hombres han dejado como aporte o no a la construcción del Reino. La declaración eclesial sucedida el pasado 27 de abril señala el límite: no podemos dudar del espíritu evangélico de la vida de estos cuatro hombres y de deseo de vivir plenamente el Evangelio; sus vidas se entroncan en la tradición viva de la Iglesia que encarna el único Evangelio en la diversidad de culturas y situaciones. Señalo una vez más que esto dice mucho y, a la vez, muy poco. Mucho porque no es válido dudar de su martirio como fidelidad al Evangelio so pena de sustraerse a la comunión católica. Muy poco porque lo que se entienda dentro de este cauce puede ser muy variado.

A partir de estas cosas propongo algunos criterios hermenéuticos posibles que permitan validar las diversas lecturas, dentro del cauce señalado. Para la elaboración de las mismas he recurrido a contextualizar las múltiples “pertenencias” a las que los mártires, como todo ser humano, se deben. Las mismas no son necesariamente excluyentes, pero considero capital saber desde dónde se leen los trayectos biográficos para entender acentuaciones o apropiaciones de los relatos y discursos que despiertan los nuevos beatos.

1. Los mártires han sido asesinados en el marco del terrorismo de estado. Su muerte no es casual, ni puede leerse fuera de las múltiples muertes, secuestros y desapariciones vividas en la Argentina de aquellos años, ellos “pertenecen” de pleno

derecho a las víctimas del terrorismo de estado. Cualquier lectura de la vida de los mártires que los desgaje de esta realidad no sólo faltaría al contexto histórico sino que desnaturaría gravemente los hechos, privando a los mártires del suelo donde sembraron su semilla.

2. Los mártires fueron asesinados por su opción de vida acorde al Evangelio. Pero esta opción de vida hay que leerla en las opciones realizadas por diversos grupos cristianos en el post concilio. No eran prácticas compartidas en bloque por toda la Iglesia. La opción pastoral de Angelelli y de la Iglesia riojana se encarna dentro de las búsquedas propuestas por la Comisión Episcopal de Pastoral (COEPAL) de la cual el mismo Angelelli formaba parte. Su búsqueda se insertaba en los marcos dentro de los cuales declamativamente el episcopado argentino se había inscripto para aplicar el Concilio con el Documento de San Miguel (1969). En este sentido es importante ser conscientes de la distancia entre los dichos y/o declaraciones del episcopado argentino de aquellos años y la práctica concreta que se llevaba a cabo por los mismos obispos y presbiterios. No captar estas sutilezas puede llevar a una visión maniquea de la realidad que considere la Iglesia argentina desde la unidad declamada y no desde el conflicto sufrido que necesitaba ser aceptado (Cf. EG 227). Los mártires riojanos “pertenecen” a la experiencia pastoral impulsada por la línea teológica de la COEPAL que fue resistida por muchos sectores de Iglesia y marginada oficialmente en la Conferencia Episcopal a partir de 1973.
3. Dentro de la COEPAL Angelelli presidía el grupo que llevaba adelante la reflexión sobre la religiosidad popular, a la que consideraba impulsora de la transformación social y no opio del pueblo. “Pertenecen” entonces a aquellos que revalorizaron la religiosidad popular, la promovieron y la impulsaron.
4. La categoría pueblo se estaba imponiendo como lectura complejiva de la realidad. Los peritos de la COEPAL estaban desarrollando fuertemente su aproximación teológico pastoral desde esta categoría. Categoría «ambigua no por pobreza,

sino por riqueza»,⁸ una «categoría contaminada».⁹ A este léxico “pertenecen” las palabras de los mártires. Sin el marco correspondiente, las afirmaciones del obispo riojano acerca del pueblo se pueden vaciar de contenido o llenarse de cualquiera.

5. El clima de efervescencia política no puede ser leído como dato marginal en la historia de los mártires riojanos. Sería reductivo de la realidad no tener presente la cercanía de Angelelli con el Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo (MSTM). Y sería gravemente distorsivo olvidar la opción política que había manifestado el MSTM por el peronismo de la época. Ellos “pertenecen” a una generación que veía en la política una herramienta de cambio social.
6. *Gaudiun et Spes* había proclamado una mirada de la Iglesia EN el mundo. Este tema, que retomaremos más adelante, es uno de los nodos desde los cuales tenemos que leer la auto-percepción de la Iglesia conciliar y sus vínculos con la realidad social y política. El modelo que se afirmaba detrás de la GS era el de una Iglesia que interactuaba con el mundo; una iglesia inserta en el mundo y no fortaleza de los salvados. Los mártires “pertenecen” a los entusiastas del Concilio que buscaban reconectar fe-vida precisamente desde las opciones sociales y pastorales.

Los elementos ofrecidos no agotan, ciertamente, todos los elementos históricos necesarios para poder hacer una lectura hermenéutica que garantice un discurso significativo del testimonio de los mártires riojanos. Otros más avezados podrán completar el listado ofrecido. Sólo he querido subrayar algunos ámbitos de pertenencia desde los cuales poder comprender la significatividad de estos hermanos.

Reivindicar la vida de los mártires desde un discurso particular implica reconocer el punto referencial de pertenencia desde el cual se construye el relato. Es evidente que los distintos grupos para quienes los mártires son significativos construirán sus relatos de acuerdo al

8. Cf. Juan Carlos Scannone, *La teología del pueblo* (Cantabria: Sal terrae; 2017), 20

9. Emilce Cuda, *Para leer a Francisco. Teología, ética y política* (Buenos Aires: Manantial, 2016), 220

marco de pertenencia que subrayan. En este sentido es importante no olvidar la complejidad poliédrica que debemos mantener a fin de salvaguardar la realidad de la experiencia de los mártires y su significatividad para nuestro hoy.

Pero si es importante mantener los diversos estratos de pertenencia para garantizar la legitimidad de un relato, no lo es menos poder clarificar la realidad del sujeto histórico que narra el relato. Este elemento es uno de los más complejos y sin duda uno de los que presenta mayor dificultad a la hora de la lectura teológica. ¿De qué hablamos cuando, en el marco de las lecturas que hacemos de la vida de los mártires, hablamos de Iglesia, de pueblo, de peronismo, de tercermundistas (por citar sólo algunas categorías)? Pensar estas realidades desde cómo las concebimos hoy es un serio anacronismo; por otro lado, estas realidades siguen construyendo identidades y hay quienes se identifican con ellas y se sienten vinculadas a los mártires riojanos o no por el modo como perciben (y se autoperciben en) estas categorías identitarias.

Sólo para ejemplificar tomo uno de estos sujetos, sin pretender resolver la cuestión. Si nos atenemos al sujeto Iglesia podemos pensar que se trata de una realidad simple de definir y circunscribir. En la más lineal lectura de *Lumen Gentium* podemos decir que, cuando hablamos de Iglesia, nos referimos a una realidad misteriosa y a la vez histórica. A un sujeto colectivo formado por las personas de un determinado tiempo, y a la vez de todos los tiempos. Esta delimitación teológicamente “correcta” ¿cómo debe aplicarse cuando hablamos en concreto? La Iglesia que miró para otro lado durante la dictadura, la que intentó silenciar la memoria subversiva del obispo asesinado aceptando cómodamente el relato del accidente automovilístico, la que recomendaba tener cuidado con la figura de Angelelli ¿es la misma que hoy lo proclama beato? Teológicamente sí, históricamente no. Y si queremos que esta paradoja tenga algún viso de significatividad para la sociedad en que vivimos deberemos explicar claramente qué estamos diciendo. No hacerlo puede llevar a leer la declaración de martirio como oportunismo, manipulación e incluso como apropiación indebida de la figura de aquellos mismos que con su silencio condenó a muerte. El tema necesita indudablemente de un tratamiento mucho más exhaustivo para no caer en la dialéctica de dos iglesias (oficial y

martirial) que, aunque para muchos es válida, en lo personal retengo que es simplista, eclesiológicamente pobre y ajena a la perspectiva teológica de *Lumen Gentium*.

El ejercicio propuesto en torno al sujeto Iglesia considero que debería hacerse también en relación a otros sujetos colectivos de ayer y de hoy. ¿La percepción acerca del pueblo en qué es paragonable y en qué no con relación al uso de la categoría en la primera mitad de los 70? El peronismo al que el MSTM adhería, ¿es el mismo después de la experiencia de la vuelta de la democracia y de la consolidación del régimen de partidos? ¿el colectivo de curas en la opción por los pobres es, sin más, el heredero del MSTM? Estas preguntas son indicadoras para no hacer lecturas simplistas de la realidad. Indudablemente son justamente las respuestas a estas preguntas las que permiten lecturas hermenéuticas alternativas de un mismo hecho; lo cual, como hemos visto, es necesario. Creo que las mismas serán creíbles en la medida que puedan articular los criterios hermenéuticos arriba descriptos con la explicitación del lugar desde el cual hablan.

Mártires del Concilio

En base a lo anterior, me animo a explicitar mi propia lectura del evento de la beatificación de Enrique Angelelli, Gabriel Longueville, Carlos de Dios Murias y Wenseslao Pedernera. En la homilía de la celebración eucarística el card. Becciu se refirió a los nuevos beatos como mártires de los decretos conciliares. O, para usar una expresión más llana “mártires del Concilio” como gusta señalar Mons. Colombo.¹⁰ Es esta una lectura posible y creo que relevante para el tiempo eclesial que vivimos.

La incomodidad que en muchos sectores del catolicismo despertó el evento conciliar no es algo desconocido. El Concilio pretendía *aggiornar* la vida de la Iglesia, según los objetivos marcados por el papa Juan. El camino conciliar, con duros enfrentamientos al interno

10. Alver Metalli y Marcelo Colombo, «Martirio y beatitud de Angelelli y sus compañeros», Tierras de América (2018): <http://www.tierrasdeamerica.com/2018/06/11/martirio-y-beatitud-de-angelelli-y-sus-companeros-pronto-estara-en-los-altares-el-obispo-asesinado-por-los-militares-con-un-falso-accidente-de-transito-ahora-argentina-tiene-su-romero/>

del mismo sínodo, produjo un corpus textual que debía ser actuado. Así, el evento conciliar puso en marcha esa actuación que debía configurar un nuevo modo de vivir la experiencia cristiana para los tiempos contemporáneos. La Iglesia en América Latina fue pionera no sólo por la prontitud de su recepción, sino por la originalidad de la misma.¹¹ La praxis pastoral de Angelelli se incluye en ese proceso de recepción.

La constitución pastoral *Gaudium et Spes* lleva como título: Constitución pastoral sobre la Iglesia “en” el mundo actual. Ya el mismo título nos indica un camino del todo nuevo en la percepción de la Iglesia acerca de sí misma.

A modo de caricatura podemos mirar la Iglesia previa al Concilio Vaticano II como una fortaleza, un castillo, donde se conservaba la verdad y la salvación. Todos aquellos que querían salvarse debían entrar a esta Arca para protegerse del mundo actual, mundo que estaba en franca decadencia y ante el cual la Iglesia, como estandarte levantado ante las naciones, invitaba a ponerse a salvo.

La perspectiva preconiliar estaba predominantemente marcada por una concepción de Iglesia como sociedad perfecta que poseía en sí todos los medios necesarios para la salvación (y, en cuanto sociedad, todos los medios para ser tal) en puja con un mundo entendido como sociedad sin Dios. En este marco fruto de las traumáticas vivencias de la Iglesia en el periodo posterior a la revolución francesa, fue duplicando el mundo. Un mundo católico donde se estaba a salvo y un mundo profano, destinado a la perdición.¹² El paradigma entonces podría expresarse como de Iglesia “frente” al mundo actual; o, en una perspectiva más suavizada y positiva, de Iglesia “y” mundo actual. Dos magnitudes perfectamente reconocibles y distinguibles *a priori*.

El Concilio mira la relación Iglesia/mundo como dos categorías prescriptivas más que descriptivas. Es decir, no es que sea posible señalar *a priori* qué es Iglesia o qué es mundo, sino que estas categorías sir-

11. En 1968 tuvo lugar la Conferencia de Medellín, a sólo tres años de la clausura del Concilio. Las conclusiones de Medellín siguen teniendo aún hoy una fuerza profética interpeladora. Cf. Carlos Schickendantz, «Único ejemplo de recepción continental del Vaticano II», *Teología* 108 (2012): 25-53

12. Así, por ejemplo, en Italia existían los cines católicos al lado de los cines “profanos”, y lo mismo podría decirse de los clubes y partidos políticos. Cf. Stella Morra y Marco Ronconi, *Incantare le sirene, Chiesa, teologia e cultura in scena* (Bologna: Dehoniane, 2019), 233

ven más bien como criterios de discernimiento para leer la realidad en las situaciones concretas. En esta perspectiva entra lo referido al discernimiento teológico de los signos de los tiempos. Realidad que la comunidad cristiana debe discernir para poder actuar como fermento en medio de la masa.¹³

La praxis pastoral de Angelelli y de la Iglesia riojana por él conducida tenía como perspectiva poner a las estructuras pastorales de la Iglesia al servicio del proyecto del Reino de Dios. Es decir que las fuerzas de la comunidad eclesial se involucraran en los gozos y las esperanzas de los hombres y mujeres de su tiempo sintiéndolas como propias. La Iglesia riojana debía sentirse plenamente riojana y por lo tanto sujeto vivo de la sociedad riojana.¹⁴ Nada de lo humano y, especialmente el grito dramático de los pobres, podía serles indiferente. Ser fermento y sal “en” la masa significa que ya no es posible distinguirla de la misma.

Cuando se tiene la oportunidad de leer los materiales de reflexión y los ejes de la preocupación pastoral de la Iglesia riojana en aquel tiempo se pueden vislumbrar justamente los dolores y angustias que aquejaban al pueblo riojano en su conjunto: la marginalidad, el agua, la desocupación con su producción de migraciones, los latifundios... las preocupaciones de la comunidad cristiana de La Rioja no estaban vueltas sobre sí misma, su acción pastoral se fusionaba con la búsqueda de una sociedad más justa y solidaria. Los documentos de la época en el marco de la búsqueda de “una pastoral de conjunto”, como se llamaba en aquel tiempo a aquello que hoy llamamos sinodalidad dan cuenta de una comunidad que se siente participe de la historia en la que le toca vivir.

Justamente esta perspectiva, promovida por el Concilio, y plasmada en Medellín y en el documento de San Miguel es la causa del des-

13. Sin duda puede servir como lectura complementaria tanto para entender el contexto histórico-teológico desde donde se planteaban estas categorías en los tiempos del post concilio, como para seguir pensando hoy una fructuosa actuación de los decretos conciliares el texto de Arturo Paoli, *La construcción del Reino* (Buenos Aires: Latinoamérica libros, 1966), 25-38.

14. Son significativas las palabras con las que Mons. Angelelli se presentó a su diócesis. Cf. Enrique Angelelli, “Primer mensaje a La Rioja 24/08/68” en *Palabras de tierra adentro. Mons. Enrique Angelelli y la buena noticia del Reino de Dios en La Rioja (1968-1976)*, ed. Conferencia Episcopal Argentina (Buenos Aires: Oficina del libro, 2019), 37-49.

concierto en muchos católicos de la época que habían militado una Iglesia “separada” de ciertos planteos más concretos. Como señala Bianchi, citando un informe del coronel Saint Amant a sus pares acerca de la poco ortodoxa praxis de Mons. Ponce de León, no fueron los pocos los oficiales que se sintieron custodios de la fe verdadera, con la responsabilidad de extirpar la “herejía” de las filas de la Iglesia.¹⁵ Las preguntas y comentarios hechos durante los interrogatorios de Mons. Inestal, p. Eduardo Ruiz y de los laicos Carlos Di Marco y Rafael Sifré dan cuenta justamente de esta “conciencia” en los captores de ser los custodios de la “verdadera Iglesia”.¹⁶

Los mártires riojanos fueron martirizados por haber encarnado justamente este cambio de paradigma propuesto por los documentos conciliares que conllevan una nueva visión de la Iglesia y de su vínculo en el mundo. Este cambio de paradigma tiene aún mucho que decirnos, especialmente en el contexto actual donde a veces parece que la comunidad eclesial se cierra sobre sí misma.

El desafío de ser Iglesia en salida de la que nos habla Francisco nos encamina justamente a una nueva comprensión de nuestras estructuras eclesiales y de los intereses y modos pastorales que no siempre tenemos asumidos. Los cincuenta años que median entre el Vaticano II y nosotros no suponen necesariamente habernos apropiado de este cambio de paradigma. Concretamente en nuestras tierras, después de una entusiasta recepción del concilio, se pasó a una repetición de esquemas con cierto maquillaje conciliar pero que en muchos casos no traducía cambios reales de paradigmas eclesiales.

Finalmente, y sin salirnos de esta perspectiva en la que el testimonio de nuestros mártires riojanos se inserta como lectura y aplicación del Concilio, me animo a agregar, de paso solamente, un punto más: esta vez en relación a la Revelación. Como señala *Dei Verbum* la Iglesia necesita crecer en su comprensión de la Revelación recibida (DV 8). El crecimiento de esta comprensión, que se lleva a cabo por obra del Espíritu Santo, necesita de otros que ayuden a la Iglesia a reconocer las riquezas de las que ella misma es portadora pero que

15. Enrique Bianchi, «Apuntes para la recepción eclesial de los martirios de Romero y Angelelli»

16. Reproducidos por Luis Liberti y Pablo Pastrone, *Enrique Angelelli, obispo de La Rioja a imagen del Buen Pastor...* 91.

sólo puede descubrir en el contacto con otros saberes, otras experiencias y otros mundos.¹⁷ Esta realidad podemos verificarla en los mártires riojanos en una doble perspectiva.

En primer lugar, porque su praxis pastoral se vio enriquecida con aportaciones de experiencias amplias de los movimientos rurales de entonces, de otras realidades pastorales, etc. Eso configuró un modo de entender la pastoral y la vida de la Iglesia original que ayudó a comprender las exigencias de justicia y de paz contenidas en el Evangelio como opción por la liberación integral y la promoción humana a través de los caminos de la organización, la solidaridad y el cooperativismo;¹⁸ es decir que su praxis abrió, en el sentido de DV 8 y de GS 44 nuevas maneras de comprender el mensaje de la salvación de Jesucristo.

Desde otra perspectiva, fue la valoración que muchos hombres y mujeres vinculados a los movimientos de derechos humanos hicieron de la figura y testimonio de Angelelli lo que ayudó a la misma comunidad cristiana a valorar la muerte de Angelelli y sus compañeros en la clave del testimonio martirial. El testigo es tal si es significativo para su tiempo y si su sangre habla, como la de Cristo, de un modo más elocuente que la de Abel (cf. Hb 12,24). Ayudados por la valoración de otros, la Iglesia adquirió más conciencia del valor y testimonio de sus hijos. De esta manera la sangre de estos cristianos se transformó en juicio positivo sobre la praxis vital de estos hombres como testimonio cualificado del Evangelio.

Conclusión

Las líneas ofrecidas han querido dar cuenta, por un lado, de la pluralidad posible de lecturas del martirio de Mons. Angelelli y compañeros. He intentado señalar algunos criterios hermenéuticos que permitan validar lecturas poliédricas a fin de captar la belleza de la realidad, sin exclusiones y sin apropiaciones absolutas.

17. De modo muy explícito lo reconoce el papa Francisco en el número 41 de su última exhortación. «Christus Vivit»

18. Cf. Washington Uranga y Marcelo Colombo, «Angelelli ayudó a los pobres a organizarse» *Página 12* (2019). <https://www.pagina12.com.ar/190033-angelelli-ayudo-a-los-pobres-a-organizarse>

Por otro lado, he intentado subrayar dos aspectos que, me parece, ayudan aún hoy a repensar y profundizar mejor el legado conciliar desde la experiencia martirial de estos hermanos nuestros. El mártir sella con su sangre lo que ha vivido durante su vida, la muerte cruenta es corolario de la vida que ha llevado a cabo y por la que su suerte queda sellada. En síntesis, su muerte da testimonio de la veracidad evangélica de su vida. Leer la vida de estos hombres es acercarnos a algunos aspectos de la puesta en marcha del Concilio que, precisamente porque fueron problemáticos en su tiempo, aún tienen mucho que decirnos. Es un experimento que necesita ser continuado y actuado desde las perspectivas actuales y con los aprendizajes hechos a lo largo de estos años. Aprendizajes que no deben alejarnos de la radicalidad y audacia de estos testigos sino queremos volver inocuo el mensaje vital por el que estos cristianos dieron su vida. En continuidad con sus pasos, habrá que seguir andando no más.

J. MATÍAS TARICCO*

matiastraricco@gmail.com

COMISIÓN EPISCOPAL DE PASTORAL UNIVERSITARIA

Recibido 12.05.2019/ Aprobado 23.07.2019

Bibliografía

Angelelli, Enrique, "Primer mensaje de Mons. Enrique Angelelli a la diócesis de la Rioja", en CONFERENCIA EPISCOPAL ARGENTINA, en *Palabras de tierra adentro. Mons. Enrique Angelelli y la buena noticia del Reino de Dios en La Rioja (1968-1976)*, ed. Conferencia Episcopal Argentina, Buenos Aires: Oficina del libro, 2019. 37-49.

Bianchi, Enrique, «Apuntes para la recepción eclesial de los martirios de Romero y Angelelli», Vatican Insider, <https://www.lastampa.it/2018/10/10/vaticaninsider/apuntes-para-una-recepcin->

* El autor es Sacerdote diocesano (Arq. de Mendoza); licenciado en Teología Fundamental (PU Gregoriana); secretario ejecutivo de la Comisión Episcopal de Pastoral Universitaria (CEA); Delegado episcopal para la pastoral social (Arq. de Mendoza); profesor en el seminario Arquidiocesano "Ntra. Sra. del Rosario" (Mendoza).

eclesial-de-los-martirios-de-romero-y-angelelli-eu7672gOdd488E7YtQF5JL/pagina.html. (10/10/2018).

Bourdieu, Pierre, *Economía de los actos lingüísticos*. Madrid: Akal, 2016

Cuda, Emilce, *Para leer a Francisco. Teología, ética y política* Buenos Aires: Manantial, 2016.

Dianich, Severino, *Magistero in movimiento, Il caso papa Francesco*. Bolonia: Ed. Dehoniane, 2016.

Liberti, Luis, “El martirio con ‘acento’ riojano: Mons. Enrique Angelelli; Wenceslao Pedernera, pbro. Gabriel Longueville y fray Carlos de Dios Murias ofm conv” en *Palabras de tierra adentro. Mons. Enrique Angelelli y la buena noticia del Reino de Dios en La Rioja (1968-1976)*, ed. Conferencia Episcopal Argentina, Buenos Aires: Oficina del libro, 2019. 173-196.

Liberti, Luis y Pastrone, Pablo, *Enrique Angelelli, obispo de La Rioja a imagen del Buen Pastor* Buenos Aires: Agape - Guadalupe, 2016

Metalli, Alver y Colombo, Marcelo, «Martirio y beatitud de Angelelli y sus compañeros», *Tierras de América* (2018): <http://www.tierrasdeamerica.com/2018/06/11/martirio-y-beatitud-de-angelelli-y-sus-companeros-pronto-estara-en-los-altares-el-obispo-asesinado-por-los-militares-con-un-falso-accidente-de-transito-ahora-argentina-tiene-su-romero/>

Morra, Stella y Ronconi, Marco, *Incantare le sirene. Chiesa, teologia e cultura in scena*, Bolonia: Dehoniane, 2019.

Paoli, Arturo, *La construcción del Reino* Buenos Aires: Latinoamérica libros, 1966.

Scannone, Juan Carlos, *La teología del pueblo. Raíces teológicas del papa Francisco*, Cantabria: Sal Terrae, 2017.

Schickendantz, Carlos, «Único ejemplo de recepción continental del Vaticano II», *Teología* 108 (2012): 25-53.

Uranga, Washington y Colombo, Marcelo, «Angelelli ayudó a los pobres a organizarse. Entrevista al obispo de Mendoza, Mons. Marcelo Colombo», *Página 12* (26/04/2019). <https://www.pagina12.com.ar/190033-angelelli-ayudo-a-los-pobres-a-organizarse>

Zazpe, Vicente, “Sepelio de Mons. Enrique Angelelli, homilía de Mons. Vicente Zazpe “ en *Palabras de tierra adentro. Mons. Enrique Angelelli y la buena noticia del Reino de Dios en La Rioja (1968-1976)*, ed. Conferencia Episcopal Argentina, Buenos Aires: Oficina del libro, 2019, 103-107.

Los jeroglíficos en la Crónica de Ramos Gavilán. Estrategia de comunicación¹ (I)

RESUMEN

Presentamos un análisis e interpretación de parte de la crónica oficial del acontecimiento de la Virgen de Copacabana. Nuestra investigación y reflexión crítica sobre el texto de Fray Alonso Ramos Gavilán aporta una articulación para comunicar su contenido. Una propuesta comunicativa o pastoral centrada en los «jeroglíficos» que utiliza el mencionado cronista. Dichos jeroglíficos, a la vez, considerados en su conjunto, son un jeroglífico de todo lo que se puede comunicar desde su obra.

Ese centro o foco de nuestra estrategia de comunicación, se enriquece desde el priorizar lo intuitivo. En consonancia con lo que expresa el fraile agustino, consideramos que los jeroglíficos, tal como eran entendidos en su época, son elementos que hacen apetecible una transmisión y abren a ella. Al ser iconos, que manifiestan y ocultan, ayudan a una propuesta pastoral atractiva. A una comunicación que despierta el deseo de reconocer el sentido que portan los jeroglíficos, a dialogar con ese sentido y a intentar corresponderle vitalmente. En definitiva, de este modo, nos parece que pueden colaborar a una pastoral basada en el protagonismo del receptor, ya sea colectivo o individual.

Abierto a futuras profundizaciones y desarrollos, el jeroglífico resplandece en lo presentado y puede guiar ese itinerario a seguir, es decir la Virgen de Copacabana precisamente como jeroglífico: piedra y perla preciosa, que atrae y llena de vida estos pueblos y tierras. Ella, mirando al verdadero Sol, asume y re-significa los sentidos prehistóricos del ídolo del mismo nombre, y las praxis ligadas a su culto y al del sol. Así,

1. El contenido del presente artículo forma parte de la Tesis Doctoral en Teología Pastoral titulada *Los jeroglíficos en la crónica de Ramos Gavilán: propuesta pastoral y aporte metodológico*. El autor todavía está llevando adelante la investigación y es doctorando de la Facultad de Teología de la Inmaculada Concepción de la Pontificia Universidad Católica Argentina Santa María de los Buenos Aires. Por recomendación de su director, el Presbítero Doctor Omar César Albado, se difunden algunos de los resultados ya alcanzados.

como luna, estrella y diamante, refleja la Luz verdadera y la deja pasar por su ser, y puede ayudarnos a hacer de nuestra vida un cielo.

Palabras clave: Teología; pastoral; Copacabana; jeroglíficos; comunicación.

Hieroglyphs in the Chronicle of Ramos Gavilán. Communication strategy (I)

ABSTRACT

We present an analysis and interpretation of part of the official chronicle of the event of the Virgin of Copacabana. Our research and critical reflection on the text of Fray Alonso Ramos Gavilán provides an articulation to communicate its content. A communicative or pastoral proposal centered on the «hieroglyphs» used by the mentioned chronicler. These hieroglyphs, at the same time, considered as a whole, are a hieroglyph of everything that can be communicated from his work.

That center or focus of our communication strategy, is enriched by prioritizing the intuitive. In keeping with what the Augustinian friar expresses, we consider that the hieroglyphics are elements that make a transmission desirable and open to it. Being icons, which manifest and hide, helps to make an attractive pastoral proposal. They also help to be an open communication, to recognize the meaning that the hieroglyphs carry, and to dialogue with that meaning and try to correspond to it vitally. In short, in this way, we believe that they can collaborate in a pastoral or open communication with the protagonism of the receiver, be it collective or individual.

What shines in this presentation -which is open to future developments- is the Virgin of Copacabana precisely as a hieroglyph: stone and precious pearl, that attracts and files the life of these peoples and lands. She is looking at the true Sun, and assumes and re-signifies the prehispanic senses of the idol of the same name, and praxis linked to her cult and that of the sun. Thus, like moon, star and diamond, it reflects the true Light and lets it pass through its being and can help us make our life a heaven.

Keywords: Theology; Pastoral; Copacabana; Hieroglyphics; Communication.

Introducción: precisiones sobre la fuente y la finalidad del trabajo

Este es un artículo de difusión de algunos avances y resultados de nuestra investigación y reflexión. Imposible incluir todas nuestras consideraciones sobre la crítica de la fuente utilizada, los problemas abordados en relación a su interpretación, y los fundamentos hermenéuticos y didácticos que validan dichos resultados. Sin embargo, en

relación con la finalidad de nuestro trabajo, presentamos a continuación algunas precisiones fundamentales y necesarias.

El punto de partida de lo investigado es la crónica oficial sobre el origen de la imagen y devoción de la Virgen de Copacabana. Durante el siglo XVII, más precisamente en 1621, en la ciudad de Lima se publicó la *Historia del célebre santuario de Nuestra Señora de Copacabana, y sus Milagros, e Invención de la Cruz de Carabuco*.² Su autor fue el fraile agustino Alonso Ramos Gavilán. La obra incluye también un breve relato atribuido a Francisco Tito Yupanqui, quien fuera el modelador de esa imagen de la Virgen.

En general, podemos decir que las afirmaciones de Ramos Gavilán asumen los testimonios anteriores y específicos sobre el suceso de Nuestra Madre de Copacabana. Y que los escritores posteriores tienen en cuenta lo relatado por el mencionado autor sobre el origen de esa advocación de la Virgen.³

En nuestros días hubo una nueva y excelente publicación de la crónica, que es la que utilizamos. Fue auspiciada por el Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia y la Fundación Cultural del Banco Central de dicho país.⁴ Sin duda, de esa obra del siglo XVII –de la que hubo muchas reproducciones o difusiones parciales y totales–, la edición crítica que usamos es la mejor que jamás se haya hecho.⁵

Sus editores,

«quienes asumieron el desafío de poner al alcance de los lectores e investigadores actuales una obra impercedera desde y para diversos ámbitos, tanto epistémicos como culturales (...) ofrecen al lector un documento fiel a las formas lingüísticas de la época, pero con ajustes innumerables y precisos que (...) contextualizan y

2. Alonso Ramos Gavilán, *Historia del célebre santuario de Nuestra Señora de Copacabana, sus milagros, e Invención de la Cruz de Carabuco* (Lima: Jerónimo de Contreras, 1621).

3. Cf. Erika Aldunate, *Geschichte der Vereherung der Jungfrau Maria von Copacabana auf der Grundlage neuer Quellen*, (Berlín: Lit Verlag, 2017), 264 (en adelante Erika Aldunate, *Geschichte der Vereherung...*). Esta obra explicita y fundamenta relaciones entre el texto de Alonso Ramos Gavilán y otras fuentes antiguas que hacen referencia al acontecimiento de la Virgen de Copacabana. Fuentes escritas que, en algunos casos, la autora de la obra citada considera anteriores y asumidas por la crónica del agustino.

4. Alonso Ramos Gavilán, *Historia del Célebre Santuario de Nuestra Señora de Copacabana y sus Milagros e Invención de la Cruz de Carabuco* (Bolivia: Hans van den Berg y Andrés Eichmann, 2015), 582 (en adelante HCS).

5. Cf. Juan Carlos Fernández, Presentación a HCS, 15.

facilitan la comprensión integral del texto. Es, asimismo, un riguroso estudio de varios años que se traduce en una publicación exhaustiva que enriquece el documento original de Ramos Gavilán con (...) notas a pie y (otros) elementos que de hecho facilitan el acceso, comprensión y estudio del libro».⁶

Edición del documento original que, por dichas características, utilizamos y reproducimos entonces para citar el texto de Ramos Gavilán. Y, notas a pie, a las que remitimos sin reproducirlas, y que asumimos parcialmente o en lo fundamental, en nuestros comentarios de dichas citas y notas.

Volviendo al autor, Ramos Gavilán es considerado por sus contemporáneos agustinos como el primer cronista de la historia de la devoción de la Imagen de la Virgen que preside el Santuario junto al lago *Titicaca*. Nació en 1570 en la ciudad peruana de Huamanga. Antes de ingresar al convento de San Agustín de Lima, había estudiado en el Real Colegio de San Martín, que tenía por alumnos a los descendientes de los conquistadores.⁷

Hizo su profesión de fe en la Orden el 11 de marzo de 1589, que fue el mismo año en que los agustinos llegaron y fueron admitidos en Copacabana. Ramos Gavilán interpreta como providencial el hecho de que ambos sucesos ocurrieran en 1589.⁸ Se ordenó sacerdote en Trujillo en 1593, y en 1598 fue maestro de novicios en Lima. Fue doctrinero de indígenas en diversos lugares del Perú desde 1602 en adelante. Y, si bien siguió viajando por distintas regiones cercanas, reside en el convento agustino de Copacabana a partir de 1618. En ese convento comenzó a escribir la historia u obra que consideramos. Luego de la difusión de la misma, no se tienen muchos detalles sobre la vida del cronista, que pareciera murió en el año 1639.⁹

La intencionalidad de su obra la expresa con toda claridad: «no solo pretendo mover los corazones de los que este libro leyeren a la devoción de Copacabana, sino también advertirles de lo que convenga a la honra de Dios y provecho del alma».¹⁰ Es en armonía con esa moti-

6. *Ibid.*, 16.

7. Cf. Erika Aldunate, *Geschichte der Vereherung...*, 158-159.

8. Cf. Alonso Ramos Gavilán, *Historia*, 336.

9. Cf. Erika Aldunate, *Geschichte der Vereherung...*, 158-159.

10. HCS, 130.

vación de su autor que tomamos parte de su texto para nuestro objetivo de sistematizar y articular una propuesta de comunicación de su contenido.

Desde la relación con el mundo y con lo divino que subyace a lo que narra Ramos Gavilán, y en orden a favorecer la respuesta existencial –o texto vital– de los receptores de la comunicación diseñada y sugerida, buscamos explicitar algunas de sus resonancias. Y, de este modo, a través de dichas resonancias de su escrito, llegar a suscitar vibraciones convergentes en los aludidos receptores. A este juego dinámico nos impulsa la noción de «resonancia».

La resonancia es una fecunda categoría hermenéutica de apropiación que, en el contexto de nuestra interpretación y transmisión de lo referido por Ramos Gavilán, nos parece muy útil. «Lo que llamamos “resonancia” es el encuentro entre la vibración que contiene el texto y la que está dispuesta a despertarse en el lector. (...Esto) puede decirse de todo texto o palabra que intenta compartir algo de una relación con el mundo, como sucede casi siempre con un relato».¹¹

En nuestro caso, como decíamos, buscamos el encuentro de algunas resonancias del texto del agustino, con las vibraciones resultantes a despertar en los receptores de lo propuesto para comunicar a partir de su crónica. Y todo, para fomentar el vínculo con María y las decisiones del pueblo o de los receptores. Decisiones y opciones al servicio de su propia historia o textura vital, desde el redescubrir y aprovechar esas resonancias confluyentes, en apertura a la obra del Espíritu Santo o el Amor de Dios.

1. Resultados: una articulación pastoral

Para detallar y comentar brevemente del recurso a los jeroglíficos por parte del cronista en su obra, explicitamos la resonancia que está en su inmediata línea de sentido. Y, a la vez, los iremos presentando estructurados y secuenciados para su mejor aprovechamiento en la comunicación.

11. Entrevista personal con Etienne Grieu (París: abril 28, 2016).

Es decir que, partiendo de la vibración analógica e icónica de los jeroglíficos que utiliza el autor, vamos hacia nuestra articulación. Articulación y horizonte teológicos, a los que van abriendo las consideraciones de cada subtítulo, y que se van puntualizando en lo fundamental.¹²

De este modo, podremos ir apreciando cómo en dichos jeroglíficos –que el cronista vincula con otras analogías, iconos o metáforas– encontramos fecundos recursos para organizar el momento pastoral. Elementos que, en su conjunto, nos parece, fundamentan la estrategia de comunicación elegida y propuesta, a la hora de explicitar, aprovechar y suscitar las resonancias y vibraciones ya mencionadas.

1.1. Hierro, diamante e imán u hombre entre atracción divina y asechanza del mal

Ramos Gavilán recurre a metáforas de Cristo, nuestra Madre y el diablo relacionadas con un jeroglífico del hombre: el hierro. Con dichas metáforas y jeroglífico expresa su concepción fundamental de la historia como historia de la salvación. Concepción que, según nuestra consideración, es uno de los sustratos de toda su crónica.

Así nos habla de la rabia del diablo y de la seducción del mundo, que buscan atraer y destruir al hombre, representadas ambas por el imán. Y de la atracción que ejercen Dios y la Virgen, simbolizados por el diamante. Por el diamante, que al igual que el imán, atrae al hombre figurado por el hierro. Con la diferencia de que lo atraen para su bien y edificación, y con un poder que desactiva el del imán y lo que este representa.

«El demonio, ángel de tinieblas que, siendo en sus principios la más hermosa criatura que Dios había creado, y perdiendo por su culpa el bien que gozan sus compañeros, cayó desde el cielo como rayo y vive en tormentos eternos con rabia mortal contra Dios y contra el hombre. Contra Dios, porque le hizo (a su parecer) agravio, contra el hombre porque le mira con ojos de ocasión de su caída. Y así, como opuesto de Dios, camina por pasos contrarios. Dios procura al hombre para bien y remedio del mismo hombre; el demonio también le procura, mas es para daño y destrucción suya. Y para dar a entender esto, el glo-

12. En algunas de esas consideraciones, incluidas en la segunda parte del presente artículo, abordamos las fuentes, influencias y concepción de jeroglífico que influyeron en el cronista agustino.

rioso san Isidoro usa de la metáfora del diamante y de la piedra imán, poniendo las propiedades de levantar el hierro, pero de tal suerte, dice el santo, que si ambas atraen el hierro que tocan, pero con esta diferencia: que tocada la piedra imán del diamante, queda destituida de poder levantar ni atraer a si hierro alguno, por haberse alzado con toda la virtud el diamante. De donde viene a inferir el santo glorioso que por el diamante debemos entender a Cristo, señor nuestro, o a la Virgen santísima su madre; y por la piedra imán al opuesto de Cristo, que es el demonio, o al mundo, porque los unos y los otros tienen virtud de atraer almas para sí. La sacratísima reina de los ángeles, con sus continuas intercesiones, como madre de pecadores intercede por ellos y les pide la gracia, y Cristo la concede, juntamente con su gloria: “El Señor dará la gracia y la gloria”. El mundo atrae a deleites y contentos, el demonio a infierno y tormento. Y así viene muy bien que el hierro sea jeroglífico del hombre, tras cuya alma andan Dios y el demonio, pero con tal diferencia».¹³

En esa lucha y juego de atracciones asimétricas y contradictorias, vence el Salvador con la fuerza de su Cruz, en la que combatieron la vida y la muerte, y cuyo triunfo tracciona a los seres humanos al bien.

«Y aun fue el traerlo a sí con aquella maravillosa diferencia que dijimos, porque allí en la cruz “la muerte y la vida han combatido en un asombroso duelo”. La muerte y la vida, Cristo y el demonio se juntaron a batalla y se dieron toques fortísimos por el hombre, y de esta junta y toque resultó quedar el diamante Cristo con una inefable virtud de atraer hombres: “Por cuanto trabajo, verá eterna descendencia”, y la virtud del demonio desflaquecida y debilitada».¹⁴

En este contexto, como leímos más arriba, el autor presenta a la singular persona de María y su lugar único en el plan de Dios: Madre e intercesora de nosotros pecadores, para que recibamos de Cristo, vencedor crucificado, la gracia y la gloria. Y, como ya veremos, gracia de la que María es el fruto más excelente, y gloria que se manifiesta en Ella en modo sin igual.

Así precisa el cronista que la Virgen, en el canto del *Magnificat*, testimonia ese poderío del diamante Cristo. Poderío que, en contexto eclesial y extendiendo el sentido de las metáforas ya mencionadas, ensalza en su iglesia a los pobrecitos hijos figurados por el hierro. Y

13. HCS, 136-137 (cf. notas a pie –en adelante np– 341 y 342). _

14. *Ibid.*, 137 (cf. np 349 y 350).

derriba y desactiva el poder del demonio y sus seguidores, figurados por la atracción del imán.

«Y en aquel virginal cántico de la Magnificat nos anuncia la soberana Virgen María con gran certeza como el demonio con sus secuaces había de ser derribado de su silla y potestad, y que los pobrecitos figurados en el hierro habían de ser en la Iglesia de Dios ensalzados. “Destronó a los poderosos, y ensalzó a los humildes”. Desde entonces, pues, quedó tan rendido el demonio y tan sin fuerza que si los hombres no le siguen y se van tras él, él no los atraerá tras sí, que es lo que dice mi gran padre Agustino: “Bien puede ladrar, mas en ninguna manera puede hacer daño”. Pero con todo eso está tan obstinado en su malicia y tan reconcentrado su rabioso enojo en sus entrañas que, sabiendo que no puede cosa si el hombre no le ayuda, no deja de inquietar y perturbar, procurando con engaños torcer los caminos del hombre, haciendo que se lleguen a él, porque ve la naturaleza nuestra depravada y tan ciego nuestro entendimiento que para dar con él en tierra es menester muy poco».¹⁵

Madre, siempre intercesora a favor de nuestras frágiles personas. Siempre intercesora a favor de los hombres o de los hijos de la iglesia. Intercesora dispuesta a ayudarlos a vencer las acechanzas del mundo y del demonio y sus secuaces.

Demonio que, si bien no tiene ya poder sobre el hombre si el hombre no colabora con él, está ocupado en constante insidia y búsqueda por engañar a su miope o ciego entendimiento para lograr torcer la voluntad y las decisiones humanas, y desviar del bien sus pasos y huellas en la historia.

1.1.1. Cocodrilos y gato o voracidad e ingratitud del demonio

La capacidad del demonio para engañar y burlarse del hombre, con sus estrategias, que van de pequeños principios a cosas grandes, es graficada con el jeroglífico de los cocodrilos.

Más allá de la interpretación que hace del *Génesis* y del motivo de la caída original –habla por ejemplo de manzana como fruto prohibido–, fundamenta abundantemente su posición.

15. *Ibid.*, 138 (cf. np 352-354).

«Plinio en el libro de Natural Historia, tratando de los cocodrilos, dice dellos que nacen de un huevo muy pequeño y que después se hacen unas bestias tan grandes que se tragan a los hombres, jeroglífico muy acomodado al demonio, que de pequeños principios viene a cosas muy grandes. Cuando intentó derribar al hombre del estado noble en que Dios le había puesto en el paraíso terrenal, empezó por poco, haciéndole la guerra no más que con una manzana, aficionándole a ella, con que lo derribó en el abismo de desgracias. Esto se ve claramente en el Génesis: “Échóle el Señor Dios del paraíso del deleite”. La gula ocasionó su destierro del paraíso, trayéndole a tanta desventura que le libraron su sustento en el sudor de su rostro: “Con sudor de tu frente comerás el pan”. La gula tomó el demonio por instrumento para desheredar a Esaú de los bienes espirituales. (...) Nuestro padre san Agustín, tratando del vicio de la gula y embriaguez, dice una sentencia digna de su entendimiento: “Como con lo empañado de un espejo no se ve bien uno, así mismo, de esa suerte se desconoce cuando esta destemplado”».¹⁶

A partir de faltas o idolatrías menores que nos alteran, si elegimos esa senda, pronto estaremos totalmente embargados por el poder del mal: con nuestro ser, facultades y posesiones al servicio de lo insensato. Esto, de la misma manera en que los cocodrilos se transforman en bestias capaces de devorar a las personas, aunque hayan nacido de un huevo muy pequeño. Ningún otro animal tiene tanto cambio en sus dimensiones entre su origen y adultez, según la fuente a la que remite el cronista.

Con respecto a esos pequeños principios, particularmente se refiere a las glotonerías y borracheras como desórdenes que perturban o descomponen al ser humano y lo predisponen a caídas mayores e integrales. Incluso, y en relación con la exégesis aludida, ve el cronista en la gula la causa por la cual el hombre es privado de los deleites del paraíso. Y así, a cambio de una manzana, deberá ganar el pan cotidiano con el sudor de su frente.

Además de lo anterior, Ramos Gavilán hace otra referencia jeroglífica al demonio. En el contexto de su formulación de una de las etimologías de la palabra *Titicaca*, nos presenta un jeroglífico de su ser desagradecido y engañador.

«...Llámase nuestra laguna e isla *Titicaca* por una peña llamada así, que signi-

16. *Ibid.*, 261 (cf. np 687-691).

fica “peña donde anduvo el gato y dio gran resplandor”. Para inteligencia de esto se ha de advertir que *titi* en lengua aymara es lo mismo que gato montés, a quien comúnmente los indios en la lengua general quichua llaman *oscollo*, y *kaca* significa peña, y juntas las dos dicciones, *titicaca*, significa lo que hemos dicho. Fingen estos indios que en tiempos pasados se vio un gato en la peña con gran resplandor y que de ordinario la paseaba. De aquí tomaron motivo para decir que era peña donde el sol tenía sus palacios, y así fue el mayor y más solene adoratorio que tuvo el reino dedicado a este planeta, que siempre ha engendrado grandes celos en Dios, haciéndole los hombres competidor suyo. De no haberle adorado Job, hacia cargo a Dios para que le aligerase las penas que padecía: “Si miré al sol cuando resplandecía”.¹⁷

Y ese es uno de los significados etimológicos del actual nombre del lago y, en ese entonces, de lo que hoy se denomina Isla del Sol. Al formular su comprensión de lo anterior, lo pone como causa o motivo de que allí los naturales establecieran su adoratorio al sol. Centro ceremonial dedicado a dicho astro –que el cronista, como era habitual en su época, considera *planeta*–, cuyo culto es valorado como el que más suscita los celos del verdadero Dios.

«Considerada la etimología deste nombre *Titicaca* y de lo que del gato dicen, me parece haber sido el demonio que, como para engañar a Eva se vistió en traje de animal ladrón, acudiendo también a pintar su gran ingratitud en el que es vivo jeroglífico della, si no es que ya aquel gato fuese el animal que llamamos carhunco, porque en este reino hay gran noticia dellos. Y en la ciudad de Guánuco oí decir a muchas personas fidedignas haberlos visto de noche y que, guiados de su resplandor, habían ido en su seguimiento hallándose burlados después, porque este animal tiene tal instinto que con una cortina o funda vellosa que le dio naturaleza, cubre la piedra, cuando siente que por ella van en su seguimiento y alcance. Tiénese por muy sin duda haber tenido el inga algunas destas piedras, en particular una muy grande que llamaban *Intiptoca*, que es lo mismo que “cosa escupida del sol”.¹⁸

Sea gato o el mencionado animal fabuloso, lo que interesa a nuestro tema es que lo considera como jeroglífico de la ingratitud del demonio. Y, por extensión, es también jeroglífico de su capacidad de engañar y de burlar al hombre. En el caso del gato o carhunco, mimetizándose con las piedras, que el indio considera como hechuras del dios sol.

17. *Ibid.*, 174 (cf. np 475).

18. *Ibid.*, 174-175 (cf. np 476).

De este modo, los jeroglíficos del demonio lo muestran como tirano ladrón y manipulador egoísta del ser humano que le da lugar.

1.1.2. Capa encerrada en un cofre u ociosidad humana

Ramos Gavilán, al presentar una segunda etimología de *Titicaca*, se expresa en contra de la ociosidad humana. La considera como madre de la deshonestidad y de todos los vicios y codicias desordenadas.

Al presentar esa etimología, el cronista describe minuciosamente y exactamente tanto la peña donde se encuentra el ya mencionado adoratorio del sol, como su ubicación en la isla. Aun hoy, en coincidencia con los detalles que proporciona, que también asumimos para nuestro cometido, es posible observar las ruinas de ese adoratorio y complejo ceremonial, y la exactitud de las precisiones ofrecidas por el autor.

«Otra etimología hay de este nombre *titicaca* o *titikaka*: *titi* significa cobre, plomo o estaño, y *kaka*, peña, y, juntas las dos dicciones significan peña de cobre, plomo o estaño, que es el lugar determinado donde estaba el altar y adoratorio del sol. La frente de esta peña mira hacia la costa del Mar del Sur (es decir, el océano Pacífico, por tanto al oeste), tiene las espaldas hacia el medio día (o sea, al sur). La concavidad della es poca y no de provecho alguno. En el convexo hace una manera de terraplano de peña viva cuya halda llega a besar el agua en una ensenada que la laguna hace donde se ven los molles, alisos y otros árboles que plantó el inga, de suerte que la faz de *Titicaca* está a lo que la vista juzga en frente del camino, entre Juli y Pomata, pueblos muy conocidos en la provincia de Chucuito, y así la peña viene a estar no al principio ni al medio, sino casi al cabo de la isla hacia el occidente. Para llegar a ella se caminan desde el primer desembarcadero legua y tres cuartos. De su naturaleza no tiene cosa que despierte el deseo de verla, antes es notablemente desproporcionada, poco apacible y a la traza de un sobresejo o padrastro que hace la tierra, con el cual corren peñascos contiguos, disformes y mal compuestos».¹⁹

En contexto de dicha descripción y valoración del lugar, nos habla de una costumbre prehispánica:

«es cosa que ni arrebatla la vista ni reparan los ojos en ella si no se va con advertencia y de propósito a verla. Tiene delante una gran pampa o llanada que sirvió de cimiterio, es de tierra fácil y ligera, y aun dicen ser traída a mano, por-

19. *Ibid.*, 175.

que muchas veces el inga, por que no estuviesen los indios ociosos, les hacia mudar piedras de una parte a otra y llevar tierra que tenía por buena a otra donde no la había tal, para fertilizar sus campos, y esta es cosa muy averiguada en el Pirú. Y yo he visto en los valles junto a la Barranca, entre Guaura y Chancay, un cerro pequeño hecho a mano de tierra de Quito, y en la ciudad del Cusco se ve otro junto a la fortaleza, porque aborrecía el inga tanto como esto la ociosidad, madre de todos los vicios».²⁰

En lo citado describe el autor que el inca buscaba tener ocupados a sus súbditos, haciendo movimientos de piedra y tierra con distintos fines. Y a continuación, nos presenta un jeroglífico sobre la ociosidad. Jeroglífico de connotación antropológica, según referencia que adelantábamos renglones arriba.

«Nunca ha querido Dios consentirla (a la ociosidad) en los suyos, que de darle asiento en un alma se viene a apolillar, de suerte que no sirve de cosa. Pintó un curioso por jeroglífico del ocio una capa encerrada en un cofre, que con la brevedad que esta se pierde herida de la polilla, así el ocioso queda para nada. Desde el principio del mundo mostró Dios la enemistad que a la ociosidad tuvo, pues, criando al hombre príncipe del universo y dándole un alcázar y casa de recreación como el paraíso, fue con condición que trabajase: “para que lo labrase y guardase”. Bestias fieras llamó nuestro padre san Agustín los vicios y codicias desordenadas que de vivir holgado aquel pueblo y en descansado ocio nacerían, que despedazasen sus almas. Y la deshonestidad su principio tuvo en el ocio (...) De los malos entendimientos destes indios no hay que buscar causa, estando tan a la mano su ociosidad, en cuya compañía aun los grandes ingenios han peligrado».²¹

Pone entonces en paralelo el alma humana dominada por la desocupación con el jeroglífico de la capa encerrada en un cofre y atacada por las polillas. El resultado es que así como la capa se pierde, del mismo modo el ocioso no sirve o queda inútil por el deterioro de su entendimiento y consecuentes decisiones, devorado por los vicios y codicias, fieras bestias nacidas de la holganza, y capaces de despedazar a los seres humanos.

Si bien valora Ramos Gavilán la decisión del inca en orden a que los indios no vivieran ociosos, los ve como víctimas de ella al final de lo citado. Destacamos el detalle de que el autor vincula dicho juicio

20. *Ibid.*

21. *Ibid.*, 175-176 (cf. np 477-478).

sobre los indios a la siguiente precisión: en compañía de la ociosidad, han peligrado grandes ingenios no indígenas. Ocurre, además –y más allá de lo observable en lo citado–, que despliega el autor un extenso discurso y argumentación sobre la temática, fundamentado –como en otros casos– en fuentes bíblicas y clásicas. Fuentes que, obviamente, no refieren a los pueblos originarios de América.

Aclaración necesaria para destacar que sobre todo nos interesa –y tomamos– el jeroglífico que emplea el cronista, por su referencia al género humano en su totalidad.

1.2. Columnas de Salomón o Iglesia como columna y firmamento de la verdad

El cronista describe dos columnas que hizo Salomón en el templo. Como podremos ver más adelante, en relación con esa descripción escribirá extensamente sobre la virginidad. Pero antes, y es lo que asumimos ahora, considera cada una de dichas columnas como jeroglífico de la Iglesia, en tanto y en cuanto ella es firmamento de la verdad, siempre vencedora de lo infernal.

«Entre las cosas de inmortal renombre que Salomón puso en la fábrica del templo, fue levantar dos bellísimas columnas de metal, de diez y ocho codos de altura cada una y, llegando más en particular el artificio de sus capiteles, dice dos cosas: que estaban cubiertas con unas redes, y lo segundo que su fábrica era que “estaban labrados a manera de azucena”. Cada cual de estas columnas es un bellissimo jeroglífico de la Iglesia, porque así la llamó san Pablo: “columna y firmamento de la verdad”, porque aunque más se embravezcan las aguas de las herejías, “las puertas del infierno no prevalecerán contra ella”».²²

Representación de la iglesia, dichas columnas, en la medida entonces en que ella es en sí misma sostén que desenmascara toda mentira.

En relación con esta imagen que presenta el cronista es posible ver entonces a la iglesia asociada a la obra salvadora de Cristo y a las enseñanzas del divino maestro. Y recordemos, además, continuando con la articulación teológica, que por sus hijos –de la iglesia y de ella–

22. *Ibid.*, 203 (cf. np 547-549).

está intercediendo siempre María, como ya hemos visto, para asociarlos a la victoria de su Hijo en la Cruz. Es decir, a la obra de la gracia y para la gloria de Dios.

1.2.1. Piedras *pantaura* y *orobis* o Virgen de Copacabana y agustinos

Busca el cronista siempre ampararse en una autoridad y fuente, y escribe sobre la honestidad que hay que tener en el uso de las mismas.

Al comenzar su reflexión en el texto o capítulo donde se encuentra el jeroglífico que comentaremos ahora, el autor precisa que no encuentra fundamento en referencia o sentencia alguna para lo que quiere expresar. Y, estando así, le viene a la mente una piedra muy estimada por los naturales.

«Porque no me sucediese esto a mí, había querido más dejar correr este capítulo con humilde estilo, no hallando cabeza que poner a su principio, que en dicho de algún autor, sentencia de algún santo o curioso lugar de escritura se fundase. Y estando en este pensamiento, se me ofreció a él la *pantaura*, piedra estimada de los naturales de quien hace mención Antonio Mirabelo, que tiene tal propiedad que, puesta en algún lugar, desencaja de los suyos las otras piedras, uniéndolas así por distantes que estén, propiedad que no negó la naturaleza a la piedra imán para el acero. Sabida cosa es que en secretos naturales pintó el divino artífice muchos misterios de gracia, que aunque a esto parece que apunta la pluma del apóstol: “Porque las cosas de él invisibles, se ven después de la creación del mundo, considerándolas por las obras criadas”. Los egipcios, de cuyas escuelas aprendió casi todo el mundo, en símbolos y hieroglíficos nos dejaron retratados grandiosos misterios, que no hay hechizo para un entendimiento ni sebo que así le atraiga como un curioso hieroglífico. Eslo esta piedra sobremanera admirable de nuestra sacratísima Virgen que, así como se puso en Copacabana, fue trayendo piedras tras sí de subido valor, corazones devotos y humildes».²³

Se le viene a la mente esa piedra que, muy estimada por los indios, puede atraer a las demás piedras –así como el imán puede atraer al acero–, y que creían concentraba la virtud o fuerza de todas las demás. Se la denomina o llama también con el nombre de *pantherus*, por tener esta piedra manchas como las que tiene la piel de la pantera.²⁴

23. *Ibid.*, 337-338 (cf. np 928-930).

24. Cf. *Ibid.*, 337 (np 927 y 928).

Ramos Gavilán realiza a continuación una formulación que nos resulta sumamente relevante. Como dice San Pablo se puede llegar a lo invisible de Dios por lo creado; en esa línea añade el cronista que en los secretos de la naturaleza pintó Dios muchos misterios. En esa línea, los egipcios, de quienes aprendieron muchos otros pueblos, con sus jeroglíficos y símbolos, han retratado, plasmado y hecho apetecibles grandes misterios. Y más aun, ve esta propiedad de lo jeroglífico, en cuanto parcialmente revelador y atrayente, en el jeroglífico de la piedra admirable que es la misma imagen de la Virgen de Copacabana.

Piedra preciosa que, así como la *pantaura* recibe del sol su poder para atraer a las otras piedras, recibe del verdadero Sol, Jesús, la virtud de subyugar desde su casa y encaminar hacia Ella a las demás personas. María, cebo y hechizo para los corazones –o piedras– de valor, devotos y humildes, pero en especial para los corazones de los agustinos, que es lo que quiere el autor transmitir al inicio de este capítulo.

Pero

«a la suerte de la *pantaura*, que une más apretadamente a sí la piedra *Orobis* (u orobita, piedra calcárea concrecionada), que es de color entre ceniciento y negro. Así esta divina Señora, luz y consuelo de todos, trajo con mayor amor a los agustinos, piedras preciosísimas, ya por su color ya por su humildad y desprecio, robándoles los corazones y encendiendo sus deseos de verla con la fragancia de su olor más vivo, y mejor que el de la pantera de quien cuentan los naturales que de la demasiada fragancia que exhala de su cuerpo, hace red y lazos con que cautiva los simples animales que por su contorno se pasean, los cuales abobados de aquel olor tanto como embriagados dél se acercan hasta dar con la fiera bestia, cuyo espantoso rostro y horrible fiereza de tal suerte los desmaya que, amorteciéndoles los sentidos, los sepulta en sus crueles entrañas. Pero esta sacratísima Señora, si con su fragancia los enamora, cautivando sus deseos y llevándolos al olor de sus ungüentos, esto es de su fama (sin que en sus ventas los pueda detener la pereza), su hermosura y rostro los deja más rendidos a más y mayor amor, pues no quisiera quien una vez mira esta imagen santa dejar de mirarse muchas en este cristalino espejo sin que siquiera un instante se apartase de su rostro. Y aunque es verdad que ella también hace presa en los que la miran, matando en ellos sus pasiones, es con cambio de mejor vida».²⁵

En ese marco, Ramos Gavilán compara y contrapone el proceder de la Virgen al de la pantera, jugando con los sentidos de la piedra

25. *Ibid.*, 338.

pantaura. Es interesante el paralelo y fecundo para nuestro tema. La atracción de María enamora y lleva a encontrarse y reencontrarse con su hermoso rostro. Rostro o espejo cristalino en el cual es posible recrearse y llenarse de vida, ya que por su virtud son sepultadas nuestras pasiones. En cambio, la atracción de la bestia, conduce a encontrarse con su fiereza y rostro horrible. De esta manera, conduce al desmayo de los sentidos de sus presas y les quita la vida.

Se explaya el cronista en explicar cómo María de Copacabana, luz y consuelo de todos, atrajo especialmente a los agustinos a la custodia de su imagen. Y los atrajo y robó sus corazones con su fragancia y encendiendo en ellos el deseo de verla y custodiarla.

«Bien sintieron estos efetos los que en amar a lo divino no reconocen ventaja a otros, siendo ellos los que del amor llevan la palma, teniendo por sus armas un corazón flechado. Estos que ya se sabrá que son los frailes de mi orden que, como águilas reales hijos de aquella tan hidalga y real que sin titubear se atrevió a mirar los rayos del sol, contemplando más altamente que otros sus divinos secretos, en sintiendo que estaba entre ellos el cuerpo desta santa imagen, acudieron con presto vuelo a su guarda y devota custodia: “Donde quiera que estuviere el cuerpo, allí se juntaran también las águilas”, dedicándose muy de veras a su divino culto».²⁶

Y entonces los agustinos correspondieron con pronta movilización hacia Copacabana. La referencia al corazón flechado, presente en el escudo de dicha orden religiosa –o religión, como se las denominaba entonces–, y las puntualizaciones del autor, no dejan dudas.

Custodia de la imagen, que efectivamente ejercieron los agustinos, pero empeñándose, más allá de esa rápida respuesta, con su servicio y estudio. Con su respuesta vital, para que, entre otros aspectos, la celebración y fiesta de la purificación de la Madre creciera allí en relevancia y participación del pueblo. Y

«así todas las fiestas procura esta sagrada religión, no cansándose hasta agora en este estudio, haya concurso de religiosos para que crezca más la solemnidad. Y a este intento, la siguiente fiesta de la Purificación, que fue la primera que celebraron nuestros religiosos en esta casa de Copacabana, acudieron muchos cuya devoción y regocijo quiso pagar este día la Virgen, bañando la que es ale-

26. *Ibid.*, 338-339 (cf. np 933).

gría de los cielos con una singular los pechos de sus devotos y de aquel su pueblo, dando salud a un indio doliente, natural del pueblo de Hilabi (hoy denominado Ilave), llamado don Felipe Topo, de la parcialidad *Urinsaya* (menos privilegiada o inferior), que había tres años estaba tullido». ²⁷

Intento de correspondencia y devoción, más allá de los agustinos, de todos sus devotos, o de su pueblo. Intento asistido y alimentado por la bondad de la Santísima Virgen. Es decir, por la liberalidad de Aquella misma que los atraía y les regalaba su alegría del cielo.

Es muy fácil articular y relacionar las formulaciones de este subtítulo con las contenidas en 1.1. *Hierro, diamante e imán u hombre entre atracción divina y asechanza del mal*. El tema de la atracción hacia el bien, punto común, se está ahora aplicando específicamente a nuestra Madre de Copacabana: considerada en sí misma como jeroglífico y piedra, tanto en su atraer a todos, como en especial a la congregación agustina.

1.3. *Posesión previa y misterios revelados por Cristo*

Las personas que en tiempos prehispánicos llegaban a la isla del adoratorio del sol debían haber ya pasado ante distintos sacerdotes penitenciaros. Más aun, debían participar de ritos de confesión o purificación, presididos por dichos sacerdotes, incluso antes de llegar al poblado de Copacabana, última escala antes de navegar hacia esa isla.

Y los peregrinos al mencionado adoratorio, ya en la isla, participaban de otras confesiones.

«El orden de confesarse con estos sacerdotes era que, postrados y con gran sumisión, decían sus pecados, el descuido que habían tenido en servicio de los ídolos y en particular del sol, que era el dios principal que adoraban. Y si acaso habían sido negligentes en el servicio del inga también lo confesaban. Finalmente todo aquello que juzgaban por malo lo manifestaban, pidiendo perdón. Acabada esta cerimonia e impuesta la penitencia, como ya en otro lugar hemos tratado, les daban pasaje para visitar los templos, así del sol como de la luna y los demás. Presagio por cierto y como figura de lo que el día de hoy pasa y debe hacerse en la santa y devotísima estación que los fieles hacen a la bendita

27. *Ibid.*, 339 (cf. np 934).

imagen de Nuestra Señora de Copacabana, pues quererla visitar la conciencia no muy purificada y limpia es argumento de sobrada temeridad, mayormente que, siendo estos los frutos principales y de más substancia que ella hace, el que destos se hiciere indigno téngase por inmérito de poner en ella los ojos y gozar de su regalada vista. Pues vemos que aun los gentiles observaban y querían que se guardase tanto respeto a sus ídolos y adoratorios como este inga instituyó, no consintiendo jamás que indio alguno llegase más que a dar una vista a la peña, y esto muy prevenido con actos de penitencia y devoción. Y cuando mucho llegaba hasta una puerta llamada *Kentipuncu*, que quiere decir “puerta de tominejos”, donde asistían los ministros que recibían las ofrendas y oblacones, distancia de hasta doscientos pasos de la peña». ²⁸

Encontramos aquí referencia puntual a la devoción de los indios por acusarse en especial de sus pecados o faltas cometidas contra los servicios debidos al sol y a su representante. Y se continúa explicitando el esmero, los ritos y el cuidado con los que limpiaban su conciencia antes de llegar a los templos del sol y de la luna. O, a lo sumo, a sus cercanías, si no podían concretar las purificaciones y penitencias necesarias.

Hechos que el cronista ve como presagio y figuras de cómo deberíamos intentar contemplar y acceder a ser mirados por la Virgen de Copacabana: purificados. Con conciencia limpia, que es el principal fruto de la obra de Ella en nosotros. O sea, dejándonos purificar por su Amor y acción materna, es como podremos estar bien en su presencia e intentar corresponderle. Y evitar así, de ese modo, ser temerarios al visitar las iglesias y el santísimo sacramento.

«Confusión grande es esta, que debe avergonzar a muchos de los cristianos que irreverentes y llenos de impurezas osan visitar las iglesias como si entrasen en las casas que el mundo tiene de placer, y así se ponen a ver el sacramento divino con ojos humanos y conciencia torpe, como si fuese aquella verdad el engaño que los herejes inventan, no considerando que estos bárbaros y otros el día del juicio se levantarán a confundirlos, levantarse han los ninivitas, levantarse ha la reina Sabá, y con estos los confundirá el Señor arguyéndoles de la poca reverencia que le tenían sus fieles y la mucha que a sus ídolos hacían los gentiles: “Los ninivitas se levantan en juicio”». ²⁹

A la luz de la reverencia con sus ídolos, propia de otros bárbaros

28. *Ibid.*, 172.

29. *Ibid.*, 172-173 (cf. np 470).

y estas gentes de América antes de la llegada del cristianismo, Ramos Gavilán valora negativamente la predisposición de cristianos al visitar los templos. Al visitarlos irreverentes, torpes e impuros, como si fueran a alguna casa de placer mundano.

Es de notar entonces que tienen ventaja, en la comparación, los que el autor llama bárbaros. Y eso que los mismos, y dentro de ellos también los indios, puestos en paralelismo con Moisés, solo tenían un jeroglífico de los misterios que muestra la encarnación de nuestro Señor Jesucristo.

«Que vaya de rodillas temblando el bárbaro, y no le den lugar a que visite sus vanos templos si primero no da muestras de limpieza, y que al verdadero templo, donde no sangre de animales muertos, sino el verdadero Dios humanado se sacrifica, vamos con descuido, dolor es que pasma. A Moisés no dejó Dios pisar la tierra donde ardía la zarza si no se descalzaba, porque era tierra santa: “Desata el calzado de tus pies; porque el lugar, en que estás, es tierra santa”. Mandar Dios a Moisés que llegue a verle en la zarza descalzo es decirnos que, si queremos llegar a gozarle, no cubramos los dos pies del entendimiento y la voluntad con cosas bestiales y muertas; que no pongamos el pensamiento ni el amor en cosas caducas y perecederas. Y Cristo Señor nuestro dijo por san Mateo a sus apóstoles: “Sacudid el polvo de vuestros pies”, para que teniéndolos limpios de tierra puedan tratar cosas del cielo y dar pasos con que lleguen a Dios y le gocen, que es el fin para que Dios crió al hombre. “Quítate los zapatos, porque la tierra que pisas es santa”. Y no tenía de santa más que tener un jeroglífico de los misterios que gozamos ahora en la encarnación de Cristo Señor nuestro. Por ventura, ¿merece más solene reverencia la estampa que el original? ¿Más acatamiento la sombra que la verdad? ¿Más honorable culto la tierra del monte que la humanidad de Cristo? O bien no nos nombremos cristianos, pues no lo parecemos, o bien procuremos parecer eso que nos nombramos».³⁰

En otras palabras, expresa que tienen mejor predisposición los que poseen sólo un jeroglífico de los misterios que nos ha revelado en plenitud Cristo, que aquellos que hemos recibido esta revelación. Tienen más cuidado los que entran a lugares donde se ofrece sangre de animales muertos, que los que vamos a donde Cristo entrega su vida en sacrificio por todos.

Para marcar la distancia entre lo anterior y lo dado por el Salvador, compara esa posesión previa o jeroglífica a lo que tenía de santa,

30. *Ibid.*, 173 (cf. np 471-473).

con respecto a la humanidad de Cristo, la tierra que pisaba Moisés. Y, en consideración antropológica, muy armoniosa y consecuente con lo que previamente hemos tomado del autor, muestra el camino para llegar a gozar de Dios –y sus regalos–. Así, analoga pies con entendimiento y voluntad humanas, e invita a descalzarse, o dejar de lado toda cobertura o apego de esas facultades humanas, con cosas bestiales o que conducen a la muerte.

Invita a evitar amarrar o destinar nuestros pensamientos y amor a lo caduco y perecedero. Incentiva, en definitiva, a dejarse librar de lo que es tierra o alimento del diablo,³¹ para poder caminar hacia Dios y llegar a su felicidad, a la bienaventuranza, que es para lo que hemos sido creados.

1.3.1. Azucenas o vírgenes consagradas

Hemos ya considerado la referencia que hace Ramos Gavilán a dos columnas del templo de Salomón como bellísimo jeroglífico de la Iglesia. A continuación del texto que trata de dicho jeroglífico, prosigue el cronista con la descripción de esas columnas, y encuentra en su diseño un símbolo para hablar de las vírgenes y su estado.

«Y dejando aparte las dos que las columnas tenían, la base pedestal y capitel, esta tercera parte dice que era hecha como de azucenas, que es símbolo del estado de las vírgenes consagradas a Dios que, como bellísimas y fragantes azucenas, viven en el mundo y el esposo “entre ellas se apacienta”. Y dice que estos lirios estaban cubiertos de redes, porque quiere Dios tan para sí las vírgenes que, puestas en retiro entre paredes, allí tengan su alojamiento y abrigo, de suerte que ni aun por brújula quisiera Dios que el mundo se las mirase, porque es cosa muy tierna la integridad. Solo un mirar risueño, una palabra sin recato la deslustra, la desflora y la marchita, y es tan deliciada que con facilidad la ahogan. Y así quiere Dios que se guarde, se conserve, se retire y viva entre claustros y paredes. Que por eso es comparada a los ángeles, y aun son las vírgenes más que ángeles y en alguna cosa preferidas a ellos, y no es mucho decir que se aventajan a los ángeles. La integridad es virtud, de quien el mismo Dios hace honra, y lo dijo delgadamente Nazianceno en uno de sus versos: “El primer Virgen es la Trinidad de Dios, nacido de un padre sin origen”. (...) “La primera Trinidad es virgen”. Pues, ¿qué mayor excelencia se puede imaginar de

31. Cf. *Ibid.*, 474.

la virginidad?, pues solo ella puede convenir a Dios. Bendito sea tal estado, benditos los que le siguen».³²

Toma el diseño de las columnas y analoga azucenas a las vírgenes consagradas a Dios, y las redes sobre esos lirios o flores, a los cuidados que implica su delicado estado. Exalta la excelencia de la integridad o virginidad como virtud. Y, más aún, en su elogio, la considera como propiedad de la Trinidad, reflejo de la fontalidad del Padre sin origen, y bendice a los que la asumen.

El cronista presenta el mencionado símbolo de las vírgenes y su estado, y ese elogio viene en una de las partes de su obra en las que desarrolla diversos aspectos de la vida de las vírgenes en tiempos prehispánicos. Referencias que nos permiten además hacer un puente de sentido entre ellas y María, la virgen totalmente dedicada al Dios Luz. Ocurre que a

«la principal de estas vírgenes, que nombraban *mamacona*, veneraban como a mujer del sol y, aunque todas eran respetadas, esta con singulares actos y ceremonias era preferida, porque en sus mayores fiestas la sacaban vestida de ricas ropas y la ponían en medio de la multitud para que le ofrecieran todos dones y presentes como a esposa de dios. Estaba esta, con las demás vírgenes, recogida y encerrada, y aquel recogimiento y clausura era parte para que más la veneraran y mirasen como a cosas del dios que adoraban, que hasta el demonio les dio a entender pagarse del recogimiento de las que a su servicio estaban dedicadas».³³

Se destaca entonces a la virgen llamada *mamacona* como esposa de dios, que era especialmente preferida, celebrada y regalada, vestida con ricas ropas para las principales fiestas. Y todos podían ofrecerle sus dones en dichos festejos, pues era puesta en medio de la multitud. Interesantes detalles y aspectos que se pueden analogar a los que hoy se observa en las procesiones en honor de la verdadera Mujer del auténtico Dios Sol.

Puntualiza además el cronista, la clausura e intento de correspondencia en el recogimiento, de todas las vírgenes dedicadas al dios que los indios adoraban. Y esto, a pesar de que consideraba la religión de estos pueblos y sus manifestaciones como fruto del demonio y de sus engaños.

32. *Ibid.*, 203-204 (cf. np 550-552).

33. *Ibid.*, 203.

«Volviendo, pues, a las vírgenes de esta bárbara gentilidad, las mamaconas dedicadas al sol y los ministros de su falso adoratorio se sustentaban, de más de las rentas señaladas, de lo que sobra de las ofrendas que el inga y sus capitanes enviaban. Finalmente, para hacer reseña de su devoción y acreditar aquella romería, ayunó allí el inga un año entero, absteniéndose de sal, ají y carne, no guardando en lo demás forma de ayuno».³⁴

Y se resalta entonces que el complejo ceremonial del sol, y sus ministros y las vírgenes consagradas, eran sostenidos por las ofrendas. Y que el inca buscó, para acreditar su peregrinación y manifestar su devoción, celebrar el sitio con otra gran muestra de piedad: un ayuno parcial o abstinencia de un año.

En suma, lo que destacamos ahora –además de lo que presentamos en un subtítulo anterior sobre las confesiones–, son otras muestras de devoción. Tales como el peregrinaje, el ayuno, las ofrendas y la consagración de las vírgenes dedicadas al sol y, en especial, la existencia y la celebración de la virgen-esposa del sol. Acciones, estado y fiesta prehispánicos, que tienen que ver tanto con la valoración y sostenimiento de los lugares sagrados, como así también con la cuidada y consecuente participación en esos lugares.³⁵

Semicierre y apertura de lo presentado

En la línea de lo afirmado por Ramos Gavilán, y coincidiendo con su valoración, vemos que los jeroglíficos en general atraen y despiertan interés y estima por profundizar y abrirse a recibir más. Según lo anticipado, y partiendo del valor analógico e icónico de algunos jeroglíficos concretos que él mismo utiliza, hemos especificado, articulado y secuenciado su resonancia inmediata. Completaremos nuestra presentación con la próxima publicación de la segunda parte de este artículo.

34. *Ibid.*, 204.

35. Al ir al trasfondo de los textos citados, cuando avancemos en la investigación, desde el elogio a la virginidad que hace el cronista y la teología que dicho elogio implica, vamos a entender mejor los juicios del autor sobre los desórdenes del pecado en general y en materia sexual en particular. Más importante aún es que los textos que asumimos dan posibilidad de relacionar o articular puentes de sentido con los tratados sobre Dios Uno y Trino y con el de Mariología. Ya sea en consideración de aspectos positivos, especulativos o de la praxis comunicativa a nivel de lo celebrativo (esto último, en el caso de lo mariológico).

Destacamos este aporte original desde lo simbólico, en busca de transmisiones más integrales. Comunicaciones relacionadas con el modo de ser y código cultural de nuestros pueblos, pero abiertas a la operatoria teológica total. Aspecto, este último, que desarrollaremos al continuar nuestra investigación, cuyos primeros resultados comenzamos a difundir en esta revista. También, en itinerario hacia adelante – más allá de la primera y segunda parte del presente artículo–, y en base a la estrategia pastoral presentada ahora, avanzaremos en la explicitación de su trasfondo teológico en diálogo con la historia. Es decir que, desde la primacía del compartir partiendo de las resonancias jeroglíficas inmediatas, explicitaremos otras resonancias o referencias que implican dichos jeroglíficos y su primera significación.

Todo lo cual también nos permite concluir y abrir lo presentado ahora a nuevas investigaciones, producciones o proyectos a concretar a futuro. O por nosotros, o por otros investigadores, como hemos ya propuesto incluso en este texto que compartimos (ver nota a pie 35).

En todo caso, y en relación con todo lo afirmado, seguirá guiando nuestro desarrollo futuro, la Virgen de Copacabana como jeroglífico y el deseo de fomentar el vínculo con Nuestra Madre. Vínculo que vemos como concreta posibilidad de ayudar a vivir nuestra pobreza dejándola fecundar con la gracia de Dios. Venciendo toda oscuridad y tiniebla, con la ayuda de Ella y dejándonos transformar por el Amor.

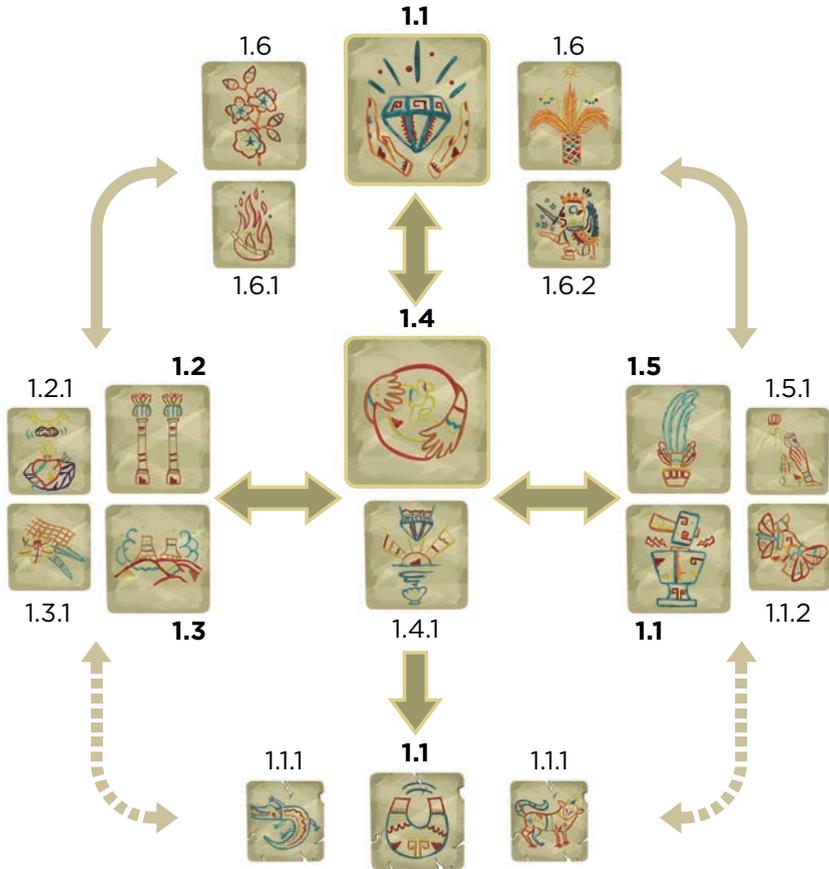
Ojalá lo propuesto colabore, en quienes lo utilicen y sus receptores, al cultivo de dicha interrelación con María en la oración, y a su intento de corresponder vitalmente a la salvadora iniciativa divina.

LEANDRO HORACIO CHITARRONI^{*}
leandrochitarroni@gmail.com

FACULTAD DE TEOLOGÍA -UCA

Recibido 23.05.2019/ Aprobado 17.07.2019

^{*} El Dr. Chitarroni es Doctor en Educación y Licenciado con especialización en Teología Pastoral. Enseña Didáctica Especial, Taller de Hábitos de Estudio y Tutor.



Composición y articulación pastoral simbólica del autor en base a los jeroglíficos de Ramos Gavilán

Bibliografía y fuentes

Aldunate, Erika, *Geschichte der Vereherung der Jungfrau Maria von Copacabana auf der Grundlage neuer Quellen*. Berlin: Lit Verlag, 2017.

Ramos Gavilán, Alonso, *Historia del Célebre Santuario de Nuestra Señora de Copacabana y sus Milagros e Invención de la Cruz de Carabuco*. Bolivia: Hans van den Berg y Andrés Eichmann, 2015.

Actividades y objetivos del Instituto de Investigaciones Teológicas (Ininte) durante el 2019

El Instituto de Investigaciones Teológicas (Ininte) fue creado durante el decanato de Ricardo Ferrara en octubre de 1996 por el Consejo Académico de la Facultad de Teología y su funcionamiento y reglamentación fueron aprobados por el Consejo Superior de la Universidad el 27 de noviembre de ese mismo año. Lucio Gera fue su primer director.

Durante el tercer decanato de Carlos Galli (2017-2019) teniendo en cuenta que la investigación es una prioridad para la Facultad, se vio la necesidad de dar mayor impulso a las actividades del Instituto, en continuidad con la tradición investigativa característica de nuestra Facultad. El artículo primero de los Estatutos señala que nuestra Facultad de Teología es una institución de la Iglesia Católica en la Argentina, dedicada a la investigación, enseñanza y difusión de la doctrina sagrada y de las ciencias relacionadas con ella, sobre todo la filosofía. El primero de los fines de nuestra casa de estudios es por tanto “cultivar y promover, mediante la investigación científica, la propia disciplina; ante todo, ahondar cada vez más en el conocimiento de la revelación divina y de lo relacionado con ella; profundizar sistemáticamente las verdades que se contienen en la Revelación; considerar y buscar diligentemente, a la luz de la misma Revelación, las soluciones de los problemas humanos planteados por cada época; y presentarla a los hombres contemporáneos de manera adecuada a sus diversas culturas”.¹ Con este mismo espíritu y para impulsar la investigación en la

1. Estatutos de la Facultad de Teología de la UCA, art. 2/1.

Facultad el Decano nombró en junio de 2017 un Consejo directivo del Instituto formado por Mons. Dr. Guillermo Durán (director), la Dra. Marcela Mazzini (coordinadora) y el Dr. Federico Tavelli (secretario). De acuerdo a los Estatutos de la Facultad de Teología (2004) “El Instituto de Investigaciones Teológicas promoverá y coordinará entre los Profesores de la Facultad: a) la investigación pura de las disciplinas teológicas; b) su interrelación y su inserción en el ámbito interdisciplinar de la Universidad Católica Argentina; c) la investigación destinada a posibilitar la aplicación práctica de sus resultados en servicio de la comunidad”. Con este espíritu durante el año 2019 el Instituto ha desarrollado diversas tareas y se ha planteado algunos objetivos que se sintetizan a continuación.

1. *Coordinación del Concurso ININTE 2017-2018 sobre el eje “Misericordia”*: los proyectos asumidos por el Instituto se consideran como parte de la investigación institucional de la Facultad de Teología. El Instituto ha coordinado las entregas de informes y avances y, con el apoyo del decanato, ha brindado apoyo económico a los proyectos seleccionados, algunos de los cuales ya están en vías de publicación. El 16 de octubre de 2019, en el marco de una reunión de Claustro, los cuatro grupos compartieron sus resultados finales con el resto de la comunidad académica en el siguiente orden: *La misericordia como hermenéutica y acción en la cultura popular y en los ejes teológicos del Papa Francisco*, presentó el Pbro. Dr. José Carlos Caamaño; *Los vulnerables y marginales en las Sagradas Escrituras, en los orígenes del cristianismo y en el magisterio del Papa Francisco* presentó el Dr. Leandro Verdini; *La hospitalidad como encarnación de la misericordia. Declinación de la gramática trinitaria en la cultura actual*, presentaron la Dra. Cecilia Avenatti de Palumbo y el Dr. Pablo Etchebehere; *Teorías y prácticas de la misericordia entre paganos, judíos y cristianos en el ámbito del imperio romano, siglos I al V dC.* presentaron Dr. Luis Baliña, Dr. Francisco Bastitta y Pbro. Dr. Hernán Giudice. Se ha extendido el plazo de entrega final al 30 de abril de 2020.
2. *Coordinación del Concurso ININTE 2019-2020 sobre el eje “Sinodalidad”*: respecto de este eje se ha recibido hasta el momento un proyecto que se encuentra en instancia de evaluación. El llamado a

participar de acuerdo a las bases enviadas sigue abierto hasta abril del 2020. Los proyectos seleccionados podrán contar con apoyo económico del Instituto. Creemos que el tema del reciente Sínodo de la Panamazonia puede ser inspirador para la conformación de nuevos proyectos sobre el eje “Sinodalidad”.

3. *Investigación sobre “Envejecimiento Poblacional”*: La Facultad de Teología, a través de Ininte, se ha hecho eco de la línea de investigación “Envejecimiento poblacional” propuesta por el rector Dr. Miguel Schiavonne, para toda la Universidad. Se ha convocado a los docentes de la casa, para el 13 de noviembre, a una reunión sobre el tema “Envejecimiento en la espiritualidad del Papa Francisco”. El encuentro contará con las exposiciones del Pbro. Lic. Enrique Bianchi y la Lic. Verónica Masciadro. Tendremos luego un momento de diálogo e intercambio con los profesores y profesoras asistentes.
4. *Mejoramiento en la forma de evaluación de los proyectos*: de acuerdo a la experiencia del concurso 2017-2018 la forma de evaluación tanto de proyectos como de trabajos finales en orden a obtener el apoyo dado por el Ininte se ha afianzado. Para ello elaboramos una pauta que está a disposición de quienes estén interesados en presentar trabajos.
5. *Coordinación de presentaciones en la Feria del libro de Buenos Aires 2019*: el Instituto coordinó las invitaciones a autores y profesores de la UCA a la presentación de libros en la Feria del Libro de Buenos del 29 de abril de 2019.
6. *Organización de Talleres de escritura científica y metodología de la investigación*: el Instituto organizó dos talleres abiertos a alumnos de posgrado, profesores e investigadores en el marco de la carrera de Maestría. En el primer semestre se realizó este taller, con la animación de los profesores Silvia Lastra y Andrés di Cio con muy buenos resultados, y en el segundo semestre se continuó con el taller curricular “Del tema al proyecto” centrado principalmente en las tesis de licenciatura y guiado por los profesores Marcela Mazzini y Federico Tavelli.
7. *Gestiones, firma o reactivación de Convenios Internacionales*: se han revisado los convenios vigentes firmados con otras Facultades para potenciarlos (Chile, Alemania, Italia). El Decano aprobó la

renovación del convenio con la Universidad de Osnabrück. Se realizan gestiones para la firma de nuevos convenios de intercambio con apoyo económico con otras facultades extranjeras como Alemania y Francia por ejemplo. Se busca promover estadías de tres a seis meses de estudio de profesores de la Facultad y promover la llegada de docentes de otros centros de estudios interesados en los temas más propios de nuestra casa de estudios.

8. *Promoción de becas doctorales y posdoctorales para alumnos y profesores de la Facultad de Teología:* el Instituto ayuda y coordina a los interesados en la obtención de becas posdoctorales ya sea a nivel nacional o internacional, incluidas las becas cofinanciadas UCA-CONICET.
9. *Coordinación con la Dirección de Relaciones Internacionales de la UCA para intercambio de estudios en el extranjero para los alumnos:* se busca tener el apoyo de la Universidad para armar redes y posibles convenios con otras facultades en el extranjero para promover el intercambio de estudiantes. Autoridades de este departamento han venido a la Facultad a exponer las posibilidades de intercambio en el extranjero para alumnos de los años intermedios de la carrera con la ayuda Verónica Muñoz, Omar Albado y el Centro de Estudiantes de la Facultad. Ha habido una excelente acogida.
10. *Promoción del conocimiento de plataformas digitales para la investigación y docencia:* el 10 de abril se organizó en la biblioteca de la Facultad de Teología una exposición a cargo de Claudia Fernández de biblioteca central quien explicó cuáles son y de qué forma pueden usarse las nuevas plataformas digitales para la investigación y docencia. El encuentro contó con gran participación de profesores de la Facultad.

Ha sido un año de intenso trabajo y confiamos en poder seguir desarrollando estas iniciativas y otras que están en camino de concreción.

MONS. DR. GUILLERMO DURÁN,
DRA. MARCELA MAZZINI,
DR. FEDERICO TAVELLI.
EQUIPO ININTE.

NOTAS BIBLIOGRÁFICAS

BERNARD POUDERON *et* ANNA USACHEVA (Edit.), *Dire Dieu. Principes méthodologiques de l'écriture sur Dieu en patristique (Actes du colloque de Tours, 17-18 avril 2015)*. Paris: Beauchesne, 2017, 275 pp.

Este libro presenta las actas del coloquio internacional de Tours en el cual, del 17 al 18 de abril de 2015, trece especialistas de distintas instituciones teológicas discutieron acerca de algunos principios metodológicos fundamentales en la elaboración de los discursos sobre Dios en el pensamiento patrístico. En diálogo con las distintas filosofías del contexto patrístico y las tendencias literarias, han tratado de abordar algunos caminos hermenéuticos.

Andres Christian Jacobsen ha considerado el concepto monoteísmo a través de las diferencias destacadas entre las doctrinas helénicas, judías y cristianas. Presentará al monoteísmo judío como el “Background” para la

perspectiva cristiana, muestra la influencia de la filosofía griega en estas perspectivas y recorre el impacto que ha tenido el monoteísmo en las prácticas bautismales y eucarísticas de la Iglesia primitiva.

Finalmente desarrolla la comprensión del llamado “monoteísmo inclusivo”. Esto es la mutua relación de la concepción de Dios y el conjunto de todas las doctrinas.

Gilles Dorival estudia la interacción entre las tradiciones helénicas, judía y cristianas en la antigüedad y en la cultura bizantina. Desde allí muestra la especificidad de la exégesis cristiana subrayando, sobre todo, que la alegoría no se presenta desde en oposición con la interpretación literal. Caracteriza esta exégesis a partir de la comprensión de “un estilo, por así decir, divino”. Esto significa que hacer teología brota de una inspiración, está en continuidad con la Escritura, no puede reducirse a un análisis técnico de las problemáticas discutidas.

Hay alegoría porque hay misterio en la letra.

Petr Mikhaylov ofrece una panorámica de la sistematización de la cuestión desde Ireneo hasta Juan Damasceno. Organiza su contribución en metodologías deductivas, que parten de los dogmas (*theologia*) para el análisis de la providencia (*oikonomia*) y metodologías inductivas, que parten de las diversas huellas de manifestación divina en el mundo creado. De modo especial destaca la importancia de la forma inductiva como consecuencia del espíritu místico, cuya experiencia permitía interpretar los signos de Dios en la historia.

La contribución de Bernard Pouderon pone el centro de la cuestión en la diversidad de lecturas de la escritura como consecuencia de las variadas formas de experiencia en la vida del cristiano. Esta característica testimonial de la teología del siglo II señala un aspecto fundamental de su estilo.

Géraldine Hertz examina la fórmula “un Dios en sí mismo indecible”, desarrollada en el contexto de la polémica basiliadiana y su confrontación con el platonismo medio y concepciones religiosas de su tiempo. En el *Corpus Platonicum* inefabilidad

era considerada un predicado de *no-ser*, mientras que en el platonismo medio inefabilidad era un atributo del *ser* y un predicado de la sustancia. Los basiliadianos definen el más alto principio como el *no ser* y reemplazan el principio medioplatónico del Dios inefable por un radical “incluso no inefable”, agregando a la fórmula el negativo y conformando una hipérbole: inefable en exceso.

Enrico Norelli propone una lectura del problema del lenguaje sobre Dios en Marción. En este estudio muestra cómo el autor del Ponto selecciona textos para intentar conciliar las imágenes bíblicas de Dios y obtener una misericordia incondicional pero irracional. Establece un canon de la Escritura subjetivo que se adecua a su propuesta.

Así entonces desarrolla la contraposición entre el Dios imperfecto Creador, responsable del mal y de la imperfección del cosmos y el Dios bueno del Nuevo Testamento, que llama a los hombres a abandonar esa naturaleza creada y perversa por otra nueva que nace con la muerte del Cristo. El artículo destaca la contraposición creación vs. Redención presente en el pensamiento marcionita.

Tobias Georges, en su comentario sobre la *Apología* de Tertuliano muestra las coincidencias y las diferencias que hay entre los judíos y los cristianos en su concepción de Dios. Con ellos creer en Dios Creador y Juez, pero la diferencia, el reconocimiento de Cristo como el Dios que nos salva. Este texto del autor cartaginés tiene la particularidad de no pretender polemizar con los judíos sino dar testimonio ante los paganos de lo específico del cristianismo y la novedad de su mensaje.

El gran especialista en Orígenes, Lorenzo Perrone, nos muestra la matriz profundamente espiritual de los lenguajes sobre Dios en el alejandrino. Esto lo lleva a afirmar que no obstante los esfuerzos que debe hacer la *teología* para ingresar a la revelación divina, debe, así mismo, evitar la profanación. El horizonte del misterio señala la grandeza del conocimiento de Dios que la teología tiene por empeño. La *teología* entonces posee un horizonte kerigmático, pero no se restringe a ese aspecto, tiene además una relevante dimensión espiritual que es el punto de llegada de su búsqueda.

Pier Franco Beatrice analiza la conflictiva interpretación de

las doctrinas de Eusebio de Cesarea y Marcelo en la época de Constantino. Uno de los aspectos interesantes del texto es mostrar cómo detrás de las polémicas teológicas se jugaban también posiciones de poder y liderazgo en la Iglesia del siglo IV. Beatrice dedica, en su artículo, un punto especial a la presencia de Constantino en el Concilio de Nicea. En efecto, en dos oportunidades el emperador intervino en el debate conciliar. Eusebio afirma sin ambigüedad que la palabra *ὁμοούσιος* se insertó en el acta conciliar a instancias de Constantino. Y destaca que esta consubstancialidad no tiene que ver con los afectos corporales sino con su inseparabilidad del Padre, “porque la naturaleza inmaterial e intelectual e incorpórea no podía ser objeto de ningún afecto corporal, pero se nos ha ocurrido concebir tales cosas en un ser divino” (*Ep. Caes.* 7). Esta especificación era muy importante y necesaria porque Arrio y Eusebio de Nicomedia habían rechazado explícitamente este término, ya que implicaba la idea herética de que Dios era una sustancia material capaz de dividirse. El artículo de Beatrice pone en un nuevo contexto interpretativo afirmaciones que habían tenido lecturas sesgadas.

Olga Alieva, analiza la expresión “obsérvate a ti mismo” de Basilio de Cesarea, como método retórico impulsor de un estilo de “gnosis” que mueve a una purificación del alma y al descubrimiento del lenguaje interior que Dios provoca en la profundidad de nuestro silencio para conocerlo y unirse a Él. Anna Usacheva aborda un estudio del género, estilo y metodología de los Discursos 27 y 28 de Gregorio de Nacianzo.

Las dos últimas colaboraciones de este libro abordan importantes cuestiones de lenguaje: acerca de cómo hablar de Dios a partir de la Escritura y sobre la naturaleza intertextual del *Corpus Aeropagiticum*. El primero, dedicado a aspectos del lenguaje sobre Dios en los libros I y II del *De Trinitate* de San Agustín. El segundo de Valery Petroff, abocado a la combinación entre neoplatonismo y cristianismo entre los siglos V y VI. El estudio de las prácticas hermenéuticas y su papel en la identificación de los modos más apropiados de interpretación y lectura de los textos filosóficos muestra que tales enfoques y prácticas del post-estructuralismo, como métodos de intertextualidad, pueden ser fructíferas en estudios históricos y filosóficos para analizar textos

científicos de la Antigüedad tardía y la Edad Media temprana.

Nuestra obra propone caminos de relectura de los lenguajes sobre Dios en los primeros cinco siglos del cristianismo, revelando la pluralidad y sofisticación de las búsquedas, la construcción de lenguajes situados y el diálogo fecundo con las culturas de su tiempo, complejas, desarrolladas y desafiantes.

JOSÉ CARLOS CAAMAÑO

ADRIÁN E. BELING, JULIEN VANLUST (Coordinadores) *Desarrollo non sancto. La religión como actor emergente en el debate global sobre el futuro del planeta*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2019, 349 pp.

Lograr el todo en la parte es la condición estética para que el ser se manifieste. Adrián Beling y Julien Vanhulst han logrado que lo santo aparezca en una obra que, sin nombrarlo, hace sentir la necesidad de su presencia y reinado, en un mundo al borde de una crisis ecológica donde la megalomanía de la especie humana parece haber olvidado a su creador. *Desarrollo*

non sancto es un libro coordinado desde Alemania por un investigador mendocino-alemán y otro belga, que fue publicado por Siglo XXI en la Ciudad de México el corriente año. Prologado por Leonardo Boff y Wolfgang Sachs, este llamado a la “construcción de una ecología integral”, constituye sin lugar a dudas uno de los trabajos más completos y serios sobre la crisis ambiental y social que denuncia *Laudato Si*.

La obra es la vez científica y sapiencial, como marca el nuevo rumbo de los tiempos. Muestra, en un diálogo de saberes, que la solución a la crisis ecológica, que es ambiental y social, no pasa por una reforma económica, política y cultural, sino por un nuevo comienzo (LS 207). Se habla de conversión y no de revolución. La revolución supone atacar arriba los centros de poder, pero en un mundo sin centro eso ya no es posible. Por eso la salida es la conversión, porque ataca abajo, generando un cambio desde los descartados, que son millones de consumidores y solo con cambiar su estilo cultural harían saltar el sistema consumista que sostiene la explotación de los seres humanos y de la tierra. Un nuevo modo de huelga general que no estará comandada por la *intelli-*

gentzia partidaria sino por la sapiencia de los movimientos sociales y las espiritualidades. Mientras el sistema económico se defiende de la revolución mediante una falsa religión que contiene las masas con límites pseudo-morales -teología de la prosperidad, nuevo modo de legitimación teológica/política-, una conversión cultural hacia una espiritualidad que libera del dios mercado sería la propuesta no solo del Papa Francisco, sino de pastores de otras religiones, de científicos, sociólogos, politólogos y activistas, como se hace evidente en el diálogo que esta obra propone.

Una batería de nuevos conceptos que surgen a partir de *Laudato Si*, en este libro se encuentran desplegados, explicados y puestos en relación. Las nuevas categorías son: delito ambiental como nueva justicia social, voz cósmica, re-existencia, transición ecológica y civilizatoria, espiritualidad en lugar de religión, nuevo comienzo en lugar de reforma, sapiencia en lugar de ciencia, salvación en lugar de proceso, conversión en lugar de desarrollo, geopolítica ecológica en lugar de límites normativos.

A diferencia de otras obras de autores varios, donde a veces resulta imposible encontrar una

continuidad, este trabajo es la muestra efectiva de la unidad en la diferencia. Quince autores, provenientes de distintos países, continentes, disciplinas y credos, son invitados a compartir los resultados de sus investigaciones y experiencias. Dando argumentos sólidos, logran concientizar al público lector de la necesidad urgente de conversión cultural para iniciar un proceso de transición ecológica. El libro logra convertirse en una sala de diálogo entre académicos, activistas, agentes de gobierno y referentes religiosos. Lo logra porque el mismo libro está organizado a modo de diálogo, algo novedoso para este género. Luego de cada una de las tres partes en que está dividida la obra, donde se tratan temas específicos de la crisis social y ambiental, un capítulo especial es un debate entre distinguidos especialistas del campo de la religión y la espiritualidad sobre los temas tratados en esa sección. De ese modo, tres veces un equipo de expertos interviene para dialogar entre sí y con los coordinadores de la obra sobre lo expuesto en cada una de las partes. Esta particular manera de ordenar el diálogo interdisciplinario e interreligiosos, da unidad a la obra y sentido a la propuesta.

Scannone, por ejemplo, observa que este papa latinoamericano logra unir bajo el concepto de “ecología” la conciencia europea ambiental con la conciencia latinoamericana social. Esta apreciación, desde mi punto de vista, es crucial para entender no solo este libro, sino también el salto cualitativo que representa el pontificado de Francisco: 1) en términos de Doctrina Social de la Iglesia con su encíclica social *Laudato Si*, donde se aplica por primera vez de manera pontificia el método sociológico latinoamericano que parte de la realidad, descierne desde el evangelio sobre los recursos disponibles, y propone una acción concreta como el sínodo panamazónico; 2) en términos de prácticas culturales, al exaltar la espiritualidad por sobre la religión, y lo teologal por sobre lo teológico; 3) en términos políticos, al preferir lo sinodal a lo institucional, la periferia al centro, los de abajo a los de arriba, el pueblo a la clase, los movimientos a los partidos. Según el aporte de Scannone en esta obra, Francisco, al partir de la realidad, inaugura una nueva moral a la que el Profesor del Papa llama aquí por primera vez “moral socio ecológica”, poniendo en relación al momento de juzgar la bondad del

acto: valores, hábitos y actitudes. Lejos de una moral punitiva, Francisco no pretende vigilar, corregir y castigar al mundo, sino “convertirlo”, iniciar una “transición civilizatoria”. Según Scannone, lo que no pudo hacer la razón, podrá hacerlo la sapiencia; y eso que no pudo hacerse es “cambiar la creencia”, por eso Scannone piensa en una especie de “secularización de la cultura” -la del descarte-, algo así como silenciar en el espacio de la vida pública a los falsos dioses. Spiegel sostiene que las religiones deben ser consideradas aliadas en este proceso de transición ecológica que desafía la política de aquí en más, dada la gravedad de la situación.

Leonardo Boff, en su introducción al libro, dice que la “salvación” vendrá de la mano del ecumenismo que impulse la espiritualidad por sobre la regla. A partir de allí, los diferentes autores de la obra entienden que salvar la vida es algo más importante que salvar la Iglesia vaticana, por eso coinciden con el Papa Francisco en que el cambio vendrá desde abajo, y en que pecado y delito deben empezar a considerarse en términos ambientales denunciando el “consumo imperial” -término central de este libro. El bien común no puede ser

entendido en términos de capital, porque el desarrollo integral no consiste en un cambio cuantitativo en los modos de producción, sino cualitativo en los modos de consumo. Comprenden que el Sínodo del Amazonia es ya un primer intento para iniciar la transición o conversión ecológica, y que el modo es “cambiar de canto”, es decir, cambiar la alabanza al dios-dinero por una alabanza al Dios de la creación. Eso implica, para la filosofía, cambiar la pregunta metafísica por la verdad -la de Pilatos a Jesús-, por la pregunta amorosa sobre el amor -la de Jesús a Pedro-, planteo maravilloso que hace Enrique Leff.

Ante la raíz humana que tiene esta crisis ecológica, hacer resonar la voz cósmica de la tierra y de los pueblos es un modo de iniciar nuevas relaciones geopolíticas tendientes a un desarrollo sostenible, que no enfoca en la productividad y la rentabilidad sino en la calidad de vida de los hombres y del planeta. Ya no se trata de resistir, sino de re-existir. La nueva geopolítica, según Leff, debe plantear “límites normativos ecológicos”, lo que derivaría en una “ecopolítica”, en una “democracia ambiental”; porque “no se trata de una reforma sino de un nuevo comienzo”. Las izquierdas

que en el siglo XX luchaban por justicia social, hoy serán las que luchen por una justicia ambiental, nos dice el texto. Tomar conciencia de que el progreso nos lleva a una crisis civilizatoria es entender que la nueva guerra es sistémica, ya que no se trata de conquistas económicas sino de lucha por la vida. El modo de esa lucha es la organización popular, es decir, de los de abajo con sus prácticas solidarias. Eso implica aceptar que no hay un solo modo de conocimiento, el científico, sino que otros modos de sapiencia son posibles y serán esos modos los que aporten el modelo para una economía social.

Civilizar, según los distintos autores, ya no consiste en instalar patrones éticos funcionales a los procesos de colonialismo y explotación, sino en generar una nueva idea de calidad de vida, por eso ponen la mirada en las prácticas culturales de los pueblos originarios, para desde allí contextualizar otras democracias.

Quiero volver sobre el enfoque geopolítico que, a mi modo de ver, es uno de los aportes principales de la obra. Pensar la geopolítica después de *Laudato Si*, es el desafío. La crisis ecológica tiene raíz humana, dice Francisco (LS 101-102), y afecta

de manera inmediata a los más pobres, que son millones de millones (LS 48). Por eso la crisis ecológica es ambiental y social, entonces el viejo planteo del siglo XX sobre el desarrollo sustentable de los pueblos en términos de productividad es obsoleto en el siglo XXI. Los pueblos de la periferia sólo pueden acrecentar su productividad explotando recursos naturales, porque eso le ha quedado en la división internacional del trabajo realizada a fines del siglo XIX. Si lo hacen, esas prácticas extractivistas terminarían con la vida en el planeta, comenzando primero por la suya, por ser los que están en las peores condiciones habitacionales; si no lo hacen, mueren de hambre. Por consiguiente, el solo par categorial desarrollo-sustentable, es en sí mismo una contradicción y una trampa para los países que no forman parte del desarrollo industrial avanzado, motivo por el cual, además, allí la democracia liberal no funciona. La solución no está escrita, pero los artículos de este libro ayudan a entender que la economía, como *nomos* que regula la *eco* -la Casa Común-, a partir de *Laudato Si* debe tornarse ecológica, es decir una nueva lógica o dialéctica de la *eco*.

Quienes se dediquen a la diplomacia internacional deberán formarse en esta nueva visión del mundo que requiere de una geopolítica en términos de denuncia de nuevos delitos internacionales, de resonancia de la voz cósmica, es decir de las voces de los oprimidos y de la tierra como un todo, de diálogo de saberes y no sólo de viejos paradigmas. La geopolítica no será ya geoeconomía, como lo es hasta ahora, sino ecología, es decir que los límites normativos tendrán que ver con la ecología y no con el comercio y su maximización de la renta.

EMILCE CUDA

VIRGINIA R. AZCUY (coord.), *Teología urbana. Prácticas de espiritualidad popular*. Buenos Aires: Ágape Libros, 2018, 258 pp.

Esta obra es fruto de un grupo de investigación formado por teólogas que han realizado trabajos de campo, tres en la ciudad de Rosario, Santa Fe, y uno en Olivos, provincia de Buenos Aires. El equipo está localizado en el ámbito de la Facultad de Teología de la Universidad Católica

Argentina. La coordinadora, Virginia R. Azcuy, introduce el tema recordando una entrevista con el padre Lucio Gera, de hace veinte años, quien se preguntaba sobre la dimensión espiritual de nuestro pueblo: el pueblo ¿dónde está? Él sostenía que sólo se pueden captar aspectos, por medio de exploraciones parciales. Últimamente, estas se realizaron en la urbe. Las teólogas han buscado la relación con comunidades concretas en zonas periféricas, como desea el Papa Francisco. Se han planteado el significado de las categorías “pueblo” y “popular”.

El primer estudio, en la sección inicial desarrollada en dos capítulos, lo realiza Azcuy en la parroquia “Natividad del Señor”, de la ciudad de Rosario. En el primer capítulo, observa el Vía Crucis tradicional, que es una expresión significativa de la religión del pueblo. En esas prácticas populares, se inserta la figura del padre Ignacio Peries, de Sri Lanka, con el don de curaciones, dentro de lo que se denomina pastoral de la salud; así creció su fama como cura “sanador” y se convocan en conjunto a más de 200.000 fieles. En los santuarios, se hace presente una gran diversidad de formas de creer. Los que buscan al cura sanador, sienten que el que cura es

Dios, no el padre Ignacio. La autora relee en esta devoción el sentido de los misterios cristianos, comenzando por la oración comunitaria de la Iglesia. Las imágenes bíblicas, como la del buen pastor, se entrelazan con las imágenes populares. En la parábola, el pastor da la vida por sus ovejas. En el barrio, los creyentes y, en realidad, todos los generosos, dan lo mejor de sí mismos por los necesitados. A estas hermosas reflexiones de V. Azcuy, añadiría lo que dice san Ignacio en los Ejercicios: que Jesucristo resucitado viene a consolar a sus discípulos. Y en esa comunidad eclesial de Rosario, Jesús, como buen samaritano, va consolando a los enfermos del alma y del cuerpo, mediante la colaboración de los mismos sufrientes.

El segundo capítulo está dedicado a la espiritualidad popular, tema profundizado después del Vaticano II. En la Conferencia General del Episcopado en Medellín, se incorporó el tema de la “religiosidad” popular, que es llamada “piedad” popular si se orienta a la luz de la fe. Cuando se habían generalizado las categorías de “pueblo” y “anti-pueblo”, la Iglesia optó por la de Pueblo de Dios, incluyendo a los pobres como protagonistas. La Iglesia católica necesita asumir de forma re-

novada su vocación universal de salvación, si no quiere convertirse en una secta. En esa línea, creo que -a futuro- podría incorporarse el estudio de personas de la cultura, tanto de nivel popular como erudito, Gardel o Borges, hombre abierto a la trascendencia y a un relativo agnosticismo; se superaría así, sin suprimirla, la oposición de algunos teólogos de la liberación, entre el pueblo y sus opresores.

La segunda sección es abordada por Gabriela M. Di Renzo, sobre una cárcel de mujeres de Rosario. Es difícil saber qué ocurre en esos sitios, pero además la gente prefiere no saber. Se han construido, así, estereotipos y prejuicios que las excluyen aún más, por ser mujeres. Hasta hace pocos años, además de los delitos contra las personas y las propiedades, se incluía a mujeres a causa de la prostitución, la mendicidad, la vagancia o por considerarlas enajenadas mentales. Se presenta, en este capítulo 3, primero la realidad y luego la vida de fe en ese lugar. Últimamente, entró el problema de la droga, el consumo y el trabajar de “mulas” para transportarla en su cuerpo. En la Unidad 5 de mujeres privadas de libertad, dos días a la semana, asisten referentes espirituales, pastoras evangélicas, un capellán y cinco

laicos. Un día está dedicado al encuentro con las detenidas y el otro a la celebración de la misa.

Para casi todas las encarceladas, lo importante de la fe en Jesucristo no es tanto el contenido sino la función que cumple, como una especie de refugio. Es mérito de la autora, en el capítulo 4, proyectar la teología del jesuita Michel de Certeau, para quien lo valioso es el modo de sentir y vivir la fe, y comparar esta visión con la experiencia de las detenidas. Tener fe es tener confianza y ésta nace más de un encuentro que de una celebración, como lo vemos hoy con el Papa Francisco. Creo que la Iglesia debe continuar renovándose, no solo para actualizar sus contenidos y vivencias sino también para lograr el encuentro con las encarceladas, los migrantes, los alejados del mundo religioso, los que buscan un sentido a la vida, incluso los consagrados y las consagradas.

Luego, en la tercera sección, viene el trabajo de Carolina Bacher Martínez, quien investiga la espiritualidad popular en contextos de inseguridad urbana. Esta afecta a toda la población y no sólo a los más pobres. En el capítulo 5, presenta la pastoral inclusiva del padre salesiano Montaldo,

quien aprendió en el barrio a trabajar no “para” los demás sino “con” los demás. Dice que la Iglesia debe desarrollar un proyecto de vida porque allí la vida no cuenta, en razón de la droga y la violencia. Para contenerla, no hay que poner las expectativas en agentes externos sino en la participación de todos, tomando mate juntos. El teólogo jesuita Pedro Trigo será el inspirador del estudio presentado en este capítulo. La autora propone varios aspectos a considerar en la pastoral de barrios periféricos, comenzando por la inserción, evitando que todo gire alrededor de los agentes pastorales; hay que saber asumir la situación sin juzgar. Buscar una estructura eclesial, con agentes pastorales que sean hermanos al mismo nivel que los vecinos. En este contexto, se plantea el problema de los sacerdotes, ubicados popularmente por encima de todos. La opción preferencial por los pobres consiste en acompañar a estos para que superen su pobreza con dignidad. El papa Francisco propuso una Iglesia pobre para los pobres. Esto parece imposible porque el Vaticano tiene que manejar millones de dólares para mantener esa estructura, de ahí la importancia del trabajo que comentamos. La vida en los barrios más pobres nos permite recuperar

la pobreza del evangelio, la de Jesús mismo, que asistía a banquetes y acariciaba leprosos.

Bacher Martínez profundiza el tema en el capítulo 6. Recuerda que las ciudades fueron construidas para defenderse de los delincuentes y hoy la inseguridad urbana es la preocupación principal. La autora asume el método de *ver, juzgar y actuar*. En el primer momento, describe el emergente de la inseguridad. En un segundo momento, interpreta la inseguridad como un pecado social. En el tercer momento, propone un énfasis pastoral en la confianza responsable como aporte a la reconfiguración de las comunidades y de las ciudades en las que están insertas; sugiere acciones pastorales para sujetos en contexto de inseguridad. En esa situación, es ponderable el análisis que realiza la autora sobre el tener confianza, en el sentido habitual y también el espiritual.

La obra concluye con la cuarta sección que presenta una investigación de M. Marcela Mazzini sobre el “*Hospice*” San Camilo en Olivos, Buenos Aires. El capítulo 7 trata del Cuidado Hospice, una forma de acompañar a personas creyentes y no creyentes que se encuentran en el final de su vida, en una institución

de inspiración católica. Jesús, el buen samaritano y caminante que acompaña a los peregrinos de Emaús es la fuente de inspiración para los cristianos de presencia compasiva. Las instituciones del movimiento “*Hospice*” son un lugar físico, pero sobre todo implican una filosofía sobre los cuidados curativos y paliativos que se deben aplicar. Una filosofía orientada a que haya paz y alegría. No es un hospital sino una casa de familia, donde hay huéspedes, no pacientes. Es reconfortante el análisis que realiza la autora, en el capítulo 8, sobre el peregrinar hacia la muerte, como vivencia existencial. Me llamó la atención cuando habla de la muerte que deja de ser “pena” del pecado para convertirse en unión con Cristo. Creo que debemos actualizar nuestra catequesis, al decir que la muerte vino por el pecado original; en realidad, ella es algo natural. Todo el que nace debe morir por el desgaste del organismo, con pecado o sin pecado. La medicina puede prolongar la vida al ser humano por muchos años, pero al final morirá por accidente o agresión de otro viviente. Por último, añadiría algo más explícito sobre la devoción a la Virgen María, mencionada en forma indirecta con la oración “aho-

ra y en la hora de nuestra muerte”. Creo que los fieles católicos se encomiendan a la madre celestial, quizá más que a su Hijo, al sentir que se van. Para los pueblos aborígenes, la muerte es dormirse en los brazos de la madre tierra.

Que el estudio teológico se focalice en casos particulares no disminuye el valor académico y pastoral de esta obra. Así actuaron los grandes teólogos, dogmáticos y pastorales, como Karl Rahner o Lucio Gera, en el

siglo XX. La lectura de experiencias espirituales y pastorales nos permite profundizar la problemática abordada y compararla con otras experiencias semejantes, en un país desgarrado por las grietas sociales y políticas. Por eso, pienso que esta obra está destinada a ser leída y reflexionada y no solo a quedar archivada en una biblioteca.

IGNACIO PÉREZ DEL VISO SJ
(+10.09.2019)

Revista *Teología en Open Journal System*

<http://erevistas.uca.edu.ar/index.php/TEO>

Manual de Estilo para colaboradores de la Revista Teología

<http://erevistas.uca.edu.ar/index.php/TEO/about/submissions>

#authorGuidelines

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. Azcuay, 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. Azcuay, 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. Azcuay, 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

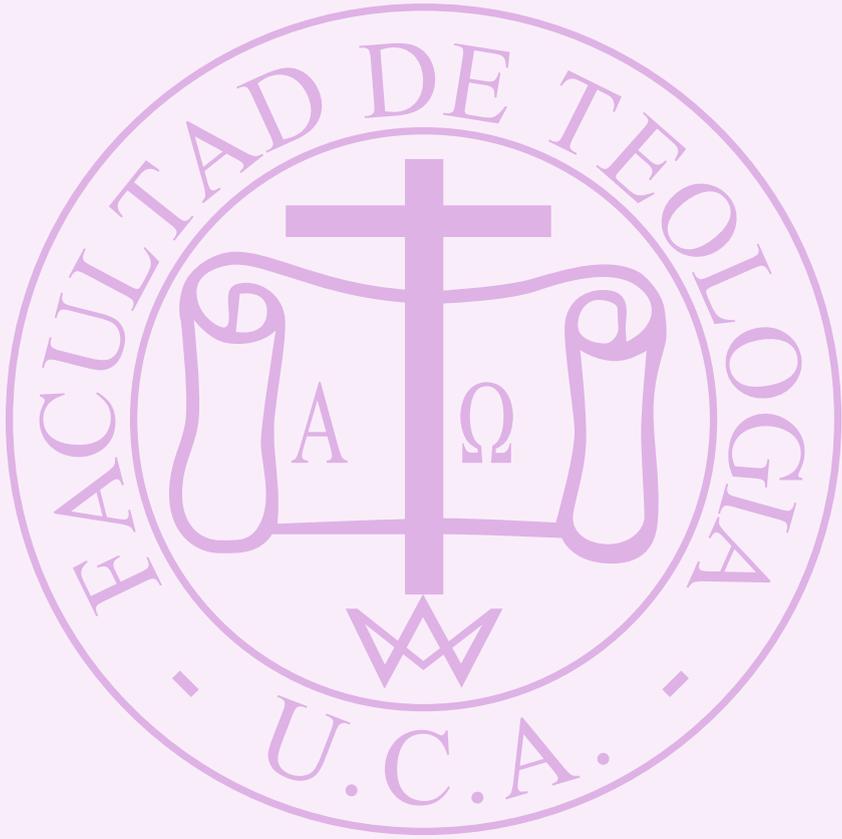
Teología en Camino (coedición con Ed. Guadalupe)

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 diciembre de 2019
en Impresiones Gráficas Stella Maris S.A.
Buenos Aires, Argentina



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