



revista TEOLOGÍA

Tomo LVIII • N° 134 • Abril 2021

n° 134: Nota del Director • FEDERICO AGUIRRE: La investigación-creación en teología • GUSTAVO ROQUE IRRAZÁBAL: “Reproponer” la función de la propiedad privada • WILLIAM T. CAVANAUGH: Private Property, Primitive Accumulation, and Idolatry • ISABEL PEÑA - SILVINA ASTIGUETA: La apertura a la Vida como don, herida y morada. Diálogos entre una artista visual y una teóloga moralista en torno a la hospitalidad • ANDREA SÁNCHEZ RUIZ: Hospedar la diversidad. Lo que Jesús hace con todas las personas • MARÍA SARA CAFFERATA: El simbolismo de la celda y del atrio en los Padres del desierto como espacios de hospedaje de Cristo y del hermano • ANA LAURA FORASTIERI - NORA BEATRIZ RODRÍGUEZ: «He elegido tener en tí mi morada». Inhabitación mística en los escritos de santa Gertrudis de Helfta • SEBASTIÃO LINDOBERG DA SILVA CAMPOS: Las venas (todavía) abiertas de seres humanos en construcción. *Missa dos Quilombos* y el desafío de la hospitalidad en la historia latinoamericana • ININTE: Actividades de los Grupos de Investigación durante el año 2020 • Notas bibliográficas (José Loureiro; Aníbal Germán Torres; Ricardo M. Mauti)



revista
TEOLOGÍA



ISSN 0328-1396

Tomo LVIII • N° 134 • Abril 2021

**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. Todos son evaluados bajo la forma de «doble ciego».

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.
- SeLaDoc (base de datos de teología latinoamericana).
- REDIB Red Iberoamericana de Innovación y Conocimiento Científico.
- Biblioteca Digital de la Pontificia Universidad Católica Argentina.
- BASE: Bielenfeld Academic Search Engine.
- Base d'Information Bibliographique en Patristique (Université Laval).

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, *Florenzia (Italia)*
- Olegario GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Salamanca (España)* - João DUQUE,
Braga (Portugal) - Margit ECKHOLT, *Osnabrück (Alemania)* - Samuel
FERNÁNDEZ, *Santiago de Chile (Chile)* - Mário DE FRANÇA MIRANDA, *Rio
de Janeiro (Brasil)* - Peter HÜNERMANN, *Tübingen (Alemania)* - Rafael
LUCIANI, *Boston (EE.UU.) / Caracas (Venezuela)* - Salvador PIÉ-NINOT,
Barcelona (España) - Luis H. RIVAS, *Buenos Aires (Argentina)* - Gilles
ROUTHIER, *Québec (Canadá)* - 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 2.200	\$arg 450
Argentina (sin envío postal)	\$arg 1.300	
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 LVIII • Nº 134 • Abril 2021

SUMARIO

Nota del Director	7
<i>Federico Aguirre</i> La investigación-creación en teología.....	11
<i>Gustavo Roque Irrazábal</i> “Reproponer” la función de la propiedad privada	43
<i>William T. Cavanaugh</i> Private Property, Primitive Accumulation, and Idolatry	75
<i>Isabel Peña - Silvina Astigueta</i> La apertura a la Vida como don, herida y morada. Diálogos entre una artista visual y una teóloga moralista en torno a la hospitalidad	91
<i>Andrea Sánchez Ruiz</i> Hospedar la diversidad Lo que Jesús hace con todas las personas	109
<i>María Sara Cafferata</i> El simbolismo de la celda y del atrio en los Padres del desierto como espacios de hospedaje de Cristo y del hermano.....	133

<i>Ana Laura Forastieri - Nora Beatriz Rodríguez</i> «He elegido tener en ti mi morada» Inhabitación mística en los escritos de santa Gertrudis de Helfta	151
<i>Sebastião Lindoberg Da Silva Campos</i> Las venas (todavía) abiertas de seres humanos en construcción. <i>Missa dos Quilombos</i> y el desafío de la hospitalidad en la historia latinoamericana	169
ININTE: Actividades de los Grupos de Investigación durante el año 2020	183
<i>Notas bibliográficas</i>	195

Nota del Director

Este número con el que iniciamos el año 2021 posee una riqueza peculiar. Se abre con un original texto de Federico Aguirre que nos propone un método de investigación que abraza lo abstracto –sin quedarse estático allí– y lo concreto –sin quedarse absorbido en lo particular–. Este propósito recuerda la motivación de *Der Gegensatz*, de Romano Guardini, en donde el desafío es abordar el viviente concreto. Las dos colaboraciones que siguen tratan de un tema de acuciante actualidad: la propiedad privada. Gustavo Irrazábal y William Cavanaugh, reconocidos especialistas, nos ofrecen dos abordajes a la cuestión.

A continuación, encontraremos un conjunto de artículos que constituyen un auténtico Dossier sobre la hospitalidad en clave teológica. Agradezco a la Dra. Cecilia Avenatti, a la Lic. Silvia Campana y a la Lic. María Esther Ortiz haber preparado esta selección de textos.

“La hospitalidad: encuentro y desafío” fue el tema de las VII^o Jornadas: *Diálogos entre Literatura, Estética y Teología*, las cuales fueron convocadas por las Facultades de Teología y de Filosofía y Letras de la UCA. La publicación de las exposiciones fue planteada en dos formatos. El libro se eligió para las conferencias del invitado principal Christoph Theobald (*Hospitalidad y santidad*, Buenos Aires: 2019) y para los panelistas del Proyecto de Investigación “Hospitalidad y misericordia” (*Rostros de hospitalidad*, Buenos Aires: 2021). La publicación de las ponencias se organizó siguiendo un criterio de selección disciplinar y temático. Las revistas digitales de nuestras dos facultades –*Letras*, *Sapientia*, *Stylos* (2019-2020) y *Teología* (2020-2021)– han ofrecido este espacio.

El dossier que aquí se presenta forma parte de doce aportes teológicos a la hospitalidad, que se ha convenido en publicar en tres etapas correspondientes a los números 131, 134 y 135.

Los cinco textos de esta edición conforman una *red de relaciones estético-teológicas*, que pone al descubierto el complejo entretejido que implica pensar la hospitalidad hoy. La figura propuesta en este dossier gira en torno a tres claves de lectura que son transversales a todos los artículos, a saber: herida, alteridad y comunión.

En primer lugar, la hospitalidad es una respuesta a la pregunta siempre actual de la *herida* genesiaca: “¿Dónde está tu hermano?”. El diálogo sólo es posible si hay amistad y reconocimiento de la común vulnerabilidad de quien recibe y de quien es recibido.

En segundo lugar, la hospitalidad supone la afirmación de la *alteridad* como constitutiva de la mismidad. Sobre la base de una antropología teológica relacional, tras las huellas del estilo de la santidad hospitalaria de Jesucristo, la vida se recibe como viene. Y es precisamente allí, en la relación, donde Dios se hospeda y nos hospedamos unos a otros. El atrio o umbral es presentado como ese espacio intermedio donde anfitrión y extranjero se encuentran y en reciprocidad de donación intercambian los roles.

En tercer lugar, la *comunión* se presenta como la figura donde se consuma la hospitalidad. La herida sólo cicatriza a través del reconocimiento de la verdad, en el espacio del diálogo y del coraje de perdonar y ser perdonado. Y como un salto de la ética a la estética hospitalaria, la obra de arte –una instalación, una pintura, un poema, un canto– despliega su capacidad de ser morada “que alberga lo invisible, lo imaginado, lo novedoso, lo singular” y abre espacio a la libertad de la creación.

Las tres claves propuestas –*herida, alteridad y comunión*– entrelazan los cinco artículos en un dinamismo espiralado que se intensifica en progresiva relacionalidad. Se propone aquí un itinerario fenomenológico cuyo eje es la hospitalidad, dejando al lector en libertad para configurar otros cruces temáticos.

La propuesta de Andrea Sánchez Ruiz de “hospedar la diversidad” como *herida* se vincula con la urgencia de reconocer la *alteridad* como camino para construir identidades abiertas al tú y al nosotros, que presenta Lindoberg Campos en referencia a “las venas (aún) abiertas de seres humanos en construcción”, y que proponen Silvana Astigueta e Isabel Peña al subrayar “la vida como herida, don y morada en el arte contemporáneo”. La consumación de la hospitalidad en la figura de la *comunió*n la destaca Sara Cafferata en “el simbolismo de la celda y del atrio” de los padres del desierto y Ana Laura Forastieri y Nora Rodríguez Salinas en “la inhabitación mística en los escritos de santa Gertrudis de Helfta”.

A partir de estos tres ejes, la hospitalidad podría ser considerada como fundamento de la “cultura del encuentro” en la medida que es una real apertura al reconocimiento de la fragilidad humana común y desde ahí una invitación ineludible a “buscar puntos de contacto, tender puentes, proyectar algo que incluya a todos” (*Fratelli Tutti*, 216).

Cierran nuestra publicación un informe del ININTE sobre los grupos de investigación de nuestra Facultad y tres valiosas Notas Bibliográficas.

La investigación-creación en teología

FEDERICO AGUIRRE*

Pontificia Universidad Católica de Chile

Facultad de Teología, Centro de Estudios de la Religión

federico.aguirre@uc.cl

Recibido 10.09.2020/12.12.2020

DOI: <https://doi.org/10.46553/teo.58.134.2021.p11-42>

RESUMEN

La investigación-creación es un enfoque metodológico que ha ido cobrando especial relevancia en los ámbitos de las ciencias sociales y las humanidades. Hace referencia a un modo de producción y transmisión del conocimiento que busca expandir los límites de la investigación en el contexto de la academia actual. En el presente artículo, exponemos dos experiencias académicas de investigación-creación desarrolladas en la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica de Chile, destacando su aporte a la universidad y a la Iglesia, y perfilando su estatus epistemológico disciplinar en relación a la denominada «teología empírica».

Palabras clave: Investigación-creación; Conocimiento de frontera; Método teológico; Arte; Teología empírica

Research-Creation in Theology

Abstract

Research-creation is a term that has been gaining special relevance in the fields of the social sciences and humanities. It refers to a mode of production and transmission of knowledge that seeks to expand the limits of research in the current academic context. In this article, we present two academic research-creation experiences developed in the Faculty of Theology of Pontifical Catholic University of Chile, highlighting their contribution to the university and the Church and outlining their disciplinary epistemological status in relation to the so-called «empirical theology».

Keywords: Research-Creation; Frontier Knowledge; Theological Method; Art; Empirical Theology

* El autor es Vicedecano de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica de Chile.

1. Introducción

La academia está enfrentando grandes desafíos en la actualidad, que exigen pensar y desarrollar nuevas estrategias de producción y transmisión del conocimiento, así como nuevas dinámicas institucionales para su implementación. Nociones como la «interdisciplina», el «conocimiento de frontera», o la «retribución social» han marcado el discurso y los planes de desarrollo estratégico impulsados por las autoridades de la Pontificia Universidad Católica de Chile en los últimos años¹. No obstante, la puesta en práctica de estas iniciativas muchas veces se ha visto obstaculizada por la inercia epistemológica e institucional del orden establecido, de aquello que Foucault describiera como el «régimen de verdad».² Por otro lado, también es necesario tomar en cuenta que en muchos casos no existen precedentes para implementar las nuevas iniciativas y que llegar a consensos respecto a las nuevas definiciones es un proceso arduo, que implica cambiar hábitos, mentalidades, y dinámicas de ejercicio del poder. Por lo demás, los desafíos actuales de la academia están íntimamente vinculados a complejos procesos socioculturales, ante los cuales, en razón de su inmediatez, cuesta dimensionar su profundidad y alcance.

Respecto a este último punto, por ejemplo, el estallido social acaecido en Chile en octubre de 2019 ha dado lugar a diversas lecturas y, aunque pareciera haber consenso en la población respecto a la necesidad de un cambio estructural en nuestro país, prominentes académicos/as e intelectuales no reconocen en este proceso mucho más que un arrebato generacional. Otro acontecimiento sobre cuyo impacto en la vida universitaria también hay certeza, pero que todavía no se sabe qué transformaciones específicas comportará, es la

1 Véase Plan de Desarrollo UC 2015-2020 (https://www.uc.cl/site/assets/files/5000/plan_desarrollo2015-20.pdf).

2 «Cada sociedad tiene su régimen de verdad, su "política general" de la verdad: es decir, los tipos de discurso que acoge y hace funcionar como verdaderos o falsos, el modo cómo se sancionan unos y otros; las técnicas y los procedimientos que están valorizados para la obtención de la verdad; el estatuto de quiénes están a cargo de decir lo que funciona como verdadero». Michael Foucault, *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*, (Barcelona: Alianza, 2000), 143.

actual pandemia, que ha obligado a realizar todas las labores académicas de manera remota, descubriendo nuevas posibilidades y a su vez evidenciando las limitaciones del mundo digital.

Estos ejemplos de la coyuntura nacional, en nuestra opinión, ilustran dos acontecimientos epocales que determinan la situación de la universidad a nivel mundial: por una parte, la profunda crisis de legitimidad de las instituciones modernas y, por otra, la transformación cualitativa del modo de relacionarnos en la era digital de la comunicación.³ Más allá de las valoraciones que podamos hacer sobre los acontecimientos puntuales, parece ser un hecho que estamos atravesando un auténtico giro copernicano, en virtud del cual las órbitas de producción y recepción del conocimiento han cambiado de lugar y, por extensión, también la posición y el rol de la universidad en el espacio público.

La reflexión teológica no ha sido ajena a esta coyuntura. Junto con participar de los procesos de transformación propios del ámbito universitario, la teología se está enfrentando a un desafío propio: aportar criterios de discernimiento para la crisis actual de la Iglesia. Si bien esta se enmarca en la crisis global de legitimidad de las instituciones, ha quedado en evidencia que el problema de los abusos no obedece a una cuestión extrínseca sino a una dinámica interna de ejercicio del poder, marcada por el vicio del clericalismo.⁴ A su vez, este auténtico cáncer de la comunión eclesial iría mucho más allá de una cuestión meramente organizacional, asociándose directamente con un determinado modo de comprender y comunicar la buena nueva del Evangelio.⁵ Así como el clericalismo sería una caricatura del sacerdocio ministerial, el moralismo (EG 39) y el intelectualismo (EG 41) serían maneras reduccionistas de asimilar el anuncio del Evangelio, pues: «No se comienza a ser cristiano por una decisión

3 Véase Adriana Valdés, *Redefinir lo humano: las humanidades en el siglo XXI*, (Valparaíso: Ed. Universidad de Valparaíso, 2017).

4 Véase, en especial, la alocución de Francisco en el encuentro con los obispos en Chile (16 de enero 2018) y la Carta al Pueblo de Dios que peregrina en Chile (31 de mayo de 2018).

5 La clericalización del anuncio del Evangelio ya es problematizada por Francisco con bastante agudeza en los dos primeros capítulos de *Evangelii Gaudium*.

ética o una gran idea, sino por el encuentro con un acontecimiento, con una Persona, que da un nuevo horizonte a la vida y, con ello, una orientación decisiva» (DCE 1).⁶

Ante este diagnóstico, la disciplina teológica se encuentra frente a un doble desafío: además de constituirse en instancia crítica del ejercicio de la fe, debe revisar sus propios presupuestos hermenéuticos, los cuales en muchos casos han contribuido, explícita o implícitamente, al desarrollo de la crisis actual. Una clave respecto a este último punto, en la misma línea de la idea de una Iglesia «en salida» que atraviesa todo su magisterio, es el énfasis que ha puesto Francisco en la necesidad de vincular la ciencia teológica con la realidad empírica de la vida teologal del Pueblo de Dios:

«Pero, ¿cómo seguir adelante? Enseñar y estudiar teología significa vivir en una frontera, esa en la que el Evangelio encuentra las necesidades de las personas a las que se anuncia, de manera comprensible y significativa. Debemos guardarnos de una teología que se agota en la disputa académica o que contempla la humanidad desde un castillo de cristal [...] El teólogo formado en la U.C.A. ha de ser una persona capaz de construir en torno a sí la humanidad, de transmitir la divina verdad cristiana en una dimensión verdaderamente humana, y no un intelectual sin talento, un eticista sin bondad o un burócrata de lo sagrado».⁷

En nuestra opinión, este desafío de la reflexión teológica académica respecto a la crisis actual de la Iglesia constituye, además de una interpelación disciplinar y un imperativo pastoral, una oportunidad de contribuir y participar activamente en el proceso de transformación de los modos de producción y transmisión del conocimiento que está viviendo la universidad. En el presente artículo, pues, querríamos exponer dos experiencias académicas de investigación-creación realizadas en la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica de Chile.⁸ Estas iniciativas buscan aportar al desarrollo e

6 Citado por Francisco en *EG* 7.

7 Carta al Gran Canciller de la Pontificia Universidad Católica Argentina, con ocasión de la celebración de los cien años de la Facultad de Teología (3 de marzo de 2015).

8 Se trata del proyecto «Virgenes andinas: imagen y performance ritual» (VRI-Pastoral n° 10563/DPCC2019) y el curso «Pintura de íconos: teofanía en la línea y el color» (Curso Teológico de Formación General TTF106), que en la actualidad se desarrolla en modalidad de «aprendizaje

implementación de herramientas teóricas y metodológicas para asumir desde la teología los retos de la academia actual y, a su vez, responder a la llamada de Francisco a ejercer una teología de frontera. En ningún caso nos proponemos zanjar la discusión en torno a las problemáticas que hemos enumerado a modo de contextualización, lo cual requeriría un desarrollo mayor de cada tema particular, sino más bien esbozar los eventuales aportes específicos de la investigación-creación a la teología en el contexto actual. Antes de avanzar a la exposición de estos casos, no obstante, se hace necesario definir qué es la investigación-creación y cómo se vincula específicamente con el campo disciplinar de la teología.

2. La investigación-creación y su afinidad con la teología empírica

La investigación-creación (*Research-Creation*, también conocida como *Practise as Research* o *Art-based research*) es un término que ha ido cobrando especial relevancia en los ámbitos de las ciencias sociales y las humanidades durante las últimas décadas.⁹ Si bien se podría pensar que alude exclusivamente a la validación académica del conocimiento que se produce en el ámbito de las artes, la discusión en torno a esta forma de investigación tiene un alcance mucho mayor, problematizando el modelo cientificista que se ha impuesto a todo quehacer académico.¹⁰ En este sentido, la investigación-creación, más que un método propiamente tal, constituye una

y servicio» (A+S) y en cuya primera versión se desarrolló el proyecto «Iconostasio» (VRI DAC n° 2017-601). Si bien no será presentado en este artículo, también apuntamos aquí el proyecto de investigación-creación «Palabra e imagen» (VRI-Pastoral n° 7368/DPCC2016), cuyos resultados se pueden ver en el siguiente link (<https://www.xamist.com/palabrainimagen2017>).

9 Véase Owen Chapman and Kim Sawchuk, «Research-Creation: Intervention, Analysis and "Family Resemblances"», *Canadian Journal of Communication* 37 (2012) 5-26, Natalie S. Loveless, «Towards a Manifiesto on Research-Creation», *Canadian Art Review* 40/1 (2015) 52-54 y María José Contreras, «La práctica como investigación: nuevas metodologías para la academia latinoamericana», *Poiésis* 21 (2013), 71-86.

10 «I argue for research-creation as crucial to the development of new academic literacies that challenge traditional modes of knowledge in the university. Research-creation is a particularly potent way of speaking across and with disciplinary, political, ideological, methodological and affective (diffractive) differences in the academy today.» Natalie S. Loveless, «Towards...», 53. Véase tb. Chapman and Sawchuk, «Research-Creation...», 5-13 y Contreras, «La práctica...», 72-73.

orientación metodológica que busca incorporar nuevas formas de argumentación para la producción y transmisión del conocimiento en el contexto de los desafíos actuales que enfrenta la universidad.¹¹ La creación, en este caso, sería entendida como un repertorio de estrategias «enactivas» de significación de la realidad, a través de medios performativos como el color, el movimiento, el sonido, la palabra poética, etc., cuyo dominio en ningún caso se restringe al ámbito disciplinar de las artes.¹² A su vez, junto con proponer nuevos soportes y procedimientos investigativos, la investigación-creación plantea la discusión sobre los modos de validación y las formas de financiamiento institucional de este tipo de proyectos.¹³

Como hemos dicho, la investigación-creación se puede desarrollar en todos los ámbitos del conocimiento, reconociéndose estrategias que van desde la colaboración interdisciplinar y la aplicación de metodologías mixtas, hasta el empleo de otros soportes — más allá del *paper* o la *lecture* — para la comunicación de los resultados de una investigación propiamente disciplinar. Así, la investigación-creación se ha implementado a través de fondos concursables y programas de postgrado en universidades de todo el mundo.¹⁴ A este respecto, cabe destacar iniciativas de la Pontificia Universidad Católica de Chile como el programa de postgrado de la Facultad de Artes, donde se desarrollan tesis doctorales basadas en la investigación creación,¹⁵ o los concursos «Artes & Tecnologías, Ciencias y Humanidades» (AR-

11 «Research-creation can thus be read as a methodological and epistemological challenge to the argumentative form(s) that have typified much academic scholarship. In research-creation approaches, the theoretical, technical, and creative aspects of a research project are pursued in tandem, and quite often, scholarly form and decorum are broached and breached in the name of experimentation. » O. Chapman & K. Sawchuk, «Research-Creation...», 6.

12 La noción básica del conocimiento enactivo «es que las aptitudes cognitivas están inextricablemente enlazadas con una historia vivida, tal como una senda que no existe pero que se hace al andar». F. Varela, *Conocer. Las ciencias cognitivas: tendencias y perspectivas. Cartografía de las ideas actuales*, (Barcelona, Gedisa 2005), 108.

13 Chapman and Sawchuk, «Research-Creation...», 8-9.

14 Chapman and Sawchuk, «Research-Creation...», 5-6 y 19-22. Incluso en programas de estudio teológicos, como es el caso de la Facultad de Teología de la Universidad de Atenas, donde se han desarrollado tesis de postgrado en formato de investigación-creación, consistentes en la creación de nuevos tipos iconográficos basados en los relatos bíblicos. Otro ejemplo destacable es el Centro Aletti de Roma, dirigido por Marko Rupnik y que originalmente formaba parte del Pontificio Instituto Oriental (<https://www.centroaletti.com>).

15 , «La práctica...», 84.

TECIH) y «Artifica la UC» (COART) que, otorgando financiamiento y asegurando un proceso evaluativo de pares, fomenta el desarrollo de iniciativas de investigación-creación en las que pueden participar académicos/as de diversos campos disciplinares.

Chapman & Sawchuk identifican cuatro modos de ejercer la investigación-creación: «investigación para la creación», «investigación desde la creación», «presentación creativa de de la investigación», y «creación como investigación», los cuales pueden involucrar diversos procedimientos metodológicos (desde la documentación bibliográfica hasta el trabajo de campo).¹⁶ Así, lo que define cada uno de estos cuatro modos de investigación-creación es más bien el lugar que ocupa el proceso creativo dentro del diseño metodológico de la investigación: *la creación como punto de partida* (investigación desde la creación), en cuyo caso la creación sería el lugar desde el que emergen el problema y las preguntas de una investigación; *la creación como objetivo* (investigación para la creación), donde se podría distinguir entre un proceso de investigación y un proceso de creación propiamente tal, relativamente independientes entre sí y cuyo objetivo final podría ser exclusivamente la producción de una obra; *la creación como modo* (presentación creativa de la investigación), es decir, la creación sería la manera de presentar a la comunidad científica y divulgar los resultados de una investigación; y *la creación como medio* (creación como investigación), donde la creación asume un rol protagónico en las instancias nucleares del proceso investigativo, convirtiéndose propiamente en una estrategia de análisis de la realidad.

Cada proyecto de investigación-creación deberá explicitar el lugar que la creación ocupa y el tipo de estrategia creativa que se aplicará, el rol y el alcance del proceso creativo en el marco del diseño metodológico general, así como las herramientas metodológicas concretas (bibliográficas, cualitativas, cuantitativas, performativas, etc.) que se emplearán para el desarrollo de los objetivos

¹⁶ Chapman and Sawchuk, «Research-Creation...», 16-21.

de la investigación. Ahora bien, más allá de una casuística de las posibles articulaciones de una investigación-creación, lo que nos interesa en este punto es destacar las perspectivas epistemológicas que este nuevo planteamiento abre y su relación con el ejercicio de la teología en la academia.

En alguna medida, sobre todo en lo que respecta a su objeto y a sus métodos, la investigación-creación estaría emparentada con la denominada «teología empírica», corriente que emerge en el ámbito del catolicismo durante la segunda mitad del siglo XX, a la luz de los desafíos planteados por el *aggiornamento* del Concilio Vaticano II.¹⁷ Al igual que la investigación-creación, la teología empírica va más allá de un método de investigación particular, constituyéndose en una orientación del quehacer teológico que destaca la actualidad de la experiencia creyente, asumiendo la llamada a «escrutar a fondo los signos de la época e interpretarlos a la luz del Evangelio, de forma que, acomodándose a cada generación, pueda la Iglesia responder a los perennes interrogantes de la humanidad sobre el sentido de la vida presente y de la vida futura y sobre la mutua relación de ambas.» (GS 4).¹⁸

En este sentido, aunque la teología empírica ha conocido un desarrollo disciplinar relativamente reciente, alude a una realidad constitutiva de la revelación cristiana: la comprensión de las Sagra-

17 Véase Joaquín Silva «El aporte de la teología empírica para la comprensión de la religión en la cultura actual». En *Dar razón de nuestra esperanza: el anuncio del Evangelio en una sociedad plural*, (Buenos Aires, Ágape 2012), 171-201, «Teología y empírea: un reclamo de ciudadanía». En Marghit Eckholt y Stefan Silber (eds), *Vivir la fe en la ciudad hoy: Las grandes ciudades latinoamericanas en los actuales procesos de transformación social como cultural y religiosa*, (México, Paulinas 2014), 153-172, «Theory and Empirical Research in Liberation Theology», *ET-Studies - Journal of the European Society for Catholic Theology* 7/1 (2016), 151-67, y Catalina Cerda, «Las potencialidades de la Teología Empírica para el desarrollo de una teología en diálogo con la experiencia religiosa actual», *Teología y Vida* 60/3 (2019), 367-394. En el ámbito del catolicismo, cabe destacar como directrices generales de esta teología la eclesiología cultural planteada en *Lumen Gentium* y la denominada teología de los signos de los tiempos que emerge de *Gaudium et Spes*, la cual conoce un amplio desarrollo en América Latina (véase Virginia Azcuy et al., *Teología de los signos de los tiempos latinoamericanos: horizontes, criterios y métodos*, (Santiago de Chile: Ed. Universidad Alberto Hurtado, 2013).

18 «Así, el aporte específico de esta rama teológica es el estudio sistemático y metodológicamente fundado de la experiencia religiosa *presente*. Y ya no solo como lugar de aplicación de principios teológicos generales a casos particulares del hoy, sino como objeto específico de estudio y, por tanto, como fuente de reflexión teológica (por cierto, en un diálogo hermenéutico con otras fuentes)». Cerda, «Las potencialidades ...», 372-373.

das Escrituras y la Tradición como la articulación o el «círculo hermenéutico» de un único depósito de la Palabra de Dios (*DV* 10).¹⁹ El postulado fundamental de la teología empírica, que puede adoptarse desde cualquier área disciplinar de la teología (fundamental, sistemática, bíblica, litúrgica, pastoral, etc.), consiste en la premisa de que el objeto directo de la teología – su «correlato objetivo», en términos fenomenológicos – no sería propiamente Dios, sino la experiencia de fe.²⁰ Se puede conocer a Dios porque alguien, incluso el/la teólogo/a, da testimonio de Él, de donde resulta esta distinción entre la experiencia de fe como objeto directo del pensar teológico y la realidad divina como su objeto indirecto.²¹

Ahora bien, la teología empírica distingue diversos modos en que la experiencia llega a constituirse en objeto de la indagación teológica, desde una forma elemental, digamos, como horizonte constitutivo de toda fuente escrita (las Escrituras, la literatura patristica, los dogmas, el Magisterio, los himnos, etc.), hasta plantear la misma experiencia actual, del creyente de hoy en día, como fuente de conocimiento teológico.²² La investigación-creación, aplicada a la teología, sería justamente un modo de problematizar esta actualidad de la experiencia, aportando estrategias performativas para la producción y la transmisión del conocimiento teológico.²³ Antes de avanzar en la exposición de las dos tentativas de investigación-creación

19 «Por ello, en la fe viva de la Iglesia a lo largo de su historia, el encuentro entre textos del pasado con textos (escritos o vividos) del presente, no es un *mero* trasvasije de un mensaje fijo del pasado al tiempo presente. Implica una reinterpretación del texto a la luz de la experiencia presente, la que le da un nuevo sentido, integrándose pasado y presente». Cerda, «Las potencialidades ...», 373.

20 «De hecho, incluso fuentes principales de la revelación, como son las Sagradas Escrituras y la Tradición, son expresión de la experiencia creyente de un pueblo, de comunidades o de la Iglesia en su conjunto. Ello permite reconocer que toda teología –no solo la Práctica– tiene como objeto directo de estudio la experiencia religiosa del ser humano, en sus diversas manifestaciones escritas, celebradas, reflexionadas, vividas, etc.». Cerda, «Las potencialidades ...», 385.

21 Véase el paralelismo con la «teología de la experiencia» y el principio apofático del conocimiento teológico en el Oriente cristiano: Karl Ch. Felmy, *Teología ortodoxa actual* (Salamanca: Sígueme, 2002), 27-55 y 57-74.

22 Véase, por ejemplo, Virginia Azcuy (coord.), *Teología urbana. Prácticas de espiritualidad popular*, (Buenos Aires: Agape, 2018).

23 «Si bien es cierto que en varias disciplinas sociales se ha producido una suerte de giro performativo que vincula investigación con práctica (como por ejemplo en la etnografía), lo característico de las investigaciones performativas es que consideran la práctica como la principal actividad investigativa». Contreras, «La práctica...», 76.

teológica que anunciamos al comienzo de este artículo, querríamos enumerar tres contribuciones específicas de la investigación-creación al desarrollo del saber teológico en el contexto de la academia actual, las cuales se encuentran emparentadas con los aportes de la denominada teología empírica.

En primer lugar, podríamos decir que la investigación-creación contribuye a la toma de conciencia epistemológica, es decir, a la demarcación de los límites inherentes a toda forma de objetivación de la realidad.²⁴ Ante la idolatría de las ciencias positivas que caracteriza la epistemología moderna, la función propiamente hermenéutico-performativa de la investigación-creación destaca el carácter relativo y experiencial de toda tentativa de formulación de la verdad, constituyéndose en contrapunto de tendencias esencialistas y universalistas de significación de la realidad.²⁵ Dicho teológicamente: ningún tipo de forma discursiva será capaz de contener la revelación de la Palabra de Dios, dado que esta posee una naturaleza eminentemente performativa.²⁶ Pues bien, la investigación-creación en teología puede ayudar a problematizar esta dimensión de la revelación, poniendo de relieve el carácter dinámico de la relación entre Sagradas Escrituras y Tradición, así como la pluralidad de sentidos que puede adoptar la experiencia de fe.

En segundo lugar, e íntimamente relacionado con lo anterior, la investigación-creación se plantea como un modo de argumentación, con lógicas propias y donde la experiencia sensible juega un rol fundamental en el proceso cognitivo.²⁷ Ante la prevalencia de un

24 Chapman and Sawchuk, «Research-Creation...», 12.

25 «La hermenéutica es una teoría filosófica confrontada con nuestro mundo cultural actual en el que se realiza una peculiar idolatría [*Vergötzung*] de la ciencia. Evidentemente que los auténticos investigadores no dan lugar a ello, pues saben con toda exactitud lo parciales y llenos de presupuestos que son tanto los modos de plantearse un problema (o "problemática") como los conocimientos de la ciencia.» H. G. Gadamer, en Andrés Ortiz-Osés y Patxi Lanceros [edits.]. *Diccionario interdisciplinar de hermenéutica*, (Bilbao: Ed. Deusto, 1997), 228.

26 «el mensaje cristiano no era solo "informativo", sino "performativo". Eso significa que el Evangelio no es solamente una comunicación de cosas que se pueden saber, sino una comunicación que comporta hechos y cambia la vida.» (SS 2).

27 Algo así como una «lógica estética», donde se destaca la reflexividad propia de la experiencia sensible. Véase Sara Pink, «Situating Sensory Ethnography: From Academia to Intervention». En *Doing Sensory Ethnography*, (London: SAGE, 2009), 7-23.

modelo intelectualista de conocimiento, basado en métodos inductivos y deductivos de argumentación, la investigación-creación destaca el momento imaginativo —revelatorio, incluso— inherente a todo proceso cognitivo. Esto no significa que la investigación-creación opere en el plano de lo irracional o lo meramente sentimental, sino que plantea una forma de racionalidad inseparable de la experiencia sensible, asociada a lo que la semiótica moderna ha denominado métodos abductivos de argumentación.²⁸ La investigación-creación, pues, se constituye en una oportunidad para sacar a la luz aquellos pliegues de la experiencia de Dios que no alcanzan a ser formulados por formas discursivas puramente conceptuales, aportando estrategias performáticas para ampliar el alcance de la reflexión teológica hacia ámbitos como el de la «historia de vida».²⁹

En tercer y último lugar, cabe destacar la investigación-creación como una *forma de intervención* de la realidad, a través de la cual la ciencia teológica se vincula orgánicamente a la vida teológica del Pueblo de Dios.³⁰ En esta línea, al abordar la actualidad de la experiencia de fe, la investigación-creación tiene un carácter eminentemente contextual, apuntando a describir metódicamente cuál es el Dios en que las personas creen y qué relación guarda con las definiciones dogmáticas y, por tanto, evitando la idealización y generalización de las prácticas en las que se encarna la experiencia creyente y afinando la comprensión del dogma. A su vez, favorece la comprensión de la heterogeneidad de las experiencias humanas

28 Véase Charles S. Peirce, *La ciencia de la semiótica*, (Buenos Aires: Nueva Visión, 1986), 40-41. El término «abducción» fue acuñado originalmente por Aristóteles, en su definición de los diferentes tipos de razonamiento: la deducción (*ἀναγωγή*), la inducción (*ἐπαγωγή*) y la abducción (*ἀπαγωγή*) (*Analíticos primeros* II, 25). Pierce asocia cada uno de estos tipos de razonamiento a diferentes áreas del conocimiento: la filosofía, la ciencia, y el arte, respectivamente (Ch. S. Peirce, *La ciencia...*, 41-62).

29 Véase Virginia Azcuy, «La entrevista en el estudio teológico de la espiritualidad. Presupuestos epistemológicos, investigación cualitativa y aportes de una técnica». *Teología* LIII/121 (2016): 73-98.

30 «Research-creation, from this purview, has a strong potential as a form of intervention precisely due to its often experimental, processual nature. Generating situated forms of knowledge, combined with new ways of developing and disseminating that knowledge, research-creation helps reveal different contexts and methods for cultural analysis (e.g., dance or dramatic performances in theatres or other spaces, a series of studio-based audio compositions, collaborative prototyping of new media applications, et cetera). » Chapman and Sawchuk, «Research-Creation...», 11-12.

y sociales, y en particular el pluralismo religioso que caracteriza nuestra época. Finalmente, propicia una actitud epistemológica sinodal e integradora entre el/la teólogo/a y la comunidad, donde emerge el *sensus fidelium* en los relatos y formas discursivas propias de cada pueblo.³¹

Como hemos intentado poner de relieve, la investigación-creación abre un abanico de posibilidades para el ejercicio de la teología en el contexto de la academia contemporánea y los desafíos actuales de la Iglesia, planteando la necesidad de incorporarla orgánicamente a nuestro quehacer a través de los canales propios de la institución universitaria. En lo que sigue, pues, como hemos anunciado, procederemos a presentar dos iniciativas de investigación-creación que hemos implementado en la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica de Chile, intentando destacar las contribuciones específicas de este enfoque para el desarrollo del campo disciplinar de la teología.

3. Vírgenes andinas: imagen y performance ritual

Este proyecto se plantea como un ejercicio de creación basado en la investigación de la tradición iconográfica y ritual de las fiestas religiosas marianas del norte de Chile. En concreto, se trata de la creación de cinco imágenes pictóricas de la Virgen referidas a las advocaciones marianas que se veneran en los principales santuarios del norte de nuestro país y el desarrollo de una performance teatral en torno a las imágenes, inspirada en la ritualidad del baile religioso que anima las fiestas celebradas en estos santuarios.

31 «las observaciones de I. Vasilachis llaman la atención sobre el correlato existente entre el modo de conocer y el modo de relacionarse, es decir, el modo de conocimiento debería articularse de tal modo que pusiera en marcha un nuevo estilo de relacionamiento, más respetuoso y equitativo, participativo y abierto a las transformaciones favorables que surgen en el espacio del diálogo y los relatos vitales.» Azcuy, «La entrevista...», 85.

Esta iniciativa, que reúne a académicos/as y estudiantes de la Facultad de Teología y la Facultad de Artes, se enmarca en las actividades del grupo de estudios «Culturas, Pueblos y Creencias» del Centro de Estudios de la Religión, al que pertenecen los/as académicos/as participantes en el proyecto.³² A su vez, el proyecto se vincula estrechamente con la Residencia Artística de la Tirana, instancia en la que han participado dos de los académicos y uno de los estudiantes que conforman el equipo de este proyecto.³³



Figura 1: Bocetos Proyecto Vírgenes Andinas

32 (<http://www.cer.uc.cl/es/investigacion-y-creacion/grupos-de-estudio>). El equipo está compuesto por Gala Fernández (Escuela de Teatro), Efraín Telias (Escuela de Arte) y Federico Aguirre (Facultad de Teología). También participan los/as estudiantes Catalina Jouanne y Andrés Tapia (Escuela de Arte), Antonio Parraguéz (Instituto de Música), y María Luisa Furche, Directora Audiovisual.

33 (<http://www.cer.uc.cl/es/investigacion-y-creacion/residencia-artistica-la-tirana>). Esta también es una destacable iniciativa de investigación-creación, realizada desde el año 2013 por la Facultad de Artes, junto a la Dirección de Pastoral y Cultura Cristiana y al Centro de Estudios de la Religión. Su principal objetivo es promover la creación artística contextual, así como comprender la experiencia de fe que motiva la performance festiva. En concreto, consiste en el desarrollo de un trabajo de campo durante la Fiesta de la Tirana, para posteriormente avanzar a un proceso de creación de obra por parte de los estudiantes.

La geografía del norte de nuestro país está marcada por una constelación de importantes santuarios marianos, que cada año reúnen a miles de peregrinos en fiestas religiosas celebradas en honor a la persona de la Virgen María (1. Nuestra Señora del Rosario de Andacollo, 2. La Virgen de Guadalupe de Ayquina, 3. La Virgen de la Candelaria de Copiapó, 4. Nuestra Señora del Carmen de la Tirana, 5. La Virgen del Rosario de las Peñas). Estas cinco advocaciones han dado lugar a un auténtico sistema festivo-religioso que: a) se ha constituido en una *forma de ocupación del territorio*, asociada a la minería, al nacimiento del movimiento obrero, y al desarrollo de los principales centros urbanos del norte de Chile, otorgando una marcada impronta religiosa y cultural a dicha región;³⁴ b) ha dado lugar a una *tradición iconográfica propia*, donde se destaca la función sacramental que asume la imagen de manera análoga a la tradición de los íconos bizantinos;³⁵ y c) en honor a la imagen se han instituido fiestas religiosas centenarias, cuya performance ritual gira en torno al *baile religioso*.³⁶

El interés por las expresiones de la denominada «religiosidad popular», entre las que se contarían estas fiestas religiosas, ha conocido un creciente desarrollo en el ámbito de las ciencias sociales, las artes y las humanidades. En la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica de Chile, este tema también ha concitado gran interés, al constituirse en un aspecto fundamental de la experiencia de fe en América Latina.³⁷ Así, a partir de finales de la década de

34 Véase Isabel Cruz, *La fiesta: metamorfosis de lo cotidiano*. (Santiago de Chile, Ediciones UC 1995), Claudio Mercado (ed.), *Fiestas tradicionales populares de Chile*. (Quito, IPANC 2006) y Juan Van Kessel, *Lucero brillante: mística popular y movimiento social*. (Iquique: Universidad Libre de Amsterdam, 1987).

35 Véase Pablo Macera, *Pintores populares andinos*, (Lima, Ausonia 1979) y Juan Van Kessel, «Los íconos de la Ortodoxia: diálogos con el más allá», *Revista de Ciencias Sociales* 16 (2006): 63-73.

36 Véase Nelson Peña, *Bailes religiosos de Arica* (Arica, Procultura, 2015), Nicolás Tassi, «Bailando la imagen: Materialidad religiosa y práctica espiritual», en *Cuando el baile mueve montañas. Religión y economía cholo-mestizas en la Paz, Bolivia*, (La Paz, Praia 2010), 54-92, y Juan Van Kessel, «Los bailes religiosos del Norte Grande como herencia cultural andina». *Revista Chungará* 12 (1984): 125-134.

37 Algunos hitos a este respecto: 1973 y 1977 primer y segundo Encuentro Latinoamericano sobre Religiosidad Popular, de cuyos resultados se realizarán sendas publicaciones; 1986 Seminario de Profesores sobre Evangelización, Cultura y Religiosidad Popular; 2002 Seminario de

los años sesenta, en el contexto de la renovada discusión en torno a la «cuestión social» y en el marco de la recepción del Concilio Vaticano II, la Iglesia y la teología latinoamericanas van a prestar especial atención a este fenómeno que caracteriza la experiencia de fe en nuestra región.

En los encuentros del Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM), la religiosidad popular va a ser un tema recurrente, alertándose sobre la necesidad de un compromiso explícito de la Iglesia con los más desfavorecidos de nuestro continente (DM), valorándose el sustrato cultural de nuestros pueblos como la base para la inculturación del Evangelio (DP), y destacándose el carácter propio de la espiritualidad que ha dado cuerpo al anuncio del Evangelio en nuestras latitudes (DA). En el magisterio de Francisco, la valoración de estas expresiones de fe va a encontrar un renovado impulso (EG 122-126), llegando a plantearse como criterio de discernimiento para la crisis actual de la Iglesia:

«Quisiera hacer una breve referencia a la pastoral popular que se vive en muchas de vuestras comunidades ya que es un tesoro invaluable y auténtica escuela donde aprender a escuchar el corazón de nuestro pueblo y en el mismo acto el corazón de Dios. En mi experiencia como pastor aprendí a descubrir que la pastoral popular es 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. Aprender de la piedad popular es aprender a entablar un nuevo tipo de relación, de escucha y de espiritualidad que exige mucho respeto y no se presta a lecturas rápidas y simplistas».³⁸

Ahora bien, una de las principales limitaciones que se ha evidenciado en la teología académica ante la realidad de estas expresiones de fe ha sido justamente la dificultad para apreciar los modos propios en que esta se expresa. El mismo término «religiosidad popular» — o eufemismos como «catolicismo popular» o «piedad popular» — da cuenta de una mirada sesgada, pues solo existe en contraposición a una supuesta «religión oficial» que se erigiría como

Profesores que conmemora los 30 años del primer Encuentro reseñado más arriba y cuyo tema será «Religiosidad Popular y espacio sagrado».

38 Carta al Pueblo de Dios que peregrina en Chile (31 de mayo de 2018).

referente de autenticidad respecto a aquellas expresiones de fe, que siempre son miradas con sospecha.³⁹

De este modo, prácticas como tocar, besar, engalanar o bailar-le a una imagen, se han considerado como «formas externas» de una fe que debe ser «interiorizada» (DPPL 15) o como una «falsa praxis de liberación».⁴⁰ A la luz del magisterio de Francisco, que, como hemos señalado, constituye un nuevo impulso para la reflexión teológica sobre la fe que se expresa en el contexto de las fiestas religiosas, aparece como una tarea pendiente de la teología definir el estatuto teológico propio de aquellos modos sensibles de vivir la fe, para, así, llegar a comprender de qué manera y en qué sentido estas se constituyen en «lugares teológicos» (EG 126).

En el marco de la investigación que hemos desarrollado durante los últimos tres años, hemos descubierto que aquellas prácticas señaladas más arriba, lejos de ser un obstáculo para el conocimiento de Dios, responden a una auténtica «lógica estético-sacramental», es decir, un modo de significar y transmitir la experiencia de fe eminentemente performativo.⁴¹ A partir del trabajo de campo que hemos realizado en diversas fiestas religiosas de nuestro país, hemos constatado que en el contexto de la fiesta se activa la agencia sacramental de la imagen, es decir, la acción del prototipo sagrado (Cristo, la Vir-

39 Véase Manuel Delgado, «La "religiosidad popular". En torno a un falso problema». *Gazeta de Antropología* 10 (1993), Artículo 8 y Rodrigo García, «Espacio sagrado y Religiosidad Popular: perspectivas veterotestamentarias», *Teología y Vida* 44 (2010): 310-331.

40 «Es una falsa praxis porque no rompe las cadenas que esclavizan al pueblo [...] En vez de tomar la historia en sus manos, confían en lo milagroso.» Christian Parker, *Otra lógica en América Latina. Religión popular y modernización capitalista*, (Santiago de Chile, FCE 1994), 228.

41 «El Santo Ícono constituye una presencia activa y salvífica de Jesucristo mismo, de la Santísima Virgen o de los Santos en Gloria para el feligrés que les rinde culto: orando u ofreciéndole el homenaje de su vela o incienso. Esto quiere decir que el culto al Santo Ícono tiene una estructura sacramental. Es por eso que Theodoro de Studion, Damasceno, el Areopaguita y otros Doctores de la Iglesia llaman el Santo Ícono: "Mysterium", o "Sacramentum".» Juan Van Kessel, «Los iconos ...», 67. No es el momento de profundizar en la elaboración teórica de este concepto, pero podríamos decir que con la adjetivación estético-sacramental hacemos referencia a un modo «enactivo» de significar la experiencia de fe, a través de la producción de objetos como imágenes y del desarrollo de prácticas en torno a esos objetos, donde la participación en la performance celebrativa asume un carácter revelatorio (FR 13). Para una reseña del proyecto véase F. Aguirre, «Fundamentos estético-teológicos de la piedad popular. Proyecto Fondecyt Iniciación n° 11170285. Investigador responsable: Federico Aguirre». *Teología y Vida* 59/1 (2018) 155-159.

gen, el santo) a través del índice material (la imagen de yeso, madera o fibra de vidrio).⁴² En otras palabras, la imagen de culto, en virtud de su condición sacramental, suscita una serie de prácticas sacramentales que toman cuerpo en la performance de la fiesta, entre las cuales, en el caso de las fiestas marianas del Norte de Chile, destaca el baile religioso⁴³. Esta sacramentalidad, de hecho, es el núcleo de la cohesión social de estas comunidades, que, además de religiosamente, se expresa políticamente.⁴⁴



Figuras 2 y 3: Cuaderno de campo

42 Sobre los fundamentos teológicos de la veneración de las imágenes en el cristianismo y la función sacramental que estas asumen véase Christoph Schönborn, *El ícono de Cristo. Una introducción teológica*, (Encuentro; Madrid, 1999). Para los resultados de trabajo de campo, véase Federico Aguirre, «Religión popular: fiesta e imagen», *Veritas* (en prensa). Volveremos con más detalle sobre el tema de la dimensión sacramental de la imagen en el próximo apartado.

43 «Para nosotros, la imagen no es imagen, para nosotros, la imagen es persona, por eso se viste, y se viste buscando lo sagrado. Y como su ropa es sagrada, ahí está la unión con nosotros, porque nosotros también nos vestimos para tener un momento sagrado. Y ahí se produce lo que llamamos nosotros “encuentro”. Encuentro de la mamita Virgen con un pueblo que canta, que sufre, que llora, que ríe, y que busca a través de ella poder tener la gracia de encontrarse con Dios». Testimonio de bailarín religioso, en Aguirre, «Religión popular...».

44 «Una bandera sagrada —la identidad religiosa de los bailarines y de sus objetivos religiosos— ha de legitimar, adicionalmente y de una manera especial, su lucha social. Esta bandera les ofrece oportunidades estratégicas y favorables para esta lucha: recursos morales (inspiración carismática y motivación religiosa), alianzas (especialmente con la Iglesia), eventos de movilización masiva (como peregrinajes, procesiones y fiestas religiosas) y un terreno de lucha que les favorece (el santuario)». Juan Van Kessel, *Lucero brillante...*, 233.

Durante el desarrollo de este proyecto Fondecyt, no obstante, constatamos las limitaciones que presentan los instrumentos convencionales de investigación cualitativa que hemos aplicado.⁴⁵ En alguna medida, se genera un hiato entre aquella observación participante en la que el investigador capta la inmediatez del objeto de estudio, el análisis de la información recopilada y la comunicación de los resultados de la investigación. Dicho de otro modo, dada su naturaleza eminentemente performática, aquella lógica estético-sacramental de la fiesta se comenzaba a desdibujar al intentar describirla conceptualmente, quedando, al final, pálidamente registrada en un artículo.⁴⁶

¿Cómo ilustrar el efecto revelatorio que genera la imagen, el baile y la música en quien asiste a una fiesta religiosa? ¿Cómo dar cuenta de la complejidad de aquella relación «personal» del santo con la comunidad, cuya biografía se sigue escribiendo en nuestros días? ¿Cómo consignar en la academia teológica ese conocimiento de Dios que se da en el contexto de la fiesta, auténtica expresión del gozo escatológico del Reino?⁴⁷ En este sentido, constatamos que el mismo objeto de estudio exigía otras herramientas para comunicar en la academia la experiencia de Dios que allí tiene lugar, y nos planteamos la posibilidad de emplear la creación artística, dada su naturaleza performática, como una manera complementaria de dar a conocer los resultados de nuestra labor investigativa de los últimos años.

De esta manera surgió el proyecto de investigación-creación que comentamos aquí, cuyo objetivo principal es dar a conocer, en

45 Sobre los instrumentos de investigación cualitativa empleados véase Federico Aguirre, «Tradición y transmisión de la fe. El caso de la religiosidad popular en el Chile actual», *Scripta Theologica* 52 (2020), 231-232.

46 Como una manera de subsanar esta distancia, en el marco de nuestro proyecto fue fundamental la elaboración de documentos audiovisuales sobre cada una de las fiestas estudiadas, los cuales se pueden visualizar en el siguiente link (<https://www.xamist.com/fiestaeimagen>).

47 «Los métodos clásicos de investigación experimentan ciertos límites, más cuando se trata de una cultura como la nuestra que estimula la participación directa e instantánea de los sujetos. La cultura actual exige nuevas formas capaces de incluir a todos los actores que conforman el hecho social y, por lo tanto, educativo », Allocución de Francisco en la Pontificia Universidad de Chile (17 de enero de 2018).

el contexto de la academia, la lógica estético-sacramental de la fiesta religiosa. Así, nuestro proyecto se articula en torno a los siguientes objetivos específicos: a) conocer la tradición iconográfica y festiva del norte de Chile, la cual ha sido fruto de la inculturación del Evangelio y ha dado lugar a un sistema religioso-festivo que encarna la fe del Pueblo de Dios que peregrina en Chile; b) asimilar esta tradición inculturada de la Iglesia de Chile a través de un proceso de creación que pueda iluminar y problematizar la función sacramental de la imagen cristiana y el baile religioso; y c) difundir esta tradición religiosa como elemento constitutivo de nuestra identidad cultural y como punto de referencia para la renovación de la Iglesia.⁴⁸

La metodología para el desarrollo de nuestro proyecto se define en base a los tres objetivos específicos. En una primera etapa, se realizará un trabajo de documentación sobre las fiestas religiosas mencionadas más arriba, la tradición iconográfica del sur andino y su relación con la tradición pictórica de los íconos. En una segunda instancia, se llevará a cabo una revisión del material de trabajo de campo que hemos recopilado en investigaciones anteriores (principalmente el proyecto Fondecyt antes referido y la Residencia Artística de la Tirana). Finalmente, en un tercer momento, se avanzará al proceso de creación propiamente tal, basado en el trabajo de documentación y la revisión del material de trabajo de campo, y que se llevará a cabo a través del denominado «método performativo».⁴⁹

Este proceso creativo, que en estricto rigor se corresponde con una estrategia de análisis de la lógica estético-sacramental de la

48 Véase EN 63: «Las Iglesias particulares profundamente amalgamadas, no sólo con las personas, sino también con las aspiraciones, las riquezas y límites, las maneras de orar, de amar, de considerar la vida y el mundo que distinguen a tal o cual conjunto humano, tienen la función de *asimilar* lo esencial del mensaje evangélico, de *trasvasarlo*, sin la menor traición a su verdad esencial, al lenguaje que esos hombres comprenden, y, después de *anunciarlo* en ese mismo lenguaje» (las cursivas son nuestras).

49 En esta etapa, «Se trata por un lado de tener siempre en mente las preguntas de la investigación (que funcionan como timón del trabajo), pero a la vez tener la suficiente flexibilidad para acoger aquello que surge desde la práctica», en nuestro caso, el proceso creativo (Contreras, «La práctica...», 78).

fiesta religiosa, se compone, a su vez, de dos momentos: a) la exploración del vínculo entre los lenguajes plásticos del mundo barroco y la tradición del ícono —tradiciones que comparten la comprensión sacramental de la imagen⁵⁰— a través de diversos soportes (grabado, acuarela, temple al huevo, etc.), y b) la producción de las cinco imágenes asociadas a las devociones marianas antes mencionadas, así como el desarrollo de la performance ritual que se realizará en torno a ellas por parte de la profesora de la Escuela de Teatro que participa en el proyecto. El trabajo de creación escénica a partir de las imágenes producidas, se basará en la dimensión participativa de las fiestas referidas, estableciéndose un diálogo entre el intérprete (o *performer*) y el receptor (o público). Dicho diálogo hará referencia a la interacción que se produce en el contexto de la performance festiva, en el que todos los actores comparten el mismo objeto de devoción, sea desde el baile, el canto, el peregrinaje o la contemplación. La dramaturgia ritual observada en las fiestas religiosas será una guía fundamental para el diseño del tránsito por el espacio performativo y el relato corporal/sonoro que se construya en base a la visualidad de las imágenes.

Es importante destacar que el proyecto en cuestión no plantea una suerte de reproducción o imitación de una fiesta, sino que propone emplear los recursos de la pintura y la dramaturgia para dar cuenta de la función estético-sacramental que adoptan la imagen y el baile en el contexto de las fiestas religiosas, así como de las potencialidades de estas formas discursivas. Los productos resultantes de nuestro proyecto serán los siguientes: a) un texto curatorial sobre el trabajo de investigación-creación realizado; b) el montaje de una exposición de las imágenes en el Museo de Arte Colonial San Francisco, en cuya inauguración se realizará la performance ritual; y c) un registro audiovisual de esta performance que constituirá la documentación del trabajo realizado.

50 Véase Juan Van Kessel, «Los íconos ...».

4. Pintura de íconos: teofanía en la línea y el color

La otra experiencia de investigación-creación que querríamos presentar se da en el marco de un curso teológico de formación general (TTF). Este curso se ha convertido en un auténtico taller de experimentación de arte litúrgico, donde en cada una de sus versiones se ha abordado un proyecto de creación diferente, en el contexto de un trabajo colaborativo entre el equipo docente y los/as estudiantes. En la última versión del curso, que adoptó el formato de «aprendizaje y servicio» (A+S), se incorporó además a una comunidad como destinataria del proceso de investigación-creación desarrollado en el curso. En esta experiencia cabe destacar tres elementos que forman parte de los desafíos actuales de la academia: en primer lugar, la vinculación orgánica del ejercicio de la investigación y la docencia, ámbitos y labores académicas que muchas veces se desarrollan de manera paralela; en segundo lugar, el trabajo con una comunidad como modo de retribución social; y en tercer lugar, la participación activa de estudiantes de pregrado en las labores investigativas de los/as académicos/as.⁵¹

De manera análoga al proyecto comentado con anterioridad, este curso surge a partir de la constatación de las limitaciones de las herramientas convencionales de transmisión del conocimiento teológico. El objeto del curso es justamente el estudio de los fundamentos teológicos de la función sacramental que asume el arte en el contexto del cristianismo, cuyos contenidos, orientados a disciplinas de las humanidades, pueden ser abordados adecuadamente a través de un formato de cátedra. Constatamos, sin embargo, que para un estudiante de arte, diseño o arquitectura este formato era menos efectivo, dado que el núcleo de su formación viene dado por un trabajo de experimentación con medios propiamente artísticos

⁵¹ A este respecto, cabe destacar la reciente implementación por parte de la Vicerrectoría de Investigación de la Pontificia Universidad Católica de Chile de fondos de investigación para estudiantes de pregrado, con el objetivo de desarrollar aptitudes investigativas en etapas tempranas de la formación profesional: (<https://investigacion.uc.cl/Investigacion-Pregrado/investigacion-pregrado.html>).

(línea, volumen, color, sonido, cuerpo, etc.) en el contexto de un taller⁵². Por otro lado, la tradición de los íconos — que constituye un capítulo fundamental de la historia del arte cristiano —, es una tradición que sigue viva, constituyéndose en espacio de desarrollo del arte contemporáneo en países de tradición oriental y despertando creciente interés en el mundo católico.⁵³



Figuras 4 y 5: Curso Pintura de íconos y Proyecto Iconostasio

Para la Tradición de la Iglesia, la representación pictórica de la imagen de Cristo, la Virgen y los santos no opera simplemente como una ilustración sino que deviene un auténtico «lugar teológico» que testimonia el acontecimiento de la encarnación, cuestión que fue definida en términos dogmáticos durante la denominada querrela iconoclasta.⁵⁴ En palabras del cardenal Christoph Schönborn: «la encarnación fundamenta el ícono y el ícono muestra la encarnación».⁵⁵ Por esta razón, desde muy pronto aparecieron los

52 En la práctica, nos hemos dado cuenta de que incluso para estudiantes de ciencias o humanidades este enfoque de investigación-creación es más efectivo, en vistas de asimilar la dimensión pragmática del objeto de estudio.

53 Véase Federico Aguirre, *Arte y teología. El renacimiento de la pintura de íconos en Grecia moderna*, (Santiago de Chile: Ediciones UC, 2018), 19-55.

54 «La cuestión dogmática que se establece en este periodo pasa justamente por el hecho de que la semejanza representada en la imagen de culto pertenece a la persona representada, y si realmente creemos que Dios se encarnó en la persona de Jesucristo (si creemos que el Hijo es imagen del Padre y que actúa a través de Él) debemos creer que Jesucristo se manifiesta en la expresión (*charaktêr*) de su imagen visual y que actúa *kenóticamente* a través de ella, no por obligación sino en virtud de un acto de donación y gratuidad». Aguirre, «Tradición...», 226-227.

55 Schönborn, *El ícono...*, 250.

íconos en la vida de la Iglesia, planteando una función específica — sacramental — para el empleo de la línea, el color y la composición.⁵⁶

De este modo, el curso se concibió como un taller en el que los/as estudiantes pudieran conocer la función sacramental de la imagen cristiana a partir de la aplicación de los principios del sistema pictórico bizantino, cuyas operaciones plásticas — es decir, la manera concreta en que se emplea la línea, el color y la composición — han sido concebidas justamente para otorgar a la imagen dicha función. Así, a partir del aprendizaje de las técnicas tradicionales de producción de un ícono y la reflexión sobre su sentido teológico, el curso se plantea indagar desde la especificidad de los medios discursivos del arte (es decir, a partir de la utilización de la línea y el color en este caso) el sentido eminentemente encarnacional que asume la creación artística en el contexto de la revelación cristiana, otorgando al proceso creativo una orientación mistagógica y un sentido comunitario (eclesial).⁵⁷

En el marco de este curso, aplicamos el método de enseñanza desarrollado por el teólogo e iconógrafo griego George Kordis.⁵⁸ La investigación de Kordis se ha enfocado justamente en estudiar diversas muestras de la milenaria tradición bizantina con el objeto de definir las operaciones plásticas que, más allá de los estilos o concreciones históricas, permiten abordar la tradición del ícono como un sistema plástico, con una función determinada y con leyes propias. Esta función, que hemos caracterizado como «sacramental», consiste en significar sensiblemente la realidad del prototipo sagrado y constituirse en medio de comunión eclesial entre este y el espectador-creyente (SC 7), en cuyo caso la imagen operaría como un umbral donde se daría esta relación.⁵⁹

56 «Los "Padres" de la Iglesia oriental desarrollaron la teología sobre la persona de Jesucristo y su doble naturaleza (humana y divina), que es la base de la doctrina cristiana sobre los sacramentos y de la teología oriental de los Santos Íconos. Especialmente Johannes Damascenus forjó las bases del sacramentalismo cristiano y elaboró la teología sacramental de los Santos Íconos». Van Kessel, «Los íconos...», 68.

57 Véase Aguirre, *Arte y teología...*, 225-287.

58 Véase, especialmente, George Kordis, *Εν ρυθμῷ. Τὸ ἦθος τῆς γραμμῆς στὴ βυζαντινὴ ζωγραφικὴ*, (Αθήνα: Αρμός, 2000) (traducción al castellano: *El ícono como comunión*, B. Aires - San Pablo, 2014), G. Kordis *Ανγοτέμπερα με υποζωγράφηση*, (Αθήνα: Αρμός, 2009) y Aguirre, *Arte y teología...*, 170-200.

59 La expresión dogmática de esta función sacramental de la imagen, se sintetiza en la conocida frase de Basilio de Cesarea «el honor tributado a la imagen se dirige al prototipo» (ἡ τῆς εἰκόνης

De este modo, las peculiaridades del sistema pictórico de los íconos (perspectiva invertida y multifocal, principio rítmico de la composición, lógica cromática basada en la alternancia de colores fríos y cálidos), más allá de una mera cuestión estilística, responderían a esta función, pues, sin dejar de remitir al prototipo histórico, otorgan a la imagen un principio de referencialidad a los sentidos del espectador. Así, Kordis habla de la «razón estética» (αἰσθητικὸς λόγος) del ícono, pues su principal objetivo es hacer presente a los sentidos del espectador la realidad del prototipo sagrado (más allá de una función meramente ilustrativa o simbólica). Por esto, el ícono se rige no solo por la necesidad de verosimilitud respecto al prototipo, sino también por la necesidad de elocuencia respecto a los sentidos del espectador, y la articulación de estas dos funciones constituyen su principio estético-sacramental.

Es importante subrayar que el desarrollo del método de Kordis se enmarca en una discusión teológica sobre la recepción actual de esta tradición de la Iglesia y las implicancias teológicas de la veneración de las imágenes sagradas en el contexto de la cultura contemporánea, cuestión que también es problematizada en el contexto de este curso⁶⁰. En este sentido, Kordis intenta superar la concepción de la tradición del ícono como un repertorio de modelos a imitar, abordándola más bien como un ámbito de creación e innovación que, si bien plantea una función específica y determinadas reglas para la creación artística, se encuentra en diálogo fecundo con las búsquedas del arte contemporáneo:

«Podríamos decir que con esta presentación el aprendiz aprende una lengua, su gramática y su sintaxis; aprende cómo emplear el vocabulario (es decir, los tipos iconográficos) y así “escribe” un ícono. Ahora bien, como en el caso de la literatura y la poesía, el conocimiento de las reglas gramaticales

τιμὴ ἐπὶ τὸ πρωτότυπον διαβαίνει) (*De spiritu sancto*, PG 32, 149C). Esta frase se acuña originalmente en el contexto de las discusiones trinitarias del siglo IV, para explicar la relación de comunión que se da entre las personas divinas del Padre y el Hijo, quien es imagen visible del Dios invisible (Col 1, 15), y en el contexto de la querrela iconoclasta se aplica por analogía a la relación existente entre la imagen pictórica (el ícono) y su prototipo (Cristo, la Virgen o un santo).

60 Véase Aguirre, *Arte y teología...*, 141-170.

no hace de nadie un poeta, del mismo modo el conocimiento de los principios pictóricos no hace del aprendiz un iconógrafo». ⁶¹

Los objetivos de aprendizaje del curso son los siguientes: a) *comprender* el sentido estético-sacramental que asume la imagen artística a partir de la encarnación en el contexto de la vida de la Iglesia; b) *conocer* los aspectos técnicos y los principios compositivos y cromáticos del ícono, que surgen de su función estético-sacramental; y c) *aplicar* el proceso tradicional de producción de un ícono sobre madera. El curso se desarrolla en dependencias de la Facultad de Artes de la Pontificia Universidad Católica de Chile, donde se dispone de un taller con todos los implementos necesarios para el desarrollo de las actividades docentes de un curso de esta naturaleza. Por su parte, las sesiones de trabajo alternan instancias de estudio y discusión sobre los fundamentos teológicos de la veneración de las imágenes en el cristianismo y los ejercicios prácticos de dibujo y pintura que conducen al estudiante al desarrollo de su trabajo final: la producción de un ícono sobre madera con la técnica del temple al huevo.

Como comentábamos más arriba, cada curso ha asumido el desarrollo de un proyecto particular. Así, en su primera versión, el año 2017, se planteó como proyecto la producción de un iconostasio colectivo, donde cada estudiante desarrolló una pieza individual, pero sin perder de vista el horizonte del trabajo colectivo (tal como sucedía durante la Edad Media, donde la obra era resultado del trabajo de un taller y no de un solo individuo). En este sentido, en el proceso de creación de las piezas individuales (formato, atmósfera cromática, composición, etc.) fue determinante la definición de la disposición espacial de las piezas en un lugar neutro como el de una sala de exposiciones, de modo que no se perdiera la unidad que caracteriza el iconostasio. ⁶²

61 Kordis, *Αυγοτέμπερα...*, 16 (la traducción es nuestra).

62 Este proyecto se adjudicó los fondos del concurso ARTIFICA la UC, de la Vicerrectoría de Investigación y la Dirección de Artes y Cultura (Proyecto VRI-DAC n° 2017-601). Los resultados se pueden ver en la siguiente página web: (<https://www.xamist.com/iconostasio>)

En su segunda versión, el año 2018, el curso se propuso explorar el vínculo entre la tradición iconográfica bizantina y la barroca, elaborando como trabajo final íconos de las advocaciones marianas del norte de nuestro país y prestando especial atención a los relatos propios de las comunidades donde se han originado estas advocaciones.⁶³ Finalmente, en su tercera versión, el año 2019, el curso adoptó la modalidad de «aprendizaje y servicio» (A+S), método implementado por la Pontificia Universidad Católica de Chile que propone:

«el aprendizaje activo de los estudiantes, aplicando sus conocimientos a contextos reales mediante servicios entregados a socios comunitarios con necesidades genuinas. Se busca potenciar en los estudiantes habilidades transversales como la resolución de problemas, pensamiento crítico, trabajo en equipo, habilidades comunicativas y principalmente el compromiso social. Con esto, la UC se compromete a potenciar la formación de sus estudiantes en responsabilidad social contribuyendo al desarrollo del país».⁶⁴

La implementación de esta nueva modalidad implicó un trabajo de rediseño de los objetivos y la metodología del curso, modificándose el tercer objetivo de aprendizaje («aplicar el proceso tradicional de producción de un ícono sobre madera, *en vistas de su uso litúrgico por una determinada comunidad*») e incorporando un cuarto («desarrollar en el/la estudiante una sensibilidad respecto a la dimensión social-ecclesial de la creación artística»). Estos cambios comportaron, a su vez, la incorporación al curso de herramientas de investigación cualitativa, para el desarrollo de dos instancias de trabajo de campo con la comunidad. El hecho de trabajar con un socio comunitario, con una persona que venera una imagen, le aportó al curso un referente empírico, es decir, la posibilidad de entrar en contacto con una comunidad concreta, que tiene una devoción concreta y que hace cosas concretas con esa imagen. Así, durante

63 Este trabajo sirvió de precedente para el desarrollo del proyecto de investigación-creación sobre las Vírgenes andinas, que presentamos con anterioridad.

64 (<https://desarrollodocente.uc.cl/programas/aprendizaje-servicio/>). Para los resultados de esta versión del curso, véase: (<https://www.xamist.com/news/taller-de-iconograf>).

el 2019 trabajamos con la comunidad de Santa Rita de Pirque, que requería una imagen de la santa para su nueva capilla.⁶⁵

Además del eventual aporte de un producto a esta comunidad, esta metodología contribuyó a la sensibilización de los/as estudiantes respecto a una determinada realidad social y religiosa, así como al desarrollo de una comprensión más profunda de la función sacramental de la imagen de culto en el contexto del cristianismo: el acceso a la realidad de las prácticas concretas que dan cuerpo a la dimensión sacramental de la imagen antes se producía indirectamente a través de lecturas y explicaciones del profesor en un medio académico, mientras que ahora se ve enriquecido por el relato de personas que tienen una biografía asociada a un territorio, en cuyo contexto comparece la relación viva con el santo.⁶⁶



Figura 6: Curso Pintura de íconos y comunidad de Sta. Rita de Pirque

⁶⁵ Agradecemos a la Pastoral UC la gestión del vínculo con la comunidad, así como el acompañamiento permanente del equipo de A+S del CDDOC.

⁶⁶ Véase: «Así se producirá esa sinergia tan enriquecedora entre rigor científico e intuición popular. La estrecha interacción entre ambos impide el divorcio entre la razón y la acción, entre el pensar y el sentir, entre el conocer y el vivir, entre la profesión y el servicio. El conocimiento siempre debe sentirse al servicio de la vida y confrontarse con ella para poder seguir progresando. De ahí que la comunidad educativa no puede reducirse a aulas y bibliotecas, sino que debe avanzar continuamente a la participación. Tal diálogo sólo se puede realizar desde una episteme capaz de asumir una lógica plural, es decir, que asuma la interdisciplinariedad e interdependencia del saber.» Alocución de Francisco en la Pontificia Universidad Católica de Chile (17 de enero de 2018).

5. Conclusiones

La implementación de la investigación-creación en teología, sin lugar a dudas, todavía constituye un campo por explorar. Además de ser abordada desde métodos y procedimientos específicamente artísticos o etnográficos como los casos que hemos presentado — desde una teología del arte, podríamos decir —, existe la posibilidad de incorporar la investigación-creación a otras áreas disciplinares de la teología. La implementación de instancias creativas —enactivas— en el desarrollo de una investigación a través de herramientas performativas (color, movimiento, sonido), como expusimos al principio, no está necesariamente limitada a algo así como la producción de «obras de arte», cuyo ámbito de desarrollo tampoco es la academia necesariamente.

En este sentido y destacando sus afinidades en lo relativo al objeto y a los métodos, planteamos el vínculo de la investigación-creación con la teología empírica, orientación que atraviesa el ejercicio de la teología de manera transversal. De este modo, áreas disciplinares de la teología como la sistemática, la patrística, o la bíblica, perfectamente pueden incorporar estrategias creativas o performativas que ayuden a problematizar la actualidad del objeto de estudio —la experiencia de fe— y la fuente del conocimiento teológico —la Palabra de Dios—, así como a su divulgación. Un precedente en esta línea es el curso de Formación General «¿Está Dios en el escenario humano?» (TTF087), de Antonio Bentué, en el que los contenidos teológicos del curso se trabajan a través de ejercicios de representación teatral de los/as estudiantes; o la reciente iniciativa de Sonja Noll, del área bíblica de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica de Chile, en cuyo curso, como una manera de asimilar la función específica y las reglas que rigen la composición de los salmos, se procedió a la creación de salmos sobre el estallido social y la pandemia.

Con todo, es fundamental tener en cuenta que para la implementación de la investigación-creación se hace imprescindible contar con procedimientos de legitimación y financiamiento, de modo que

esta se incorpore orgánicamente a las tareas universitarias y pueda ser considerada como parte del desarrollo de una carrera propiamente académica. En alguna medida, esto se ha hecho realidad en los ejemplos que hemos expuesto, pero todavía queda un largo camino por recorrer. Solo de esta manera se cumplirá el principal objetivo de la investigación-creación, que es justamente problematizar el «régimen de verdad» en su dimensión institucional y epistemológica, incorporando nuevas estrategias para la producción de conocimiento.

En lo que respecta a la teología, el problema de la estandarización de los modos de producción y transmisión del conocimiento afecta directamente su ámbito de acción, dejando fuera de estatuto teológico aspectos fundamentales de la vida teologal del Pueblo de Dios. Como señalamos al principio, para la teología el desafío es doble: participar de las transformaciones de la universidad y contribuir al análisis de la crisis actual de la Iglesia. No obstante, ambos desafíos están íntimamente relacionados, y pasan no solo por reivindicar una mirada crítica hacia fuera sino también por mirar al interior mismo del ejercicio de la teología que adolece, muchas veces y del mismo modo que otras disciplinas académicas, de un analfabetismo ilustrado. En el contexto de lo que podríamos llamar el nuevo ciclo postconciliar inaugurado por el magisterio de Francisco, encontramos una orientación clara:

«Urge generar espacios donde la fragmentación no sea el esquema dominante, incluso del pensamiento; para ello es necesario enseñar a pensar lo que se siente y se hace; a sentir lo que se piensa y se hace; a hacer lo que se piensa y se siente. Un dinamismo de capacidades al servicio de la persona y de la sociedad. La alfabetización, basada en la integración de los distintos lenguajes que nos conforman, irá implicando a los estudiantes en su propio proceso educativo; proceso de cara a los desafíos que el mundo próximo les va a presentar. El “divorcio” de los saberes y de los lenguajes, el analfabetismo sobre cómo integrar las distintas dimensiones de la vida, lo único que consigue es fragmentación y ruptura social».⁶⁷

67 Alocución de Francisco en su visita a la Pontificia Universidad Católica de Chile (17 de enero de 2018).

Bibliografía

- Aguirre, Federico, «Tradición y transmisión de la fe. El caso de la religiosidad popular en el Chile actual», *Scripta Theologica* 52 (2020), 231-232
- . *Arte y teología. El renacimiento de la pintura de íconos en Grecia moderna*, (Santiago de Chile, Ediciones UC 2018)
- . «Fundamentos estético-teológicos de la piedad popular. Proyecto Fondecyt Iniciación n° 11170285. Investigador responsable: Federico Aguirre». *Teología y Vida* 59/1 (2018) 155-159
- . «Religión popular: fiesta e imagen», *Veritas* (en prensa)
- Azcuy, Virginia (coord.), *Teología urbana. Prácticas de espiritualidad popular*. Buenos Aires: Agape, 2018
- . «La entrevista en el estudio teológico de la espiritualidad. Presupuestos epistemológicos, investigación cualitativa y aportes de una técnica». *Teología* LIII/121 (2016), 73-98
- . *Teología de los signos de los tiempos latinoamericanos: horizontes, criterios y métodos*. Santiago de Chile: Ed. Universidad Alberto Hurtado, 2013
- Cerda, Catalina. «Las potencialidades de la Teología Empírica para el desarrollo de una teología en diálogo con la experiencia religiosa actual», *Teología y Vida* 60/3 (2019), 367-394
- Contreras, María José. «La práctica como investigación: nuevas metodologías para la academia latinoamericana», *Poiésis* 21 (2013), 71-86
- Cruz, Isabel. *La fiesta: metamorfosis de lo cotidiano*. Santiago de Chile: Ediciones UC, 1995
- Chapman, Owen and Sawchuk, Kim, «Research-Creation: Intervention, Analysis and “Family Resemblances”», *Canadian Journal of Communication* 37 (2012) 5-26
- Delgado, Manuel. «La “religiosidad popular”. En torno a un falso problema». *Gazeta de Antropología* 10 (1993), Artículo 8

- Felmy, Karl Ch. *Teología ortodoxa actual*. Salamanca: Sígueme, 2002
- Foucault, M. *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*. Barcelona: Alianza, 2000
- García, Rodrigo. «Espacio sagrado y Religiosidad Popular: perspectivas veterotestamentarias», *Teología y Vida* 44 (2010), 310-331
- Kordis, George. *Έν ρυθμώ. Τό ήθος της γραμμής στη βυζαντινή ζωγραφική*. Αθήνα: Αρμός, 2000 (traducción al castellano: *El ícono como comunión*, B. Aires San Pablo, 2014)
- . G. Kordis *Ανγοτέμπερα με υποζωγράφιση*. Αθήνα: Αρμός, 2009
- Loveless, Natalie S. «Towards a Manifesto on Research-Creation», *Canadian Art Review* 40/1 (2015) 52-54
- Macera, Pablo. *Pintores populares andinos*. Lima: Ausonia, 1979
- Mercado, Claudio (ed.). *Fiestas tradicionales populares de Chile*. Quito: IPANC, 2006
- Ortiz-Osés, Andrés – Lanceros, Patxi [edits.]. *Diccionario interdisciplinar de hermenéutica*. Bilbao: Ed. Deusto, 1997
- Parker, Cristián. *Otra lógica en América Latina. Religión popular y modernización capitalista*. Santiago de Chile: FCE, 1994
- Peirce, Charles S. *La ciencia de la semiótica*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1986
- Peña, Nelson. *Bailes religiosos de Arica*. Arica: Procultura, 2015
- Pink, Sara. «Situating Sensory Ethnography: From Academia to Intervention». En *Doing Sensory Ethnography*, (London, SAGE 2009), 7-23
- Schönborn, Christoph, *El ícono de Cristo. Una introducción teológica*. Encuentro: Madrid, 1999
- Silva, Joaquín, «El aporte de la teología empírica para la comprensión de la religión en la cultura actual». En *Dar razón de nuestra esperanza: el anuncio del Evangelio en una sociedad plural*. Buenos Aires: Ágape, 2012 (171-201)
- . «Teología y empírea: un reclamo de ciudadanía». En M. Eekholt y Stefan Silber (eds), *Vivir la fe en la ciudad hoy: Las grandes*

- ciudades latinoamericanas en los actuales procesos de transformación social como cultural y religiosa*. México: Paulinas, 2014 (153-172)
- . «Theory and Empirical Research in Liberation Theology», *ET-Studies - Journal of the European Society for Catholic Theology* 7/1 (2016), 151-67
- Tassi, Nicolás. «Bailando la imagen: Materialidad religiosa y práctica espiritual», en *Cuando el baile mueve montañas. Religión y economía cholo-mestizas en la Paz, Bolivia*. La Paz: Praia, 2010 (54-92)
- Valdés, Adriana. *Redefinir lo humano: las humanidades en el siglo XXI*. Valparaíso: Ed. Universidad de Valparaíso, 2017
- Van Kessel, Juan. «Los iconos de la Ortodoxia: diálogos con el más allá», *Revista de Ciencias Sociales* 16 (2006), 63-73
- . *Lucero brillante: mística popular y movimiento social*. Iquique: Universidad Libre de Amsterdam, 1987
- . «Los bailes religiosos del Norte Grande como herencia cultural andina». *Revista Chungará* 12 (1984), 125-134
- Varela, Francisco. *Conocer. Las ciencias cognitivas: tendencias y perspectivas. Cartografía de las ideas actuales*. Barcelona: Gedisa, 2005

“Reproponer” la función de la propiedad privada

Gustavo Roque Irrazábal*

Facultad de Teología

Pontificia Universidad Católica Argentina

girrazabal@gmail.com

Recibido 08.11. 2020/11.02.2021

DOI: <https://doi.org/10.46553/teo.58.134.2021.p43-74>

RESUMEN

El presente trabajo tiene por fin «reproponer» la función de la propiedad privada, a través de tres autores que enfatizan su dimensión social considerándola –a partir de su subordinación al destino universal de los bienes– como un derecho derivado e instrumental. Me propongo criticar esta visión, tanto por su fundamento y conclusiones como por su falta de referencia a una clara teoría de las facultades y límites del Estado, por lo cual aquella se presta a manipulaciones ideológicas y crea peligros para la libertad individual, la paz social y el desarrollo económico. Una comprensión actualizada del destino universal de los bienes en el contexto de la economía moderna puede iluminar el modo más eficiente de ejercitar la responsabilidad social inherente a este derecho.

Palabras clave: Propiedad privada; Destino universal de los bienes; Hipoteca social; Derecho natural

The Function of Private Property revisited

ABSTRACT

In this work I revisit the function of the private property, through three authors who emphasize its social dimension, considering its subordination to the universal destiny of earthly goods as a sign of its derivative and instrumental character. I will criticize this vision in its foundation and conclusions, as well as for the lack of a clear reference to the faculties and limits of the State. These weaknesses may derive in ideological manipulation, and may pose risks to individual liberty, social peace and economic development. An updated comprehension of the universal destination of created goods leads to more efficient ways of exercising the social responsibility inherent to this right.

Keywords: Private Property; Universal Destiny of Created Goods; Social Mortgage; Natural Right

* El autor es profesor de Teología Moral en la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina.

En su reciente encíclica *Fratelli tutti* (FT) –sobre todo en nn. 118-120– el Papa señala la necesidad de «reproponer» la función social de la propiedad, considerando esta última como un derecho «natural secundario y derivado» respecto al derecho «natural, originario y prioritario» del uso común de los bienes creados (FT 120; cf. CDS 172). Podría sorprender el hecho de que la propiedad privada sea abordada exclusivamente desde su límite, y no desde su función positiva para la vida personal y social (CDS 176). Sin embargo, esta visión refleja una vigorosa y extendida corriente dentro de la actual Doctrina Social de la Iglesia (DSI).

Como observaba recientemente el especialista M. Schlag, entre los estudiosos de la DSI, tanto en Estados Unidos como en Europa, prevalece una orientación afín a la teología de la liberación.¹ Incluso, de un modo más amplio, se puede afirmar que el *mainstream* en esta disciplina se muestra hoy en una marcada sintonía con las posiciones de los *liberals* americanos o de los socialdemócratas europeos. Es cierto que su interpretación del magisterio social y de la tradición de la Iglesia puede reflejar mejor algunas de sus vertientes o llevar a sus últimas consecuencias lógicas algunos de sus argumentos, pero también presenta debilidades que dejan espacio para la reflexión crítica.

Este trabajo tiene por objeto «reproponer» la función integral de la propiedad privada, tanto la llamada «social» como la personal.² Para ello expondré ante todo la visión que centra el sentido de este derecho en su función social, a través de algunos destacados autores de esta orientación. A continuación, buscaré mostrar que dicha visión puede ser contestada desde la misma tradición de la Iglesia, y que en importantes aspectos no guarda una clara consistencia con los principios de la DSI. Dicho en positivo, es posible pensar la

1 Cf. Martin Schlag Schreier, *Cómo poner a dieta al caníbal: Ética para salir de la crisis económica* (Madrid: Rialp, Edición Kindle, 2015), cap. 2.1. Siglas: ST: *Suma teológica*; CDS: *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*; RN: *Rerum novarum*; QA: *Quadragesimo anno*; MM: *Mater et Magistra*; PT: *Pacem in terris*; PP: *Populorum progressio*; OA: *Octogesima adveniens*; LE: *Laborem exercens*; SRS: *Sollicitudo rei socialis*; CA: *Centesimus annus*; FT: *Fratelli tutti*.

2 Adelanto que tal clasificación de las funciones de la propiedad privada no está libre de reparos (cf. *Infra*, 5, *in fine*) y que las mismas deben entenderse, al menos, de un modo mejor integrado.

propiedad privada en términos que reflejen mejor la antropología cristiana y la continuidad profunda de la DSI, y que a la vez sean aptos para brindar respuesta a las exigencias actuales de la justicia social. La opción por presentar estos autores separadamente hace inevitable incurrir en algunas repeticiones en temas en los cuales sus pensamientos coinciden, pero también posibilita visualizar matices y diferencias que se perderían si intentáramos fundirlos en una artificial uniformidad.

1. «Catholic Social Teaching», de Charles Curran

En su obra *Catholic Social Teaching*,³ Charles Curran comienza el tratamiento del tema refiriéndose al magisterio de León XIII en *Rerum Novarum* (RN). Curran señala la insistencia de este pontífice en afirmar el carácter natural de la propiedad privada y la justicia de su adquisición a través del trabajo. La perspectiva de RN –más adecuada al tradicional trabajo agrícola que al fenómeno nuevo del trabajo industrial– resulta útil para abordar los derechos de los trabajadores, pero a su juicio deja de lado el problema del abuso de la propiedad privada por parte de los dueños y los capitalistas. Y por lo tanto serán sobre todo los límites de este derecho el tema que Curran procurará iluminar con su la reflexión.

1.1. *Propiedad privada y ley natural*

En la opinión de este autor, León XIII –pese a ser un gran promotor del pensamiento tomista en su versión neoescolástica– paradójicamente adoptó una visión de la propiedad privada diversa a la del mismo Santo Tomás. Como prueba de su aseveración, cita dos artículos de la Suma Teológica: II-II, q.66, a.1 y a.2.

3 Charles Curran, *Catholic Social Teaching (1891-present). A Historical, Theological and Ethical Analysis* (Washington DC: Georgetown University Press, 2002), en adelante, CST.

- En el primero, el Aquinate se pregunta si es natural para el hombre poseer bienes exteriores, a lo cual responde que, en cuanto a su naturaleza, las cosas están sometidas a la potestad de Dios que las creó, pero en cuanto a su uso, el hombre tiene un dominio natural de las cosas materiales, ya que es capaz de ponerlas al servicio de su propia utilidad en virtud de su razón y su voluntad.
- En el segundo, se pregunta si es lícito para el hombre poseer algo como propio, y responde distinguiendo: en cuanto a su *gestión*, dicha posesión es lícita, ya que el hombre es más solícito en cuidar lo propio; se favorece el orden en la administración de los bienes; y se fomenta la paz definiendo los derechos de cada uno. En cuanto a su *uso*, sin embargo, el hombre no debe tener las cosas como propias, sino como comunes.

La conclusión a la que llega Curran es que el primer artículo se refiere al «dominio genérico» que corresponde a los seres humanos de todos los bienes de la tierra para satisfacer sus necesidades, mientras que el segundo justifica la propiedad privada, fundado en los motivos enunciados, aunque subordinándolo a la dimensión común de los bienes exteriores. La mención de la naturaleza racional del hombre (a.1) estaría referida exclusivamente al uso común, mientras que la propiedad privada no se justificaría en base a la naturaleza humana sino a las «condiciones históricas» de la existencia humana en este mundo pecador «que hacen más conveniente su adopción».⁴

Es cierto que la propiedad privada no contradice la ley natural, pero es un «agregado» (*superadditur*) a la misma, en virtud de una exigencia de la razón (a.2, *ad* 1). Esto se explica porque la ley natural puede entenderse en dos sentidos: como aquello a lo cual inclina la naturaleza (y en este sentido, S. Isidoro de Sevilla dice que la posesión común es de ley natural); o como aquello que no es contrario a la misma. La propiedad privada puede «agregarse» a la ley natural por ser necesaria en la actual condición pecadora del

4 CST, 176.

hombre. De hecho, las tres razones aducidas en el cuerpo del a.2 tendrían su origen en la condición pecaminosa del hombre, y carecerían de sentido en el estado de inocencia original.

De esto se sigue, en la opinión de este autor, que para S. Tomás la propiedad privada no sólo está limitada en cuanto a su uso por el destino universal de los bienes, sino también en cuanto al derecho mismo. Prueba de ello sería el caso de la persona en necesidad extrema, que podría tomar lo necesario de otro sin cometer robo (q.67, a.7).

En conclusión, la idea del carácter natural de la propiedad privada sería ajena al verdadero pensamiento tomista, y habría ingresado en el magisterio recién con RN, debido a la formación que recibió León XIII del P. jesuita Luigi Taparelli d’Azeglio, uno de los fundadores del movimiento neo escolástico en el s. XIX.⁵ Curran ve como más cercana a S. Tomás la posición del teólogo americano John A. Ryan (1869–1945), quien enfatiza la instrumentalidad de la propiedad privada, por la cual podría eventualmente ceder ante «formas modificadas de propiedad común».⁶ El magisterio social posterior habría corregido progresivamente aquel sesgo individualista, dejando de lado la idea de la propiedad privada como derecho natural y acentuando la importancia del principio según el cual los bienes de la creación deben estar al servicio de todos.⁷

1.2. *El destino universal de los bienes y opción por los pobres*

Curran encara a continuación algunas dificultades de su propio argumento, fundado en la prioridad del destino universal de los

5 Para una posición sustancialmente coincidente pero más matizada del pensamiento de León XIII sobre la propiedad privada, que toma en cuenta otras afirmaciones de RN que compensan en cierto modo su sesgo liberal. por ej., los textos que recuerdan los deberes anejos a su posesión (RN 16), cf. Ildefonso Camacho, *Doctrina social de la Iglesia* (Madrid: San Pablo, 1991), 76-78.

6 CST 179. Cf. John A. Ryan, *Distributive Justice. The Right and Wrong of our Present Distribution of Wealth* (New York: MacMillan, 1916), 56-60 (citado por CST, 178). La misma idea del carácter *exclusivamente* instrumental de la propiedad privada se encuentra en CDS 177, invocando PP 22-23.

7 CST, 179-181.

bienes creados. La formulación de este principio refleja todavía la idea de una economía tradicional prevalentemente agraria, basada en la explotación de los recursos naturales. Pero en la actualidad, la riqueza no depende tanto de los bienes naturales o creados, cuanto de la habilidad, la creatividad, el espíritu de empresa, puestos al servicio de la producción. En otras palabras, cada vez más la verdadera fuente de riqueza es el hombre mismo.

Aun así, este protagonismo humano en la creación de riqueza debe ser entendido a la luz de la solidaridad, que constituye el mejor fundamento para sostener la dimensión social de los bienes exteriores. Porque esa iniciativa y creatividad propias del espíritu humano no se desarrollan ni ejercitan de un modo exclusivamente individual, sino en el contexto de la dependencia respecto de Dios, de los demás y del mundo.

Esta triple solidaridad se expresa de un modo especial en el principio de la opción por los pobres. El mismo cuenta con sólidos fundamentos bíblicos y cristológicos, pero además tiene raíces epistemológicas vinculadas a la teología de la liberación. Ésta cuestiona el paradigma científico moderno de la neutralidad, la objetividad y la imparcialidad, argumentando que las mismas son sólo aparentes, y que el conocimiento humano está inevitablemente ligado a prejuicios. Dios tendría un «prejuicio» (*prejudice*) y una parcialidad en favor de los pobres, sin que ello impida a quienes adoptan esta perspectiva incorporar otros aspectos de la realidad, así como la básica dignidad y los derechos de todos.⁸ Por eso, no es una opción excluyente sino que, tratando preferencialmente a los más vulnerables, realiza la verdadera imparcialidad y fortalece la solidaridad de todo el cuerpo social.⁹

La «parcialidad» en favor de los más débiles, por su parte, debe tomar la forma de una opción vivida. De ahí que la teología de la liberación proponga como método teológico la «primacía de la

8 Cf. CST, 185.

9 Cf. CST, 186, citando en su apoyo a: William O'Neill, «No Amnesty for Sorrow: The Privilege of the Poor in Christian Social Ethics», *Theological Studies* 54 (1993): 638-656.

praxis» en lugar de la visión tradicional que hace preceder la teoría a la acción. El objetivo es lograr un «cambio social» impulsado «de abajo hacia arriba», es decir, que tenga a los mismos pobres como principales protagonistas. Esto marca un fuerte contraste con la DSI, que parte de una perspectiva más teórica y universal, aunque la complementariedad entre ambas es posible.¹⁰

1.3. El concepto de Justicia social

En sentido estricto, la justicia social tiene como objeto formal lo que es debido al bien común de la comunidad humana.¹¹ Aunque en el intento de caracterizarla de un modo más específico se abren una multiplicidad de opiniones, en su mayoría los autores la identifican con la justicia legal o general, a lo que algunos agregan la justicia distributiva. Para Curran es claro que la DSI ha fracasado en la formulación de su propia idea de justicia.

El documento de los obispos de Estados Unidos *Economic Justice for All* (EJA, 1986) ha incorporado al tema una clarificación importante, al caracterizar la justicia social como «justicia contributiva».¹² Si el término justicia legal suele evocar la mera obligación de obedecer las leyes justas, esta última enfatiza muy bien la importancia del rol activo de los ciudadanos, que deben participar en el logro del bien común o contribuir al mismo.

A continuación, Curran lamenta el *ethos* americano que se inclina a entender toda justicia en términos de justicia conmutativa, es decir, la que rige entre individuos y grupos particulares, por ejemplo, en los intercambios, según el criterio de igualdad aritmética. Pero este tipo de justicia es «ciega», en el sentido de que no contempla las desigualdades y diferencias entre las personas. Ésta es precisamente la función de la justicia distributiva, que no consiste en una

10 Cf. CST, 186. Es claro que el autor adhiere al liberacionismo.

11 Cf. CST, 189.

12 EJA 71.

igualdad aritmética sino en una proporcionalidad en la distribución de beneficios y cargas.

En lo que se refiere a los bienes, la justicia distributiva debe seguir ante todo el criterio de la necesidad, fundado en la dignidad de la persona humana y el destino universal de los bienes, para garantizar a todos la posibilidad de una vida digna. El camino ordinario para esta distribución es el del trabajo y la justa remuneración. Pero una vez superado el mínimo básico, entran en juego también otros criterios además de la necesidad –como la igualdad, la productividad y la escasez–, evitando caer en los extremos del individualismo (que sólo considera los méritos individuales) y del colectivismo (que pretende imponer una igualdad absoluta).

Sin embargo, las crecientes diferencias entre ricos y pobres han llevado a la DSI a enfatizar la importancia de la igualdad sobre el mérito. El autor propone que más allá del mínimo básico ya mencionado, se aplique el segundo principio de justicia de John Rawls, según el cual se justifican sólo aquellas desigualdades que redunden en el beneficio de los más pobres.¹³ Sería una manera de hacer efectiva la opción preferencial por los pobres.

Es cierto que las raíces preindustriales de la DSI la han llevado a focalizarse en la distribución de los bienes existentes sin considerar adecuadamente, hasta Juan Pablo II, el fenómeno de la creación de la riqueza a través de la iniciativa económica privada y la creatividad (CA 32). Pero esta aclaración no aporta, para Curran, ninguna novedad significativa a lo ya dicho: tal riqueza también debe ser distribuida, del mismo modo que la ya existente, en base a criterios de solidaridad y justicia distributiva. Sin embargo, el autor hace notar que la perspectiva algo limitada de la distribución de bienes materiales ha sido progresivamente completada con la atención a los bienes espirituales, a través del llamado a la participación de los obreros en la empresa (QA 65) y la prioridad de la dimensión subjetiva del trabajo (LE 8).

13 Cf. J. Rawls, *Teoría de la Justicia* (México: Fondo de Cultura Económica, 19952), 67-68.

1.4. *Implicaciones particulares*

La justicia distributiva no se refiere sólo a la distribución de los beneficios, sino también a la de las cargas. Esto lleva al autor a ocuparse de la teoría de la justa imposición. Éste es un tema que no recibe mayor atención en los documentos papales (salvo el criterio de la correspondencia con la capacidad de pago del contribuyente, indicado en *Mater et Magistra* 132). Pero EJA 202 es más específico, apoyando el principio de progresividad como exigencia indiscutible de la justicia distributiva, es decir, que los que tienen más deberían pagar un porcentaje mayor de sus ingresos. Lamentablemente, afirma, el sistema tributario americano se ha hecho crecientemente regresivo, imponiendo mayores cargas a los bajos ingresos.

En otro orden de cosas, según Curran, EJA «se opone al libre comercio»,¹⁴ y exhorta a una reducción de la deuda de las naciones pobres.

1.5. *Capitalismo y socialismo*

Finalmente, Curran se ocupa de la cuestión del sistema económico apropiado para realizar los principios de justicia señalados. Hace notar que, mientras RN comienza con una condenación al socialismo y sólo ocasionales críticas al capitalismo, Pío XI ensancha la perspectiva, interpretando RN como una toma de distancia frente a ambos sistemas. Sin embargo, la oposición no es aún simétrica, ya que reconoce que el capitalismo «no es vicioso por su misma naturaleza» (QA 101) mientras que el comunismo es «intrínsecamente perverso» (DR 58).

Con Juan XXIII comienza, sin embargo, una atemperación del anticomunismo, tendencia que continúa Pablo VI como exigencia

¹⁴ Curran no da una referencia precisa sobre este punto en el documento. Quizás se refiere a la facultad de regular el comercio, que EJA 123 le reconoce de un modo general al Estado. Pero más bien, sin perjuicio de los reclamos de equidad, el texto señala las ventajas que han obtenido muchas naciones pobres a través del libre comercio, cf. 267b.

de su *Ostpolitik*, destinada a hacer posible la misión de la Iglesia en los países ubicados detrás de la Cortina de Hierro. Este papa dirige fuertes críticas al capitalismo que no tienen correspondencia respecto del marxismo. Incluso, retoma las diferenciaciones de su predecesor entre diferentes sentidos del socialismo (OA 31-34) que, a juicio de Curran, abrirían la puerta para un uso del marxismo como herramienta de análisis sociológico.¹⁵ De este modo habría corregido la asimetría de las primeras etapas de la DSI.

En cuanto a Juan Pablo II, en el ámbito de la propiedad privada LE 14 sustentaría una perfecta simetría en su rechazo del programa colectivista y el capitalista-liberal. Sin embargo, CA 42 muestra un claro, aunque cualificado, apoyo a la economía de mercado, y afirma la imposibilidad de un compromiso con el marxismo, oponiéndose a la utilización de su método en la teología de la liberación (CA 26). Este pontífice reconoce la importancia del mercado, la propiedad privada, la creatividad, la ganancia y la actividad empresarial, siempre que estén subordinadas al destino universal de los bienes.

2. «Christian Economic Ethics», de Daniel Finn

En comparación con Curran, D. Finn dedica mayor atención que Curran a la función personal de la propiedad privada,

«Poseer propiedad sobre las cosas aporta una importante dimensión al desarrollo humano, en el sentido de que la persona puede asumir proyectos, fijarse propósitos y cumplirlos. Este sentido de iniciativa personal es una parte importante de la agencia humana y un reflejo de la dignidad humana, participando así del plan creador de Dios para la humanidad».¹⁶

Pero, aun así, su mayor atención se concentra en rechazar con insistencia la idea de la propiedad privada como un derecho *absoluto*, desconectado de su función social.

¹⁵ Cf. CST, 203.

¹⁶ Daniel K. Finn, *Christian Economic Ethics. History and Implications* (Minneapolis: Fortress Press), 1984 (en adelante, CEE), 352.

2.1. *Propiedad privada y ley natural*

Para ello, igual que el autor antes analizado, pone en duda el carácter natural de la propiedad privada, y ve en el magisterio de León XIII y Pío XI sobre el tema «el punto más alto» del individualismo propio del capitalismo de fin de siglo.¹⁷ En parte, esta posición sería explicable por el hecho de que estos papas veían en el socialismo el culpable del alejamiento de las masas obreras de la Iglesia, fenómeno que en realidad era en mayor medida producto de la disrupción social provocada por la revolución industrial.¹⁸

Estos pontífices –sostiene Finn coincidiendo con Curran– van más allá de la doctrina tomista al afirmar que la propiedad privada no es una creación humana sino una intención del mismo Creador.¹⁹ Para S. Tomás, en cambio, la propiedad privada sería una institución creada para afrontar la condición pecadora de la vida humana,²⁰ y dado ese contexto, constituye una prudente «adición» a la ley natural, como la invención del vestido,²¹ una «construcción» que no habría tenido lugar si el hombre hubiera hallado más útil la propiedad común. Este autor parece poner incluso en paralelo la propiedad privada con otra «adición» mencionada por Tomás: la esclavitud. Para el Aquinate, conforme a la intención original de Dios no debería haber esclavos, pero supuesto el pecado original, puede ser adecuado y aun beneficioso que unos estén a cargo de otros.²²

Según Finn, la idea patrística de que Dios creó el mundo en beneficio de todos y la consiguiente obligación de compartir lo superfluo fue incorporada por S. Tomás en el cuadro de una teoría de la ley natural que no se presta a lecturas individualistas del tipo

17 Daniel Finn, «Commentary on *Centesimus annus*», en Kenneth Himes, (ed.), *Modern Catholic Social Teaching. Commentaries & interpretations* (Washington DC: Georgetown University Press, 2004), 436-466, 444 (en adelante, MCST).

18 En CEE 241, reconoce en cambio la influencia en esa disrupción de la prédica anti-religiosa del socialismo.

19 Cf. CEE, 240.

20 Cf. CEE, 186.

21 Cf. ST II-II, 66, 7.

22 Cf. CEE, 150.

que predominaron en las primeras etapas de la DSI. Partiendo de la distinción ya señalada entre la titularidad de las cosas y su uso, este último no puede ser arbitrario sino que debe estar al servicio de las necesidades de otros, lo cual implica el deber de compartir con el necesitado, e incluso la licitud de que en caso de inminente peligro este último tome de la propiedad del rico por su cuenta.

León XIII habría relegado la importancia que S. Tomás asignó al uso común de los bienes materiales, llevado por una sobreestimación del peligro que representaba el socialismo para la doctrina católica de la propiedad, entendiendo que el marxismo se oponía a toda propiedad privada, cuando en realidad el mismo sólo rechazaba la propiedad privada de los medios de producción industrial: herramientas, máquinas, fábricas. Para León XIII, por lo tanto, la obligación de los propietarios de compartir con los necesitados «es un deber, no de justicia (salvo en casos extremos) sino de caridad cristiana» (RN 19), o según Pío XI, «una grave obligación de caridad, beneficencia y liberalidad» (QA 50), mientras que S. Tomás veía el deber de compartir como un deber de justicia.²³

Para Finn, Juan XXIII comienza una toma clara de distancia de la visión de los anteriores pontífices, recuperando y desarrollando la tradición tomista.²⁴ También Juan Pablo II insiste de un modo enérgico en las obligaciones de los propietarios y la «hipoteca social» que pesa sobre sus posesiones (SRS 42). La propiedad privada de los medios de producción es legítima cuando está al servicio del trabajo (CA 43).²⁵

Incluso en el cap. IV de CA, Juan Pablo II pasa del argumento sobre el derecho *de* propiedad privada al derecho *a* la propiedad

23 Cf. CEE, 242. Sin embargo, admite Finn que Pío XI critica la idea de reducir los deberes de los ricos a la caridad excluyendo los deberes de justicia (QA 4, cf. CEE, 376).

24 Cf. CEE, 268. Cabe señalar, sin embargo, que Juan XIII elenca el derecho de propiedad entre los derechos naturales, aunque no deja de señalar su función social (PT 21-22; MM 109, 43).

25 Cf. Citando a Juan Pablo II (LE 14), Finn observa que el «destino universal de los bienes» y la idea de la «hipoteca social» sobre la propiedad privada son traducciones contemporáneas de la insistencia tradicional en el «uso común», fundado en la idea de que «los bienes inferiores están al servicio de las necesidades humanas» (ST II-II, 66, 7).

privada, indicando que no sólo los que poseen propiedad privada tienen derecho a ella, sino que todas las personas tienen el derecho de acceder a la misma al menos en la medida necesaria para su sustento y el de aquellos bajo su responsabilidad. Si bien tal idea no se podría encontrar literalmente en S. Tomás, que se enfocaba en el respeto de la naturaleza de los bienes poseídos –o sea, la necesidad de utilizarlos según la voluntad de Dios– nada impide hoy plantear la posición del necesitado en términos modernos de *derechos subjetivos*, sin por ello dejar de lado el fundamento trascendente de los mismos.²⁶

2.2. Capitalismo y socialismo

Al mismo tiempo que León XIII y Pío XI eran férreos defensores de la propiedad privada, se mostraban contrarios al liberalismo decimonónico y su idea de maximizar la libertad económica minimizando el control del gobierno sobre la economía. Aquellos veían la raíz de muchos problemas sociales en el individualismo rampante y la afirmación del propio interés en la vida económica, por lo cual –aun oponiéndose a la idea de la planificación central– abogaban por una mayor intervención del Estado en la «estructuración de los mercados».²⁷

Aun así, en Pío XI la oposición frontal de León XIII al socialismo (RN 23) se hace más matizada, al reconocer una variante de socialismo que –a diferencia del soviético– aceptaba participar en el sistema democrático (QA 113), aunque siguiera siendo inconciliable con la doctrina católica por su visión secular y anti-religiosa de lo social.

Finn reconoce con claridad la importancia económica del mercado y de la libertad económica, vinculándola a la antropología cristiana, que promueve una sociedad de «individuos fuertes», con espíritu de iniciativa y sentido de responsabilidad por la propia

26 Cf. MCST, 447.

27 CEE, 243.

vida.²⁸ Sin embargo, citando PP 26 y 59, señala el problema ético que plantean los mercados «mal estructurados»,²⁹ ya que la justicia económica individual no es suficiente si no se conforma a las demandas de la justicia social. Los mercados necesitan de un encuadre jurídico que garantice una igualdad básica entre los participantes (CV 36). De esta manera, busca un equilibrio entre la perspectiva «liberacionista», que resalta las críticas del magisterio al liberalismo económico pero desconoce su apoyo al mercado y los negocios, y la de los sectores «neoconservadores», que cometen el error opuesto resaltando los textos que apoyan la propiedad privada y el mercado e ignorando las obligaciones de justicia de los propietarios o las condiciones para un capitalismo aceptable.³⁰

Como modo de superar este enfrentamiento, Finn propone considerar cuatro cuestiones que son fundamentales a los efectos de brindar una «ecología moral» a los mercados. Sólo aquellas visiones que puedan dar respuesta a dichos requisitos básicos pueden considerarse en continuidad con la enseñanza de la Iglesia. Estos problemas son: (1) la asignación de recursos; (2) la distribución; (3) la producción en escala; y (4) la cualidad de las relaciones interpersonales. Los mercados cumplen una función importante en cuanto a la eficiencia, innovación e inversión (1), e incluso fomentan diversas virtudes comerciales (4). Pero también comportan dificultades inevitables, como la destrucción creativa y sus costos humanos inmediatos; no solucionan algunos problemas distributivos que afectan a los más pobres (2), ni tampoco son aptos para determinar la escala de una economía compatible con las posibilidades de la biosfera (3). Estos límites delimitan el ámbito en que es requerida la intervención estatal.

28 Cf. CEE, 269.

29 CEE, 269.

30 Cf. CEE, 330.

2.3. *Justicia social e implicancias particulares*

Con un enfoque similar al de Ch. Curran, señala Finn que la justicia social es aquella que articula las obligaciones del individuo para contribuir al bien común de la comunidad, con las obligaciones de la comunidad para hacer posible al individuo dicha contribución.³¹ En lo político, esto implica el derecho de todos los ciudadanos de participar en la vida pública, y en lo económico, una colaboración del sector privado y del Estado para asegurar suficientes oportunidades de trabajo adecuadamente remuneradas.

La obligación moral de los propietarios hacia los necesitados, señalada enfáticamente por S. Tomás, es la base para justificar los impuestos a las personas acomodadas para financiar servicios básicos en favor de los más pobres.³² Finn rechaza como infundado el temor de que esta política tributaria debilite el sentido personal de solidaridad o que redunde en perjuicio de la creación de puestos de trabajo.³³ Y al igual que Curran, aboga por los impuestos progresivos, entendidos como una consecuencia de la idea de justicia social, pues la progresividad garantiza una «igualdad en sacrificio», cuando los ricos pagan proporcionalmente más que la clase media o los pobres.³⁴

Finn sostiene la bondad del comercio internacional, aunque éste debe estar sometido a reglas.³⁵ Por un lado, es un beneficio para la sociedad, permitiendo a los consumidores pagar precios más bajos por una amplia variedad de bienes; por el otro, puede perjudicar a productores locales. Se requiere que una porción de los impuestos sea dedicada a la asistencia en orden a la reubicación de los trabajadores de los sectores afectados.

31 Cf. CEE, 338.

32 Cf. CEE, 150.

33 Cf. CEE, 373.

34 Cf. CEE, 377.

35 Cf. CEE, 357.

3. «Option for the Poor and for the Earth», de Donal Dorr

En su obra *Option for the Poor and for the Earth*,³⁶ Donal Dorr adopta una perspectiva más interesada en restringir el alcance del derecho de propiedad privada con fines distributivos que de comprender su función en la vida económica y social.

3.1. *Propiedad privada y su función social*

Siguiendo a M.-D. Chenu y a R. Laurentin, recuerda Dorr que el temor al socialismo llevó a León XIII a modificar el borrador de RN en que se mencionaba explícitamente la subordinación de la propiedad privada al principio de que los bienes de la tierra están ordenados al bien común, apartándose de ese modo de la auténtica doctrina tomista.³⁷ Avala de este modo la tesis de Ch. Curran según la cual esta absolutización de la propiedad privada estaba fundada en el temor de que la limitación de este derecho pudiera tener consecuencias desestabilizadoras y revolucionarias, así como en la incapacidad de diferenciar entre diferentes corrientes del pensamiento de izquierda, lo que llevaba a una exagerada polarización.³⁸

Pío XII sería quien más claramente corrigió el sesgo de RN en esta materia, afirmando la subordinación de la propiedad privada al uso común de los bienes de la tierra.³⁹ Sin embargo, sobre todo en la segunda parte de su pontificado, Pío XII aceptó como «opción práctica» la sociedad capitalista, motivado por el «realismo» (el reconocimiento de que ésta había evolucionado y había realizado avances en la lucha contra la pobreza) y el temor a las

36 Donal Dorr, *Option for the Poor and for the Earth. Catholic Social Teaching* (New York: Orbis Books, Ed. Kindle, 2012), en adelante, OPE.

37 Cf. OPE, pos. 844; cf. Marie - D. Chenu, *La "doctrine sociale" de l'Église comme idéologie*, Paris, Cerf, 1979, 22; René Laurentin, *Liberation, Development and Salvation*, Maryknoll, NY, Orbis Books, 1972, 96-97.

38 Cf. OPE, pos. 848; Curran, CST, 177-178.

39 Cf. OPE, pos. 1602; Pío XII, D3, 198-199.

tendencias socialistas canalizadas en el nuevo Estado del bienestar. Esta postura, sostiene Dorr, hizo posible que la DSI sobre la propiedad fuera utilizada ideológicamente por la derecha, sobre todo en Latinoamérica, para oponerse a la reforma agraria y a una más equitativa distribución de la riqueza.⁴⁰ Esto justificaría el «giro a la izquierda» de Juan XXIII, con su insistencia en las obligaciones sociales inherentes a la propiedad privada, que abre el camino para una opción por los pobres en los siguientes pontífices.⁴¹ Juan Pablo II sería la expresión madura de este cambio de énfasis, el paso de la preocupación por la propiedad privada a la preocupación por la pobreza.⁴²

3.2. *Economía de mercado y socialismo*

En su posicionamiento claramente cercano al socialismo, Dorr procura sortear la dificultad que le plantea Juan Pablo II en CA 42. En este número, el mencionado pontífice responde a la pregunta sobre el capitalismo con una célebre distinción:

«Si por “capitalismo” se entiende un sistema económico que reconoce el papel fundamental y positivo de la empresa, del mercado, de la propiedad privada y de la consiguiente responsabilidad para con los medios de producción, de la libre creatividad humana en el sector de la economía, la respuesta ciertamente es positiva, aunque quizá sería más apropiado hablar de “economía de empresa”, “economía de mercado”, o simplemente de “economía libre”. Pero si por “capitalismo” se entiende un sistema en el cual la libertad, en el ámbito económico, no está encuadrada en un sólido contexto jurídico que la ponga al servicio de la libertad humana integral y la considere como una particular dimensión de la misma, cuyo centro es ético y religioso, entonces la respuesta es absolutamente negativa».

En la interpretación de Dorr, esta distinción entre dos significados de la palabra capitalismo consiste en rechazar el capitalismo en la medida en que significa liberalismo económico y aceptarlo sólo

40 Cf. OPE, pos. 2361.

41 Cf. OPE, pos. 2361.

42 Cf. OPE, pos. 8820.

en el sentido de permitir a las personas asumir iniciativas económicas.⁴³ Para este autor, al parecer, el capitalismo liberal está privado por definición de «un sólido contexto jurídico» y es incompatible con una dimensión ética y religiosa. Esto le permite negar al texto citado cualquier viso de novedad:

«En lo que respecta al capitalismo, la posición de Juan Pablo está muy en línea con la tradición de la enseñanza social establecida por la Iglesia a lo largo de los cien años previos: favorece en buena medida la libre empresa pero no está satisfecho con la ideología del capitalismo liberal».⁴⁴

Y continúa un poco más adelante:

«Debemos concluir, entonces, que al optar por la “economía de mercado”, Juan Pablo no está realmente dando su aprobación al capitalismo como *el* sistema correcto. Está simplemente estableciendo ciertas condiciones mínimas para cualquier modelo de sociedad aceptable, a saber, que el derecho de poseer, comprar y vender bienes, y el derecho de tomar otras iniciativas económicas, aunque pueden requerir de control, no deben ser totalmente abolidos».⁴⁵

La «respuesta ciertamente positiva» del texto pontificio a la economía de empresa queda reducida a un mero «no rechazo». Nótese además que el control del Estado parece aceptable en la medida en que la libertad económica no que *totalmente* abolida. De todo lo cual, concluye:

«En línea con la tradición de sus predecesores, y especialmente las encíclicas de León XIII y Pío XI, Juan Pablo concluye que ni el capitalismo liberal ni el comunismo alcanzan el mínimo de condiciones requeridas en orden a que un sistema económico pueda ser moralmente aceptable».

43 Cf. OPE, pos. 6309.

44 OPE, pos. 6180.

45 OPE, pos. 6194.

3.3. Conclusiones

Hemos presentado brevemente la doctrina de tres autores sobre la propiedad privada, ubicándola en el contexto más amplio de su respectiva visión de los sistemas sociales. Es claro que hay importantes matices entre ellos. Daniel Finn, especialista en ética económica, muestra una mejor comprensión y aprecio de la función del mercado en la economía. Charles Curran tiene al respecto una actitud más recelosa, aunque reconoce –al menos de un modo genérico y fuertemente condicionado– el valor de la libertad económica. Donal Dorr, por su parte, adopta una posición muy cercana al socialismo. Estas diferencias repercuten en su visión de la propiedad privada, pero dejando en pie un amplio margen de acuerdo.

En los tres autores encontramos el mismo argumento básico. La propiedad privada está subordinada al destino universal de los bienes, los cuales han sido creados por Dios para el uso de todos los hombres. Más aún, aquélla no es de derecho natural en sentido propio, sino que surge como un «agregado», fruto del descubrimiento racional de su conveniencia práctica, en la situación posterior al pecado original. De aquí se sigue que esta institución se justifica ante todo por su dimensión social, respecto de la cual este derecho posee un rol mayormente –cuando no exclusivamente– instrumental.

Al ser establecido este derecho por ley humana y revestir un carácter convencional, el Estado tiene competencia para poner límites no sólo a su uso sino incluso a su titularidad, a través de su potestad redistributiva según el criterio de la justicia social. De este modo es posible justificar (sin que ello implique necesariamente el rechazo del mercado) diversas políticas de intervención en la vida económica, como el establecimiento de impuestos progresivos y diversos límites reglamentarios (no identificados claramente) a este derecho y a su ejercicio. Tanto León XIII como Pío XI, influidos por el individualismo de la época, habrían acordado al derecho de propiedad un carácter absoluto ajeno a la tradición eclesial precedente, sesgo que la DSI posterior habría corregido acentuando la «hipoteca social» que pesa sobre dicho derecho.

En la última parte de este artículo, quisiera hacer una apreciación crítica de estas afirmaciones.

4. La propiedad privada y la ley natural

El punto de partida de esta visión compartida de la propiedad privada es la afirmación de que, según Santo Tomás, la misma no es de derecho natural sino de ley positiva, a partir de la cual se considera la posición de León XIII y de Pío XI un apartamiento de la tradición precedente. Tal afirmación, sin embargo, constituye una verdad a medias, formulada con imprecisión, y merece por consiguiente un análisis detenido.

4.1. Propiedad privada y razón natural

Como enseña ST II-II, q.57, a.3, algo puede pertenecer a «lo justo natural» de dos maneras:

1) considerando la cosa «absolutamente y en sí misma»; de este modo, el ser masculino se adecúa, por su naturaleza, al ser femenino para engendrar de éste, y los padres, al hijo, para nutrirlo;

2) considerando la cosa «no absolutamente, en su naturaleza, sino en relación a sus consecuencias»; por ejemplo, la propiedad de las posesiones. Y acá explica ya S. Tomás lo que luego desarrollará luego en la q.66:

«En efecto, si este terreno se considera en absoluto, no tiene por qué ser más de éste que de aquél; pero, si se considera en cuanto a la aptitud de ser cultivado y al pacífico uso del campo, tiene, según esto, cierta disposición para que sea uno y no otro».

Ahora bien, la primera consideración es propia de «lo natural» como común a hombres y animales. La segunda, en cambio, es la propia del «derecho de gentes» privativo de los hombres, ya que considerar algo en comparación con lo que de ello se deriva (las

consecuencias) es propio de la razón; y de aquí que esto, ciertamente, sea natural al hombre, debido a que es la razón natural la que lo dicta. Sólo en el primer sentido considera el Aquinate que la propiedad privada no es de ley natural sino un agregado de la razón humana para utilidad del hombre.

Curran interpreta los dos artículos de la Suma dedicados específicamente a la propiedad (II-II, q.66, aa.1-2) como referidos, el primero, a la propiedad común y el segundo, a la propiedad privada. Considerados conjuntamente, serían una afirmación del carácter natural de la propiedad común (a.1) en contraste con el carácter convencional y subordinado de la propiedad privada (a.2). En realidad, esta suposición es discutible. El art. 1 se refiere a la propiedad de un modo general (sin tener presente su carácter común o privado) y analiza su correspondencia con la naturaleza humana. En este sentido, la propiedad de cosas exteriores (de modo común o exclusivo) deriva del carácter racional del ser humano como imagen de Dios (art.1, c.), teniendo presente sin embargo que, en cuanto a su naturaleza, el dominio de las cosas exteriores pertenece siempre a Dios.

Nada encontramos entonces en ese primer artículo que induzca a pensar que se esté hablando específicamente de la propiedad o el uso común. Esto es confirmado por el art.2 ad 1:

«La comunidad de los bienes se atribuye al derecho natural, no porque éste disponga que todas las cosas deban ser poseídas en común y que nada deba poseerse como propio, sino porque la distinción de posesiones no es según el derecho natural, sino según la convención humana, lo cual pertenece al derecho positivo».

El derecho natural no dispone que las cosas sean poseídas en común más que en particular. Pero obviamente la “distinción de posesiones” (no el derecho en sí) requiere de normas positivas que asignen o reconozcan su titularidad y la garanticen.

En síntesis, el texto de la q.66, a.1 se refiere al fundamento antropológico del derecho del hombre a poseer bienes exteriores sea en común o como algo propio. Recién en q.66, a.2 aborda el

problema de la modalidad de esa posesión. Ciertamente, las razones que enumera en favor de la propiedad privada son de orden práctico, y están fundadas en la consideración de las consecuencias (cf. II-II, q.57, a.3). Pero ello no significa que dichas razones sean irrelevantes desde el punto de vista moral, y puedan considerarse meramente «pragmáticas», porque son una concreción del fundamento antropológico (la naturaleza humana racional) señalado en el artículo precedente. Y por esto mismo no puede afirmarse, como hace Curran, que se trate necesariamente de consecuencias del pecado original. No parece que la necesidad de ordenar la gestión de los bienes y de clarificar el alcance de los respectivos derechos sea la consecuencia de la pecaminosidad humana, es decir, del egoísmo, aunque sí puedan serlo las reacciones motivadas por las dificultades que dichas tareas conllevan.

4.2. Propiedad privada y pecado original

Es cierto que I, q.98, a.1 *ad* 3 considera la propiedad privada como resultado del pecado original, y que con ello sigue una tradición que se hizo común entre canonistas y escolásticos. Pero se debe tener en cuenta que en este artículo se está hablando de un problema muy distinto: si en el estado de inocencia habría habido generación. Para responder afirmativamente sin conceder que la multiplicación de los hombres hubiera hecho necesaria en el estado original la propiedad privada (contra la autoridad de S. Isidoro), argumenta que: «en el estado de inocencia estaban de tal modo armonizadas las voluntades de los hombres, que cada uno hubiese tomado del bien común lo que le correspondía sin peligro alguno de discordia», como se puede ver ahora entre «hombres honestos». Nuevamente, esta ausencia de discordia depende de la posibilidad de *saber* con certeza lo que le corresponde a cada uno, lo cual no podría darse siempre de modo enteramente espontáneo, más allá de la generosidad o del egoísmo de los miembros de tal comunidad.

La vinculación con el pecado original es, entonces, una afirmación incidental que Tomás no repite cuando trata específicamente de la propiedad privada y alude a necesidades que no dependen necesariamente de la honestidad de las personas. Como observa acertadamente C. Kossel, lo que no es natural es la división de las propiedades, no el derecho mismo:

«El segundo texto (II-II, q.66, a.2), el texto temático de Tomás sobre la propiedad privada, argumenta que la posesión privada (*potestas procurandi et dispensandi*) es lícita y necesaria para la vida social humana. Por derecho natural (*ius naturale*) todas las cosas son comunes sólo en el sentido de que la naturaleza no ha dividido las cosas ni las ha designado para personas particulares; la actual división de la sociedad sucede por acuerdo humano y en ese sentido pertenece al *ius positivum* (ad 1)».⁴⁶

Es preciso tener presente además que, como señala Tierney, entre canonistas y teólogos medievales existían teorías muy diferentes sobre el estado de inocencia original y el origen de la propiedad privada. Para Rufino, en dicho estado anterior a la caída, la posesión común era de ley natural no en el sentido de que constituyera un precepto sino simplemente una «demostración», una situación de hecho que podía ser alterada por la ley.⁴⁷ Huguccio, por su parte, sostenía que la propiedad común era un verdadero precepto permanente de la ley natural, pero sólo en el sentido de que el uso de dichos bienes por sus propietarios debía ser compartido con otros en caso de necesidad. En cualquier caso, veían la ley natural ante todo como ley de la razón, y el primitivo comunismo que imaginaban era un punto de partida histórico y no un ideal al que hubiera que volver.⁴⁸ La referencia al pecado original, por lo tanto, no es de gran ayuda al momento de pensar los alcances y límites de la propiedad privada.

46 Clifford G. Kossel, S.J., «Thomistic Moral Philosophy in the Twentieth Century», en Stephen J. Pope (ed.), *The Ethics of Aquinas* (Washington, DC: Georgetown University Press, 2002), 385-411, 397 n.11

47 Brian Tierney, *The Idea of Natural Rights. Studies on Natural Rights, Natural Law and Church Law* (Grand Rapids, Michigan) - Cambridge, UK: Eerdmans, 2001), 138.

48 *Ibid.* 139.

Como sea, para Santo Tomás la propiedad privada es un caso típico del *derecho de gentes* (II-II, q.57, a.3), que tanto para aquél como para los juristas romanos era un derecho natural, es decir, que se impone por su misma naturaleza y no por alguna institución o voluntad humana.⁴⁹ El derecho de gentes «son normas que la razón humana deriva por deducción necesaria de los mismos principios de derecho natural, y comprende, por lo tanto, todas las conclusiones –primeras, secundarias y más remotas– que se infieren de esos principios».⁵⁰ Es, por lo tanto, un derecho anterior y superior al Estado, que no emana del derecho positivo.

5. El destino universal de los bienes y la «hipoteca social» de la propiedad

Siendo parte del derecho de gentes, la propiedad privada es un derecho natural *secundario*, es decir, deducido por la razón natural considerando las necesidades prácticas y universales de la realidad social. Por consiguiente, debe ceder al «orden natural instituido por la divina providencia» según el cual «las cosas inferiores están ordenadas a la satisfacción de las necesidades de los hombres», de modo que «por la distribución y apropiación, que procede del derecho humano, no se ha de impedir que con esas mismas cosas se atienda a la necesidad del hombre».⁵¹

Como derecho natural secundario, no puede considerarse absoluto, sino que está subordinado al destino universal de los bienes. Curran observa con acierto que este principio ha sido formulado teniendo en vista una sociedad pre-industrial y, por lo tanto, tomando en cuenta los bienes ya existentes en la naturaleza. En la economía moderna, sin embargo, la riqueza reside no tanto en los recursos na-

49 Cf. Santiago Ramírez, «Introducción a la cuestión II-II q. 66», en *Suma Teológica*, VIII, (Madrid: BAC, 1956), 483.

50 Sólo en el s. XVI comienza a considerarse el derecho de gentes como derecho fundamentalmente positivo, de carácter consuetudinario, establecido por todas las gentes.

51 ST, II-II, q.66, a.7.

turales y los bienes acumulados, cuanto en la creatividad y la iniciativa, en la innovación y el desarrollo tecnológico. Pero este autor no extrae las implicancias de este hecho: más decisivo que la distribución de bienes materiales es capacitar a las personas para acceder a estas nuevas creaciones del ingenio humano y el correspondiente *know-how*, lo que reclama iniciativas a nivel nacional e internacional para hacer de dichos bienes patrimonio común de la humanidad y brindar a los pueblos más pobres la posibilidad de desarrollo (CA 35). Estas mismas consideraciones muestran lo inadecuado del planteo que insiste en la limitación de la propiedad privada como única manera de hacer efectivo el destino universal de los bienes.

Es verdad que la tradición cristiana nunca ha considerado la propiedad privada como algo absoluto e intocable (CDS 177) y que sobre la misma pesa una función social o «hipoteca social»,⁵² que comporta límites en el uso de los bienes por parte de los legítimos propietarios (por ej., no tener inoperantes los bienes poseídos, y destinarlos a la actividad productiva, CDS 178). En concreto, los «bienes superfluos» son debidos por derecho natural al sostenimiento de los pobres. Pero habitualmente «se deja al arbitrio de cada uno la distribución de las cosas propias para socorrer a los que padecen necesidad». Sólo cuando ésta es extrema, no sólo la persona afectada, sino incluso un tercero está habilitado para «tomar clandestinamente la cosa ajena para socorrer así al prójimo indigente» (II-II, q.66, a.7, *ad* 3). Pero salvo en este último caso, no se trata de un deber de justicia que pueda ser exigido por ley sino de «caridad cristiana» (RN 16).⁵³

Por su parte, es importante aclarar, lo «necesario» (en función de lo cual se concreta el concepto de lo «superfluo») debe ser entendido como aquello “sin lo que no se puede vivir a tenor de las exigencias normales de la condición y del estado de la propia persona y de los demás cuyo cuidado le incumbe” (II-II, q.32, a.6, c.).

52 Juan Pablo II, *Discurso inaugural de Puebla*, III, 28 de enero de 1979.

53 «(...) un derecho general de esa especie (de justicia) de “los pobres” sobre lo superfluo de “los ricos” es inactuable por indeterminado y socialmente caótico», cf. José M. Ibáñez Langlois, *Doctrina Social de la Iglesia* (Santiago de Chile: Editorial Universidad Católica de Chile, 19882), 181.

Estas puntualizaciones son relevantes porque la invocación de la función social de la propiedad tal como la encontramos en los autores citados, no va acompañada por una clara delimitación de las facultades del Estado a ese respecto. Salvo en el caso de situaciones extremas que pongan en riesgo la supervivencia, debe considerarse una violación del derecho a la propiedad privada la sustracción coactiva por parte del Estado de parte de la propiedad de sus ciudadanos para luego distribuirla a otros conciudadanos.⁵⁴ Al hablar de la “función social de la propiedad” es necesario insistir, por lo tanto, en la distinción entre el deber moral y el deber estrictamente jurídico. Como afirma M. Rhonheimer:

«La hipoteca social de la propiedad implica una obligación moral de cada ciudadano que, en la doctrina social católica clásica, no concede al Estado el derecho de quitar a otros ciudadanos su propiedad en nombre de la “justicia social” empleando su poder coercitivo, tampoco en el caso de que esa confiscación esté legitimada democráticamente por una mayoría».⁵⁵

Sin una distinción adecuada entre el ámbito de la justicia y el de la caridad –y, por lo tanto, entre la función del Estado y la de la Iglesia– se cae fatalmente en el error de considerar exigible, a través del poder coactivo del Estado, lo que es propio de la caridad, lo cual constituye un peligro para la libertad individual, que precisamente la propiedad privada debería garantizar.

En una economía moderna, existe un modo para poner la propiedad privada al servicio de todos que es más efectivo que el de la limosna o el de la redistribución coactiva: la inversión de la misma como capital, a fin de hacer posible la innovación tecnológica, el aumento de la productividad, el trabajo cada vez mejor remunerado, y la mejora generalizada del nivel de vida. En este sentido, se ha

54 Sostenida por figuras relevantes del catolicismo social, como el obispo W. von Ketteler, cf. Martin Rhonheimer, *Libertad económica, capitalismo y ética cristiana. Ensayos para un encuentro entre economía de mercado y pensamiento cristiano* (Madrid: Unión Editorial, 2017), 97.

55 *Ibid.*, 98.

caracterizado la economía de mercado como «la forma económica del dar».⁵⁶ Como afirma CDS 178:

«El destino universal de los bienes comporta vínculos sobre su uso por parte de los legítimos propietarios. El individuo no puede obrar prescindiendo de los efectos del uso de los propios recursos, sino que debe actuar en modo que persiga, además de las ventajas personales y familiares, también el bien común. De ahí deriva el deber por parte de los propietarios de no tener inoperantes los bienes poseídos y de destinarlos a la actividad productiva, confiándolos incluso a quien tiene el deseo y la capacidad de hacerlos producir».

Teniendo en cuenta una recta comprensión de su función social, la propiedad privada, si bien no constituye un fin en sí misma, tampoco puede ser considerada como un *mero* instrumento. En contraste con la visión de J. A. Ryan seguida por Ch. Curran, sostiene G. Crepaldi la dignidad *propia* y *originaria* del derecho de propiedad privada, que es ocultado por la ideología,

«(...) cuando es contrapuesto al principio del destino universal de los bienes, o cuando es entendido como un instrumento en referencia al mismo, carente de una dignidad propia a no ser como simple medio para realizar la destinación universal. Los dos principios de la propiedad privada y del destino universal de los bienes deben ser entendidos como ubicados en el mismo nivel, me atrevería a decir, como dos caras de un mismo principio. Es cierto que la propiedad privada es la principal vía para realizar el destino universal de los bienes, pero eso no significa que deba ser entendida sólo como un instrumento de dignidad no originaria sino derivada. El mismo, en efecto, está presente incluso en el Decálogo, es un elemento del derecho natural y revelado».⁵⁷

En realidad, se podría decir que la función social de la propiedad está enraizada ante todo en su función personal, y que ambas dimensiones deben concebirse como íntimamente unidas, y no en una

56 Martin Rhonheimer, «El malvado capitalismo. La forma económica del dar», en id., *Libertad económica*, 37. La idea pertenece a George Gilder en su obra *Wealth and Poverty* (1981). «Sobre esa base –comenta Rhonheimer– cabría edificar en verdad una ética cristiana de la hipoteca social de la propiedad privada: una oportunidad que hasta ahora apenas se ha aprovechado», cf. M. Rhonheimer, *Ibid.*, 107, nota 51.

57 Mons. Giampaolo Crepaldi, «Liberare l'economia dalle ideologie: un pressante invito della Dottrina Sociale della Chiesa», *Lectio magistralis*, III Giornata Nazionale della Dottrina sociale della Chiesa, Convento francescano di San Daniele, Lonigo (Vicenza,) sabato 17 ottobre 2020, <https://www.vanthuanobservatory.org/ita/giornata-nazionale-della-dsc-la-lectio-del-vescovo-crepaldi-attenti-alle-ideologie/> (consulta: 23-10-20)

relación de mutua exclusión. Por eso, Juan XXIII, respondiendo a las dudas sobre el principio de propiedad privada, afirma en MM 108:

«...el derecho de propiedad privada, aún en lo tocante a bienes de producción, tiene un valor permanente, ya que es un derecho contenido en la misma naturaleza, la cual nos enseña la prioridad del hombre individual sobre la sociedad civil, y, por consiguiente, la necesaria subordinación teológica de la sociedad civil al hombre.

Por otra parte, en vano se reconocería al ciudadano el derecho de actuar con libertad en el campo económico si no le fuese dada al mismo tiempo la facultad de elegir y emplear libremente las cosas indispensables para el ejercicio de dicho derecho.

Además, la historia y la experiencia demuestran que en los regímenes políticos que no reconocen a los particulares la propiedad, incluida la de los bienes de producción, se viola o suprime totalmente el ejercicio de la libertad humana en las cosas más fundamentales, lo cual demuestra con evidencia que el ejercicio de la libertad tiene su garantía y al mismo tiempo su estímulo en el derecho de propiedad».

6. Capitalismo y socialismo

Finalmente, por lo dicho con anterioridad se comprende que, si se quiere evitar la manipulación ideológica de la idea de la función social de la propiedad, es preciso una reflexión clara sobre las prerrogativas y límites del Estado en esta materia. Los autores expuestos parecen acordar al Estado una presunción favorable en cuanto a que en principio sus intervenciones serían a favor del bien común. Esta confianza no encuentra suficiente apoyo en la realidad, en la que sobreabundan ejemplos en contrario, por ejemplo, en la forma de una voracidad fiscal que parasita la actividad productiva, y sustrae de ella recursos que llegan escasamente a los supuestos beneficiarios de la redistribución.

Esta confianza ingenua en el Estado –probablemente un resabio de la función «paternal» que le asignaba el magisterio social preconiliar– los lleva a apoyar una supuesta «simetría» de la DSI ante el capitalismo y el socialismo, que no encuentra suficiente apoyo en los documentos de la DSI. Al respecto, Pío XI no podía ser más claro:

«León XIII puso todo su empeño en ajustar este tipo de economía a las normas del recto orden, de lo que se deduce que tal economía no es condenable por sí misma. Y realmente *no es viciosa por naturaleza*, sino que viola el recto orden sólo cuando el capital abusa de los obreros y de la clase proletaria con la finalidad y de tal forma que los negocios e incluso toda la economía se plieguen a su exclusiva voluntad y provecho, sin tener en cuenta para nada ni la dignidad humana de los trabajadores, ni el carácter social de la economía, ni aun siquiera la misma justicia social y bien común». (QA 101, *subrayado nuestro*)

Es cierto que el «giro a la izquierda» de Juan XXIII y Pablo VI hicieron menos clara la asimetría entre ambos sistemas, pero la misma nunca quedó completamente desdibujada, ya que ambos pontífices limitaron sus propuestas prácticas a la reforma del sistema económico, siguieron defendiendo la subsidiaridad y apoyaron el sistema político republicano, posturas incompatibles con la centralización económica y política propia del socialismo. Juan Pablo II, finalmente, proclamó una adhesión explícita a la economía de mercado (CA 42).

Cuando Dorr ve en ese texto una condena al capitalismo «liberal» (que por otro lado hoy prácticamente ha sido sustituido en todo el mundo por un capitalismo de tipo reglamentario), está interpretando dicho pasaje a la luz de presupuestos que le son ajenos. El capitalismo carente de un «sólido fundamento jurídico» no es el capitalismo liberal sino más bien el capitalismo «de amigos» o prebendario (*crony capitalism*) generado por la colusión entre empresarios y políticos corruptos, es decir, un capitalismo sin reglas. No se condena como tal un sistema, sino la corrupción del mismo. Esta interpretación se ve reforzada por la condena al Estado asistencial (CA 48), y la sobria enumeración de las funciones propias e irrenunciables a las cuales debe atenerse el Estado (*ibid.*). Con esta visión, Juan Pablo II introduce una sana cautela frente al poder político, muchas veces ausente en el magisterio precedente.

En relación con el rol del Estado es posible cuestionar, finalmente, la idea de los impuestos «progresivos», que para los autores mencionados constituye una consecuencia directa de la idea de justicia social. Como observa Th. Sowell, los impuestos progresivos no

son impuestos a la riqueza, sino a los ingresos, por lo cual la mayoría de las personas alcanzadas por aquellos no son “ricos”, sino simplemente personas que han alcanzado el pico de sus ingresos, quizás después de décadas de trabajo con salarios mucho menores. A ello debe sumarse la inflación, que aumenta el salario nominal sin mejorar el nivel de vida, y puede hacer caer bajo este tipo de leyes a personas cuyo nivel de ingresos no justifican la progresividad.⁵⁸

7. Conclusión

La reflexión precedente muestra cuán necesario es hoy volver a reflexionar sobre la doctrina de la propiedad privada y depurarla de sus acreencias ideológicas. Las mismas se acumulan en buena medida por la concepción meramente instrumental de la subordinación de la propiedad privada al destino universal de los bienes, que desconoce su importancia propia y originaria, e insiste unilateralmente en su función social, concebida de un modo genérico y no encuadrada en una adecuada doctrina del Estado. Esta deficiencia amenaza la continuidad de la enseñanza social de la Iglesia, y constituye un peligro sobre todo para países como la Argentina, donde el Estado, a lo largo de décadas, ha erosionado el derecho de propiedad privada, generando inseguridad jurídica, desconfianza social y destrucción de estímulos económicos.

Como afirma CDS 176:

«Mediante el trabajo, el hombre, usando su inteligencia, logra dominar la tierra y hacerla su digna morada: “De este modo se apropia una parte de la tierra, la que se ha conquistado con su trabajo: he ahí el origen de la propiedad individual” (CA 31). La propiedad privada y las otras formas de dominio privado de los bienes “aseguran a cada cual una zona absolutamente necesaria para la autonomía personal y familiar y deben ser considerados como ampliación de la libertad humana (...) al estimular el ejercicio de la tarea y de la responsabilidad, constituyen una de las condiciones de las liber-

⁵⁸ Cf. Thomas Sowell, *Basic Economics. A Common Sense Guide to the Economy* (New York: Basic Books, Ed. Kindle, 20155), 429-431.

tades civiles” (GS 71). La propiedad privada es un elemento esencial de una política económica auténticamente social y democrática y es garantía de un recto orden social. La doctrina social postula que la propiedad de los bienes sea accesible a todos por igual (CA 6), de manera que todos se conviertan, al menos en cierta medida, en propietarios, y excluye el recurso a formas de “posesión indivisa para todos” (RN 11).

Bibliografía

- Camacho, Ildefonso. *Doctrina social de la Iglesia*. Madrid: San Pablo, 1991
- Crepaldi, Mons. Giampaolo. *Lectio magistralis* «Liberare l’economia dalle ideologie: un pressante invito della Dottrina Sociale della Chiesa». Giornata Nazione della Dottrina sociale della Chiesa, Convento francescano di San Daniele, Lonigo (Vicenza) sábado 17 octubre 2020. Acceso el 23 de octubre de 2020.
- <https://www.vanthuanobservatory.org/ita/giornata-nazionale-della-dsc-la-lectio-del-vescovo-crepaldi-attenti-alle-ideologie/>
- Curran, Charles. *Catholic Social Teaching (1891-present). A Historical, Theological and Ethical Analysis*. Washington DC: Georgetown University Press, 2002
- Dorr, Donal. *Option for the Poor and for the Earth. Catholic Social Teaching*. New York: Orbis Books, Ed. Kindle, 2012
- Finn, Daniel K. «Commentary on *Centesimus annus*». En *Modern Catholic Social Teaching. Commentaries & interpretations*, ed. Kenneth Himes. Washington DC: Georgetown University Press, 2004, 436-466
- Finn, Daniel K. *Christian Economic Ethics. History and Implications*. Minneapolis: Fortress Press, 1984
- Juan Pablo II, Discurso inaugural de de la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. Puebla, 28 de enero de 1979. Acceso el 23 de octubre de 2020.
- http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/speeches/1979/january/documents/hf_jp-ii_spe_19790128_messico-puebla-episc-latam.html

- Kossel, Clifford G. S.J. «Thomistic Moral Philosophy in the Twentieth Century». En *The Ethics of Aquinas*, ed. Stephen J. Pope. Washington, DC: Georgetown University Press, 2002, 385-411
- Pontificio Consejo «Justicia y Paz». *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2005. Acceso el 23 de octubre de 2020.
- http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/justpeace/documents/rc_pc_justpeace_doc_20060526_compendio-dott-soc_sp.html
- Ramírez, Santiago. «Introducción a la cuestión II-II q. 66». En *Suma Teológica*, VIII. Madrid: BAC, 1956
- Rawls, John. *Teoría de la Justicia*. México: Fondo de Cultura Económica, 1995²
- Rhonheimer, Martin. *Libertad económica, capitalismo y ética cristiana. Ensayos para un encuentro entre economía de mercado y pensamiento cristiano*. Madrid: Unión Editorial, 2017
- Rhonheimer, Martin. «El malvado capitalismo. La forma económica del dar». En *Ibid.*, 37
- Sowell, Thomas. *Basic Economics. A Common Sense Guide to the Economy*. New York: Basic Books, Ed. Kindle, 2015⁵
- Tierney, Brian. *The Idea of Natural Rights. Studies on Natural Rights, Natural Law and Church Law*. Grand Rapids, Michigan – Cambridge, UK: Eerdmans, 2001

Private Property, Primitive Accumulation, and Idolatry

William T. Cavanaugh •

DePaul University

Chicago, EE. UU

wcavana1@depaul.edu

Recibido 12.01.2021/21.02.2021

DOI: <https://doi.org/10.46553/teo.58.134.2021.p75-90>

ABSTRACT

This article suggest that belief in absolute private property rights is a type of dispossession of what rightfully belongs to God and, by extension, the people of God. The first section of this essay address a question so often ignored in discussions of private property rights: how did some people come to be owners of property in the first place, while others own nothing but their own bodies and its labor? Then the article look into the history of dispossession. The second section address how that history is explained away through various types of theodicy. There is an exam about some such theodicies and the author suggest that our prevailing regime of privatization and absolute property rights is a kind of idolatry, the worship of a false god of dispossession.

Keywords: Property; Rights; Dispossession; Theodicy; Idolatry

Propiedad privada, acumulación primitiva e idolatría

RESUMEN

El artículo sugiere que la creencia en los derechos absolutos de la propiedad privada es un tipo de despojo que legítimamente pertenece a Dios y, por extensión, al pueblo de Dios. La primera sección aborda la cuestión, a menudo ignorada en las discusiones sobre los derechos de la propiedad privada: ¿cómo algunos se convirtieron en propietarios mientras otros no poseen nada excepto sus cuerpos y su trabajo? Luego se examina la historia de la desposesión o enajenación. La segunda sección aborda cómo esta historia es explicada a través de varios tipos

* Profesor de Teología en DePaul University, donde dirige el *Center for World Catholicism and Intercultural Theology*.

de teodiceas. Se presenta un estudio de dichas teodiceas y el autor sugiere que nuestro predominante régimen de privatización y de los derechos absolutos de la propiedad son una suerte de idolatría, de un culto al falso Dios del despojo.

Palabras clave: Propiedad; Derechos; Enajenación; Teodicea; Idolatría

When I lived and worked in a poor *población* of Santiago de Chile in the final years of the Pinochet dictatorship, there were billboards erected in the neighborhood that read *La libre empresa crea; crea en la libre empresa*. The power of free enterprise to create was indeed something that had to be *believed in*, because tangible evidence of such a miracle was hard to see in the poor neighborhoods of Santiago. There was in Chile a class of businesspeople making plenty of money, unimpeded by government or communal oversight. The people at the bottom of Chilean society were constantly urged to believe that the wealth would eventually trickle down to them. This hopeful eschatology received a boost when Pinochet left power in 1990. Thirty years later, a season of protests in Chile has revealed a large underclass of people who have grown tired of waiting and have ceased to believe.

The regime of absolute private property rights is best understood as underwritten by a kind of belief, a theology that in many ways contradicts Catholic theology. In this brief article, I will suggest that belief in absolute private property rights is a type of dispossession of what rightfully belongs to God and, by extension, the people of God. In the first section of this essay, I address a question so often ignored in discussions of private property rights: how did some people come to be owners of property in the first place, while others own nothing but their own bodies and its labor? After suggesting we look into the history of dispossession, in the second section I address how that history is explained away through various types of theodicy. I briefly examine some such theodicies, and suggest that our prevailing regime of privatization and absolute property rights is a kind of idolatry, the worship of a false god of dispossession.

I. Taking possession

The famous contest between Elijah and the prophets of Baal in I Kings 18 is linked to the question of property rights through the story of Naboth's vineyard in I Kings 21. The rival gods YHWH and Baal represent two rival systems of rule and rival systems of property. It is significant to note that the name "Baal" means "owner". The Baalist kings had absolute power, and property was an alienable commodity under Canaanite law. For the Israelites, by contrast, the king was subject to the monarchy of God, and property was inalienable. Each family had their *nachalah*, their share of property.¹ King Ahab violates this arrangement. He wants Naboth's vineyard to extend his palace garden, but Naboth refuses to sell, which would be a violation of Israelite law: «The Lord forbid that I should give you my ancestral inheritance (I Kings 21:3)». Property rightly belongs to God (cf. Ps. 24:1); its use is for the flourishing of God's people. They do not have sole discretion to do whatever they deem fit with their property. Jezebel, the chief promoter of the cult of Baal, is indignant that some yokel is standing in the way of the king. She has Naboth killed, and presents his vineyard to Ahab. The LORD is displeased, and sends Elijah to Ahab: «Thus says the Lord: Have you killed, and also taken possession? (I Kings 21:19)». Elijah pronounces judgment and doom on the house of Ahab, for «Indeed, there was no one like Ahab, who sold himself to do what was evil in the sight of the Lord, urged on by his wife Jezebel. He acted most abominably in going after idols, as the Amorites had done, whom the Lord drove out before the Israelites (I Kings 21:25-6)».

The contest between the LORD and Baal is not simply about what we would call "religious belief", but is also about what we would call "economics" and "politics". In the biblical text, there are no such distinctions. The text is simply about the God of life versus the gods that kill and take possession, which is the hallmark of idola-

¹ Timothy Gorringe, «Idolatry and Redemption: Economics in Biblical Perspective», *Political Theology* 11, no. 3 (2010): 369-73.

try. The text needs to be read in light of tensions in the ninth century B.C. between a traditional peasant tribal culture and an urbanized elite influenced by Baalism. Such an historical reading helps us to avoid the anachronism of seeing the issue of idolatry as limited to “religious belief”, but it is more than an exercise in getting the history right. As Timothy Gorringer notes, the issue of idolatry is the key to assessing our current economic system, because the fundamental justification of ownership rights in any society is a theological question. There is always a “god” in this sense, whether or not people express explicit belief in the existence of such a being.² «Every generation will be confronted with its own Ba’als, their own strange gods, who grab power over them and seek to devour them».³

The prophetic refusal of absolute property rights is carried forward in Christian history. From the advocacy of common ownership in Acts 2:44-45 and 4:32 through the work of Church fathers such as Athanasius, Basil, Ambrose, Jerome, and John Chrysostom, private property was considered a post-Fall usurpation of what was meant to be common to all. Aquinas grants that external things are under the power of human beings not by nature, but only according to their use, which has been granted to them by God, who «has sovereign dominion over all things».⁴ It is lawful for humans to procure and dispense property, for humans take better care of property when it is theirs; such an arrangement is more orderly and also cuts down on quarrels. With regard to its use, however, «man ought to possess external things, not as his own, but as common, so that, to wit, he is ready to communicate them to others in their need».⁵ This is the basis for the “social mortgage” on property that recent popes have identified.⁶ God is the true owner of all property; individuals

2 *Ibid.*, 371. Here Gorringer is drawing on Ton Veerkamp, *Die Vernichtung des Baal* (Stuttgart: Alektor, 1981).

3 Ton Veerkamp, *Die Vernichtung ...* 51, quoted in Gorringer, «Idolatry and Redemption: Economics in Biblical Perspective», 372.

4 St. Thomas Aquinas, *Summa Theologiae* II-II.66.1ad1.

5 *Ibid.*, II-II.66.2.

6 See Pope John Paul II, *Sollicitudo Rei Socialis*, §42 and Pope Francis, *Laudato Si'*, §93.

may have care of particular pieces of property, but its use belongs to all as common.

The history of private property rights is the history of attacks on this notion of common property. Karl Marx labeled this movement “primitive accumulation”, the origin of capitalism in the seizing of common lands for private use. Marx tells the history of “enclosure” from the sixteenth to nineteenth century in England and Scotland, when common lands that subsistence farmers depended on for their livelihoods were appropriated for private use. Often, peasants were simply driven out by nobles, and any resistance was met by force. When care was taken to dispossess people by legal channels, a bill of enclosure from the House of Lords would divide up common lands among those who already owned land, in proportion to the amount of land they already possessed. Small landowners were often forced to sell, unable to afford legal fees and fencing, and unable to make a living without access to common lands. Game laws harshly punished attempts to find food on property to which one did not have title; laws against vagrancy forced the newly landless into indentured servitude. The result was a class of people, “liberated” from the land, who had nothing to sell but their labor. The enclosure movement worked hand in hand with the industrial revolution, moving subsistence farmers into factories and opening the divide between those capitalists who owned the means of production -land, machines, etc.- and those laborers who owned nothing but their own bodies.⁷ Masses of people were forced to exchange a dignified subsistence for 12 hours a day in the factory, subject to beatings, fines, accidents, poor health conditions, and pay of less than 1 penny per hour.

⁷ Marx’s account of primitive accumulation is found in Karl Marx, *Capital*, volume 1, trans. Ben Fowkes (New York: Vintage Books, 1977), 873-904 [chapters 26-28]. An excellent history of the process can be found in Michael Perelman, *The Invention of Capitalism: Classical Political Economy and the Secret History of Primitive Accumulation* (Durham, NC: Duke University Press, 2000).

The process of primitive accumulation is, as Michael Perelman writes, «an uninterrupted story of coercion».⁸ That story is not limited to England and Scotland, but played out similarly on the European Continent and especially wherever colonization took place including the *encomienda* system in Latin America, the theft of Indian land in North America, and the use of African slaves. The rise of capitalism depended on massive projects of dispossession and privatization. Though Marx presented primitive accumulation as a one-time stage in world history, it is in fact ongoing, a phenomenon that characterizes not only the early modern period but our own. Fred Pearce's book *The Land Grabbers* documents what he calls the «final enclosure of the planet's wild places, a last roundup on the global commons».⁹ The process of enclosure is ongoing and has lately intensified, as corporations, governments, and wealthy individuals take control of huge swaths of land in the global South, often removing its current inhabitants by force.

The Guinea Savannah Zone in Africa, covering one and a half million square miles, is one of the largest places currently subject to enclosure. The World Bank calls this zone «the world's last large reserves of underused land» and indeed most development schemes rely on this view of the land as insufficiently exploited and notionally "empty". The Guinea Savannah Zone, however, is not empty; it is home to 600 million people, mostly farmers and herders who make use of every inch of it. Most are poor and have real needs that are not being met. Large-scale industrial farming for markets is being proposed as the solution, promising abundant food and jobs. But as even one agribusiness executive admitted in 2011, «exclusively industrial-scale farming displaces and alienates peoples, creates few jobs and causes social disruption».¹⁰

8 Perelman, *Invention of Capitalism* ... 15.

9 Fred Pearce, *The Land Grabbers: The New Fight Over Who Owns the Earth* (Boston: Beacon Press, 2012), p. x.

10 James Siggs, quoted in *ibid.*, ix.

The most commonly proposed solution to food insecurity is propagated from above, that is, by governments and corporations that are at a significant remove from people who actually know their land. In the Gambella region of Ethiopia, for example, the government in the 2010s moved peasant farmers into state-designated villages and handed their fields and forests over to foreign agribusinesses. Most of the rural population of Gambella was relocated. Under the terms of the government's contract with the Indian agribusiness giant Karuturi, the land must be provided with "vacant possession" and the government must provide security against riots. The government used massacres, intimidation, the closing of schools, and other tactics to force people from their homes.¹¹ This scenario is being played out all over the world, in Liberia, Ukraine, Brazil, Indonesia, Cambodia, Mali, and the list goes on. Meanwhile, large-scale monocropping has produced a host of problems: increased vulnerability to epidemics and infestations, pollution, degradation of soil, concentration of political and economic power, reliance on fossil fuels, and climate change.

As sociologists Charles Geisler and Fouad Makki write, «new enclosures surpass the enclosures of bygone centuries in scale and speed».¹² The phenomenon is not limited to what Gita Dewan Verma calls «the great terrain robbery»,¹³ but includes the privatization of other formerly common resources, such as water, minerals, precious metals, fish, and genetic materials, such as seeds; it also includes the pollution of common resources like air and water for private gain. In her important work on "surveillance capitalism", Shoshana Zuboff has recently argued that the mining of personal data for sale by Google, Facebook, Verizon and others is the most recent mutation

11 Fred Pearce, *Land Grabbers ...* 3-16.

12 Charles Geisler and Fouad Makki, «People, Power, and Land: New Enclosures on a Global Scale», *Rural Sociology* 79, no. 1 (March 2014): 28.

13 Gita Dewan Verma, *Slumming India: A Chronicle of Slums and Their Saviours* (New Delhi: Penguin, 2002).

of primitive accumulation.¹⁴ Human experience is like “virgin” land was to the colonists. Without our knowledge or consent, our online habits -and increasingly our movements in the world of things- are tracked and mined to establish behavioral profiles of individual users that are then sold to marketers who target us with increasingly successful attempts at behavior modification. Each individual’s behavior, tracked through online activity and “smart” devices and spaces, becomes a kind of behavioral surplus that is expropriated by powerful others for the sake of profit. The process is marked by a drastic asymmetry of knowledge and power; they know all about us, but their operations are unknowable to us. Whereas industrial capitalism thrived at the expense of nature, surveillance capitalism thrives at the expense of human nature. Humans are the “sources of raw-material supply” for surveillance capitalism;¹⁵ «ownership of the new means of behavioral modification eclipses the ownership of the means of production as the fountainhead of capitalist wealth and power in the twenty-first century».¹⁶

One of the ironic implications of this new situation is that, while primitive accumulation as expropriation of land and resources operates by privatizing formerly common goods, primitive accumulation as data mining operates by violating privacy on a massive scale. Instead of privatizing common goods, surveillance capitalism invades one of the last spaces beyond the reach of corporate control -the privacy of one’s own habits, thoughts, and feelings- and expropriates it, without consent, for profit. In American jurisprudence, free speech has long been linked to private property rights; corporate spending on elections, for example, is protected as free speech. As a result, US courts have been quick to stop government overreach, but reluctant to check corporate power. It becomes apparent that the defense of private property that accompanies pri-

14 Shoshana Zuboff, *The Age of Surveillance Capitalism: The Fight for a Human Future at the New Frontier of Power* (London: Profile, 2019), 99-100.

15 *Ibid.*, 69-70.

16 *Ibid.*, 11.

primitive accumulation is not simply about defending the individual from interference by greater forces like government and corporations, but is rather central to the defense of the ability of the wealthy and the powerful to expropriate what belongs to common people for the sake of profit.

II. Theodicy and idolatry

The justification of dispossession has always and everywhere been accompanied by a kind of theodicy, an explanation for why the gods of dispossession are not unjust in acting as they do. Marx famously pointed out how primitive accumulation was commonly explained by laborers' -or their ancestors'- lack of virtue, a capitalist version of the theological tale of original sin: Somewhere in the misty past, some people were hardworking and frugal while others were lazy and dissolute. As a result, some had property and others had nothing but their labor to sell.¹⁷ Other theodicies view the division of labor from capital as necessary, the "lot of man," according to which the poverty of some is beneficial to the whole. As one observer in 1815 put it:

«Poverty is that state and condition in society where the individual has no surplus labor in store, or, in other words, no property or means of subsistence but what is derived from the constant exercise of industry in the various occupations of life. Poverty is therefore a most necessary and indispensable ingredient in society, without which nations and communities could not exist in a state of civilization. It is the lot of man. "It is the source of wealth", since without poverty, there could be no labour; there could be "no riches, no refinement, no comfort", and no benefit to those who may be possessed of wealth».¹⁸

Most commonly, however, the privatization of property is defended with a theodicy that claims that private ownership and the exploitation of resources guided by self-interest will in fact work

17 Karl Marx, *Capital*, (New York: Vintage Books, 1977), vol. 1, 873 [chapter 26].

18 Patrick Colquhoun, quoted in Perelman, *Invention of Capitalism ...* 23.

to the benefit of all. “Modernization” and “efficiency” are the key terms. In the industrial revolution, those in power assumed that factories, not subsistence farming, contributed to economic growth, an export economy, and national wealth. The story goes that sheep whose wool fed the Midlands textile factories made more efficient use of the land than peasant farmers; their labor was better put to use in those same factories. National wealth depended on peasants being “freed” from the land to work for wages.

Contemporary Catholic defenses of privatized ownership do not reject the social purpose of property, but tend to construct theodicies in which private ownership more efficiently promotes social purposes. An example is Philip Booth’s critique of *Laudato Si’*. According to Booth, Pope Francis, like Pope John Paul II before him, emphasizes that private property is under a “social mortgage”, and that the care of the environment cannot be left to market forces. There is, however, another strand of Catholic social teaching according to which, in Booth’s words, «private ownership helps deliver the social mortgage in general, if not always».¹⁹ Booth cites Pope Leo XIII’s *Rerum Novarum* for its defense of private property rights as “inviolable”; private property rights are a natural right, based on the right to the product of one’s labor.²⁰ According to Booth, however, private property can also be justified by arguments for the common good, in this case, for the sake of our shared environment. For Leo, workers will work harder on and take care of that which belongs to them.²¹ In this light, Booth also invokes a much-cited article from 1968 entitled “The Tragedy of the Commons” in which Garrett Hardin argues that no one will take care of land over which no one has exclusive property rights. While rejecting Hardin’s advocacy of compulsory population control, Booth accepts the idea

19 Philip Booth, «Property Rights and Conservation: The Missing Theme of *Laudato Si’*» in *Pope Francis and the Caring Society*, ed. Robert M. Whaples (Oakland: Independent Institute, 2017), 163.

20 Note that Pope Francis expressly denies this inviolability: «The Christian tradition has never recognized the right to private property as absolute or inviolable, and has stressed the social purpose of all forms of private property» Pope Francis, *Laudato Si’*, §93.

21 Booth, «Property Rights and Conservation», 160-61.

that defending private property rights is best for the environment.²² Booth argues that there is empirical evidence that deforestation in the Brazilian Amazon is caused by insecure property rights, and that this evidence is generalizable. Another study suggests that former British colonies have better records on deforestation because they allowed the “pioneers” direct property rights, whereas in Spanish colonies timber was property of the Crown, to be exploited by a powerful elite often living far from the land itself.²³ Booth chides Francis for ignoring the importance of property rights for protecting the environment.

There are several telling gaps in Booth’s argument. In the first place, Pope Leo was defending the private property rights of workers to their wages. As Leo writes «Now, when man thus turns the activity of his mind and the strength of his body toward procuring the fruits of nature, by such act he makes his own that portion of nature’s field which he cultivates».²⁴ Leo was attempting to combat what he saw as the evil of communism, the expropriation of the worker’s labor by the state. Booth makes the leap from the worker’s labor to other kinds of property. The Church’s tradition, he says, has always forbidden depriving a person of their justly earned wages. «If justly acquired property simply amounts to wages in another form, the entitlement to property is much stronger than if such entitlement is justified on the prudential grounds of promoting the common good».²⁵ The problem is that all “justly acquired property” is not the same as wages for labor; if “justly acquired property” includes inherited property or the capital gains stockholders acquire through the labor of others, then wages for labor are something quite different. In a system of private property rights, it is possible to make fabulous amounts of money without doing any labor at all.

²² *Ibid.*, 164.

²³ *Ibid.*, 167.

²⁴ Pope Leo XIII, *Rerum Novarum*, §8, as quoted in Booth, «Property Rights and Conservation», 161.

²⁵ Booth, «Property Rights and Conservation», 161.

As is common in theodicies of property rights, the whole question of how people came to possess property in the first place is simply not addressed. Booth ignores the question of primitive accumulation. How did the “pioneers” come into possession of the land in the first place? They did so by violently dispossessing indigenous communities who owned the land in common. Deforestation was not a problem in the Amazon until “pioneers” of European descent with international corporate ties began clear-cutting and burning enormous tracts of the jungle for the purpose of logging, mining, and large-scale agriculture. The commons was not a tragedy under indigenous control; the Amazon is being destroyed to sell beef to Burger King. The privatization of the commons is not captured by Booth’s picture of hardy and responsible pioneers taking good care of their land (that they just happened to find empty of people); it is rather, as Pearce documents, more generally a tale of coercion and exploitation.²⁶

What really marks Booth’s argument as a theodicy is his contention that «private ownership helps deliver the social mortgage in general, if not always». Particular evils are justified by a supposed general good; a prior belief in the general good thus permits all subsequent particular evils. Booth’s argument does not make private ownership “contingent on” serving a social purpose, but simply assures us that, in general, it does serve a social purpose. The notion of a social mortgage found in Catholic Social Teaching, by contrast, is contingent, like a home mortgage: you can live here and be considered the owner of this house, “provided that” you continue to make payments on a prearranged schedule. For a social mortgage, those payments are the service rendered to the good of others, most especially the poor. Any instance of private property is only justified insofar as it actually does serve a social function. As Pope

26 To Booth’s credit, he discusses Elinor Ostrom’s work on communal property rights that give local communities the power to determine the best use of common resources; *ibid.*, 171-77. I don’t see why he thinks this is a correction to Pope Francis. Booth seems to envision the commons as a kind of non-ownership, whereas communal property rights give people a legal stake in the land’s preservation. Pope Francis, on the other hand, attributes the ownership of everything to God. As discussed below, any human ownership can only be a participation in God’s ownership.

Francis writes, «If we make something our own, it is only to administer it for the good of all. If we do not, we burden our consciences with the weight of having denied the existence of others».²⁷ It is in this sense that private property is “subordinate” to the universal destination of goods, as Pope Francis writes,²⁸ or private property is “under” a social mortgage, as Pope John Paul II says: «Private property, in fact, is under a “social mortgage”, which means that it has an intrinsically social function, based upon and justified precisely by the principle of the universal destination of goods».²⁹ The social mortgage is not a desirable state of affairs “delivered” by private ownership; it is a stringent requirement placed upon private ownership, such that any particular instance of private ownership is only justifiable if it serves a common need.

To recognize that general defenses of private property are types of theodicy is to recognize that there is a type of *theos*, a god, implicit in regimes of private possession and dispossession. As in the story of Elijah from I Kings, dispossession, absolute ownership, and the alienation of property are densely intertwined with the worship of an idolatrous god. Pope Francis has repeatedly made use of the language of idolatry³⁰ in describing the faith that people put in market forces to shed their grace on the poor and dispossessed, despite all evidence to the contrary. Francis refers to a “deified market” that has become absolutized, so that the true God can appear only as an “unmanageable” threat, and the poor and the environment a nuisance.³¹ Francis writes of the sacralization of the market and the theodicy that causes people to believe it is always about to -though it never actually does- deliver its benefits to all: «some people continue to defend trickle-down theories which assume that econo-

27 Pope Francis, *Laudato Si'*, §95.

28 Pope Francis, *Laudato Si'*, §93.

29 Pope John Paul II, *Sollicitudo Rei Socialis*, §42.

30 I detail Francis' use of idolatry to describe economic realities in my article «Return of the Golden Calf: Economy, Idolatry, and Secularization since *Gaudium et Spes*», *Theological Studies* 76, no. 4 (December 2015): 698-717.

31 Pope Francis, *Evangelii Gaudium*, §56-57.

mic growth, encouraged by a free market, will inevitably succeed in bringing about greater justice and inclusiveness in the world. This opinion, which has never been confirmed by the facts, expresses a crude and naïve trust in the goodness of those wielding economic power and in the sacralized workings of the prevailing economic system». ³² As a result, writes Francis, «We have created new idols. The worship of the ancient golden calf (cf. *Ex* 32:1–35) has returned in a new and ruthless guise in the idolatry of money and the dictatorship of an impersonal economy lacking a truly human purpose». ³³

What kind of practice of ownership does Pope Francis think can resist such idolatry? He does not suggest a regime of state ownership of property. Rather, quoting Scripture, he attributes the ownership of everything to God. «The created things of this world are not free of ownership: “For they are yours, O Lord, who love the living (*Wis* 11:26)”. This is the basis of our conviction that, as part of the universe, called into being by one Father, all of us are linked by unseen bonds and together form a kind of universal family, a sublime communion which fills us with a sacred, affectionate and humble respect». ³⁴ Any human ownership, therefore, can only be a participation in God’s ownership, which draws us out of the confines of the self and into communion with God’s people and God’s creation. All ownership is communal. In *Laudato Si’*, Pope Francis refers to a “communitarian salvation,” an «experience of community in which the walls of the ego are torn down and the barriers of selfishness overcome». ³⁵ A sane practice of property is one in which we recognize in our material lives our inherent connection to one another in God.

32 *Ibid.*, §54.

33 *Ibid.*, §55.

34 Pope Francis, *Laudato Si’*, §89.

35 *Ibid.*, §149.

Bibliografía

- Aquinas, St. Thomas, *Summa Theologiae*. London: Eyre and Spottiswoode, 1964.
- Cavanaugh, William T. «Return of the Golden Calf: Economy, Idolatry, and Secularization since Gaudium et Spes», *Theological Studies* 76, no. 4 (December 2015): 698-717.
- Francis, Pope (2013), *Evangelii Gaudium*, http://www.vatican.va/content/francesco/en/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html
- Francis, Pope (2015), *Laudato Si'*, http://www.vatican.va/content/francesco/en/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_encyclica-laudato-si.html
- Geisler, Charles and Fouad, Makki. «People, Power, and Land: New Enclosures on a Global Scale». *Rural Sociology* 79, no. 1 (March 2014).
- Gorringer, Timothy. «Idolatry and Redemption: Economics in Biblical Perspective». *Political Theology* 11, no. 3 (2010): 369-73.
- John Paul II, Pope (1987), *Sollicitudo Rei Socialis*, http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_30121987_sollicitudo-rei-socialis.html#-27
- Marx, Karl, *Capital*, volume 1. Trans. Ben Fowkes. New York: Vintage Books, 1977.
- Pearce, Fred, *The Land Grabbers: The New Fight Over Who Owns the Earth*. Boston: Beacon Press, 2012.
- Perelman, Michael, *The Invention of Capitalism: Classical Political Economy and the Secret History of Primitive Accumulation*. Durham, NC: Duke University Press, 2000.
- Veerkamp, Ton, *Die Vernichtung des Baal*. Stuttgart: Alektor, 1981.

Verma, Gita Dewan, *Slumming India: A Chronicle of Slums and Their Saviours*. New Delhi: Penguin, 2002.

Whaples, Robert M., ed. *Pope Francis and the Caring Society*. Oakland: Independent Institute, 2017.

Zuboff, Shoshana, *The Age of Surveillance Capitalism: The Fight for a Human Future at the New Frontier of Power*. London: Profile, 2019.

La apertura a la Vida como don, herida y morada. Diálogos entre una artista visual y una teóloga moralista en torno a la hospitalidad

ISABEL PEÑA*

Escuela Superior de Bellas Artes *Regina Pacis*

San Isidro, Buenos Aires, Argentina

isapenia@yahoo.com.ar

SILVINA ASTIGUETA**

Pontificia Universidad Católica Argentina

silvina.astigueta@gmail.com

Recibido 20.12.2020/ Aprobado 06.02.2021

DOI: <https://doi.org/10.46553/teo.58.134.2021.p91-108>

RESUMEN:

En este artículo se ponen en diálogo la ética teológica y la estética, en las voces de una teóloga moralista y de una artista visual quienes, asomadas a las obras de algunos artistas -como ser Alejandro Crotto, Hilma Af Klint, Francis Alÿs, y la misma Isabel Peña- observan la hospitalidad como apertura a la vida. Hospitalidad que se encarna en la ética teológica como estilo configurador, enraizado en la experiencia fundante del Dios que hospeda, y en el arte como acogida del don vital que se plasma de modo estético. El centro de este diálogo es la herida, la fragilidad, tanto de quienes hospedan como de quienes son hospedados; es decir la fragilidad de la vida que espera ser acogida.

Palabras clave: Arte; Don; Ética; Herida; Hospitalidad; Morada

The Openness to Life as Gift, a Wound and a Home. Dialogues between a Visual Artist and a Moralistic Theologian around Hospitality

* Profesora de Pintura y Dibujo por Escuela Superior de Bellas Artes Regina Pacis. Dicta talleres y clínicas de obra. Participa activamente de exposiciones individuales, colectivas, premios y ferias en Argentina, EEUU, Inglaterra, Colombia, Perú, Brasil, y Suiza. Contacto: www.isabelpenia.blogspot.com

** Licenciada en Teología Moral por la Universidad del Salvador. Profesora de teología en diversas carreras de la Pontificia Universidad Católica Argentina. Miembro del Proyecto de Teólogos Moralistas Argentinos MorAr y del Seminario Permanente de Teología Filosofía Ciencia y Tecnología de la UCA.

ABSTRACT:

In this article, the voices of a visual artist and a moralist theologian observe hospitality as an opening to life, by setting up a dialogue between theological ethic and aesthetics, through the works of some artists - such as Alejandro Crotto, Hilma Af Klint, Francis Alÿs, and Isabel Peña herself-. Hospitality that is embodied in theological ethics as a configurating style, rooted in the founding experience of the God who hosts, and in art as a welcome to the vital gift that is embodied in an aesthetic way. The center of this dialogue is the wound, the fragility of both those who host, and those who are hosted; that is to say, the fragility of life waiting to be received.

Keywords: Art; Dwelling; Ethic; Gift; Hospitality; Wound

1. Consideración inicial

En este artículo buscamos sintetizar algunas reflexiones en torno a la hospitalidad, nacidas del encuentro vital entre una artista visual, Isabel Peña y una teóloga moralista, Silvina Astigueta. Encuentro dialogal que nos ha permitido, por un lado, observar la hospitalidad como apertura a la vida, como don, como herida y como morada; y por otro, encontrar en la obra de arte y en la tarea creativa del artista, un espacio privilegiado de encarnación de la hospitalidad.

2. La apertura a la Vida es hospitalidad

Cuando hablamos de hospitalidad puede venirnos a la mente una puerta abierta, un cuarto de huéspedes, una mesa preparada, lugares acomodados para el que vendrá; y también una palmada en el hombro, una sonrisa franca, una mirada a los ojos, actitudes y gestos de aprecio para el que llega. Hospitalidad es una actitud, es un espacio, es una capacidad.

Pero ¿En qué coinciden estas apreciaciones? La hospitalidad nos sabe a apertura, recibimiento, a disposición, a cobijo y a espacio hecho. Por eso, se parece a una habitación, porque de alguna forma implica habitabilidad, en cuanto a espacio amigable. A su vez, implica morada como lugar de descanso, lugar donde hacer pié, donde reparar las fuerzas. Precisamente, en el arte tanto el artista como

la obra son lugar habitable cuando dan espacio a lo vital, que queda plasmado como innovación.

¿Pero para quién es esta habitación? ¿A quién está dirigida la hospitalidad? La habitación es para el que llega, el visitante, el que necesita, el extranjero; es decir para la vida de otro que irrumpe o interrumpe, que acude a la medianoche y dice «Amigo» (Cf. Lc 11, 5). No importa si es esperado o no, si «te servirá o no, si tiene características que te agradan o no, si responde o no a tus proyectos y a tus sueños».¹ En este sentido es muy interesante que en arte los indicios de apertura suelen descubrirse como rasgos de singularidad. Si un artista abre su producción a lo inesperado y empuja algún límite establecido, la innovación ocurre.² Por eso aquí tampoco vale decir: «No me molestes; la puerta ya está cerrada» (Lc 11, 7). No me incomodes.³ La vida del otro o de lo otro se nos presenta igual y con su insistencia nos hace levantar y darle «cuanto necesite» (Lc 11, 8) convirtiéndonos en «hospederos de la vida».⁴ De la que espera ser encontrada, y de la que sale al encuentro conmovida, corriendo y dispuesta a echarse al cuello y besar al que llega (Cf. Lc15, 20). Así, en el encuentro, la vida hospedada se siente apreciada, contemplada, acariciada, sostenida, es decir, dignificada. Le han hecho un lugar, la han colocado en medio de nosotros (Cf. Mt 18,2).

3. La hospitalidad es don, herida y morada

La apertura hacia la vida nos habla de algo que en cierta manera es un derecho. La dignidad de las vidas aparecidas, sin importar lo semejante o distintas que sean de nosotros, reclaman

1 Francisco, *Amoris Laetitia* (19 marzo 2016), 170 (En adelante AL).

2 Se trata de una apertura que puede darse tanto en relación al propio cuerpo de obra del artista, como en relación a la tradición en la que se inscriben sus trabajos.

3 Lo inesperado en el arte también desconcierta y obliga a replantear el statu quo del artista. Por ejemplo el propio espacio en el taller, en el circuito comercial, en la recepción de la obra que hace el público.

4 Francisco, *Homilía con motivo del viaje apostólico a Ecuador, Bolivia y Paraguay Campo Grande ñu guazú* (12 julio 2015) (En adelante HCG).

hospitalidad para sí. Es que no se puede esperar menos que eso. Sobre todo, si se trata de vidas frágiles, carenciadas o, tal vez, rotas. Cuanto más desvalida es esa vida, más «derecho sacro a los cuidados»⁵ y más les «resulta absolutamente obvio recibir cosas buenas».⁶ Por eso solo esperan hospitalidad de nuestra parte ¿Quién se atreve a defraudarlas?

Ahora bien, la hospitalidad como apertura a la vida, excede la categoría de lo debido, o de la obligación. La vida del que viene «tiene, pues, derecho a algo que supera el nivel jurídico y sólo puede satisfacerse como entrega, dedicación y don libres».⁷ Es decir «en el amor».⁸

Así como el que hospeda ofrece un regalo a la vida por ser simplemente ella, también el artista hospeda ese don o vocación que le es regalado, y que lo motiva a trabajar. Al dar su trabajo a otros, el sentido de su obra se multiplica en la diversidad de miradas. Trabaja impulsado por una necesidad profunda, que implica disciplina y disponibilidad a la inspiración. Hace desinteresadamente, por el placer mismo de entregarse, y en el mejor de los casos posibilita el encuentro con la belleza que ocurre, lo sorprende y lo ilumina. Se abre audazmente al diálogo con lo imprevisible. No tendría sentido quedar encerrado, dejando a lo vital fuera de su obra.

Pero nadie puede dar lo que no tiene. ¿Puede ser alguien anfitrión si no ha sido primero huésped?

Esta tarea de hospedar implica haber experimentado el cobijo, la apertura, la caricia o la palmada de quien nos ha recibido en su casa. Alguien habrá vendado primero nuestras heridas. Por eso el don de la hospitalidad nace de la herida, de la conciencia del ser frágil. El anfitrión es un herido que alguna vez fue huésped, antes que eso fue carencia, y ahora cobija gratuitamente otra herida. El anfitrión hospedero no responde desde su fuerza, sino desde su pobreza. Por eso, recibe al huésped diciendo: «no soy digno de que entres en mi

5 Hans Urs Von Balthasar, *Si no os hacéis como este niño* (Barcelona: Herder, 1989), 28.

6 *Ibid.*, 29.

7 *Ibid.*, 28.

8 *Ibid.*

casa» (Mt 8, 8) o «¿Quién soy yo para que (...) venga a visitarme?» (Lc 1,43). Porque, de no ser así sería prepotencia y no hospitalidad. El anfitrión da a la vida aparecida un morada herida. Brinda un espacio vacío, un hueco, «un pesebre, porque no tenían sitio» (Lc 1, 7).⁹ Así se hospeda la vida en una herida recibiendo la carencia del otro como don. Recibe una oportunidad de devolver lo recibido, un corazón para abrazar, una tierra sagrada ante la cual descalzarse (Cf. Ex 3,5). Porque el que recibe una vida recibe también un regalo, un nuevo don, por el cual elevar alabanzas, y decir como Maria, «Porque Él miró con bondad la pequeñez de su servidora. En adelante todas las generaciones me llamarán feliz» (Lc 1, 48).

La fragilidad es la puerta de la hospitalidad en donde habita el misterio. Es hacer espacio, abrir las ventanas, prender la luces para que la vida que viene sepa dónde entrar. Desde la conciencia de pobreza, también el artista que ha recibido el don de hacer algo vital, se convierte en morada de inspiración, por medio de un acto de fe. La hospitalidad artística es también convertir un pesebre en morada.

4. La hospitalidad como ethos

Ahora bien, la hospitalidad tiene vocación de ser no solo un acontecimiento determinado, un acto aislado, heroico, extraordinario, o una actitud o disposición virtuosa. Como escribe Alejandro Crotto en el poema *Simone Weil*:

«Y esforzarse en ser bueno es tan inútil como tratar de levantarse
tirándose del pelo para arriba.
Porque la voluntad no opera en el alma ningún bien.
Y sólo en la alegría y el placer puede dar frutos el deseo».¹⁰

⁹ James Keenan, *Virtudes del cristiano* (Bilbao: Mensajero, 1999), 142.

¹⁰ Alejandro Crotto, «Simone Weil» En: *Browning & Tennyson. Once Personas* (Buenos Aires: Bajo La Luna, 2015), 161-162.

La hospitalidad es más bien un modo de ser y estar, un modo de morar, un modo y estilo de habitar en este planeta para hacerlo menos inhóspito. Es decir una ética o moral. El teólogo moralista López Azpitarte, teniendo en cuenta le etimología, afirma que la ética es «darle a nuestro pathos -ese mundo pasivo y desorganizado que nos ofrece la naturaleza- el estilo y la configuración (ἠθος) querida por nosotros, mediante nuestros actos y formas concretas de actuar (εθος)». ¹¹ Éthos con eta es el estilo configurador de nuestras vidas abiertas a la vida, que se realiza a través del Éthos con épsilon, es decir, los actos concretos y particulares de apertura con los que se lleva a cabo ese estilo-proyecto. El ser humano moldea así creativamente lo que le fue dado para encontrar una orientación, una protección, una ética con la que hacer habitable el mundo. La forma que le dará a esa casa es el estilo, que al igual que el estilo artístico, será único e irrepetible. Pero si quiere ser habitable y amigable, esta morada deberá estar abierta a la vida, deberá ser, como expresa Francisco, «la casa de la hospitalidad». ¹²

También A. Crotto percibe la impronta de la morada como estilo en *Simone Weil*:

«Estoy en casa, ahora. Es una casa real, dura, rugosa.
Y también hecha de esta luz pura del alba.
Una patria hermosísima y difícil que debemos amar.
Porque está a cada instante siendo redimida.
Estoy en casa. Ahora debo ser herramienta.
Debo enraizarme toda en la obediencia del vacío.
Dar lugar. Mantener la orientación de la mirada.
Sea mi vida el sarmiento en que la Vida resplandece». ¹³

Este estilo configurador depende de una experiencia, de un encuentro. Es que quien ha experimentado el dolor de ser extranjero, la fragilidad del pathos, quien a estado a la merced, ha necesitado ser acogido (herida); y se ha sentido recibido, abrazado, protegi-

¹¹ Eduardo López Azpitarte, *El nuevo rostro de la moral* (Buenos Aires: San Benito, 2003), 34.

¹² HCG.

¹³ Alejandro Crotto, «Simone Weil»...162.

do, bendecido (don); ya no puede sino hacer lo mismo con quienes se encuentra a lo largo del camino (tarea).

Dios se nos ha revelado grande en hospitalidad pues «conociendo nuestra vulnerabilidad y sabiendo lo que nos falta... ha sido providente»,¹⁴ se ha hecho cargo de nuestras vidas desarraigadas y sin horizontes (Cf. Ex 3,7; Is 38,5). Jesús mismo se ha convertido en hospedero al asumir carne. Él «acoge en su persona divina nuestra humanidad»,¹⁵ atrae a los hombres, les da un cobijo, una esperanza, un camino, una verdad y una vida (Cf. Jn 14,6). Al final vuelve a la casa del Padre para prepararnos las habitaciones de huéspedes (Cf. Jn 14,2-3).

Como afirma Juan Pablo II, «desde el momento en que el Hijo de Dios “puso su morada entre nosotros”, todo hombre, en cierta medida, se ha transformado en el “lugar” del encuentro con Él». ¹⁶ Por lo tanto un estilo configurador conforme a la hospitalidad es, tomando a Francisco, la «cédula de identidad... carta de presentación... credencial» del cristiano.¹⁷ Porque «lo que tenemos es, en sí mismo, un regalo (...). La hospitalidad es, por tanto, un reconocimiento de lo que se nos ha dado y que podemos dar como regalo». ¹⁸ Por eso, «nada puede reportarnos más placer» que «la práctica divina de cuidar la humanidad». ¹⁹

Esta forma de morar, este estilo ético, se contrapone a otros estilos; uno construye moradas habitables, otros desiertos y soledades.²⁰ Se trata de la lucha entre la «cultura de la vida»²¹ que es «cultura de la hospitalidad»²² y «cultura de la acogida»,²³ y la «cultura

14 James Keenan, *Virtudes del cristiano...* 145.

15 Juan Pablo II, *Discurso a los voluntarios italianos de la Hospitalité Notre Dame de Lourdes y a un coro de Boston* (8 marzo 1997), 2.

16 Juan Pablo II, *Homilía con motivo del Jubileo de los Emigrantes e Itinerantes* (2 junio 2000), 2.

17 HCG.

18 James Keenan, *Virtudes del cristiano...* 143.

19 *Ibid.*, 145.

20 Cf. Benedicto XVI, *Homilía en el solemne inicio del ministerio petrino* (24 abril 2005) y HCG.

21 Juan Pablo II, *Evangelium Vitae* (25 marzo 1995), 6. [En adelante EV]

22 Juan Pablo II, *Discurso a los voluntarios italianos...* 2.

23 Juan Pablo II, *Homilía con motivo del Jubileo...* 3.

de la muerte»²⁴ o «cultura del descarte».²⁵ Dos modelos, «dos maneras de afrontar la vida y de afrontar la misión»²⁶ con dos lógicas diferentes. Así nos lo enseña Francisco, una es la lógica del egoísmo, de la clausura, de la lucha, de la división, de la superioridad, del dominio, del aplastar y manipular; la otra es la lógica de la vida, de la gratuidad, del amor, del acoger recibir y cuidar. La ética de la hospitalidad como apertura a la vida nos conduce a «un horizonte lleno... de belleza, de verdad, de plenitud»,²⁷ es decir: de Evangelio.

Ante «tanta “miseria inmerecida”»²⁸ la ética de la hospitalidad mira a todos los hermanos que necesitan cuidado y además a la hermana tierra; ella también clama por una estilo de vida abierto a la vida, respetuosa de «de los ritmos inscritos en la naturaleza por la mano del Creador».²⁹ Necesitamos volver a morar en el mundo como si fuéramos huéspedes y no propietarios, como hermanos pequeños no «como dueños».³⁰ La ética de la hospitalidad implica aprender a «alojar como la tierra, que no domina la semilla, sino que la recibe, la nutre y la germina». «Alojar como María, que no dominó ni se adueñó de la Palabra de Dios sino que, por el contrario, la hospedó, la gestó, y la entregó».³¹ Y también, alojar como el arte.

5. El arte como morada

Este estilo configurador, que es un don y una tarea para todos, tiene sin duda, un hábitat propicio en el arte. Principalmente porque el arte tiene esa capacidad de ser morada de algo vital. El que hace arte, acoge a lo desconocido y con sus propios recursos, lo ofrece al mundo. En él hay un movimiento vertiginoso por albergar

24 EV 26-28.

25 AL 191.

26 HCG.

27 Cf. HCG

28 PabloVI, *Populorum Progressio* (26 marzo 1967), 67.

29 Francisco, *Laudato Si* (24 mayo 2015), 71.

30 HCG.

31 HCG.

lo invisible, lo imaginado, lo novedoso, que toma una forma singular. Esta singularidad finalmente será volcada para ser hospedada por la percepción de otros.

El artista cuenta con una amplia paleta de disciplinas y posibilidades del lenguaje y sus mixturas, para manifestar algo de la dimensión espiritual, de lo vital, de lo originario. Pero siempre en la medida en que se deje habitar por el ethos de la hospitalidad, que implica abrir el espacio de la libertad de creación al don. El arte que hospeda a la vida es el que ha tenido el privilegio de experimentar la espiritualidad que constituye a su trabajo. Así el artista se transforma en anfitrión de lo inesperado. La obra es acción en gratitud, hospeda al amor que desborda de la fuente, de la verdad no dicha. Como lo expresa Crotto en *Simone Weill*.

«Porque esto quiso su ávida bondad: marcarme suya.
Y lo hizo emboscándose un verano de mi infancia
en los fresnos, filtrándose en el viento de las hojas,
susurrando su música imposible y verdadera
en mis pobres oídos, seduciéndome, tendiéndome
la trampa en que quería que cayera. Y yo caí (...).»³²

Por el contrario, si no se deja habitar se convierte en un operario que produce imágenes o cosas que no conmueven, ni abren preguntas, ni interpelan al otro a detenerse y darle lugar. Se usan como nacieron: para ser usadas. Si tocan al hombre, lo hacen superficialmente, en el orden de lo comercial, homogeneizando todas las voces en un inhóspito sistema de solistas que compiten entre sí.

En cambio, un sistema abierto a la vida genera un coro polifónico. Muchos artistas se dejan habitar por el don y se transforman en habitaciones para otros. Así como Isabel respondió a lo inesperado y expresó en poemas la visita de María, como si fuera un derrame colateral de alegría. Así como a Zacarías le costó

32 Alejandro Crotto, «Simone Weil» 159.

creer, quedó mudo, introspectivo, y luego recuperó su voz; los artistas también están disponibles ante la maravilla. Ellos también tienen bloqueos creativos, retoman su trabajo a pesar de sus fallas o desconciertos, y atraviesan abanicos de sentimientos ante lo inabarcable.

Entre ellos, por ejemplo la pintora de vanguardia y pionera de la abstracción, Hilma Af Klint. Una artista de principios del siglo que XX que supo que su obra sería para el futuro.³³

En sus obras vemos apertura a la vida de audacia inusitada. Integra contenidos espirituales, biomórficos y psicológicos, (lleno de símbolos, colores saturados pero armónicos, letras y palabras), que son íntimamente coherentes con la forma. Su éxito internacional, 80 años después de su muerte, abre preguntas sobre la sed de belleza de la sociedad actual.

La artista participó de reuniones espirituales religiosas, trabajando algunos años en base a sesiones mediúmnicas, guiada por entidades espirituales. Su pintura es precursora no solamente de la abstracción, sino de aspectos ocultos en la naturaleza, lo espiritual, y otras dimensiones por entonces invisibles.

Innovó en el uso del automatismo, más de una década antes de que surgiera el surrealismo; y reveló imágenes de hallazgos de electromagnética y biología antes de que fueran difundidos por la ciencia. A través de su entrega a la pintura, nos rendimos ante el movimiento de profunda integración que experimenta cada ser humano que contempla la belleza de su obra.

³³ Hilma Af Klint propuso que se postergara su presentación 20 años después de su muerte, aunque finalmente llevó 42. Es paradigmático que una obra hecha a principios del s XX trascienda hoy con semejante potencia; sobre todo en un contexto de tanta fragmentación, distracción y aceleración.



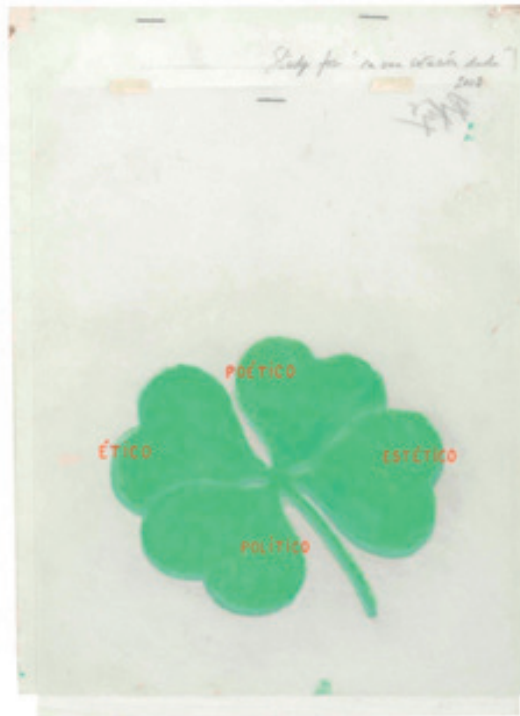
Detalle. Af Klint, Hilma, *Group IX/UW, No. 29. The Dove, No. 5*, 1915, óleo sobre tela 152.5 × 117.5 cm. Cortesía de Hilma af Klint Foundation.

En *The Dove, No.5* (1915), Af Klint representa un soplo o aleteo de la Santísima Trinidad que siembra con proporción áurea (el número de oro que da armonía, pintado en líneas doradas) campos o un mar geométrico de trigo.

Observamos una representación polisémica de: a) peces, que también se ven como b) alas de la paloma y c) viento representado por d) manos enormes que se transparentan en el cielo o cosmos y que impulsan o sostienen a la paloma. Lo que podríamos percibir

como una síntesis del don en movimiento. Es acaso también una representación del Hijo en la Sagrada Familia que está escondida pintada en los colores primarios en el interior de la paloma (El Espíritu Santo), cuyas alas son movidas por las manos de Dios Padre.

Otro ejemplo puede ser Francis Alÿs, quien ejerce y recibe la hospitalidad, en su forma de trabajar y en los temas que elige, sobretodo en torno a la problemática de las migraciones. Él realiza performances, videos, pinturas, residencias y acciones poéticas colectivas en lugares con riesgo bélico. Elabora sus trabajos en base a situaciones vinculadas a la forma en la que se viven situaciones traumáticas, de pérdida o con tensiones políticas graves. Como artista nómada, visita contextos y elabora sus propias respuestas trabajando en general con los juegos de los niños. Él sale al encuentro y es recibido. Conoce a las personas, pinta, escribe, boceta, y da forma a cada proyecto considerando cuatro patas fundamentales para su trabajo: la poética, la política, la estética y la ética.



Alÿs, Francis, 2008. Estudio para *En una situación dada*.

En su obra *No cruzarás el río antes de llegar al puente*, Alÿs genera una acción performática protagonizada por niños de ambos lados del Estrecho de Gibraltar. Hace una apropiación del juego infantil de ese contexto específico, para jugar con ellos a cruzar el mar caminando. Filma la utopía con actores-habitantes reales de ambos lados del Estrecho. El indicio de las diferencias entre una costa y la otra es dado en el video por el sonido. Dos idiomas que con sus niños, juegan a lo mismo, a generar un puente. Luego exhibe este trabajo, usando bocetos, textos, y los juguetes mismos, en instalaciones, junto al video en gran escala.³⁴



Alÿs, Francis, 2008. *No cruzarás el río antes de llegar al puente*, Estrecho de Gibraltar, Marruecos, documentación fotográfica de una acción.
Video: <https://www.youtube.com/watch?v=4qg7Bhgf1-k>

También Isabel Peña quiere ser morada, intenta ser receptiva al don y servir a la gracia. Atravesando aprendizajes y oscuridades, se hace cargo y transmuta sus pasiones en la obra. Sus trabajos en sitio específico (y en las pinturas que de esa serie derivaron), son obras re-

34 Cf. <https://francisalys.com/dont-cross-the-bridge-before-you-get-to-the-river/>

lacionales. A través de estos trabajos, busca reactivar las miradas hacia trabajadores que habitan 'no lugares', muchas veces de alto tránsito. Estas obras realizadas entre el 2005 y el 2010, reactivan espacios muertos, como ser puertas, espejos o ventanas en espacios públicos (shoppings, hoteles y galerías de arte). Así es desde la perspectiva de Isabel:

«Los demás somos todos visitantes. Quería dejar huellas de esa forma de estar, haciendo retratos como ecos de esas presencias reales. Los retratados, son los menos visibles por estar constantemente presentes: guardias de seguridad, operarios de mantenimiento, etc.».³⁵

Por ejemplo, en *Esquina2* (2006), realizada para el X Premio Klemm, Isabel realizó una búsqueda del tesoro sin epígrafes, instalando cajas de luz que señalaban a guardias de seguridad del lugar.



Peña, Isabel, *Esquina2*, 2006, Instalación X Premio Klemm Artes Visuales, Fundación F. Klemm, Buenos Aires. Siete fotos en cajas de luz de 40 x 30 x 15 cm.

35 Isabel Peña (artista visual) en conversación con la artista, marzo-abril de 2019.

«Fui al espacio con la idea de descubrir paredes sobre las que pintar, pero al escuchar (en el silencio de la galería) la voz de los guardias, les pedí permiso y tomé estas fotos. Luego al hacer la instalación, la gente jugaba a descubrir el recorrido de 7 cajas repartidas por el espacio. Era como duplicar esas presencias humanas, vivas, con algo de humor por su constancia».³⁶

En *Sites Pacific*, Peña instaló fotos retratando situaciones cotidianas de trabajadores en espacios muertos y puertas de un hotel para un Premio *site-specific*.

«Adapté la escala de las fotos de una manera escenográfica, llevando los retratos a tamaño natural. Como si fueran trompe l'oeil, jugué con la luz de ese espacio y con puntos de vista reales, como si estas personas estuvieran ahí, en puertas o ventanas corridas de lugar, abriendo espacios dislocados».



Peña, Isabel, *SiteS-Pacific*, 2008, instalación
Premio Panamericano Proyecto Site-specific, Hotel Panamericano de Bariloche.

Otro ejemplo podría ser la Pintura *site-specific* realizada en 2011 para el Hospital Tornu. La obra se llamó *Entre tanto...*, intentando aludir a ese intersticio de dificultad de ser pacientes.

³⁶ *Ibid.*

«En otra ocasión, pinté una foto de mi propio cuerpo en un momento de fragilidad, con una pierna rota. La hice para ser instalada en una vitrina en la sala de espera del Hospital Tornú, en una escala algo mayor a la natural. Un perro fiel descansaba debajo en esa imagen, como sabiendo estar echado».³⁷



Entre tanto, Peña, Isabel 2011. Pintura sobre tela y madera 153 x 220 cm, en Hospital Tornú.

Sin duda estos tres artistas, tan distintos entre sí, tienen un denominador común, ellos están abiertos al Otro y a los otros, otras vidas. Son conscientes que sin esta apertura la obra no puede ser habitada y, entonces, pierde sentido. Si al artista le falta libertad y se somete a modas herméticas o a reglas ajenas, la audiencia se queda afuera, porque le es inhóspita. Por eso estos artistas trabajan desde la espiritualidad de apertura, cuando aceptan ser canales de ese “Otro” fuente de Belleza.

Así nos lo transmite Peña

«Los que co-creamos en este mundo, damos cuenta de nuestra condición de creaturas, y la experimentamos cotidianamente. La inocencia, en ese sentido, da placer y alegría, lo lúdico, invita al juego del hallazgo, a estar en el

³⁷ *Ibid.*

momento presente y a la convivencia con el vértigo del misterio. No significa que sea siempre un camino amable o fácil; pero la luz se cuelga igual».³⁸

6. Consideración final

Terminamos haciéndonos eco de las palabras de Hugo Mujica: «La creación es el don de la creación: Lo que se nos da sin ser, lo que busca sernos. Su acogida es lo creado, Lo creamos siéndolo. Lo somos creándolo. Acogiéndola nos crea».³⁹ La hospitalidad se nos manifiesta, así, como una vocación a recibir vitalmente el don de la vida frágil, dentro del hueco de nuestra propia fragilidad.

Bibliografía

Avenatti de Palumbo, Cecilia. «La hospitalidad como poética de la esperanza» *Franciscanum* 168, Vol 168 (2017): 175-196. <https://revistas.usb.edu.co/index.php/Franciscanum/article/view/3400/2812>

Benedicto XVI, *Homilía en el solemne inicio del ministerio petrino*. Roma, 24 de abril 2005. http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/homilies/2005/documents/hf_ben-xvi_hom_20050424_inizio-pontificato.html

Crotto, Alejandro, «Simone Weil» En: *Browning & Tennyson. Once Personas*. Buenos Aires: Bajo La Luna, 2015, 159-162.

Francisco, *Amoris Laetitia*. Roma, 19 de marzo 2016. http://www.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20160319_amoris-laetitia.html

³⁸ *Ibid.*

³⁹ Hugo Mujica, *Dionisio Eros creador y mística pagana* (Buenos Aires: El hilo de Ariadna, 2016), 128.

Francisco, *Homilía en Campo Grande Ñu Guazú*. Asunción, 12 de julio 2015. http://www.vatican.va/content/francesco/es/homilies/2015/documents/papa-francesco_20150712_paraguay-omelia-nu-guazu.html

Francisco, *Laudato Si*. Roma, 24 de mayo 2015. http://w2.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html

Juan Pablo II, *Discurso a los voluntarios italianos de la Hospitalité Notre Dame de Lourdes y a un coro de Boston*. Roma, 8 de marzo 1997. http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/speeches/1997/march/documents/hf_jp-ii_spe_19970308_volontari-membri.html

Juan Pablo II, *Evangelium Vitae*. Roma, 2 de Junio 2000. http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25031995_evangelium-vitae.html

Juan Pablo II, *Homilía con motivo del Jubileo de los Emigrantes e Itinerantes*. Roma, 2 de Junio 2000 http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/homilies/2000/documents/hf_jp-ii_hom_20000602_jubilmigrants.html

Keenan, James, *Virtudes del cristiano*. Bilbao: Mensajero, 1999.

López Azpitarte, Eduardo, *El nuevo rostro de la moral*. Buenos Aires: San Benito, 2003.

Mujica, Hugo, *Dionisio Eros creador y mística pagana*. Buenos Aires: El hilo de Ariadna, 2016.

Pablo VI, *Populorum Progressio*. Roma, 26 de marzo 1967. http://www.vatican.va/content/paul-vi/es/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_26031967_populorum.html

Potente, Antonieta, *Un bene fragile. Riflessioni sull'etica*. Italia: Mondadori, 2013.

Von Balthasar, Hans Urs, *Si no os hacéis como este niño*. Barcelona: Herder, 1989.

Hospedar la diversidad

Lo que Jesús hace con todas las personas

Andrea Sánchez Ruiz•

Universidad de San Isidro Dr. Plácido Marín

Buenos Aires, Argentina

andreasrw@hotmail.com

Recibido 16.11.2020/ Aprobado 20.02.2021

DOI: <https://doi.org/10.46553/teo.58.134.2021.p109-132>

RESUMEN:

Cabría pensar que en el ámbito familiar la hospitalidad supone hacer del propio hogar una morada a quien adviene de fuera, desconocido o forastero y es recibido para augurar un fecundo «nosotros». Sin embargo, a lo largo de la trayectoria familiar, no solo reconocemos en el hijo o la hija que llega, recién nacido o ya crecido, indefenso, necesitado, un tú a quien hospedar amorosamente sino también a quien va ir siendo con el paso de los años. Y ese ser que va siendo, en su entera libertad, también habrá de ser hospedado más de una vez si se muestra, por momentos, como un extraño a quien abrir las puertas para seguir siendo «nosotros» siendo cada uno, cada una, sí mismo.

En estas páginas, a partir de la experiencia de hospedarse/hospedarlos en familia, haré foco en la situación que se plantea cuando un niño o una niña se manifiesta como transgénero. No abordaré una temática. No estudiaré un objeto: la transexualidad. No abriré juicios morales. La complejidad de la situación demanda una reflexión teológica y antropológica que no será en esta ocasión más que un balbuceo, preguntas que nos interpiden a pensar cómo Dios se revela en tales circunstancias, cuál es su Rostro en sus rostros, qué antropología podemos imaginar para incluir identidades que desbordan los límites de lo conocido y aprendido.

Siguiendo a Rita Segato, plantearé brevemente mi abordaje como una «antropología por demanda», para ofrecer las lentes desde donde podré enfocar la experiencia de

* Licenciada en Teología con especialización en Teología Dogmática por la Universidad Católica Argentina. Se especializó en Psicoanálisis y Género y tiene una diplomatura en Pastoral familiar. Docente en diversas instituciones educativas.

vida narrada por los papás y las mamás que han recorrido este camino con sus hijos e hijas. En un segundo momento aclararé algunos conceptos básicos que nos permitan una comprensión más amplia de lo que iremos reflexionando. Finalmente, la llamada insistente del Evangelio, que en palabras de Francisco nos interpelan a aceptar y promover, «el desafío de la hospitalidad, la cultura del encuentro», nos ofrecerá el camino para un abordaje teológico y antropológico en proceso y, por tanto, inacabado.

Palabras clave: Antropología teológica; Hospitalidad; Diversidad; Sexualidad; Transsexualidad

Embrace Diversity. What Jesus does with Everyone.

ABSTRACT:

It is easy to think that within the family nucleus hospitality means offering our own home to any stranger and welcome him to a future «we». However, throughout our family history, the daughter or son who is coming, whether a newborn or a grown up, is a person to lovingly took care of and host over the years. This free human being will be also taken in several times if he/she shows himself/herself as a stranger to other people with whom later become a «we».

Throughout these pages, based on the experience of living as a family, I will concentrate on the situation that arises when a child identifies himself/herself as transgender. I will not address one topic. I will not study an object: transsexuality. I will not introduce moral judgments. The complexity of the situation requests a theological and anthropological debate but in this case it will only be a summary to leave space to questions about how God reveals himself in this situations, to see his face in our face and to image an anthropology in which we can include the different identities beyond the scope of what we already know.

Following Rita Segato, I will briefly present my own approach about «anthropology by demand», to shine a light on the life experience narrated by the parents that have come a long way with their children. Secondly, I will clarify some basic concepts for a broader understanding. Finally, the constant call of the Gospel, as expressed by Francisco when he talks about accepting and supporting «the challenge of hospitality, culture and gather ing» will leads us the way towards the ongoing theological and anthropological approach, which is still unfinished.

Keywords: Theological anthropology; Hospitality; Diversity; Sexuality; Transsexuality

Cabría pensar que en el ámbito familiar la hospitalidad supone hacer del propio hogar una morada a quien adviene de fuera, desconocido o forastero y es recibido para augurar un fecundo «nosotros». Sin embargo a lo largo de la trayectoria familiar, no solo reconocemos en el hijo o la hija¹ que llega, recién nacido o ya crecido,

¹ Como todavía no existe un acuerdo entre lingüistas acerca del modo en que se puede resolver el uso de un lenguaje no sexista y con el fin de evitar la sobrecarga que supondría marcar

indefenso, necesitado, un tú a quien hospedar amorosamente sino también a quien va ir siendo con el paso de los años. Y ese ser que va siendo, en su entera libertad, también habrá de ser hospedado más de una vez si se muestra, por momentos, como un extraño a quien abrir las puertas para seguir siendo «nosotros» siendo cada uno, cada una, sí mismo.

En estas páginas, a partir de la experiencia de hospedarse/hospedarnos en familia, haré foco en la situación que se plantea cuando un niño o una niña se manifiesta como transgénero.² No abordaré una temática. No estudiaré un objeto: la transexualidad.³ No abriré juicios morales. La complejidad de la situación demanda una reflexión teoantropológica que no será en esta ocasión más que un balbuceo, preguntas que nos interpelen a pensar cómo Dios se revela en tales circunstancias, cuál es su Rostro en sus rostros, qué antropología podemos imaginar para incluir identidades que desbordan los límites de lo conocido y aprendido, antropologías interpelantes, al servicio de la comunión.

Siguiendo a Rita Segato, plantearé brevemente mi abordaje como una «antropología por demanda»,⁴ para ofrecer las lentes desde

léxicamente la diferencia genérica, en este trabajo cuando se utilice solo el género masculino se incluye a toda persona humana, a excepción de aquellos casos en que se refiera solo a varones.

2 Transgénero, incluye a todas aquellas personas que de modo diverso encarnan formas de vida no reducibles al binarismo sexual. Cf. Susana Gamba, *Diccionario de estudios de género y feminismos*, s.v. «Transgénero».

3 El Nuevo Diccionario de Teología Moral define la transexualidad «como el fenómeno por el cual un sujeto se vive como perteneciente al sexo opuesto al que biológicamente pertenece, con el consiguiente deseo de la transformación anatómica de su cuerpo». Francesco Compagnoni et al., *Nuevo diccionario de teología moral*, s.v. «Homosexualidad y transexualidad». Excede el objetivo de este trabajo examinar las tensiones lingüísticas que atraviesan los términos transgénero, transexualidad, identidades trans. Cf. R. Lucas Platero, *Trans*sexualidades, acompañamiento, factores de salud y recursos educativos*, (Barcelona: Bellaterra, 2014). Aingeru Mayor, *Tránsitos*, (Barcelona: Bellaterra, 2020). Así como recoger las diversas hipótesis acerca de la etiología de la transexualidad. Cf. Iván Arago, *Sexualidad humana*, (México D.F.: Manual Moderno, 2008), capítulo 8; Javier Gómez, *Psicología de la sexualidad*, (Madrid: Alianza, 2018), capítulo 3; Spencer Rathus, Jeffrey Nevid, Lois Fichner, *Sexualidad humana* (Madrid: Pearson Educación, 2005⁶), capítulo 5; Janet Shibley, John DeLamater, *Sexualidad humana* (México: Mc Graw-Hill, 2003⁹), capítulo 14.

4 Rita Segato, *Contra-pedagogía de la crueldad* (Buenos Aires: Prometeo, 2018), 32. En cursiva en el original. También en: Rita Segato, *La crítica de la coloniedad en ocho ensayos*, (Buenos Aires: Prometeo, 2013), 12. Para Segato, esta antropología por demanda produce conocimientos y reflexiones como respuesta a las preguntas que le son hechas por quienes en una perspectiva clásica serían sus «objetos» de estudio. Cf. Segato, *La crítica...* 70.

donde podré enfocar la experiencia de vida narrada por los papás y las mamás que han recorrido este camino con sus hijos e hijas. En un segundo momento aclararé algunos conceptos básicos que nos permitan una comprensión más amplia de lo que iremos reflexionando. Finalmente, la llamada insistente del Evangelio, que en palabras de Francisco nos interpelan a aceptar y promover, «el desafío de la hospitalidad, la cultura del encuentro»,⁵ nos ofrecerá el camino para un abordaje teológico y antropológico en proceso y por tanto, inacabado.

La realidad nos demanda

Acompañando docentes, equipos de conducción y de orientación escolar, representantes legales, como miembro del equipo de Educación para el Amor de la Junta Regional de Educación Católica en la implementación de la ley de Educación Sexual Integral,⁶ tuve la ocasión de conocer a una familia que, como otras, transitó (y transita) la experiencia de ir descubriendo en los gestos y palabras de su hija, la firme convicción de sentirse transgénero (aunque ella solo diga de sí misma que es una niña). Su testimonio me conmovió profundamente y sigue interpelando mis propias convicciones, mi reflexión antropológica y teológica y mi actuar cotidiano.⁷ En nuestras conversaciones solían preguntarme acerca de las enseñanzas de la Iglesia acerca de la situación que atravesaban, ya que siendo su hija alumna de una Institución católica querían acompañarla in-

5 Francisco, 41 Encuentro de Jóvenes de la comunidad de Taizé, acceso 15 de enero de 2019, http://www.ansalatina.com/americalatina/noticia/papa_vaticano/2018/12/28/mensaje-de-inclusion-a-jovenes-ecumenicos-de-taize_c7d916bc-c662-4f65-a649-1f426e756ba0.html. En este mensaje para el 41 Encuentro de Jóvenes de la comunidad ecuménica Taizé, el Papa Francisco les pidió a 15 mil asistentes, reunidos en Madrid del 28 de diciembre de 2018 al 1 de enero de 2019, «hacerse prójimos de esta humanidad herida y de aquellos que son expuestos al descarte, rechazados y excluidos, pequeños y pobres».

6 Ley 26150/2006, del Programa Nacional De Educación Sexual Integral, acceso el 26 de enero de 2019, <https://www.buenosaires.gob.ar/sites/gcaba/files/ley2110.pdf>.

7 No solo recogido en los encuentros que mantenemos sino también grabado con ocasión de una presentación acerca de la temática a los representantes legales de colegios católicos el día 6 de noviembre de 2018.

tegrando también los saberes que le fueran transmitiendo desde la catequesis. Como ellos muchas familias que hospedan en sus vidas a una persona transgénero y quienes atraviesan en carne propia la situación, también se interrogan sobre lo que la Iglesia puede enseñarles acerca de la experiencia que transitan y desean sentirse recibidos como son, sin cuestionamientos acerca de su identidad.⁸

A la vez, en un encuentro para directivos y representantes legales de colegios católicos, tuvimos la ocasión de dialogar sobre las nuevas expresiones de la sexualidad que se viven cotidianamente en las escuelas y los desafíos que generan. Las personas asistentes estaban de acuerdo en que el Evangelio de Jesús nos exige siempre una actitud de cercanía, inclusión y valoración de todas las personas en la situación en que se encuentren. Pero al mismo tiempo solicitaban, de parte de la reflexión teológica, una palabra que ofreciera fundamentos antropológicos para comprender esas realidades congruentes con la palabra de Dios y de la larga tradición eclesial que la ha interpretado.

Interpelada por estas voces, encontré en la reflexión de la antropóloga argentina Rita Segato, una propuesta inspiradora para trabajar, escuchando primero las preguntas que nos llegan para luego buscar posibles abordajes teóricos a las demandas que se plantean en torno a esta realidad. Segato, presentando su itinerario como antropóloga y docente de la Universidad de Brasilia, recuerda que recibió alrededor de los años 90 una convocatoria junto a otras colegas para responder una pregunta de la Secretaría de Seguridad Pública sobre la violencia en Brasilia hacia las mujeres. «Esa y otras solicitudes que siguieron a lo largo de los años me llevaron a utilizar la expresión *«antropología por demanda»*.⁹ Con ello se refiere tanto a responder una demanda como solicitud, como a participar

⁸ En varias ocasiones fui testigo de estos planteos y de la dificultad que entrañan, por no «encajar» (textual) en la antropología que enseña la Iglesia. Cf. Congregación para la Educación Católica, *Varón y mujer los creó* (Ciudad del Vaticano, 2019) edición en PDF, 11, 14 y 24. En adelante VM y el número correspondiente. Ver también Conferencia Episcopal Argentina, *El Dios de la vida y del amor humano* (Buenos Aires: CEA Oficina del libro, 2019), 6, 14-15.

⁹ Segato, *Contra-pedagogía...*32.

en las reivindicaciones que surjan no ya de quienes son objetos de estudio, sino de quienes «interpelan a la antropología, emparentada vocacionalmente con el campo de la justicia».¹⁰ Propone así una inversión del orden consabido, por cuanto supone hacernos disponibles frente al rostro del otro escuchando las preguntas que nos lleguen, en lugar de responder con discursos elaborados a priori, lo que suponemos acerca de quienes interrogan. En este sentido la escucha cuestiona y hasta puede erosionar las certezas propias y ajenas.¹¹ Segato afirma con agudeza que solo abriéndonos a la incomodidad del otro, con sus diferencias y demandas, será posible, en ese gesto hospitalario y acogedor, expandir su inteligencia, su capacidad de comprensión del sentido de la vida,¹² realizando una reflexión antropológica «atenta e interpelada por lo que esos sujetos nos solicitan como conocimiento válido que pueda servirles para acceder a un bienestar mayor».¹³

Esta apertura a incorporar la demanda de quienes interpe- lan con sus vidas al discurso teórico, asumida deliberadamente en la reflexión antropológica de Segato, resulta motivadora también para la reflexión de la antropología teológica. ¿Hasta qué punto nos dejamos interpelar por las vidas sufrientes de quienes no encuentran su lugar en las afirmaciones transmitidas por siglos acerca de la sexualidad humana en la Iglesia católica? ¿De qué nos hablan aquellos cuerpos que luchan por ser nombrados sin ambigüedades ni sospechas? ¿Cómo habríamos de escuchar las historias de vida de quienes han ido descubriendo en su biografía que su identidad sexual no es coincidente con el sexo consignado al nacer para que nuestros discursos se vean interpelados? ¿Qué puede ofrecer la reflexión teológica como orientación vital para quienes quieren seguir a Jesús, allí donde se encuentran?

10 Segato, *La crítica...*14. Cf. Segato, *Contra pedagogía...*33.

11 *Ibid.*, 38.

12 *Ibid.*, 35.

13 Segato, *La crítica...*13.

Si bien son cada vez más frecuentes los discursos antropológicos anclados en la situación contemporánea y no tanto en «especulaciones abstractas que ignoran la materialidad humana»,¹⁴ sigue vigente un pensamiento que ante los desafíos del tiempo presente no siempre es capaz de pensar y proponer un mensaje encarnado.¹⁵

El documento de la Congregación para la Educación Católica, *Varón y Mujer los creó*, que promueve una metodología articulada en tres actitudes, escuchar, razonar y proponer para favorecer el encuentro con las necesidades de las personas y las comunidades; señala en los números introductorios que

«en el sexo radican las notas características que constituyen a las personas como hombres y mujeres en el plano biológico, psicológico y espiritual, teniendo así mucha parte en su evolución individual y en su inserción en la sociedad. En el proceso de crecimiento esta diversidad, aneja a la complementariedad de los dos sexos, responde cumplidamente al diseño de Dios en la vocación enderezada a cada uno».¹⁶

De acuerdo con estas afirmaciones, habiendo escuchado las demandas de las personas transgénero y de sus familias, surgen algunos cuestionamientos. Si el diseño de Dios en la vocación personal se realiza en la diferencia complementaria de los sexos que constituyen a varones y mujeres tanto en el plano biológico, psicológico y espiritual, ¿qué antropología es capaz de incluir a quienes no responden experiencial, identitaria y corporalmente a ese registro? ¿De qué modo habrán de vivir su espiritualidad si esta está constituida

14 Michelle González, *Creada a imagen de Dios*, (Bilbao: Mensajero, 2006), 22. En ese mismo sentido Tomichá afirma que en un proceso de gestación de ensayos teológicos «es fundamental una actitud de escucha, encuentro y diálogo» teniendo presente los nuevos escenarios y las búsquedas de los sujetos emergentes. Roberto Tomichá Charupá, «Notas preliminares para una antropología teológica trinitaria» en *Antropología Trinitaria*, ed. CELAM (Bogotá: Centro de publicaciones del CELAM, 2014), 185-204, 185.

15 El Episcopado Argentino al referirse a las familias en el cambio de época y la necesidad de una nueva síntesis entre fe y vida, afirmaba en 2009 que «El temor frente a lo nuevo que se muestra confuso y desordenado, puede provocar en muchos agentes pastorales actitudes regresivas hacia una rígida defensa de lo «tradicional», endureciendo los discursos y las prácticas por la dificultad de asumir la nueva realidad vincular, interpretarla y reordenarla hacia una nueva y sana síntesis vital elaborada desde la fe». Conferencia Episcopal Argentina, *Aportes para la pastoral familiar de la Iglesia en la Argentina*, (Buenos Aires: CEA Oficina del libro, 2009), 22.

16 VM 4. Cf. 5.

en razón del sexo biológico? ¿Qué imagen de Dios nos transmite una enseñanza que no abraza toda realidad humana en la realización en-derezada de la vocación a la que estamos llamados/llamadas?

Si como bien afirma el documento, «la primera actitud de quien desea entrar en diálogo es escuchar»,¹⁷ propongo que el primer paso para nuestras reflexiones no sea «escuchar y comprender lo que ha sucedido en las últimas décadas. El advenimiento del siglo XX, con sus visiones antropológicas»,¹⁸ sino prestar una escucha atenta a las personas, con sus experiencias, sus sufrimientos y sus historias de vida, de modo tal que podamos razonar y proponer vinculando la sabiduría de la enseñanza eclesial con la vida de las personas para que realmente puedan vivir la vocación a la que han sido llamadas dónde y cómo se encuentren, inspiradas en el Evangelio.

El Papa Francisco entiende que la escucha

«significa prestar atención, tener deseo de comprender, de valorar, respetar, custodiar la palabra del otro. En la escucha se origina una especie de martirio, un sacrificio de sí mismo en el que se renueva el gesto realizado por Moisés ante la zarza ardiente: quitarse las sandalias en el “terreno sagrado” del encuentro con el otro que me habla».¹⁹

La otra persona es «terreno sagrado» donde la vida florece en la palabra que se dice y se recibe con reverencia, porque transmite una experiencia y es capaz de generar el encuentro compartiendo no solo certezas sino también dudas y preguntas. En el camino de la escucha habrá que hacer un éxodo, salir de la comodidad del territorio conocido y seguro recorriendo caminos junto a otras personas liberándose de cualquier presunción de omnipotencia para poner los propios dones al servicio del bien común.

¹⁷ *Ibid.*, 8. Cf. CEA, *El Dios de la vida*, 6.

¹⁸ *Ibid.*, 8.

¹⁹ Francisco, *Mensaje del Santo Padre Francisco para la 50 Jornada Mundial de la Comunicación Sociales: Comunicación y misericordia: un encuentro fecundo* (Vaticano: Librería Editrice Vaticana, 2016), acceso el 12 de diciembre de 2019, http://w2.vatican.va/content/francesco/es/messages/communications/documents/papa-francesco_20160124_messaggio-comunicazioni-sociali.html

Propongo entonces la escucha atenta a la narración de una experiencia, sin «dirigir nuestra mirada hacia el otro con la finalidad de conocerlo, sino la de posibilitar que nos conozcamos en la mirada del otro, permitir que el otro nos alcance e inclusive que abra juicio sobre nosotros».²⁰

Mi interés en este trabajo no será producir conocimiento acerca de la transexualidad ni plantear un discurso antropológico que la capture para «excluirla de», o la «inserte forzosamente» en una tradición de tendencia dualista y de configuración binaria. La misma complejidad de la situación demanda una reflexión atenta a la escucha de personas que nos solicitan con sus preguntas una comprensión válida de la sexualidad que pueda enriquecer sus vidas y a la vez que brinde un horizonte antropoteológico desde donde interpretar las nuevas expresiones de la sexualidad humana. Entre ellas, las que encarnan las personas transgénero y el modo en que se reconocen a sí mismas.

En la corriente viva del Evangelio anunciado por Jesús, transmitido en la Iglesia y que abraza todas las dimensiones existenciales de cada ser, también habremos de responder a la pregunta por ese Dios que creó a los seres humanos a su imagen y semejanza, y que en su creatividad infinita se deja ver en quienes pujan por descubrir quiénes están llamados/llamadas a ser.

Un nuevo conjunto de conceptos

Como muchos otros papás y mamás de niños y niñas transgénero, quienes comparten este testimonio, pueden evocar las primeras sensaciones que fueron provocando aquellas manifestaciones de su hijo de dos años que no respondían a lo que imaginaban con relación a las conductas habituales esperadas de su género:²¹

²⁰Segato, *La crítica...*12.

²¹ Ambos son médicos, tienen dos hijos, una niña transgénero de 9 años y un niño de 6. Otros testimonios coinciden con lo que ellos narran, por razones de espacio no los he incluido.

«Cuando mi esposa quedó embarazada hicimos la ecografía para que nos digan cuáles son sus genitales y cuál es su género. El especialista en imágenes nos dijo que iba a ser un varón porque vio que tenía pene y testículos. A partir de ese momento comenzamos a imaginar y proyectarnos en muchos aspectos y yo fui y le compré su primera ropita de bebé color celeste y me empecé a imaginar que cuando crezca iba a ser del mismo equipo de fútbol, que íbamos a hacer cosas juntos... Ella proyectando el futuro, que íbamos a tener un varón.... Hacia el segundo año de vida empezamos a ver algunas manifestaciones que nos llamaban la atención, relacionadas con mucha predilección con todo lo que es el mundo femenino, vestimentas, pelo largo, sus modales, posturas. Hicimos alguna consulta con el médico, con psicólogos y psicólogas que nos decían que los chicos juegan con diversas cosas y que después iba a dejar de jugar con eso e iba a jugar con autitos. Pero eso nunca pasó».

Tal como narran, hoy la tecnología anticipa la sorpresa de antaño. Con antelación al parto, la espera de un varón o de una mujer imprime un sello en los vínculos afectivos de la familia que lo va a hospedar. Biología que ya está interpretada histórica, cultural y socialmente hasta el punto de impactar en las decisiones que van tomando los adultos en torno al nacimiento y un imaginario que se concreta prontamente en actitudes, conductas, educación, juegos. Este engranaje simbólico que diferencia el modo en que se conciben la identidad y los comportamientos, el modo de ser y estar en el mundo de varones y mujeres en un momento histórico y social determinados, es denominado género.²²

Hay abundante bibliografía que los recoge: Cf. R. Lucas Platero, *Trans*exualidades*; Patricia Soley-Beltrán, *Transexualidad y la matriz heterosexual* (Barcelona: Bellaterra, 2009); Andrés Gutiérrez, coord., *Diversidad de identidades y roles de género* (Madrid: Ministerio de Educación, cultura y deporte español, 2014); Gabriela Mansilla, «No me está diciendo que le gusta otro varón, me está diciendo que es niña», *Revista Institucional de la Defensa Pública de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires* 14 (2018): 318-324; Gabriela Mansilla, *Yo nena. Yo Princesa. Luana, la niña que eligió su propio nombre* (Los Polvorines: Ediciones UNGS, 2014); José Serrano, ed., *Otros cuerpos, otras sexualidades*, (Bogotá: Pensar, 2006); Isidro García Nieto, «*Infancias y adolescencias trans: herramientas y conocimientos para mejorar su abordaje*» en *Curso de Actualización Pediatría 2017* ed. AEPap. (Madrid: Lúa Ediciones 3.0, 2017), 19-26, edición en PDF; Ximena de Toro, «*Niños y niñas transgéneros: ¿nacidos en el cuerpo equivocado o en una sociedad equivocada?*», *Revista Punto Género* 5 (2015): 109-128; Aingeru Mayor, *Tránsitos*, 21-222.

22 Cf. Susana Gamba, *Diccionario de estudios de género y feminismos*, s.v. «estudios de género». La autora señala las divergencias que existen en torno a su conceptualización y la conveniencia o no de seguir usándolo. Cf. Marta Lamas comp., *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*, (México: Porrúa, 2013).

Por tanto en las sociedades de todos los tiempos se ha esperado que las personas asuman comportamientos masculinos si son varones y femeninos si son mujeres, acorde a lo que las costumbres de cada época y lugar establecen sobre lo apropiado a cada uno/una. Son los roles de género. Los roles de género no son fijos ni en las sociedades ni en las personas. Pueden cambiar a lo largo de la historia y de la vida. De hecho hay algunas personas que no se ajustan a las expectativas que disponen las sociedades sobre las expresiones apropiadas a cada género. Esta situación puede manifestarse desde muy temprana edad. Antes de los tres años los niños y niñas ya comúnmente desarrollan comportamientos típicos de cada género porque las familias, las instituciones y la misma sociedad los favorecen. Sin embargo hay niños y niñas que precozmente manifiestan conductas que varían de lo esperado para su género, aunque no siempre permanecen a lo largo de su vida. Cuando estos comportamientos se generalizan, persisten en el tiempo, se enuncian e incluso dan lugar en algunos casos a manifestaciones de disconformidad hacia las expresiones propias de lo que se espera de su género se habla de una persona transgénero.²³

En ese mismo sentido

«Veíamos que tenía tendencia a vestirse, a disfrazarse y usar pelucas y pensábamos que íbamos a tener un hijo gay. En ese momento no sabíamos la diferencia entre orientación sexual y la identidad de género, a pesar de ser los dos médicos de profesión... no nos enseñaron esto. Fue pasando el tiempo y se volvió irritable, tenía dermatitis... nos pedía que los cumpleaños fueran de princesas de Disney y nosotros siempre teníamos una excusa y yo insistía para que los cumpleaños fueran de superhéroes. No entendíamos lo que pasaba».

23 El Programa de Género y Diversidad Sexual del Ministerio Público de la Defensa de CABA realizó una investigación sobre la situación del colectivo trans en la Ciudad de Buenos Aires en los últimos diez años. El informe final señala que ante la consulta acerca de la edad en que sintieron que su género era distinto del asignado al nacer, un 9,6% respondió desde el nacimiento y un 56% entre el primer año de vida y los 8. Cf. Ministerio Público de la Defensa de CABA, *La Revolución de las Mariposas* (Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Ministerio Público de Defensa, 2017) edición en PDF, 38.

A la insistencia de las conductas infantiles se añade el desconcierto de los adultos. Dar nombre a lo que va sucediendo permite ir comprendiendo. Pero las familias no siempre cuentan con las herramientas y los conocimientos acordes a lo que se presenta. Esta indefinición genera confusión y ansiedad en quienes han de acompañar procesos.

Actualmente se cuenta con un nuevo conjunto de conceptos que permiten diferenciar diversas realidades. La ley de género vigente en nuestro país en su artículo 2 señala que «se entiende por identidad de género la vivencia interna e individual del género tal como cada persona la siente, la cual puede corresponder o no al sexo asignado al momento del nacimiento incluyendo la vivencia personal del cuerpo».²⁴ Se denomina sexo asignado al consignado en la partida de nacimiento y en el documento nacional de identidad a partir de la observación de los genitales del recién nacido.²⁵ Por tanto son llamadas cisgénero aquellas personas que se identifican con el sexo consignado en su nacimiento y transgénero quienes no se identifican con él.²⁶ Como señalan Aznar y Tudela, no hay que equiparar a las personas transgénero con las personas intersex, quienes manifiestan variaciones en la constitución genotípica y fenotípica que ocasionan la presencia o bien de genitales ambiguos, o bien de rasgos virilizantes en mujeres o feminizantes en varones.²⁷ Por otro lado, la orientación sexual hace referencia al apego afectivo

24 Ley 26743/2012, Identidad de género, que establece el derecho a la identidad de género de las personas, sancionada el 9 de mayo de 2012 y promulgada el 23 de mayo de 2012, acceso el 26 de enero de 2019, <http://www.ms.gba.gov.ar/sitios/tocoginecologia/files/2014/01/Ley-26.743-IDENTIDAD-DE-GENERO.pdf>

25 No hay que dejar de señalar que este concepto presenta sus dificultades. Algunos autores señalan que el sexo biológico no es otorgado a cada individuo en el momento del nacimiento sino el que posee desde su concepción. Así, la identidad sexual es determinada genéticamente. Cf. Justo Aznar y Julio Tudela, «Aspectos biomédicos de la transexualidad» en *Transexualidad, valoración pluridisciplinar del fenómeno y su regulación legal*, coord., Justo Aznar (Valencia: Universidad Católica de Valencia San Vicente Mártir, 2017), 59-92; Eduardo López Aspitarte, «Estados intersexuales y cambio de sexo: aspectos éticos», *Proyección* 38 (1991): 131-141.

26 Los prefijos cis y trans quieren decir respectivamente estar al lado de, junto a o bien ir más allá, enfrente. En notas 2 y 3 se consignan algunas de las definiciones posibles.

27 Aznar y Tudela, «Aspectos biomédicos», 64.

y sexual, a la atracción emocional hacia otras personas, tanto en las personas cisgénero como transgénero.²⁸

Escuchar las voces de los testigos recorriendo este abanico de conceptos ayuda a percibir la complejidad de la situación que atraviesan. Habrá palabras que dejarán de usarse y se elegirán otras nuevas para dar sentido al nuevo rumbo que toma la vida familiar. La presencia y acompañamiento de profesionales de la salud, de la educación y del derecho que pueden ofrecer palabras a la incertidumbre familiar ante las expectativas sobre el comportamiento y la identidad de género de sus hijos e hijas, minimiza su angustia y reordena progresivamente la confusión inicial al generar una explicación de lo que van viviendo y facilitan el modo de resolver las situaciones que se irán planteando de allí en más. Y para las familias, el nuevo nombre elegido por sus hijos o hijas, abre las puertas a reconocimientos siempre nuevos y a hospedar al tú inesperado en el nosotros de la comunidad familiar.²⁹

Te he llamado por tu nombre, tú me perteneces (Is 43,1)

Alrededor de los cinco años de su hija, llegaron a la consulta de especialistas que pusieron palabras a lo que estaba viviendo.

28 La Organización Mundial de la Salud ha reclasificado en la versión del año 2018 de su Clasificación Internacional de enfermedades la transexualidad. Las identidades trans han sido eliminadas del capítulo de enfermedades mentales y pasará de formar parte del capítulo dedicado a los trastornos de personalidad y comportamiento-trastornos de la identidad de género al capítulo dedicado a las condiciones relativas a la salud sexual, denominándola incongruencia de género. De todos modos en la actualidad se pide insistentemente a la OMS que no incluya la transexualidad dentro de la Clasificación internacional de enfermedades. Conditions related to sexual health, sexual incongruence: OMS, ICD-11 for Mortality and Morbidity Statistics (ICD-11 MMS) 2018, acceso el 30 de abril de 2019, <https://icd.who.int/browse11/l-m/en#/http%3a%2f%2fid.who.int%2fcd%2fentity%2f411470068>. En los últimos tiempos, se ha abierto un debate en relación con la conducta para tomar respecto del tratamiento y futuro de niños y niñas en esta situación. Como afirman los integrantes del Comité de ética del Hospital Ricardo Gutiérrez: «Este debate excede el ámbito médico tradicional y se extiende al social y al jurídico». Comité de Bioética Hospital de Niños Ricardo Gutiérrez, «Reflexiones del Comité de Bioética de un hospital pediátrico sobre las implicancias del diagnóstico y tratamiento de los trastornos del desarrollo sexual», Arch Argent Pediatr 113 (2015): 260-264, edición en PDF, 260.

29 El artículo 12 de la Ley de Identidad de Género consigna la importancia de llamar a las personas transgénero por el nombre que han elegido como una dimensión esencial del trato digno.

«Nos dijeron que les parecía que se trataba de una niña transgénero... En ese momento pensamos que era un problema pero no, solamente era acompañar. Acompañarla desde el amor, decirle que la queríamos, que la íbamos a respetar y a querer independientemente de la ropa que quiera usar, del largo del pelo, del nombre. Nos sentamos y le dijimos esto, que siempre la íbamos a acompañar y ella nos miró como diciendo: bueno, ya era hora de que me dejen ser... Ella va a un colegio religioso y nos dijo algo relacionado con Jesús. Que si nosotros la respetamos a ella y la queremos, estaríamos haciendo lo que hace Jesús con todas las personas».

«Lo que Jesús hace con todas las personas». Bellas palabras para expresar cómo las madres y los padres (y quienes acompañan el cuidado) pueden ser reflejo del amor de Dios manifestado en su Hijo, cuando aman a sus hijos e hijas tal cual son. Recordando aquellas palabras de Jesús, dichas también para quienes atraviesan la crianza como un tiempo de tránsito, «estaba de paso, y me alojaron» (Mt 25,35); la hospitalidad se convierte en un camino espiritual para vivir la diversidad. Verse transformado por la llegada de un tú inesperado, recibido incondicionalmente, inscribiendo dinámicamente el intercambio recíproco como un aprendizaje mutuo, de idiomas, de tiempos, de búsquedas, con un nombre nuevo, actualiza la exhortación de Pablo a recibarnos mutuamente como Cristo nos recibe, para gloria de Dios (Rom 15,7). A imagen de la hospitalidad del buen Dios que recibe a todos/todas, en la Iglesia, como familia de familias, la hospitalidad no solo se construye con gestos exteriores, esporádicos, sino que ha de brotar de su misma entraña, como un modo de ser centrado en las personas y para las personas tal cual son.

«Lo que Jesús hace con todas las personas». En esta afirmación se condensa una teología de la misericordia que tiene su fuente y origen en el amor desbordante de la Trinidad y que expresa con su vida Jesucristo, «rostro de la misericordia del Padre».³⁰

30 Francisco, *Misericordiae vultus* (Roma, Librería Editrice Vaticana, 2015), 1, acceso 25 de enero de 2019, http://w2.vatican.va/content/francesco/es/bulls/documents/papa-francesco_bolla_20150411_misericordiae-vultus.html. Walter Kasper afirma que la misericordia ha de convertirse en organizador de los atributos divinos. Walter Kasper, *La misericordia. Clave del evangelio y de la vida cristiana* (Santander: Sal Terrae, 2012), 92.

«Misericordia es la palabra que revela el misterio de la Santísima Trinidad. Misericordia es el acto último y supremo con el cual Dios viene a nuestro encuentro. Misericordia es la ley fundamental que habita en el corazón de cada persona cuando mira con ojos sinceros al hermano que encuentra en el camino de la vida».³¹

En la misericordia que habita en el corazón y se trasluce en mirar a las personas «con la mirada de Dios Padre»,³² reconocemos que cada persona tiene derecho a ser feliz. Si algo podemos vislumbrar de la Trinidad en el rostro de un tú diverso es la amorosa creatividad de un Dios misericordioso que siendo comunión tripersonal nos llama a «estar-y-vivir-en-relación».³³

El origen fontal de relaciones hospitalarias y misericordiosas es el mismo Dios Trinidad que sale al encuentro de todo tú y abraza a todas las personas, quienes pueden descubrir en la variada riqueza de la creación, una huella de su presencia vivificante en la infinita creatividad de su amor desbordante. La misma sabiduría creadora, fuente viva sin origen de todo cuanto existe, en su «inimaginable capacidad de vida, genera la vida de todas las creaturas, siendo ella misma, el principio y continuamente, el poder ser de todo ser».³⁴ A cada una le dice: es bueno que existas, también a quienes han ido descubriendo un modo diverso de sentir, expresar y vivir su sexualidad.³⁵

31 Francisco, *Misericordiae vultus*, 2.

32 El amor nos lleva a una sentida valoración de cada ser humano, reconociendo su derecho a la felicidad. «Amo a esa persona, la miro con la mirada de Dios Padre que nos regala todo para que lo disfrutemos». Francisco, *Amoris Laetitia* (Bilbao: Mensajero, 2016), 96.

33 Gonzalo Zarazaga, «Aportes para una teología de comunión», *Stromata* (2006): 151-166, 166. Las consecuencias antropológicas de esta afirmación Zarazaga las vincula con «el respeto que hoy se demanda a cada persona, por las minorías, por los más pobres (...) comunionalmente implicados en un mismo mundo y un mismo destino, vinculado y vinculante», *Ibid.*, 66. Cf. Gonzalo Zarazaga, «Hacia una antropología trinitaria» en *Antropología trinitaria para nuestros pueblos*, ed. CELAM (Bogotá: Centro de publicaciones del CELAM, 2014), 51-74.

34 Elizabeth Johnson, *La que es* (Barcelona: Herder, 2002), 235.

35 El documento, *Varón y mujer los creó*, asume que la identidad de género no se descubre sino que se elige, siendo una opción individualista y autónoma que niega la realidad ontológica de la dualidad humana y vacía la base antropológica de la familia. Cf. VM, 2,11, 14, 21, 22, 34 y CEA, *El Dios de la vida*, 6. Los estudios sobre la transexualidad no hablan de libre elección sino de progresivo descubrimiento de la propia identidad sexual. Cf. Nora Barqui, Gabriel Genise, Dante Tolosa, *Manual integrador hacia la despatologización de las identidades trans* (Buenos Aires: Akadia, 2018).

Somos transfigurados a su propia imagen con un esplendor cada vez más glorioso (2 Co 3,18)

Las primeras páginas del Génesis revelan el secreto de nuestra identidad más profunda: el ser humano ha sido creado «como imagen y semejanza de Dios», afirmación que «constituye la base inmutable de toda antropología cristiana».³⁶ Todos los miembros de la especie son favorecidos por igual con la identidad teológica de *imago Dei*. Somos *teomorfos*, *teomorfas*. Con estas palabras se afirma una verdad axiológica más que ontológica: el ser humano es el valor más alto de la creación. En palabras de Teresa Porcile «ser creados a imagen de Dios es la base antropológica para toda relación de justicia».³⁷

El Dios Trinidad que nos ha creado a su imagen y semejanza en Cristo, se ha encarnado como varón, sin embargo todo misterio humano se comprende a la luz del verbo encarnado y la salvación que nos trae alcanza a la humanidad entera, sin exclusiones. Por tanto no solo reflejamos la imagen del creador en las capacidades racionales y espirituales sino que el ser humano es imagen y semejanza de Dios en su realidad concreta, corporal e interiormente abrazando «todas sus dimensiones por el germen divino que en él habita»,³⁸ en relación con su hacedor providente.

Así, toda persona, como «totalidad integrada»,³⁹ es capaz de reflejar esa imagen crística y la salvación que ofrece en su pascua liberadora alcanza también toda condición e identidad humana. Ya

36 Juan Pablo II, *Mulieris dignitatem* (Buenos Aires: Paulinas, 1988), 6.

37 Teresa Porcile, *La mujer espacio de salvación* (Madrid: Claretianas, 1995), 188. Cf. VM, 30; José L. Sicre, *El Pentateuco. Introducción y textos selectos*, (Buenos Aires: San Benito, 2004), 84-88; Elizabeth Johnson, *La que es...*102-103; María Clara. Bingemer, *Um rosto para Deus?* (Sao Paulo: Paulus, 2005), 106; Hans. Wolff, *Antropología del Antiguo Testamento* (Salamanca, Sígueme: 1975), 216-219; Lona Horacio, *Qué es el hombre para que te acuerdes de él* (Buenos Aires: Claretiana, 2008), 31-46. Juan Ruiz de la Peña advierte que lo que en los textos bíblicos se aproxima a un planteamiento ontológico es modesto, enumera los siguientes aspectos: la unidad del ser humano, su contingencia y su relacionalidad. Cf. Juan Ruiz de la Peña, *Antropología teológica fundamental* (Santander: Sal Terrae, 1996), 50.

38 Luis Ladaria, *Introducción a la antropología teológica* (Estella: Verbo Divino, 1992), 62.

39 Eloísa Ortiz de Elguea, *No podrán apagar el amor* (Buenos Aires: Claretiana, 2017), 109-110.

Pablo recordaba que revestidos de Cristo ya no hay judío ni griego, esclavo ni hombre libre, varón ni mujer porque somos uno en Cristo Jesús (Gal 3,28).

Amas a todos los seres y nada de lo que hiciste aborreces (Sab 11,24)

Para una vía de diálogo sobre la cuestión de *gender* en la educación, la Congregación para la Educación Católica eligió como título del documento: *Varón y mujer los creó*.⁴⁰ Este título llevó a preguntarme cómo leen estas palabras del Génesis las personas que no se sienten identificadas plenamente con ellas por su identidad de género. El binarismo sexual, ligado intrínsecamente a la biología y a la heterosexualidad, es un dato que hemos sostenido hasta el momento, en las sucesivas relecturas e interpretaciones de aquel texto. Sin embargo, otras referencias del mismo capítulo, relativas al origen del cosmos, de la vida, de los astros, de las diversas especies y del mismo ser humano fueron adquiriendo nuevas explicaciones gracias al aporte del avance científico. Habría que cuestionarse si hay algún motivo que impida preguntarle al texto bíblico los alcances de esta afirmación en el actual contexto, que demanda respuestas referidas a las diversas formas de encarnar la sexualidad. Como el mismo Catecismo reconoce, estos textos no pretenden responder a cuestiones científicas sino a las preguntas existenciales de la vida: de dónde venimos, a dónde vamos, de dónde viene y a dónde va todo lo que existe.⁴¹

40 El documento, fundado en ellas, propone reiterar la raíz metafísica de la diferencia sexual: «de hecho el hombre y la mujer son las dos formas en que se expresa y se realiza la realidad ontológica de la persona humana» VM, 34. Vale recordar que el ambiente vital en el que surge el texto bíblico, desconoce las categorías metafísicas. Al mismo tiempo es necesario aclarar que las palabras del Génesis no se corresponden exactamente con esta traducción sino que refieren a los términos macho-hembra. En el contexto epocal en el que se inscribe el texto, la condición sexual estaba orientada a la reproducción, como indican tanto las palabras que designan macho y hembra (zajar/uneqevá) como la orden de crecer y multiplicarse. El pueblo habría de prolongar su estirpe en medio de una situación crítica como era el destierro. Teresa Porcile, *La mujer espacio de salvación*, 191-194.

41 Cf. Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica* (Buenos Aires: Claretiana, 1993), 282.

Si «la Biblia es palabra de Dios para todas las épocas que se suceden»,⁴² como afirma el documento *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, es necesaria una hermenéutica que, constatando las distancias culturales entre los autores y lectores, pueda enlazar sus experiencias creyentes. Por tanto los cuestionamientos existenciales de todas las épocas, latentes y presentes en los textos bíblicos y sus respuestas, también habrán de alcanzar a quienes leen la Escritura desde una identidad de género que la Biblia no explicita conceptualmente porque las situaciones culturales de los tiempos antiguos no son las nuestras.⁴³

El Verbo se hizo carne (Jn 1,14)

La teología contemporánea ha ido superando una concepción dualista del ser humano y negativa del cuerpo dando paso a una antropología capaz de integrar la totalidad de lo humano. Un cam-

42 Pontificia Comisión Bíblica, *La Interpretación de la Biblia en la Iglesia* (Buenos Aires: Paulinas, 1993), 71.

43 La Pontificia Comisión Bíblica ha publicado recientemente (diciembre de 2019) un estudio sistemático sobre la visión antropológica de la Escritura, desde el Génesis hasta el Apocalipsis. Entrevistado por Alessandro De Carolis, el jesuita Pietro Bovati, asegura que en el texto sagrado están los principios para reflexionar sobre las grandes cuestiones contemporáneas. «Nos parece que hemos respondido precisamente a lo que la Iglesia nos pide, es decir, no decir cosas que no son lo que la Biblia nos presenta. (...) Hay preguntas que la gente se hace hoy que no encuentran una respuesta inmediata y precisa en la Escritura, porque las situaciones culturales de los tiempos antiguos no son las nuestras. (...) Por tanto, la Biblia ofrece algunos principios, algunas indicaciones útiles para una reflexión que, sin embargo, se confía también a otros intérpretes del pensamiento cristiano, como teólogos, moralistas, pastores, para poder responder más adecuadamente a la pregunta que el hombre dirige en todo caso a la Iglesia». Alessandro De Carolis. *¿Quién es el hombre? La respuesta de la Biblia explicada por los teólogos del Papa* (Ciudad del Vaticano: Vaticans news, 2019), acceso el 19 de diciembre de 2019. <https://www.vaticannews.va/es/vaticano/news/2019-12/hombre-pontificia-comision-biblica.html>. El documento ha sido editado en italiano con el nombre: *Che cosa è l'uomo? Un itinerario di antropologia biblica* mientras terminaba de escribir este texto, por lo que no tuve posibilidad de acceder a él ni en papel ni digitalmente. A este trabajo hay que sumar los desarrollos de interpretación bíblica elaborados desde las teorías *queer*. «Las teorías *queer* emergieron hacia fines del siglo XX a partir de las experiencias de sujetos y subjetividades que eran marginadas por su sexualidad (gay, lesbiana, bisexual) o su identidad de género (transexual, intersexual, no binario)», Stefanie Knauss y Carlos Mendoza, «Editorial», *Concilium* 383(2019):7. Cf. Joseph Marchal, «Estudios queer y estudios críticos de la masculinidad en los estudios bíblicos feministas» en *La exégesis feminista del siglo XX*, ed. Elisabeth Schüssler Fiorenza (Estella: Verbo Divino, 2015), 281-300; Gerald West y Charlene van der Welt, «Un comienzo *queer* de la Biblia», *Concilium* 383 (2019): 117-128.

bio que de «sentir el cuerpo como un objeto rechazado o disfrutado, nos lleve a sentirnos cuerpo».⁴⁴

Si la carne es el quicio de nuestra salvación⁴⁵ toda corporalidad humana ha sido asumida y abrazada por el Hijo. Dios en Cristo se ha revelado al ser humano haciéndose cuerpo, los cuerpos son lenguaje capaz de expresar la interioridad como significantes,⁴⁶ son «epifanía del yo»,⁴⁷ lavados, ungidos, sanados en su pascua.

Más allá del determinismo biológico, urge pensarnos como personas con nuestras biología y biografías en el entramado plural de nuestro tiempo y de las culturas. Personas como «yoes»,⁴⁸ «autopresencias en relación»,⁴⁹ que van siendo y deviniendo como pregunta y respuesta por el propio misterio, búsqueda infinita de sentido en la múltiple referencia e intercambio con otros tús y el ambiente vital que la rodea. Una comprensión dinámica y pluridimensional de la persona, que no limite su humanidad a la condición sexual, sino que sea capaz de distinguir sin separar sexo y cultura.⁵⁰

La identidad humana se estructura gracias al entrecruzamiento de diversas realidades: «corporalidad, relaciones personales, relaciones estructurales, contexto temporal y espacial, cultura y orientación al futuro».⁵¹ La identidad de género, en este escenario, se inscribe en la comprensión cada vez menos estática del ser humano, una comprensión histórica y pluridimensional de la humanidad en la cual la autorrealización es el devenir-yo de la persona⁵² en el contexto fluido de un incesante crecimiento en y gracias al desarrollo relacional

44 Nunzio Galantino, «El cuerpo más allá del platonismo», *Selecciones de Teología* 183 (2007):181-188,188.

45 Tertuliano, *De carnis resurrectione*, 6. Citado por Ruiz de la Peña, *Imagen de Dios*, 96.

46 Teresa Porcile, *La mujer espacio de salvación*, 231-238.

47 Marta Manzanares, «El cuerpo lugar de encuentro», *Theologica Xaveriana* 116 (1995): 407-418, 411. Cf. Porcile, *La mujer espacio de salvación*, 232-238; Ortiz de Elguea, *No podrán apagar el amor*, 19-22 y 109-110.

48 Expresión de Ann O'Hara citada por Michelle González en: *Creadas a imagen de Dios*, 179.

49 Barbara Andrade, *Dios en medio de nosotros* (Salamanca: Secretariado Trinitario, 1999), 112.

50 Francisco, *Amoris Laetitia*, 56.

51 González, *Creada a imagen de Dios*, 169.

52 Cf. Andrade, *Dios en medio de nosotros*, 109-113.

dentro de los propios condicionamientos concretos. Por tanto, la correlación anatomía-identidad no es estática ni lineal, como tampoco lo es el modo en que los varones viven su masculinidad, las mujeres su feminidad y las personas transgénero su propia identidad. Como afirma Bedford «teológicamente, esa fluidez es una buena noticia: quiere decir que podemos cambiar»⁵³.

Una conclusión inacabada

Escuchando las demandas de las personas transgénero y sus familias y del entorno pedagógico en el que se presentan nuevos desafíos antropológicos en torno a la sexualidad esboqué, a lo largo de estas páginas, una serie de conceptos clarificadores acerca de la diversidad sexual y algunas posibles vías de reflexión teológica inscriptas en la teología de la creación y en la antropología teológica. Queda pendiente para otro estudio profundizar los textos de Génesis 1 y 2 y la enseñanza paulina de Gálatas 3,28 en relación con estas experiencias.

Puse especial énfasis en la identidad teomórfica y cristomórfica, como una afirmación fundante de una antropología inclusiva. Como afirma San Pablo, siendo imágenes de Cristo, reflejamos como en un espejo la gloria de Dios (2 Co 3,18). Nuestra existencia humana es así sacramental, por tanto habrá que seguir imaginando nuevos modos de pensar lo humano que sean capaces de afirmar esa sacramentalidad para todos los cuerpos e identidades tendiendo puentes de diálogo, respeto, compasión y sensibilidad.⁵⁴

Las infancias trans nos desafían a pensar los cuerpos y sexualidades de un modo nuevo. Territorios aún poco explorados por la teología y que en estas páginas solo se ha pincelado como un bo-

53 Nancy Bedford, «Sexualidad y género desde una perspectiva teológica» en *Cuerpos, historicidad y religión*, ed. Lucía Riba y Eduardo Mattio (Córdoba: EDUCC, 2013), 159-180, 170.

54 Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, 2358 y el desarrollo de estos conceptos en relación con la comunidad LGTBI por James Martin, *Tender un puente* (Bilbao: Mensajero, 2018), 43-114.

ceto inacabado. Pensar lo humano tanto en su desarrollo histórico personal, como un ser en desarrollo, siendo con y gracias a otras personas, como también profundizar en la incidencia del dinamismo social y cultural en la identidad de los sujetos, puede ayudar a madurar una antropología que evite fixismos esencialistas.

Termino este texto en vísperas de la Navidad y ya resuenan las palabras del Evangelio de Lucas: «lo acostó en un pesebre, porque no tenían sitio en el albergue» (Lc 27). Ojalá que como Iglesia podamos ser ese albergue siempre abierto a recibir y hospedar a todas las personas.

Bibliografía

- Aragno, Iván. *Sexualidad humana*. México D.F: Manual Moderno, 2008.
- Aznar, Justo y Julio Tudela. «Aspectos biomédicos de la transexualidad». En *Transexualidad, valoración pluridisciplinar del fenómeno y su regulación legal*, ed. Justo Aznar. Valencia: Universidad Católica de Valencia San Vicente Mártir, 2017.
- Barqui, Nora, Gabriel Genise, Dante Tolosa, *Manual integrador hacia la despatologización de las identidades trans*. Buenos Aires: Akademia, 2018.
- Berdford, Nancy. «Sexualidad y género desde una perspectiva teológica». En *Cuerpos, historicidad y religión*, ed. Lucía Riba y Eduardo Mattio. Córdoba: EDUCC, 2013.
- Bingemer, María Clara. *Um rosto para Deus?*. Sao Paulo, Paulus: 2005.
- Catecismo de la Iglesia Católica*. Buenos Aires: Claretiana, 1993.
- Comité de Bioética Hospital de Niños Ricardo Gutiérrez, «Reflexiones del Comité de Bioética de un hospital pediátrico sobre las implicancias del diagnóstico y tratamiento de los trastornos del desarrollo sexual», *Arch Argent Pediatr* 113 (2015): 260-264. Edición en PDF.

- Compagnoni Francesco, Giannino Piana, Salvatore Privitera, Marciano Vidal. *Nuevo diccionario de teología moral*. Madrid: Paulinas, 1992.
- Conferencia Episcopal Argentina. *El Dios de la vida y del amor humano*. Buenos Aires: CEA, Oficina del libro, 2019.
- Congregación para la Educación Católica. *Varón y mujer los creó*. Ciudad del Vaticano: Editrice Vaticana, 2019. Edición en PDF.
- de Toro, Ximena. «Niños y niñas transgéneros: ¿nacidos en el cuerpo equivocado o en una sociedad equivocada?», *Revista Punto Género* 5 (2015): 109-128.
- Francisco. *Amoris Laetitia*. Bilbao: Mensajero, 2016.
- Galantino, Nunzio. «El cuerpo más allá del platonismo», *Selecciones de Teología* 183 (2007):181-188.
- Gamba, Susana. *Diccionario de estudios de género y feminismos*. Buenos Aires: Biblos, 2007.
- García Nieto, Isidro. «Infancias y adolescencias trans: herramientas y conocimientos para mejorar su abordaje». En *Curso de Actualización Pediatría 2017*, ed. AEPap., Madrid: Lúa Ediciones 3.0, 2017. Edición en PDF.
- Gómez, Javier. *Psicología de la sexualidad*. Madrid: Alianza, 2018.
- González, Michelle. *Creada a imagen de Dios*. Bilbao: Mensajero, 2006.
- Gutiérrez, Andrés, coord., *Diversidad de identidades y roles de género*. Madrid: Ministerio de Educación, cultura y deporte español, 2014.
- Johnson, Elizabeth. *La que es*. Barcelona: Herder, 2002.
- Kasper, Walter. *La misericordia. Clave del evangelio y de la vida cristiana*. Santander: Sal Terrae, 2012.
- Ladaria, Luis. *Introducción a la antropología teológica*. Estella: Verbo Divino, 1992.
- Ley 26150/2006. Programa Nacional De Educación Sexual Integral. Acceso el 26 de enero de 2019. <https://www.buenosaires.gob.ar/sites/gcaba/files/ley2110.pdf>

- Ley 26743/2012. Identidad de género. Acceso el 26 de enero de 2019.
http://www.jus.gob.ar/media/3108867/ley_26743_identidad_de_genero.pdf
- Lona, Horacio. *Qué es el hombre para que te acuerdes de él*. Buenos Aires: Claretiana, 2008.
- López Aspitarte, Eduardo. «Estados intersexuales y cambio de sexo: aspectos éticos», *Proyección* 38 (1991): 131-141.
- Mansilla, Gabriela. *Yo nena. Yo Princesa. Luana, la niña que eligió su propio nombre*. Los Polvorines: Ediciones UNGS, 2014.
- Mansilla, Gabriela. «No me está diciendo que le gusta otro varón, me está diciendo que es niña», *Revista Institucional de la Defensa Pública de la CABA* 14 (2018): 318-324.
- Manzanares, Marta. «El cuerpo lugar de encuentro», *Theologica Xaveriana* 116 (1995): 407-418.
- Martin, James. *Tender un puente*. Bilbao: Mensajero, 2018.
- Mayor, Aingeru. *Tránsitos*. Barcelona: Bellaterra, 2020.
- Ministerio Público de la Defensa de la CABA. *La Revolución de las Mariposas*. Ministerio Público de Defensa: Ciudad Autónoma de Buenos Aires, 2017. Edición en PDF.
- Platero, R.Lucas. *Trans*exualidades, acompañamiento, factores de salud y recursos educativos*. Barcelona: Bellaterra, 2014.
- Porcile, Teresa. *La mujer espacio de salvación*. Madrid: Claretianas, 1995.
- Rathus, Spencer, Jeffrey Nevid, Lois Fichner. *Sexualidad humana*. Madrid: Pearson Educación, 2005⁶.
- Ruiz de la Peña, Juan. *Antropología teológica fundamental*. Santander: Sal Terrae, 1996.
- Segato, Rita. *Contra-pedagogía de la crueldad*. Buenos Aires: Prometeo, 2018.

- Segato, Rita. *La crítica de la coloniedad en ocho ensayos*. Buenos Aires: Prometeo, 2013.
- Serrano, José, ed., *Otros cuerpos, otras sexualidades*. Bogotá: Pensar, 2006.
- Shibley, Janet, John DeLamater. *Sexualidad humana*. México: McGraw-Hill, 2003⁹.
- Sicre, José L. *El Pentateuco. Introducción y textos selectos*. Buenos Aires: San Benito, 2004.
- Soley-Beltrán, Patricia. *Transexualidad y la matriz heterosexual*. Barcelona: Bellaterra, 2009.
- Tomichá Charupá, Roberto. «Notas preliminares para una antropología teológica trinitaria». En *Antropología Trinitaria*, ed. CELAM. Bogotá: Centro de publicaciones del CELAM, 2014.
- West Gerald y Charlene van der Welt, «Un comienzo *queer* de la Biblia », *Concilium* 383(2019): 117-128.
- Wolff, Hans. *Antropología del Antiguo Testamento*. Salamanca: Sígueme, 1975.
- Zarazaga, Gonzalo. «Hacia una antropología trinitaria». En *Antropología trinitaria para nuestros pueblos*, ed. CELAM. Bogotá: Centro de publicaciones del CELAM, 2014.
- Zarazaga, Gonzalo. «Aportes para una teología de comunión», *Stromata* (2006):151-166.

El simbolismo de la celda y del atrio en los Padres del desierto como espacios de hospedaje de Cristo y del hermano

María Sara Cafferata*

Pontificia Universidad Católica Argentina

Centro de Investigaciones en Antropología Filosófica y Cultural

Buenos Aires – Argentina

mariasara3@gmail.com

Recibido 12.11.2020/ Aprobado 22.02.2021

DOI: <https://doi.org/10.46553/teo.58.134.2021.p133-150>

RESUMEN

Desde los albores de la espiritualidad cristiana, la celda fue un símbolo del espacio de soledad del alma a donde Cristo llega como huésped para ser recibido. El corazón del hombre es el destino del peregrinaje infinito que arriesgó el Verbo al encarnarse. Primera estación de un camino que, iniciando en el misterio trinitario, descende hasta los abismos del hombre por el misterio de la encarnación para reemprender el ascenso hasta el Padre abrazando todo y a todos en el Cristo total que retorna a seno de la Trinidad. Fuera de la celda del encuentro con el divino huésped hay un atrio, como existía ya en las primeras ermitas, en los primeros cenobios. Celda, símbolo del corazón; atrio, símbolo del espacio de encuentro... es como el living de recepción, ya fuera del tálamo nupcial del amor místico, un paso más afuera, donde Cristo se acerca como peregrino en el hermano que llega. El simbolismo del atrio invita a abrirse para acoger a las puertas del corazón a cada hermano que llega a nosotros. El fuego del hogar que recibe en calidez es el Amor de Dios que arde e irradia desde el lugar eremítico del corazón. Los atrios frater-

* La autora es Doctora en Filosofía por la Universidad Nacional de Cuyo, diplomada en Bienes Culturales de la Iglesia por la Pontificia Universidad Gregoriana (Roma), y es profesora de Antropología, Ética y Metafísica en la Universidad Católica Argentina, y de Arte Cristiano en Escuela Superior de Economía y Administración de Empresas.

nos de los diálogos de cielo como los de Benito y Escolástica o Agustín y Mónica o Teresita y sus hermanos se perfilan como sacramentos del Logos: signos sensibles del dialogo divino, participación y entrada en la Trinidad que es eterno Diálogo de Amor luminoso.

Palabras clave: Hospedaje; Simbolismo; Celda; Corazón; Patrística; Eremitas

The Symbolism of the Cell and the Atrium in the Desert Fathers as a Lodging for Christ and Fellow Man.

ABSTRACT

Since the dawn of Christian spirituality the cell has been a symbol of the soul's place of solitude, where Christ arrives and is received as a guest. The human heart is the final destination of that infinite Pilgrimage which the Word undertook when it became incarnate. It is the first stopping-place on a path that, beginning from the mystery of the Trinity, descends into the depths of man through the mystery of the Incarnation and then climbs again to the Father who embraces everything and everyone in the complete Christ who returns to the bosom of the Trinity.

Outside the cell where the divine Guest is encountered there is an atrium, as was the case already in the first hermitages, the first monasteries. The cell, a symbol of the heart; the atrium, a symbol of the space of encounter – a receiving room, as it were, outside the nuptial chamber of mystic love, a step beyond it, where Christ approaches as a pilgrim in the brother who arrives. The symbolism of the atrium invites us to throw open the doors of the heart and embrace each brother as he reaches us. The hearth-fire that warms him as he comes in is the Love of God who burns and shines forth from within the hermitic space of the heart.

The fraternal atria of the heavenly dialogues, like those of Benedict and Scholastica, Augustine and Monica, or Thérèse of Lisieux and her brothers, come to be sacraments of the Logos: tangible signs of the divine dialogue, a way of entry and a participation in the Trinity, which is the eternal Dialogue of luminous Love.

Keywords: Lodging; Symbolism; Cell; Heart; Patristic; Hermit

1. La celda

1.1. La celda o pozo interior

*«Permanece en tu celda, y tu celda te enseñará todo»
Abba Moises*

Cristian de Chergé, el prior de los monjes cistercienses de Argelia asesinados en el año 1996, habla en su diario de un amigo musulmán con el que solía tener coloquios espirituales. Cuenta que un día fue su amigo a visitarlo y, deseoso de tener un tiempo de diálogo profundo con el monje, le dijo: «Hace tiempo que no

bajamos a nuestros pozos...».¹ ¡Bello símbolo el del pozo! Lleno de hondura, lleno de agua en su fondo. El pozo del alma remite a las profundidades propias del espíritu, ese espacio en lo más íntimo del corazón del hombre que los espirituales, los santos y los doctores de la Iglesia han expresado con distintas imágenes. Una de éstas es la de la celda, que tomaremos en particular para comenzar nuestra reflexión.

Muy temprano en la historia de la Iglesia encontramos ya este símbolo, proyectado desde la vida de aquellos hombres que, a partir de mediados del siglo III hasta el siglo V,² tomaban distancia de la ciudad y se retiraban al desierto buscando en la soledad, el silencio, la oración y la penitencia, un camino de santidad.³ Sus enseñanzas, transmitidas primero oralmente, luego recopiladas por escrito por ellos mismos, encierran una profunda sabiduría, que expresa verdades profundas del cristianismo y del ser humano.⁴ En los Apotegmas de los Padres del desierto⁵ que expresaron esa sabiduría viva de aquellos primeros pasos de la vida en soledad con Dios, encontramos recurrentemente el concepto de *celda*. Frases como la

1 «A partir de un día en que me pidió, inesperadamente, que le enseñara a orar, M. tomó la costumbre de venir a conversar conmigo. Por eso, tenemos una larga historia de intercambio espiritual. Muchas veces he tenido que ser breve con él, cuando los huéspedes eran muchos y demandantes. Un día, encontró la forma para llamarme al orden: "¡Hace mucho tiempo que no hemos ahondado en nuestros pozos!" La imagen perduró. La utilizamos cuando sentimos la necesidad de un intercambio profundo.» Christian De Chergé, *La esperanza invencible*, (Buenos Aires: Lumen), 2007, 127.

2 Se toman estos primeros siglos en que el eremitismo fue el origen de la vida contemplativa en la Iglesia, pero hasta el día de hoy existe la vida eremítica como uno de los caminos de la vida cristiana, excepcional ciertamente, pero presente y vivo en sus distintas expresiones carismáticas.

3 Cf. Jean Claude Guy; *I padri del deserto*, (Milano: Ed. Paoline) 1997, 5.

4 «A quien busca ayuda en el camino espiritual, las palabras de los padres antiguos, celosamente custodiadas, ofrecen su sabiduría siempre actual, porque se dirigen a la profundidad del ser humano, al corazón del hombre, que lleva impresa la imagen de Dios Padre, que en cada tiempo y en cada lugar intenta despertar una vida a su imagen y semejanza». Sabino Chialà & Lisa Cremaschi (a cura di), *Detti editi e inediti dei Padri del deserto*, (Matera: Qiqajon), 2002, 7.

5 Los *Apophthegmata patrum*, tradiciones que inicialmente se transmitían oralmente, ya en el siglo V fueron recopiladas por los mismos eremitas, quienes ante el peligro que sufría la vida desértica egipcia -por las invasiones, las herejías, etc.- quisieron inmortalizar las enseñanzas de los Abba. Así se sucedieron las colecciones alfabéticas, sistemática, las traducciones y los agregados a las mismas a lo largo de los siglos, lo cual permitió que el tesoro de las enseñanzas de los ancianos llegara hasta nuestros días. Un estudio detallado sobre las diversas ediciones de los dichos se encuentra en Jean Claude Guy, S. J., *Recherches sur la tradition grecque des Apophthegmata Patrum*, (Bruxelles: Societé des Bollandistes), 1962. Cf. John Chryssavgis, *Al cuore del deserto*, (Matera: Ed. Qiqajon), 2004.

siguiente se repiten una y otra vez: «Un hermano interrogó al Padre Ierace: “Dime una palabra: ¿cómo puedo salvarme?” Le respondió el anciano: “Permanece en tu celda; si tienes hambre, come, si tienes sed, bebe. No hables mal de nadie, y te salvarás”». ⁶

También leemos: «Un hermano se dirigió a donde vivía Abba Moisés para pedirle una palabra. El anciano le dijo: “Ve, permanece en tu celda, y tu celda te enseñará todo”». ⁷

El Padre Poimen, por su parte, enseña a los hermanos que le piden su palabra: «Un hermano preguntó al Padre Poimen: “¿Qué debo hacer?” El anciano dijo: “Si el Señor nos protege, ¿de qué nos preocuparemos?” “De nuestros pecados”, dijo el hermano. Y el anciano dijo: “Entremos en nuestra celda, sentémonos, y pensemos en nuestros pecados; y el Señor en cada cosa vendrá a nosotros”». ⁸

En éstos y en muchos otros dichos la celda se presenta como un ideal. Permanecer en ella. No sucumbir a la tentación de dejarla. Ser fiel a la celda. Allí el monje realizaba todo, porque su vivienda era una pequeña casita con dos lugares, uno para dormir, y el otro, la celda, para realizar todo lo demás. Sobre todo, su actividad principal: la oración. ⁹

El *permanecer* implica dos cosas esenciales: el estado físico de estar sentado, y la idea de mantenerse en ese estado. Sentado está quien se detiene, quien ha llegado al lugar de destino, quien no tiene apuro, quien está dispuesto a escuchar, quien está tranquilo, sin ansia. Y el mantenerse en ese estado remite a la palabra de Jesús en la última cena, cuando invitó a sus discípulos a permanecer en su amor. ¹⁰ He aquí el espíritu que se esconde detrás del consejo de los Padres de permanecer en la celda para alcanzar la salvación. ¹¹

⁶ Luciana Mortari (a cura di), *Vita e detti dei Padri del deserto*, (Roma: Città Nuova), 2005, 262. Las traducciones del italiano al castellano son mías.

⁷ Sabino Chialà & Lisa Cremaschi (a cura di), *Detti editi e inediti...*, 114.

⁸ Luciana Mortari (a cura di), *Vita e detti...*, 410.

⁹ Cf. Luis Glinka, ofm, *Apotegmas de los Padres del Desierto*, (Buenos Aires: Ed. Lumen), 1990, 11-21.

¹⁰ Jn 15,9b

¹¹ Vemos multiplicarse las enseñanzas de los ancianos que, ante la pregunta del hermano sobre cómo salvarse o sobre cómo vivir, responden siempre lo mismo: permaneciendo en la

1.2. Dios, huésped del corazón

«El que me ama será fiel a mi palabra,
y mi Padre lo amará; iremos a él y habitaremos en él».
Jn 14, 23

La celda de los Padres es el símbolo del lugar interior más profundo del alma. Este símbolo se prolonga en el tiempo y se profundiza en su sentido, como lo vemos en el siguiente párrafo de Guillermo de Saint Thierry en su *Carta de Oro*: «La celda es una tierra santa, un lugar santo donde el Señor y su servidor conversan a menudo como un hombre con su amigo, donde con frecuencia el alma fiel se une al Verbo de Dios, asociada como la esposa a su esposo; se hacen uno lo celeste y lo terrestre, lo divino y lo humano. Como el templo es el lugar santo de Dios, así la celda lo es del servidor de Dios»¹².

El lugar interior simbolizado por la celda externa será también nombrado por otros santos y doctores, cada uno con su propio lenguaje. Así leemos en el *Libro de las Moradas* de Santa Teresa: «Cuando nuestro Señor es servido haber piedad de lo que padece y ha padecido por su deseo esta alma que ya espiritualmente ha tomado por esposa, primero que se consuma el matrimonio espiritual métela en su morada, que es esta séptima. Porque así como la tiene en el cielo, debe tener en el alma una estancia adonde sólo Su Majestad mora, y digamos otro cielo»¹³.

Vemos en los textos recién citados que este lugar interior es como una hospedería que el alma tiene en su profundidad, en la cual ha de ser acogido el divino huésped. Ese Peregrino que llega a la morada interior del hombre es el mismo Dios, la mismísima

celda. Así lo aconseja el Padre Gelasio: «...permanece con paciencia en tu celda llorando tus pecados y no andes dando vueltas por ahí.» Luciana Mortari (a cura di), *Vita e detti*, p. 165; y asimismo el Padre Serapio: «Hijo, si quieres tener ganancia para tu vida espiritual, persevera en tu celda, porque el salir no te aporta tanta utilidad cuanto el permanecer en la celda.» Ibid, 479.

¹² Guillermo de Saint Thierry, *Carta de Oro*, III, 1, 35 - (Azul: Ed. Monasterio Ntra. Sra. de los Ángeles), 2003, 31.

¹³ Teresa de Jesús, *Las Moradas del castillo interior*, (Buenos Aires: Ed. Santa María), 2007, 166.

Trinidad. Sigue así diciendo Santa Teresa: «Aquí se le comunican todas tres Personas, y la hablan, y la dan a entender aquellas palabras que dice el Evangelio que dijo el Señor: que vendrían El y el Padre y el Espíritu Santo a morar con el alma que le ama y guarda sus mandamientos».¹⁴

La idea explícita del *huésped* en referencia a Dios estaba ya presente siglos antes, como lo vemos en el siguiente párrafo de san Agustín: «Éste es el día que hizo el Señor; alegrémonos y gocémonos en él. Huid de las tinieblas. La embriaguez atañe a las tinieblas. No marchéis de aquí sobrios y regreséis ebrios; después de mediodía volveremos a vernos. El Espíritu Santo ha comenzado a habitar en vosotros. ¡Que no se tenga que marchar! No lo expulséis de vuestros corazones. Es buen huésped: si os encuentra vacíos, os llena; si hambrientos, os alimenta; finalmente, si os halla sedientos, os embriaga. Sea Él quien os embriague, pues dice el Apóstol: No os embriaguéis de vino, en el cual está todo desenfreno. Y, como queriendo enseñarnos con qué hemos de embriagarnos, añade: Antes bien, llenaos del Espíritu Santo, cantando entre vosotros con himnos, salmos y cánticos espirituales; cantando al Señor en vuestros corazones».¹⁵

Esta habitación del Espíritu en el alma es una presencia real y no solo metafórica. «El Nuevo Testamento habla con frecuencia del Espíritu Santo como enviado o dado a los discípulos de forma que inhabita en ellos¹⁶... Los cristianos son templos del Espíritu Santo. En ellos habita Dios en forma análoga a como habitaba en el templo de Jerusalén¹⁷... Este nuevo modo de presencia ha de entenderse en toda su fuerza, como algo *real*, no como una *metáfora* o una *hipérbole*. Es una presencia *sustancial*, no meramente *dinámica*. No son sólo los

14 Ibid, p. 167.

15 San Agustín, Sermón 225, 4; también: Sermón 72^a, 2: «Cuando el Espíritu habita en un hombre, lo llena, lo gobierna, lo impulsa, lo disuade del mal, lo estimula al bien, le hace suave la justicia, para que obre el bien por amor a la rectitud, no por temor al castigo. Por sí mismo el hombre no es capaz de ejecutar todo eso que he dicho. Pero, si tiene al Espíritu Santo como huésped, lo descubre también como su auxiliar en toda obra buena.»

16 cfr. Jn 15, 26; 16, 7; Gal 4, 6; Rom 5, 5; 1Cor 3, 16-17; Rom 8, 11.

17 cfr. 1 Cor 3,16-17; 6, 19; 2Cor 6, 16.

dones del Espíritu los que llenan al hombre, sino que es el mismo Espíritu el que inhabita en nuestros corazones».¹⁸

También san Juan Clímaco alude al huésped del alma que en este caso es Cristo: «Pero Dios bueno, suave y manso, amigo dulce, consejero prudente, protector fuerte, ¡cuán inhumano, cuán temerario, es el que te arroja, el que aleja de su corazón a un huésped tan humilde y tan manso!»¹⁹ El huésped dulce y manso es Cristo que dijo de sí: «Aprendan de mí, que soy manso y humilde de corazón».²⁰

Resuenan también ante esta imagen las palabras del Apocalipsis: «Mira que estoy a la puerta y llamo, si me abres, entraré y cenaremos juntos».²¹ He aquí el divino huésped que toca a nuestra puerta y nos pide entrar, para alojarlo en nuestro corazón, para celebrar su Eucaristía dentro nuestro.

San Agustín se refiere a la presencia de Cristo cuando comenta el pasaje de Emaús en que los dos discípulos recibieron a Jesús resucitado como huésped en su Aldea:

«Por fin, amadísimos, hemos conocido el gran misterio. Escuchad. Caminaba con ellos, es acogido como huésped, fracciona el pan y le reconocen. No digamos nosotros que no conocemos a Cristo; lo conocemos si creemos. Ellos tenían a Cristo en la comida; nosotros lo tenemos dentro, en el alma. Mayor cosa es tener a Cristo en el corazón que tenerlo en casa. Nuestro corazón nos es más interior de lo que lo es nuestra casa».²²

Con un lenguaje existencial, expresa esto mismo Zundel hablando simplemente de una Presencia: «Uno no puede ser alguien sino para Alguien y ese Alguien en el cual y por el cual nosotros llegamos a ser alguien, no puede ser, finalmente sino esta Presencia que nos espera en lo más íntimo de nosotros mismos».²³

18 Lucas Francisco Mateo Secco, «Dulce huésped del alma», *Scripta Theologica* 30 (1998/2): 505-517.

19 San Juan Clímaco, *La Santa Escala*, (Buenos Aires: Ed. Lumen), 1998.

20 Mt 11, 29.

21 Ap. 3, 20.

22 San Agustín, Sermón 232, 7.

23 Maurice Zundel, «La vida espiritual, silencio de presencia», *Cuadernos Monásticos* Año XLI (2006), N° 156 (42-51), 45.

Esa presencia es *La* presencia, la más honda a la que el hombre puede llegar, y que funda esa relación Personal con Dios, que se nos da a través de Cristo, a semejanza de la relación entre Personas que se da en la Trinidad.²⁴

Los textos que hasta ahora venimos analizando nos dan la idea de un espacio interior, simbólicamente hondísimo en las profundidades más recónditas de nuestro espíritu. Y a este punto podemos preguntarnos: ¿es sólo el alma, el espíritu humano, el que se impregna de la Presencia divina cuando Cristo viene como huésped?

Ante esta pregunta, quiero hacer presente algo del aporte luminoso del Siervo de Dios Luis María Etcheverry Boneo, cuyo pensamiento está aún escondido en los estudios del su proceso de Beatificación, pero cuyas potencialidades son enormes. El texto que propongo se refiere a la presencia de Cristo en el interior de la Virgen, por la Encarnación, que evoca de algún modo el tema que venimos tratando. Evidentemente el misterio de la presencia de Dios en el interior de María tiene una entidad esencialmente original, única, ya que en su seno Dios mismo se encarnó físicamente. Pero del ella se abre al mismo tiempo una potencialidad de comprensión teológica del misterio de la habitación de Dios, por Cristo, en nuestro espíritu, presencia que está llamada a impregnar no solo las dimensiones espirituales de nuestro ser, sino a comprender sacramentalmente también lo material y cada uno de los aspectos de lo humano.

Etcheverry Boneo distingue tres momentos en la vida de la Virgen: el que transcurre antes de la Anunciación, el que transcurre

²⁴ Esa unión con Cristo que se realiza por su in-habitación en el alma es tan íntima que ha sido comparada por toda la historia de la mística cristiana con la unión esponsal: «Ese Alguien puede estar en nosotros sin que lo sepamos, mientras lo dejamos librado a un abandono absoluto, a una indiferencia tal que parece no existir... Es raro que llevemos la identificación hasta ese matrimonio de amor que haría de nuestra vida toda entera un compromiso nupcial. Un verdadero compromiso nupcial, si puede existir entre los esposos, es bien raro - confesémoslo- pero si puede existir, basta para llenar la vida, para colmarla maravillosamente, porque ese compromiso hace de cada gesto un gesto de amor, de cada trabajo una ofrenda de amor, de cada ausencia o presencia una renovación del amor y le da, en consecuencia, una dimensión infinita. Entonces todo, verdaderamente todo, se realiza con todos desde adentro y hasta la vajilla de la cocina deviene sacramental porque se inscribe en el rimo maravilloso del amor. Si la vida con Dios llegara a ser un matrimonio de amor, tendría el mismo carácter, sería toda entera una respiración de amor». Zundel, «La vida espiritual...», 48.

durante los nueve meses de gestación de Jesús, y el que sucede a su nacimiento. Hablando del segundo momento, justamente cuando María lo tiene en su seno físico, nos dice:

«...comienza enseguida el segundo período de la Virgen, el segundo gran momento de su existencia. La Virgen cuando lo recibe a Jesucristo en su interior lo trata tan bien, se pone tanto a disposición de Él, está tan abierta, en total sinceridad para oír todo lo que Jesús quiera decirle, para ver todo lo que Él quiera señalarle, está tan dócil, está tan rectamente dispuesta, está tan en las manos de Jesucristo que Él la maneja enteramente en su interior. Se produce una dialéctica, un intercambio maravilloso en esos nueve meses en los cuales la Virgen le va dando a Jesucristo célula tras célula y con ello Él se va tejiendo su vestido corporal y a la vez, dentro de la Virgen, va pintando su propia imagen y haciendo el alma de la Virgen cada vez más semejante a la de El mismo y por lo tanto a la divinidad».²⁵

Esta idea es profundizada con el símbolo del fuego que termina de iluminar las implicancias de su significado:

«En la Encarnación todo el interior de la Virgen se vuelve cristiforme. Como cuando el fuego se acerca al hierro, el hierro se parece enseguida al fuego, y adquiere sus propiedades de iluminar, de encender, de calentar y la capacidad de irradiar y de transmitir todo eso... Cuando Dios se encarna en el seno físico de la Virgen, todo el seno psicológico, todo el corazón de la Virgen, todo su ser interior, se impregnan del Hijo de Dios. El mundo de valores, la cosmovisión interior de la Virgen, su modo de pensar, su imaginación, sus pensamientos, sus afectos, sus intuiciones, su estructura de pensar, de querer, de valorar, de sentir, de amar, de gozar, de padecer, de conmoverse, de actuar... todo eso se ve en la Virgen impregnado, dirigido, ordenado por el Hijo de Dios... en el momento mismo en el cual en sus entrañas recibe al mismo Dios que baja. Durante nueve meses en su interior, durante treinta y tantos años en el exterior, durante toda la vida, hasta que llegue el momento de la muerte, esa carne de la Virgen va a ser un instrumento en manos de su Hijo...».²⁶

Vemos en el texto cómo el autor explicita esa presencia y esa impregnación de Cristo en María, recorriendo cada una de las dimensiones de su ser: espíritu y sensibilidad, e incluso su carne, como dice al final. Y si es cierto que en María la presencia de Cristo

25 Luis María Etcheverry Boneo, *María*, (Buenos Aires: Ed. Servidoras, 1985), 82.

26 Etcheverry Boneo, *María*, 57.

fue un acontecimiento único ya que la Encarnación se realizó en ella, no es menos cierto que de un modo místico, el cristiano está llamado a recibir al Huésped divino hecho carne dentro suyo no solamente de un modo puramente espiritual: la prueba misma de esto es el Cuerpo de Cristo que comemos, materialmente, en la Eucaristía. La cena del Señor en la que su Cuerpo mismo se nos da como alimento es una muestra del deseo de Dios de hacerse uno con nosotros de un modo análogo, ciertamente, al que vivió María, pero sí real, tan real que San Pablo llegó a decir: «Vivo yo, mas no soy yo, sino que es Cristo quien vive en mí.»²⁷ Esa impregnación de María que se llenó del Verbo dentro de ella no solo en el espíritu sino en todo su ser, no puede sino irradiar como una luz en que su propio Hijo se irradia a través de ella, a través de su propio ser, de su propio cuerpo, de sus manos, de su sonrisa, de su mirada, de su cuerpo todo expresivo de su espíritu, como queda manifiesto en el pasaje de la visita a su prima:

«Y aconteció que estaba Ella tan aptamente constituida en signo sacramental de la cabeza a los pies en su espíritu, en su psicología, en su corazón, en su físico, que por decirlo así Jesucristo se salía de la vaina por usarla, por mostrarse y operar a través de Ella... Y todo se produjo: el descubrimiento de quién iba dentro de la Virgen y la donación de la gracia para el hijo y para la madre -Isabel-, todo se produjo al apenas darse el saludo inaugural de la Virgen, al apenas presentarse y saludar».²⁸

Esa presencia interior en el espíritu del cristiano, en ese pozo interior del que nos hablaban los Padres ermitaños, es la hondura de un agua viva que Cristo ha traído del cielo para el hombre y que desde ese fondo quiere impregnar a todo el hombre: Él mismo quiere llenar nuestro ser, nuestros sentimientos, pensamientos, ideales, deseos, y también nuestra carne, nuestros gestos, nuestra mirada, nuestras palabras... todo nuestro ser corpóreo espiritual para hacerse presente hoy en el mundo. La Eucaristía es su propio Cuerpo que se hace uno con nosotros. Por ella entra el divino huésped en nues-

27 Gal 2, 20.

28 Etcheverry Boneo, *María*, 67.

tro cuerpo, en nuestro corazón, en nuestro espíritu: aunque verdaderamente podemos decir que no es Él quien entra en nosotros, sino nosotros que entramos en Él, en ese Cristo total que nos abarca.

1.3. El hombre, huésped del Corazón de Cristo

*«¡Entra, alma mía, en el Costado herido de tu Señor crucificado!
Penetra a través de la santa llaga hasta el Corazón lleno de amor de Jesús
que por amor fue traspasado». Tomás de Kempis*

La dinámica de la interiorización que venimos siguiendo hasta ahora va encontrando poco a poco un correlato que lo abraza y lo supera. Si el corazón del hombre es la hospedería de Cristo, profundizando hasta el final este misterio nos damos cuenta de que en realidad lo que supera y realiza todo esto es más profundo y más amplio: en realidad es el mismo Cristo quien nos aloja. Su Encarnación abrazó el misterio del hombre. Si con su venida al mundo el Verbo se hizo huésped del hombre, de la tierra, de su propia creación, lo hizo para abrazar Él mismo, en su propio Misterio, al hombre. A cada hombre y a todos los hombres y a toda la Creación para llevar todas las cosas a la morada del Padre.

Más profundo y verdadero que nuestro corazón como hospedería de Cristo es la verdad misteriosa de que el Corazón de Cristo es quien verdaderamente nos aloja. Somos nosotros sus huéspedes. Yo soy el huésped de su Corazón. Y un huésped que es recibido para quedarse. Él me abre su puerta para tenerme para siempre consigo, para llevarme para siempre a su casa Trinitaria. Este entrar en Cristo, en su misterio de Dios encarnado, ha sido visualizado por la espiritualidad y la mística cristiana con la doctrina de las llagas, que, en cuanto heridas abiertas físicas, figuran la entrada mística en el mismo ser de Cristo. «¡Entra, alma mía, entra en el Costado derecho de tu Señor crucificado! Penetra a través de la santa herida hasta el Corazón lleno de Amor de Jesús que, por amor, fue atravesado por la lanza, y en las cavernas de la piedra (Ct 2, 14) descansa de la

agitación del mundo. Acércate, oh hombre, a este Corazón silencioso, al Corazón de Dios que te abre su portal. Entra, bendecida de Dios, ¿qué haces afuera? Para ti se ha abierto la fuente de la vida, el camino de salvación, el arca del cielo y para ti se derraman innumerables perfumes. Quien se encuentra en la vertiente del río es capaz de calmar la sed del alma anhelante. Escucha, por tanto, también tú, a esta fuente del Salvador, la bebida del amor. Saca del costado de Jesús las dulces consolaciones de la Vida, a fin de que no vivas más en ti sino en Aquél que ha sido herido por ti. Ofrece tu corazón a aquel que te ha abierto el tuyo.»²⁹

En su artículo titulado *Las llagas de lo imaginario* Juan Quelas se refiere a las visiones de Juliana de Norwich, mística del siglo XV, quien vio en la herida de Cristo una imagen de la entrada espiritual en su misterio. Veamos algunos párrafos de la mística: «Con semblante bondadoso, nuestro buen Señor miró hacia su costado abierto y lo contempló con alegría; con su dulce mirada atrajo el entendimiento de su criatura hacia el interior por la misma herida; y allí le reveló un hermoso y deleitable lugar, lo bastante amplio como para toda la humanidad que será salvada y descansará en la paz y el amor. En esta dulce visión me mostró su bendito Corazón partido en dos, y en su alegría mostró a mi entendimiento una parte de su bendita divinidad, en la medida en que quiso, fortaleciendo a mi pobre alma para que pudiera comprender, por decirlo así, el amor eterno que no ha tenido principio y es y siempre será... Y así por su dulce gracia, por nuestra oración continua y humilde, entraremos en él en esta vida mediante los muchos toques secretos de suaves visiones y sentimientos espirituales, en la medida en que nuestra simplicidad sea capaz de recibirlos. Y esto es así y será por la gracia del Espíritu Santo, hasta el día en que muramos, todavía deseando ardientemente el amor. Y todos entraremos en nuestro

²⁹ Tomás de Kempis, citado en Charles André Bernard, *Il Cuore di Cristo e i suoi simboli*, (Roma: Ed. AdP, 2008), 2008, 86. «... a fin de que no solo metiésemos en su costado nuestro dedo o nuestra mano, como Tomás, sino que a través de esa puerta abierta, entráramos todos hasta tu Corazón, oh Jesús» Guillermo de Saint Thierry, citado por Bernard, *Il Cuore di Cristo...*, 77.

Señor, conociéndonos a nosotros mismos con claridad y poseyendo plenamente a Dios; ocultos para siempre en Dios, viéndole verdaderamente, sintiéndole plenamente, escuchándole espiritualmente, oliéndole deliciosamente y saboreándole dulcemente.»³⁰

A través del Corazón abierto de Cristo se abre el camino hacia el Padre. «La madre lleva al niño bajo su corazón, pero el Padre celeste nos lleva dentro del corazón. Es lo que nos ha revelado el Hijo. Él se ha dejado traspasar el Corazón por la lanza, a fin de que nosotros viésemos el amor ardiente del Padre para sus hijos.»³¹

2. El atrio

2.1. La antesala de la celda

«El diálogo místico con los otros es tanto más real cuanto mejor ha sido preparado en el silencio de una soledad donde Dios se respira».
Maurice Zundel

La celda de los Padres estaba antecedida por un *atrio*: un pequeño patiecito en el que el monje recibía a algún hermano que venía a pedir consejo, o a algún peregrino eventualmente.³²

Si la celda es símbolo del espacio profundo interior, del pozo interior donde está Cristo, donde el alma vive en la soledad con Dios, a este atrio podemos considerarlo como la antesala de aquel otro espacio más profundo.

El hombre se mueve entre los dos polos de lo interior y lo exterior, de lo material y lo espiritual, se juega su ser en ambas dimensiones esenciales a su esencia. Vivir solamente en el *afuera* o *hacia afuera*,

30 Juan Quelas, «Las llagas de lo imaginario. Un encuentro entre Juliana de Norwich y Adolphe Gesché», *Teología*, Tomo XLVII, Nº 101, Abril (2010): 155-167.

31 Santa Catalina de Siena, citado por Bernard, *Il Cuore di Cristo...*, 79.

32 «La celda de un anacoreta estaba circundada por un pequeño patiecito junto a un moro, cerrado por un portón o una puerta...En los restos arqueológico se encuentran todavía las piedras al lado del ingreso de una gruta, que corresponden a un pedazo de su lugar externo». Mortari, *Vita e detti...*, 164.

externamente, como se da tanto hoy, es vivir en un vacío de lo humano. El llamado a la interioridad en tiempos como los nuestros se hace urgente para salvar al hombre en su esencia. El afuera del hombre, lo externo, su propio cuerpo y lo exterior a él, realidad que está también llamada a ser hospedada en su alma, empezarán a recibir la profundidad del espíritu solo si son vividos desde ese fondo más profundo, desde ese silencio del encuentro con uno mismo y con Dios.

Escuchemos las palabras de Maurice Zundel que iluminan esta dialéctica: «...en la medida en que uno ha descendido a la zona más profunda de sí mismo, donde no hay más ruido, y donde uno es capaz, a través de la acción, a través de esa especie de desdoblamiento que es la condición misma de una vida humana equilibrada, ya que no puede negar el aspecto visible del mundo, ni tampoco el aspecto interior, que están esencialmente ligados: en esa medida el interior se proyecta hacia el exterior, el uno conduce al otro y el otro se trasparenta en el primero, y uno llega necesariamente a la unificación de su existencia espontáneamente.»³³

Viviendo el hospedar a Cristo y el permanecer con él en la celda interior, la mirada entonces ya puede volverse hacia afuera, debe volverse hacia afuera, ya puede y debe salir al atrio, para descubrir a Cristo que viene en el hermano.

2.2. El hermano, huésped del corazón

*«El que los recibe a ustedes, me recibe a mí;
y el que me recibe, recibe a Aquel que me envió»
Mt 10, 40*

En la medida en que vivimos desde ese fondo, en la medida en que nuestra mirada surge desde esas fuentes de hondura amorosa, podemos aprender a descubrir también la venida de Cristo que toca a nuestra puerta desde el hermano.

³³ Zundel, «La vida espiritual...», 48.

«Están los seres que tienen necesidad de nosotros, están todos los miserables, están todos esos vagabundos que, todos los días de la vida, vienen a golpear las puertas, está ese rostro de la miseria y de la desesperación que, al lastimar en nosotros un cierto sentido de la dignidad humana, nos vuelve fraternos con esa miseria, por lo menos nos inclina a sentirla como propia, nos convence de que, lo que podemos tener, pertenece por igual a los otros, de que ellos tienen el mismo derecho que nosotros a la seguridad... se trata sobre todo de un valor ilimitado en ellos, que uno recupera en la medida en que supera las apariencias y que comulga con lo más profundo de ellos mismos. Es siempre el mismo encuentro, no hay otros, se da siempre la misma Presencia fuera de la cual ninguna presencia es posible.»³⁴

¿Quiénes son esos seres que tienen necesidad, los vagabundos, los que tocan a nuestras puertas? Creo que lo es todo hombre. Somos todos vagabundos, errantes por el camino de esta vida y nos tocamos las puertas unos a otros.

Me quedo con estas últimas palabras de Zundel: «No hay otros, se da siempre la misma Presencia, fuera de la cual ninguna presencia es posible».³⁵ La presencia de cada otro, de cada *tú* a nuestro yo más hondo, solo puede nacer verdaderamente de la Presencia divina vivida en la celda, entendida en el doble sentido de la celda del propio corazón y del Corazón de Cristo que nos aloja en Él -y a través de Él, en la morada Trinitaria-. El verdadero atrio de encuentro nace en la celda interior. El verdadero lugar de encuentro es el misterio Trinitario que nos abarca. Sólo podemos hospedar en el corazón al hermano si primero hemos acogido a Cristo que se hizo nuestro huésped y si nos hemos dejado alojar por El. Sólo entonces, Cristo puede hacerse huésped nuestro en cada hermano que toca a la puerta de nuestra vida, de nuestro espíritu, de nuestro yo.

34 Zundel, «La vida espiritual...», 44.

35 Zundel, «La vida espiritual...», 45

Y así la celda se alargará a todo y ese espacio íntimo inicial se hará un espacio infinito como el cielo, porque es el cielo mismo lo que llevamos adentro ya que llevamos a Cristo mismo que es el cielo.

De esa celda o ermita interior, de ese recinto sacro donde nuestro yo se une al Yo de Cristo y en Él al Padre en el Espíritu, unión mística que fue llamada nupcial, de esa celda misteriosa se proyecta la energía espiritual que nos hace abrazarlo todo o mejor, que nos hace vivir en el abrazo del Cristo total que todo lo envuelve. Dice Zundel: «Precisamente porque este encuentro con lo único necesario es un encuentro con todo el universo, es imposible alcanzar la verdadera soledad interior sin tener presente a toda la humanidad – y se la tiene tanto más presente cuanto más silencioso se está en la soledad inviolable de un compromiso nupcial-, justamente porque ese diálogo con el Señor, ese diálogo sin palabras, que es una presencia universal, entraña como consecuencia inevitable el retomar el diálogo con los demás y ese diálogo místico con los otros es tanto más real cuanto mejor ha sido preparado en el silencio de una soledad donde Dios se respira».³⁶

3. Huéspedes en la tierra, ciudadanos del cielo

*«La santa Trinidad es el hogar eterno.»
Maurice Zundel*

Todo hospedaje tiene su destino en Dios. Recibimos a Cristo en nuestro corazón, Recibimos a Cristo en cada hermano. Cristo mismo nos recibe como huéspedes a nosotros, en su Corazón, en su Misterio, en su Cuerpo, en su Eucaristía. En ella nos abraza y abraza todo. Con él y en comunidad eclesial caminamos peregrinos a la patria que nos alojará para siempre. La tierra es el espacio del hospedaje. El cielo es la morada eterna.³⁷

³⁶ Zundel, «La vida espiritual...», 47.

³⁷ «La santa Trinidad es el hogar eterno», Zundel, «La vida espiritual...», 25.

Terminemos con las palabras de Agustín, que nos habla de esa morada que no tiene fin y a donde culminan todos nuestros viajes. «Seré huésped para siempre en tu tienda. Ya veis cómo el que clama es el mismo de quien hemos venido hablando. ¿Quién de nosotros es ese huésped por los siglos? Vivimos aquí pocos días, y nos vamos; somos huéspedes aquí; habitantes lo seremos en el cielo. Eres un huésped allí donde esperas oír la voz del Señor tu Dios, que te dice: emigra. Porque de aquella mansión eterna en el cielo, nadie te ordenará emigrar. Así que aquí eres huésped. Por eso se dice también en otro salmo: *huésped y extranjero soy ante ti, como todos mis padres*. Sí, somos aquí huéspedes; Dios nos dará allá unas mansiones eternas. En la casa de mi Padre, dice, hay muchas moradas. Dichas moradas no nos las dará como a huéspedes, sino como a ciudadanos que han de permanecer eternamente».³⁸

Bibliografía

Bernard, Charles Andrè., *Il Cuore di Cristo e i suoi simboli*, (Roma: Ed. AdP, 2008).

Chialà, Sabina & Cremaschi, Lisa (a cura di), *Detti editi e inediti dei Padri del deserto*, (Matera: Qiqajon, 2002).

Clímaco, Juan, *La Santa Escala*, (Buenos Aires: Ed. Lumen, 1998).

Chryssavgis, John. , *Al cuore del deserto*, (Matera: Ed. Qiqajon, 2004).

De Chergé, Christian, *La esperanza invencible*, (Buenos Aires: Lumen, 2007).

Etcheverry Boneo, Luis María, *María*, (Buenos Aires: Ed. Servidoras, 1985).

Glinka, Luis, *Apotegmas de los Padres del Desierto*, (Buenos Aires: Ed. Lumen, 1990).

³⁸ San Agustín, *Enarraciones sobre los Salmos (I)*, (Madrid: BAC, 1964).

- Guy, Jean Claude, *I padri del deserto*, (Milano: Ed. Paoline, 1997).
- Guy, Jean Claude, *Recherches sur la tradition grecque des Apophthegmata Patrum*, (Bruxelles: Societé des Bollandistes, 1962).
- Mortari, Luciana (a cura di), *Vita e detti dei Padri del deserto*, (Roma: Città Nuova, 2005).
- Quelas, Juan, «Las llagas de lo imaginario. Un encuentro entre Juliana de Norwich y Adolphe Gesché», en *Revista Teología*, Tomo XLVII, N° 101, Abril (2010): 155-167.
- Saint Thierry, Guillermo, *Carta de Oro*, (Azul: Ed. Monasterio Ntra. Sra. de los Ángeles, 2003).
- San Agustín, *Obras completas*, (Madrid: BAC, 1985).
- Secco, Lucas Francisco Mateo, «Dulce huésped del alma», en *Scripta Theologica*, 30 (1998/2) 505-517.
- Teresa de Jesús, *Las Moradas del castillo interior*, (Buenos Aires: Ed. Santa María, 2007).
- Zundel, Maurice, «La vida espiritual, silencio de presencia», en *Cuadernos Monásticos*, N° 156, Año XLI (2006), 42-51.

«He elegido tener en ti mi morada» Inhabitación mística en los escritos de santa Gertrudis de Helfta

Ana Laura Forastieri, OCSO•

Monasterio Madre de Cristo

s.analaura.ocso@gmail.com

Nora Beatriz Rodríguez OCV••

norabeatrix@gmail.com

Recibido 05.10.2020/ Aprobado 04.01.2021

DOI: <https://doi.org/10.46553/teo.58.134.2021.p151-168>

RESUMEN:

La conciencia de la presencia permanente de Jesús en su corazón es el rasgo peculiar de la espiritualidad mística de santa Gertrudis de Helfta. Este tema ha sido receptado en la oración propia de su fiesta y también en la iconografía, que representa a santa Gertrudis con su corazón expuesto, conteniendo al niño Jesús. Las raíces de esta espiritualidad ya se encuentran en la tradición monástica antigua, aunque reciben mayor desarrollo y un enfoque nupcial en la doctrina de san Bernardo. Santa Gertrudis se nutre de estas fuentes tradicionales pero les da una expresión propia, mediante un lenguaje dialogal, que pone en juego una dinámica continua de donación y acogida, búsqueda y encuentro, deseo y unión. Así, de sus escritos surge una teología metafórica en clave relacional y nupcial. En este trabajo enfocamos los temas de la visita y la morada, como imágenes principales de la acogida de Cristo como huésped; abordamos también el encuentro místico y la comunión, como hospitalidad recíproca. Concluimos con una reflexión sobre la vigencia de esta mirada y de este lenguaje para la construcción de una cultura del

• Ana Laura Forastieri es monja trapense en el Monasterio Madre de Cristo (Hinojo, Argentina); cursa actualmente la licenciatura en teología con especialización en dogmática en la Pontificia Universidad Católica Argentina; colabora, desde el año 2012, con la causa de postulación de Santa Gertrudis como doctora de la Iglesia.

•• Nora Beatriz Rodríguez, virgen consagrada de la Arquidiócesis de Buenos Aires, es Profesora en Letras.

encuentro y de la acogida del otro, que tenga como estilo distintivo la hospitalidad y la inclusión.

Palabras clave: Mística; Visita; Morada; Matrimonio espiritual

«I Have Chosen to Abide in You».

Mystical Dwelling in the Writings of Saint Gertrude of Helfta

ABSTRACT:

The awareness of Jesus ongoing presence to the heart is the peculiar feature of St. Gertrude of Helfta's mystic spirituality. This subject has been receipted in the prayer of her feast, and in the iconography, which features St. Gertrude with her exposed heart and Jesus Child within. The roots of this spirituality are already found in the ancient monastic tradition, though they received a greater development and a nuptial focus with St. Bernard's writings. St. Gertrude draws on this traditional sources, but she also gives them her own expression through a dialogic language, which puts into play a continuous dynamic of self-donation and reception, search and encounter, desire and union. Thus, a metaphorical theology arises from her writings, in a relational and nuptial key. This work focuses mainly on: 'visit' and 'dwelling', as principal images of welcoming Christ as a guest; it also treats about mystical encounter and communion, as reciprocal hospitality. The paper concludes with a reflection on the opportunity of this approach and language to build up an encountering and welcoming culture, whose distinctive style is hospitality and inclusion.

Keywords: Mystical; Spiritual Visitation; Spiritual Dwelling; Spiritual Marriage

La colecta propia de la fiesta de Santa Gertrudis, reza así: «Dios nuestro, que habitaste con agrado en el corazón de santa Gertrudis, virgen, disipa, por sus ruegos, las tinieblas de nuestro corazón, para que podamos experimentar con alegría tu presencia y tu acción en nosotros».¹ Con esta oración, la Liturgia señala como rasgo peculiar de la espiritualidad de esta mística medieval, la experiencia de la presencia permanente de Jesús en su corazón, y pide esta gracia para nosotros. Este motivo caracteriza también la iconografía de santa Gertrudis, que habitualmente la representa con el corazón expuesto, conteniendo al Niño Jesús. Se trata de un tema

¹ Misal Romano, oración colecta de la fiesta de Santa Gertrudis, virgen, 16 de noviembre; en: Conferencia Episcopal Argentina, ed., *Misal Romano Cotidiano. Versión castellana de la 3ª edición típica latina y los Leccionarios I-IV* (Buenos Aires: Conferencia Episcopal Argentina, Oficina del Libro, 2011, 2276. En Argentina, la fiesta de Santa Gertrudis se celebra con carácter de memoria libre, el 16 de noviembre, debido a que el 17 de noviembre prima la memoria obligatoria de San Roque González y compañeros mártires rioplatenses

monástico tradicional: el cultivo del sentido de la presencia de Dios por medio de la *memoria Dei* y la *intentio cordis* u oración de deseo.

El Monacato surgió como intento de poner en práctica la exhortación apostólica de orar sin cesar;² pero pronto los antiguos monjes se dieron cuenta que no era posible cumplir este precepto literalmente. El Monacato cultivó así distintos medios ascéticos y espirituales para concentrar la atención del corazón en la presencia continua de Dios: el silencio, la salmodia, la vigilancia, el combate contra los pensamientos apasionados, la oración jaculatoria, la repetición del nombre del Señor o de versículos de la Sagrada Escritura, el recuerdo de Dios a lo largo del día. Pero no fue sino hasta los escritos de san Bernardo, que esta tradición adquirió una expresión nupcial: es decir, que la práctica de la atención continua a la presencia de Dios se expresó como búsqueda del encuentro del monje o de la monja con Cristo Esposo, por el deseo. El enfoque sponsal, sin embargo, no es original de san Bernardo: éste lo tomó de Orígenes y de san Agustín, ya sea directamente o a través de la pluma de san Gregorio Magno. Pero fue principalmente san Bernardo quien aplicó la perspectiva nupcial a la vida monástica, re-expresando los medios ascéticos y espirituales de la oración continua en clave de búsqueda de la unión sponsal con Cristo.

Santa Gertrudis se nutre de estas fuentes tradicionales –principalmente de los escritos de san Bernardo–, pero les da una expresión propia, mediante un lenguaje dialogal, que pone en juego una dinámica continua de donación y acogida, búsqueda y encuentro, deseo y unión con el Señor. Así, de sus escritos,³ surge una teología

2 Cf. 1Ts 5,17.

3 La edición crítica latina de las obras completas de santa Gertrudis es: Gertrude D' Helfta, *Oeuvres Spirituelles*, Tomo I, *Les Exercices*, Sources Chrétiennes N° 127 (Paris: Du Cerf, 1967); Tomo II: *Le Héraut Livres I et II*, Sources Chrétiennes N° 139 (Paris: Du Cerf, 1968); Tomo III: *Le Héraut Livre III*, Sources Chrétiennes 143, (Paris: Du Cerf, 1968); Tomo IV: *Le Héraut Livre IV*, Sources Chrétiennes 255 (Paris: Du Cerf, 1978); Tomo V: *Le Héraut Livre V*, Sources Chrétiennes 331 (Paris: Du Cerf, 1986). En este trabajo los textos se citan según la siguiente edición en castellano: Santa Gertrudis de Helfta, *Los Ejercicios* (Burgos: Monte Carmelo, 2003); *Id.*, *El Mensajero*

metafórica en clave relacional y nupcial, por la cual ella traduce el ideal de la atención continua a la presencia de Dios, propio del Monacato, como morada permanente de Cristo Esposo al interior del creyente, lo que equivale a la unión esponsal estable. En este trabajo enfocamos especialmente los temas de la visita y la morada, como imágenes principales de la acogida de Cristo como huésped; abordamos también el encuentro místico y la comunión, como hospitalidad recíproca. Concluimos con una reflexión sobre la vigencia de este enfoque y de este lenguaje para la construcción de una cultura del encuentro y de la acogida del otro, que tenga como estilo distintivo la hospitalidad y la inclusión.

1. Las Visitas

«¡Cuántas veces ... me hiciste sentir de diversas maneras el gusto de tu saludable presencia! ¡Con qué bendiciones de dulzura prevenías de modo constante mi pequeñez, en aquellos tres primeros años, y mucho más especialmente al ser admitida a participar en la recepción de tu bendito Cuerpo y Sangre!»⁴

Con esta exclamación de agradecimiento Gertrudis nos introduce en lo íntimo de su experiencia, en los tres primeros años que siguieron a su conversión. Su vida mística comenzó en 1281, con una visión de Jesús en la forma de un joven adolescente, que la sacó de su crisis de angustia y turbación, prometiéndole la paz y el deleite espiritual. Esta visita introdujo a Gertrudis en el conocimiento de sí misma:

de la Ternura Divina. Experiencia de una mística del siglo XIII, Tomo I: Libros 1-3; e *Ibid.*, Tomo II: Libros 4-5 (Burgos: Monte Carmelo, 2013).

⁴ Santa Gertrudis de Helfta, *Legatus Divinae Pietatis*, Libro II, capítulo 22, parágrafo 1 (en adelante se citará: L, seguido de número romano para indicar el Libro, y número arábigo para indicar sucesivamente el capítulo y el parágrafo. Aquí: L II 9,1); en: Santa Gertrudis de Helfta, *El Mensajero...* Tomo I (en adelante MTD I), 160. El *Legatus Divinae Pietatis* (*El Heraldo* o *El Mensajero*, según las traducciones) es la obra de recopilación sobre la vida de Gertrudis. Consta de cinco libros, de los cuáles solo el Libro II fue escrito de puño y letra por Gertrudis; los restantes libros son la recopilación de los recuerdos transmitidos por la santa a otra monja anónima de la comunidad, conocida como la *Redactrix*.

«Entonces caí en la cuenta de todo lo que en mi corazón había ofendido a la extrema delicadeza de tu pureza: tanto desorden, tanta confusión, sin intención de ofrecer una morada a tu deseo. Sin embargo, ni esto ni mi vileza, te impidió, amantísimo Jesús, que, con frecuencia, los días que me acercaba al alimento vivificante de tu Cuerpo y de tu Sangre, te dignaras favorecerme con tu presencia visible».⁵

A partir de «la primera visita del Señor»⁶ -hecho que señala su conversión- se suceden otras varias visitas, en un breve e intenso período de tiempo. Esto mueve a Gertrudis a:

«Agradecer el gustosísimo don de tu visita, que recibí de forma tan gratuita de tu inconmensurable generosidad, y he guardado durante tantos años, sin mérito mío alguno. Porque, aunque sea la más indigna de todas las criaturas, confieso, sin embargo, que en este don recibí una gracia mayor que la que jamás puede merecer hombre alguno en esta vida».⁷

Por medio de estas frecuentes visitas el Señor va educando a Gertrudis de distintas maneras, para concederle muy pronto la gracia de establecer, en el corazón de ella, su morada permanente. Esta gracia le será dada dentro del primer año de su conversión y ya no la abandonará jamás: «Al principio me concediste la gracia que no merecía [la conversión], y a pesar de ser más grave recaer que caer por primera vez, te dignaste concederme, sin mérito propio, la alegría de tu saludable presencia, que permanece hasta el presente».⁸

«Para esta comunicación de ternura me visitabas a distintas horas y de modos diversos, pero de modo especial y con más benignidad en la vigilia de la santa Anunciación. Finalmente, cierto día antes de la Ascensión, esta presencia fue más afectuosa; comenzaste por la mañana y la realizaste plenamente por la tarde, después de Completas. Me concediste este don maravilloso, digno de ser venerado por todas las criaturas, a saber, que, desde aquella hora hasta el momento presente, nunca he sentido o experimentado que te separaras de mi corazón ni por un pestañear de ojos, antes bien, siempre he sentido que estabas presente, cada vez que volvía a mi interior, excepto una vez por espacio de once días».⁹

5 *Id.*, L II 2,1; en MTD I, 137.

6 *Ibid.*, 1,1; en MTD I, 134.

7 *Ibid.*, 22,1; en MTD I, 198.

8 *Ibid.*, 3,3; en MTD I, 141-142.

9 *Ibid.*, 23,6; en MTD I, 203.

De estos textos surge la distinción entre la gracia de visita y la gracia de la morada o habitación permanente de Cristo en su corazón. La visita es una experiencia puntual, circunscripta en el tiempo, que queda en la memoria y que produce un fruto espiritual preciso y constatable en el alma. Puede tener diversos propósitos: llevar a Gertrudis al conocimiento humilde de sí misma, provocar su enmienda y corrección, hacerle experimentar y gozar de la unión divina, instruirla en las cosas de Dios. Veamos algunos textos:

«No sabré expresar por escrito cómo me visitaste, ¡oh Luz que vienes de lo alto!, con las entrañas de tu misericordia... Al reparar cómo era mi vida tanto antes como después, confieso con toda sinceridad que fue una gracia totalmente gratuita e inmerecida. Desde ese instante me regalabas una luz tan viva de tu conocimiento, que el dulce amor de tu amistad me estimulaba con más fuerza que el castigo merecido de tu severidad, para moverme a la enmienda. No recuerdo haber tenido tal fruición fuera de aquellos días en los que me invitabas a las delicias de tu regia mesa».¹⁰

«Mi alma ... experimentaba contener a su Amado metido en lo más profundo de su ser y gozaba con dulcísima ternura, sin que se apartara de ella, la amorosísima presencia del Esposo».¹¹

«Purificada de toda deshonra de los pecados y suplida en mí toda carencia de méritos ..., merecía gozar de tus castos abrazos, en tu ansiada y dulcísima presencia, de la que en mí soy indigna, pero en ti, dignísima».¹²

La visita no es una gracia permanente, sino puntual y pasajera. Aunque Gertrudis la recibe frecuentemente, a veces también siente su falta:

«Postrada en el lecho, en la sacrosanta fiesta de la Purificación, por una grave enfermedad, enristecida en mi corazón, me quejaba, al amanecer, por no poder recibir la visita divina, con la que solía ser frecuentemente consolada en ese día».¹³

10 *Ibid.*, 2,2; en: MDT I, 138.

11 *Ibid.*, 6,2; en: MDT I, 152.

12 *Ibid.*, 4,4; en: MDT I, 145.

13 *Ibid.*, 7,1; en: MDT I, 155.

A veces también el Señor la visita para descansar en ella y pedirle su oración y penitencia por la conversión de los pecadores:

«En cierta ocasión antes de Cuaresma, el domingo que se canta de entrada “*Sé para mí*”,¹⁴ me diste a entender con las palabras de este canto, que pedías la morada de mi corazón para descansar en él, tras haber sido atormentado y perseguido por la multitud. Cada vez que, los tres días siguientes, entraba en mi corazón, te veía reposar en mi pecho como enfermo agotado. Durante esos tres días, nada encontraba que pudiera ofrecerte mejor alimento, que entregarme por tu amor a la oración, al silencio, a la mortificación, por la conversión de las personas mundanas».¹⁵

Aún después de recibida la gracia de inhabitación permanente, Gertrudis continúa recibiendo las visitas del Señor, como momentos de especial intensidad que renuevan en ella la conciencia de la presencia divina o la sacuden de su inercia, moviéndola a la alabanza o a la enmienda de sus faltas:

«Cierta tarde tuve un arrebato de ira. A la mañana siguiente, antes del amanecer, tuve un momento oportuno para orar. Te presentaste ante mí en forma de un pordiosero que, por el aspecto, pensaba carecías de fuerzas y de todo recurso humano. Entonces comenzó a remorderme la conciencia por la falta del día anterior ... Juzgué entonces y deliberé que lo mejor sería que te alejaras de mi alma, en lugar de estar presente: al menos en los momentos que me mostraba perezosa en rechazar al enemigo, cuando me incitaba a cosas tan contrarias a ti ... Recibí la siguiente respuesta tuya: “... Puesto que he elegido, vencido por tu amor, tener mi morada en ti, entre todas las tormentas de los vicios que te inundan, intento alcanzar la serenidad de tu enmienda y el puerto de la humildad».¹⁶

En los pasajes citados, Gertrudis demuestra conocer y haber asimilado la doctrina de san Bernardo, hasta poder reexpresarla desde su propia experiencia personal. San Bernardo aplica la imagen de las visitas del Verbo al alma creyente, para describir la alternancia de la vida espiritual, en la que se suceden momentos de búsqueda y

14 Es decir, el *introito* «*Esto mihi*» (cf. Sal 30, 3-4). Es el domingo anterior al inicio de la Cuaresma; actualmente, el domingo VI del tiempo ordinario; cf. Conferencia Episcopal Argentina, ed., *Misal Romano*... 380.

15 Santa Gertrudis, L II 14,1: en MTD I, 173.

16 *Ibid.*, 12,2; en MTD I, 169-170.

encuentro, presencia y ausencia, consolación y desolación: «Es cosa clara –dice san Bernardo– que en el alma acontecen estas alternancias del Verbo, que se va y que vuelve, como él mismo dice: “Voy y vuelvo a vosotros”;¹⁷ y también: “Dentro de poco ya no me veréis, y dentro de otro poco me volveréis a ver”¹⁸».¹⁹

«El Verbo de Dios, Dios, el Esposo del alma, según le parece a él, tan pronto viene al alma como de nuevo la abandona ... Por ejemplo, cuando el alma siente la gracia, conoce su presencia; cuando no la siente, se lamenta de su ausencia, y de nuevo busca la presencia ... ¿Por qué lo busca? Porque, cuando tan dulce Esposo se ha alejado de ella, no le es posible desear otra cosa, y ni siquiera pensarla. La única solución que le queda es buscar con afán al ausente, y llamar al que se aleja ... con el deseo del alma».²⁰

«Cuando se hace presente el que ha sido buscado con vigiliias y súplicas y con lluvia de lágrimas, de repente, cuando creía que ya era suyo, se escapa; y de nuevo viene al encuentro del que llora y va en pos de él y se deja abrazar por él, pero no retener; mientras que, otra vez, de súbito, se le escapa de las manos. Pero, si el alma devota insiste con oraciones y lágrimas, volverá de nuevo y no le negará lo que piden sus labios;²¹ mas de nuevo desaparecerá y dejará de verse, a no ser que nuevamente sea buscado con todo deseo. Así pues, también mientras se vive en este cuerpo puede existir gozo frecuente a causa de la presencia del Esposo, pero no será grande, porque, aunque su visita causa alegría, al volverse a marchar causa tristeza ... Sin embargo, ni siquiera de pasada se hace presente así a todas las almas; solamente a aquella a la que la gran devoción, el deseo vehemente y el muy dulce afecto, pone de manifiesto que es una esposa digna, a la que el Verbo vestido de hermosura, tomando la forma de Esposo, se acercará con la gracia de su visita».²²

Así, según san Bernardo, el alma creyente busca a Dios por el deseo; y sólo la que lo busca con un deseo vehemente, y está dispuesta a dejar todas las cosas por correr tras el Verbo, puede ser llamada Esposa. Esta es la que merece la gracia de las visitas:

17 Cf. Jn 14,28.

18 Cf. Jn 15,17.

19 San Bernardo de Claraval, *Super Cantica Canticorum*, Sermón 74,4 (en adelante: SC, seguido de número de sermón y parágrafo). La versión en castellano está tomada de: *Id., Sermones sobre el Cantar de los Cantares*. Intr. y tr. J.L. Santos Gómez, OCSO (Madrid: Monasterio de Sta. María de Oseira ed., 2000), 467.

20 San Bernardo, SC 74,2; en *Id., Sermones sobre el Cantar...* 466.

21 Cf. Sal 20,2.

22 San Bernardo, SC 32,2 y 3; en: *Id., Sermones sobre el Cantar...* 226-227.

«Dame ahora un alma a la que el Verbo Esposo acostumbre a visitar con frecuencia, a la que la familiaridad le haya dado atrevimiento; el haberlo saboreado, hambre; y el desprecio de todas las cosas, ocio santo; y yo, sin duda alguna, le asignaré el título y el nombre de Esposa».²³

La noción de visitas en san Bernardo abarca una variada gama de experiencias espirituales. El Verbo visita al alma con diversos fines: para consolarla, para reprenderla, para purificarla, para instruir, para unirla a Sí:

«Y no se hará presente de esta manera de una manera continua, ni siquiera a los espíritus devotísimos, ni se aparece de la misma manera a todos. Es conveniente que el gusto de la divina presencia varíe conforme a los diversos deseos del alma, y que el sabor infuso de la dulzura celestial, deleite de diferente manera el paladar del alma anhelante».²⁴

«Confieso que también el Verbo -lo digo disparatando-²⁵ ha venido hacia mí, y muchas veces. Y aunque con frecuencia ha entrado en mí, algunas veces no lo sentí en el momento de entrar. Sentí que se había hecho presente, y recuerdo el momento de ausentarse. Alguna vez pude incluso presentir su llegada, pero sentirla nunca; tampoco he sentido nunca su salida».²⁶

«¿Quieres saber, entonces, cómo es que, siendo sus caminos totalmente irrastreables,²⁷ yo me doy cuenta de que está presente? Es vivo y energético,²⁸ y nada más venir a mi interior, despertó mi alma adormecida; movió, ablandó e hirió mi corazón,²⁹ porque era duro,³⁰ de piedra³¹ y malsano. También empezó a arrancar y destruir, edificar y plantar;³² a regar lo árido, a iluminar lo oscuro, a abrir lo que estaba cerrado, a incendiar lo que estaba frío, y también a enderezar lo torcido y a igualar lo escabroso.³³ Hizo todo esto con el fin de que mi alma bendijese al Señor y todo mi ser a su santo nombre.³⁴ Entrando así algunas veces en mí el Verbo Esposo, nunca hizo reconocible su entrada por huella alguna: ni por la voz, ni por la figura, ni por

23 *Id.*, SC 74,3; en: *Ibid.*, 467.

24 *Ibid.*, 31,7; en: *Id.*, 223.

25 Cf. 2 Co 11,17.

26 San Bernardo, SC 74,5; en: *Id.*, *Sermones sobre el Cantar...* 468.

27 Cf. Rm 11,33.

28 Cf. Hb 4,12.

29 Cf. Ct 4,9.

30 Cf. Qo 3,27.

31 Cf. Ez 11,19; 36,26.

32 Cf. Jr 1,10.

33 Cf. Is 40,4.

34 Cf. Sal 102,1

los pasos. En una palabra, no lo descubrí por ninguno de sus movimientos, ni se deslizó a través de alguno de mis sentidos más profundos: como os he dicho, sólo conocí su presencia por el movimiento de mi corazón. También advertí el poder de su fuerza³⁵ por la huida de los vicios y la desaparición de los afectos carnales; por el descubrimiento y acusación de mis pecados ocultos;³⁶ me admiré de la profundidad de su sabiduría; por una gran enmienda de mis costumbres, me di cuenta de la bondad de su mansedumbre; por la reforma y la renovación de mi mente y de mi espíritu,³⁷ es decir, de mi hombre interior, percibí de alguna manera la belleza de su hermosura; y considerando todas estas cosas a la vez, quedé asombrado de su inmensa grandeza. Pero, cuando el Verbo se aleja, todo esto, empieza a inmovilizarse, y por una especie de languidez a convertirse en pesado y frío, como si a una olla que está hirviendo la retiras del fuego. Y por esta señal clara para mí de su partida, mi alma queda inevitablemente triste,³⁸ hasta que vuelve de nuevo, y, como de costumbre, calienta mi corazón dentro de mí, lo cual es un indicio de su regreso».³⁹

Para san Bernardo, por tanto, las visitas del Verbo juegan un papel fundamental en la vida de fe: es por medio de la alternancia de presencias y ausencias, y por la variedad de experiencias espirituales, que la persona progresa en la vida espiritual: «Con estas continuas alternativas de las visitas de la gracia y las pruebas de la tentación, [el alma Esposa] va progresando en la escuela de la virtud. La visita de la gracia le impide desfallecer y la tentación la aleja de la soberbia»⁴⁰. Esto mismo es lo que constata Gertrudis en su propia vida.

2. La Morada

«Escogiste como aposento de tu hospedaje el domicilio de mi pobreza –dice Gertrudis al Señor–. Pero yo, hospedera degenera-

35 Cf. Ef 1,13.

36 Cf. Sal 18,13.

37 Cf. Ef 4,23.

38 Cf. Sal 41,6; 42,5.

39 San Bernardo, SC 74, 6 y 7; en: *Id., Sermones sobre el Cantar...* 468-469.

40 *Id., De Diversis* 3,1; en: *Id., Obras Completas de*, Tomo VI, edición preparada por los monjes cistercienses de España (Madrid: BAC, 1988), 61.

da y descuidadísima, fui negligente en cuidar tu bienestar». ⁴¹ Ya hemos escuchado que Gertrudis recibió la gracia de la habitación permanente del Señor a su corazón, entre la Pascua y la Ascensión del mismo año de su conversión, 1281. El modo en que tuvo lugar esta gracia fue muy simple. Gertrudis había estado meditando y deseando este don durante todo ese día:

«Tú, Dios mío, ... me enseñaste que, si te devolviera agradecida como fluye el agua, el torrente de tus gracias; si creciera en la práctica de las virtudes, como crecen los árboles, y floreciera con el verdor de las buenas obras; más aún, si despreciando las cosas de la tierra, me lanzara en raudo vuelo, por el deseo, a las cosas celestiales, como las palomas y, alejados como ellas mis sentidos corporales del tumulto exterior, me entregara totalmente a ti con mi pensamiento, entonces, te presentaría mi corazón como amenísima morada de tus delicias». ⁴²

Al retirarse a su lecho por la noche, ocurrió lo siguiente:

«De repente me vino a la memoria aquel lugar evangélico: “El que me ama guardará mi palabra, mi Padre le amará, vendremos a él y haremos morada en él”. ⁴³ Al punto mi corazón de barro sintió tu venida y tu presencia Desde aquel instante te entregaste a mí, unas veces más benigno, otras más severo, según lo requería la enmienda o negligencia de mi vida». ⁴⁴

Se trata de una palabra sustancial que produjo su efecto inmediato en Gertrudis, sin formación de imágenes. Tres son los efectos principales de esta gracia: experiencia, permanencia y fruición de la presencia interior del Señor. Aunque Dios siempre está presente a la persona cristiana en estado de gracia, ordinariamente accedemos a esta realidad por la fe, no por la experiencia sensible. Poder experimentarla, es un efecto de la gracia mística. Gertrudis sintió y comprendió (*sensit vel cognovi*) que el Señor entraba en su corazón para morar en él. En segundo lugar, la presencia del Señor al corazón de Gertrudis es estable, permanente. Eso no significa que

41 Santa Gertrudis, L II 23,17: en MTD I, 208.

42 *Ibid.*, 3,1: en MTD I, 139-140.

43 Cf. Jn 14,23.

44 Santa Gertrudis, L II 3,2: en MTD I, 140.

ella tuviera una consciencia actual ininterrumpida de esta presencia divina, lo cual no es humanamente posible; sino más bien, tenía una consciencia latente, residual, como en el fondo de su corazón, que, al actualizarse en momentos determinados, se revelaba como presencia continua:

«Aunque divagara en mis pensamientos y me deleitase en los peligros, cuando, desgraciadamente, después de horas, de días y lo que aún, ¡oh dolor!, temo, después de semanas, volvía a mi corazón, siempre advertí en él que, ni por un instante, te has apartado de mí hasta el presente, desde aquella hora de la que hace ya nueve años, salvo una vez durante once días... por una conversación mundana».⁴⁵

Por eso pide al Señor que le conceda la vigilancia del corazón, para poder estar más atenta a su presencia en ella: «Que en adelante me encuentres tan centrada en ti, como tú te haces presente en mí».⁴⁶

«Para que cuando me ocupe en las cosas exteriores para utilidad del prójimo, me entregue a ellas con medida, y una vez realizadas lo mejor posible para tu alabanza, vuelva a ti en lo más íntimo de mi ser, como las aguas impetuosas se precipitan hacia lo profundo sin obstáculo alguno».⁴⁷

En tercer lugar, la inhabitación divina le permite la delectación espiritual: el fruto de la unión mística es la fruición de Dios. Gertrudis lo señala con expresiones que evocan el deleite del gusto y del tacto. En el siguiente texto, la imagen es la de una mesa con manjares deleitosos, variados y abundantes:

«Imposible explicar con palabras cuántos y cuán numerosos bienes, dignos de todo encomio me has concedido; entre ellos el haber hecho aún más saludable tu presencia en mí. Concédeme, dispensador de todos los dones, ofrecerte por ello, en humilde gratitud, un digno sacrificio de alabanza. Sobre todo, por haberte preparado en mi corazón, con tu beneplácito y el mío, tan encantadora morada. No he leído u oído que, en el templo de Salomón o en el palacio de Asuero, hubiera algo preferible a las delicias que por tu gracia conozco, preparaste tú mismo para ti, en lo más íntimo de mi ser. Con ellas

45 *Ibid.*, 3,3: en MTD I, 141.

46 *Ibid.*, 3,4: en MTD I, 142.

47 *Ibid.*

me concediste a mí indignísima, una fruición contigo como la tiene la reina con el rey». ⁴⁸

Como deja ver el pasaje recién citado, la inhabitación esponsal es recíproca: es presencia mutua. Es un don que pide el consentimiento libre de Gertrudis y es mutuamente deleitable, es decir que el Señor mismo recibe deleite de esta gracia.

Gertrudis distingue además otros efectos colaterales de la morada permanente del Señor a su corazón:

- Es puro don divino: «Te dignaste concederme, sin mérito propio, la alegría de tu saludable presencia, que permanece hasta el presente». ⁴⁹ «He de confesar con sinceridad que, aunque la diligentísima enmienda a la que alguna vez llegué, aunque por un momento, se prolongara toda mi vida, jamás hubiera merecido una manifestación tuya». ⁵⁰
- Esta gracia permaneció en ella a pesar de su debilidad y pecado: «Aunque divagara en mis pensamientos y me deleitase en los peligrosos, cuando desgraciadamente después de horas, de días y lo que aún ... temo, después de semanas, volvía a mi corazón, siempre advertí en él que, ni por un instante, te has apartado de mí». ⁵¹
- Esta gracia le descubre a Gertrudis la indignidad de su corazón: se ve a sí misma como «sentina de extrema vileza, que tú, de inconmensurable dignidad, elegiste para morar en ella». ⁵²
- Esta gracia mueve a Gertrudis a una humildad profunda y a la ofrenda de sí misma al Señor: «Concédeme, dispensador de todos los dones, ofrecerte por ello en humilde gratitud, un digno sacrificio de alabanza». ⁵³

48 *Ibid.*, 23,6: en MTD I, 204.

49 *Ibid.*, 3,3: en MTD I, 141.

50 *Ibid.*, 3,2: en MTD I, 140.

51 *Ibid.*, 3,3: en MTD I, 141.

52 *Ibid.*, 3,2: en MTD I, 140.

53 *Ibid.*, 23,7: en MTD I, 204.

- De la experiencia de la magnitud del don y de su debilidad, se sigue una pedagogía del Señor para con ella: «Tu gran ternura me lleva a pensar, con frecuencia, que te muestras más turbado que airado por mis pecados, y das paso a la virtud de tu paciencia, para soportar con magnanimidad mis faltas».⁵⁴
- Ella saca experiencia de sus faltas y errores, para aprender a guardar su corazón vuelto hacia la presencia del Señor: «para que cuando me ocupe en las cosas exteriores para utilidad del prójimo, me entregue a ellas con medida; y, una vez realizadas lo mejor posible para tu alabanza, vuelva a ti en lo más íntimo de mi ser.»⁵⁵

Como dijimos más arriba, san Bernardo prefiere hablar de visitas, más que de morada permanente, para subrayar la alternancia de la presencia y ausencia del Verbo al alma. Sin embargo, la noción de morada no le es ajena. Cuando la *Redactrix*, en el Libro I del *Legatus*, quiere fundamentar su afirmación de que el Señor eligió tener su morada estable en el corazón de Gertrudis, transcribe amplias porciones de un texto de san Bernardo, en el cual se compara el alma del justo con un cielo espiritual, donde Dios viene a habitar. Nos dice la *Redactrix*:

«Mostraré según mis posibilidades, que ésta [Gertrudis], como he dicho más arriba, es una de esas almas dichosas que, según san Bernardo, escogió Dios como morada suya Expondré lo que durante largos años pude descubrir en ella, a través de una amistad espiritual. Dice frecuentemente san Bernardo que el entendimiento es un cielo, es decir, que el alma bienaventurada en la que Dios se digna morar debe tener la belleza de las virtudes, como el ornato del sol, la luna y las estrellas. Así pues, manifestaré brevemente según mi capacidad, la irradiación de aquellas virtudes que esta alma proyectaba desde sí misma, para que quede fuera de toda duda, que el Señor de las virtudes había puesto su morada en lo más profundo de su corazón, al haberla adornado exteriormente de manera tan maravillosa, con la belleza de astros tan refulgentes».⁵⁶

⁵⁴ *Ibid.*, 3,2: en MTD I, 140-141.

⁵⁵ *Ibid.*, 3,4: en MTD I, 142.

⁵⁶ *Id.*, L I 5,2: en MTD I, 84.

Luego la *Redactrix* cita partes del Sermón 27 de san Bernardo sobre el Cantar de los Cantares:⁵⁷

«Pienso que el alma santa es celeste no sólo por su origen. Puede llamarse cielo por imitar la vida celeste, ya que vive como ciudadana del cielo.⁵⁸ Por eso dice la Sabiduría: “El alma del justo es trono de la sabiduría”.⁵⁹ Y nuevamente: “El cielo es mi trono”.⁶⁰ Si se concibe a Dios como espíritu, no se dudará en asignarle un trono espiritual. Me confirma esta interpretación aquella promesa de la Verdad: “A él -es decir, al hombre santo-, vendremos [mi Padre y yo] y haremos nuestra morada en él”.⁶¹ Pienso que el Profeta no se refería a otro cuando escribía: “Tú habitas en el santuario, esperanza de Israel”.⁶² Y el Apóstol dice claramente que “Cristo habita por la fe en nuestros corazones”⁶³».⁶⁴

«Verdaderamente suspiro ... por aquellos bienaventurados de los que se dice: “Habitaré entre ellos y caminaré en medio de ellos”.⁶⁵ ¡Qué dilatada está esa alma, qué prerrogativa la de sus méritos, qué dignidad acoger dentro de sí la presencia divina y ser capaz de contenerla! ¿Y qué será el alma que cuenta con espaciosas galerías a disposición de su majestad? Crece hasta formar un templo santo para el Señor.⁶⁶ La magnitud del alma se mide por la medida del amor que tiene.⁶⁷ Así pues el alma santa es un cielo, en el que el sol es su entendimiento; la luna, su fe; las estrellas, sus virtudes. Dicho de otro modo: el sol es la justicia o el celo de un amor ardiente; y la luna la continencia. No ha de maravillarnos, si el Señor Jesús mora con tanto gusto en este cielo, que, como dije, no lo creó simplemente como los demás, sino que luchó para adquirirlo, se entregó a la muerte para redimirlo. Por eso, después de tan intenso trabajo se comprometió con un voto: “Esta es mi mansión por siempre; aquí viviré”,⁶⁸ etc.»⁶⁹

57 Las citas son bastante fieles al texto original de san Bernardo, pero extractadas y ordenadas de modo libre por la *Redactrix*.

58 Cf. Flp 3,20.

59 Cf. Pr 12,23 LXX.

60 Cf. Is 66,1.

61 Cf. Jn 14,23.

62 Cf. Sal 21,4.

63 Cf. Ef 3,17.

64 Santa Gertrudis, L I 5,1: en MTD I, 82-83; Texto formado con diversos extractos de: San Bernardo, SC 27,8; cf. *Id.*, *Sermones sobre el Cantar...* 190-191.

65 Cf. 2 Co 6,16.

66 Cf. Ef 2,21.

67 Texto formado con diversos extractos de: San Bernardo, SC 27,10; cf. *Id.*, *Sermones sobre el Cantar...* 192.

68 Cf. Sal 131,14.

69 Santa Gertrudis, L I 5,1: en MTD I, 83-84. Se trata de una cita tomada de: San Bernardo, SC 27,9; cf. *Id.*, *Sermones sobre el Cantar...* 192.

Ahora bien, en el sermón original de san Bernardo hay una porción de texto omitida aquí por la *Redactrix*, donde el santo enuncia cuáles son las condiciones para recibir la morada estable del Verbo. Valgan estas palabras para nosotros:

«Cierto que esa alma no se ocupa para nada de los negocios del mundo, ni se enreda con los cuidados del siglo; no es esclava de los deleites, ni de los placeres sensuales; no se deja llevar de la curiosidad de saber, ni desea mandar a otros, ni se enorgullece con la superioridad. Es preciso que el alma esté del todo exenta de todos estos vicios, para hacerse asilo y mansión de Dios. Si no, ¿cómo podrá contemplar en quietud su esencia y sus infinitas perfecciones? Ha de estar además libre de odio, de toda envidia y de toda acrimonia, por cuanto la sabiduría no entrará en un alma malévol. Además, ha de crecer y dilatarse, a fin de hacerse capaz de recibir a Dios. Esta dilatación es obra de la caridad».⁷⁰

3. Reflexión final

El Catecismo de la Iglesia Católica enseña que la inhabitación de Dios en el corazón de las y los fieles cristianos es una gracia ordinaria infundida por el bautismo, que se conserva mientras dure el estado de gracia.⁷¹ Lo extraordinario, en el caso de Gertrudis, es la conciencia permanente de esta gracia, recibida gratuitamente y cultivada por medio de una constante atención del corazón. Por eso, la oración colecta propia de su fiesta pide al Señor, para todos los bautizados y bautizadas, «que podamos experimentar con alegría tu presencia y tu acción en nosotros».⁷² Es decir, que lo que santa Gertrudis vivió por don extraordinario de Dios, es una perspectiva abierta para toda persona bautizada, en la medida de su deseo, de su renuncia al mundo y al pecado, y de su diligencia en cultivar la atención a la presencia de Dios y la guarda del corazón.

70 San Bernardo, SC 27,10; en: *Id.*, *Sermones sobre el Cantar...* 192.

71 Catecismo de la Iglesia Católica N° 259-260; en: Conferencia Episcopal Argentina, ed., *Catecismo de la Iglesia Católica* (Buenos Aires-Madrid: 1993), 71-72. Cf. también N°1265-1266, en: *Ibid.*, 333-334.

72 Cf. nota 2.

Sumado a ello, la perspectiva esponsal de la vida cristiana –o sea, la posibilidad de trabar una relación personal con Cristo como Esposo– también está abierta a toda persona creyente, a partir del bautismo. Este abordaje relacional y amoroso de la vida espiritual tiene la ventaja de que permite ver las exigencias morales de la vida espiritual, como exigencias propias de la relación amorosa, y, por lo tanto, no como un conjunto de preceptos de mínima, sino como un camino abierto hacia una intimidad y pertenencia mutuas con el Señor, siempre crecientes.

El paradigma esponsal es intrínsecamente femenino, puesto que ubica a la persona creyente como alma esposa en relación con Cristo Esposo y, por lo tanto, fomenta las actitudes espirituales de acogida, receptividad, escucha, contención e intimidad. Este enfoque de la vida espiritual ha sido desarrollado y asumido tanto por santos varones como por santas mujeres, a lo largo de la historia de la espiritualidad, y continúa siendo válido hoy, para creyentes de uno y otro sexo. Es en sí mismo un paradigma inclusivo, de pertenencia mutua. Por si esto fuera poco, la imagen de la inhabitación esponsal de Cristo al alma Esposa, es intrínsecamente inclusiva, porque supone que la persona creyente se piense a sí misma como un «ser habitado,» y a Cristo, como «incluido» dentro de sí. Por lo tanto, esta imagen necesariamente genera un lenguaje inclusivo, para poder ser pensada y comunicada.

En una cultura marcada por la eficacia y la competencia, que descarta a las personas consideradas más débiles e incapaces, el enfoque de la relación con Cristo en clave nupcial y el uso de un lenguaje de intimidad y cercanía con Él, resultan educativos, porque permiten hacer experiencia de la vulnerabilidad propia en la relación amorosa, recibir una aceptación profunda de sí mismo desde la mirada de Cristo, y poner en juego la ternura y la acogida del prójimo, en su complementariedad y diferencia. Estas experiencias de fondo son capitales para el fomento de una cultura del diálogo, cuyo signo distintivo sea la hospitalidad y la inclusión.

Bibliografía

- Gertrude D'Helfta, *Oeuvres Spirituelles*, Tomo I, *Les Exercices*, Sources Chrétiennes N° 127, Paris: Du Cerf, 1967.
- , Tomo II: *Le Héraut Livres I et II*, Sources Chrétiennes N° 139, Paris: Du Cerf, 1968. --Tomo III: *Le Héraut Livre III*, Sources Chrétiennes 143, Paris: Du Cerf, 1968.
- , Tomo IV: *Le Héraut Livre IV*, Sources Chrétiennes 255, Paris: Du Cerf, 1978.
- , Tomo V: *Le Héraut Livre V*, Sources Chrétiennes 331, Paris: Du Cerf, 1986.
- Santa Gertrudis de Helfta, *Los Ejercicios*, Burgos: Monte Carmelo, 2003.
- , *El Mensajero de la Ternura Divina. Experiencia de una mística del siglo XIII*, Tomo I: Libros 1-3, Burgos: Monte Carmelo, 2013.
- , *El Mensajero de la Ternura Divina. Experiencia de una mística del siglo XIII*, Tomo II: Libros 4-5, Burgos: Monte Carmelo, 2013.
- Bernardo de Claraval, *Sermones sobre el Cantar de los Cantares*, Madrid: ed. Monasterio de Sta. María de Oseira, 2000.
- , *Obras Completas*, Tomo VI, Madrid: BAC, 1988.

Las venas (todavía) abiertas de seres humanos en construcción

Missa dos Quilombos y el desafío de la hospitalidad en la historia latinoamericana

Sebastião Lindoberg da Silva Campos*

Pontificia Universidad Católica de Río de Janeiro

lindoberg_pe@hotmail.com

Recibido 10.11.2020/ Aprobado 1.02.2021

DOI: <https://doi.org/10.46553/teo.58.134.2021.p169-182>

RESUMEN:

En la Misa de los Quilombos, D. Helder Câmara y D. José María Pires denunciaban, a plenos pulmones, el genocidio humano ocurrido durante la esclavitud africana. Ellos estaban en la estela de un revisionismo histórico y reubicaban a la Iglesia, sobre todo a la latinoamericana, a un compromiso contemporáneo urgente. ¿Cómo hablar de Dios a un pueblo víctima de la violencia propalada en su nombre? ¿Cómo, después de una historia traumática, concebir nuevas formas de relación entre pueblos y etnias cuyo pasado está marcado por sangre, dolor y muerte?

La esclavitud de los negros africanos en tierras americanas fue un negocio rentable. Sin embargo, durante años, la economía de las colonias europeas tuvo su fuerza motriz basada en un genocidio humano sin precedentes. La esclavitud escribió una de las páginas más brutales de la historia de la humanidad y reveló el lado patológico del hombre hacia su semejante, jugando por tierra el concepto de *Deus caritas est*. Si después del holocausto judío era necesario hablar de Dios de otra manera, es de preguntarse ¿cómo hablar de Dios a un pueblo que vivió en la piel el lado más insano de ese contacto? El encuentro del europeo con los pueblos originarios y posteriormente con los africanos, a pesar de proporcionar al Viejo Continente un giro antropológico, también marcó con dolor y sangre las vías de relación.

* Doctorado en Literatura, Cultura y Contemporáneo por la PUC-Rio Máster en Literatura Portuguesa en la UERJ. Graduado en Letras de la Universidad Veiga de Almeida (2011). Postgrado (lato sensu) en Filosofía Moderna y Contemporánea de la Facultad de São Bento de Río de Janeiro (2012) y Lengua Latina (UERJ-2014).

La Misa de los Quilombos continúa presente con sus denuncias, desafíos y conquistas. El llamamiento a la concientización y reformulación de una práctica de vivencia humana más fraterna parece constituir el núcleo de una cuestión urgente. En un mundo marcado por la indiferencia humana, en la que la violencia gratuita parece ser el único medio de comunicación, revisar la historia y aprender con sus lecciones, aunque traumáticas, puede conducirnos a nuevas posibilidades de encuentro mutuo y fraterno.

Como venas históricas abiertas que sangran y exhiben sus marcas, partimos para una reflexión para descubrir que las heridas tal vez nunca se curan, que la herencia cargada por los pueblos colonizados jamás se transforme, pero el «estar al lado», el reconocimiento y perdón por los errores es el camino más propicio para la consecución de nuevas y bellas veredas.

Palabras clave: Misa de los Quilombos; Utopía; Latinoamérica; Religión; Esclavitud

The open veins (still) of human beings under construction

Missa dos Quilombos and the challenge of hospitality in Latin American history

ABSTRACT:

Some years ago, at the Mass of the Quilombos, Archbishop Helder Camara and Archbishop Jose Maria Pires denounced at the top of their lungs the human genocide that occurred during African slavery. They were in the wake of historical revisionism and relocated the Church, especially Latin America, to an urgent contemporary commitment. How can we speak of God to a people who are victims of violence spread in His name? How, after a traumatic history, to conceive new forms of relationship between peoples and ethnicities whose past is marked by blood, pain and death?

The slavery of black Africans on American lands was a profitable business. However, for years, the economy of the European colonies had its driving force based on unprecedented human genocide. Slavery wrote one of the most brutal pages in the history of mankind and revealed man's pathological side to his fellow man, undermining the concept of *Deus caritas est*. If after the Jewish Holocaust it was necessary to speak of God in another way, one wonders how to speak of God to a people who lived in the furthest side of this contact? The meeting of the European with the original peoples and later with the Africans, despite providing the Old Continent with an anthropological turn, also marked with pain and blood the ways of relationship.

The Quilombo Mass remains current with its denunciations, challenges and achievements. The call for awareness and reformulation of a more fraternal practice of human living seems to be at the heart of an urgent issue. In a world marked by human indifference, in which gratuitous violence seems to be the only means of communication, revisiting history and learning from its traumatic lessons can lead us to new fields of mutual and fraternal encounter.

As open historical veins that bleed and display their marks, we set off for a reflection to find that wounds may never heal, that the inheritance carried by the colonized peoples will never change, but to be by their side, the recognition and forgiveness of mistakes. It is the most conducive way to the achievement of new and beautiful paths.

Keywords: Quilombo Mass; Utopia; Latin America; Religion; Slavery

1. Introducción

Mucho se ha discutido a lo largo de la historia del cristianismo acerca de las configuraciones y metamorfosis que él sufrió en su proceso de asentamiento y asimilación por las diversas culturas con las que dialogó. Es cierto, también, que pese a esas transformaciones, observadas muchas veces en la estructura ritualística, el cristianismo mantiene una pretensión de mensaje universal que puede ser comunicada a todos los pueblos independientemente de sus estructuras sociales, políticas o económicas.

Para Joseph Ratzinger, el mensaje salvífico del cristianismo en nada se interpone o es invalidado por la dinámica plural de las culturas. Siendo Pentecostés una experiencia referencial de la Revelación, contrariamente a una experiencia espiritual histórica, por lo tanto localizada en el tiempo y restringida al espacio, su manifestación se da «en las numerosas lenguas (culturas) que se entienden en un solo Espíritu»¹.

Es preciso comprender que el lugar desde donde habla Ratzinger está marcadamente afectado por una lucha contra un relativismo moderno que pone en jaque una pretensión universalista del cristianismo frente a la pluralidad de fenómenos religiosos que, contrariamente a una raíz ilustrada originaria patrística, niega el «amor [como] la palabra más excelsa, la verdadera última palabra de toda realidad».²

En efecto, lo que el teólogo presenta como reflexión necesaria evidencia como centro del mensaje cristiano la Encarnación del Verbo divino que sería la expresión máxima del amor. Y por consiguiente, esta mística del amor personal de Dios, al reverberar en la historia humana, elabora una mística de la identidad cristiana que

1 Joseph Ratzinger. *Fé, verdade, tolerância – o cristianismo e as grandes religiões do mundo* (São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência «Raimundo Lúlio», 2013), 78.

2 *Ibid.*, 81.

debe ser comunicada a todos los pueblos, conjugando con sus manifestaciones culturales sin perder su esencialidad inmutable.

En continuación con las derivaciones post-Vaticano II es preciso preguntarse no sólo cuál es el lugar del universalismo cristiano en la contemporaneidad, sino cómo comunicarlo sin que eso construya paradojas de aquellas que fueron comunes en un pasado traumático de la Iglesia. Es en esa reflexión que, como apunta Ratzinger, una reevaluación del diálogo interreligioso que alcanza su potencialidad en las décadas subsiguientes al Concilio ponen como punto central la categoría de la hospitalidad.

¿Cómo comunicar el universalismo del «Amarás al otro como a ti mismo» (Mc 12, 31) sin que eso implique una renuncia a la verdad del Dios personal presente en tal formulación en el diálogo interreligioso? Ahora bien, esta cuestión no es meramente retórica o subordinada a una adecuación estética del diálogo interreligioso. Al recordar las celebraciones de Asís de 1986 y 2002 el propio teólogo plantea como reflexión central si el dinamismo interreligioso no se configura sólo como un fenómeno en el que se vacía todo el sentido más importante de la esencialidad cristiana; ¿la hospitalidad no sería sólo un evento en el que las cuestiones más importantes para cada experiencia religiosa no se eclipsa en nombre de un disfraz diplomático? El problema que se muestra a partir de ahí tiene implicaciones más graves. La categoría de la hospitalidad en el mundo contemporáneo en la coexistencia de las religiones se remonta a Lc 10, 1-12. Sin embargo, ¿cómo interpretar contemporáneamente lo preconizado en Lc 10, 10-12³ sin que eso se convierta en una intolerancia e interdicto de cualquier diálogo?

Para el teólogo alemán esta cuestión es central, y una evaluación distorsionada de sus implicaciones concretas puede conducir a un vaciamiento del mensaje cristiano. Parece que el riesgo del vaciamiento

³ 10 Pero si entráis en alguna ciudad y no os reciban, saliendo por sus plazas, decid: 11 Hasta el polvo de esta ciudad que se ha adherido a nuestros pies lo sacudimos sobre vosotros; sabed, sin embargo, que el Reino de Dios está cerca. 12 Digo: en aquellos días habrá un tratamiento menos riguroso para Sodoma.

está íntimamente conectado al desplazamiento del énfasis dado a Lc 10, 10-12; sin embargo, una radicalización de Lc 10, 10-12 puede producir un interdicto en la hospitalidad de una cultura que se abre al diálogo y está propensa a recibir la verdad emanada del Evangelio.

Si comprendemos que la categoría de la hospitalidad se inserta en un panorama mayor del «amor al prójimo», desde una perspectiva interna del cristianismo, y ante una indiferencia hacia las relaciones humanas que se presentan en el mundo contemporáneo por medio de las guerras que generan grandes desplazamientos de masa humana y desafían el tema de la hospitalidad al extranjero más allá de sus implicaciones políticas, cabe preguntarse: cómo se plantea el cristianismo ante el impasse que ahora se configura?

Aunque la configuración internacional contemporánea desafía los límites de la misión evangelística sin que eso afecte su mensaje o se transforme en un absolutismo de la verdad única impuesta a cualquier costo, el pasado nos proporciona claves interpretativas para una continua reevaluación de los límites civilizatorios en la cual la categoría de la hospitalidad debe estar hermanada con la categoría de la libertad.

Para ese desafío interpretativo el proceso histórico de encuentro cultural del mundo europeo con el americano, y posteriormente la inserción del mundo africano en nuestras tierras, nos incita a reflexiones profundas sobre cómo llevar adelante tales propuestas y superar la banalidad del mal que se avecina, así como mostrar las heridas narcísicas que, aunque no estén o sean sanadas, pueden impulsarnos al encuentro de donación y hospitalidad.

2. Entre la cruz y la espada, el cristianismo en tierras brasileñas

Mucho se ha hablado sobre el proceso de colonización de las tierras americanas, no sólo su contexto de expansión económica y política, sino también religiosa. Las peleas entre franceses, portugueses y holandeses exponían fracturas más allá de las diferencias

políticas e intereses económicos. El éxito de la colonización abría camino hacia formas de evangelización que reproducían en tierras del nuevo mundo querellas que se desarrollaban hace tiempo en Europa. Las formas religiosas abrazadas por cada nación, en aquel momento reflejaban sus propuestas económicas, y las tierras de las Américas, en cierta medida, se configuraban como una especie de laboratorio a ser experimentado y conquistado para mayor gloria de los reyes, más que de Dios. Es innegable que la configuración que cada religión imponía a la imagen de Dios, en mucho se apartaba de una posibilidad de diálogo y de puntos de convergencia. En la senda expansionista, Dios se convirtió en un arma poderosa que sujeta a todos los pueblos colonizados a su ira en caso de contrarrestar las voluntades de sus representantes terrenos.

Se convirtió en un hecho curioso la pelea que se originó en octubre de 1992 en una conferencia celebrada en Buenos Aires en conmemoración de los 500 años de la evangelización de las Américas en el que se decía que los viajes portugueses estaban dirigidos hacia el comercio, mientras que los españoles tenían por objeto la expansión del Evangelio a los pueblos indígenas.

Aunque haya caído por tierra tal afirmación, y sabiendo que ambas comulgaban de intereses semejantes, además de tener en la Iglesia una poderosa aliada a sus intereses indiferentes o no a la expansión de la fe, lo que ese punto nos interesa es el hecho de como la misión evangelística fue operada en ese momento y cómo sus consecuencias nefastas operan un desplazamiento del eje de comprensión del mensaje central del cristianismo.

Sin embargo, sumergirse en tales cuestiones sería demasiado largo para los propósitos aquí planteados. Al principio, nos importa apenas saber que, considerando las vicisitudes históricas de la relación entre catequesis misionera y tribus indígenas, sabemos que el encuentro entre esas civilizaciones generó en el seno europeo, profundas transformaciones. Basta recordar que el giro antropológico presente, sobre todo, en Montaigne y Rousseau, debe a la expedición francesa y al contacto del cosmógrafo Jean de Léry, pastor de la Iglesia Refor-

mada de Ginebra, con los indios brasileños. También los jesuitas desempeñaron un papel impar en esta reconfiguración del pensamiento europeo a partir del contacto con los pueblos originarios.

Pero si la cuestión indígena es un capítulo aparte en esa evaluación, y considerando que la reubicación del eje misionero ha generado profundas transformaciones incluso en la elaboración de políticas públicas, lo mismo no se puede decir con la población africana, que transportados en buques *tumbeiros* y separados traumáticamente de su origen, formaron parte inseparable de lo que se puede llamar herencia cultural latinoamericana en los días de hoy.

En este punto, es importantísimo recordar la forma en que el concepto de inculturación emerge en la Conferencia de Santo Domingo, 1992. Reconociendo el dinamismo plural de culturas que coexisten en el continente (§244)⁴, la presencia de valores dichos como universales (§245), reconociendo los errores perpetrados por un catolicismo de expansionismo (§248), y buscando promover una cultura del diálogo, acción, concientización y valorización del concepto de libertad en perspectiva futura (§248, 250), la Conferencia, aunque se persista puntos de crítica, propone nuevos caminos en los que las veredas del pasado traumático puedan buscar nuevos caminos en la promoción de la dignidad humana.

3. Misa de los Quilombos: Pascua, hospitalidad y la historia de un pueblo que busca justicia plena⁵

Si, como reconocía la conferencia de Santo Domingo, el desafío que se impone a la evangelización de América Latina debe superar los traumas de una imposición mediante el derramamiento

4 *Conclusões da IV Conferência de Santo Domingo: nova evangelização, promoção humana, cultura cristã: texto oficial/Conselho Episcopal Latino-Americano* (São Paulo: Paulinas, 2006).

5 Todas las referencias y letras de texto de Misa dos Quilombos (MQ) utilizadas en este documento se refieren al inserto que acompaña al CD «Milton Nascimento Collection» producido en 2012 por Editora Abril. Cuando el texto haga referencia al momento ritual de la misa, omitimos la página y ponemos el referido momento ritualístico.

de sangre, comprometernos con en el proceso de inculturación es el camino que se abre a un diálogo provechoso pues , después del contacto de los pueblos de los dos continentes sería imposible la vuelta a una etapa anterior. La inculturación no es, ni debe ser, un proceso de una sola mano. La reciprocidad debe ser el camino de tal aventura.

El reconocimiento y énfasis en un proceso de inculturación, considerando sus críticas, se constituyó en un camino donde la hospitalidad emergió como posibilidad de intercambios, espacio para escucha y transformación mutuas en el que cada involucrado recibe y dona un conocimiento que amplía su perspectiva de mundo .

De esta forma, si, negando que el cristianismo sea una religión eminentemente europea, pues lleva en su seno la comunicabilidad del mensaje cristiano, su traducción en otras formas de experimentar tal mensaje se hace necesaria e incluso imperiosa. Así, el papel que la Misa de los Quilombos opera dentro de esta perspectiva se vuelve singular pues trae en su seno la dimensión religiosa y crítica. Religiosa porque surge dentro del panorama ritualístico; crítica porque subraya una lucha emancipatoria, reafirma la «constante resistencia a la esclavitud» (§ 246).

Indudablemente «a *Missa dos Quilombos* é pascal: celebra a Morte e Ressurreição do Povo Negro, na Morte e Ressurreição de Cristo»⁶. Las palabras de Pedro Casaldáliga expresan bien esta relación histórica de los pueblos que, víctimas de una insensibilidad humana hacia su semejante, ven en su propia historia la experiencia traumática del cautiverio.

Sin embargo, contrariamente a la experiencia del pueblo hebreo, cuya liberación estaba prometida a un final de paz y alegría (cf. Ex 3, 7-8), el pueblo negro se convirtió en víctima de los propios adeptos del Dios dicho misericordioso. ¿Cómo conjugar la promesa

⁶ *Missa dos Quilombos* (São Paulo: Abril, 2012), 16.

de paz y el mensaje de amor cuando los actos practicados exhiben la más insana locura que aprisiona, hiere y mata?

Es en las denuncias incisivas de Casaldáliga que la respuesta está asentada: «Em nome de um Deus supostamente branco e colonizador, que nações inteiras têm adorado como se fosse o Deus e Pai de Nosso Senhor Jesus Cristo, milhões de Negros vêm sendo submetidos, durante séculos, à escravidão, ao desespero e à morte»⁷. El obispo, que fue alcanzado por los dolores ajenos, comprendió que el propio Dios fue atrapado por la sana colonizadora y económica que reifica no sólo a los hombres, sino que también atrapa y estropea las imágenes a su alrededor. Lo que se practicaba en tierras americanas era la patología humana bajo la falsa égida divina.

Es por medio de ese reconocimiento que Casaldáliga, al lado de Milton Nascimento y Pedro Terra, pueden afirmar que la universalidad de Dios está en sus más distintas manifestaciones y no es apresada por esa o aquella cultura que lo contenga. Por eso «Deus é Javé, Obatalá, Olorum» y «fez toda carne, a preta e a branca, vermelhas no sangue»⁸.

El «levante», que tardíamente se presenta, proclamado en apocalípticas palabras al son de atabaques africanos: «Trancados na noite, milênios a fora/forçamos agora/as portas do dia./Faremos um povo de igual rebeldia/Faremos um povo de bantus iguais»⁹, se conjuga al canto denunciativo de «Á de Ó» que, en las palabras de don José María Pires, es el «recolhimento do sangue de Zumbi, símbolo da resistência de nossos antepassados [que] fala, clama; e seu clamor começa a ser ouvido»¹⁰. A semejanza de la tradición religiosa católica que elige y construye sus mártires, aquí también se opera un factor similar, pero, a diferencia de figuras distantes, importadas de otras regiones, se forjan mártires provenientes del mismo lugar,

7 *Ibid.*, 12.

8 *Ibid.*, En el nombre del Dios.

9 *Ibid.*, Trancados na noite.

10 *Ibid.*, 24.

de historias que se conjugan en el mismo espacio , provocando así una identificación propia, nativa.

El clamor que comienza a ser escuchado, como bien subrayó don José, es el que proviene «do exílio da vida/ das Minas da noite/ da carne vendida/ da lei do açoitoe/ (...) do alto dos morros/ dos trens dos subúrbios»¹¹.

Sin embargo, la Misa de los Quilombos fue producto de una sensibilidad de la intelectualidad eclesiástica, y parece, contemporáneamente, no haber producido los frutos necesarios debido a su precariedad de concepción. Precariedad no en el sentido sustancial de sus letras, melodías y ritmos que prueban su fuerza étnica; es precaria porque, semejante al modo en que el negro fue introducido y tratado por siglos en Brasil, no nace en el núcleo de la Iglesia en las prácticas de las Comunidades Eclesiales de Base como fue la Misa de la Tierra sin males y la política indigenista. El indio, por lo demás, tan martirizado como el negro, gozó en cierta medida de políticas reparadoras, aunque la situación contemporánea lleve a perspectivas temerosas acerca de la efectividad de esas acciones pretéritas; un hecho semejante no ocurrió con la cuestión negra que, usurpados de su tierra, «deportados como peças da ancestral Aruanda»¹², esperaron aún años para ver su cultura conjugada con la hegemónica cultura blanca por medio de su mayor rito religioso, la misa.

Por eso, puede hablar con autoridad Casaldáliga¹³:

Vindos do fundo da terra, da carne do açoitoe, do exílio da vida, os Negros resolveram forçar «os novos Albores» e reconquistar Palmares e voltar à Aruanda. E estão aí, de pé, quebrando muitos grilhões – em casa, na rua, no trabalho, na igreja, fulgurantemente negros ao sol da Luta e da Esperança.

11 *Ibid.*, Á de Ó.

12 *Ibid.*, 16.

13 *Ibid.*, 18.

Misa de los Quilombos hace a la Iglesia caminar con su pueblo como lo hizo Dios en el desierto. Es por medio de esa caminata conjunta, de esa hospitalidad cotidiana que se supera el trauma, se rehace el camino y se sigue adelante. La conjugación fraternal propuesta en la Misa pinta de colores particulares su utopía. Basada en la concepción clásica se lanza en el futuro, mirando y trayendo en el cuerpo las marcas del pasado, asentado sobre el presente de conquistas y luchas.

Acogiendo la categoría de la hospitalidad en la celebración eucarística católica, Misa de los Quilombos convierte el paraíso edénico en el quilombo negro, el canto angelical en la *capoeira* esclava, liberta la senzala, aposa de la *casa grande* y *carnavaliza* la fiesta final: «braços erguidos, os Povos unidos, (...) sendo Negro o Negro, sendo índio o índio (...), Zumbis, construtores dos novos QUILOMBOS queridos»¹⁴.

La construcción de la utopía negra de Palmares se concreta con el derecho de usufructo de la tierra siempre negado. Los frutos de la tierra, plantados y cosechados por el brazo esclavo en un sistema de división de clases validado por un Estado ya no son frutos usados como productos de enriquecimiento de unos, sino frutos de un trabajo colectivo que surge para el mantenimiento de una vida en comunidad:

Na palma da mão trazemos o milho, a cana cortada, o branco algodão, o fumo-resgate, a pinga-refúgio, da carne da terra moldamos os potes que guardam a água, a flor do alecrim, no cheiro de incenso, erguemos o fruto do nosso trabalho, Senhor! Olorum!¹⁵

Eduardo Galeano, en su magistral obra *Las venas abiertas de América Latina*, se preguntaba si «América Latina es una región del mundo condenada a la humillación y a la pobreza?»;¹⁶ la pregunta poco o nada cambiaría en términos contemporáneos. Tal vez los des-

14 *Ibid.*, Marcha Final-De banzo e de esperança.

15 *Ibid.*, Ofertório.

16 Eduardo Galeano, *As veias abertas da América Latina* (Porto Alegre: L&PM, 2015), 370.

plazamientos, no sin graves conflictos internos, de la Iglesia pueda haber reestructurado una visión nueva para las cuestiones inherentes a nuestro continente. Hablar de Dios en tierras latinoamericanas necesariamente, aunque se niegue en muchos casos, requiere una forma propia que conjugue su realidad y experiencia histórica. En Brasil, específicamente, el descuido del interior y su población de descendencia africana, aliado a la política eugenista posterior a la década de 1930, son sólo rasgos singulares que explican la eclosión «tardíamente» de Misa de los Quilombos ya en un suelo cultural apto para tal, no sin sufrir fuertes censuras eclesiásticas e incluso políticas.

Queda por saber, como bien puntuó Eduardo Hoornaert en enero de 1982 en la Revista Tiempo y Presencia, si la inserción del negro en la celebración religiosa católica, todavía tiene algún significado de reverencia a su cultura, demostrando el valor intrínseco del encuentro entre las culturas, o si, después de muchos siglos de indiferencia, asfixia y choques, tal iniciativa no tiene más significado profundo, convirtiéndose en mera presentación estética que no alcanza el núcleo de la cuestión étnica y cultural primordial de esa relación desde hace siglos en conflicto.

Si la conclusión a la que llegamos es positiva (y es lo que parece ser), queda evidente el retraso de la Iglesia y su compromiso no sólo en anunciar la Buena Nueva, sino en hacer de esta Buena Nueva la acción práctica necesaria para la conjugación de una fraternidad necesaria.

4. Conclusión

La Misa de los Quilombos extrapola los límites de la sacralidad religiosa y de su rito, habla «em nome do Deus de todos os nomes, Javé, Obatalá, Olorum, Oió» que «faz toda carne, a preta e a branca, vermelhas no sangue»¹⁷ y conjuga la herencia multiétnica y

¹⁷ *Missa dos Quilombos* (São Paulo: Abril, 2012), Em nome de Deus.

cultural de todos los pueblos que aportaron en ese territorio, sin olvidar de referir la deuda humana hacia la raza negra, denunciando siempre, a través del «negro embranquecido pra sobreviver. (Branco enegrecido para gozação). Negro embranquecido morto mansamente pela integração»,¹⁸ todo un sistema de borrado de la memoria y herencia suyas.

Misa de los Quilombos, así como la Misa de la Tierra sin males, podría ser una cantata, un poema, pero nació como misa, y no podría ser diferente. Siendo misa se convierte en acción antropofágica. Se hunde en el pasado esclavizado, en el presente de lucha y resistencia para empuñar las armas del futuro recogidas en el contacto con el otro, el colonizador. La Misa de los Quilombos es una misa de memoria, denuncia y compromiso. Después de que sus culturas fueron prohibidas, e incluso diezmadas, por la cultura hegemónica del colonizador, sus culturas emergen no de forma original y cándida, pero en un movimiento de contagio, choque y apropiación mutuos se transforman y ofrecen, contemporáneamente, un nuevo sentido en el que el otro se hace presente en el yo colectivo, pero ese colectivo original sobrevive en el otro.

La Misa de los Quilombos, por fin, puede (y debe) ser entendida como ese movimiento, de la Iglesia en América Latina o no, que se vuelve a la necesidad de conjugar la práctica social de reparación de un Brasil que insiste en volverse hacia Europa y renegar la propia cultura y herencias de diversos pueblos que, a lo largo de interminables 500 años, constituyeron ese espectro multiétnico-cultural. En otros términos, es el despojo de un iluminismo pretensamente universal y el reconocimiento de igualdad en un mundo de equivalencias.

La categoría de la hospitalidad requiere necesariamente un encuentro con el otro, y más aún, obliga, en un movimiento de globalización cada vez más acentuado e irreversible, la supervivencia a través de las apropiaciones y renunciaciones comunes a todos. De esta

18 *Ibid.*, Rito penitencial - Kyrie.

forma, Palmares se constituye en ese lugar común de todos, renovando Utopos, Cocanha, Parságada, Tierra sin Males; mitos, creencias y convicciones de distintos pueblos que confluyen en la misma perspectiva, un lugar de convivencia que, aún no sea pacífica, al menos sea fraterna, en este o en otro más allá.

El canto final de Misa de los Quilombos, atado al manifiesto/cónclave famoso del Arzobispo Dom Hélder Câmara, «Invocación a la Mariama», completan ese marco étnico impar de la cultura negra que, imposibilitado de un retorno al primitivismo cultural originario, abraza una hospitalidad necesaria y se une al deseo occidental-europeo de una utopía renovada. Utopía esa, que del sueño del Eldorado lanzan las blancas velas por mares nunca antes navegados, la pintan de rubor con la sangre negra y esperan, en la contemporaneidad, hacer una nueva utopía, «a negra utopia do novo Palmares».

5. Bibliografia

A Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Edições Paulinas, 1991. Impresso Abril Coleções. *Missa dos Quilombos – 1982*. São Paulo: Abril, 2012. 48p.: Il.; 14cm + CD – (Coleção Milton Nascimento; v. 17).

CELAM. *Conclusões da IV Conferência de Santo Domingo: nova evangelização, promoção humana, cultura cristã: texto oficial/Conselho Episcopal Latino-Americano (CELAM)*. – 5ª ed. – São Paulo: Paulinas, 2006.

Galeano, Eduardo. *As veias abertas da América Latina*. Tradução de Sergio Faraco. – Porto Alegre: L&PM, 2015.

Hoornaert, Eduardo. «A Misa dos Quilombos veio tarde demais?», *Tempo e Presença* 173 (1982), 12-13.

Ratzinger, Joseph. *Fé, verdade, tolerância – o cristianismo e as grandes religiões do mundo*. Tradução Sivar Hoepfner Ferreira. – São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência Raimundo Lúlio (Ramon Llull), 2013.

Instituto de Investigaciones Teológicas

Facultad de Teología

Actividades de los Grupos de Investigación durante el año 2020

El año 2020, marcado por el COVID, ha exigido para la investigación un esfuerzo particular en lo que se refiere a las tareas grupales. En nuestra Facultad, más allá de la imposibilidad de la presencialidad, los Grupos de Investigación han buscado formas de continuar sus actividades ofreciendo publicaciones, proponiendo líneas de investigación o profundizando el trabajo que venían desarrollando. Esto ha enriquecido inmensamente la vida de la Facultad. A continuación, presentamos un breve informe de las actividades grupales de investigación más destacadas.

1. Teorías y prácticas de la misericordia entre paganos, judíos y cristianos en el ámbito del Imperio romano, siglos I al V dC

Integrantes:

F. Bastitta Harriet, Andrés Di Ció, Florencia Castellanos, Hernán Giudice, Rodrigo Laham Cohen, Luis Baliña.

El aporte más significativo al estudio de la cuestión de la compasión y la misericordia en la Antigüedad tardía consistió en la perspectiva inter y transdisciplinar de la investigación, que permitió una comprensión más profunda, acabada y compleja del fenómeno

de la misericordia en los orígenes cristianos y sus fuentes judías, helénicas y romanas. El entrelazarse de perspectivas disciplinares diversas permitió descubrir en cada tradición cultural antigua un elemento importante para la configuración del concepto de misericordia y para el análisis de sus prácticas y realizaciones históricas. Este amplio enfoque puede ser relevante y enriquecedor para nuestros días, aportando elementos nuevos a la reflexión teológica e inspirando propuestas concretas en el campo de la enseñanza y de la acción pastoral o social. En efecto, la Antigüedad tardía es, como la nuestra, una época de profundas crisis y transformaciones sociales y culturales. El cristianismo comienza a existir como una pequeña secta judía, amenazada y perseguida, y su rápida expansión parece estar históricamente asociada al poderoso mensaje y sobre todo a la práctica constante de un amor compasivo. La forja cultural de la que brota la noción cristiana de misericordia puede ayudar a esclarecer e iluminar los desafíos de la Iglesia en el presente, tal como son formulados en el magisterio del papa Francisco.

Presentaciones en Reuniones científicas internacionales:

Francisco Bastitta Harriet, *Jewish, Pagan and Christian Compassion: the Making of a Virtue in Gregory of Nyssa's De beatitudinibus V*, en "Eighteenth Oxford International Conference on Patristic Studies", Oxford, Inglaterra, Agosto 2019.

Rodrigo Laham Cohen, *What kind of Judaism existed in late ancient Europe?*, en "International Medieval Congress", Leeds, Inglaterra, Julio 2019.

Publicaciones:

Andrés Di Cío, *La gracia para los pobres en 2 Corintios 8-9. Un ejemplo teórico-práctico de la misericordia cristiana especialmente oportuno en tiempos de pandemia*, *Teología* 131 (2020), 9-28.

El grupo ha participado en el Curso de Extensión sobre la Misericordia organizado por la Facultad de Teología y ofrecida a toda la Universidad a través de las ponencias del Dr. Francisco Bastitta y del Pbro. Dr. Hernán Giudice.

2. Los vulnerables y marginales en las Sagradas Escrituras, en los orígenes del cristianismo y en el magisterio del Papa Francisco

Integrantes:

Felipe Doldán (UCA), Santiago Rostom Maderna (UCA), y Leandro Verdini (UCA).

El trabajo tiene un *horizonte eclesiológico* estudiando tanto la conformación de la primitiva comunidad cristiana, como los desafíos que la situación social y cultural actual plantea para la Iglesia. De algún modo los pobres y marginales, constituyen un lugar teológico en tanto nos revelan a Dios (Mt 11, 25; 25, 31-46). El elemento revelador está en lo que a través del pobre Dios nos dice y comunica.

Se investigaron los siguientes temas: el tratamiento de la pobreza en el Antiguo Testamento, la historia de la interpretación de Mateo 25, 31-46 dada la relevancia notable en el magisterio de Francisco, los Marginales en los primeros siglos del cristianismo y la presentación de los vulnerables y marginales en Francisco.

3. Teología urbana. Métodos y prácticas

Investigadoras responsables del grupo: Dra. V. R. Azcuy, Dra. C. Bacher Martínez y Dra. M. M. Mazzini. A cargo de la animación de tres subgrupos de trabajo con sus líneas de investigación correspondientes. Asimismo, en función de la participación de cuatro investigadores del grupo en un proyecto internacional e interdisciplinario en curso sobre el Concilio Vaticano II y su recepción latinoamericana, bajo la dirección del Pbro. Dr. Carlos Schickendantz (Universidad Alberto Hurtado), se configura un cuarto subgrupo de trabajo. Estudiantes de posgrado que han integrado el grupo en los dos primeros ciclos: Lic. Marcela Perez, Lic. Verónica Masciadro, Lic. Mirta Jauregui y Marisa Riquelme, junto a otras/os tesistas con temas vinculados al grupo y/o las cátedras, se están incorporando a la reflexión general.

1. Subgrupo “Eclesiología, métodos cualitativos y prácticas eclesiales”.

Articulado en torno a la Cátedra de Teología Dogmática IV. Actualmente, el subgrupo está configurado por V. R. Azcuy y el Pbro. Dr. Ricardo M. Mauti, quien es profesor invitado en el curso de Eclesiología. Ejes de investigación: eclesiología y métodos biográficos y etnográficos; prácticas eclesiales desde métodos cualitativos.

2. Subgrupo “Prácticas de espiritualidad en el final de la vida”.

Articulado en torno a la Cátedra de Teología espiritual. Integrantes: M. M. Mazzini, Socorro Ham, coordinadora de los voluntarios del Hospice San Camilo y co-coordinadora de la red de escucha compasiva durante la pandemia. Y el Lic. Darío Radosta: becario de CONICET, docente de la UNSAM y voluntario del Hospice San Camilo. Diálogo y la articulación en la Facultad de Teología de la UCA: Dra. M. Martha Cúneo.

Durante 2020 el grupo estuvo investigando el tema del buen morir como proceso humano/espiritua desde tres perspectivas: la antropológica, la de la espiritualidad (desde la teología cristiano-católica y desde la perspectiva no-religiosa) y la de las prácticas de voluntariado.

3. Subgrupo “Prácticas y métodos pastorales”.

La formulación preliminar del proyecto es “Práctica/s y método/s para comprender las culturas eclesiales de la Argentina contemporánea en orden a la conversión pastoral”. Integrantes: Dra. Carolina Bacher Martínez, Pbro. Dr. Fabricio Forcat, el Pbro. Dr. J. B. Duhau. Durante el segundo semestre del corriente año se conformó este subgrupo con el objeto de delinear un nuevo ciclo de investigación focalizado en las prácticas pastorales. Se elaboró un anteproyecto de investigación colaborativa centrado en la reflexión sobre la/s cultura/s en la Iglesia contemporánea argentina con cuatro temas de investigación: dos sobre el método y dos a partir de un estudio de casos comparado.

4. Subgrupo “Vaticano II y su recepción”.

Cuatro integrantes del grupo Teología urbana participan del proyecto internacional e intercultural sobre el Concilio Vaticano II y su recepción en América Latina: V. R. Azcuy, C. Bacher Martínez, R. Mauti y F. Forcat. Los aportes se vinculan a las líneas de investigación desarrolladas por los subgrupos de eclesiología y teología pastoral. Se destaca, además, la colaboración de la Prof. Carla Ferrera y la Lic. Verónica Masciadro, en la investigación sobre vida religiosa a cargo de Azcuy.

Publicaciones

Azcuy, V. R. “Búsqueda de salud y oferta de sanación. Estudio teológico de caso: Parroquia «Natividad del Señor» (Rosario, Argentina)”, *Franciscanum* Vol. 62, Núm. 174 (2020) 1-33.

Azcuy, V. R. “El desafío inclusivo de la espiritualidad desde *Evangelii gaudium* y *Fratelli tutti*”, *Poliedro* 3 (2020) 284-293.

Azcuy, V. R. “La inserción como fruto del *aggiornamento conciliar*”, en A. L. Suárez; B. Carranza; M. Facciola; L. Fernández Fastuca (eds.), *Religiosas en América latina: memorias y contextos*, Buenos Aires, Instituto de Investigaciones Facultad de Ciencias Sociales UCA - CONICET, 2020, 329-335.

Duhau, J. B. “Carisma e institución en las nuevas realidades carismáticas. Crecimiento y crisis en los movimientos eclesiales y nuevas comunidades”, *Teología* 127 (2019) 189-212.

Masciadro, V. L. Reseña bibliográfica sobre A. L. Suárez; B. Carranza; M. Facciola; L. Fernández Fastuca (eds.), *Religiosas en América latina: memorias y contextos*, Buenos Aires, IICS UCA - CONICET, 2020, 478 pp., *Teología* 133 (2020) 241-247.

Mauti, R. M. “La unidad de la Iglesia. Su desarrollo en la eclesiología-biográfica de John Henri Newman (I)”, *Teología* 133 (2020) 77-94.

Mazzini, M. M., «Ars Moriendi en el Siglo XV». Texto inédito presentado en el Coloquio bilingüe “El cristianismo ante las crisis:

discursos teológicos en la antigüedad” organizado por la Facultad de Teología de la UCA y Fordham University, el 23 y 24 de noviembre 2020.

Mazzini, M. M., «Fratelli Tutti: Una mística de ojos abiertos», *Poliedro* 3 (2020) 335-344.

Radosta, D. I., and Catalina Kranner. “Parto Respetado y Buena Muerte. Análisis Estructural De Dos Propuestas De Humanización Del Cuidado De La Salud.” *Scripta Ethnologica*, 2020. doi:10.1007/s11077-010-9124-0.

Radosta, D. I. et al. “Impact of the Use of Non-Pharmacological Care Tools in Building the Perception of Dignity in Ailing People at the End-of-Life”, *Palliative Medicine and Hospice Care*, 2020. 6/1. 7-13.

4. Seminario Interdisciplinario Permanente de Literatura, Estética y Teología (SIPLET)

El tema general de la investigación 2020: “El mal y la salvación en la literatura, la filosofía y la teología”

I. *Miembros Sipler Permanente 2020* Coordinación: Avenatti, Cecilia (Filosofía y Letras- Teología – UCA), Albado, Omar (Teología- UCA); Alonso, Eduardo (Teología- UCC); Ambrosini, Paula (Filosofía- UCA); Bayá Casal, María Eugenia (Filosofía-UCA); Baya Casal, Pedro (Teología-UCA); Blaquier, Mimi (Letras-UCA); Campana, Silvia (Filosofía- UNSTA); Carou, Mariano (Letras- USAL); Cid, Adriana (Letras- UCA- USAL); del Percio, Daniel (Letras-UCA-UP); Driollet, Teresa (Filosofía-UCA); Isola, Miguel (Letras-USAL); Jazminoy, Marcos (Filosofía-Teología- UCA); Kodnia, Leonel (Letras-USAL); Koirá, Estrella (Letras-UBA); Lennon, Mercedes (Letras-UCA); Mosto, Marisa (Filosofía-UCA); Ortiz, María Esther (Letras-UCA); Rodríguez Falcón, Ana (Letras- UCA); Saliva, Alicia (Letras-UNTREF); Soldano, Flavia (Biblia-Psicología- UNTREF); Solinas, Enrique (Letras-UCA); Sombra, Nahuel (Teología-UCA).

Miembros de Proyecto Concurso Misericordia 2018-2020 Avenatti de Palumbo, Cecilia Inés (coordinadora) (Filosofía y Letras- Teología, UCA); Etchebehere, Pablo (secretario) (Filosofía y Letras- Teología, UCA); Cid, Adriana (Filosofía y Letras, Ciencias Musicales, UCA; Letras USAL); Florio, Lucio (Filosofía y Letras- Teología, UCA); López, Daniel (Universidad Católica de Córdoba - Filosofía); Söding, Gerardo (Teología, UCA); Strona, Marcos (Istituto Universitario Sophia Loppiano-Firenze); Zarazaga, Gonzalo, SJ (Universidad Católica de Córdoba- UCA- Teología). Integrantes externos: Theobald, Christoph, SJ (Centre Sèvres- Paris) y Coda, Piero (Istituto Universitario Sophia, Loppiano-Firenze).

II. Producciones 2020

1. Revistas

Letras 80: “La hospitalidad: encuentro y desafío”, número monográfico <https://erevistas.uca.edu.ar/index.php/LET/issue/view/307>, ISSN 0326-3363

Sapientia 247, (diciembre 2020). <https://erevistas.uca.edu.ar/index.php/SAP>, ISSN 364703

Teología 131 (2020): Dossier teológico; *Teología* 131 (abril 2020) <https://repositorio.uca.edu.ar/bitstream/123456789/10040/1/teologia131%20%281%29.pdf>

Stylos 29, (diciembre 2020), <https://erevistas.uca.edu.ar/index.php/STY/index>, ISSN 3278859.

III.2. Libros

María Clara Bingemer, Alex Villas Boas (org.), *Teopoética, Mística e Poesia* (Rio de Janeiro: PUC/ Paulinas, 2020)

IV.3. Obra de Teatro Virtual

En el marco del Día de la libertad religiosa, con el auspicio de la Dirección General de Entidades y Cultos del Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires, el día 26 de noviembre de 2020, se reinter-

pretó la obra Pierre y Mohamed de Adrien Candiard en modalidad de teatro virtual, cuyo estreno presencial había formado parte de las VII Jornadas Let sobre Hospitalidad: encuentro y desafío.

La versión digital es de libre acceso a partir del 8 de diciembre de 2020. Cfr. <https://pierremohamed.wordpress.com/>

5. Grupo de Investigación y reflexión sobre cultura popular actual

Integrantes permanentes:

José Carlos Caamaño (Coordinador) (UCA), Federico Aguirre (UCChile), Carlos Juncos (Río Cuarto), Emilce Cuda (UBA-UCA-Jaureche), Luis María Baliña (UCA), Enrique Ciro Bianchi (UCA), Fabricio Forcat (UCA), Claudio Pulli (UCA), Ana Lourdes Suarez (UCA), Joaquín Casaburro (Equipo Nacional de Cáritas Argentina), Lucas García (Santuario de Luján), Agustín Podestá (USAL), Juan Pablo Sepúlveda Hernaiz (UCChile), Diego Irarrazaval (UCChile), Francisco Liaudat (Univ. Nac. San Antonio de Areco), Alejandro Fernández (Consejo Casa Educativa Pastoral Salesiana).

El grupo posee, además de los integrantes permanentes, los invitados para la exposición y los convocados para participar ocasionalmente en el debate.

A continuación, se consignan los encuentros de exposición y debate desarrollados durante el año 2020. En cada uno de ellos hubo un expositor que provocó el disparador reflexivo.

Ponemos a continuación un breve CV de los/as motivadores/as y el tema desarrollado. El eje de este año fue la categoría *pueblo* abordada interdisciplinariamente.

22 de abril: *Pueblo, cultura y religión en diálogo con Kusch y Scannone*

Expositor: Ariel Fressia

Iván Ariel Fressia (1969). Profesor de Filosofía (Córdoba, 1992) y Licenciado en Ciencias de la Educación (Universidad Católica

de Córdoba, Córdoba, 2001). Postgraduado en Ciencias Sociales (FLACSO, Buenos Aires, 2006). Doctorado en Historia (Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, 2012) y pasantía postdoctoral en Ciencias Humanas y Sociales (FFyL, Universidad de Buenos Aires, 2019-2020). Participa en el grupo de trabajo CLACSO, “Filosofía, ética y teología” bajo la dirección de Emilce Cuda; participó en el grupo de investigación “Filosofía, pueblo y teología” coordinado por Juan Carlos Scannone hasta su fallecimiento y en la Asociación de “Filosofía y Ciencias Sociales”, coordinado por Mario Casalla. Investigador en el programa de investigación UBACYT (2019-2020): “Discurso filosófico y sujeto pedagógico: la dimensión ético-política de las prácticas educativas” dirigido por Daniel Berisso y codirigido por Bárbara Briscioli en el marco de IICE-Instituto de Investigaciones en Ciencias de la Educación, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Buenos Aires (UBA).

27 de mayo. *Religión popular en Chile: fiesta e imagen*

Expositor: Federico Aguirre

Federico es Doctor en Filosofía de las culturas del mundo antiguo, por la Universidad de Barcelona. Se dedica a la investigación iconológica, su referencia al mundo bizantino y el mundo simbólico en la cultura latinoamericana. Es coordinador del Centro de Estudios Religiosos de la Universidad Católica de Chile.

Está desarrollando una investigación sobre las fiestas religiosas en Chile. Actualmente es el Vicedecano de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica de Chile.

26 de agosto. *Pueblo y cultura popular en Rousseau*

Expositor: Francesco Callegaro

Francesco es italiano y desarrolló toda su carrera académica en Francia. Se doctoró en Estudios Políticos y trabaja como investigador en el *Laboratoire interdisciplinaire d'études sur les réflexivités*. Realizó su posdoctorado sobre el Enciclopedismo y es autor de *La science politique des modernes. Durkheim, la sociologie et le projet*

d'autonomie (Paris: Economica, 2015). Reside desde algunos años en la Argentina y es investigador y profesor en la UNSAM.

Ha realizado importantes estudios sobre Rousseau, sus influencias posteriores y su recepción.

23 de septiembre. *El cristianismo primitivo como religión popular*

Expositor: Paulo de Souza Nogueira

Paulo es Doctor en Teología por la Universidad de Heilberg (Alemania). Es investigador y profesor titular de la Facultad de Teología de la Universidad Metodista de Sao Paulo y Sao Bernardo do Campo (Brasil). Coordina allí un grupo de investigación sobre la apocalíptica judaica y el cristianismo primitivo. Es autor de la obra *El cristianismo primitivo como Religión Popular* (Salamanca: Sígueme, 2019). Sobre este tema nos expondrá para provocar la conversación.

28 de octubre. *Multitud y pueblo en el pensamiento de Baruch*

Expositor: Diego Tatián

Diego es Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional de Córdoba, Argentina, con una Tesis sobre *La crítica de la metafísica como cuestión política en Heidegger* y Doctor en Ciencias de la Cultura por la Scuola di Alti Studi Fondazione Collegio San Carlo di Modena, Italia. Con una tesis sobre *De amicitia a communitas. Pasiones y política en Spinoza*.

Ha sido director de la Editorial Universitaria de la Universidad Nacional de Córdoba y Decano de la Facultad de Filosofía y Humanidades durante dos períodos (2011-2017) en esa misma Alta Casa de Estudios.

Es uno de los máximos referentes del pensamiento de Spinoza en la Argentina y nos expondrá sobre las nociones de *Pueblo y Multitud* en este decisivo autor moderno. Luego de lo cual desarrollaremos el debate.

19 de noviembre. *Pueblo de Dios, pueblo, popular y populismo en el pensamiento del Papa Francisco*.

Expositor: Carlos Galli

Carlos es Decano de la Facultad de Teología. Miembro de la Comisión Teológica Internacional. También es miembro de la Pontificia Academia Santo Tomás de Aquino.

Es profesor titular ordinario en nuestra Facultad.

2 de diciembre. Conversamos en torno a tres procesos de investigación.

Fueron presentados por Diego de Irarrázaval (“Musica andina y hermenéutica relacional”); Martín Biaggini (Universidad Nacional Arturo Jauretche: Cultura del rap en el Conurbano); Ana Lourdes Suárez (Estudio de creencias en la Argentina).

El Instituto de Investigaciones Teológicas (ININTE), tiene como finalidad promover y coordinar la investigación institucional. Son sus objetivos: La investigación pura de las disciplinas teológicas. Su interrelación y su inserción en el ámbito interdisciplinar de la Universidad Católica. La investigación destinada a posibilitar la aplicación práctica de sus resultados en servicio de la comunidad.

Susan Abraham, Geraldo De Mori, Stefanie Knauss (eds.), *Masculinities: Theological and Religious Challenges*. London: Concilium - International Journal of Theology - SCM Press: 2020, 150 pp.

This publication discusses the theme of masculinities and their relevance to theological studies and religious practices. Susan Abraham, Geraldo de Mori and Stefanie Knauss edited this short, distinctive and thought-provoking research. This undertaking concentrates on three key words: *masculinities, religions and patriarchy*. Seven out of eleven authors, mostly men, come from the global North, which agglomerates the major portion of men and masculinities studies. The authors come from a wide geographical field: Australia, USA, Africa, India, Paraguay, Austria and Brazil.

This tome invites theologians and religiously minded

individuals to a “self-critical reflection on the ways in which Christianity has supported the creation and reinforcement of notions of masculinity that uphold hierarchical structures from which (some) men benefit at the expense of subordinate ‘others,’ both men and women” (p.9).

The book is divided into three parts. Namely the leading essay *Men, Masculinity, God: Can Social Science Help with the Theological Problem?* is by Raewyn Connell, a sociologist and internationally renowned authority on the sociology of gender, opens this series. With crystal-clear prose, Connell describes her data on masculinities (the reader can find further details of it in *Masculinities* 2005). Her theory, based on social empirical studies, includes four masculinities: *hegemonic, subordinated, complicit* and *marginalised*. Connell has

strongly highlighted that the masculinities framework is not to be used as a sociopsychological typology; but should always be applied in a dynamic context of social gender relations. In this text, Connell excels in presenting the concept of hegemonic masculinity that is always at the top of the hierarchy of gender relations.

Connell defines hegemonic masculinity as “the pattern of social conduct by men, or associated with the social position of men, which is most honoured, which occupies a central position in a structure of gender relations, and which helps to stabilise an unequal gender order as a whole.” (p.17)

Herbert Anderson in *A Theology for Reimagining Masculinities* encourages Christian theologians to catch up and raise awareness that we are living in a “new era of more fluid, expansive, non-binary understandings of being human” (p.25). He suggests that theologians consider the concepts hegemonic masculinity and ‘toxic masculinity’ as a conceptual tool for building up equality, diversity and inclu-

sion in gender relations in churches, religious congregations, and theologies.

Anderson, Vincent Lloyd and Julie H. Rubio adopts the term ‘toxic masculinity.’ The phrase is quite recent and widely cited in the literature of the gender. This new nomenclature is by no means based on empirical analysis. Connell points out that “the term ‘toxic masculinity’ has come into use in journalism quite recently, especially in the USA, as a result of the #Me-Too movement.” (p. 17).

Part two, composed of six papers, the longest and most diverse of the volume, discusses the sociology of masculinities around culture, religion, and politics. Three authors are worth highlighting here. Ezra Chitando in *Masculinities, Religion, and Sexualities*, a well-informed exposé, remarks about the interpenetration among masculinities, religion and sexualities in Africa. He warns that “apart from African women theologians, most African scholars of religion and theology have not been as forthcoming in addressing religions and sexuality in

the three main religions in Africa, namely, African Traditional Religions, Islam and Christianity." (p.54).

In *Orthodox Ideology and Masculinity in Putin's Russia*, a bold treatise by Nicholas Denysenko, applies the concept of hegemonic masculinity to explain the indestructible ties between the Orthodox church and Vladimir Putin's well-known political system. He shows that "patriarchal constructions of masculinity are staple features of post-Soviet Russian identity, and the Russian identity, and the Russian Orthodox Church functioned as a convenient source for usable components of powerful and patriarchal empire" (p.74)

Finally, we can cite Angelica Otazú's findings, one of the few contributions from the global South here, *Masculinity in the Guaraní Religious Tradition*. Otazú's writing aligns with the notion of patriarchy within the religious culture of the Guaraní civilization in South America. She affirms that "the Guaraní culture is remarkably male orientated. Religion is, not exclusively, but predominant-

ly in the hand of men, and it is through them that the dominant aspects of the cultural *ethos* are expressed in a more clear and sensitive way." (p.100).

The very last section addresses the masculinities within the Catholic Church. Leonardo Boff, in *Clerical Masculinities and the Paradigm of Relationality*, weaves eclectic considerations about the celibate condition and the sexual abstinence of clerical masculinity. Boff asserts the Catholic church's endless struggles against theories of gender and human sexuality has its basis in Saint Augustine "who had the greatest influence on Christian moral teaching, especially as sexuality. He regarded sexual activity as the path by which original sin entered the world, with the result that every human being is a sinner without personal sin, but through solidarity with the sin of Adam and Eve." (p. 129). Unfortunately, Boff does not address the great problem of patriarchy and machismo in the Brazilian Catholic Church.

In *Masculinity and Sexual Abuse in the Church*, Julie Hanlon Rubio questions the cleri-

cal masculinities that commit sexual abuse. According to the author, these crimes, for the most part, are discreetly covered up within the scope of the male clergy coterie. She stresses that the concept of gender can contribute greatly to understanding the abuses committed by priests. The author draws on Judith Butler's gender conceptions (performativity of gender), which differs greatly from Connell's social empiricism. Butler's approach has largely been criticized for not being able to acknowledge intersections of race, ethnicity, class, religion, and sexual orientation.

In the last article of the series, Theresia Heimerl, in *Essentially Different Men? Varieties of Clerical Masculinity*, introduces her outstanding investigation of the social construction of clerical masculinity from the beginnings of Christianity to the present day. She also throws light on important questions about the present and future of clerical masculinities in the face of such transformations in gender social relations in recent centuries. Heimerl states that "clerical masculinity is not an alternative

form of masculinity in the sense of being a break with traditional heteronormativity, but rather its raising to a higher ontological plane through the negation of sexual activity." (p.114).

This compendium touches on thorny issues of theology and religion. It underlines the importance of gender as a social structure for a better understanding of injustice and acknowledgment of gender within religious institutions and theological traditions. The world of clerical masculinities is hard to penetrate. Certainly, the topic is not new in academia. This body of work is crucial, since it powerfully attempts to inform numbers of readers within and outside the clergy of the importance of masculinity studies.

I would maintain that the global South is backward in gender studies, and particularly with regard to masculinity studies. In this zone, the concept of gender as 'women's stuff' still strongly predominates. We still have a long path to tread in order to perceive men from the South as gendered ontologies.

JOSÉ LOUREIRO

Juan Carlos Scannone et al., *Actualidad de Medellín: una relectura para el presente y el futuro de los pueblos latinoamericanos*. Buenos Aires: Fundación CICCUS, 2020, 208 pp.

Para ser justos, debemos reconocer que en el año 2020 también hubo hechos positivos. En los comienzos de la severa pandemia de Covid-19, vio la luz un nuevo y elaborado libro del Grupo argentino “Monseñor Gerardo Farrell” sobre Pensamiento Social de la Iglesia. Con esta publicación, los autores se unieron “con gran alegría” (p. 13) a las conmemoraciones por el 50º aniversario de la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, celebrada en la ciudad colombiana de Medellín, en 1968. En esta reseña nos proponemos destacar algunos aspectos de este libro. Lo hacemos esperando contribuir con quienes se interesan en los temas vinculados con la Doctrina Social de la Iglesia, para que se sientan invitados a ampliar sus horizontes de comprensión de la realidad local y regional a partir de la lectura y el diálogo con esta valiosa obra.

Ante todo, queremos resaltar que se trata de un libro que hace *memoria agradecida*. Esta característica la percibimos en dos niveles: por un lado, en relación con la propia historia del Magisterio Latinoamericano. Desde el título mismo de este trabajo del Grupo Farrell, en el cual se percibe la alusión a la noción cristiana del tiempo (es decir, el *antes*, el *ahora* y el *después*), se advierte la toma de posición (a partir del uso de la palabra pública y escrita) que hacen los autores respecto a la Conferencia de Medellín. Mientras algunos podrían pensar que este hito de la Iglesia en América Latina es algo “superado”, o “pasado de moda” o, peor aún, “condenado al olvido”, los autores afirman la “actualidad”, la plena vigencia, de –según señalan– el “acontecimiento y los textos” (p. 13) de Medellín. Por otro lado, se hace *memoria agradecida* de Juan Carlos Scannone, quien desde 1987 y hasta 2019 (año de su Pascua) permanentemente animara y coordinara al Grupo Farrell. Teniendo en cuenta la proyección regional de tan notable pensador, los autores dedican el libro a este insig-

ne jesuita y lo recuerdan como un *Padre de la Iglesia Latinoamericana*. Volviendo a reparar en el título de la obra, notamos que allí los autores no dicen “países”, “naciones” o “Estados”, sino que expresamente refieren a “pueblos”. Esto es interesante, dado que, como es sabido, la categoría *pueblo* es central en el pensamiento de Scannone y en la de su antiguo alumno, el Papa Francisco. Sin lugar a dudas, *Actualidad de Medellín* se inscribe en el gran legado scannoniano.

En un destacado hecho de honestidad intelectual, en la “Introducción” los autores hacen explícitas las premisas del libro, lo cual ayuda a que los lectores se orienten mejor al encontrarse con esta obra. El primer supuesto ya fue referido, al señalar que para el Grupo Farrell la II Conferencia de Medellín tiene plena vigencia, como queda explícito desde el título del libro. La segunda premisa consiste en afirmar que la relectura que propone el Papa Francisco sobre este acontecimiento eclesial y sus documentos, es acertada y alentadora, puesto que lo considera como un *patrimonio vivo y fecundo*. Los autores adhieren plenamente a esta

clave hermenéutica y se sienten particularmente inspirados por los gestos y el Magisterio del Pontífice. El tercer supuesto es que, en fidelidad al espíritu del encuentro episcopal de 1968, se asume que el mismo aún interpele a personas de vastos sectores, pertenezcan o no a la Iglesia. La cuarta premisa es que Medellín contiene una proyección hacia el futuro. Nos parece atinado señalar un quinto supuesto: el libro ayuda al *discernimiento* (con sus etapas “ver”, “juzgar” y “actuar”, ya presentes en los documentos de Medellín). En este sentido, el libro mismo actúa de cernidor, permitiendo distinguir, separar, cuáles son los signos de los tiempos positivos y cuáles los negativos, en la vida personal, comunitaria, social e institucional. Así, *Actualidad de Medellín* posibilita discernir teologalmente qué es de Dios y qué no lo es, en el nivel individual y en el nivel de los pueblos latinoamericanos.

Pasemos ahora a *la estructura del libro*. Sus nueve artículos (precedidos por la sección introductoria) son interesantes contribuciones de miembros del Grupo Farrell. Los primeros cuatro trabajos abordan sobre

todo el contexto histórico de la Conferencia de Medellín y sus diversas implicancias en lo inmediato y en la actualidad. Sus títulos y autores son: “Medellín: contexto y proyección”, de Eloy Mealla; “Medellín en el contexto político de los 60”, de Sergio De Piero; “Derivaciones sociales y políticas de Medellín: El sinuoso camino hacia una sociedad más justa”, de Nerio Neirotti; “Y así fue: de Roma a Medellín, ida y vuelta, con escala en San Miguel”, de Emilce Cuda. A partir del quinto artículo y hasta el final del libro, los textos profundizan en algunas cuestiones tratadas por la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. Sus títulos y autores son: “La actualidad de Medellín y el Papa Francisco”, de Juan Carlos Scannone, SJ; “Justicia y Paz en Medellín: Memoria para el presente y el futuro de los pueblos latinoamericanos”, de Aníbal Torres; “Tierras, urgencia de ayer y de hoy. De Medellín al Papa Francisco”, de Susana Nuin Núñez, “Educación liberadora: de Medellín al Pontificado de Francisco”, de Ana Cambours de Donini; y “La Pastoral popular y la mística de

las Bienaventuranzas. Un nuevo desafío del Papa Francisco para nuestros tiempos después de Medellín”, de Jorge Seibold, SJ.

En relación con lo que decíamos más arriba, podemos constatar el carácter de *punte* que tiene el artículo de Scannone. Ubicado en el medio del libro, su texto permite una feliz vinculación entre el primer y el segundo conjunto de trabajos. Más aún, si se toma en cuenta la diversidad de temáticas de todos los artículos y de los campos disciplinares de sus autores, podemos afirmar que *Actualidad de Medellín* es un libro profundamente scannoniano. Esto dicho en el sentido de que la obra refleja (a nuestro juicio, de modo satisfactorio) un fecundo diálogo entre los propios autores, conscientes de que el saber se construye a partir de la apertura a los otros, lo cual se proyecta, con la publicación, hacia la comunicación con los lectores. Si bien es legítimo ingresar a la lectura del libro desde cualquiera de los artículos y después hacer el recorrido que a uno le despierte mayor interés, consideramos valioso (y hasta pedagógico) el itinerario que proponen los au-

tores para acercarse a sus textos sobre Medellín y su plena vigencia: comenzar por las cuestiones más generales, para ir profundizando luego en los aspectos más particulares. De esta manera, podemos apreciar que el libro sigue la máxima ignaciana que enseña: “no el mucho saber harta y satisface el alma, sino el sentir y gustar las cosas internamente” (*Ejercicios Espirituales* 2).

Ya expresamos al comienzo que *Actualidad de Medellín* se publicó en plena pandemia de Covid-19. Como el Grupo Farrell trabajó en tal proyecto con anterioridad a la crisis sanitaria global, lógicamente, no hay ninguna alusión a dicho fenómeno. No obstante, y aquí está el último aspecto que queremos destacar, el libro permite volvernos a reencontrar –a través de las reflexiones de los autores– con un acontecimiento rico en significado y unos textos interpelantes para la actual coyuntura dramática. Si bien era sabido que América Latina es la región más desigual del mundo –a causa de las profundas injusticias estructurales, que atentan contra la paz–, la pandemia acentuó esta situación, dejando en mayor

vulnerabilidad a *los más pobres de los pobres* (como decía la Madre Teresa de Calcuta, desde el corazón del Tercer Mundo), a *los excluidos y descartados* (como dice Francisco, desde el corazón de la Iglesia).

Inmersos aún en la pandemia, podemos entonces descubrir tal vez el mérito más notable del libro: poner en evidencia el carácter *profético* de la Conferencia de Medellín, con sus opciones y sus orientaciones fundamentales a favor del desarrollo humano integral, que inspirarían tantos testimonios de compromiso y entrega evangélica en el ámbito eclesial y sociopolítico. De manera entonces que desde la *memoria agradecida* se puede iluminar la *actualidad* y preparar el *futuro* de los pueblos latinoamericanos.

Así como en 1968 los Obispos latinoamericanos se pusieron *a la escucha* del Concilio Vaticano II, dejemos que la obra que aquí reseñamos nos ponga también *a la escucha* de Medellín, para ayudar –desde el lugar en el que nos desempeñemos– a que nuestros pueblos acierten en el camino para alcanzar la

fraternidad y la amistad social, a través de un desarrollo humano y humanizante (tal el llamado universal lanzado por Francisco en *Fratelli Tutti*). En el contexto de la tempestad de la pandemia, *Actualidad de Medellín* se revela como un canto polifónico a la esperanza, sabiendo sus autores la fuerza eficaz de, en definitiva, la Palabra del Dios vivo y vivificante: “¡Qué bueno y agradable cuando viven juntos los hermanos!... como el rocío que baja del Hermón sobre las alturas de Sión; ésta es la bendición que mandó el Señor: la vida para siempre” (Sal 133,1.3).

ANÍBAL GERMÁN TORRES

Walter Kasper, *La doctrina de la tradición en la Escuela Romana*. Sal Terrae: Santander, 2018, 658 pp.

La publicación en español de la Obra Completa de Walter Kasper (OCWK) por la editorial Sal Terrae sigue su curso. Con la dirección de Ramón Alfonso Díez Aragón del Grupo de Comunicación Loyola, el equipo de traductores avanza sobre el proyecto en dieciocho volúmenes de la edición alemana: *Gesam-*

melte Schriften (WKGS) coordinados por George Augustin y Klaus Krämer, en colaboración con el Kardinal Walter Kasper Institut de Vallendar, y publicados por la editorial Verlag Herder. El plan general de la obra ha sido trazado siguiendo el orden diacrónico de sus escritos, aunque la publicación ha alterado ese orden. De allí que el presente tomo primero de la serie, aparece cuando ya han sido publicados diez volúmenes. *La doctrina de la tradición en la Escuela Romana* (ER) apareció en 1962, el año en que comenzó el Concilio Vaticano II; un año antes, la Facultad Católica de Teología de la Universidad Eberhard-Karl de Tübinga, había aceptado esta investigación como tesis doctoral. El tema de la tradición puede ser considerado como *leitmotiv* de toda la reflexión teológica de Walter Kasper, y argumento central de los escritos que conforman el volumen *Evangelio y dogma. Fundamentación de la dogmática* (OCWK 7). Según una nota en la página X de la edición original, la defensa oral de la tesis doctoral tuvo lugar el 16 de febrero de 1961 (se cumple el sexagésimo aniversario), bajo el

decanato del filósofo Josef Möller. Como miembros del tribunal y expertos primero y segundo, ejercieron el futuro cardenal Leo Scheffczyk y el desde hacía poco joven profesor en Tubinga, Hans Küng. Josef Rupert Geiselmann, profesor de dogmática en Tubinga, que había dirigido y prologado el trabajo, ya no pudo asumir el papel de primer informador de la tesis, dado que estaba jubilado desde 1958. Sin embargo, su figura fue determinante en la tesis de Kasper. Desde 1957, Geiselmann planeaba una extensa obra dispuesta en tres volúmenes sobre el problema de la tradición. El primer volumen, que apareció en 1959 fue: *La tradición apostólica en la forma de la predicación cristiana, el principio formal del catolicismo presentado en el espíritu de la doctrina de la tradición de Johann Evangelist Kuhn*. Geiselmann informa en el prólogo que este tomo estaba pensado como conclusión de la obra. El segundo debía estar dedicado a la idea de tradición de Johann Adam Möhler. Qué tenía previsto para el primero no lo dice todavía aquí. Que debía tratar de “la teología de la tradición en el perío-

do postridentino hasta el Romanticismo” se puede deducir del prólogo de Geiselmann al cuarto tomo -un volumen solo posteriormente proyectado-, que trataría de la teoría de la tradición en John Henry Newman, a cargo del profesor de pedagogía de la religión en Friburgo, e investigador sobre Newman, Günter Biemer. La inclusión de este título convirtió la obra de varios volúmenes, originalmente bajo la responsabilidad de un único autor, en una serie con colaboración de otros. En el proyecto de Geiselmann en cinco volúmenes, que expone la doctrina de la tradición del siglo XIX al Vaticano I, se inserta la tesis doctoral de Kasper. Este monumental aporte teológico tuvo especial incidencia durante los debates sobre el esquema *De fontibus revelationis* en el Concilio Vaticano II, cuando una influyente minoría, intentaba imponer la interpretación tradicional de las afirmaciones del Tridentino en el sentido de las “dos fuentes”. Yves Congar, en su *Mon Journal du Concile*, da una viva visión del acalorado debate en torno a la posición de Geiselmann y habla de los inten-

tos romanos de hacer que el Concilio la condenara. Él mismo intervino en el debate a través de la publicación de su obra en dos tomos *La tradition et les traditions*, en cuyo segundo volumen cita con frecuencia la tesis doctoral de Kasper que acababa de aparecer. No en último término en virtud de estos esfuerzos, los adversarios de la posición de Geiselman no lograron ganar para sí a la mayoría del Concilio. Más bien, en la constitución sobre la revelación, el Vaticano II sacó el debate del estrecho callejón de la alternativa entre suficiencia o insuficiencia material de la Escritura y caracterizó la relación entre Escritura y Tradición como un asunto complejo. ¿Qué relación se establece entre la obra de Walter Kasper y la “Escuela Romana”? Parece ironía del destino, que precisamente una de las figuras teológicas en las antípodas de Geiselman durante el Concilio, Heribert Schauf, fuera quien despertara el interés por aquellos teólogos jesuitas romanos del siglo XIX y acuñara para ellos el concepto colectivo de “Escuela Romana”. Schauf, un doctorando del influyente teólogo del ala conserva-

dora en el Vaticano II y consultor del Santo Oficio Sebastián Tromp, había salvado del olvido a los dos teólogos profesores del Colegio Romano -la actual Universidad Gregoriana-, Carlo Passaglia y Clemens Schrader, en su tesis doctoral. Ambos habían renovado la dogmática en la tradición de la teología positiva de los siglos XVI-XVII sobre la base de un amplio conocimiento de la Escritura y de los Padres, en particular de los griegos y, a diferencia de la neoescolástica de metodología ahistórica, tomaron un rumbo más decididamente histórico, sin descuidar el aspecto especulativo. Sobre este camino abierto por Schauf, incluyó Kasper, sobre todo, al maestro de Passaglia y Schrader, el durante largos años profesor de dogmática del Colegio Romano, Giovanni Perrone, como así también a la generación de discípulos, representados en la figura de Johann Baptist Franzelin, uno de los teólogos más influyentes del Concilio Vaticano I que llegaría a cardenal en 1876. Sin embargo, solo tres años después, León XIII puso fin a estos intentos como consecuencia de su encíclica *Ae-*

terni Patris (1879), con la suspensión de los teólogos de inspiración no tomista en el Colegio Romano. Puede pensarse que aun cuando Schauf fue el que redescubrió a estos teólogos con el concepto colectivo de “Escuela Romana” por el acuñado, solo ha llegado a conocimiento de un más amplio público de la teología a través del título de la tesis doctoral de Kasper, al punto que consiguió una entrada propia en la voz “Römische Schule”, en la tercera edición del *Lexikon für Theologie und Kirche* (1999). La tesis doctoral de Kasper estructurada en dos partes, se abre con una enjundiosa introducción, donde plantea: la contribución de la ER al debate sobre la doctrina de la tradición, el *status quaestionis* y la vida e idiosincrasia de los teólogos de la ER (pp. 59-94). La primera parte con cuatro capítulos está dedicada a Giovanni Perrone. El capítulo 1 (pp. 97-146) aborda el encuadramiento de la doctrina de la tradición en el autor, con un análisis del uso lingüístico del concepto de “tradición” en sus principales tratados *De vera religione* (1835), *De locis theologicis* (1842) y en *Der Protestantismus und die*

Glaubensregel (1853). Con tres binomios conceptuales desarrolla en tres capítulos la teología de la tradición de Perrone: Iglesia y tradición (pp. 147-250), Escritura y tradición (pp. 251-284) y Tradición y medios de la tradición (pp. 285-302). La segunda parte se centra en las figuras de Carlo Passaglia y Clemens Schrader. Con una subdivisión analiza: (A) la génesis de la doctrina en ambos autores que incluye cinco capítulos, dedicando un extenso capítulo (4) a la contribución de la ER, en especial de Passaglia, a la preparación de la bula *Ineffabilis Deus* (pp.305-415); y (B) la tradición como testimonio divino-humano según las obras principales de Passaglia y Schrader, trata en dos capítulos los temas fundamentales: “testigos de la tradición” (pp. 417-500) y “testimonio de la tradición” (pp. 501-642). En el “resumen” final desarrolla la cuestión de la ulterior reestructuración de la doctrina de la tradición de Passaglia y Schrader en la teología de Franzelin. La conclusión es un análisis abierto de la relación entre Escritura, tradición e Iglesia en el Concilio Vaticano I (pp. 508-616). El tra-

bajo de Walter Kasper se basa en un profundo estudio de fuentes escritas por lo general en latín y que eran apenas accesibles en Alemania. Se trata no solo de raros escritos, en parte impresos de los teólogos romanos investigados, sino también de un material no publicado del archivo de la Gregoriana. Un vistazo al abrumador aparato crítico con 2836 notas al pie, dan idea de la magnitud de la obra. Vista la cantidad, sorprende que Kasper solo necesitara dos estancias prolongadas durante las vacaciones semestrales para investigar las fuentes romanas. Con todo, su investigación no queda encerrada en el momento positivo del método teológico. Frente a sus protagonistas su posicionamiento en modo alguno es acrítico, sino que ya en este trabajo primero, deja ver aquella capacidad de juicio que caracteriza sus obras posteriores. No en último lugar hay que dejar sus cualidades expositivas, que el promotor de la tesis J. R Geiselmann alaba particularmente en el prólogo de la obra. Uno de los tantos resultados del trabajo doctoral de Kasper es todavía hoy digno de ser tenido en cuen-

ta: lo internacional que fue la actividad teológica en el siglo XIX, de tal manera que en Roma, por ejemplo, pudo producirse la recepción de Möhler, y lo abierta que la teología romana estuvo a tales iniciativas venidas del norte. Un examen al modo en que, en vísperas de la definición dogmática de la Inmaculada Concepción de María (1854) se luchó por la justificación de este dogma y cómo también en Roma se enfrentaron grupos diversos en este problema discutido, pudo haber ayudado a Kasper a entender en los últimos años la forma de trabajar de la curia como una "Escuela Romana" de cuño peculiar.

RICARDO M. MAUTI

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA
FACULTAD DE TEOLOGÍA

MANUAL DE ESTILO BÁSICO
PARA LA REVISTA TEOLOGÍA¹

1. **Configuración básica**

- Formato papel A4.
- Márgenes: normal [Sup: 2,5 cm; Inf: 2,5 cm; Izq: 3 cm; Der: 3 cm],
- Número de página arriba a la derecha (numeración arábica corrida).
- Los artículos tendrán una extensión máxima de 14 páginas y se entregarán en formato digital en programa *Word* o equivalente; no se recibirán en *PDF*.
- El trabajo deberá incluir el “sumario” (*Abstract*) y algunas “palabras clave” (*Key words*), en castellano y en inglés.
- Al final de texto se consignarán el nombre del/de la autor/a y la fecha de entrega. En caso que fuera docente o investigador/a, el nombre irá acompañado de la Institución donde trabaja, el e-mail y una breve reseña del C. V.

2. **Fuentes (caracteres, tamaños, estilos)**

Todo el texto se escribe en Times New Roman.

2.1 *Texto básico*

Título:

14 puntos negrita

Subtítulos de primer nivel:

12 puntos negrita y cursiva

¹ Torres Ripa, Javier. *Manual de Estilo Chicago-Deusto*. Bilbao: Universidad De Deusto, 2013

<i>Subtítulos de segundo nivel:</i>	<i>12 puntos cursiva</i>
Subtítulos de tercer nivel:	12 puntos normal
Cuerpo del texto:	12 puntos normal
Interlineado texto:	Sencillo
Separación entre párrafos:	1,5 líneas
Alineación:	justificada

Para la división interna del texto se aconseja usar el sistema decimal [Ej.: 1.2; 1.3; 1.3.3 etc.]. Puede usarse el siguiente esquema como modelo de referencia:

1. *La casa* (12 puntos **negrita y cursiva**)
 - 1.1 *Las ventanas* (12 puntos *cursiva*)
 - 1.2 *Las puertas* (12 puntos *cursiva*)
 - 1.2.1 Los picaportes (12 puntos *normal*)
 - 1.2.2 Los marcos (12 puntos *normal*)
2. *El patio* (12 puntos **negrita y cursiva**)

En el cuerpo del texto:

- los párrafos llevan sangría en la primera línea.
- se usan *cursivas* sólo para *palabras en otros idiomas y títulos de obras* citadas
- se omiten los subrayados y las **negritas**
- los signos de interrogación y/o exclamación se escriben pegados (es decir, sin espacio intermedio) a la letra [Ej.: ¿No fueron curados los diez?]
- los guiones para encerrar una idea en una frase se escriben pegados a la frase (es decir, sin espacio intermedio) y con guiones largos [Ej.: “Porque el misterio -ese exceso de verdad- no cabe en la mente humana”].²

² El guión largo se encuentra en el programa Word, menú Insertar-Símbolo.

2.2. Citas textuales

Las palabras y frases citadas insertas en el texto se escriben entre comillas latinas (« »). Las comillas dobles altas o inglesas sirven para señalar citas dentro de citas (“ ”); comillas simples para citas dentro de estas últimas (‘ ’)

- si no ocupan más de tres líneas, a continuación del texto. [Ej.: «Porque Dios es Palabra en sí mismo, porque es *día-logo* en su esencia y en su ser, puede haber una palabra libre y gratuita que Dios dirige al hombre creado a imagen y semejanza de su Palabra»].³
- si son más extensas, en párrafo aparte, dejando un espacio de 1,5 líneas, con cuerpo 10 puntos, interlineado sencillo y sangría izquierda de aprox. 1,25 cm. Ej.:

«La fe es una vida primordial y de ella nace una segunda forma de vida, derivada de ella y volviendo en círculo a ella siempre: ésta es la teología. La vida personal del teólogo determina la teología que hace, porque en su quehacer él es todo menos pasivo, reaccionario en el sentido de mero respondiente en pura actitud isomórfica respecto de la palabra que le precede. Todo lo contrario: ella le permea a él y él en cierto sentido la permea a ella, dándole una expresión y luminosidad nuevas».⁴

- Si al interior de la cita, se omite alguna frase, debe indicarse con tres puntos sin paréntesis (...).

2.3 Notas a pie de página

- El número de la nota debe colocarse al final de la oración o proposición y debe situarse inmediatamente después de cualquier signo de puntuación. Ej: «había en su andar - si el oxímoron es tolerable - como una graciosa torpeza».

³ Ángel Cordovilla Pérez, *El ejercicio de la teología, introducción al pensar teológico y a sus principales figuras* (Salamanca: Sígueme, 2007), 19.

⁴ Olegario González de Cardedal, *El quehacer de la teología. Génesis. Estructura. Misión* (Salamanca: Sígueme, 2008), 673.

- Se usa numeración arábica corrida, sin espacio ni sangría; letra cuerpo 10 puntos.

3. Referencias bibliográficas

3.1 Consideraciones generales

- Cuando la referencia no es una cita textual debe colocarse siempre la abreviatura Cf. (no obviar el punto)
- Cada vez que se cita una obra por primera vez se deben dar en nota todos los detalles. Sin embargo, las posteriores citas que se hagan de esa obra solo requieren una forma abreviada. En la bibliografía se invierte el nombre del autor. Nótese que en las obras con dos o más autores se invierte solo el nombre citado en primer lugar. En la mayoría de los ejemplos que siguen a continuación se ofrece la cita completa, la abreviada y la entrada bibliográfica (resaltada en nuestros ejemplos en color gris)

- Repetición de referencias:

1. Si una referencia es a *la misma página* de la misma obra que *la inmediata anterior* se coloca sólo *Ibid.* (en *cursiva*).
2. Si se hace referencia a otras páginas se agrega detrás del *Ibid.* el nuevo dato. [Ej.: suponiendo que la referencia completa anterior sea: José L. Sicre, *Introducción al profetismo bíblico* (Navarra: Verbo Divino, 2011), 35-37, la nueva se indica *Ibid.*, 55].
3. En el caso de que se repita la referencia a una obra ya citada (pero *no inmediatamente antes*) se coloca sólo el apellido del autor seguido de las primeras palabras del título. [José L. Sicre, *Introducción...* 63].
4. Si se trata de una obra que se usará muchas veces conviene asignarle una abreviatura que se anuncia entre paréntesis luego de la primera cita completa. [Ej.: V. Vergara Francos, *San Francisco de Sales*, Madrid, Palabra, 1990 (en adelante SFS)].

3.2 Sagrada Escritura

Los textos bíblicos se citan de acuerdo con las abreviaturas y siglas de la Biblia de Jerusalén (4ª ed.), sin punto después de la abreviatura.⁵

⁵ Las abreviaturas y siglas son: Gn; Ex; Lv; Nm; Dt; Jos; Je; Rt; 1 S; 2 S; 1 R; 2 R; 1 Cro; 2 Cro; Esd; Ne; Tb; Jdt; Est; 1 M; 2 M; Sal; Ct; Lm; Jb; Pr; Qo; Sb; Si; Is; Jr; Ba; Ez; Dn; Os; Jl; Am; Jon; Mi;

[Ej.: Gn 2,4-8; Mt 5,6-7,12; Rm 4,11; 5,3] No se coloca espacio entre versículos citados sucesivamente. [Ej.: Is 41,3.7.9]

3.3 Libros

Libro de un autor

Nota a pie de página

José L. Sicre, *Introducción al profetismo bíblico* (Navarra: Verbo Divino, 2011), 35-37

José L. Sicre, *Introducción al profetismo ...* 34

Bibliografía

Sicre, José Luis. *Introducción al profetismo bíblico*. Navarra: Verbo Divino, 2011

Libro de dos autores

Nota pie de página

Jacques Derrida y Anne Dufourmantelle, *La hospitalidad* (Buenos Aires: Ediciones de la Flor, 2000), 40-50

Jacques Derrida y Anne Dufourmantelle, *La hospitalidad...* 44-48

Bibliografía

Derrida, Jacques y Anne Dufourmantelle. *La hospitalidad*. Buenos Aires: Ediciones de la Flor, 2000

Libro de tres autores

Nota a pie de página

Tomas Alvira, Lucio Clavel, Tomás Melendo, *Metafísica* (Navarra: Eunsa, 1998), 143-145

Tomas Alvira, Lucio Clavel, Tomás Melendo, *Metafísica...* 143

Na; Ha; So; Ag; Za; Mi; Mt; Me; Le; Jn; Hch; Rm; 1 Co; 2 Co; Ga; Ef; Flp; Col; 1 Ts; 2 Ts; 1 Tm; 2 Tm; Tt; Flm; Hb; St; 1 P; 2 P; 1 Jn; 2 Jn; 3 Jn; Judas; Ap.

Bibliografía

Alvira, Tomas, Lucio Clavel, Tomás Melendo. *Metafísica*. Navarra: Eunsa, 1998

Libro de cuatro autores o +

Nota a pie de página

Gerardo T. Farrel et al., *Comentario de la Exortación Apostólica de su santidad Pablo VI “Evangelii Nuntiandi”* (Buenos Aires: Patria Grande, 1978), 15-22

Gerardo T. Farrel et al., *Comentario...* 18-19

Bibliografía

Farrel, Gerardo T., José A. Gentic, Lucio Gera, Jorge A. Mingote. *Comentario de la Exhortación Apostólica de su santidad Pablo VI “Evangelii Nuntiandi”*. Buenos Aires: Patria Grande, 1978.

Editor,⁶ traductor o compilador en lugar de autor

Nota a pie de página

Virginia Raquel Azcuy, ed., *Ciudad vivida: prácticas de espiritualidad en Buenos Aires* (Buenos Aires: Guadalupe, 2014), 25-26

Azcuy, *Ciudad vivida: prácticas...*

Bibliografía

Azcuy, Virginia Raquel ed., *Ciudad vivida: prácticas de espiritualidad en Buenos Aires*. Buenos Aires: Guadalupe, 2014.

Editor, traductor o compilador además del autor

Nota a pie de página

Walter Kasper, *La Teología a debate: claves de la ciencia de la fe*. Tr. José M. Lozano Gotor (Cantabria: Sal Terrae, 2016),
Walter Kasper, *La Teología...*

⁶ En lugar de (ed.), pueden también usarse (coord.), (dir.), (comp.), o los plurales (eds.), (dirs.).

Bibliografía

Kasper, Walter. *La Teología a debate: claves de la ciencia de la fe*. Tr. José M. Lozano Gotor. Cantabria: Sal Terrae, 2016.

Capítulo u otra parte de un libro

Nota pie de página

Nurya Martínez Gayol, «Yo espero en ti para nosotros» en *En el Camino de Emaus: Esperanza que fecunda la historia*, ed. Sociedad Argentina de Teología (Buenos Aires: Agape libros, 2017), 61-100

Nurya Martínez Gayol, «Yo espero en ti para nosotros» , 89-92

Bibliografía

Martínez Gayol, Nurya. «Yo espero en ti para nosotros». En *En el Camino de Emaus: Esperanza que fecunda la historia*, ed. Sociedad Argentina de Teología. Buenos Aires: Agape libros, 2017.

Prefacio, prólogo, introducción o parte similar de un libro

Nota a pie de página

José Carlos Caamaño, Introducción a *En el Camino de Emaus: Esperanza que fecunda la historia*, ed. Sociedad Argentina de Teología (Buenos Aires, Agape libros, 2017), 11-16

Caamaño, Introducción, ...

Bibliografía

José Carlos Caamaño, Introducción a *En el Camino de Emaus: Esperanza que fecunda la historia*, ed. Sociedad Argentina de Teología. Buenos Aires, Agape libros, 2017

Libro publicado electrónicamente

Si un libro está disponible en más de un formato, se cita la versión con la que se ha trabajado. En los libros consultados en línea hay que

añadir el URL. Se aconseja incluir también la fecha de acceso. Si no se conocen con exactitud los números de páginas, se puede incluir el título de sección o capítulo u otro dato identificativo.

Nota a pie de página

Enrique Dussel, *Historia general de la iglesia en América Latina. Tomo I: introducción general a la historia de la iglesia en América Latina* (Salamanca: Sígueme, 1983) edición en PDF, cap 2

Enrique Dussel, *Historia...* cap 2

Bibliografía

Dussel, Enrique *Historia general de la iglesia en América Latina. Tomo I: introducción general a la historia de la iglesia en América Latina*. Salamanca: Sígueme, 1983. edición en PDF

Libro consultado en línea

Nota a pie de página

Ramón Prat i Pons, *Tratado de Teología Pastoral: compartir la alegría de la fe* (Salamanca: Secretariado Trinitario, 2005), acceso el 27 de septiembre de 2019, <https://books.google.com.ar/books?id=9MvSM-fF8EAAC&lpg=PP1&dq=inauthor%3A%22Ram%C3%B3n%20Prat%20i%20Pons%22&pg=PP6#v=onepage&q&f=false>

Ramón Prat i Pons, *Tratado de Teología Pastoral*, cap 1

Bibliografía

Prat i Pons, Ramón. *Tratado de Teología Pastoral: compartir la alegría de la fe* Salamanca: Secretariado Trinitario, 2005. Acceso el 27 de septiembre de 2019. <https://books.google.com.ar/books?id=9MvSMf-F8EAAC&lpg=PP1&dq=inauthor%3A%22Ram%C3%B3n%20Prat%20i%20Pons%22&pg=PP6#v=onepage&q&f=false>

3.4 Artículos de revista

Artículo en una revista impresa

Nota a pie de página

Ernesto Salvia, «La primera división parroquial en la ciudad de Buenos Aires, 1769», *Teología* 78 (2001): 235-236.

Salvia, «La primera división parroquial en la ciudad de Buenos Aires, 1769», 230.

Bibliografía

Salvia, Ernesto. «La primera división parroquial en la ciudad de Buenos Aires, 1769», *Teología* 78 (2001): 209-238.

Artículo en una revista en línea

Nota a pie de página

Gastón Lorenzo, «Cristo y el Espíritu: Algunos aspectos de la cristología en Raniero Cantalamessa» *Teología* 128 (2019):136 <http://erevistas.uca.edu.ar/index.php/TEO/article/view/1985/1832>

Lorenzo, «Cristo y el Espíritu» 137.

Bibliografía

Lorenzo, Gastón «Cristo y el Espíritu Algunos aspectos de la cristología en Raniero Cantalamessa» *Teología* 128 (2019): 119-136, <http://erevistas.uca.edu.ar/index.php/TEO/article/view/1985/1832>

3.5 Tesis o tesina

Nota a pie de página

Leandro Horacio Chitarroni, «Explicitación teológica y posibilidad: el símbolo guadalupano y una pragmática para nuestras transmisiones salvadoras». (Tesis de licenciatura, Universidad Católica Argentina, Facultad de Teología, 2013), 140, <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/tesis/explicitacion-teologica-posibilidad-guadalupano.pdf>

Chitarroni, «Explicitación teológica y posibilidad».

Chitarroni, Leandro Horacio. «Explicitación teológica y posibilidad: el símbolo guadalupano y una pragmática para nuestras transmisiones salvadoras». Tesis de licenciatura. Universidad Católica Argentina, Facultad de Teología, 2013. <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/tesis/explicitacion-teologica-posibilidad-guadalupano.pdf>

3.6 Cita de un diccionario y enciclopedias

Las obras de referencia más conocidas como diccionarios y enciclopedias importantes, normalmente se citan en nota en lugar de la bibliografía. Se omiten los datos de publicación, pero no de edición.

Una voz:

RAE, *Diccionario de la lengua española*, 21.^a ed., s. v. «escuchar»

Un Autor:

Juan Bosch Navarro, *Diccionario de teólogos contemporáneos*, s. v. «Kasper, Walter»

Algunas obras de referencia, sin embargo, pueden citarse con sus detalles de publicación.

Bosch Navarro, Juan *Diccionario de teólogos contemporáneos*, Burgos: Monte Carmelo, 2004.

3.7 Cita de un diccionario y enciclopedias en línea

Wikipedia, s. v. «Rafael Tello», última modificación el 27 de octubre 2019, https://es.wikipedia.org/wiki/Rafael_Tello

3.8 Obras registradas en Base de Datos

Choza, Jacinto. «*Filosofía para Irene*». Sevilla: Editorial Thémata, 2014. ProQuest Ebook Central.

Existen también otros tipos de materiales especiales que no se encuentran ejemplificados sugerimos confrontar el “*Manual de Estilo Chicago-Deusto*” o la edición número 16 *The Chicago Manual Style*.

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



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