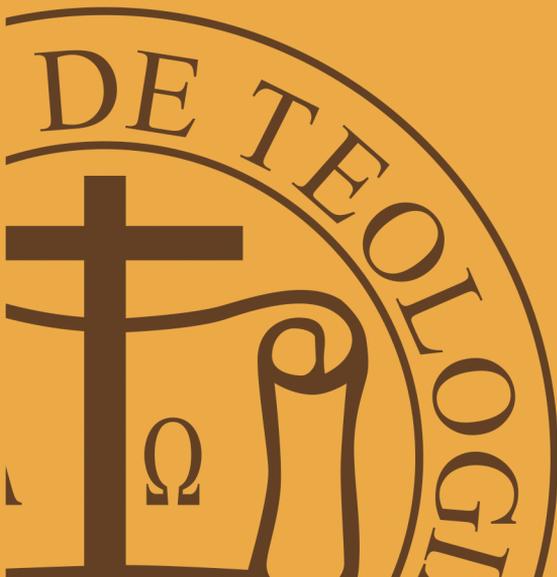


revista TEOLOGÍA



Tomo LVIII • N° 135 • Agosto 2021

n° 135: Nota del Director • ENRIQUE CIRO BIANCHI: Cuestiones historiográficas relativas a la Virgen de Luján • CONSTANZA LEVAGGI: Reciprocidad, vincularidad y transformación. Algunas notas sobre la hospitalidad en el Antiguo Testamento • ROBERTO JESÚS SAYAR: Con los brazos abiertos (y el puño cerrado). Tipologías narrativas en IV Macabeos • ROSA ESTELA YÁÑEZ POBLETE: La hospitalidad de la marginada, la casa de Rahab • ALPHONSE BORRAS: La sinodalidad como elaboración conjunta de decisiones: salir del punto muerto del *votum tantum consultivum* • VIRGINIA R. AZCUY - CARLA E. FERREYRA: Los *vota* de obispos latinoamericanos sobre vida religiosa (I). ¿Retrato de una forma de vida o de una eclesiología preconiliar? • RICARDO MIGUEL MAUTI: La unidad de la Iglesia. Su desarrollo en la eclesiología-biográfica de John Henry Newman (II) • EMILIANO PRIMITERRA: La separación de poderes en el siglo XIII. Un acercamiento al concepto político en el *Tractatus de regia potestate et papali* de Juan Quidort de París • Notas bibliográficas (Alberto Espezel; Emilce Cuda; María de la Luz Poblete Corona)



revista
TEOLOGÍA



ISSN 0328-1396

Tomo LVIII • N° 135 • Agosto 2021

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

**Concordia 4422 (C1419A0H) - Ciudad de Buenos Aires - República Argentina
revista_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:

- Núcleo Básico de Revistas Científicas Argentinas.
- 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, *Florenia (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: revista_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 135 • Agosto 2021

SUMARIO

Nota del Director.....	7
<i>Enrique Ciro Bianchi</i>	
Cuestiones historiográficas relativas a la Virgen de Luján	11
<i>Constanza Levaggi</i>	
Reciprocidad, vincularidad y transformación	
Algunas notas sobre la hospitalidad	
en el Antiguo Testamento	41
<i>Roberto Jesús Sayar</i>	
Con los brazos abiertos (y el puño cerrado)	
Tipologías narrativas en IV Macabeos	59
<i>Rosa Estela Yáñez Poblete</i>	
La hospitalidad de la marginada, la casa de Rahab.....	79
<i>Alphonse Borrás</i>	
La sinodalidad como elaboración conjunta de decisiones: salir	
del punto muerto del <i>totum tantum consultivum</i>	93
<i>Virginia R. Azcuy - Carla E. Ferreyra</i>	
Los <i>vota</i> de obispos latinoamericanos sobre vida religiosa (I)	
¿Retrato de una forma de vida	
o de una eclesiología preconiliar?.....	113

Ricardo Miguel Mauti

La unidad de la Iglesia

Su desarrollo en la eclesiología-biográfica

de John Henry Newman (II) 141

Emiliano Primiterra

La separación de poderes en el siglo XIII

Un acercamiento al concepto político en el *Tractatus*

de regia potestate et papali de Juan Quidort de París 163

Notas bibliográficas 183

Nota del Director

La propuesta que acercamos, en esta ocasión, desde la revista Teología, posee una riqueza peculiar, desplegada en un conjunto de tres temas de gran actualidad.

Comenzamos este año a recorrer el novenario de años para la celebración del cuarto centenario del acontecimiento por el que la Virgen de Luján se quedó en nuestras tierras. Ofrecemos un documentado y reflexivo texto del p. Enrique Bianchi que entrecruza la historia, la fe popular y la sistematicidad teológica. A partir de los preceptos trascendentales de Lonergan estructura la valiosa contribución que aquí acercamos que integra diversos desafíos hermenéuticos.

En segundo lugar, presentamos un grupo de investigaciones bíblicas sobre la hospitalidad. Constituyen un auténtico Dossier que reúne una selección de artículos de temática teológica desarrollados en el marco del Proyecto de investigación interdisciplinaria sobre la hospitalidad como encuentro y desafío, llevado a cabo entre la Facultad de Filosofía y Letras y la Facultad de Teología de nuestra Universidad durante el período 2018-2019. Cabe subrayar que los aportes literarios y filosóficos ya han sido oportunamente publicados en las revistas Letras 80 (diciembre 2019) y Sapientia 246 (julio-diciembre 2019).

Con esta edición concluimos la publicación de los trabajos en torno a la hospitalidad que habíamos iniciado en dos números anteriores de la revista, 131 (abril 2020) y 134 (abril 2021). En este dossier reunimos tres artículos que recorren diferentes “senderos de la hospitalidad en algunos relatos bíblicos”, donde se nos muestra la

experiencia del encuentro o del desencuentro con los otros. A continuación, destacamos algunos aspectos comunes que atraviesan las historias y sus personajes.

En primer lugar, un rasgo hospitalario señalado repetidamente consiste en la estrecha relación con la bondad divina, que se aleja de la aceptada ley de hospitalidad. La Hesed presenta un aspecto activo y transformador y otro pasivo, de recepción, que implica hospedar y ser hospedado desde la gratuidad del amor: “La bondad sólo puede ser deudora de más bondad”.

En segundo lugar, podemos notar que el poder de la hospitalidad transforma el vínculo entre los que acogen y los que son recibidos, entre las decisiones privadas y las acciones públicas, entre la vida en su intimidad y la historia comunitaria. Es la acción que “salva vidas”, como la de Rahab, ya que “abre un espacio de humanidad donde se hace efectiva la praxis humanizadora del don gratuito”. Acción que, en definitiva, significa salvar o morir, ya que “puede extender sus efectos incluso a la otra vida”. Todo gesto y toda opción generan una inimaginada sucesión de consecuencias.

En tercer lugar, la hospitalidad permite el “acceso a la profundidad de las relaciones humanas” y “a la trascendencia hacia la espiritualidad bíblica”; pues la oración es considerada un espacio para hospedar a Dios –de quien somos huéspedes–, tal como lo interpretó Eleazar.

Finalmente, vincularidad, reciprocidad y asimetría se reúnen en la hospitalidad cuya contracara es la hostilidad: ambigüedad que es espejo de las relaciones interpersonales, con sus luces y sus sombras pero que, innegablemente, implican una transformación desde la propia libertad e interioridad personal. Somos invitados a recorrer estos caminos, estos senderos que nos llaman a gestar en nosotros espacios de acogida, oyentes de la Palabra de Aquel que nos nombra primero.

Agradecemos a cada uno de los autores de este dossier: Constanza Levaggi, Roberto J. Sayar, Rosa Yáñez Poblete, así como a las

coordinadoras del proyecto, Cecilia Avenatti de Palumbo, Silvia J. Campana y María Esther Ortiz.

Finalmente, y en el contexto del camino preparatorio para el Sínodo “Por una Iglesia sinodal: comunión, participación y misión”, convocado por el papa Francisco para el 2022, ofrecemos cuatro textos de gran interés.

En primer lugar, una desafiante reflexión del teólogo belga Alphonse Borras. En ella concluye mostrando la inadecuación del binomio de carácter jurídico “consultivo-deliberativo” para hacer resaltar a la vez el peso eclesiológico del dictamen común y la relevancia igualmente eclesiológica de la elaboración conjunta de las decisiones, in ecclesia. En segundo lugar, las profesoras Azcuy y Ferreyra ofrecen una documentada fotografía de la Iglesia del pre-concilio. Los vota que los diversos obispos de todo el mundo enviaron a Roma, en respuesta a la consulta encargada por Juan XXIII, en la fase antepreparatoria del Concilio, pueden ser un buen observatorio para analizar en qué punto se encontraban entonces las iglesias locales y cuáles eran las preocupaciones de la jerarquía católica respecto de la vida religiosa. En tercer lugar, ofrecemos la segunda parte de la contribución ofrecida por el p. Mauti sobre John Henry Newman. En ella intenta superar una concepción estática de la propiedad de unidad en la Iglesia, que ha dominado en la eclesiología católica desde la contrarreforma y que ha imposibilitado el diálogo entre las iglesias; y por otra parte, busca descubrir el desarrollo de la idea de unidad en el entramado existencial de la vida de Newman. Finalmente, una destacada investigación del profesor Primiterra sobre la separación Iglesia-Estado en la propuesta de Juan de París y su posteridad. El documentado trabajo posee relevancia para la teología política y el discernimiento de la forma de ser la Iglesia en el mundo.

Finalmente, ofrecemos tres reseñas de novedades bibliográficas.

Esperamos que este número pueda enriquecer nuestra peregrinación en la búsqueda de la verdad.

Cuestiones historiográficas relativas a la Virgen de Luján

ENRIQUE CIRO BIANCHI*

Facultad de Teología – Pontificia Universidad Católica Argentina
qbianchi@gmail.com

Recibido 20.04.2021/ Aprobado 20.05.2021

DOI: <https://doi.org/10.46553/teo.58.135.2021.p11-40>

RESUMEN

El presente artículo intenta establecer un diálogo entre dos corrientes de estudios históricos sobre la Virgen de Luján. Por una parte, tenemos las investigaciones surgidas en el seno de la Iglesia, entre las que se destacan los trabajos de Salvaire, Presas y Durán. Pero -sobre todo a partir de la década de 1980- han aparecido estudios que abordan la historia de la Iglesia desde una óptica no confesional. Estos investigadores también se interesaron en el fenómeno de Luján y algunas de sus interpretaciones entran en conflicto con la tradición eclesial. Creemos que puede ser muy enriquecedor establecer un diálogo entre ambas miradas. Para poder hacerlo, necesitamos pautas metodológicas y en este trabajo intentamos delinearlas a partir de la propuesta de Bernard Lonergan. Luego, a modo de ejemplo, aplicamos ese método en un diálogo dialéctico alrededor de dos tópicos: el origen religioso de la Villa de Luján y las motivaciones para la construcción de la Basílica.

Palabras clave: Luján; Historiografía; Crónica; Interpretación; Ampliación de horizontes

Historiographical Issues Concerning the Virgin of Luján

ABSTRACT

This article attempts to establish a dialogue between two streams of historical studies on the Virgin of Luján. On the one hand we have the investigations that have arisen within the Church, among which the works of Salvaire, Presas and Durán stand out. But -especially since the 1980s- studies have appeared that approach the

* El autor es profesor de Teología Pastoral en la Facultad de Teología de la UCA.

history of the Church from a non-confessional perspective. These researchers were also interested in the phenomenon of Luján and some of its interpretations conflict with ecclesial tradition. We believe that it can be very enriching to establish a dialogue between the two perspectives. In order to do this, we need methodological guidelines and in this work we try to delineate them from the proposal of Bernard Lonergan. Then, as an example, we applied this method in a dialectical dialogue around two topics: the religious origin of the Town of Luján and the motivations for the construction of the Basilica.

Key Words: Luján; Historiographical; Chronicle; Interpretation; Broadening horizons

1. Introducción: distintas miradas

El culto a la Virgen de Luján comienza su historia hacia el año 1630. Los estudios sobre los orígenes de la devoción lujanense tienen como cimiento dos antiguas crónicas. La primera, escrita en 1737 por el fraile mercedario Pedro Santa María de Nolasco;¹ la segunda por el franciscano Antonio Oliver alrededor de 1780 y editada en 1812 por Felipe José Maqueda.² Sobre esta base, se yergue la obra de los dos grandes historiadores de la Virgen de Luján: el sacerdote vicentino Jorge María Salvaire (1847-1899),³ y el padre Juan Antonio Presas (1912-2005).⁴

1 Santa María escribe su relato al comparecer como testigo -bajo juramento- ante un tribunal eclesiástico conformado en 1737 para certificar el origen y culto de la Virgen de Luján. Este contexto le otorga un gran valor documental a su crónica. A lo que se suma el hecho de que el testigo fue Capellán interno en Luján y dice haber conocido a los personajes principales de su relato: el Negro Manuel, Ana de Matos y el padre Montalbo (cf. Juan A. Presas, *Nuestra Señora de Luján: estudio crítico-histórico: 1630-1730* (Buenos Aires: Junta Catequística Diocesana de Morón, 1980), 36-38.

2 Felipe José Maqueda fue un sacerdote que vivió prácticamente todo su ministerio en Luján (1770-1812). Junto con su tío Carlos José Vejarano y su hermano Gabriel Maqueda condujeron el Santuario durante casi setenta años. Estos datos biográficos nos permiten suponer que Maqueda estaba muy familiarizado con la tradición oral de Luján. Salvaire afirma que -además de tomar el relato de Oliver-, se apoyó «en la tradición constante transmitida de padres a hijos, como en las relaciones que había recibido de su piadoso tío, Don Carlos José de Vejarano, celoso capellán de Luján y de un pardo esclavo de la Virgen llamado Perico, anciano de una virtud eminente que había consumido su larga existencia al servicio de la Virgen de Luján y finalmente en los muchos documentos auténticos que se guardaban en el Archivo del Santuario, o figuraban en el importante libro que el Tribunal Eclesiástico mandó formar el 1737» (cf. *Ibid.*, 41). Sobre la figura de Oliver cf. Mario Poli, «La Virgen de Lujan y su cronista franciscano Fray Antonio Oliver Felio ofm (Palma de Mallorca 1711- Buenos Aires 1787)», *Nuevo Mundo* 8. (2007): 81-106.

3 En 1885 publicó en dos tomos su *Historia de la Virgen de Luján. Su origen, su santuario, su villa, sus milagros y su culto*.

4 Sus investigaciones se sintetizan en: Presas, *Nuestra Señora de Luján: estudio crítico-histórico: 1630-1730*. En esta obra recoge -y amplía- lo presentado en tres de sus libros

Entre los demás historiadores que se ocuparon del fenómeno lujanense,⁵ merece una mención especial el doctor Raúl Molina (1897-1973), miembro de la Academia Nacional de Historia, y reconocido en su tiempo como el mayor especialista en historia bonaerense del siglo XVII. Sin su trabajo la obra de Presas no hubiera sido posible. Investigando en orden a realizar un Diccionario Biográfico de los primeros habitantes de Buenos Aires encontró -para su sorpresa y la de muchos- que los personajes nombrados en las antiguas crónicas lujanenses se correspondían con personas reales cuya existencia y actuación estaba documentada.⁶

Sobre esta base Juan Guillermo Durán, sacerdote de la Arquidiócesis de Mercedes Luján, ha desarrollado numerosos estudios recientes, sobre todo acerca de las figuras del Negro Manuel y el padre Salvaire, ambos en proceso de canonización desde 2016. Este historiador es el postulador de la causa de canonización del Negro Manuel y en 2019 presentó una biografía del fiel esclavo de la Virgen.⁷ Sobre el padre Salvaire, el más célebre capellán de la Virgen de Luján, Durán escribió cuatro voluminosos estudios entre 1998 y 2009.⁸ Luego, en 2016 publicó un quinto libro a modo de síntesis de divulgación.⁹

anteriores: *Nuestra Señora en Luján y Sumampa* (1974), *La estancia del Milagro* (1977) y *Luján ante la ciencia y la fe* (1978).

5 Otras obras que merecen nombrarse son: Antonio Scarella, *Pequeña historia de Nuestra Señora de Luján. Su culto, su santuario y su pueblo* (Buenos Aires, 1925); Enrique Udaondo, *Reseña histórica de la Villa de Luján* (Luján: Talleres gráficos San Pablo, 1939); Antonio Guérault, *La Virgen de Luján y su Santuario. Síntesis histórica. Evocaciones* (Luján, 1972).

6 Presentó su trabajo en la Academia Nacional de Historia en 1967 bajo el título: "Leyenda e historia de la Virgen de Luján". Allí afirma: «con las noticias que acabamos de dar sobre los acontecimientos y las personas que rodearon el milagro de Luján, hoy ya no se puede afirmar que fue una leyenda» (Boletín de la Academia Nacional de la Historia, 40, Buenos Aires, 151-197). Cf. Presas, *Nuestra Señora de Luján: estudio crítico-histórico: 1630-1730*, 54-59; Jorge Cortabarría, «Raúl A. Molina y la historia de la Virgen de Luján», en *Temas de historia argentina y americana* 6, ed. por Liliana M. Brezzo et al. (Buenos Aires: UCA, 2005), 67-87.

7 Juan Guillermo Durán, *Manuel "Costa de los ríos": fiel esclavo de la Virgen de Luján* (Buenos Aires: Ágape Libros, 2019). Sobre el Negro Manuel en el misterio de Luján cf. Sergio Gomez Tey, *El Negro Manuel y su vida en la historia de la Virgen de Luján* (Buenos Aires: Ágape Libros, 2017).

8 Cf. Juan Guillermo Durán, *El padre Jorge María Salvaire y la familia Lazos de Villa Nueva: un episodio de cautivos en Leubucó y Salinas Grandes: en los orígenes de la Basílica de Luján, 1866-1875* (Buenos Aires: Paulinas, 1998); Juan Guillermo Durán, *En los toldos de Catriel y Railef: la obra misionera del Padre Jorge María Salvaire en Azul y Bragado: 1874-1876* (Buenos Aires: Facultad de Teología, UCA, 2002); Juan Guillermo Durán, *De la frontera a la villa de Luján: el gran Capellán de la Virgen Jorge María Salvaire, CM (1876-1889)* (Buenos Aires: Bouquet Ed., 2008); Juan Guillermo Durán, *De la frontera a la villa de Luján: los comienzos de la gran basílica: Jorge María Salvaire, CM, 1890-1899* (Buenos Aires: Facultad de Teología, UCA, 2009).

9 Juan Guillermo Durán, *Jorge María Salvaire, C. M., Gran apóstol de la Virgen de Luján, "Cual otro Negro Manuel"* (Buenos Aires: Talita Kum Ediciones, 2016).

A esto hay que agregar los trabajos de muchos investigadores del ámbito no confesional que se interesan en la historia de los fenómenos religiosos en la Argentina. Esta tendencia comenzó en la década de 1980. La vuelta de la democracia hizo que los historiadores ampliaran sus ámbitos de interés. La motivación era sobre todo política: se buscaba entender el rol que había jugado la Iglesia en la historia del país. Dejemos que lo explique Roberto Di Stéfano, uno de los protagonistas de ese movimiento:

«Es desde fines de la década de 1980 que se conforma un campo de estudios que puede autonomizarse de las demandas, tanto confesionales como ideológicas, que coartaban su estructuración. Los trabajos buscaron desprenderse de la retórica teológica que parecía ineludible al hablar del catolicismo. Surgió una historia de la Iglesia y del catolicismo que podía pensar su objeto con instrumentos y reglas ajenos a su propia lógica. Esos primeros trabajos tuvieron un norte claro: tratar de entender el rol que había jugado la Iglesia como actor político en el siglo XX. Esa premisa estaba pautada por el clima de la naciente democracia de 1983 y la búsqueda de las matrices autoritarias que habían condenado a la Argentina a una inestabilidad endémica desde, al menos, 1930. La Iglesia –y las Fuerzas Armadas, y en menor grado otras corporaciones, como los sindicatos y los empresarios– eran objetos privilegiados de esta exploración, en la que distintos trabajos intentaban rastrear el origen de la Argentina autoritaria. Es por eso que la política fue el primer interés que llevó a la historia de la Iglesia a constituirse en un subcampo, en el marco de un renacimiento general de la actividad académica en los años de 1980».¹⁰

Este movimiento generó una importante producción sobre historia de la Iglesia argentina con una óptica distinta a la confesional. Esto se vio favorecido por la multiplicación de becas para investigadores del CONICET y el aumento de profesores-investigadores que trajo aparejada la creación de nuevas universidades en las últimas décadas. Entre estos nuevos estudios encontramos una buena cantidad de investigaciones sobre los orígenes lujanenses,¹¹

10 Roberto Di Stéfano y José Zanca, «Iglesia y catolicismo en la Argentina: medio siglo de historiografía», *Anuario de Historia de la Iglesia* 24 (2015): 15-45, 32. Ver también: Roberto Di Stéfano, «De la teología a la historia: un siglo de lecturas retrospectivas del catolicismo argentino», *Prohistoria* 6 (2002): 173-201.

11 En la etapa previa a este resurgir de la década de 1980 debemos nombrar el capítulo sobre Luján en la *Historia de la provincia de Buenos Aires* dirigida por Ricardo Levene: Guillermina

especialmente de historiadores relacionados con la Universidad Nacional de Luján como por ejemplo: Patricia Fogelman,¹² María Elena Barral,¹³ Dedier Norberto Marquiegui,¹⁴ Jesús Binetti¹⁵ y Federico Suárez.¹⁶

Hoy en día la gran mayoría de estudios históricos sobre la actuación de la Iglesia en Argentina provienen de esta vertiente. Creemos que una teología que pretenda profundizar en el misterio de Dios expresado en la Virgen de Luján no puede ser insensible a este movimiento. Pero como prolegómeno de todo diálogo es necesario establecer algunas pautas metodológicas que nos guíen en este camino. Eso es lo que humildemente intentaremos en este artículo y lo haremos de la mano de la propuesta metodológica de Bernard Lonergan. La exposición tendrá tres partes. En primer lugar, presentaremos someramente el método teológico de Lonergan en lo relativo a la investigación histórica (2). Luego explicitaremos

Sors de Tricerri, «Luján», en *Historia de la Provincia de Buenos Aires y formación de sus pueblos*, ed. por Ricardo Levene (La Plata: Taller de Impresiones Oficiales, 1941)

12 Patricia Fogelman, «Reconsideraciones sobre los orígenes del culto a la Virgen de Luján», *Entre pasados* 12.23 (2002): 123-148; Patricia Fogelman, «Dos exvotos contra el Estado liberal: la Basílica y el libro de Salvaire sobre la historia del culto de Luján», en *El culto mariano en Luján y San Nicolás: religiosidad e historia regional*, ed. por Patricia Fogelman, Mariela Ceva, Claudia Touris (Buenos Aires: Biblos, 2013), 25-49; Patricia Fogelman, «Exvotos y secularización: libro y santuario de la Virgen de Luján, fines del s. XIX», *Revista Brasileira de História das Religiões* 31 (2018): 167-202.

13 María Elena Barral, *De sotanas por la Pampa: religión y sociedad en el Buenos Aires rural tardocolonial* (Buenos Aires: Prometeo, 2007); María Elena Barral, *Curas con los pies en la tierra: Una historia de la Iglesia en la Argentina contada desde abajo* (Buenos Aires: Penguin, 2016). Esta última obra tiene todo un capítulo dedicado al padre Jorge M. Salvaire.

14 Dedier Marquiegui, *Estancia y poder político en un partido de la campaña bonaerense: Luján, 1756-1821* (Buenos Aires: Biblos, 1990); Dedier Marquiegui y Jesús Binetti, *Lapides clamabunt (las piedras hablarán): el debate sobre la construcción de la Basílica de Nuestra Señora de Luján* (Trabajo presentado ante el Grupo de Estudios de Historia de la Iglesia, Instituto Ravignani: Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, 2005); Dedier Marquiegui, «Para que lo pueble la gente que se conoce derrotada (por los indios). Precisiones documentales sobre los orígenes del Luján urbano», *Red Sociales. Revista del Departamento de Ciencias Sociales* 6 (2019): 13-56.

15 Jesús Binetti, *El agosto recinto. Conflictos y debates tras la construcción de la Basílica de Luján* (Luján: Librería de Mayo, 2007); Jesús Binetti, «La cruz sin espada. Patrimonio, tradición e historia del Luján temprano, 1671-1742. 1ª parte», *Red Sociales. Revista del Departamento de Ciencias Sociales* 4 (2014): 52-80; Jesús Binetti, «La cruz sin espada. Patrimonio, tradición e historia del Luján temprano, 1671-1742. 2ª parte», *Red Sociales. Revista del Departamento de Ciencias Sociales* 3 (2016): 3-34.

16 Federico Suárez, *Luján antes de convertirse en Villa* (Buenos Aires: Grupo EFE, 2013); Jesús Binetti y Federico Suárez, *Una virgen para el pago: historia y patrimonio del Luján, 1580-1740* (Ituzaingo: Cienflores, 2016).

algunos fundamentos que encontramos en la raíz de los diversos planteos en diálogo (3) y por último abordaremos desde la dialéctica dos cuestiones que presentan un conflicto de interpretación histórica (4). Estas son: el origen religioso de la Villa de Luján (4.1) y las motivaciones de la construcción de la Basílica (4.2).

2. La historia y sus conflictos en el método teológico de Lonergan

2.1 La historia como especialización funcional

Para pensar el modo en que debemos llevar adelante las investigaciones históricas desde la teología resulta muy luminosa la propuesta de Lonergan.¹⁷ Este jesuita canadiense ha realizado un importante aporte al desarrollo de la teología en las últimas décadas proponiendo un *método trascendental* para hacer teología a partir de las cuatro operaciones fundamentales del espíritu humano en búsqueda de su realización: *experimentar, entender, juzgar y decidir*. A través de ellas el ser humano da cauce a su deseo de una vida auténtica. Pueden expresarse en cuatro *preceptos trascendentales*: *sé atento, sé inteligente, sé razonable y sé responsable*. En la medida en que alguien sigue estos preceptos se orienta hacia su propia realización y se convierte en una persona auténtica. Por el contrario, si se aparta de su cumplimiento, pierde su propia identidad y justifica sus malas acciones mediante su propia alienación que surge de los falsos razonamientos y de las ideologías.¹⁸

En cierto modo todos conocemos y aplicamos el método trascendental en nuestra vida cotidiana en la medida en que somos atentos, inteligentes, razonables y responsables. Lonergan lo que propone es una objetivación de estas operaciones que las ubiquen

¹⁷ Bernard Lonergan, *Método en teología* (Salamanca: Sígueme, 2006).

¹⁸ Cf. Pablo Figueroa, «Hacia una fundamentación del hacernos a nosotros mismos en la ética existencial metódica de B. Lonergan», en *Dar razón de nuestra esperanza. El anuncio del Evangelio en una sociedad plural. XXX Semana Argentina de Teología*, ed. por Sociedad Argentina de Teología (Buenos Aires: Agape libros, 2012), 467-476, 470.

en un grado superior de consciencia y desde allí desarrolla pautas metodológicas válidas para toda investigación y las aplica a la investigación teológica. Para ello, llama a ejercer estas cuatro operaciones fundamentales en las dos fases de la teología: *auditus fidei* e *intellectus fidei*. Esto resulta en ocho especializaciones funcionales para desarrollar el pensamiento teológico. Al momento de la asimilación de la tradición (*auditus fidei*) corresponderán las cuatro primeras especializaciones: 1) investigación, 2) interpretación, 3) historia y 4) dialéctica. En el momento de reflexión a partir de los datos adquiridos (*intellectus fidei*) se desarrollarán: 5) explicitación de los fundamentos, 6) desarrollo doctrinal, 7) comprensión sistemática y 8) comunicación.¹⁹ Como podemos ver en esta subdivisión del trabajo teológico, la historia resulta la tercera especialización funcional. Al juicio histórico (*sé razonable*) se llega después de *ser atentos* (1. investigación) e *inteligentes* (2. interpretación). Sólo así se llega a *ser responsables* en el juicio de valor sobre los conflictos de interpretación (4. dialéctica).

Al estudio de la historia como especialización funcional de la teología Lonergan le dedica dos capítulos de su obra *Método en teología*. Allí explica que la naturaleza precisa de la investigación histórica es algo difícil de determinar porque no siempre se tiene una teoría del conocimiento satisfactoria. El conocimiento histórico es una instancia del conocimiento humano y como tal no se reduce sólo a experimentar, sino que es un compuesto de experimentar, entender y juzgar. Por tanto, habrá una experiencia histórica, un entender histórico y un juzgar histórico.²⁰ De aquí que afirme que:

«El trabajo del historiador no consiste solamente en hallar testimonios, examinar su credibilidad y hacer un tejido con lo que ha encontrado creíble. Precisamente no es eso, porque la experiencia histórica es una cosa, y el conocimiento histórico es otra enteramente distinta. El hacer un tejido de testimonios creíbles simplemente reedita la experiencia histórica. No llega

¹⁹ Cf. Lonergan, *Método en teología*, 127.

²⁰ *Ibid.*, 174.

al conocimiento histórico, que percibe lo que se estaba gestando, lo que la mayor parte de los contemporáneos no llegó a conocer».²¹

Sobre esta base, Lonergan presenta una reflexión filosófica sobre el tiempo y avanza con una explicación sobre nuestra experiencia del tiempo. Allí, para ayudarnos a entender el trabajo del historiador, explica que el presente psicológico penetra en el pasado por medio de los recuerdos, tanto individuales como colectivos. Éstos se expresan de diversas maneras: cantos, narraciones, monumentos y todo tipo de huellas que una comunidad deja a la posteridad. Ese es el campo propio de la investigación histórica. Ahora bien, este campo está fundado en la naturaleza de la acción individual y colectiva. La cual tiene un aspecto consciente y un aspecto inconsciente. El aspecto consciente se da en el flujo de actos conscientes y dotados de significación. Por eso:

«La significación es, entonces, un elemento constitutivo del flujo consciente, y es normalmente el elemento de control de la acción humana. Es precisamente este papel constitutivo de la significación en el control de la acción humana el que fundamenta la peculiaridad del campo abierto a la investigación histórica».²²

En la medida en que una comunidad desarrolla su vida, en la medida que se da un campo común de experiencia, un entender común y unos juicios comunes, se van dando significaciones comunes. Pero entender lo que la gente quiso significar no es propiamente la tarea del historiador sino del exégeta (segunda especialización funcional). El historiador debe ir más allá y comprender lo que se iba gestando en esa comunidad:

«Por “irse gestando” entiendo la exclusión de la mera repetición de una rutina. Entiendo el cambio que originó la rutina y su diseminación. Entiendo el proceso y el desarrollo pero, no menos, la decadencia y la desintegración. Cuando las cosas cambian inesperadamente la gente piadosa dice: “El hombre propone pero Dios dispone”. Al historiador le corresponde mostrar

²¹ *Ibid.*, 179.

²² *Ibid.*, 171. Ya había explicado que la significación se da en cuatro campos: sentido común, teoría, interioridad y trascendencia (*Ibid.*, 84s).

cómo dispuso Dios los asuntos, pero no con especulaciones teológicas, ni con una dialéctica cosmo-histórica, sino por medio de los agentes humanos particulares».²³

A la historia le concierne el drama de la vida, lo que resulta de las acciones humanas. Pero no solo de ellas sino también de sus defectos, sus inadvertencias, sus deficiencias en la acción. Se trata de determinar lo que los contemporáneos no saben, porque en la mayoría de los casos la gente no sabe lo que se está gestando. Luego de un proceso de investigación e interpretación de los testimonios del pasado la especialización funcional de la historia deberá establecer los hechos ocurridos y presentarlos en el marco de un proceso histórico.

Para cumplir con este cometido y reducir lo más posible el relativismo histórico la ciencia histórica ha desarrollado el método histórico crítico. Lonergan presenta los procedimientos que éste debe desarrollar para presentar resultados con cierta objetividad pero aclara que la eliminación del relativismo nunca puede ser total. Las ideas del historiador, sus juicios de valor, o su cosmovisión pueden influir de tal manera que obstaculicen el acceso a un conocimiento objetivo del pasado. Sostiene que: “si he llegado a adoptar la idea de que las técnicas de la historia crítica no son capaces de eliminar totalmente el relativismo histórico, afirmo con tanta mayor firmeza que ellas pueden efectuar, y que efectúan de hecho, una eliminación parcial».²⁴

La búsqueda de una historiografía aséptica, sin ningún juicio del historiador, con una objetividad similar a la de las ciencias naturales, es algo irrealizable. Lonergan explica claramente esa imposibilidad: «el estudio de la historia difiere del estudio de la naturaleza física, química y biológica. Hay una diferencia en sus objetos, ya que los objetos de la física, la química y la biología no están constituidos en parte por actos de significación».²⁵ La historia, a diferencia de

23 *Ibid.*, 172.

24 *Ibid.*, 188.

25 *Ibid.*, 173.

las ciencias naturales, busca interpretar actos que están dotados de sentido por el espíritu humano. Además, la historia escrita es una obra humana y -como tal- siempre llevará una huella de su creador.

2.2 El ejercicio dialéctico para abordar los conflictos de interpretación

En el método teológico que propone Lonergan luego de la especialización funcional *historia* (la tercera) viene *la dialéctica* (la cuarta). Esta se ocupa de los conflictos. En primer lugar de los conflictos que afectan a los movimientos cristianos. Pero también del conflicto que se suscita ante las diversas interpretaciones históricas o teológicas. Su objetivo es lograr un punto de vista englobante para entender las distintas posturas en oposición. Esto lleva a indagar las razones del conflicto para sacar a luz cuáles diferencias son irreductibles, cuáles son complementarias y susceptibles de ser armonizadas y cuáles se pueden ver como estadios sucesivos de un mismo proceso de desarrollo. Este trabajo requiere luego de la crítica. No todos los puntos de vista son coherentes ni todas las razones son fundadas. «El cristianismo no tiene nada que perder eliminando las razones infundadas, las explicaciones *ad hoc*, los estereotipos que engendran la sospecha, el resentimiento, el odio y la malevolencia».²⁶

Muchas veces los conflictos de interpretación se dan porque los investigadores trabajan desde marcos conceptuales diversos e incompatibles. Para explicar esto Lonergan utiliza fecundamente la metáfora del horizonte.²⁷ Éste representa una línea que marca el límite de nuestro campo de visión. Más allá del horizonte están los objetos que -al menos por ahora- no pueden ser percibidos. Dentro de nuestro horizonte están las cosas que actualmente podemos ver. Al igual que nuestro campo de visión, nuestro ámbito de conocimiento e intereses es limitado. Toda investigación se realiza en el interior de un horizonte. Esto es verdad aunque uno presuponga

²⁶ *Ibid.*, 129.

²⁷ *Ibid.*, 229s.

que no tiene ningún presupuesto. Como consecuencia, “uno encuentra muy fácilmente lo que se acopla a su propio horizonte y tiene muy poca habilidad para notar lo que nunca ha concebido ni entendido». ²⁸ De aquí que no sólo en el ejercicio de la crítica histórica sino en la investigación e interpretación previas puedan revelarse diferencias de horizontes. La historia crítica “promete resultados unívocos pero sólo si los historiadores parten desde puntos de vista comunes». ²⁹ Esto no siempre se da ya que a los mismos objetos se puede acceder desde perspectivas diversas. Los distintos horizontes pueden ser complementarios, o corresponder a distintas etapas de un mismo desarrollo, o directamente opuestos. La dialéctica se ocupará de los conflictos que surgen en este último caso.

Aquí es donde entra en juego la quinta especialización funcional: la *explicitación de los fundamentos*. A ésta le corresponde el esfuerzo por discernir los modelos de pensamiento subyacentes al investigador. Éste es el momento más personal en el que el teólogo busca explicitar el horizonte interior desde el cual se podrá aprehender el sentido de las doctrinas: «en la reflexión teológica sobre la religión vivida, hay que distinguir los diversos horizontes en el interior de los cuales las doctrinas religiosas pueden o no ser aprehendidas, y esta distinción es fundante». ³⁰

En este artículo intentaremos un ejercicio dialéctico entre diversas interpretaciones sobre dos hechos históricos relativos a la Virgen de Luján. En el proceso hemos respetado el orden propuesto por Lonergan y -luego de la investigación histórica- analizamos los conflictos para después buscar entender el horizonte en el que se mueve cada postura. Sin embargo, a la hora de exponer nos parece mejor comenzar por la *explicitación de los fundamentos* para luego explicar el *ejercicio dialéctico* con los principios establecidos.

²⁸ *Ibid.*, 240.

²⁹ *Ibid.*, 239.

³⁰ *Ibid.*, 131.

3. Explicitación de los fundamentos de ambas miradas

3.1 Hacer historia desde un horizonte cristiano³¹

Quien adscriba personalmente a una cosmovisión cristiana verá al mundo como salido de las manos de Dios y a la historia humana acompañada por la providencia divina. El Dios en el que creemos los cristianos vive en una permanente comunicación amorosa con su creación. El Concilio Vaticano II presenta la doctrina de la Revelación en clave de auto comunicación divina que tiene su fuente última en el amor de Dios por su creación. Dios quiere dar a todos los seres humanos una plenitud de vida uniéndolos consigo en una comunión de amor y para ello se revela a Sí mismo y su voluntad. El culmen de esa comunicación divina es la encarnación de Jesucristo que se da en la plenitud de los tiempos.³² Al encarnarse como hombre concreto y por tanto histórico, Dios transforma la historia y la deja preñada de su misterio. El Dios de Jesucristo no es un ser absolutamente trascendente incapaz de intervenir en la vida de las personas. Dios es *providente* con su creatura: *actúa en la historia humana*. Ésta se nos presenta a los creyentes como una urdimbre en la cual la libertad humana se conjuga con la acción salvífica de Dios.

Es debido a esta concepción de la historia, entendida como historia de salvación, por lo que la teología busca conocer a Dios no sólo en la Revelación tal como la consigna la Escritura interpretada en el marco de la tradición eclesial sino también rastreando sus huellas en el acontecer humano. Dios se ha revelado -y se sigue revelando- históricamente. De aquí que se considere a la historia como un verdadero lugar teológico.³³ Una teología pretendidamen-

31 En este punto nos inspiramos en: Rafael Tello, *Historia y liberación* (Buenos Aires: Curso organizado por el Centro de estudios "Justicia y Paz", 1972); Hubert Jedin, «Storia della chiesa come storia della salvezza?», *Critica Storica* 2 (1962): 181-194; Ricardo Corleto, «La formación teológica del historiador de la Iglesia», *Teología* 66 (1995): 227-234.

32 Cf. DV 1-4.

33 La expresión *lugar teológico* designa la fuente del conocimiento teológico. Ya en el siglo XVI Melchor Cano distinguía entre *lugares constitutivos* de la revelación (Sagrada Escritura, Tradición no escrita) y *lugares que interpretan* la tradición (Iglesia universal, Concilios generales, Sumo Pontífice, etc.). También incluía en su numeración los *alieni loci*, que no son fuentes teoló-

te *ahistórica* será siempre incompleta. Podrá decirnos cosas ciertas de Dios pero adolecerá de una raigambre profética capaz de iluminar la vida de las personas a las que se dirige.

La cuestión es compleja porque si aceptamos que Dios es también un actor histórico se presenta el problema de dilucidar cómo es esa acción. Estamos aquí en el ámbito de un misterio de fe que la reflexión creyente indaga permanentemente. La teología es una ciencia que busca penetrar racionalmente el misterio de Dios y su interacción con la humanidad. Misterio que es ante todo creído por la fe pero que es susceptible de ser penetrado por la razón. Dios es un infinito de inteligibilidad, según la feliz expresión de H. de Lubac.³⁴ Si bien nunca llegaremos a comprenderlo en toda su profundidad, el objeto de nuestra fe es razonable. Lo mismo sucede con el misterio de la acción de Dios en el mundo. Ésta no se da -por lo general- saltando las leyes de la naturaleza ni anulando la libertad de los hombres. Más bien hay que pensar que Dios mueve interiormente a sus creaturas con su “amor que ha sido derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo” (Rom 5,5). Esto produce efectos en la historia y es a través de ellos que la mirada de fe discierne la acción de Dios. Es lo que se conoce como discernimiento de los *signos de los tiempos*. De aquí que un acceso teológico a los hechos históricos no puede desconocer las complejidades del acontecer humano. Repitamos una afirmación de Lonergan que sintetiza esta idea: «al historiador le corresponde mostrar cómo dispuso Dios los asuntos, pero no con especulaciones teológicas, ni con una dialéctica cosmo-histórica, sino por medio de los agentes humanos particulares».³⁵

gicas propiamente dichas sino *fuentes auxiliares* para la reflexión de la fe. Una de estas fuentes auxiliares es la historia (las otras son la razón humana y los argumentos filosóficos). Cf. Edward Schillebeeckx, *Revelación y teología* (Salamanca: Sígueme, 1969), 217.

34 Cf. Henri de Lubac, *Por los caminos de Dios* (Madrid: Encuentro, 1993), 93s.

35 Lonergan, *Método en teología*, 172.

3.2 *Las investigaciones no confesionales sobre la vida de la Iglesia*

Intentemos ahora entender algunos de los fundamentos que subyacen en las investigaciones del ámbito “laico”. Reconocemos que aquí estamos pisando un terreno no tan firme y quedamos abiertos a posteriores rectificaciones en la medida en que descubramos que partimos de algún presupuesto erróneo. En primer lugar debemos remitirnos a la explicación de Di Stéfano-Zanca a la que ya nos hemos referido: con el restablecimiento de la democracia en 1983 surgió un interés por indagar «las matrices autoritarias que habían condenado a la Argentina a una inestabilidad endémica desde, al menos, 1930».³⁶ Con ese fin se buscó «tratar de entender el rol que había jugado la Iglesia como actor político en el siglo XX».³⁷ Después de esta motivación política inicial vino una etapa en que las investigaciones no tenían como objeto principal la actuación institucional de la Iglesia sino las lógicas particulares del catolicismo con sus organizaciones e ideas.³⁸

Especial atención prestan los trabajos de esta corriente a la década de 1930 en la que la Iglesia tuvo una enorme presencia en la vida social, confirmada por las grandes movilizaciones de los Congresos Eucarísticos y la organización del laicado a través de la Acción Católica. La describen como una institución con una enorme vocación por ocupar el centro de la escena nacional, que buscaba consolidar esa centralidad imponiendo una identificación entre ser católico y ser argentino. Postura que sintetizan con la expresión «mito de la nación católica».³⁹ A partir de esta lectura, algunos investigadores ofrecen una versión virulentamente crítica sobre todas las expresiones de la vida de la Iglesia. Daría la impresión -en esos casos- que hay una tendencia a mirar a toda la Iglesia -y a todas las

36 Di Stefano y Zanca, «Iglesia y catolicismo en la Argentina: medio siglo de historiografía», 32.

37 *Ibid.*

38 *Ibid.*, 39.

39 Expresión acuñada por L. Zanatta y que -aunque se discute su contenido- ha tenido amplia repercusión en este ambiente (cf. Loris Zanatta, *Del estado liberal a la nación católica: Iglesia y ejército en los orígenes del peronismo, 1930-1943* (Buenos Aires: Universidad nacional de Quilmes, 1996)).

expresiones religiosas- a través del prisma del catolicismo integral de esa década. Esto hace que con demasiada facilidad le atribuyan a un actor eclesial la vocación hegemónica y autoritaria que pudo haber tenido un sector en una determinada etapa histórica.

Aplicada a Luján, esta perspectiva tiende a ver los esfuerzos de la Iglesia por difundir su culto y la declaración de patrona de los argentinos como un paso más en la búsqueda por construir una hegemonía católica en la sociedad. El ejemplo más claro lo encontramos en los estudios sociológicos de E. Martín:

«En el esfuerzo que hace la Iglesia para convertir el ‘milagro de Luján’ en historia oficial, vemos un intento de suprimir toda otra posible lectura y todo vestigio de memoria que no garantice su poder y su influencia como fuerza legitimadora de la sociedad».⁴⁰

Estos estudios no siempre diferencian la acción de los distintos sujetos históricos que giran alrededor del culto lujanense. Por eso les cuesta considerar al pueblo creyente como un protagonista y contemplar la posibilidad de que éste acuda a Luján movido por una relación personal con la Virgen más allá de las consignas con las que sea convocado.⁴¹

A esta dificultad de reconocer la diversidad de actores se suma la tendencia a leer la vida institucional de la Iglesia desde la motivación política, entendida ésta coyunturalmente. Este es un tema complejo. En primer lugar debemos considerar que el Evangelio, con su llamado a construir una fraternidad como hijos de Dios, tiene una evidente dimensión política. Toda la historia del cristianismo está atravesada por su compleja relación con las instancias

40 Eloísa Martín, «La Virgen de Luján: el milagro de una identidad nacional católica», *VII Jornadas sobre Alternativas Religiosas en Latinoamérica* 27 (1997). <https://equiponaya.com.ar/congresos/contenido/religion/24.htm>

41 Una feliz excepción encontramos en el trabajo de M. Barral sobre la recolección de limosnas para la Virgen de Luján en el siglo XVIII. Allí puede verse el despliegue verdaderamente popular que significó en las zonas rurales estas campañas, siempre presididas por una imagen de la Virgen (cf. María Elena Barral, «Limosneros de la Virgen, cuestores y cuestaciones: la recolección de la limosna en la campaña rioplatense, siglo XVIII y principios del XIX», *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana Dr. Emilio Ravignani* 18 (1998): 7-33).

políticas de los pueblos en los que ha sido anunciado. El límite de esta perspectiva es que analiza en un horizonte Iglesia/política temas que merecen mirarse desde el horizonte más amplio Evangelio/política. Más se complejiza la interpretación si a esta polémica relación entre cristianismo y política le sumamos los defectos de los dirigentes cristianos que no siempre hacen política desde el Evangelio. Pero esta deficiencia -que es muchas veces una dolorosa realidad- no puede cegarnos a la posibilidad de que en la Iglesia haya acciones que -dentro de su complejidad- tengan como fin principal el anuncio del Evangelio y que el efecto político inmediato que producen no sea lo que se busca en primer término.

Quienes se aproximen desde esta perspectiva política a los estudios lujanenses fácilmente pueden encontrar -por ejemplo- en el libro de Salvaire primeramente un relato de legitimación institucional antes que una investigación histórica. Como es lógico, Salvaire no era indiferente a su tiempo y su libro está en el marco de una literatura eclesial signada por el enfrentamiento con la modernidad. Sin embargo, el hecho de que el vicentino haya escrito sin abstraerse de los problemas de su tiempo no significa que la principal motivación de su trabajo sea refutar las ideas liberales. Más allá de sus arrestos de polemista, su libro ofrece una historia profusamente documentada según los métodos historiográficos que se aplicaban entonces para redactar la historia eclesiástica.⁴² Por supuesto que a la hora de juzgar el trabajo de Salvaire no podemos olvidar que no estamos frente a un historiador profesional. Sin embargo, a pesar de ser un entusiasta aficionado logró dar a luz una obra que tuvo una muy buena recepción entre los intelectuales de la época.⁴³

En caso de que no nos equivoquemos al describir los límites de la perspectiva que estamos bosquejando esto nos ayuda a entender mejor la actitud de investigadores que realizan trabajos va-

42 Todo lo relativo al método historiográfico de Salvaire está detalladamente explicado en: Durán, *De la frontera a la villa de Luján: el gran Capellán de la Virgen Jorge María Salvaire, CM (1876-1889)*, 274-294.

43 Cf. *Ibid.*, 300s.

liosísimos y -si bien reconocen que el libro de Salvaire «supera con creces a muchos estudios salidos de las academias de la época»-⁴⁴ reproducen ligeramente críticas hechas en 1916 en las que lo descalificaban como «una obra de estricta propaganda».⁴⁵ O que arrojen sombras sobre los estudios de Presas sin mayor análisis documental porque -en cosas absolutamente secundarias- el sacerdote plantea conjeturas distintas a las que estos estudiosos eligen.⁴⁶

Otra particularidad que notamos en esta corriente historiográfica tiene que ver con la noción moderna de ciencia y el lugar que le asigna a la teología. Se trasunta la convicción de que un acceso a la historia verdaderamente científico debe ser desde una perspectiva agnóstica. Al respecto puede establecer un puente para el diálogo el pedido que F. Mallimaci le hace a los científicos sociales de que abandonen un modelo positivista que reproduce -a su manera- «el viejo paradigma de Augusto Comte que diferencia la ciencia de las creencias -teológicas- a las cuales envía a la metafísica».⁴⁷

Si comparamos con lo que afirmamos en el punto anterior sobre el estudio de la historia desde una cosmovisión cristiana vemos que la raíz de la diferencia de horizontes está en la *noción de providencia*. La creencia de que Dios actúa en la historia parece ser la principal piedra de escándalo en este punto. Intentar explicar esto nos llevaría a complejidades que exceden las posibilidades de este artículo. Sin embargo, para entender mejor esta postura debemos reconocer que no siempre la teología supo presentar adecuadamente la acción de Dios en la historia. El abuso al recurso de lo sobrena-

44 Binetti, *El agosto recinto. Conflictos y debates tras la construcción de la Basílica de Luján*, 84.

45 Binetti y Suárez, *Una virgen para el pago: historia y patrimonio del Luján, 1580-1740*, 33.

46 Suarez-Binetti en un capítulo titulado *La devoción apresada* se preguntan por qué Santa María en su crónica no menciona a Juan Oramas como el que vendió la Imagen a Ana de Matos siendo que tendría que haberlo conocido. Conjeturan que era para no hacerlo quedar mal parado porque -si bien había muerto treinta años antes- se trataba de un personaje importante en la Iglesia porteña. Lo llamativo es que señalan la ausencia de esa conjetura en Presas y deducen que a falta como esa se debe «la escasa prédica de sus investigaciones entre muchos de sus colegas» (*ibid.*, 46).

47 Fortunato Mallimaci, «Ciencias sociales y teología. Los pobres y el pueblo en las teologías de la liberación en Argentina», en *La religión ante los problemas sociales*, ed. por Verónica Giménez Béliveau (Buenos Aires: CLACSO, 2020), 283-315, 285.

tural y la confusión de la fe con la vana credulidad ha alimentado en la modernidad la idea de que la fe no soportaría una mirada crítica y compleja de la realidad histórica. Además, no faltaron ocasiones en que se han defendido anacrónicamente esquemas teológicos que respondían a otro contexto y esta lucha ideológica muchas veces llevó a una instrumentalización de la teología para sostener una estructura institucional en decadencia. En esos casos es entendible que el investigador que tiene una cosmovisión agnóstica y escasa o nula formación teológica llegue a pensar que todo ejercicio teológico sobre la historia es un lastre del que hay que desembarazarse. Esto se verifica por ejemplo en la confusión que parecen tener quienes creen que cuando se hace una lectura teológica de la historia se le está asignando intencionalidad religiosa explícita a los protagonistas. Pero eso es materia del primero de los conflictos que queremos abordar en este artículo.

4. Dos conflictos de interpretación

4.1 *El origen religioso de Luján*

Desde la perspectiva eclesial el tema es casi una obviedad: Luján nació alrededor de la Virgen. Para ello se considera que la imagen de la Virgen estaba en el pago desde mediados del siglo XVII y fue trasladada al preciso lugar donde se encuentra actualmente cuando la compró Ana de Matos hace ya 350 años. En esos momentos las llanuras bonaerenses estaban casi despobladas. Al poco tiempo se le edifica una capilla que fue bendecida en 1685. Lentamente se fue formando alrededor de la capilla de Luján un pueblo que en 1755 recibió el título de Villa con un documento que decía: «*La Villa se llama de Nuestra Señora de Luján, por ser esta milagrosa Sra. su primera fundadora*». ⁴⁸ *En su estandarte real se destacaba bordada la*

⁴⁸ Juan A. Presas, *Anales de Nuestra Señora de Luján: trabajo histórico-documental, 1630-2002* (Dunken, 2002), 119. El título de Villa lo concedió el gobernador de Buenos Aires José de Andonaegui, el 17 de octubre de 1755. Su valor fue provisorio hasta que Fernando VI -el 30 de

*Imagen de la Inmaculada. Una mirada de fe de ese proceso histórico es lo que llevó a Salvaire a estampar en la rayera que le agregó a la Virgen en 1887 una frase que condensa el sentido común católico: «Es la Virgen de Luján la primera fundadora de esta Villa».*⁴⁹

En contraste con esta lectura, varios historiadores del ámbito no confesional sostienen que esta es solo la versión salveriana de la historia y que está más inspirada en los intereses institucionales de la Iglesia que en los hechos históricos. Según esto, la historiografía sobre Luján desarrollada en el ámbito eclesial parte de esta premisa: la “capital de la fe” *necesita* un origen religioso.

De las investigaciones que hemos podido reseñar, donde hemos visto más extrema esta lectura es en la obra de Didier Marquiegui.⁵⁰ Este historiador lujanense parte de una categoría de análisis de la historia -que no fundamenta- que se basa en la distinción entre la “ciudad mítica” de la “ciudad real”. La primera sería la ciudad “ideológica”, irreal, idealizada. En cambio la otra sería la ciudad que efectivamente existió. Desde allí sostiene que la historiografía eclesial -marcada por la interpretación de Salvaire- elabora un relato religioso sobre los orígenes de la Villa de Luján que está más acorde a sus intereses confesionales que a la realidad. La Iglesia propone “creer sin ver”, por tanto pinta el paisaje de Luján como ciudad mítica y al creyente eso le basta. En cambio, él propone “ver para creer” y para ello intenta describir el origen de la “ciudad real” desde las fuentes documentales.

Partiendo de esas premisas realiza una detallada presentación de la aparición del primer núcleo poblacional considerable hacia

mayo de 1759- lo confirmó mediante una cédula real. Cf. Binetti y Suárez, *Una virgen para el pago: historia y patrimonio del Luján, 1580-1740*, 126.

49 Lema que al parecer toma de una lámina de la Virgen que circulaba en esos tiempos en la que se la representaba rodeada de un óvalo con una frase textual del auto de erección de la villa de 1775: «La Villa se llama de Nuestra Señora de Luján, por ser esta milagrosa Sra. su primera fundadora». La estampa puede verse en las primeras páginas de: Jorge María Salvaire, *Historia de Nuestra Señora de Luján. Su origen, su santuario, su villa, sus milagros y su culto. Tomo I* (Buenos Aires: Pablo E. Coni, 1885).

50 Cf. Marquiegui, «Para que lo pueble la gente que se conoce derrotada (por los indios). Precisiones documentales sobre los orígenes del Luján urbano».

1740 en el marco de la problemática de los pueblos de frontera en esos años. No podemos extendernos ahora en reseñarla a pesar de lo valiosa que resulta para entender esas décadas iniciales. Si bien no desconoce el proceso anterior a 1740 alrededor de la Imagen y su capilla, insiste apasionadamente que considerar eso como el origen de Luján es parte de un relato signado por intereses ideológicos. Incluso lamenta que haya historiadores “laicos” -como Binetti- que adhieren a “la teoría del pueblo capilla” y asigna esta postura a actitudes poco académicas como la “obstinación” y a la intención de acomodarse al clima de época que establece la presencia de un papa argentino y los pedidos de canonización del Negro Manuel y de Salvaire.⁵¹

En una postura no tan extrema están las investigaciones de Suárez y Binetti. Si bien buscan distanciarse de la posición eclesial aceptan que no pudo ser indiferente al movimiento demográfico la existencia de la capilla con su Imagen. Explican el surgimiento de Luján a partir de la confluencia de dos procesos poblacionales:

«En función de la evaluación realizada, podría reconocerse la existencia de dos procesos formativos en Luján Arriba. El primero, iniciado hacia 1620 o 1630, habría sido posible tras la ocupación de las primeras estancias. Dentro de ese periodo, la asignación de un capellán para la zona, en 1685, y la creación del curato, en 1730, habrían consolidado un orden institucional entre residentes que, evidentemente, siguieron ocupando un espacio rural. Finalmente, a partir de 1736, la militarización del lugar -y la deliberada política de Salcedo- señalaría el arranque del segundo proceso, signado por la formación de la localidad y, 15 años después, la creación de la Villa».⁵²

A la hora de intentar un diálogo entre las posturas de estos historiadores y la interpretación eclesial creemos que puede ser útil aclarar que ejercer una lectura teológica de la historia no significa asignarle a sus protagonistas una intencionalidad explícitamente religiosa. Esta parece ser la principal confusión de los investigadores sin formación teológica. Interpretan que cuando se dice “origen religioso” se está entendiendo que la gente se establecía en Luján

⁵¹ *Ibid.*, 31.

⁵² Binetti y Suárez, *Una virgen para el pago: historia y patrimonio del Luján, 1580-1740*, 120.

motivada principalmente por la devoción. Por ejemplo Marquiegui -según un ejemplo que él mismo ofrece- parecería entender que la afirmación de que la Virgen atrajo a sus hijos alrededor suyo debería verificarse con un cuadro similar al de los «indiecitos de ‘La Misión’ que en las escenas finales de la película se encolumnan para morir detrás de su sacerdote que lleva en sus manos su custodia».⁵³

Como ya hemos explicado en el punto anterior una interpretación teológica no puede desconocer la complejidad de las acciones humanas y el entrecruzamiento de los procesos históricos. Esto vale también para el desarrollo demográfico del Luján temprano y en ese sentido son muy valiosas las precisiones que aportan Marquiegui, Suárez y Binetti.⁵⁴ A partir de todo el material histórico que da cuenta de un proceso de casi cuatro siglos, la teología busca auscultar la acción de Dios a través de la Virgen de Luján. Desde esta perspectiva no hay contradicción entre afirmar que el pueblo se formó alrededor de la Virgen y constatar que el primer núcleo poblacional considerable se estableció algunas décadas después de la llegada de la Imagen. La insignificancia de los orígenes y la lenta germinalidad del proceso poblacional son datos históricos. Desde ellos la teología intenta leer lo que Dios va haciendo en la historia. Esa pobreza inicial, más que de ausencia de acción de Dios remite al teólogo a la lógica evangélica que comienza su acción salvífica desde lo que no cuenta para el mundo.

Por otra parte el hecho de que la motivación de los colonos de la década de 1740 sea protegerse de los indios y no explícitamente devocional no invalida que una interpretación de fe vea el cobijo que les ha significado la Virgen a estos hijos suyos en los sufrimientos de la vida de la campaña. Agreguemos -solo como indicio para reforzar esta interpretación- que la política del gobierno en esa década fue intentar la creación de pueblos en la frontera y solo lo logró en Luján, donde la Virgen ya estaba desde hacía más de medio siglo.⁵⁵

⁵³ Marquiegui, «Para que lo pueble la gente que se conoce derrotada (por los indios). Precisiones documentales sobre los orígenes del Luján urbano», 27.

⁵⁴ Sólo para no excedernos nos referimos a estos tres investigadores.

⁵⁵ Binetti y Suárez, *Una virgen para el pago: historia y patrimonio del Luján, 1580-1740*, 119.

4.2 Las motivaciones en la construcción de la Basílica de Luján

Dejemos ahora las controversias sobre las interpretaciones del primer siglo de Luján y vayamos a las décadas previas a su tercer centenario. La historia de la construcción de la Basílica -que se desarrolló entre 1890 y 1930- es otro tópico de la historia lujanense donde son llamativas las diferencias entre las diversas lecturas. La historiografía eclesial ve en esa obra la visión de Salvaire -apoyado por el arzobispo Aneiros y por los devotos- de hacerle a la Virgen un templo más digno de su grandeza y que exprese la gratitud del pueblo argentino por tantos beneficios recibidos por su intermedio. Durán trae a colación un testimonio de Scarella en el que cuenta que siendo Salvaire un joven misionero francés recién llegado a la Argentina conoce Luján en la peregrinación de 1871 y al volver dice: “una perla tan valiosa merece un estuche de más valor que el que tiene en la actualidad»,⁵⁶ refiriéndose al templo colonial que para esa fecha estaba bastante descuidado. A esto se suma la tradición que habla de una promesa que le habría hecho Salvaire a la Virgen en una ocasión que -siendo misionero entre los indios- estuvo a punto de ser lanceado.⁵⁷ Pero lo más concreto representan las exhortaciones que hizo el vicentino exaltando todas las gracias que la Virgen le ha dado al pueblo argentino a lo largo de la historia y cómo éste está llamado a responderle construyéndole un magnífico templo. El Epílogo de su voluminosa *Historia de Nuestra Señora de Luján* está dedicado a eso.

Es cierto que en la literatura eclesial sobre el tema no suele enmarcarse semejante gesta en el contexto de la historia de la época, muy marcada por el enfrentamiento entre la Iglesia y el Estado moderno. En la década de 1880 en Argentina -como en otros países-

⁵⁶ Juan Guillermo Durán, «La Basílica Nacional de Luján: el proyecto de su construcción (1887-1890)», *Teología* 109 (2012): 65-96, 75.

⁵⁷ Es lo que se conoce como el voto de Salvaire que según algunos tendría tres partes: escribir la historia de la Virgen, gestionar la Coronación Pontificia y hacerle un templo más digno. El mismo Salvaire menciona en dos oportunidades su promesa pero se duda seriamente de que haya ido más allá de la decisión de escribir el libro. Cf. Juan Guillermo Durán, «La historia de la Virgen de Luján (1885): un libro prometido en “apremiante lance”», *Teología* 87 (2005): 281-330.

se debatieron algunas leyes que tendían a independizar algunas funciones de la tutela de la Iglesia. Pasaron a la historia como las “leyes laicas”.⁵⁸ El Estado en construcción se afirmaba extendiendo su dominio a diversos ámbitos de la vida pública, muchos de los cuales tenían a la Iglesia como principal actor. Además, ésta era cada vez más dependiente de Roma y a nivel mundial se enfrentaba con el desafío de la modernidad que buscaba relegar la religión al ámbito de lo privado. Se encendió una controversia que agitó la opinión pública dividiéndola en “católicos” y “liberales”. Las comillas corresponden porque se trató de una polarización tal que “católico” no hacía tanto referencia a las creencias personales sino a la adhesión a las políticas romanas. De hecho, muchos políticos “liberales” comenzaban sus discursos a favor de las leyes laicas haciendo confesión de su fe católica y no faltaban los “católicos” que se consideraban liberales en cuanto a las ideas políticas.⁵⁹ Luego de encendidos debates en 1884 se sanciona la ley 1.420 de “Educación común”. La tensión llegó a tal punto que hacia fines de ese año el presidente Julio Roca expulsó al delegado apostólico y rompió relaciones con la Santa Sede.⁶⁰ Ese mismo año se aprobó la ley de Registro civil y en 1888 la de Matrimonio civil relegando aún más la influencia de la Iglesia en la vida pública. Luego de sancionadas estas tres leyes las controversias se fueron apagando y en la década de 1890 las relaciones Iglesia-Estado se desarrollaron con mayor

58 Para profundizar en el desafío que significó para la Iglesia el laicismo del siglo XIX puede verse. A nivel mundial: Giacomo Martina, *La Iglesia, de Lutero a nuestros días: época del liberalismo*. Vol. 3 (Cristiandad, 1974). A nivel local: Néstor Auza, *Católicos y liberales en la generación del ochenta* (Ed. culturales argentinas, 1992);. Desde una perspectiva no confesional: Fortunato Mallimaci, «Catolicismo y liberalismo: las etapas del enfrentamiento por la definición de la modernidad religiosa en América Latina», en *La modernidad religiosa: Europa latina y América Latina en perspectiva comparada*, ed. por J. Bastian (México: Fondo de Cultura Económica, 2004), 19-44.

59 Cf. Roberto Di Stefano, «La excepción argentina. Construcción del Estado y de la Iglesia en el siglo XIX», *Procesos: revista ecuatoriana de historia* 40 (2014): 91-113, 100. 107.

60 Salvaire en su *Historia de Nuestra Señora de Luján* se refiere al delegado apostólico Matera como «noble e inocente víctima de los enconos liberales de gobernantes descreídos» y como alguien que «alentara y estimulara al autor de esta obra a proseguir sin desmayar la larga empresa acometido para glorificación de Nuestra Madre y Señora de Lujan» (Jorge María Salvaire, *Historia de Nuestra Señora de Luján. Su origen, su santuario, su villa, sus milagros y su culto. Tomo II* (Buenos Aires: Pablo E. Coni, 1885), 194).

armonía.⁶¹ “Fuego de paja” según la expresión de un historiador especializado en estos temas.⁶²

En contraste con la historiografía eclesial, que no suele presentar la construcción de la Basílica en el marco de las disputas políticas de la época, la perspectiva no confesional parece entenderla exclusivamente desde ahí. Fogelman, por ejemplo, considera tanto al libro de Salvaire como la Basílica como “dos exvotos contra el Estado liberal”.⁶³ En la misma línea va la obra de Binetti *El agosto recinto*, fruto de su tesis de licenciatura dirigida por Norberto Marquiegui.⁶⁴ Este libro tiene la riqueza de asomarnos a las discusiones que se dieron en Luján alrededor del proyecto de construcción del nuevo templo. En su enfoque da prácticamente por supuesto que la única motivación de la obra tiene que ver con la política coyuntural.

En ese sentido presenta un testimonio contundente. Afirma que el día que se bendijo la piedra fundamental -15 de mayo de 1887-⁶⁵ se colocó en ella un pergamino sellado que decía que la construcción obedecía a un voto «concebido por el Clero y el Pueblo para purgar y expiar los crímenes cometidos por nuestra Nación». ⁶⁶ La cita remite al libro de Scarella en su edición de 1925.⁶⁷ Sin embargo, hemos ido a verificarla y no encontramos en la crónica de ese día ninguna alusión al contenido del pergamino. Quien sí transcribe traducido del latín el contenido del pergamino es Durán y allí no figura la frase aludida por Binetti.⁶⁸ Fuimos a los primeros ejemplares de *La Perla del Plata*

61 De hecho en 1896 Salvaire abocado a la construcción del Colegio-Seminario elige como padrino de la iniciativa al expresidente Julio Roca, el gran enemigo de la Iglesia en la década anterior. Cf. Durán, *De la frontera a la villa de Luján: los comienzos de la gran basílica: Jorge María Salvaire, CM, 1890-1899*, 426.

62 Di Stefano, «La excepción argentina. Construcción del Estado y de la Iglesia en el siglo XIX», 101.

63 Fogelman, «Dos exvotos contra el Estado liberal: la Basílica y el libro de Salvaire sobre la historia del culto de Luján», 25-49.

64 Binetti, *El agosto recinto. Conflictos y debates tras la construcción de la Basílica de Luján*.

65 La bendición de la piedra fundamental se realizó como cierre de la octava de la fiesta de la Coronación Pontificia.

66 Binetti, *El agosto recinto. Conflictos y debates tras la construcción de la Basílica de Luján*, 97.

67 Scarella, *Pequeña historia de Nuestra Señora de Luján. Su culto, su santuario y su pueblo*, 257.

68 Durán, *De la frontera a la villa de Luján : el gran Capellan de la Virgen Jorge María Salvaire, CM (1876-1889)*, 463.

(LPP) a verificar la cita de Durán y es correcta.⁶⁹ Pero también encontramos en esos años iniciales de la revista, además de la crónica de la bendición de la piedra fundamental fechada en 1891 referida por Durán, un artículo sobre *el simbolismo de la Basílica* en 1893 donde vuelve a transcribirse el texto del pergamino y esta vez sí incluye la frase que alude a la función expiatoria del nuevo templo.⁷⁰

Más allá de esta curiosidad heurística que queda por dilucidar, la frase en cuestión era común en la retórica eclesial de la época. Para interpretarla mejor podemos leerla en su contexto:

«Hallándose el Templo dedicado a la Bienaventurada Virgen de Luján, enriquecido por la devoción de nuestros mayores por tantos monumentos de la piedad; y siendo sensible que hubiese caído en la más lamentable condición por la injuria de los tiempos; siendo además evidente a los ojos de todos su estrechez para congregar a todos los que aquí acudían a orar; para que el culto hacia la misma Madre de Dios resplandeciese más y más; y con el objeto de dar satisfacción a los repetidos clamores así del Clero como de todo el Pueblo argentino, León Federico Aneiros... cumpliendo un voto concebido por el Clero y el Pueblo para purgar y expiar los crímenes cometidos por nuestra Nación, bendijo esta piedra de feliz auspicio...».⁷¹

Como podemos apreciar, el documento expresa múltiples motivaciones entre las que se destaca la necesidad de un nuevo templo debido al mal estado del actual y a lo reducido que resultaba para la afluencia de peregrinos de estos tiempos. Para ser fieles al primero de los preceptos de Lonergan, *sé atento*, debemos evitar la tendencia a una lectura que tienda a homogeneizar la multiplicidad de causas.

Otro documento de primera mano que puede ayudarnos a comprender las motivaciones de Salvaire para impulsar semejante empresa lo encontramos en el Epílogo de su *Historia de Nuestra Señora de Luján* dedicado por entero a exhortar a los devotos a poner manos a la obra en la construcción de un nuevo templo. Un Santuario

69 LPP 69, 26 de abril de 1891, 276-277.

70 LPP 196, 15 de octubre de 1893, 682-683. Este artículo está firmado por las siglas J.M.S. lo que nos hace pensar que está mejor informado del contenido del pergamino que el cronista de 1891 que no firma su nota.

71 *Ibid.*

Nacional.⁷² En esas dieciséis páginas abunda en la necesidad de una obra que exprese la gratitud que el pueblo argentino le tiene a la Virgen por la innumerable cantidad de portentos con que ella lo favoreció. Un monumento espléndido, según los más perfectos modelos de la arquitectura religiosa. Digno de algo tan valioso como la Santa Imagen que acompañó dos siglos y medio el peregrinar del pueblo argentino. Para ello propone -y fundamenta largamente- el estilo gótico. La única referencia al contexto político se encuentra en la transcripción que hace de una carta de apoyo del arzobispo Aneiros en la que le dice que «en días luctuosos como los que atravesamos» la construcción de un hermoso Santuario Nacional «sería para todos los patriotas cristianos, como el faro radiante que a todos indicara el puerto de la salvación social».⁷³ Por supuesto que Salvaire no era ingenuo y podía calibrar el significado social de la iniciativa que proponía, pero -según se desprende de este Epílogo- para él la construcción era primeramente una gesta de amor a la Virgen llevada adelante por el pueblo creyente. El libro concluye exhortando a una obra en que las piedras hablen del amor entre la Virgen y su pueblo:

«¡O Argentinos, tiernos devotos de la Virgen de Luján! levantad pues un Santuario digno de vuestra excelsa Patrona; y que sus muros majestuosos narren a las generaciones venideras, las misericordias de María y vuestro tradicional amor hacia Ella. *Lapides clamabunt*».⁷⁴

Digamos también que Salvaire no fue el único actor en la construcción de la Basílica y unas pudieron ser sus intenciones,

⁷² Esta era una tendencia en otros países de mayoría católica con un estado nacional en formación.

⁷³ Salvaire, *Historia de Nuestra Señora de Luján. Su origen, su santuario, su villa, sus milagros y su culto. Tomo II*, 495.

⁷⁴ *Ibid.*, 496. Para este fin -que *las piedras hablen* del amor del pueblo argentino a María-Salvaire había tomado una idea de los franceses que recientemente habían edificado la Basílica del Sagrado Corazón de Jesús en Montmartre. Lanzó una suscripción para colaborar con \$10 m/n por piedra. A cada una se le practicó una incisión en la cara superior de modo tal que se pueda colocar en su interior un pequeño frasco de vidrio. Allí se depositaba el nombre del bienhechor y de su familia con alguna petición y luego se lo lacraba. Al mismo tiempo se grababa en la parte exterior de cada sillar nombres o inscripciones a voluntad del donante como puede verse hasta el día de hoy (cf. Durán, *De la frontera a la villa de Luján: los comienzos de la gran basílica: Jorge María Salvaire, CM, 1890-1899*, 118).

otras las del arzobispo Aneiros, otras las de los católicos “notables” que los rodeaban y otras las del pueblo que respondió a la iniciativa. A este respecto hay que señalar que la edificación de un monumental templo neogótico requería un enorme esfuerzo económico y fue convocada en tiempos en que el país atravesaba una profunda crisis económica que algunos hoy llaman el *pánico de 1890*. A pesar de todas las contrariedades, la Basílica se construyó costeadamente por la limosna de los devotos. Si bien Salvaire en 1896 solicitó un subsidio al gobierno con el fin de adelantar las obras y poder inaugurar el Santuario Nacional en las fiestas del Centenario, el capellán murió en 1899 sin obtener respuesta.⁷⁵ En los poco más de cuarenta años que duraron las obras nunca faltaron los recursos.⁷⁶ La experiencia demostró que la confianza ilimitada de Salvaire -y Aneiros- en la generosidad del pueblo argentino tuvo un firme asidero en la realidad.

Queda pendiente una investigación más profunda en los documentos de la época para interpretar más cabalmente lo que pudo haber significado la obra para sus contemporáneos. Pero, con lo presentado hasta el momento, creemos que es una interpretación desbalanceada entender que haya sido un ejercicio de militancia católica contra el liberalismo la construcción de una obra monumental, que llevó más de cuarenta años y que contó con el aporte de miles de devotos.

5. Conclusión

Lonergan explica que el ejercicio de la dialéctica en la teología está orientado a producir una conversión en clave de ampliación de horizontes.⁷⁷ En ese sentido nos hemos visto muy beneficiados en este

75 El hecho de que alguna vez se haya dicho que se quería terminar en veinte años y haya llevado cuarenta repite un patrón común en la mayoría de este tipo de obras realizadas al ritmo del óbolo de los fieles.

76 Durán, «La Basílica Nacional de Luján: el proyecto de su construcción (1887-1890)», 92.

77 Lonergan, *Método en teología*, 229s.

acercamiento a estudios históricos ajenos hasta hace poco a nuestros ámbitos de interés. Confiamos en que esta nueva perspectiva nos ayudará a enriquecer la reflexión teológica sobre el misterio de Luján.

Nos queda la convicción de que es mucho lo que pueden fecundarse ambas corrientes con el diálogo y la interacción. Una mirada indiferente al significado teológico de lo que sucede en Luján podrá describir hechos pero siempre tendrá sabor a incompleta ante tanta exuberancia vital. Por otra parte un discurso eclesial que ignore los trabajos históricos de investigadores serios y responsables correrá el riesgo de quedar atrapado en una retórica de corralito (en tiempos en que la mayoría de las ovejas prefieren el campo abierto).

Nuestra fe nos lleva a pensar que es tan potente la presencia de la Virgen de Luján en el corazón del pueblo argentino que allí se cifra un misterio de la acción salvífica de Dios. Misterio que tiene que ver con la función que Jesús le encomendó a María al pie de la cruz: ser Madre. Y una madre lo primero que hace es unir, reunir a sus hijos alrededor de ella para llevarlos a Cristo. Este encargo es el que estuvo cumpliendo durante estos casi cuatro siglos en Luján. Tal vez no todos podamos reconocernos en el lema estampado en la rayera que la entiende como *la primera fundadora de este pueblo*. Pero hay otra frase que creemos que en el fondo significa lo mismo. Fue aquella que hace mucho tiempo un padre argentino le dijo a sus hijos y que hasta el día de hoy resuena especialmente en nuestros corazones: *«los hermanos sean unidos porque esa es la ley primera»*.

Bibliografía

Binetti, Jesús, *El agosto recinto. Conflictos y debates tras la construcción de la Basílica de Luján*. Luján: Librería de Mayo, 2007.

Binetti, Jesús – Suárez, Federico, *Una virgen para el pago: historia y patrimonio del Luján, 1580-1740*. Ituzaingó: Cienflores, 2016.

Di Stefano, Roberto – Zanca, José, «Iglesia y catolicismo en la Argentina: medio siglo de historiografía», *Anuario de Historia de la Iglesia* (2015): 15-45.

- Durán, Juan Guillermo, *De la frontera a la villa de Luján: el gran Capellán de la Virgen Jorge María Salvaire, CM (1876-1889)*. Buenos Aires: Bouquet Ed., 2008.
- Durán, Juan Guillermo, «La Basílica Nacional de Luján: el proyecto de su construcción (1887-1890)», *Teología* 109 (2012) 65-96.
- Durán, Juan Guillermo, *Jorge María Salvaire, C. M., Gran apóstol de la Virgen de Luján, "Cual otro Negro Manuel"*. Buenos Aires: Talita Kum Ediciones, 2016.
- Figuerola, Pablo, «Hacia una fundamentación del hacernos a nosotros mismos en la ética existencial metódica de B. Lonergan». En: TEOLOGÍA S. A. D., *Dar razón de nuestra esperanza. El anuncio del Evangelio en una sociedad plural. XXX Semana Argentina de Teología*. Buenos Aires: Agape libros, 2012, 467-476.
- Fogelman, Patricia, «Dos exvotos contra el Estado liberal: la Basílica y el libro de Salvaire sobre la historia del culto de Luján». En Fogelman P.-Ceva M.-Touris C., *El culto mariano en Luján y San Nicolás: religiosidad e historia regional*. Buenos Aires: Biblos, 2013, 25-49.
- Lonergan, Bernard, *Método en teología*. Salamanca: Sígueme, 2006⁴.
- Mallimaci, Fortunato, «Ciencias sociales y teología. Los pobres y el pueblo en las teologías de la liberación en Argentina». En Giménez Béliveau V., *La religión ante los problemas sociales*, Buenos Aires. CLACSO: 2020, 283-315.
- Marquiegui, Dedier, «Para que lo pueble la gente que se conoce derrotada (por los indios). Precisiones documentales sobre los orígenes del Luján urbano», *Red Sociales. Revista del Departamento de Ciencias Sociales* 6 (2019): 13-56.
- Martín, Eloísa, «La Virgen de Luján: el milagro de una identidad nacional católica», *VII Jornadas sobre Alternativas Religiosas en Latinoamérica* 27 (1997) [en línea] <https://equiponaya.com.ar/congresos/contenido/religion/24.htm> [consulta: 8/5/2021].
- Presas, Juan A., *Nuestra Señora de Luján: estudio crítico-histórico: 1630-1730*. Buenos Aires, Junta Catequística Diocesana de Morón, 1980.
- Presas, Juan A., *Anales de Nuestra Señora de Luján: trabajo histórico-documental, 1630-2002*. Buenos Aires: Dunker, 2002.

Salvaire, Jorge María, *Historia de Nuestra Señora de Luján. Su origen, su santuario, su villa, sus milagros y su culto. Tomos I y II*. Buenos Aires: Pablo E. Coni, 1885.

Reciprocidad, vincularidad y transformación

Algunas notas sobre la hospitalidad en el Antiguo Testamento

CONSTANZA LEVAGGI*

Facultad de Teología – Pontificia Universidad Católica Argentina

constanzalevaggi@uca.edu.ar

Recibido 10.12.2020/ Aprobado 01.03.2021

DOI: <https://doi.org/10.46553/teo.58.135.2021.p41-58>

RESUMEN

A partir de una perspectiva sincrónica y una aproximación narrativa, se presentan algunos encuentros en los que los personajes asumen roles de *anfitrión* o *huésped*. Si bien tienen algunos elementos comunes, cada encuentro presenta características propias: causas, motivaciones, consecuencias. Esto constata la dificultad de realizar afirmaciones simples y absolutas sobre “la hospitalidad en el Antiguo Testamento” pero, a la vez, permite destacar algunas notas que pueden aportar al diálogo: reciprocidad, vincularidad, asimetría, hostilidad y transformación.

Palabras clave: Hospitalidad; Reciprocidad; Vincularidad; Transformación; Antiguo Testamento

Reciprocity, Vincularity and Transformation Some Notes on Hospitality in the Old Testament

ABSTRACT

From a synchronic perspective and a narrative approach, some encounters in which the characters assume roles of host or guest are presented. Although they have some common elements, each encounter has its own characteristics: causes, motivations, consequences. This confirms the difficulty of making simple and absolute statements about “hospitality in the Old Testament”. However some notes are proposed that can contribute to the debate: reciprocity, bonding, asymmetry, hostility and transformation.

Key words: hospitality; reciprocity; vincularity; transformation; Old Testament

* La autora es profesora de Sagradas Escritura en la Facultad de Teología de la UCA.

No hay en la Biblia Hebrea¹ una palabra que pueda traducirse por “hospitalidad” o algún término familiar,² ni hay leyes que la regulen.³ Teniendo en cuenta conceptos como *anfritrion* y *huésped*, hay varias narraciones bíblicas que transmiten situaciones en las que los protagonistas asumen alguno de estos roles: por ejemplo “Abrahám y los tres hombres” (Gn 18,1-15); “Lot y los dos ángeles” (Gn 19,1-29); “Isaac y Labán” (Gn 24,28-32); “José y sus hermanos” (Gn 43,16-34); “Moisés y el sacerdote de Madián” (Ex 2,11-22);⁴ “Rahab y los espías” (Jo 2,1-21); “Jael y Sísara” (Ju 4, 17-22); “el levita y el anciano” (Ju 19,11-30); “Samuel y Saúl” (1Sm 9,18-27); “Elías y la viuda” (1Re 17,8-16); “Eliseo y la sunamita” (2Re 4,8-37).

En estas narraciones se ve un itinerario común: alguien se acerca, alguien recibe, alguien es recibido, hay una comida o se provee hospedaje, hay un tiempo compartido y una despedida o desenlace. Si bien parece un esquema simple, las causas, consecuencias y variantes de estas narrativas no lo son. En esta breve presentación abordaremos algunos de estos relatos desde una perspectiva sincrónica y una aproximación narrativa⁵ con el objeto de reflexionar

1 El origen de este artículo es la respuesta a la solicitud de una ponencia sobre el tema “la hospitalidad en el Antiguo Testamento” en el contexto de las «VII» Jornadas: Diálogos entre Literatura, Estética y Teología “La Hospitalidad: encuentro y desafío», desarrolladas el 7, 8 y 9 de mayo 2019, en la Universidad Católica Argentina.

2 En las versiones griegas el sustantivo φιλονεξία *-filonexía-* se traduce como “hospitalidad” (Rm 12,12; Hb 13,2) y los verbos ξενοδοξέω *-xenodojéō-* (1Tim 5,10) y ξενίζω *-xenízō-* (Hch 10,6) como el “ejercicio de la hospitalidad”. ξένος *-xénos-* adjetivo que se puede sustantivar, suele traducirse como “extranjero” (Mt 25,35.43), “huésped” (Rm 1,23), menos frecuentemente “anfritrion” (Rm 16,23). Ver también: Sal 68,9; Qo 6,2; Job 31,32. Las ediciones modernas, suelen traducir como “huésped” derivados de las palabras hebreas גַּר *-gēr-* וְיָשֵׁב *-iōšāb-*. Por ejemplo la Biblia de Jerusalén, tercera edición (1998), traduce así גַּר (*gūr*, “morar”) en Gn 21,23; Sal 5,5 וְיָשֵׁב (*iōšāb*, “peregrino, residente”) en Lv 22,10; 25,35.40.47; Nm 35,15; Sal 39,13. Cf. Walter Vogels, «Hospitality in Biblical Perspective», Liturgical Ministry 11 (2002): 161-173. 165.

3 Cf. Ray Hobbs, «Hospitality in the First Testament and the “Teleological Fallacy”», JSOT 95 (2001): 3-30. 4; Ananda Geysler-Fouche y Carli Fourie, «Inclusivity in the Old Testament», HTS Theologiese Studies/Theological Studies 73-4- (2017) acceso el 2 de marzo 2019 <https://doi.org/10.4102/hts.v73i4.4761>. Cf. Victor Matthews, «Hospitality and Hostility in Genesis 19 and Judges 19», Biblical Theology Bulletin 22 (1992): 3-11.11.

4 Al sacerdote de Madián y suegro de Moisés los textos lo llaman Reuel (Ex 2,18), Jetró (Ex 3,1) y Jobab (Jue 4,11). Ver posibles explicaciones en: Martin Noth, *Exodus. A Commentary* (Philadelphia: The Westminster Press 1962), 37; Félix García López, *Éxodo* (Bilbao: Desclée De Brouwer 2007), 39; John E. Huesman, «Éxodo» en *Comentario Bíblico San Jerónimo* 1, Madrid: Cristiandad 1971, 163.

5 Cf. Jean-Louis Ska, “*Our Fathers Have Told Us*”. *Introduction to the Analysis of Hebrew Narratives* (Roma: Editrice PIB 2000).

acerca de la “hospitalidad en la Biblia hebrea” y considerando la posibilidad de aportar algunas notas presentes en relatos de “hospitalidad”, que puedan sumar al diálogo con la filosofía en particular y las ciencias humanas en general.

1. Relatos de “hospitalidad”⁶

1.1. *Abraham y los tres hombres*⁷ (Gn 18,1-15)

«[Abraham] Alzando los ojos, divisó a tres hombres que estaban parados cerca de él. Apenas los vio, corrió a su encuentro desde la entrada de la carpa y se inclinó hasta el suelo» (Gn 18,2). ¿Por qué Abraham corre? ¿Por qué no espera saber a qué han ido los tres hombres, si su llegada es de paz o de hostilidad? En seguida les ofrece agua para lavarse, lugar para reposar y comida para reponer fuerzas, pero no les pregunta por qué se han acercado, y simplemente asume que luego de detenerse, seguirán adelante: «Luego pasaréis adelante, que para eso habéis acertado a pasar a la vera de este servidor vuestro» (18,5b). Los hombres hablan por primera vez y confirman los planes de Abraham, quien pone en marcha un extravagante banquete que se limitará a observar.⁸ Una vez que los hombres se han lavado, han reposado y comido ¿por qué no se marchan? Es entonces cuando lo inesperado sucede:⁹ le comunican que Sara tendrá un hijo, Sara ríe y los hombres se marchan.

El encuentro de Abraham y Sara con estos tres hombres se enmarca en una trama mayor que se ha llamado «el drama del cumplimiento».¹⁰ En el capítulo 12, Dios promete a Abraham que hará de él,

6 A quienes estén familiarizados con los textos que se presentan en esta sección, sugerimos dirigirse directamente a la sección “2. Motivaciones y causas”.

7 El texto habla de ‘*anašim*’ (Gn 18,2), que puede traducirse como “hombres” (Libro del Pueblo de Dios), “varones” (Reina Valera ‘95) o “individuos” (Jerusalén ‘98).

8 «...y se lo presentó, manteniéndose en pie delante de ellos bajo el árbol» (18,8).

9 Cf. Rene Dausner, «Humanity and hospitality. An approach to theology in the times of migration. The Religious and Ethnic Future of Europe», *Scripta Instituti Donneriani Aboensis* 28 (2018): 51-67. 60.

10 Cf. José L. Sicre, *El Pentateuco. Introducción y textos selectos* (Bs. As.: San Benito, 2004) 125.

una «nación grande» (12,2), con «descendencia como el polvo de la tierra» (13,26) y como las estrellas del cielo (cf. 15,5), pero Abraham no tiene hijos: entonces, desde el capítulo 12 y hasta el capítulo 25, en el cual se confirma la realización de la promesa, se suceden una serie de situaciones que pueden poner en riesgo el cumplimiento: la esterilidad de Abraham (15,2) y Sara (16,1) acompañada de su desconfianza (17,17.18,12); Abimelec toma a Sara (20,1-14); la expulsión de Agar e Ismael (21,8-14); el “posible” sacrificio de Isaac (c. 22). En medio de estas situaciones se introduce el relato de Abraham y los tres hombres. Inmediatamente antes, en el capítulo 17, Dios se le aparece a Abraham, establece una alianza con él y le anuncia que Sara tendrá un hijo, ante lo cual Abraham ríe (v.17). El relato termina con Abraham circuncidando a todos los de su casa. Seguidamente el narrador vuelve a informar que «se le apareció el Señor [YHWH] en la encina de Mambré estando él sentado a la puerta de su tienda en lo más caluroso del día» (18,1). Y al finalizar el encuentro con los tres hombres, Abraham mantiene una interesante conversación con Dios sobre la destrucción de Sodoma y Gomorra y sobre la posibilidad de que Dios borre al justo con el malvado (cf. 18,16-33).¹¹ Finalmente, en el capítulo 21 nace Isaac y se constata: «El Señor [YHWH] visitó a Sara como había dicho, e hizo por ella lo que había prometido» (Gn 21,1).

1.2. *Moisés y el sacerdote de Madián (Ex 2,11-22)*

Al inicio del libro del Éxodo, después del nacimiento de Moisés y su adopción por parte de la hija del faraón, se presenta el relato de Moisés ya adulto que mata a un egipcio por defender a un hebreo y, al enterarse que era una noticia conocida por el faraón,

¹¹ Cf. Luis Alonso Schökel, *¿Dónde está tu hermano? Textos de fraternidad en el libro del Génesis* (Navarra: Verbo Divino 1997).

huye al desierto.¹² En un pozo salva¹³ a unas mujeres que terminan siendo las hijas de un sacerdote de la zona,¹⁴ quien al enterarse, manda buscar a Moisés para invitarlo a comer y lo recibe en su casa otorgándole la posibilidad de subsistir en el desierto. Se casa con una de sus hijas y tiene un hijo.¹⁵ Seguidamente, el narrador informa que los israelitas gimen y se quejan de su servidumbre (cf. 2,23-25): «Dios escuchó sus gemidos y se acordó de su alianza con Abrahán, Isaac y Jacob» (2,24). A continuación se narra el llamado a Moisés y la revelación del nombre de Dios en el desierto. El establecimiento de Moisés en el desierto por medio del recibimiento en la casa del sacerdote de Madián, ubicó a Moisés justo donde debía estar para recibir el llamado a colaborar en la misión liberadora de Dios, convirtiéndose en el mayor de los profetas y legisladores de la historia del Pueblo.¹⁶

1.3. *Rahab y los espías (Jc 2,1-24)*

Ya a las puertas de la tierra prometida, el sucesor de Moisés, Josué, envía a dos espías a explorar el país y la ciudad de Jericó. Ellos entran en la ciudad y en la casa de una mujer llamada Rahab.

12 «Se ha observado hace tiempo que la historia que comienza en el v.11 sirve para sacar a Moisés de Egipto y llevarlo a Madián para el decisivo acontecimiento de la Zarza... Se puede reconocer el motivo común de la conducción del héroe al desierto, antes de su vuelta Egipto en 4,18ss. Sin embargo, también es claro que esta conexión no es solo una técnica literaria, novelística, sino que implica una fusión de tradiciones primitivas». Huesman, «Éxodo», 163. «Si se relacionan los vv. 11ss con el c. 18, los textos parecen reflejar estratos primitivos de una tradición en la que los hebreos comparten un culto común con los madianitas y en la que entronca el nombre de Yahvé. De ahí surge el conjunto de problemas que se conoce como la hipótesis Quenita». Brevard S. Childs, *El libro del Éxodo. Comentario crítico y teológico* (Navarra: Verbo Divino 2003) 66. «No reason is given for Moses' choice of the land of Midian as his goal. An examination of the history of the tradition explains this choice. The land of Midian was chiefly known as the scene of Moses' first encounter with God, and the story of the flight from Egypt is intended to allow Moses to reach just this place». Martin Noth, *Exodus. A Commentary* (Philadelphia: The Westminster Press 1962) 36.

13 El verbo utilizado es *nāṣal*, el mismo usado en otras ocasiones para pedir a Dios salvación: Jc 10,15; 1Sm 12,10; 2Sm 19,10.

14 «A nadie se le escapa que la entrada de Moisés en una familia sacerdotal tendrá gran importancia para su carrera». Georges Auzou, *De la servidumbre al servicio. Estudio del libro del Éxodo* (Madrid: Fax 1979) 75.

15 «Moisés lo llamó Guersón, pues dijo: "Forastero soy en tierra extraña"»(2,22). *Gēršōm*, contiene la palabra *gēr* que suele traducirse por "extranjero". Cf. Noth, *Exodus...* 37.

16 Cf. Dt 34,10 (profeta sin igual); Nm 12,3 (el hombre más humilde); Hb 3,5 (hombre fiel).

El rey de Jericó se entera de la presencia de los espías y manda decir a Rahab que los entregue, pero la mujer los esconde y dice que se habían ido. Rahab narra todas las hazañas poderosas que ha escuchado acerca de cómo el Señor (YHWH) ha dado esa tierra a los israelitas y dice:

«al oírlo, ha desfallecido nuestro corazón y no se encuentra ya nadie con aliento a vuestra llegada, porque el Señor (YHWH), vuestro Dios, es Dios arriba en los cielos y abajo en la tierra. Juradme, pues, ahora por el Señor (YHWH), ya que os he tratado con bondad, que vosotros también trataréis con bondad a la casa de mi padre, y dadme una señal segura» (Jo 2,11-12).

Los espías le confirman que su familia estará segura y se marchan sanos y salvos: cuentan todo a Josué y luego, da comienzo el proceso de toma de la tierra con el paso del Jordán, la caída de Jericó y las demás ciudades. Toda la ciudad de Jericó fue consagrada al anatema, pero la casa de Rahab no, según constata el narrador, tal como le habían prometido los espías que ella había salvado.¹⁷

1.4. *Eliseo y la sunamita (2Re 4,8-37; 8,1-6)*

En el segundo libro de Reyes, en el “ciclo de Eliseo” (2Re 2-13) encontramos la historia del profeta y de una mujer cuyo nombre es reemplazado por su lugar de origen: Sunén.¹⁸

«Eliseo pasó un día por Sunén, donde vivía una mujer principal que le insistió para que se quedara a comer. Desde entonces, cada vez que pasaba, se detenía allí a comer. Ella dijo a su marido: «Estoy segura de que es un santo hombre de Dios, que pasa siempre junto a nosotros. Construyamos en la terraza una pequeña habitación y pondremos allí para él una cama, una mesa, una silla y una lámpara, para que, cuando venga junto a nosotros, pueda retirarse allí arriba» (2Re 4,8-10).

¹⁷ «Pero a Rajab, la prostituta, así como a la casa de su padre y a todos los suyos, Josué los conservó con vida. Ella se quedó en Israel hasta el día de hoy, por haber escondido a los emisarios que Josué había enviado a explorar Jericó» (Jo 6,25).

¹⁸ Ciudad del territorio de Isacar, al sureste del Monte Carmelo (cf. Jo 19,18). Los Filisteos acamparon allí antes de la batalla con Saúl (1Sm 24,8). De allí procedía Abisag, la hermosa joven que llevaron al anciano David (1Re 1,3-4).

Y así lo hizo. Eliseo mandó a su criado a preguntar a la mujer sunamita qué podían hacer ellos a cambio de todas las molestias que ella se había tomado: «¿hemos de hablar en tu favor al rey o al jefe del ejército?» Ella respondió: «Yo vivo tranquila entre las gentes de mi pueblo» (4,13). Eliseo parece no conformarse con su respuesta y pregunta a su criado qué puede hacer. Su criado le dice que no tiene hijos y que su marido es anciano. Y lo inesperado sucede: Elías llama a la mujer y le dice: «El año próximo, por esta época, tú estarás abrazando un hijo.» Ella respondió: «No, mi señor, no engañes a tu sierva.» (4,16). Sin dramatismos ni explicaciones el narrador constata: «La mujer concibió y dio a luz un niño por la época que le había dicho Eliseo» (4,17). Luego el niño crece, se enferma, muere y Eliseo le devuelve la vida (cf. 4,8-37). El relato continúa narrando diferentes milagros obrados por el profeta,¹⁹ las guerras arameas y en el capítulo 8 reaparece la mujer sunamita, que luego de mudarse bajo el consejo del profeta por los años de hambre venideros y de regresar siete años después, da testimonio ante el rey del poder de Eliseo:

«El rey estaba hablando con Guejazí, criado del hombre de Dios, y le dijo: «Cuéntame todas las maravillas que hacía Eliseo». Mientras estaba contando al rey cómo había revivido al niño muerto, apareció la mujer cuyo hijo había revivido, quejándose por su casa y su campo. Guejazí dijo entonces: «¡Rey, mi señor! Ésta es la mujer y éste su hijo, al que Eliseo revivió.» El rey preguntó a la mujer y ella le hizo su relato. El rey puso un eunuco a disposición de la mujer con la orden: «Devuelve todo lo que le pertenece y las rentas de su campo, desde el día en que dejó el país hasta ahora» (2Re 8,4-6).

Esta extensa sucesión de acontecimientos que finaliza con la mujer con hijo, campo, pertenencias, y con la buena fama del profeta, había comenzado con una insistente invitación a comer.

19 "La multiplicación de los panes" (2Re 4,42-44); "La curación de Naamán" (5,1-27).

2. Motivaciones y causas

En cada uno de estos relatos se ve ese itinerario común ya mencionado: alguien se acerca, alguien recibe, alguien es recibido, hay una comida o se provee hospedaje, hay un tiempo compartido y una despedida.²⁰ Más complejo es determinar si existen una serie de motivaciones y causas comunes implicadas en estas historias.²¹ No sabemos por qué Abraham corre al encuentro de los hombres y les provee un banquete. El relato no menciona ninguna “necesidad” ni ninguna “ley” por la cual él tuviera que actuar de ese modo. Sin embargo, esta situación posibilita que los hombres le anuncien el nacimiento de su hijo. El sacerdote de Madián invita a comer a Moisés porque salvó a sus hijas, pero no se dice por qué lo invita a vivir con ellos y le permite casarse con una de ellas. Rahab esconde a los espías porque escuchó el poder de su Dios y pide a cambio protección. La sunamita invita a comer a Eliseo porque cree que es “un hombre de Dios”, pero no se dice que Eliseo haya *necesitado* refugio, simplemente se dice que “pasaba por allí”. La sunamita no le pide nada a cambio de su atención, aunque después reciba algo por iniciativa del profeta.

No hay duda que cada uno de estos encuentros personales juega un rol importante en la trama mayor de los acontecimientos que los enmarcan y que tienen un itinerario en común. Pero las motivaciones y las causas específicas de cada encuentro no parecieran seguir ningún patrón.

A partir de estos relatos, tal vez pueda decirse que la “hospitalidad” es un *encuentro* en el cual alguien recibe y alguien es recibiendo.

20 «Perhaps one of the most curious aspects of the reference to hospitality in the biblical narratives is how seldom this sacred custom follows proper protocol... Only in Genesis 18 and 24 are there examples of the proper mode of conduct within the biblical hospitality ritual». Victor H. Matthews, «Hospitality and Hostility in Judges 4». *Biblical Theology Bulletin* 21 1991:13-21. 13-14.

21 Sirva de imagen el encuentro de Jael y Sísara (Ju 4, 17-22). El enemigo Sísara huye del Juez Barac y en el camino Jael lo invita a entrar a su tienda, lo tapa con una manta, le da leche y cuando duerme... «Pero Yael, mujer de Jéber, cogió una clavija de la tienda, tomó el martillo en su mano, se le acercó callando y le hincó la clavija en la sien hasta clavarla en tierra. Él estaba profundamente dormido, agotado de cansancio; y murió» (Ju 4,21).

do, pero no podría afirmarse *por qué* o *para qué* se produce este encuentro. ¿Es el recibimiento un gesto gratuito del que recibe o es un medio para conseguir algo más? En cada caso es diferente. El que es recibido: ¿tuvo intención de serlo? ¿Esperaba serlo? ¿Tenía una necesidad? ¿O fueron otras circunstancias las que hicieron que fuera necesario quedarse? En cada caso es diferente. Las variantes son demasiadas para poder establecer una serie de *normas* que regulen estos encuentros. Ahora bien, esto no significa que no puedan establecerse algunas *notas* sobre “la hospitalidad en la Biblia Hebrea”. Notas que de ninguna manera pretenden reducir los relatos a un esquema cerrado, sino más bien destacar la *complejidad* y variedad de los casos e itinerarios.

2.1. Reciprocidad, vincularidad y transformación

Estas “situaciones de hospitalidad” son “encuentros”. Hay dos partes que se reconocen y en ese reconocimiento se da una reciprocidad,²² una *correspondencia mutua*: una parte recibe y otra parte acepta ser recibida. Antes de que se produzca la reciprocidad, se pasa por una instancia de alteridad en la cual ambas partes tienen que *decidir* si el otro puede llegar a ser un “amigo” o un “enemigo”,²³ si su encuentro será de paz o de hostilidad. En los casos vistos no encontramos ningún “diálogo interno” en el que el narrador nos informe qué piensan los personajes acerca de los riesgos o beneficios del encuentro con el otro, simplemente se produce el acercamiento, pero en esa acción de acercarse, está implícito el riesgo. Una vez que el primer acercamiento es positivo, se produce la reciprocidad, una correspondencia mutua que posibilita un encuentro que genera

22 «The principles of reciprocity upon which the hospitality code is based make it clear that the extension of protection and service to strangers is a necessary qualification for maintenance of honor in the ancient Near East». Matthews, «Hospitality and Hostility in Judges 4»... 20.

23 Sobre “amigo/enemigo” ver: Christoph Theobald, *El estilo de la vida cristiana* (Salamanca: Sígueme. 2016) 73-74; Richard Kearney, «Guest or Enemy? Welcoming the Stranger», ABC Religion and Ethics (21 Jun. 2012) acceso el 20 de marzo 2019. <https://www.abc.net.au/religion/guest-or-enemy-welcoming-the-stranger/10100458>; Bruce J. Malina, «Hospitality» en *The Harper Collins Bible Dictionary*, Ed. Paul I. Achteemeier (San Francisco: Harper 1996), 440-441. 441.

un “vínculo”: una experiencia común, una historia compartida, un relato de una relación que, aunque haya sido breve o momentánea, existe para siempre en esa historia común. El relato del segundo encuentro entre la mujer sunamita y Eliseo constata cómo la experiencia común del primer encuentro (haber comido juntos y el nacimiento del hijo) precede y posibilita el segundo encuentro (Eliseo devuelve la vida a su hijo muerto). Eliseo no devuelve la vida al hijo por el valor de la vida o por el hijo, sino que lo hace *por el vínculo* que tiene con su madre, por lo que han compartido en el pasado.²⁴ La historia de la toma de Jericó termina constatando que Rahab y su familia siguen habitando entre los Israelitas, por lo que ella experimentó con los espías, por su encuentro e historia común. En el capítulo 18 del libro del Éxodo, reaparece el suegro de Moisés y le recomienda establecer jueces para que administren justicia porque ve que él solo no puede con todo el pueblo. «Oyó Moisés la voz de su suegro, e hizo todo lo que él le dijo» (Ex 18,24). Fue el vínculo generado por la experiencia común y el tiempo compartido con su suegro lo que hizo posible que Moisés confiara en su consejo e instituyera los jueces.

Esta experiencia de vincularidad posibilita una *transformación* en lo privado de la vida de las partes y en lo público de los acontecimientos de la historia de pueblo.

Abraham recibe a los hombres, los hombres aceptan ser recibidos y comparten una noticia: los hombres anuncian y Abraham y Sara escuchan. A pesar de que Sara ríe en su tienda, al cabo de unos meses nace Isaac y se constata el cumplimiento de la promesa de la descendencia y del inicio de un pueblo numeroso. Moisés salva a las mujeres y su padre le corresponde con una comida que genera un vínculo tal, que hace que Moisés entre a su familia como yerno,

24 «The hosts and guests often forged long-term, reciprocal relationships in which both parties presumed the other's assistance whenever they were in their counterpart's region (e.g.. Josh 2,1-21; 9,6.11.15.18-21; Judg 4,17; Kgs 4,8- 10.25-31)». Andrew E. Arterbury y William H. Bellinger, «“Returning” to the Hospitality of the Lord A Reconsideration of Psalm 23,5-6», *Biblica* 86 (2005): 387-395. 388.

habitando con ellos en el desierto, lo cual posibilita que reciba su misión y la revelación del nombre de Dios que transformará toda la historia del pueblo. Rahab esconde a los espías y éstos le corresponden con la promesa de salvación. Esta historia común entre Rahab y los espías, posibilita la toma de la tierra que transforma al pueblo de Dios, de errantes del desierto en habitantes de la tierra prometida. La mujer sunamita reconoce en un hombre que pasaba por allí al “hombre de Dios”, quien tras un ruego insistente, acepta quedarse a comer. Eliseo y la mujer establecen un vínculo tan fuerte que el profeta corresponde a su atención regalándole un hijo. Cuando muere, la mujer viaja a buscarlo y él la reconoce de lejos y le pregunta por su familia y ante la noticia de la muerte del niño, vuelve a su casa con ella y lo salva. Pasado un tiempo la salva de la hambruna avisándole que migre, después de lo cual la mujer puede dar testimonio del poder del profeta ante el rey. Varias son las experiencias compartidas en la historia de estos dos personajes, varios encuentros que van *transformando* la trama del relato y que finalizan en la prosperidad de la mujer y su familia, y en la credibilidad del profeta ante el rey. Reciprocidad, vincularidad y transformación son notas comunes a las “situaciones de hospitalidad” en las narrativas de la Biblia Hebrea. Gestos que parecen ser casi insignificantes, impactan en la trama de la historia de salvación. Todos estos “gestos”, estas iniciativas de invitar o recibir a alguien y aceptar ser invitado o recibido, no respondían a una serie de leyes explícitas acerca de la hospitalidad,²⁵ ni comparten motivaciones o causas comunes. Podríamos afirmar que la hospitalidad existe en la Biblia Hebrea como relatos de encuentros entre partes que asumiendo el riesgo de lo desconocido, se corresponden mutuamente (reciprocidad) y establecen una relación (vincularidad) que tiene consecuencias en la historia tanto individual como colectiva (transformación).

²⁵ En algunos de estos encuentros se producen situaciones que las leyes o las costumbres legales no aprobarían, por ejemplo: Abraham «tomó cuajada y leche, junto con el becerro que había aderezado, y se lo presentó» (Gn 18, 8) cuando la Torá explícitamente dice: «No cocerás el cabrito en la leche de su madre» (Dt 14,21; Ex 23,19; Ex 34,26).

2.2. *Asimetría y hostilidad*

Pero como antítesis a estas tres notas positivas sobre estos encuentros o “situaciones de hospitalidad”, encontramos relatos en los que sucede lo contrario. Después del diálogo de Dios con Abraham sobre la destrucción de Sodoma y Gomorra, dos ángeles llegan a la ciudad. «Al verlos, Lot se levantó a su encuentro y, postrándose rostro en tierra, dijo: “Os ruego, señores, que vengáis a la casa de este servidor vuestro. Hacéis noche, os laváis los pies, y de madrugada seguiréis vuestro camino”». (Gn 19,1-2). Los ángeles se niegan, pero Lot insiste. Luego “todo el pueblo sin excepción” (19,4) rodea la casa para abusar de los recién llegados. Lot sale a negociar y les ofrece a sus hijas, pero los invitados logran introducirlo en la casa y la amenaza se disipa. Entonces los ángeles le anuncian que tiene que marcharse porque Dios va a destruir la ciudad. Lot obedece, se marchan y las ciudades son destruidas. Lot recibe a los ángeles, ellos son recibidos y comparten una comida juntos en paz. Ciertamente Lot ha sido “hospitalario” con los ángeles,²⁶ pero en el medio de esta trama ¿lo ha sido con sus propias hijas? Estaba dispuesto a entregarlas por la seguridad de los desconocidos. Estuvo dispuesto a *recibir* a desconocidos en su casa y, a la vez, a *sacar fuera* de ella a sus propias hijas. Se suelen encontrar comentarios que afirman que la hospitalidad era tal que estaba dispuesto a sacrificar a sus hijas por el bienestar de los huéspedes. Es impactante notar como en esta afirmación pueden naturalizarse situaciones tan contradictorias: ¿entonces la “hospitalidad” es solo para los extraños y para la propia familia se reserva la “hostilidad”? ¿La “hostilidad” de querer entregar a las hijas no tiene ningún impacto sobre la “hospitalidad” de querer recibir a unos extraños? ¿Se puede afirmar que Lot es un personaje “hospitalario” cuando es tan “hostil” con su propia familia? ¿O se puede definir una situación como “hospitalaria” en favor

²⁶ Sobre la pregunta acerca de si Lot tenía o no derecho a recibir a los visitantes, por ser un extranjero en la ciudad ver: Matthews, «Hospitality and Hostility in Genesis 19 and Judges 19».3-11.

de ciertos personajes sin importar el costo? En el libro de los Jueces encontramos otro relato paralelo: la historia del levita de Efraím, su concubina y un anciano de Guibeá de Benjamín (cf. Gn 19,1-30). El levita y su concubina llegan a la ciudad y se detienen en la plaza, el anciano campesino que era oriundo de Efraím, pasa por allí y los invita a su casa. «Entonces lo llevó a su casa y dio de comer a los asnos. Y ellos se lavaron los pies, comieron y bebieron” (Jc 19,21). Los hombres de la ciudad cercan la casa y le piden que saque fuera al hombre, ante lo cual el anciano se niega y le ofrece a su hija: «Aquí está mi hija, que es doncella. Os la entregaré. Abusad de ella y haced con ella lo que os parezca; pero no cometáis con este hombre semejante infamia” (Jc 19,24). Los hombres no lo escucharon, entonces “sacaron fuera” a la concubina y «la maltrataron toda la noche hasta la mañana y la dejaron al amanecer” (19,25). Ella llegó hasta la casa y murió antes de poder entrar, quedando tendida a la puerta. El anciano labrador ¿está dispuesto a *recibir* a extraños en su casa y a la vez a *entregar* a su hija y a una mujer para que la maltraten? ¿Por qué está dispuesto a que maltraten a su familia y a una mujer pero que ni toquen al levita? ¿Podemos afirmar que este personaje es “hospitalario”?²⁷

El mismo Abraham que recibe a los hombres en la misma trama del “drama del cumplimiento” despide a Agar e Ismael al desierto; el mismo que había preparado un *banquete* para unos extraños, ahora despide a una sierva y a su hijo con *un pan* y *un odre* de agua (Gn 21,8-21) para que mueran allí. ¿Abraham puede ser tan “hospitalario” con unos desconocidos y tan hostil con personas de su propia casa?

27 «It seems evident that the writer(s) of Genesis 19 and Judges 19 has (have) deliberately created scenes in which the code of conduct is systematically violated. This may be part of a deliberate theme contrasting the «flawed», but valiant ancestor with towns and their inhabitants whose violations of custom justify their destruction. It may also be part of an attempt, especially in the case of Judges 19, to portray a «topsy-turvy» world in which all customs are ignored or corrupted in an effort to justify the establishment of the monarchy in Israel». Matthews, «Hospitality and Hostility in Genesis 19 and Judges 19»...3.

2.3. Reciprocidad, vincularidad, asimetría, hostilidad y transformación

Reciprocidad, vincularidad y transformación son notas de “encuentros hospitalarios” en la Biblia Hebrea, pero a la vez, descubrimos otras notas como la asimetría y hostilidad. Incluso en los mismos relatos en los que se genera una reciprocidad y vincularidad con algunos personajes, se produce una asimetría y hostilidad con otros personajes. Esta complejidad de las “situaciones hospitalarias” y “situaciones anti-hospitalarias” reflejan una ambigüedad en las relaciones interpersonales y en los vínculos con los otros. La falta de legislación acerca de lo que llamamos “hospitalidad” puede ser un signo de esta ambigüedad.²⁸ El no tener una “ley” externa que regule exactamente qué hacer en las situaciones en las que alguien recibe y otro acepta ser recibido, o en aquellas en las que no se recibe o no se acepta ser recibido, deja vía libre a que las motivaciones y acciones personales, sean las que guíen la sucesión de acontecimientos y el desarrollo de la historia. Es cuando las motivaciones y acciones personales responden al bien de las partes cuando se produce un “encuentro hospitalario” y cuando alguna de las acciones no resultan ser en beneficio de alguna de las partes, se puede decir que se produce una situación de anti-hospitalidad.

Queda en la libertad y en la interioridad de cada personaje decidir qué hacer: reciprocidad o asimetría, hospitalidad u hostilidad. Y acompañando a los personajes con la lectura, el lector está invitado a realizar las mismas opciones: «También la narrativa bíblica invita al lector a recorrer un campo de experiencia... Más que el contenido de la experiencia, lo que importa en la narración bíblica es el tipo de respuesta que pone en juego la libertad de elección del lector».²⁹

28 Con respecto a la cuestión del “extranjero”, en el Deuteronomio encontramos estas dos afirmaciones: «porque el Señor (YHWH) vuestro Dios es el Dios de los dioses y el Señor de los señores, el Dios grande, fuerte y terrible, que no es parcial ni admite soborno; que hace justicia al huérfano y a la viuda, que ama al forastero [gēr] y le da pan y vestido. Amaréis al forastero [gēr], porque forasteros fuisteis vosotros en el país de Egipto.» (Dt 10,17-19) y «El forastero [gēr] que vive en medio de ti subirá a costa tuya cada vez más alto, y tú caerás cada vez más bajo. Él te prestará, y tú no le prestarás a él; él estará a la cabeza y tú a la cola.» (Dt 28,34-44). Cf. Lv 19,33-34; Pro 6,1-5.

29 Jean-Louis Ska, *Compendio del Antiguo Testamento* (Navarra: Verbo Divino 2017), 28.

Conclusiones

Detenerse a reflexionar acerca de la hospitalidad en la Biblia Hebrea es una tarea compleja y extensa. Hemos realizado aquí un acercamiento particular a algunas narraciones de encuentros. Pero la cuestión está muy lejos de haberse agotado. No nos hemos detenido en la cuestión del ser humano como huésped de Dios en su mundo creado,³⁰ o la de Dios como “huésped” del creyente. Tampoco hemos abordado la cuestión de los “extranjeros” y la relación del pueblo con ellos,³¹ que sí está legislada. Tampoco nos hemos detenido en los textos poéticos o sapienciales que reflexionan acerca de estas realidades.³² La amplitud del tema y la dificultad de realizar un “recorte” que lo englobe todo, habla por sí misma y desafía los intentos de definiciones absolutas y “cerradas”³³ acerca del tema: “la hospitalidad en la Biblia”.³⁴ El desafío es, ante la imposibilidad

30 «La tierra no puede venderse a perpetuidad, porque la tierra es mía, y vosotros sois forasteros [gēr] y huéspedes [tōšāb] en mi tierra.» (Lv 25,23); «Del Señor (YHWH) es la tierra y cuanto la llena, el orbe y cuantos lo habitan» (Sal 24,1); «la tierra entera es del Señor (YHWH)» (Ex 9,29); «Soy un forastero en la tierra, no me ocultes tus mandamientos» (Sal 119,19).

31 En el Talmud Bava Metzia 59b el R. Eleazar dice que «la Torá emite advertencias en 36 lugares con respecto a causar cualquier angustia a un extranjero». “Hosting your Other is more divine than protecting your own - which is arguably why the Hebrew Bible has thirty six commands to «love the stranger» and only two to «love your neighbour”». Kearney, «Guest or Enemy? Welcoming the Stranger». Para temas vinculados al “extranjero y la hospitalidad” ver: Shani Tzoref, «Knowing the Heart of the Stranger: Empathy, Remembrance, and Narrative in Jewish Reception of Exodus 22:21, Deuteronomy 10:19 and Parallels», *Interpretation: A Journal of Bible and Theology* 72 (2018): 119-131; Chad T. Beck, «Sanctuary for Immigrants and Refugees in Our Legal and Ethical Wilderness», *Interpretation: A Journal of Bible and Theology* 72 (2018): 132-145.

32 Por ejemplo: Job: «nunca dormía en la calle el forastero, pues abría mis puertas al viajero» (Job 31,32). La cuestión del Salmo 23 como “salmo de hospitalidad”: Arterbury y Bellingier, «“Returning” to the Hospitality of the Lord A Reconsideration of Psalm 23,5-6...387-395; Marina Mannati, *Les Psaumes*. T1 (Bilbao: Descleé de Brower 1996). Pr 23,6-7; Para un recorrido de la cuestión de la “hospitalidad” por los diferentes libros de la Biblia, ver: Jesús García Recio, «Raíces y contenidos de la hospitalidad bíblica. Huéspedes, prójimos y enfermos. Relatos hospitalarios de la Biblia», en *Congreso de la orden hospitalaria de S. Juan de Dios España* (Madrid 2001), 33-65; John Koenig, «Hospitality», en *Anchor Bible Dictionary*. T.III. ed. David N. Freedman (New York: Doubleday 1999) 299-303. Beverly C Davison, «Hospitality: Welcoming the Stranger», *Am-BapQ* 11 (1992): 6-19; John W Herbst, «The Right Environment: Looking at Hospitality in Judges and Ruth», en *The Living Pulpit* (Summer 2013): 4-6; Waldemar Janzen, «Biblical theology of hospitality», en *Vision* (Spring 2002): 4-15. Sobre la cuestión del “otro”, ver: Geyser-Fouche y Fourie, «Inclusivity in the Old Testament».

33 «Hospitality is nothing less than a way of understanding all of creation and salvation; it is the sum of the Old and New Testaments». Na Kang-Up, «Hospitality from Genesis to Revelation», en *The Living Pulpit* (Summer 2013): 17-11. 21. Cf. Matthew Carroll, «A Biblical Approach to Hospitality», en *Review and Expositor* 108 (2011): 519-526.

34 El peligro de la lectura -y del uso de la Biblia- reside, como hemos observado, en absolutizar un aspecto o un texto. El verdadero mensaje está en el conjunto. «La verdad es el todo»,

de unificar, la oportunidad de profundizar. Las notas de vincularidad, reciprocidad, asimetría, hostilidad y transformación, destacadas en las narraciones bíblicas, pueden ser una vía de acceso a la profundidad de las relaciones humanas, a la trascendencia hacia la espiritualidad bíblica y un aporte al diálogo con la filosofía en particular y las ciencias humanas en general.

Bibliografía

- Arterbury, Andrew E. y William H. Bellinger, «“Returning” to the Hospitality of the Lord A Reconsideration of Psalm 23,5-6», *Biblica* 86 (2005): 387-395.
- Auzou, Georges, *De la servidumbre al servicio. Estudio del libro del Éxodo* (Madrid: Fax 1979)
- Beck, Chad T., «Sanctuary for Immigrants and Refugees in Our Legal and Ethical Wilderness», *Interpretation: A Journal of Bible and Theology* 72 (2018): 132-145.
- Carroll, Matthew, «A Biblical Approach to Hospitality», en *Review and Expositor* 108 (2011): 519-526.
- Childs, Brevard S., *El libro del Éxodo. Comentario crítico y teológico* (Navarra: Verbo Divino 2003).
- Dausner, Rene, «Humanity and hospitality. An approach to theology in the times of migration. The Religious and Ethnic Future of Europe», *Scripta Instituti Donneriani Aboensis* 28 (2018): 51-67.
- Davison, Beverly C., «Hospitality: Welcoming the Stranger», *Am-BapQ* 11 (1992): 6-19.

decía el filósofo alemán Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Otro peligro consiste en buscar el mensaje de un relato -o de cualquier texto bíblico- en una idea abstracta, una verdad dogmática o una lección moral. Quiero dar un paso adelante y mostrar que el verdadero mensaje de un relato no está en una idea abstracta, sino, más bien, en la experiencia de la lectura. Es necesario aprender a leer”. Ska, *Compendio del Antiguo Testamento...*71. “El relato es el significado”. Hans W. Frei, *The Eclipse of Biblical Narrative: A study in Eighteenth and Nineteenth Century Hermeneutics* (New Haven: Yale University Press 1978) 270. Cf. Jean-Louis Ska, *El Pentateuco un filón inagotable. Problemas de composición y de interpretación. Aspectos literarios y teológicos* (Navarra: Verbo Divino 2015) 35.

- Frei, Hans W., *The Eclipse of Biblical Narrative: A study in Eighteenth and Nineteenth Century Hermeneutics* (New Haven: Yale University Press 1978).
- García López, Félix, *Éxodo* (Bilbao: Desclée De Brouwer 2007).
- García Recio, Jesús, «Raíces y contenidos de la hospitalidad bíblica. Huéspedes, prójimos y enfermos. Relatos hospitalarios de la Biblia», en *Congreso de la orden hospitalaria de S. Juan de Dios España* (Madrid 2001), 33-65.
- Geysler-Fouche, Ananda y Carli Fourie, «Inclusivity in the Old Testament», *HTS Theologiese Studies/Theological Studies* 73-4- (2017) <https://doi.org/10.4102/hts.v73i4.4761>.
- Herbest, John W., «The Right Environment: Looking at Hospitality in Judges and Ruth», *The Living Pulpit* (Summer 2013): 4-6.
- Hobbs, Ray, «Hospitality in the First Testament and the “Teleological Fallacy”», *JSOT* 95 (2001):3-30
- Huesman, John E., «Éxodo». En *Comentario Bíblico San Jerónimo* Tl. (Madrid: Cristiandad 1971).
- Janzen, Waldemar, «Biblical theology of hospitality», *Vision* (Spring 2002): 4-15.
- Kang-Up, Na, «Hospitality from Genesis to Revelation», *The Living Pulpit* (Summer 2013): 17-11.
- Kearney, Richard, «Guest or Enemy? Welcoming the Stranger», *ABC Religion and Ethics* (21 Jun. 2012) <https://www.abc.net.au/religion/guest-or-enemy-welcoming-the-stranger/10100458>
- Koenig, John, «Hospitality», en *Anchor Bible Dictionary*. T.III. ed. David .N. Freedman (New York: Doubleday 1999) 299-303.
- Malina, Bruce J., «Hospitality» en *The HarperCollins Bible Dictionary*, ed. Paul I. Achtemeier (San Francisco: Harper 1996), 440-441.
- Mannati, Marina, *Les Psaumes*. Tl. (Bilbao: Desclée de Brouwer 1996).
- Matthews, Victor, «Hospitality and Hostility in Genesis 19 and Judges 19», *Biblical Theology Bulletin* 22 (1992): 3-11.
- Matthews, Victor, «Hospitality and Hostility in Judges 4» *Biblical Theology Bulletin* 21 (1991):13-21.
- Noth, Martin, *Exodus. A Commentary* (Philadelphia: The Westminster Press 1962).

- Schökel, Luis Alonso, *¿Dónde está tu hermano? Textos de fraternidad en el libro del Génesis* (Navarra: Verbo Divino 1997).
- Shani Tzoref, «Knowing the Heart of the Stranger: Empathy, Remembrance, and Narrative in Jewish Reception of Exodus 22:21, Deuteronomy 10:19 and Parallels», *Interpretation: A Journal of Bible and Theology* 72 (2018): 119-131.
- Sicre, José L., *El Pentateuco. Introducción y textos selectos* (Bs. As.: San Benito, 2004).
- Ska, Jean-Louis, *“Our Fathers Have Told Us”. Introduction to the Analysis of Hebrew Narratives* (Roma: Editrice PIB 2000).
- Ska, Jean-Louis, *Compendio del Antiguo Testamento* (Navarra: Verbo Divino 2017).
- Ska, Jean-Louis, *El Pentateuco un filón inagotable. Problemas de composición y de interpretación. Aspectos literarios y teológicos* (Navarra: Verbo Divino 2015).
- Theobald, Christoph, *El estilo de la vida cristiana* (Salamanca: Sígueme. 2016).
- Vogels, Walter A. «Hospitality in Biblical Perspective», *Liturgical Ministry* 11 (2002): 161-173.

Con los brazos abiertos (y el puño cerrado)

Tipologías narrativas en IV Macabeos

ROBERTO JESÚS SAYAR*

Universidad de Buenos Aires – Universidad Nacional de Rosario
sayar.roberto@gmail.com

Recibido 10.11.2020/ Aprobado 20.04.2021

DOI: <https://doi.org/10.46553/teo.58.135.2021.p59-77>

RESUMEN

La proyección del tiempo mítico ha encontrado un sitio propicio para su desarrollo en las narrativas bíblicas agrupadas dentro del conjunto de los libros históricos. Bajo ese esquema, la hospitalidad ocupa un lugar de destacada importancia. Sobre todo, si se tiene en cuenta el hecho de que el pueblo de Israel ha sido considerado ‘extranjero’ en los imperios cuyas inmensas extensiones lo subyugaron. A partir de este contexto serán significativos los momentos en que los hebreos se enfrenten abiertamente con ellos. En consecuencia, abordaremos en este trabajo el *Libro IV de Macabeos* dada la época histórica que ficcionaliza, de fuerte y extensa confrontación. Entendemos que en él se conjugan tanto el procedimiento narrativo de la circularidad de la historia como el elemento cultural de la hospitalidad para construir con trazos claros e inequívocos a las figuras centrales del tratado. Por ende, intentaremos hallar en ellos rasgos que puedan ser tipificados en una escala de oposiciones [positivo/negativo]. Dicha gradación permitirá entender la importancia relativa que la hospitalidad, así entendida, tendrá para clarificar la victoria final –moral y militar– de las huestes de los hijos de Dios.

Palabras clave: Esquemas narrativos; IV Macabeos; Ficcionalización; Exegética histórica

With Open Arms (and Fist Closed)

Narrative Typologies in IV Maccabees

* Miembro de la Asociación Cultural Satori, y fundador e Investigador integrante de su Sección Argentina. Miembro del grupo GELEO (UBA). Miembro del Centro de Estudios en Filosofía Patristica y Medieval “Studium” (UNR). Integrante del Equipo de Trabajo “Letras Clásicas” (C-DAC-SEUBE-FFyL UBA), en la órbita del cual dictó tres cursos abiertos a la comunidad.

ABSTRACT

Projection of mythical time has found a favorable way to develop itself by getting inside the group of the historical books of the Bible. In that scheme, hospitality takes a very important place. Specially, if we consider the fact that the people of Israel has been considered as a foreigner into the empires which immense extensions subjugate it. On the basis of this context, the moments when Hebrews openly fight with these empires will be significant. Then, we will analyze in this work the *Fourth Book of Maccabees* because it fictionalizes a historic period of strong and hard confrontation. We understand that into it both narrative procedure of historical circularity and the hospitality as a cultural topic are conjugated, to build with clear and unambiguous marks the text's central characters. That is why we will try to find features that can be typificated in an opposition scale [positive/negative]. Such graduation will allow to understand the relative importance that hospitality will have to clarify the final victory –moral and military– of the sons of God's army.

Key words: Narrative schemes; IV Maccabees; Fictionalization; Historical exegesis

Valkyriae et divinae hospitalitate animi sui

1. Introducción

La proyección del tiempo mítico en su multiforme ciclicidad ha encontrado un sitio propicio para su desarrollo en varias producciones literarias que han pasado a formar parte del acervo cultural universal. En lo que respecta al pueblo de Israel, colectivo particularmente proclive a hacer propia esta visión del devenir histórico, tal cosmovisión se ha visto plasmada en la mayoría de los libros deuteronomícos.¹ Bajo ese esquema se han cobijado un cierto número de tópicos culturales comunes a los pueblos antiguos, dentro de los cuales la hospitalidad ocupa un lugar de destacada importancia. Sobre todo si se tiene en cuenta el hecho de que los hebreos han sido considerados «extranjeros» en los

¹ Esta visión se halla en varios de los libros de la Biblia. Cf. Diana L. Frenkel, «El martirio en la *Septuaginta: II y IV Macabeos*». *AFC* 24, 2011a, 61-2 quien, en nota *ad loc*, cita como ejemplos de la literatura deuteronomíca además del último libro del *Pentateuco* a los dos libros de los *Jueces* (donde es particularmente característico [Diana L. Frenkel, «La institución de la monarquía en el relato bíblico». *Stylos* 20, 2011b, 11]), los dos libros de *Samuel* (o los dos primeros de los cuatro de los Reyes, según la denominación que se prefiera) y el libro de *Josue*.

imperios cuyas inmensas extensiones los subyugaron. De hecho, considerando la estructura intrínseca de la mayoría de estos tratados, la existencia de esta consideración de extranjería por parte de la potencia invasora es estrictamente necesaria para que Dios tome en sus manos nuevamente el destino de su descarriado pueblo. En términos narrativos, los hechos que aparecerán en el conjunto de obras que Piñero denominó *Ciclo de los Macabeos* cobrarán una importancia singular dada la particular aparición de la reconciliación con el Altísimo –encarnada en un mediador providencial– y la cruda violencia que posteriormente se desencadena.²

En consecuencia, abordaremos en este trabajo el estudio del *Libro IV de Macabeos* puesto que entendemos que en él se conjugan tanto el procedimiento narrativo de la circularidad de la historia como el elemento cultural de la hospitalidad para construir con trazos claros e inequívocos a las figuras centrales del tratado. Por ende, intentaremos individualizar los casos anteriores, codificados tanto en el texto bíblico como en la tradición clásica, para hallar en ellos rasgos que puedan ser tipificados en una escala de oposiciones [positivo/negativo]. Dicha gradación permitirá no sólo detectar otro fructífero elemento compositivo de la multiforme obra pseudoepígrafa sino, además, una manera de entender la importancia relativa que el autor/narrador les otorgó a los eventos en él desplegados. La hospitalidad, así entendida, sería una de las claves interpretativas centrales para comprender la victoria final –moral y militar– de las huestes de los hijos de Dios.

² Antonio Piñero, *Literatura judía de época helenística en lengua griega* (Madrid: Síntesis, 2007), 69. Cf. además John J. Collins, *Between Athens and Jerusalem. Jewish identity in the Hellenistic Diaspora* (Livonia: W. B. Eerdmans Publishing Co, 2000).

2. El contexto de la literatura de los tiempos de persecución

Evidentemente, la construcción de una obra que busca justificar el accionar que puede ser considerado justo a los ojos de Dios deberá no solamente hacer hincapié en los aspectos morales y filosóficos de tal conducta sino, sobre todo, legitimar ese proceder dentro de la trama de la historia. Es por ello que se apela a la lógica compositiva deuteronomica³ puesto que, sólo en ella la figura del Altísimo se hace más cercana a sus fieles. De este modo será posible comprender de manera más acabada el rol que a la divinidad le cabe en los avatares de Israel. Dicha cercanía, además, será central en el desarrollo narrativo de *4 M* dada la extensión y profundidad de la helenización de su público receptor. Sobre todo ante la posibilidad de que este último aspecto pueda deducirse precisamente del conocimiento filosófico que el autor despliega, o incluso del desarrollo de su retórica.⁴ Lo que, no obstante, no implica que haya que olvidar la afirmación de Collins que dice que «el autor era un retórico y no un filósofo, que uso ideas filosóficas eclécticamente para embellecer su discurso»⁵.

Por ello, gran parte de su argumentación se sustentará en la presentación de la acusación y la posterior tortura de sus protagonistas de una manera doble, de acuerdo a estas dos culturas bajo cuya

3 Modo de composición (también denominado «pragmatismo en cuatro tiempos» [Lodz (*apud* Alain Boyer y Maurice Ruben Hayoun, *La historiografía judía*. (México D. F.: FCE, 2008), 10-11)) según el que se hace avanzar el devenir humano a través de varias etapas. En estas, cíclicamente (a) los hijos de Israel se alejan de la vía trazada por Dios, (b) para castigarlos, este los hace caer bajo el dominio de una potencia extranjera (c) cuyos maltratos hacen al pueblo arrepentirse de sus malas acciones pasadas. (d) Dios, a raíz del arrepentimiento, crea un salvador para dar fin a sus tormentos. El autor del *Eclesiastés*, ha logrado resumir este esquema en dos versículos de su obra: el 1,9 que afirma que «no hay nada nuevo bajo el sol» puesto que «aquello que fue volverá a ser, lo que se hizo se hará nuevamente» y el 3,1 que dice que «hay un tiempo para cada cosa, y un momento para hacerla bajo el cielo», puesto que Dios es capaz de «recuperar lo que se ha ido» (*Ec* 3,15).

4 John M. G. Barclay, *Jews in the Mediterranean Diaspora* (Edinburgh: T&T Clark, 2001), 371. Cf. Horacio Lona, «Los apologistas griegos: de la defensa de la fe al discurso de propaganda», en *Hermenéutica de los géneros literarios: De la Antigüedad al Cristianismo*, ed. Marta Alesso (Buenos Aires: EFFY-UBA, 2013), 14-15.

5 John J. Collins, *Between Athens...* 205.

influencia se hallaba Israel. Así, la ambientación de la escena simula un proceso judicial claramente heleno, en el que además pueden evidenciarse rasgos escénicos de corte tanto trágico –de acuerdo a la crudeza de las escenas que se «muestran» en escena– como cómico –por la construcción simbólica del par de protagonistas– en razón a la relación intrínseca que vinculaba ambas esferas de la teatralidad. Sobre todo, teniendo en cuenta los aportes de Garner, quien analiza todas las innovaciones que el teatro aportó al desarrollo del proceso legal y como este último se contaminó lentamente de las conductas del público dramático.⁶ Intersección emocional que resulta posible de acuerdo a los planteos –ya clásicos– que caracterizan al enfrentamiento forense como cualquier ἀγών, sobre todo aquellos que son frecuentemente interpelados por el público circundante (e.g. el filosófico de cuño socrático-platónico, como lo parece proponer el narrador en 17,11)⁷.

Por otro lado, será preciso remontar la ascendencia de un enfrentamiento de tal índole hasta los momentos de mayor importancia en la constitución de la colectividad de Israel. Por ello es que –según los postulados de Sayar– en la composición de esta obra el autor se valdrá de los dispositivos retóricos desplegados por el patriarca Abraham en su negociación con Dios para evitar la destrucción de Sodoma y Gomorra (*Gn* 18,17-33).⁸ Sólo a la luz de la argumentación

6 Richard Garner, «Law and Drama», en *Law and Society in Classical Athens*. (New York: Routledge, 1987), 95-130. Cf. Edith Hall, «Lawcourt Dramas: Acting and Performance in Legal Oratory», en *The Theatrical Cast of Athens: Interactions Between Ancient Greek Drama and Society*. (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), 146-169. Además, para comprender la aplicación de semejantes categorías a un texto bíblico, cf. Diana L. Frenkel, «El martirio...», 72 y Roberto J. Sayar, «No es imitación de hombres [...] sino de la existencia» (*Poet.* 1450a16). ¿Dispositivos teatrales en *IV Macabeos*?, en *Tránsitos, pasajes y cruces en las teatralidades del mundo*, eds. Marcela Coria, María Eugenia Martí, Stella Maris Moro (Rosario: Stella Maris Moro – ATEACOMP, 2015), 351-361.

7 Jan Wilhelm Van Henten, *The Maccabean martyrs as Saviours of the Jewish People. A study of 2 and 4 Maccabees*. *JSJSup* 57 (Leiden: Brill). Los capítulos y versículos de *IV Macabeos* son los únicos que, a lo largo del texto, aparecerán citados sin la abreviatura que les corresponde, a diferencia de todos los otros tratados bíblicos. La edición desde la que traduciremos será la de Alfred Rahlfs, ed., *Septuaginta, id est Vetus Testamentum graecae iuxta LXX interpretes* Vol. 1-2 (Stuttgart: Württembergische Bibelanstalt, 1971). Todas las traducciones del griego, salvo indicación en contrario, nos pertenecen.

8 Roberto J. Sayar, «He dicho: pueblo salvado. Esquemas narrativos y jurisprudencia en *IV Macabeos*», en *Un milenio de contar historias II. Los conceptos de ficcionalización y narración de la Antigüedad al Medioevo*, eds. Andrea Vanina Neyra y Liliana Pégolo (Buenos Aires: EFFyL-UBA, 2020), 227-245.

desplegada en este diálogo cara a cara entre el hombre y su divinidad puede determinarse con exactitud la importancia de las exiguas pero significativas palabras que el anciano parece dedicar al tirano pero que finalmente tienen al propio Creador como destinatario final (v.g. 5,16-37; 6,17-23 y sobre todo 6,27-35). En ellas, tanto como en la *gradatio* que el patriarca construye para demostrar su argumento, se pondrá en juego la hospitalidad previa que entre ambos hayan construido, puesto que será la base de las concesiones del Cielo hacia cada uno de ellos. Ahora, en el caso de los tres hombres que se presentan en la tienda, la concreción del vínculo es mucho más clara al mandar el dueño de casa «traer un poco de agua para que se laven los pies y reposen a la sombra» (*Gn* 18,4) y servir un opíparo banquete que comparte con sus huéspedes.⁹ De este modo, el ternero sacrificial, en tanto signo de la unión del hombre con Dios (cf. *Lv* 3,1-5), alcanza la más absoluta literalidad y, como tal, el mayor grado de positividad en la consideración divina, sólo por delante de Lot.¹⁰ De esta manera, asemejándose a él, Eleazar no dudará en presentarse a sí mismo como sacrificio de comunión supremo entregando su sangre para rociar el altar (*Lv* 4,4 = 6,29) y su propia alma en beneficio de sus hermanos torturados (cf. *Lv* 4,10). De ese modo, se cargará a sí mismo de aquellos rasgos positivos y podrá transmitirlos a quienes vengan tras él.

3. La importancia del ejemplo: Alejandro

De manera similar, y a pesar de sus múltiples vicios, incluso Alejandro Magno podrá ser vinculado positivamente con Dios gracias a su demostración de hospitalidad. Este hecho no implica

9 Consistente en pan/tortas, manteca, leche y un ternero gordo y cebado (*Gn* 18,8). Es preciso tener en cuenta que como Abraham no vivía en centro urbano alguno, le está ofreciendo lo más costoso que puede conseguir entre sus posesiones y, por tanto, elevando el grado de hospitalidad (Agradecemos a la Mg. Carina Perticone [UNA-UNSAM] la aclaración de este último punto).

10 «La hospitalidad es una de las principales virtudes del orden natural. Significa que todo hombre, en condición de tal, debe ser respetado. [...] Lot practica esta hospitalidad hasta el heroísmo» afirma Jean Daniélou, *Los santos paganos del Antiguo Testamento* (Buenos Aires: Carlos Lohlé, 1960), 92-93 y por ello resalta su rescate en tanto santo por los primeros cristianos (*Lc* 17,32-33; 2 P 2,7; Ireneo de Lyon, *Adv. Haer.*, 4.31.1-3; Orígenes *Ho. Gen.* 5.1-5).

que haya dejado de lado por completo la lucha y la victoria como la estrategia básica de legitimación del poder del período helenístico (en tanto que ocupa el lugar de «sumo sacerdote del pueblo macedonio») ¹¹ sino que, a ojos hebreos, su práctica particular de la lógica de intercambio y respeto que implica el saberse «recién llegado» a un territorio potencialmente hostil con una organización interna suficientemente estandarizada adquiere ribetes claramente elogiados. Conocer esto último tampoco acarreará que el Magno deje de identificar características sobrehumanas en sí mismo que lo separarán del resto de los mortales; pero sí que se retarde el proceso en el que su imagen se degrade conforme adquiera cada vez más costumbres despóticas y tiránicas, como las que podían adscribirse a los soberanos persas o a los faraones egipcios, depositarios de la barbarie para el prejuicio helénico. ¹²

Alejandro, no obstante conocer esa clase de preconcepciones, no dejará de considerarse el hijo de un dios (VA 1.4), o de equipararse con todo derecho tanto con Heracles (VA 1.15; 1.46a) como con su descendiente Aquiles (cf. VA 1.42). ¹³ Pero, al mismo tiempo, estará lo suficientemente preparado como para postrarse ante el Sumo Sa-

11 Alessandra André, «A *basileia* em construção: a vitória como símbolo de legitimação política no século IV a. C.», en Rodrigo Laham Cohen, ed. *Perspectivas interdisciplinarias sobre el mundo grecolatino*. (Buenos Aires: Rhesis), 174 es quien afirma esto, puesto que de otro modo no se comprendería la enajenación que muestra en la persecución de Darío III con el fin de derrotarlo en batalla y aplicar sobre sus posesiones el derecho de conquista (*Ibid.*, 173). Según esta estudiosa, es una táctica que aplicarían incluso los diádocos, vista su poco firme legitimidad en tanto sucesores de Alejandro (*Ibid.*, 179 y Graham Shipley, *El mundo griego después de Alejandro 323-30 a.C.* [Barcelona: Crítica, 2001], 58). Cf. Terry Buckley, *Aspects of greek history 750-323 BC. A Source-Based Approach*. (London-New York: Routledge, 2010), 456, quien asegura que incluso Filipo apeló a esta estrategia para ser reconocido por los griegos de las *pólis* del sur al aplastar a comunidades consideradas «sacrílegas» como la de los Focios «"sacrilegious temple-robbers" of Delphi»).

12 Gordon Allport, *La naturaleza del prejuicio*, (Buenos Aires: Eudeba, 1977).

13 Con la sigla VA hacemos referencia a Helmut Van Thiel, ed., *Leben und Taten Aleksanders von Makedonien*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1974.

cerdote de Jerusalén y reconocer en él la presencia de Dios.¹⁴ Dice a este respecto Flavio Josefo que el soberano (AJ 11.331-33)15:

«Προσελθὼν μόνος προσεκύνησεν τὸ ὄνομα καὶ τὸν ἀρχιερέα πρῶτος ἠσπάσατο. [332] [...] οἱ μὲν τῆς Συρίας βασιλεῖς καὶ οἱ λοιποὶ τοῦτο ποιήσαντος κατεπλάγησαν καὶ διεφθάρθη τῷ βασιλεῖ τὴν διάνοιαν ὑπελάμβανον, [333] Παρμενίωνος δὲ μόνου προσελθόντος αὐτῷ καὶ πυθόμενου, τί δήποτε προσκυνοῦντων αὐτὸν ἀπάντων αὐτὸς προσκυνήσειεν τὸν Ἰουδαίων ἀρχιερέα; 'οὐ τοῦτον', εἶπεν, προσεκύνησα, τὸν δὲ θεόν, οὗ τὴν ἀρχιερωσύνην οὗτος τετίμηται».

«[...] se acercó por sí mismo y adoró aquel Nombre y se postró primero ante el Sumo Sacerdote. (332) [...]. Los reyes de Siria y el resto estaban sorprendidos de lo que había hecho y supusieron que el rey había perdido la razón. (333) Sólo Parmenio se acercó a él y le preguntó cómo, si todos se postraban ante él, él se postraba ante el Sumo Sacerdote de los judíos. A lo que respondió: "No ante él, sino ante el Dios que lo honró con el Sumo Sacerdocio" ».

demostrando en esta identificación que posee una clara noción de la naturaleza de Dios, puesto que inmediatamente después afirmará que la presencia del Sumo Sacerdote vino a él en un sueño y que es a Dios a quien debe todos sus éxitos militares (AJ 11.334-5). Además, también acepta que tal deidad le ha otorgado la «administración» de sus asuntos mundanos al Sumo Sacerdote (cf. Nm 18,1; Lv 10,10-11; Dt 18,5), ante quien, como una suerte de «delegado» del verdadero dueño de esas tierras, deberá presentar sus respetos y, al mismo tiempo, demostrar su poderío real para reivindicar su lugar en la sociedad de los hombres. Semejante equiparación implicará que la identidad de Israel se validará, por un lado, como una comunidad de μέτοικοι dentro de un *continuum* griego, situación que se halla históricamente atestiguada, para el caso alejandrino, por las descripciones de Filón y, en un contexto estrictamente literario,

14 Aunque, evidentemente, debemos desconfiar de la tendenciosa fuente de estos eventos (AJ 11.333.3 cf. Christiane Saulnier, *La crisis macabea* [Estella: Verbo Divino, 1983], 14); entendemos que es posible interpretar una parte de la profecía de Daniel (Dn 11,3) como una visión positiva del macedonio, puesto que de otro modo no sería considerado «valeroso» (δυνατός en tanto «poderoso de cuerpo y mente», cf. LSJ [sigla que remite al diccionario de Henry George Liddell; Robert Scott; Henry Stuart Jones, *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Oxford University Press, 1996] s.v.) a pesar de obrar a su antojo.

15 En este caso, apelamos a la sigla AJ para referirnos a Benedikt Niese, ed., *Antiquitates Iudaicae. Flavii Iosephi opera*. Berlin: Weidmann, 1955.

por textos como la *Carta de Aristeeas a Filócrates*.¹⁶ Entonces, por otro lado, la realeza de Alejandro –equiparada con la de Dios– no solapará sus competencias con lo estrictamente hebreo.¹⁷ Únicamente de esta manera podrá entenderse el dominio del macedonio como algo positivo y plausible de ser admitido de modo similar en sus sucesores.

El dilema resultante de este conjunto de rasgos será que esa carga de positividad se resignificará de forma diametralmente opuesta en la figura del tirano Antíoco IV Epifanes, reinante en el ámbito intradieético de 4 M. Éste, en lugar de reconocerse como ‘invitado’ extranjero en una tierra que no le pertenece, tomará posesión de su cargo y reconfigurará el ordenamiento interno de Israel según su propio arbitrio. Una ruptura del esquema cultural representado por la reciprocidad que, en este caso, consiste en agradecer la consecución de la realeza (*Sb* 6,3) mediante un acto de respeto semejante al efectuado por Alejandro, será objeto de los más crueles castigos. Sobre todo dado que semejante reconocimiento había sido seguido –a su manera– por sus sucesores hasta ese momento (cf. «hasta los reyes honraban el Lugar Santo y lo enriquecían con magníficos regalos; así, por ejemplo, Seleuco, rey de Asia, pagaba de su dinero los gastos de los sacrificios» [2 M 3,2-3]).

16 Diana L. Frenkel, «Una visión del Egipto Ptolemaico según la *Carta de Aristeeas a Filócrates*». *Circe* 10, 2005-2006, 157-175). Cf. para el caso de Filón los análisis de Paola Druille «La situación cívica de los judíos en los tratados de Filón». *Synthesis* 22, 2015, 125-38 y, sobre todo, «Filón y las inscripciones griegas de los siglos II-I a.C.: la existencia de la *gerousía* en Alejandría». *Circe* 20, 2016, 131-145, donde, para fundamentar esta existencia se basa en testimonios arqueológicos como *SGE* 34.1532 y *SB* 1.2100.

17 Así, Jerusalén podrá ser entendida como una «ciudad griega» con un ordenamiento cívico particularmente ajeno, pero con *γερονσία*, asamblea y órganos de gobierno plenamente helenísticos. Cf. Paola Druille «“Nuestro consejo de ancianos”: Filón y la institución administrativa de la comunidad judía de Alejandría en *Contra Flaco*». *Stylos* 27, 2018, 80-91 y Luciana Gallegos, «Las normas sociales y el vínculo de *syngéneia*: la legitimación de Alejandría en *Argonáuticas*», en *El nómos transgredido. Afectaciones poéticas de la normatividad en el mundo griego antiguo*, eds. Emiliano Buis, Elsa Rodríguez Cidre y Alicia Atienza (Buenos Aires: EFFyL-UBA, 2006), 418.

4. La depravación del ejemplo: Antíoco

Semejante falta de conciencia social y política lo alejarán de la semejanza con divinidad alguna (y, sobre todo con Zeus, como puede deducirse de los planteos de Forciniti).¹⁸ Además, de forma inversamente proporcional a esta separación de la esfera de lo sagrado, se acercará a sus predecesores humanos en sus facetas negativas, como será el caso de Alejandro al momento de dejar su reino en manos de los diádocos. Muchos aspectos más ayudan a comprender que, entonces, el soberano no está imbuido del espíritu del Alejandro que conquistaba para ‘civilizar’ sino de aquel ya enamorado de su propia leyenda que solo continuaba con su labor de conquista para agigantar su figura (VA 3.33), desde las analogías animales que eligen hacer sus autores hasta las actitudes para con sus propios coterráneos, que van desde la plena confianza y la colaboración en el Filípida hasta la coerción lisa y llana en el seléucida.¹⁹ De este modo, las características que deberían compartir ambos monarcas por el simple hecho de ser el uno el heredero del otro y, por tanto, símbolo de su persistente presencia en la tierra se resumen no en las peculiaridades ideales que permitieron la movilización masiva del ejército macedonio a través de Asia sino en las veleidades y arbitrariedades que convencieron a ese mismo ejército que era hora de regresar a casa. La sumatoria de estas fuerzas de signo opuesto se verá, además, aumentada gracias a la presencia del inquietante «enemigo interno» que conforman todos los hebreos que, seducidos por el aparente «avance cultural» representado por esta clase de po-

18 Mariel Forciniti, «Gobernar es persuadir: intentos de rebelión y tácticas para conservar el poder en la sociedad olímpica», en *“¿A quién, otra vez, he de persuadir?” Intercambios discursivos entre hombres y dioses en la épica y la tragedia griegas*, eds. María Inés Crespo y Hernán Martignone (Buenos Aires: EFFYL-UBA, 2014), 69.

19 Efectivamente, las animalizaciones de ambos monarcas siguen la misma lógica simbólica, siendo positivas para el macedonio y profundamente negativas para el seleucida. León y serpiente para Alejandro (VA 2.15; 3.4) por su valentía y astucia; “bestia salvaje” (θηριόδοστατε 12.13) es el único calificativo animal que merece Antíoco.

líticas helenizantes, no dudarán en plegarse a ellas y abandonar sin más todas las normas ancestrales mosaicas.²⁰

De este modo, ambos, en conjunto serán culpables del mayor acto de impiedad posible en lo que respecta a la hospitalidad: desconocer la entidad única del pueblo de Israel (cf. *Dt* 10,15) en su propia tierra. Sólo de ese modo es posible comprender que su primer acto de gobierno, en lugar de seguir la estela de su ilustre predecesor, será «destitu<ir> a Onías del sumo sacerdocio y nombr<ar> Sumo Sacerdote a su hermano Jasón» (4,16). Efectivamente será este último quien encare las reformas más radicales en la πολιτεία de Israel; pero al contar con la autorización del rey para estos actos (cf. 4,18-19) la «justicia divina» (ή θεία δίκη 4,21) entenderá que el culpable de estas acciones será el propio Antíoco. Además, para profundizar esta crisis invasora, el texto detalla que, con su anuencia, se «construyó un gimnasio [...<y>] suprimió el culto del Templo» (4,20). Elementos todos que no precisan estrictamente una persecución religiosa como la que se desatará inmediatamente después pero que indudablemente explicitan el contexto de violencia en el que se moverán los locales y los invasores hasta que el desequilibrio en la reciprocidad se cancele.²¹

La gravedad de estos hechos se hará más tangible conforme las torturas avancen, puesto que el soberano no dudará en ofrecer una argumentación pretendidamente filosófica al principio de su alocución para que el primero de los torturados, el anciano sacerdote Eleazar, entienda que la causa del invasor parece ser justa y lógica en lo que respecta a las corrientes de pensamiento en boga, puesto que afirma que «Ciertamente es absurdo no disfrutar de los placeres no vergonzosos e injusto rechazar los dones de la natu-

20 Cf. Umberto Eco, *Construir al enemigo y otros escritos* (Buenos Aires: Sudamericana, 2013a) para la noción de «enemigo interno».

21 Es Steven Weitzman, «Plotting Antiochus's persecution» *Journal of Biblical Literature* 123/2, 2004, 219-34 quien explicitará las características de esta persecución, su particular virulencia y los intertextos que contribuyen a construirla.

raleza» (5,8-9).²² Al ser rechazado, y torturar hasta la muerte al judío, no dudará en aumentar sus ofrecimientos de manera creciente, entendiendo en ello una manera particularmente retorcida de «ser hospitalario» puesto que, salvando a los siguientes condenados de la muerte –por ende, haciéndoles un bien– y otorgándoles puestos de poder en su corte (8,7: ἡγεμονικὰς ἀρχάς) –sumando un bien más valioso al anterior– pretenderá que se apeguen a sus normas, del todo ilegales para este colectivo. El punto más alto de esta *gradatio* ascendente de sobornos y respuestas que mantienen el tirano y los condenados se dará al momento de la ejecución del séptimo hermano, a quien le ofrecerá ya no sólo un cargo en la corte sino un puesto equivalente al de primer ministro del imperio, puesto que, literalmente, le promete que «serás amigo mío y estarás al frente de los asuntos del reino» (12,5: φίλος ἔσῃ καὶ τῶν ἐπὶ τῆς βασιλείας ἀφηγήσῃ πραγμάτων). Ahora bien, es claro que la intención de Antíoco es agradar a quienes recibirán sus atenciones; pero que no tiene en cuenta que tales gestos no tienen relación alguna con la hospitalidad que ha roto, y es por ello que se lo rechaza.²³ Es decir, lo que él, en tanto soberano, entiende como *reciprocidad positiva* es en realidad un flagrante ejemplo de *reciprocidad negativa*. De este modo, la cadena de favores que el rey busca conformar no llega siquiera a iniciarse, y a efectos prácticos –al ser reconocida solamente por los enemigos internos– se considera totalmente nula.²⁴

El contrapeso preciso para remediar esta situación aparecerá en la primera figura que se le presenta al tirano al comienzo de las torturas. Eleazar, en tanto doctor de la ley (cf. 5,4), anciano y, sobre todo, personaje de influencia en la corte, se alzarán frente a él para recordarle esta norma de civilidad que él, de un modo tan poco

22 Robert Renehan, «The greek philosophic background of Fourth Maccabees», *RhM* 115/3, 1972, 227 ha explicitado y aclarado el entramado metafísico de este texto como partes de una *koiné* filosófica permeada particularmente de estoicismo, lectura que siguieron en su mayoría los demás estudiosos (*inter alia* John J. Collins, *Between Athens...* 205; Antonio Piñero, *Literatura Judía...* 70 y Diana L. Frenkel, «El martirio...» 67 y nota *ad loc*).

23 Serge Kolm *Reciprocity. An economics of social relations* (Cambridge: CUP, 2008), 118.

24 Christopher Gill; Norman Postlethwaite; Richard Seaford eds., *Reciprocity in Ancient Greece*. (Oxford: Oxford University Press, 1998).

helénico, dejó de lado. Para lograrlo, evocará punto por punto las virtudes de la Ley de Moisés (5,23-24) aclarándole que es por propia convicción que la saben venida de lo Alto (5,16) y, por lo tanto, norma insoslayable en el ordenamiento cívico-jurídico de Palestina. Y si bien no se le exige estrictamente que la cumpla ni que se apegue a los dictados que ella tiene con respecto a los extranjeros (cf. *Nm* 15,16; *Dt* 24,22), sí se le recuerda que su aplicación corresponde a todo el Pueblo de Dios, cuyo santuario ha profanado con sus ídolos (4,20; cf. *2 M* 6,2; *1 M* 1,54) y las normas que a estos les caben.²⁵ Por ello, las palabras que pronunciará antes de su muerte, además de un llamado a la misericordia divina, son un modo insustituible de mostrarse hospitalario con quien es, como dijimos, el verdadero y último dueño de la tierra y de todas sus criaturas (*Lv* 25,23) en tanto Israel es extranjero aún en su propia tierra, como claramente afirma el salmista cuando escribe «soy forastero en tu casa y, como mis padres, peregrino» (*Sal* 39,13). Por todo ello es que el anciano sacerdote afirmará, en sus momentos finales que (6,27-29):

«σὺ οἶσθα, θεέ, παρόν μοι σῶζεσθαι βασάνοις καυστικάις ἀποθνήσκω διὰ τὸν νόμον. Ἰλεος γενοῦ τῷ ἔθνει σου ἀρκεσθεὶς τῇ ἡμετέρᾳ ὑπὲρ αὐτῶν δίκη. Καθάρσιον αὐτῶν ποιήσον τὸ ἐμὸν αἷμα καὶ ἀντίψυχον αὐτῶν λαβὲ τὴν ἐμὴν ψυχὴν»

«Tú sabes, Dios, que, pudiendo salvarme, muero por causa de la ley con torturas cáusticas. Sé misericordioso con la nación de tu pueblo, nuestra condena acepta en lugar de la de ellos. Mi sangre haz su purificación y toma mi alma en lugar de la de ellos».

De esta forma, la sangre pasa a ser un elemento de intercambio que Eleazar, en tanto «visitante en la Casa de Dios» le ofrecerá a su divino anfitrión para intentar recuperar ese equilibrio perdido en manos de aquellos renegados por cuya causa el rey permanece

²⁵ Βδέλυγμα ἐρημώσεως, dice el texto, referencia que retoma Daniel en su profecía (*Dn* 9,27). De qué constaba tal cosa es algo discutido. Lo más plausible es que se tratara de una estatua de Zeus considerando por un lado los datos aportados por *2Ma*. 6.2 (en que se habla de un altar de Zeus Olímpico en el Templo de Jerusalén y otro de Zeus *Xénios* en el templo del Monte Garizim) y por otro las numerosas aristas comunes entre la construcción discursiva de este dios con la del propio Yahvé de acuerdo con lo planteado por Bernardo Perea Morales, «Ciertas connotaciones entre Yavé y Zeus», *Eclás* 35/103 (1993): 7-26.

en su trono. Y no sólo por el hecho de que «la sangre ofrecida vale por la vida del que ofrece» (*Lv 17,11*) sino porque de esa forma se cumplimenta de manera acabada uno de los principios de la ley del talión, según la que –como es sabido– la proporción del perjuicio sufrido establece la gravedad de la pena. Así entonces, si lo que se ofrece es algo considerado positivo; positiva ha de ser la devolución al oferente. Tal y como lo establece la hospitalidad en la lógica griega clásica, que el soberano ha dejado alevosamente de lado. Pero además, en este caso particular, al ser un sacerdote, que al mismo tiempo es Doctor de la Ley, el que ofrece su vida por sus conciudadanos descarriados, la positividad vinculada con su entrega en pos del perdón divino sobrepasará ampliamente la negatividad de los rasgos demostrados por Antíoco, de forma que finalmente el pueblo podrá ser perdonado de sus ofensas y, a la postre, liberado de tan cruel yugo.

5. A modo de conclusión

«Las reciprocidades tienen una función a través de la que se asegura la empatía, la equidad, la igualdad y a veces la dignidad y el estatus social» afirma Kolm y nada mejor que el sacrificio de Eleazar para atestiguarlo, puesto que, sólo a través de su muerte violenta, las negatividades asociadas con las acciones de Antíoco únicamente afectarán al propio Antíoco.²⁶ Eleazar, con su sacrificio, se ha asegurado la empatía divina y, al mismo tiempo, ha destacado la marginalidad de las actitudes del tirano. Es decir que, por si fuera poco, ha recuperado a los ojos de Dios el rango social que le era intrínseco en la misma proporción en la que Antíoco lo ha perdido. La simbología del personaje, en este caso, no estibaré en su capacidad de convertirse en código o parábola religiosa sino en su capacidad de resignificar a los personajes que se ubican a su alrededor.²⁷ No

²⁶ Serge Kolm *Reciprocity. An economics of social relations* (Cambridge: CUP, 2008), 193.

²⁷ Tal y como la explicita Umberto Eco «Sobre el símbolo», en *Sobre literatura* (Buenos Aires: Sudamericana, 2013b), 158 y ss.

hay que perder de vista que, si bien hebrea, la audiencia original de este texto poseía un grado de helenización suficiente como para comprender las implicaturas de un comportamiento semejante. Evidentemente ellas atestiguarán la poca o nula $\mu\eta\tau\iota\varsigma$ del soberano. Carencia que, además, no se correspondería con el resto de sus preocupaciones, que parecen centrarse en la visión que sus súbditos (4.22) y los pobladores de los imperios limítrofes pudieran tener de él (cf. 17.23-24). De este modo, al plantear esta serie de dicotomías, el autor parece buscar (y encontrar) una manera de justificar la superioridad del culto a Yavéh por fuera de los elementos intrínsecamente hebreos.

Es cierto que la hospitalidad dista de ser un valor plenamente heleno y que su observancia está atestiguada en múltiples espacios a lo largo del mundo antiguo, pero su centralidad en la civilización de la Hélade la convertirá en algo a tener en cuenta sobremanera. Especialmente cuando a uno de los sucesores de Alejandro Magno, quien –como aclaramos– se consideraba una suerte de ‘segundo Aquiles’, se lo presenta como alguien que desprecia tan abiertamente un concepto elevado a las más excelsas sacralidades.²⁸ Partiendo de ese punto, Eleazar adquirirá una valoración positiva para ambas colectividades gracias a la aplicación que hace de este rasgo, reconociendo con él –a la vez– la autoridad de Dios sobre el mundo y la capacidad que este posee de devolver el bien por bien y el mal por mal, tal y como se esperaba que suceda en las sociedades arcaicas. De este modo, además, se verá enaltecido hasta la contemplación de Dios tras la muerte en un grado equivalente tanto al de Abraham como al de Lot. Sólo alguien con semejante ascendiente puede permitirse hablar de igual a igual con el Altísimo y lograr de él, previa puesta a prueba de sus cualidades hospitalarias, una salvación

28 Cabe destacar a este respecto las descripciones homéricas del fenómeno, que no solo afectan a los hombres (con el conocido caso de Glauco y Diomedes de 6.119-236 [v. Pablo Cavaillero, *Leer a Homero. Iliada, Odisea y la mitología griega* (Buenos Aires: Quadrata, 2014), 89-90 y notas *ad loc* y Ángel Hoces de la Guardia «La hospitalidad en Homero» *Gerión* 5, 1987, 43-56), sino también a los dioses (puesto que, de hecho, es una deuda de hospitalidad la que pone en marcha la $\beta\omicron\upsilon\lambda\eta$ de Zeus, cf. Mariel Forciniti «Gobernar...» 73).

casi tan milagrosa como el escape de Sodoma. La única diferencia que hará de Eleazar un personaje central en la comprensión de los eventos inmediatamente anteriores a la Revuelta Macabea consistirá en la utilización de la negatividad de su enemigo en beneficio propio. Él será tan hospitalario como Antíoco se negó a serlo; tan generoso como el tirano no lo será hasta que no sea inevitable y, por último, tan beneficiado por Dios tras la muerte como el tirano castigado. Así entonces, la hospitalidad se revela como un dispositivo extremadamente poderoso que puede extender sus efectos incluso a la otra vida, debido a que su transgresión es sumamente desaprobada por los dioses (ya que conlleva una notoria ὕβρις) y por Dios. Aquellos estarán capacitados para hundir al infractor en lo profundo del Tártaro y éste podrá hacer que el culpable padezca la más ignominiosa de las muertes: estar marcado por su soberbia para toda la eternidad.²⁹

Bibliografía

- Allport, Gordon W. *La naturaleza del prejuicio*. Buenos Aires: Eudeba, 1977.
- André, Alessandra. «A *basileia* em construção: a vitória como símbolo de legitimação política no século IV a. C.», en *Perspectivas interdisciplinarias sobre el mundo grecolatino*, ed. Rodrigo Laham Cohen. Buenos Aires: Rthesis, 2017, 172-181.
- Barclay, John M. G. *Jews in the Mediterranean Diaspora*. Edinburgh: T&T Clark, 2001.
- Boyer, Alain y Maurice Ruben Hayoun. *La historiografía judía*. México D. F.: FCE, 2008.
- Buckley, Terry *Aspects of greek history 750-323 BC. A Source-Based Approach*. London-New York: Routledge, 2010.

²⁹ Diana L. Frenkel, «Las muertes de Antíoco IV», en *Los estudios clásicos ante el cambio de milenio. Vida, muerte, cultura*, eds. Rodolfo Buzón, Pablo A. Cavallero, Alba Romano y María E. Steinberg (Buenos Aires: EFFyL-UBA, 2002), 509-18.

- Cavallero, Pablo Adrián. *Leer a Homero. Ilíada, Odisea y la mitología griega*. Buenos Aires: Quadrata, 2014.
- Collins, John J. *Between Athens and Jerusalem. Jewish identity in the Hellenistic Diaspora*. Livonia: W. B. Eerdmans Publishing Co, 2000.
- Daniélou, Jean. *Los santos paganos del Antiguo Testamento*. Buenos Aires: Carlos Lohlé, 1960.
- Druille, Paola. «“Nuestro consejo de ancianos”: Filón y la institución administrativa de la comunidad judía de Alejandría en *Contra Flaco*», *Stylos* 27 (2018): 80-91.
- . «Filón y las inscripciones griegas de los siglos II-I a.C.: la existencia de la *gerousía* en Alejandría», *Circe* 20 (2016), 131-145.
- . «La situación cívica de los judíos en los tratados de Filón», *Synthesis* 22 (2015): 125-38.
- Eco, Umberto. *Construir al enemigo y otros escritos*. Buenos Aires: Sudamericana, 2013a.
- . «Sobre el símbolo», en *Sobre literatura*. Buenos Aires: Sudamericana, 2013b, 151-169.
- Forciniti, Mariel. «Gobernar es persuadir: intentos de rebelión y tácticas para conservar el poder en la sociedad olímpica», en “¿A quién, otra vez, he de persuadir?” *Intercambios discursivos entre hombres y dioses en la épica y la tragedia griegas*, eds. María Inés Crespo y Hernán Martignone. Buenos Aires: EFFyL-UBA, 2014, 67-95.
- Frenkel, Diana Lea. «Las muertes de Antíoco IV», en *Los estudios clásicos ante el cambio de milenio. Vida, muerte, cultura*, eds. Rodolfo Buzón, Pablo A. Cavallero, Alba Romano y María E. Steinberg. Buenos Aires: EFFyL-UBA, 2002, 509-18.
- . «Una visión del Egipto Ptolemaico según la *Carta de Aristeas a Filócrates*», *Circe* 10 (2005-2006): 157-175.
- . «El martirio en la *Septuaginta: II y IV Macabeos*», *AFC* 24 (2011a), 59-91.
- . «La institución de la monarquía en el relato bíblico», *Stylos* 20 (2011b): 7-34.

- Gallegos, Luciana. «Las normas sociales y el vínculo de *syngéneia*: la legitimación de Alejandría en *Argonáuticas*», en *El nómos transgredido. Afectaciones poéticas de la normatividad en el mundo griego antiguo*, eds. Emiliano Buis, Elsa Rodríguez Cidre y Alicia Atienza. Buenos Aires: Editorial de la FFyL-UBA, 2006, 415-443.
- Garner, Richard. «Law and Drama», en *Law and Society in Classical Athens*. New York: Routledge, 1987, 95-130.
- Gill, Christopher, Norman Postlethwaite, Richard Seaford eds., *Reciprocity in Ancient Greece*. Oxford: Oxford University Press, 1998.
- Hall, Edith. «Lawcourt Dramas: Acting and Performance in Legal Oratory», en *The Theatrical Cast of Athens: Interactions Between Ancient Greek Drama and Society*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, 146-169.
- Hoces de la Guardia, Ángel. «La hospitalidad en Homero». *Gerión* 5 (1987), 43-56.
- Kolm, Serge. *Reciprocity. An economics of social relations*. Cambridge: CUP, 2008.
- Liddell, Henry George; Robert Scott; Henry Stuart Jones, *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Oxford University Press, 1996.
- Lona, Horacio. «Los apologistas griegos: de la defensa de la fe al discurso de propaganda», en *Hermenéutica de los géneros literarios: De la Antigüedad al Cristianismo*, ed. Marta Alesso. Buenos Aires: EFFyL-UBA, 2013, 1-34.
- Niese, Benedikt ed., *Antiquitates Iudaicae. Flavii Iosephi opera*. Berlin: Weidmann, 1955.
- Perea Morales, Bernardo. «Ciertas connotaciones entre Yavé y Zeus», *Eclás* 35/103 (1993): 7-26.
- Piñero, Antonio. *Literatura judía de época helenística en lengua griega*. Madrid: Síntesis, 2007.
- Rahlf's, Alfred ed., *Septuaginta, id est Vetus Testamentum graecae iuxta LXX interpretes* Vol. 1-2. Stuttgart: Württembergische Bibelanstalt, 1971.

- Renehan, Robert. «The greek philosophic background of Fourth Maccabees», *RhM* 115/3 (1972): 223-238.
- Saulnier, Christiane. *La crisis macabea*. Estella: Verbo Divino, 1983.
- Sayar, Roberto Jesús. «He dicho: pueblo salvado. Esquemas narrativos y jurisprudencia en *IV Macabeos*», en *Un milenio de contar historias II. Los conceptos de ficcionalización y narración de la Antigüedad al Medioevo*, eds. Andrea Vanina Neyra y Liliana Pégolo. Buenos Aires: EFFyL-UBA, 2020, 227-245.
- . «“No es imitación de hombres [...] sino de la existencia” (Poet. 1450a16). ¿Dispositivos teatrales en *IV Macabeos*?», en *Tránsitos, pasajes y cruces en las teatralidades del mundo*, eds. Marcela Coria, María Eugenia Martí, Stella Maris Moro. Rosario: Stella Maris Moro - ATEACOMP, 2015, 351-361.
- Shipley, Graham. *El mundo griego después de Alejandro 323-30 a.C.*. Barcelona: Crítica, 2001.
- Van Henten, Jan Wilhelm. *The Maccabean martyrs as Saviours of the Jewish People. A study of 2 and 4 Maccabees*. JSJSup 57. Leiden: Brill, 1997.
- Van Thiel, Helmut ed., *Leben und Taten Aleksanders von Makedonien*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1974.
- Weitzman, Steven. «Plotting Antiochus's persecution». *Journal of Biblical Literature* 123/2 (2004): 219-34.

La hospitalidad de la marginada, la casa de Rahab

ROSA ESTELA YÁÑEZ POBLETE*

Pontificia Universidad Católica de Chile

rosaey@gmail.com

Recibido 20.11.2020/ Aprobado 25.04.2021

DOI: <https://doi.org/10.46553/teo.58.135.2021.p79-91>

RESUMEN

La cuestión del extranjero es un tema que atraviesa la Escritura y con ello la cuestión de la acogida del migrante es un gesto que muestra una acción del Dios Santo y Justo, su *Hesed*.

En este trabajo reflexionamos a partir del relato de Jos 2,1-24 y desde la figura de Rahab el cómo la hospitalidad de la marginada abre un espacio de humanidad donde se hace efectiva la praxis humanizadora desde el don gratuito.

Palabras clave: Acogida; No reciprocidad; hospitalidad; Praxis humanizadora

The Hospitality of the Marginalized, the House of Rahab

ABSTRACT

The theme of the foreigner appears throughout the Scripture and with that the question, the reception of the migrant is a gesture that shows the action of the Holy and Righteous God, his *Hesed*.

In this work, we reflect on story in Joshua 2,1-24 and on the figure of Rahab: How the hospitality of the marginalized opens a space of humanity where humanizing practice become effective from the divine gift.

Key words: Welcome; Non-reciprocity; Hospitality; Humanizing praxis

* La autora es Magister en Teología Bíblica por el Institut Catholique de Paris. Enseña, desde 2019, en la Pontificia Universidad Católica de Chile. Dicta el curso de Libros Sapienciales y Nuevo Testamento (I-II) en el Programa Interfacultades de Pedagogía en Religión Católica.

En tiempos que las noticias nos traen las imágenes de migrantes cruzando el mar en pateras, llegando desfallecientes a tierras donde, no siempre son bien recibidos. En nuestros continentes hombres, mujeres, niños, ancianos parten de su tierra hacia inseguros destinos; tierras nuevas que, al igual que en otros continentes, no siempre acogerán al migrante, al huésped de otras tierras.

Al hablar de migrantes, desde una mirada Bíblica, se puede caer en una cierta espiritualización del hecho de migrar: romper con la tierra y salir, partir por un llamado del Señor, ahí está el ejemplo de Abraham: «marchó pues Abraham como se lo había dicho Yavé» (Gn 12,4) Sin embargo, partir, romper con la tierra y las tradiciones crea un espacio de vacío, no es una aventura romántica; es un riesgo, es verse enfrentado a las dificultades de ser «el otro», el extranjero, es enfrentarse a prejuicios, los propios y los ajenos. Así, Ruth la migrante, será llamada siempre «la moabita» subrayando, con esta nominación, su origen extranjero, su otredad, su «no eres de los nuestros» (Rt 1,22; 2,2.6; 4,5)

Salir de la tierra, migrar conlleva peligros y desamparo que marcan la vida y la historia del migrante, tal vez por ello, una vez asentado el migrante puede repetir las actitudes de desconfianza hacia el otro, o bien, marcado por el rigor del salir hacerse, él o ella misma un huésped para un otro.

Abraham que conoce, en su carne, el rigor de las jornadas por el desierto y los caminos acoge, bajo su tienda, a los caminantes en *mambré*, a la hora más calurosa del día, subraya el texto (Gn 18,1-5) Si, el patriarca y su familia saben que, en el desierto, la hospitalidad hace la diferencia entre la muerte y la vida del caminante; así lo señala el Derecho Consuetudinario de las tribus del desierto; abrir la tienda al otro es un deber sagrado que no depende de una buena voluntad, es un acto que iguala al «hospedado y al que hospeda».¹ Como lo muestra Abraham acoger no es solo dar comida, agua y

¹ Cf. Carlos Gil A, dir., *Reseña Bíblica, El inmigrante en la Biblia* (Estella: Verbo Divino, 2005),10-12.

abrigo, es abrir un espacio de humanidad, de escucha, de acompañar; la acogida es, en definitiva, un espacio de riesgo y desinstalación (Gn 18,6-13)

Pero hoy, en el escenario de las migraciones modernas y de los Estados modernos ¿cómo pensar la hospitalidad? ¿qué luces nos pueden entregar los hombres y las mujeres bíblicas que vivieron, ya sea la partida, ya sea la acogida? Estas son las preguntas que motivan esta reflexión. Para esbozar alguna respuesta, pertinente para hoy, hemos elegido conocer, escuchar y contemplar a Rahab, la mujer de Jericó que oculta a los espías de Josué (Jos 2.6). La mirada con la cual nos acercaremos a ella será, reconociendo en Rahab, a las mujeres marginadas de nuestras grandes y populosas ciudades; aquellas mujeres que se instalan en una esquina, buscando un espacio de trabajo, aquellas que con un pequeño comercio callejero buscan conseguir «algo de dinero» para la familia; mujeres cuyo comercio se transforma, a veces, en un espacio de encuentro, de un rápido saludo que rompe el anonimato de los «urgidos» empleados, obreros de cualquier ciudad.

¿Por qué nos detenemos en Rahab y no una de las matriarcas? Esta mujer es citada en dos oportunidades en textos del Nuevo Testamento como ejemplo de fe. En hebreos, Rahab es nombrada en la lista de los creyentes que muestran, con sus hechos, lo que es la fe: «Por la fe, Rahab la prostituta, no pereció con los rebeldes, pues ella había acogido pacíficamente a los espías» (Hb 11,31)

En la carta de Santiago, la misma acción que estudiamos: acoger a los espías, es descrita como un ejemplo de fe viva: Lo mismo pasó con Rahab, la prostituta, ¿no hizo méritos con las obras, alojando a los mensajeros y haciéndolos salir por otro camino (St 2,25) ¿qué hace de Rahab un modelo de fe en la larga lista de los antepasados? ¿Qué hace que la acción de esta mujer extranjera sea citada como modelo de fe? Tal vez ahondando en su hospitalidad podamos también encontrar una respuesta a esta pregunta.

¿Qué decir de Rahab y la hospitalidad? La respuesta a esta pregunta la trabajaremos en tres momentos: Primero, nos acercaremos a la Rahab, la mujer de Jericó ¿quién es? ¿qué hace? ¿dónde vive?, en un segundo momento nos detendremos a analizar la acogida que, Rahab, da a los espías, nos preguntamos ¿sentido tiene ese acto en ese preciso momento de la historia de la «ocupación de la tierra»? Y finalmente, desde ese acto de hospitalidad dirigiremos, nuestra mirada, a los gestos de hospitalidad de hoy.

Rahab, la mujer de Jericó

Según los datos que nos entrega Jos 2,1- 21, Rahab es una cananea, prostituta en Jericó (v.1c) vive dentro de la ciudad, su casa está pegada a la muralla (v.15) de tal modo que, en caso de ataque, era la primera en caer. Lo anterior da a entender que Rahab vivía en un barrio marginado de la ciudad, alejado del centro y de las seguridades que, en esa época, daba vivir junto a la corte. Por el oficio que ejerce, tal vez era objeto de desprecio o, al menos, de comentarios, de miradas indiscretas de los vecinos, el texto señala que le avisan al rey diciendo: «Se le dijo al rey de Jericó: ‘Mira, unos hombres israelitas han entrado aquí por la noche para explorar el país’». Entonces el rey de Jericó hizo llamar a Rahab [...] (v.2-3a)

Seguramente, los exploradores, no eran los primeros hombres que entraban en casa de *Rahab* y pasaban la noche allí; lo que inquieta a los vigías es que sean israelitas, los enemigos que amenazaban la ciudad por ello van y avisan al rey.

El mismo texto deja ver que Rahab es una mujer lúcida, de acción: esconde a los espías y cuando los soldados vienen a su casa, para requerir información usa, astutamente, la imagen que los soldados tienen de mujeres como ella: en ningún caso niega haber recibido a los espías, pero, afirma haberlo hecho «sin saber de quienes se trataba». Agrega, además: ellos partieron al anochecer, antes que la puerta de la ciudad se cerrara, por lo tanto, ella no sabe de su pa-

radero. Además, se preocupa de dar algunas indicaciones de tiempo, de tal modo, que los perseguidores puedan dar alcance, a los supuestos fugitivos: «Cuando se iba a cerrar la puerta por la noche, esos hombres salieron y no sé adónde han ido. Perseguidlos aprisa, que los alcanzaréis» (v.5)

La elección de ruta, que hacen los soldados, responde a la lógica propia de su experiencia en la guerra: si son fugitivos israelitas seguro que intentarán cruzar el Jordán para entrar en su campamento: «Salieron algunos hombres en su persecución camino del Jordán, hacia los vados» (v.7)

En el diálogo con los enviados de Josué el texto muestra otro aspecto de esta mujer, una fina intuición que le ha permitido discernir, en la historia que se cuenta de ese pueblo que acampa al otro lado del río, la mano de Yavéh. De hecho, al abrir el diálogo dice: «Yo sé² que Yavéh os ha dado esta tierra» (v.9 a) mostrando, de esta manera que su acción no ha sido el fruto de un puro impulso momentáneo, sino que tiene una raíz más profunda: el reconocer, en la historia de la reciente liberación de ese pueblo, cuyos hitos ella narra, la poderosa mano de Yavéh, «es Dios arriba en los cielos y abajo en la tierra» (v.9-10). Sólo después de hacer esta declaración, demanda que los enviados de Josué, juren proteger del exterminio la casa de su padre y su clan al momento que Yavéh entregue, en manos de Israel, a la ciudad; además ella sabe, por la situación marginal de su vivienda, que en un ataque los primeros en perecer son los defensores de la muralla y los que viven ahí. Es el pedido de Rahab lo que muestra la intuición de esta mujer: no se trata de un simple intercambio de protección por protección, un cierto «comercio de acciones recíprocas», lo que ella pide tiene unas bases mucho más profundas: «Juradme, pues, ahora por Yavéh, que, ya que os he

2 Cf. Xavier Léon-Dufour, *Dictionnaire du Nouveau Testament* (Paris: Du Seuil, 1996) 181. En la Biblia conocer no se reduce al acto de la inteligencia que toma el objeto. El concepto conserva la dimensión experimental que la caracteriza: discernir, establecer una relación íntima entre dos personas. El conocimiento de Dios es posible, porque es un reconocer a Aquel por su creación que está ahí. Conocer es estar dispuesto a obedecer. Traducción propia.

tratado con bondad,³ también vosotros tratareis con bondad a toda mi familia». (v.12)

De esta manera, lo que está en juego es la actitud que va a inspirar la acción, una actitud que se enraíza en un atributo propio de Yavéh y que su pueblo conoce, pues lo ha experimentado en su travesía por el desierto y en el gesto liberador de la esclavitud; es el *Hesed* del Señor Dios que los ha sacado de la tierra de Egipto, el país de la esclavitud y los ha traído hasta aquí. Entonces, a partir del texto, podemos afirmar que Rahab ha sido capaz de discernir, en la gesta liberadora que se cuenta, el *Hesed* del Señor Dios que ella reclama como la razón fundante del pacto que propone a los espías.

Los enviados de Josué aceptan el pacto, sobre las bases propuestas por Rahab, entregan la prenda que sella el acuerdo: una cuerda escarlata que deberá pender de la ventana, por donde ellos han escapado y se han puesto a salvo. Todo concluye cuando Rahab descuelga, a los fugitivos, por la ventana de su casa y como último signo de su compromiso, hacia ellos, les indica seguir el camino de las montañas, donde deben permanecer tres días, el tiempo prudente para escapar de los perseguidores.

La acción de Rahab

Sin duda la acción de Rahab hacia los espías hace de ella un personaje controvertido: el texto señala que hospeda los espías enviados por Josué, recordemos que estos espías eran los encargados de conocer las defensas de la ciudad y detectar las debilidades para

3 Cf. Biblia de Jerusalén (Bilbao: Desclée de Brouwer, 1998) La Biblia de Jerusalén traduce por bondad el hebreo *hesed* (חֶסֶד). Nos parece importante subrayar que *hesed* (es un atributo propio del Señor Dios, en Ex 34,6 el Señor Dios pasa delante de Moisés y proclama: «El Señor, el Señor, el Dios compasivo y clemente, paciente, rico en bondad (*hesed*) y fidelidad, guardando su bondad (*hesed* חֶסֶד) hasta la milésima generación» (Ex 34,6-7) En esta proclamación, al no haber un sujeto expresado, se entiende que es el Señor Dios que se presenta a sí mismo y revela su nombre y sus atributos dentro de los cuales encontramos dos veces el *hesed* (חֶסֶד). *Hesed*, en la tradición judía y en cuanto atributo de Divino expresa todo lo gratuito y bueno. Lo interesante es que el texto de Jos 2,12 muestra que Rahab, la cananea, es capaz de actuar con *Hesed* y pedir a los espías que actúen de igual manera hacia la casa de su Padre.

así planear el ataque por lo tanto, esos dos hombres son enemigos de Rahab, de su clan y de su ciudad. Sin embargo, ella los hospeda, los esconde, les da tiempo para escapar y los descuelga por la muralla. El texto subraya que Rahab, ante los espías, declara «saber» que el Señor Dios de Israel ha entregado la ciudad en sus manos. Ese «saber» de Rahab, no es un mero conocer una información, va mucho más allá de un conocimiento cognitivo. Se trata de ser capaz de discernir el significado, el sentido de aquellos hechos «conocidos» a través de la mera información. Por lo tanto, Rahab es capaz de «discernir», en las sucesivas derrotas de las derrotas de los reyes que se han opuesto al paso de Israel, la acción del Señor. En esas acciones, según lo que expresa Rahab, el Dios de Israel ha mostrado su poder, un tal poder que toda la ciudad tiembla y el corazón de sus habitantes se funda en el horror.⁴

Sin embargo, ella, al parecer, pese al temor que la invade, como a toda su ciudad, ha descubierto algo más. ¿Qué puede ser ese *algo más*? Ese algo que la impulsa a declarar aquello que dice conocer del Dios de Israel y que se convierte en la base del pacto de resguardar la vida de la casa de su padre y su clan.

En este punto es necesario subrayar que, en el mundo bíblico, conocer predispone a obedecer pues implica ya, una experiencia de aquel que es conocido; también conviene subrayar que en la declaración de Rahab, ante los espías es posible encontrar elementos deuteronomistas: en v.10b.11, por su vocabulario en v.9b tiene ecos de Ex 15,15.16.⁵ Volviendo al pedido de Rahab, es necesario destacar que en ningún momento pide una protección para ella misma, lo central del pedido es guardar del exterminio la casa de su padre, su familia y su clan. Es quizás, a partir del contenido, del pedido de Rahab, que ella en su argumento va a invocar la bondad (*hesed*)

4 Cf. Jos 2,8-11.

5 «Se espantaron los jefes de Edom, un temblor sacude a los príncipes de Moab, perdieron el valor todos los jefes cananeos; los asaltaron tu espanto y tu pavor, los dejó petrificados la grandeza de tu brazo, mientras pasaba tu pueblo, Señor, mientras pasaba el pueblo que te habías comprado» (Ex 15,15-16).

como el contenido central de su acción. De ahí que sea una acción que no implica un intercambio recíproco, no origina una obligación, es una acción gratuita basada en la bondad de Dios hacia su pueblo, un don que solo tiene sentido, a su vez, en un darse. Por esto ella puede pedir aquello que va más allá de cualquier posibilidad mercantilista: la bondad sólo puede ser deudora de más bondad, la hospitalidad sólo se responde con hospitalidad, salvando a su vez la vida de otro. De tal manera, su acción bondadosa (*hesed*) gratuita, compromete, a los espías y a su pueblo, en la misma dirección de bondad (*hesed*) hacia la casa de su padre y su clan, no hacia ella en especial ni, en primer lugar.

El día del ataque, Josué manda a los mismos hombres que hicieron de espías, aquellos que Rahab había hospedado, a hacerla salir de la ciudad, junto a toda su familia para llevarlos a un lugar seguro, fuera del campamento de Israel.⁶ El texto finaliza afirmando que Rahab y su familia permanecen⁷ en Israel por haber dado hospedaje a los exploradores enviados por Josué.

¿Una traidora?

Esta sucesión de acciones ¿qué hacen de ella? ¿Una traidora que entrega su ciudad? ¿Una mujer decidida que, desde su posición marginal, logra salvar la casa de su Padre y su clan (Jos 6,23) y da la posibilidad de que se cumpla la voluntad del Señor? ¿Una manipuladora que mueve magistralmente los hilos de situación logrando que se ordenen según sus deseos?

Discernir aquello que muestra la acción de Rahab no es sencillo, dado lo complejo de esta mujer.

⁶ No podían entrar al campamento pues al ser extranjeros lo volverían impuro y esto alejaría a Yavéh de allí (Dt 23,15-16).

⁷ Quizá por ello el redactor de evangelio según san Mateo, en la genealogía del Mesías, menciona a una Rahab, como antepasada del Mesías. No nos en probar si esta Rahab es la misma cananea de Jericó.

Lo primero que podemos afirmar es, ante todo, que su acción, en los cánones de su cultura y del mundo bíblico, es una acción de hospitalidad, obedece las leyes ancestrales de los pueblos del desierto, ofrece al extraño su casa y su protección, crea así un espacio de compartir que humaniza, que rompe barreras, que compromete. En ese espacio de hospitalidad el migrante, el extranjero (los exploradores israelitas) dejan de ser los enemigos y pueden experimentar el don gratuito de ser huésped, no como un derecho adquirido sino como pura gratuidad del que hospeda,⁸ experimentan así que la hospitalidad humaniza, que da un rostro a ese otro, el enemigo, el desconocido; esto tanto para el que acoge como para el huésped. Los espías saben que lo recibido es un don gratuito que, a la vez, les compromete a actuar de la misma manera; no se trata de una reciprocidad mercantil, sino de un acto de acogida y reciprocidad de marginados, de caminantes, de pobres. Los israelitas hospedarán a *Rahab*, su familia y su clan, en un lugar seguro: fuera del campamento, para así guardar la pureza y asegurar la presencia de Yavéh y lanzarán el ataque en el que perece la ciudad. La Casa del Padre de Rahab, su Clan y ella misma vivirán en medio de Israel hasta el fin de sus días. (Jos 6, 25)

Es una traidora, al parecer no. Según el texto Rahab sabe muy bien, los habitantes de Jericó también, de las obras de Yavéh; nadie ha podido vencer a ese pueblo de hecho, ella misma lo reconoce ante los espías: todos los hechos han mostrado que rebelarse ante Yavéh es tener todo perdido. Quizá, la diferencia fundamental entre Rahab y los suyos sea que ella ha podido discernir, en los hechos relatados de Yavéh con su pueblo, la presencia del Señor Dios y de esta manera, no solo está informada de los hechos de Yavéh, como lo ha hecho el Rey, que teme ese poder como se teme a un enemigo que se sabe poderoso, sino que Rahab conoce experimentalmente

⁸ El gesto de hospitalidad de Rahab se presenta como un eco de aquel ofrecido por Abimelec hacia Abraham pues, pese a que en el caso de Abimelec todo comenzó por el miedo de Abraham hacia el extranjero, una vez experimentada la hospitalidad y eliminadas las desconfianzas todo termina en un juramento que tiene como base la la reciprocidad de benevolencia de Abraham hacia la casa de Abimelec por siempre (Gn 21,23-24).

al Señor Dios, de ahí que obedezca y vea claro que la rebelión es la muerte y actuar con hospitalidad (*hesed*) crea un espacio gratuito de encuentro y conocimiento mutuo que posibilita la vida.

De lo anterior, podemos concluir que esta mujer no es una traidora a su pueblo ni una manipuladora. Es más bien una mujer marginal que usando su fina intuición logra discernir, más allá de las apariencias de ese pueblo y de los hombres que ella hospeda en su casa, el poder del Señor y una familiaridad de marginales que la acerca a los Israelitas. Es una mujer de una fina percepción de los hechos y de las personas por ello, logra percibir la presencia creadora, liberadora y gratuita del Señor Dios de tal manera, que su gesto de hospitalidad será un eslabón que permitirá llevar a cabo la gesta liberadora de Yavéh para con su pueblo, gesta que alcanza también el clan de Rahab que es el único que escapa al anatema lanzado contra la ciudad de Jericó. Hospedar es pues la diferencia entre la vida y la muerte.

Rahab hoy en las esquinas de nuestras calles, en nuestros barrios marginales

Ante la llegada de migrantes los gobiernos y las instituciones humanitarias crean espacios de acogida para ellos. Sin embargo, esos espacios, fruto de tanto esfuerzo, no siempre llegan a aquellos que los necesitan, en contraste, muchos migrantes y excluidos llegan a los barrios y allí se asientan, logran encontrar un espacio de pertenencia ¿qué sucede?

Tal vez Rahab nos entregue una clave: en su gesto la hospitalidad no es pura buena voluntad, es una acción que toma en cuenta a aquel a quien se le ofrece la hospitalidad, el que hospeda se detiene en el huésped pues, de alguna manera, se intuye que acogerle es salvarle la vida; no porque vaya a morir en el desierto, en el mar, al cruzar el río, solamente, sino porque algo de su humanidad se pierde en el desarraigo de la partida.

La hospitalidad, al crear un espacio de gratuidad, debería ser entendida como un don y, por lo tanto, es una llamada al contra don⁹ es decir, esa deuda de gratuidad que nos humaniza y hace que, ambos, tanto el que hospeda como el huésped, vayan más allá de la apariencia encontrándose en la fragilidad de aquel que sabe que necesita de los demás. Por ello y después de conocer a Rahab, nos parece, que la hospitalidad, entendida desde la Biblia, es aquel «urgente momento» en que el acto de abrir o no la puerta significa la diferencia entre la vida y la muerte, entre el riesgo solidario y la seguridad indiferente.

Y hoy, cuando las organizaciones humanitarias no dan abasto a las demandas de los desplazados, cuando los gobiernos prefieren cerrar sus fronteras olvidando que, en algún momento, nuestros antepasados partieron y fueron hospedados por otros pueblos; los espías, Israel, nos recuerdan que cada uno guarda una deuda de hospitalidad, que todos hemos sido, en algún momento, salvados de la deshumanización por alguien que no preguntó ni dio razones, simplemente abrió ese frágil espacio de humanidad que hace la diferencia entre la vida y la muerte.

Al preguntarnos ¿por qué esa mujer, extranjera, comerciante ilegal vende café en una esquina? ¿por qué sigue ahí, enfrentado las dificultades? Quizá, debiéramos mirar más de cerca lo que pasa en ese espacio: al mirar veríamos que los que compran no son los grandes, ni los importantes, son obreros, estudiantes, trabajadores, personas frágiles, sin poder, fácil presa del poder político, policial, criminal. Compran, al pasar, algo que satisface una necesidad y, a la vez, hay siempre un momento para una sonrisa, un comentario del tiempo, un momento para detener la prisa y finalmente un momento de humanidad.¹⁰ Lo terrible es que existen sistemas que pervierten

9Cf. Jean-Daniel Causse, *El don del agapé, constitución del sujeto ético* (Santander: Sal Terrae, 2006), 46-50.

10 Tony Mifsud, *Una espiritualidad desde la fragilidad* (Santiago: Edic. Revista Mensaje, 2014), 59.

«Esta necesidad de reconocimiento manifiesta la fragilidad humana. La necesidad de ser reconocido por otro que, a su vez, sea reconocido por uno mismo, supone la posibilidad de ser

ese espacio y explotan a los débiles instalándolos en esquinas como un mero objeto de negocio.

¿Por qué nuestras organizaciones fallan? Quizá porque en lugar de ser centros de hospitalidad son centros de administración de recién llegados, altamente especializados que saben lo que hay que hacer de manera eficiente y eficaz, manejados con criterios de jerarquización que es la negación misma de la gratuidad y del espacio de humanidad. Tal vez, en esos centros, el recién llegado es sólo uno más en la lista y otro problema a resolver. En un esquema, puramente organizacional, el recién llegado, el extranjero no un huésped a quien atender, de quien aprender y con quien humanizarse haciendo juntos una parte del camino, en ese esquema nos quedamos, otra vez, manejando el miedo de la ciudad a los extranjeros que acampan bajo sus murallas, olvidando que, tal vez, al darnos un espacio de hospitalidad podemos evitar a catástrofe al descubrir que, en la incertidumbre de la acogida, se juega, una vez más, la vida o la muerte.

Bibliografía

Alonso Schökel, Luis, *Diccionario Bíblico Hebreo- español*. Edic. preparada por Víctor Morla y Vicente Collado. Madrid: Trotta, 2008.

Causse, Jean-Daniel, *El don del agape, constitución del sujeto ético*. Santander: Sal Terrae, 2006.

Léon-Dufour, Xavier, *Dictionnaire du Nouveau Testament*. Paris: Du Seuil, 1996.

Fischer, Irmtraud, *Des femmes aux prises avec Dieu. Récits bibliques sur les débits d'Israël*. Paris, Du Cerf, 2008.

herido, al ser negado ese reconocimiento. En este caso, la fragilidad deja de ser posibilidad y se transforma en realidad amenazante para quien la vive. Por consiguiente, en cuanto conciencia de que los demás comparten la misma fragilidad y dignidad, el reconocimiento se relaciona con la solidaridad y con compasión. Desde esta perspectiva, el reconocimiento se hace condición de posibilidad para la reconciliación, ya que implica la afirmación del otros frágil en su radicalidad otredad y, a la vez, en su inviolable derecho a una vida conforme a su dignidad».

- Gil, Carlos, coord., *Reseña bíblica, El inmigrante en la Biblia*. Navarra: Estella-Verbo Divino. 2005.
- Mifsud, Tony «Una espiritualidad desde la fragilidad», *Revista Mensaje* (2014).
- Parmentiers, Élizabéth - Daviau, Pierrette - Savoy, Lauriane, (dir.), *Une bible des femmes*. Paris: Labor et Fides, 2018.
- Wénin, André, *L'homme biblique, anthropologie et éthique dans le Premier Testament*. Paris: Du Cerf, 1999.
- Wigoder, Geoffrey, (Ed.) *Dictionnaire encyclopédique du Judaïsme*. Paris: Du Cerf/Robert Laffont, 1965.

La sinodalidad como elaboración conjunta de decisiones: salir del punto muerto del *votum tantum consultivum*

ALPHONSE BORRAS*

Universidad Católica de Lovaina (Bélgica)

Alphonse.borras@evechedeliege.be

Recibido 05.05.2021/ Aprobado 30.05.2021

DOI: <https://doi.org/10.46553/teo.58.135.2021.p93-111>

RESUMEN

La Iglesia es sinodal, lo cual implica desde una eclesiología participativa la corresponsabilidad de todos los fieles. En esa perspectiva, resulta problemático para una sensibilidad democrática moderna la calificación de «solo consultivo» de los órganos participativos propuestos por el Código de derecho canónico. Tras haber evocado el anclaje de la sinodalidad en el misterio de la Iglesia, el autor recuerda que dicho concepto alude tanto a un estilo, un *habitus*, como a procesos e instituciones que implican el protagonismo de todos los fieles al igual que el papel singular del ministerio pastoral. De ahí concluye en la inadecuación del binomio de carácter jurídico “consultivo-deliberativo” para hacer resaltar a la vez el peso eclesiológico del dictamen común y la relevancia igualmente eclesiológica de la elaboración conjunta de las decisiones, *in ecclesia*.

Palabras clave: Eclesiología; Sinodalidad; Participación; Consulta; Deliberación; Voto consultivo; Decisión making / decision taking; Sínodo diocesano; Consejo pastoral; Consejo presbiteral

**Synodality as a Joint Elaboration of Decisions:
Breaking the Deadlock of the *votum tantum consultivum***

* El autor es profesor emérito de la Facultad de Derecho Canónico de la Universidad Católica de Lovaina.

ABSTRACT

The Church is synodal, which implies, from a participatory ecclesiology, the co-responsibility of all the faithful. In this perspective, the qualification of the participatory bodies proposed by the Code of Canon Law as «only consultative» is problematic for a modern democratic sensibility. After evoking the anchoring of synodality in the mystery of the Church, the author recalls that this concept alludes both to a style, a *habitus*, and to processes and institutions that involve the protagonism of all the faithful as well as the singular role of the pastoral ministry. From there he concludes on the inadequacy of the juridical binomial “consultative-deliberative” to highlight both the ecclesiological weight of the common opinion and the equally ecclesiological relevance of the joint elaboration of decisions, *in ecclesia*.

Key words: Ecclesiology; Synodality; Participation; Consultation; Deliberation; Consultative vote; Decision Making / Decision taking; Diocesan Synod; Pastoral Counsel; Presbyteral Counsel

La Iglesia es sinodal. En otros términos, la sinodalidad es una dimensión constitutiva del pueblo de Dios. En cuanto dimensión esencial, significa que lo es desde sus orígenes, pero mediante una variedad de realizaciones o figuras históricas. Lo es hoy como lo fue en el pasado, así como lo será en el futuro. Dimensión constitutiva, no porque lo haya dicho el papa Francisco¹ sino porque tanto la naturaleza comunal como la finalidad misionera de la Iglesia son de por sí “sinodales”. Lo cual nos invita a valorar la escucha de todos los fieles, su protagonismo eclesial y su participación en los procesos decisionales. Ahora bien, si mantenemos ese rumbo inducido por una eclesiología del pueblo de Dios, topamos con lo que muchos perciben como una visión minimalista de la consulta eclesial ya que, en los órganos de participación, los fieles solo tienen voto consultivo. A nivel del voto deliberativo, cabe constatar en el Código de derecho canónico de 1983 un lamentable minimalismo e incluso un déficit total de implicación de los bautizados, en la vida diocesana y sobre todo parroquial.²

1 Papa Francisco, *Conmemoración del 50 aniversario de la institución del Sínodo de los obispos*, http://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2015/october/documents/pa-pa-francesco_20151017_50-anniversario-sinodo.html ; consultado el 10 de febrero de 2021.

2 Cf. Ugo Sartorio, «Sinodalità per una Chiesa in riforma», *Studia Patavina* 66 (2019): 279-292.

Tras haber evocado el anclaje de la sinodalidad en el misterio de la Iglesia, recordaré que dicho concepto alude tanto a un estilo, un *habitus*, como a procesos e instituciones que implican el protagonismo de todos los fieles al igual que el papel singular del ministerio pastoral. De ahí se concluirá en la inadecuación del binomio de carácter jurídico “consultivo-deliberativo” para hacer resaltar a la vez el peso eclesiológico del dictamen común y la relevancia igualmente eclesiológica de la elaboración conjunta de las decisiones, *in ecclesia*.³

El anclaje de la sinodalidad en el «misterio» de la Iglesia

La Iglesia en cuanto “misterio”, es decir desvelamiento, manifiesta en la historia la convocatoria (gr. *ekklesia*) por parte de Dios de la humanidad –de todos los seres humanos– a su alianza (cf. Jn 11,52; LG 2, 13a, 48c; AG 2b *in fine*, 7c; GS 39 § 3). Dios quiere en efecto «que todos se salven y lleguen a la verdad» (1 Tm 2,4). En otros términos, quiere que los seres humanos sean partícipes de su comunión de vida divina (cf. 1 Jn 1,3).

En cuanto convocatoria a la alianza, la Iglesia llama hacia fuera (gr. *ek-kaleô*): ¡es tarea suya! siendo en sí misma extravertida. Su acción tiene lugar fuera de sí mismo, como sugiere la etimología griega. Y esta convocatoria, así como la reunión que resulta de ella, se produjo de manera decisiva gracias a la encarnación del Verbo y a la resurrección de Cristo por el Espíritu de santidad. Mediante este acontecimiento de salvación –en estos tiempos que son los últimos (cf. Hb 1,2)– la humanidad se orienta irreversiblemente hacia aquello para lo que fue creada: escatológicamente hablando, la plenitud de vida, la comunión de gracia, la paz y la reconciliación.

³ Me permito señalar a este propósito dos de mis estudios en este campo: Alphonse Borras, «Déliberer en Église: communion ecclésiale et fidélité évangélique», *Nouvelle Revue Théologique* 132 (2010): 177-196 ; «*Votum tantum consultivum*. Les limites ecclésiologiques d'une formule canonique», *Didaskalia* 45 (2015/1): 145-162.

La Iglesia no tiene pues su fin en sí misma como, además, tampoco tiene su origen en sí misma. En cuanto pueblo de Dios, nace de la comunión de vida trinitaria, *ecclesia ex trinitate*. Se desprende del plan o diseño de Dios, de su “misterio”, de su deseo de comunicarse a sí mismo y de hacer una alianza. Y por la libre adhesión de los fieles a la iniciativa divina de gracia, tiende o camina hacia la comunión divina, *ecclesia in trinitatem*. En la espera del día que este plenamente en su comunión de vida, *ecclesia in trinitate*. Desde esa perspectiva la Iglesia se entiende como el pueblo de Dios que camina en la historia anunciado el Reino de Dios, su plenitud de vida o la gracia de la salvación según que se hable respectivamente como los sinópticos, la literatura juanea o los escritos paulinos.

La sinodalidad, un *habitus* y sus formalizaciones institucionales

En cuanto los fieles responden y corresponden libremente por su fe a la iniciativa de gracia, forman parte de la comunión eclesial. La misma palabra “comunión” significa “participación” (cf. lat. *cummunus*), es decir el hecho de formar parte o ser partícipes; connota un *partnership*, una corresponsabilidad.⁴ Por la gracia del bautismo y según sus carismas propios, todos los fieles están orgánicamente unidos en el cuerpo eclesial de Cristo animado por su Espíritu (cf. Rm 12 y 1 Co 12; 1 P 2,5). En la comunión eclesial existe pues una corresponsabilidad constitutiva de todos los bautizados la cual traduce la sinodalidad eclesial, es decir de la *ecclesia* o comunidad eclesial cualquiera sea su figura concreta.⁵ Por una parte, la noción

4 Es en la exhortación apostólica postsinodal *Christifideles laici* de 1989 donde, por primera vez en un texto del magisterio pontificio, se dice que los fieles laicos son “corresponsables” de la misión de la Iglesia con todos los ministros ordenados y los religiosos y religiosas (*ChL* 15a, cf. 21a *in fine*). Cf. Alphonse Borras, «La coresponsabilité : enjeux théologiques et institutionnels», en Olivier Bobineau & Jean Guyon, *La coresponsabilité dans l'Église, utopie ou réalisme* (Paris: Desclée de Brouwer, col. Religion & Politique, 2010), 69-89.

5 El término *ecclesia* puede designar diferentes figuras institucionales de la comunidad de los discípulos de Cristo: La Iglesia particular, en este caso la diócesis como Iglesia realizada *en un lugar*, una agrupación de Iglesias particulares, como una provincia Eclesiástica o una Conferencia Episcopal, así como la comunión de todas estas Iglesias locales en cuanto Iglesia universal, sin olvidar, por supuesto, las demás comunidades eclesiales que los fieles constituyen bien en virtud de una erección por parte de la autoridad competente –parroquias, capellanías hospita-

de corresponsabilidad expresa así una cualidad y un cargo de los fieles y, por otra, desde el punto de vista eclesial, el concepto de sinodalidad designa una propiedad y una función de la comunidad. La sinodalidad eclesial es plural, como lo es la corresponsabilidad diferenciada de los bautizados por la variedad y complementariedad de sus carismas.

La comunidad eclesial es pues esencialmente sinodal no solo en el sentido de caminar, juntos y cada uno según su ritmo, sino también en el sentido de cruzar el mismo umbral, de permanecer juntos, y por tanto de reunirse.⁶ El concepto de sinodalidad, de por sí abstracto, se puede declinar en el tríptico *estilo – estructuras/ procesos – acontecimientos*, tal como lo afirmaba en 2018 la Comisión teológica internacional (CTI).⁷ Los acontecimientos sinodales presuponen un *habitus*, un *estilo*, y su formalización institucional; no son nada más que la implementación concreta de las instituciones sinodales a nivel local, regional y universal, involucrando al pueblo de Dios y sus pastores (nº 70c).

En efecto, «la sinodalidad designa ante todo *el estilo* peculiar que califica la vida y la misión de la Iglesia expresando su naturaleza como un caminar juntos y un reunirse en asamblea del pueblo de Dios convocado por el Señor Jesús en la fuerza del Espíritu Santo para anunciar el Evangelio».⁸ Por tratarse “ante todo” de un “estilo” se subraya así el aspecto *informal* o *habitual* en cuanto *presupuesto* de la vida eclesial que luego se expresa “en el modo ordinario de vivir y obrar de la Iglesia” (nº 70a). Siendo la sinodalidad constitutiva de la vida eclesial, siempre ha determinado más o menos – en

larias, penitenciarias o estudiantiles, etc. – o por ser institutos de vida consagrada o sociedades de vida apostólica o bien en virtud de su libertad de asociación, asociaciones privadas o públicas.

6 La etimología corriente proviene del griego *synodia*, que se refiere a un grupo de personas que caminan juntas (*sun* [con] y *hodos* [camino]). Stal vez haya también que tener en cuenta la siguiente etimología: el prefijo *sun-* [con] y la palabra *oudos* en griego clásico [umbral] que proviene del dialecto ático (¡con espíritu amable!) y que significa “el umbral de la casa” y no *hodos* (¡con espíritu áspero!) que significa “camino”. Cf. Arnaud Join-Lambert, *Les liturgies des synodes diocésains français 1983-1999* (Paris: Éd. du Cerf, col. Liturgie n°15, 2004), 61-65.

7 https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_20180302_sinodalita_sp.html; consultado el 24 de febrero de 2021.

8 CTI, *La sinodalidad en la vida y la misión de la Iglesia*, n° 70a.

grados muy diferentes según la época y el lugar – el estilo de la convivencia entre los fieles y del ejercicio de la autoridad pastoral, tratándose como mínimo en «no caminar solos» (cf. *EG 33 in fine*). Si durante estos últimos siglos el estilo sinodal ha parecido ser más bien minimalista en la Iglesia católica latina, hoy día gracias a la impulsión del papa Francisco podría volver a ser un *habitus* que dinamiza la vida eclesial y el ministerio pastoral.

Pero la sinodalidad eclesial que se realiza en el ejercicio de la corresponsabilidad de los fieles *se traduce institucionalmente* «en sus diferentes niveles y en la distinción de los diversos ministerios y roles, en su vida y en su misión» (n° 70b). El estilo sinodal tiene pues que verificarse *formalmente* – y no solo habitualmente – en mayor o menor medida en lo cotidiano de una comunidad cristiana en sus «estructuras» y sus «procesos» (*Ibid.*),⁹ los cuales están al servicio del discernimiento eclesial con miras a su misión evangelizadora ya que «la salida misionera es *el paradigma de toda obra de la Iglesia*» (*EG 15*; citando a Juan Pablo II, *RM 34, 40 y 86*). El discernimiento requiere conjuntamente «escucha de Dios, hasta escuchar con él el clamor del pueblo; (y) escucha del pueblo, hasta respirar en él la voluntad a la que Dios nos llama».¹⁰ Mediante ese discernimiento comunitario para conocer lo que el Espíritu «dice a las Iglesias» (Ap 2,7) toca a la autoridad eclesial indicar a la comunidad la dirección que debe seguir (CTI n° 70b).

Concretamente, considerando el pueblo de Dios a partir de las Iglesias particulares –*desde* las cuales y *hacia* las cuales se despliega la dinámica sinodal–¹¹ el obispo asume su rol de autoridad

9 Aquí la CTI usa de un lenguaje más bien sociológico, que el jurista y con mayor razón el canonista traducen por «instituciones» y «procedimientos» (n° 70b).

10 Papa Francisco, *Conmemoración del 50 aniversario*, discurso del 17 de octubre 2015, véase la n. 1.

11 Aquí aludo a la Constitución apostólica *Episcopalis communio* que, más allá de la mera celebración de un Sínodo de obispos, induce una dinámica sinodal "generalizada" que, mediante la consulta de los fieles, parte del pueblo de Dios en las Iglesias particulares con miras al discernimiento de la asamblea sinodal y al pronunciamiento del papa, para luego volver en ellas, lugar de implementación del proceso sinodal y de recepción de sus conclusiones. Cf. Alphonse Borras, «*Episcopalis communio*, mérites et limites d'une réforme institutionnelle», *Nouvelle Revue Théologique* 141 (2019/1): 66-88.

eclesial y fomenta la comunión misionera según una triple postura: estando a veces *delante* para indicar el camino, otras veces *en medio* de su pueblo con su cercanía misericordiosa y en ciertas ocasiones *detrás* de él (cf. EG 31). Esta tercera postura merece ser subrayada no solo ni tanto «para ayudar a los rezagados», sino «porque el rebaño mismo tiene su olfato para encontrar nuevos caminos» (*Ibid.*).

El protagonismo de todos los fieles y su corresponsabilidad eclesial

Esa triple postura de los obispos, en cuanto pastores del pueblo de Dio, ¡vale para todos los demás pastores! De ahí la insistencia sobre su deber de «alentar y procurar la maduración de los mecanismos de participación que propone el *Código de Derecho Canónico*¹² y otras formas de diálogo pastoral» (*Ibid.*).¹³ Esos órganos de participación y las demás formas de diálogo consisten esencialmente en «escuchar a todos» y tienen como fin principal no la «organización eclesial, sino el sueño misionero de llegar a todos» (*Ibid.*).¹⁴

Nótese sin embargo que lo que “propone” el Código de 1983 se refiere a órganos consultivos cuyo voto es solo consultivo (lat. *votum tantum consultivum*) tal como lo califica el mismo legislador o que la lengua castellana expresa afortunadamente por órgano “con voz” cuyo antónimo es el de órgano deliberante “con voz y voto”. Esa normativa del “solo consultivo” va en contra de la sensibilidad

12 En la nota 34 de EG 31, el papa Francisco se refiere expresamente al Sínodo diocesano (cc. 460-468), al Consejo presbiteral (cc. 495-502, y no “492-502” como se lee en todas las versiones del sito del Vaticano), al Consejo pastoral diocesano (cc. 511-514) y al Consejo pastoral parroquial (c. 536). Esa lista no tiene que entenderse como limitativa ya que el mismo papa habla de las *otras* formas de diálogo.

13 Vale la pena comparar varias versiones de la EG 31 en sus respectivas lenguas: el castellano habla de «mecanismos» como la versión inglesa habla de «medios», *means*; en cambio las versiones francesa, italiana y portuguesa hablan de «organismos» así como la versión alemana utiliza la palabra de regulación o normativa, o sea «dispositivos de participación», *Mitsprache-regelungen*.

14 Me gusta citar a Pablo VI a propósito del Consejo pastoral diocesano, cuya finalidad es promover «la conformidad de la vida y la acción del Pueblo de Dios con el Evangelio». Esto se aplica a fortiori a todos los Consejos en la Iglesia cuyo sentido consiste en verificar el “tono evangélico” de la comunidad eclesial. Véase el Motu proprio *Ecclesiae sanctae* del 6 de agosto de 1966, núm. 16 § 1 *in fine: ita ut in vitae et actionis Populi Dei conformitas cum Evangelio promoveatur*. Lamentablemente, esta aclaración no se incluyó en el Código de 1983.

democrática actual. ¡Las aspiraciones legítimas de participación de muchos fieles se ven defraudadas! De ahí una discrepancia entre las exigencias de la modernidad y las prácticas eclesiales en cuanto a la participación de los fieles en su seno con miras a su papel evangelizador y las decisiones que se requieren a ese efecto.

No cabe duda de que *de facto* hay un déficit de participación en las decisiones relativas a la vida de la Iglesia y a su misión. El mismo papa Francisco observó –cuando no deploró a media voz– que, en parte, la responsabilidad eclesial de los laicos «no ha encontrado espacio en sus Iglesias particulares para expresarse y actuar, a causa de un excesivo clericalismo que los mantiene al margen de las decisiones» (EG 102). Pero no es ¡solo cuestión de clericalismo individual!, sino de funcionamiento institucional que contradice el protagonismo teóricamente profesado de *todos* los fieles sobre los cuales reposa la misión evangelizadora del pueblo de Dios.

Ahora bien, la perspectiva es inclusiva: ¡todos los fieles! Son *todos* activos y corresponsables según sus vocaciones, carismas y eventualmente ministerios propios (cf. ChL 21a *in fine*) ya que, en base de su función profética y del *sensus fidei (omnium) fidelium*, forman parte de la comunión orgánica del pueblo de Dios y se han vuelto participes de su misión. De ahí que, volviendo a las palabras del papa, todos los fieles contribuyen a la «comunión dinámica, abierta y misionera» de la cual cuidan los pastores (EG 31). Correlativamente toca a estos de escuchar «a todos» (*Ibid.*). Para ello, no bastan unas buenas intenciones sino hechos, actos, actuaciones. Ciertamente cada fiel asume por parte suya su vocación dentro de la misión de la Iglesia, concretamente en su vida cotidiana. Aquí se trata sin embargo de los fieles en cuanto *ecclesia*, comunidad de discípulos-misioneros, como sujeto eclesial “en este lugar”, es decir en su entorno humano, concreto y habitual. Para ello se necesitan lugares institucionales, órganos participativos que sean espacios de escucha, reflexión, debate, propuesta e impulsión entre los fieles *con* sus pastores.

La singularidad simbólica del cuerpo eclesial

Sin embargo, el estatus del ministerio apostólico induce una relación asimétrica con los demás fieles. Hay por lo menos una asimetría entre los bautizados y los ordenados que es constitutiva y estructurante de la *ecclesia* (cf. c. 207 § 1).¹⁵ Así pues, todos los fieles atestiguan por su condición bautismal que *no* hay Iglesia *sin* adhesión de fe, y a la vez los ministros ordenados atestiguan que *no* hay Iglesia *sin* la gracia de Dios. La Iglesia en efecto no resulta de un contrato social o de la voluntad asociativa de los fieles, sino de su respuesta libre a la iniciativa graciosa de Dios, por Cristo en su Espíritu. Los fieles, ministros *incluidos*, significan y realizan *conjuntamente* que no hay cuerpo eclesial sin compromiso de fe anunciándola, celebrándola y atestiguándola en ese mismo triple plano profético, sacerdotal y real (cf. c. 204 § 1). Todos los fieles constituyen propiamente la *congregatio fidelium*, la comunidad de discípulos-misioneros dentro y al servicio de la cual el ministerio ordenado significa y atestigua que (pro)viene de Dios por medio de Cristo en el Espíritu (cf. c. 207 § 1).

El ministerio ordenado –la apostolicidad del ministerio–¹⁶ estructura la *ecclesia* en el sentido que mantiene esa polaridad entre iniciativa de la gracia y respuesta de la fe y, por tanto, desde esta misma, mantiene la relación “simbólica” e incluso “sacramental” entre todos los fieles y los pastores. Estos últimos significan y realizan la única mediación sacerdotal de Cristo, que no puede separarse en modo alguno de sus funciones proféticas y reales. Único verdadero sacerdote, profeta escatológico y buen pastor, Cristo encabeza su cuerpo eclesial que el Espíritu de santidad no deja de animar. Los pastores lo manifiestan *sacramentalmente* en su ministerio

15 Esa asimetría es propiamente “simbólica”, del verbo griego *sun-ballein*, mantener juntos, lo contrario de “diabólico” que proviene de *dia-ballein*, dividir, separar.

16 El sacramento del orden –de modo eminente en el ministerio episcopal– ancla de por sí a la comunidad en la apostolicidad de la fe heredada de los apóstoles y vivida en el Espíritu, en una comunión a la vez diacrónica (a lo largo de los siglos atestiguando la apostolicidad con los orígenes) y sincrónica (entre Iglesias locales atestiguando su apostolicidad mediante la colegialidad episcopal).

de presidencia de la Iglesia y de su eucaristía, asistidos por cierto por los diáconos. Mediante su ministerio la Iglesia esta llamada a convertirse en un pueblo sacerdotal, profético y real en su totalidad, lo cual atañe a todos los fieles, ministros incluidos que no dejan de ser fieles “bautizados”. La asimetría manifiesta sin embargo una desigualdad entre los fieles que se repercute en los procesos de toma de decisiones. La participación de los fieles no puede por tanto ser “deliberativa” en el sentido propiamente *jurídico* que presupone en base de un número igual de votos, que tomen decisiones por mayoría simple o cualificada. Los órganos que “propone” el Código en términos de participación son *meramente* consultivos. Su normativa parece pues contradecir el protagonismo eclesial *teóricamente* profesado.

La inadecuación del binomio consultivo-deliberativo

Desde la común dignidad bautismal, propiamente fundamental y básica, se mide la inadecuación del binomio consultivo-deliberativo a la hora de considerar y poner en práctica la participación de todos los fieles en las decisiones relativas a la vida de la Iglesia y su misión. Hace ya más de treinta años, el Profesor Francesco Coccopalmerio -hoy día cardenal de la Iglesia romana- fue muy claro en lo que pensaba cuando, tratándose del Consejo pastoral parroquial, afirmaba que la expresión *votum tantum consultivum* resultaba inadecuada si se entendía en el sentido del derecho civil.¹⁷ Es incluso lamentable si se prescinde de una visión orgánica de la comunión, de la corresponsabilidad diversa de todos, de la originalidad del ministerio apostólico y, en definitiva, de la sinodalidad fundamental de la comunidad eclesial.

¹⁷ Francesco Coccopalmerio, *De paroecia* (Roma: Ed. Pontificia università gregoriana, 1991), 172-174. Véase también su estudio: «La “consultività” del Consiglio pastorale parrocchiale e del Consiglio per gli affari economici della parrocchia», *Quaderni di Diritto ecclesiale* 1 (1988): 60-65.

En efecto, ceñirse “solo” al proceso consultivo descalifica la igualdad radical y fundamental de todos los fieles que no se sienten, e incluso no son tomados en serio como hermanos y hermanas en la fraternidad eclesial. Al opuesto, si ceñimos el solo aspecto deliberativo, borramos la función estructurante del ministerio apostólico. Ahora bien ¿cómo pues entender el binomio? Si lo entendemos en un modo binario, la participación *consultiva* de los fieles es tal porque *no* puede ser *deliberativa*. De lo que se desprende de la legislación canónica vigente, la actividad deliberativa se despliega en efecto en asambleas formadas *principalmente*, si no exclusivamente, por obispos al nivel de agrupaciones de Iglesias particulares, sínodo de obispos y concilios particulares y ecuménicos.¹⁸ Correlativamente, en esta visión binaria, las demás asambleas diocesanas o inter-diocesanas son consultivas por su composición necesariamente “mixta”, es decir con obispos y no obispos, es decir con los demás fieles, a riesgo de hacer que estos últimos acaben jugando –en el peor de los casos– el papel de títeres de los primeros. ¿Significa la falta de voto deliberativo que los fieles solo tienen voto *meramente* consultivo? Una tal visión binaria del binomio magnifica indebidamente el papel de la jerarquía –como si estuviera por encima del pueblo de Dios– y, por tanto, no honra realmente la dignidad común de los fieles. Deja muchos fieles perplejos y les causa bastante frustración por no ser tomados en serio. Tal vez este binomio ¿haya que entenderse en su polaridad?

Para salir del atolladero de una visión binaria del binomio, me remito a una circular de la Congregación del Clero del 11 de abril de

¹⁸ La falta de protagonismo de los fieles laicos es aún más flagrante en lo que respecta a una agrupación de Iglesias particulares. Los obispos tienen sufragio deliberativo en los concilios particulares y en las Conferencias episcopales, pero las decisiones que aprueban deben basarse en una mayoría cualificada y están sujetas a modalidades de *recognitio* por parte de la Sede Apostólica (cc. 445 y 455 § 2). Y finalmente, en el plan de la Iglesia universal, los obispos en un concilio ecuménico tienen voz en las deliberaciones, pero los decretos conciliares deben ser aprobados por el papa en unión de los padres conciliares, confirmados y aprobados por él (cf. c. 341 § 1); fuera de un concilio los decretos del colegio de obispos necesitan su confirmación y promulgación pontificia (cf. c. 341 § 2). El Sínodo de los obispos tiene poder deliberativo solo por concesión del papa (cf. c. 343).

1970, *Presbyteri sacra ordinatione*.¹⁹ Ofrecía una descripción del carácter consultivo del Consejo Presbiteral que merece ser citada porque también se aplica a los demás casos, sínodo diocesano y consejos pastorales mencionados anteriormente. Decía: «[El Consejo Presbiteral] se dice que es consultivo porque no tiene voto deliberativo». Y la Congregación añadía: «Por lo tanto, no puede tomar decisiones que sean vinculantes para el obispo, a menos que la ley de la Iglesia universal o el obispo, en casos específicos, le den el voto deliberativo». Obviamente lo que hay que salvaguardar es la libertad pastoral del obispo en virtud de su ministerio apostólico.

El mismo documento romano de 1970 calificaba al Consejo Presbiteral como un «órgano consultivo de carácter peculiar», haciendo luego dos aclaraciones. Por un lado, las deliberaciones se llevan a cabo en unión con el obispo y nunca sin él, a través del trabajo común (cf. n° 9c). En cambio, la decisión corresponde al obispo, que es el responsable personal (cf. n° 9d). En otros términos, la deliberación en la Iglesia se realiza con la ayuda de *todos*, nunca sin la autoridad pastoral que toma la decisión *personalmente*.

El principio de no apartarse del dictamen concorde (cf. c. 127 § 2,2°)

Demos un paso más para ver el “carácter peculiar” de la consulta. Volviendo al Código de derecho canónico, descubrimos que consultar es más que escuchar. Quien consulta o toma el consejo de un individuo o de una comunidad, se compromete mucho más, e incluso se obliga a sí mismo en cuanto ya no puede comportarse como si no les hubiera pedido su opinión. El Código prevé las condiciones de validez de la consulta individual y colectiva. Cuando un superior necesita el consejo de un grupo de personas o de un

¹⁹ https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cclergy/documents/rc_con_cclergy_doc_19700411_presbyteri-sacra_it.html; consultado el 20 de febrero de 2021.

colegio, debe convocarlo y consultarlo según el derecho (c. 127 § 1 y c. 166; cf. cc. 166-173 y los estatutos del órgano en cuestión).²⁰

Tanto en una consulta colectiva (c. 127 § 1) como en una individual (§ 2), el Código dispone lo siguiente: «Aunque el superior no tenga ninguna obligación de seguir ese parecer, aun unánime, no debe sin embargo apartarse del dictamen, sobre todo si es concorde, sin una razón que, a su juicio, sea más poderosa» (c. 127 § 2, 2°; cf. CIC 1917 c. 105). De esta disposición se desprenden dos lecciones de mayor importancia. Por un lado, el superior que consulta sigue siendo libre; por otro, no se apartará del dictamen sin una razón imperiosa (lat. *sine praevalenti ratione*). Por regla general, en la práctica, el superior seguirá las opiniones coincidentes de las personas a las que ha consultado. No está *jurídicamente* obligado a hacerlo, pero generalmente lo hará. Si se empeña en no seguir las opiniones concordes, su credibilidad acabará viéndose seriamente dañada porque tomará su decisión de modo aislado del grupo o individuos de los que es responsable y que están de alguna manera relacionados con él, y él con ellos.

Debido a la ignorancia de muchos en materia canónica y más aún a los prejuicios contra el derecho eclesial, es de lamentar que no se conozcan ni por tanto se practiquen los principios básicos de la consulta enunciados en el canon 127. Convendría sin embargo que se enuncien de forma más adecuada teniendo en cuenta no el aspecto colegial en sentido estricto, sino el aspecto *corporativo* de los Consejos en la Iglesia que implican su carácter *orgánico* e incluyen la relación *simbólica* entre los miembros y su superior. He aquí el propósito de este estudio.

²⁰ En este caso, para que el acto de consulta sea válido, el superior debe solicitar la opinión de todos (c. 127 § 1). En otras palabras, no puede proceder de forma ecléctica o selectiva; es el grupo o el colegio como tal el que debe solicitar. Cuando, para realizar un acto, el superior debe recabar la opinión de los particulares, el acto es inválido si no los oye (c. 127 § 2).

Elaborar juntos las decisiones que le toca tomar a la autoridad pastoral

En ese sentido, la Instrucción *In Constitutione apostolica* de 1997 sobre los sínodos diocesanos recuerda que los miembros del sínodo no le son “ajenos”, ya que forman parte de él y colaboran activamente en la elaboración de las declaraciones y decretos (nº I, 2a).²¹ ¡Acordémonos aquí del verbo “elaborar”! La Instrucción continúa diciendo –notemos que ya lo dijo *Presbyteri sacra ordinatione*– que «el obispo sigue siendo libre de seguir el resultado de las votaciones, incluso si sigue la opinión comúnmente compartida por los miembros del sínodo, a menos que haya una razón seria para hacerlo, que le corresponde evaluar *coram Domino*» (nº IV,5b).

En forma similar, el Directorio *Apostolorum Successores* de 2004 sobre el oficio pastoral de los obispos²² subraya el carácter orgánico de la comunión eclesial y de los órganos de participación (n. 165) y, en el sentido del canon 127 § 2,2º, prescribe que el obispo no debe apartarse de las opiniones o votos expresados por una amplia mayoría «a no ser que haya razones graves de carácter doctrinal, disciplinario o litúrgico» (n. 171a). Así pues, en un órgano consultivo, los fieles a los que los pastores piden su opinión elaboran junto con ellos las decisiones relativas a la vida, el gobierno, el testimonio y la misión de la comunidad. En otros términos, los pastores *no* rigen ni acompañan el pueblo de Dios *sin* los fieles que les toca consultar en conformidad con el Código o, en la eventualidad de «otras formas

21 La Instrucción recuerda que un sínodo diocesano no es un colegio con capacidad decisional, es decir con voto deliberativo, y que sus votaciones no entienden alcanzar un acuerdo mayoritario vinculante, sino comprobar el grado de acuerdo de los miembros del sínodo sobre las propuestas realizadas. Como *Presbyteri sacra ordinatione* en 1970, la Instrucción explica además el carácter “consultivo” por la libertad del obispo diocesano de aceptar o no las opiniones expresadas. En el sitio del Vaticano solo está el texto francés de la Instrucción. https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cbishops/documents/rc_con_cbishops_doc_20041118_dio-cesan-synods-1997_fr.html; consultado el 20 de febrero de 2021.

22 http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cbishops/documents/rc_con_cbishops_doc_20040222_apostolorum-successores_sp.html; consultado el 23 de febrero de 2021. El mismo n. 171a añade a este propósito: «El Obispo clarifique rápidamente, si fuera necesario, que nunca se puede contraponer el Sínodo al Obispo en virtud de una pretendida representación del Pueblo de Dios». Lo cual se entiende perfectamente en una perspectiva simbólica de la relación entre fieles y pastores.

(institucionales) de diálogo», según lo que imponga, a su juicio, el gobierno pastoral de su grey.

A este respecto, las ciencias sociales nos ofrecen una distinción muy útil para honrar la dimensión pneumatológica de la corresponsabilidad bautismal de todos, cada uno según sus carismas, sin perjuicio del ministerio presidencial de los pastores. En la decisión como proceso se hace así mismo hincapié sobre la elaboración: se trata de la distinción de los anglosajones entre la elaboración de decisiones (*decision-making*) y la toma de decisiones (*decision-taking*).

Todos los fieles son partícipes de la elaboración de la decisión la cual presupone el examen de la situación, la escucha de las personas involucradas así como de la Palabra de Dios para acoger lo que el Espíritu dice a la Iglesia *en este lugar*, la atención particular a las personas que viven esta situación o la sufren, el compromiso de cada uno por el bien de todos y el interés general, la libertad espiritual de cada uno con respecto a sus propias posiciones, teniendo en cuenta el magisterio de la Iglesia, la voluntad de proceder de forma inclusiva sin prejuzgar las opiniones divergentes, la serenidad para afrontar respetuosamente los conflictos u oposiciones, el deseo de crear la máxima convergencia en las resoluciones que se propongan, la paciencia para darse el tiempo de discernir, etc. en fin, todos estos elementos que nos permiten calificar de sinodal como la comunión *in actu*. Vivir este discernimiento en la Iglesia es un proceso de aprendizaje propiamente eclesiogenético.²³

Así pues el discernimiento no solo se desenvuelve en la Iglesia, sino que *hace Iglesia* en la medida en que juntos, en su diversidad de vocaciones, carismas y ministerios, los bautizados escuchan la Palabra de Dios en el espejo de la realidad teniendo en cuenta los signos de los tiempos en vista de comprometerse en la historia bajo

23 Cf. Michel Rondet, «Le discernement dans la vie de l'Église», *Christus* 179 (1998): 275-283, en particular 280-283, sobre los discernimientos que la comunidad como tal, en su vida institucional, debe efectuar. El autor distingue el discernimiento de los signos de los tiempos, la escucha de la fe de los fieles, la atención a los profetas y la aceptación de las legitimidades y diversidades en el reconocimiento del mismo Espíritu en el corazón de nuestras diferencias.

la acción del Espíritu Santo, *concretamente* en su entorno para que venga el Reino de Dios, se acoja su plenitud de vida o la gracia de la salvación.

Este proceso de elaboración colectiva es un proceso que se desarrolla a lo largo del tiempo, conlleva pues su propia temporalidad y cuenta con varios factores, tanto objetivos como subjetivos: la toma de decisión final es, en efecto, el objetivo del proceso, en el que no se trata en primer lugar de alcanzar un acuerdo mayoritario, sino de verificar el grado de acuerdo entre los interesados. Esto será una garantía de que la decisión será recibida, madurada por un discernimiento de la voluntad de Dios con la ayuda de todos los interesados.²⁴

Semper in ecclesia, numquam alii sine aliis

Elaborar una decisión resulta pues ser un verdadero proceso eclesial que requiere el compromiso y ayuda de todos los fieles interesados y de sus pastores que, a su vez, descubren y experimentan que no tienen que decidir a solas ni de forma aislada, sino “en su pueblo”, *in consilio*, es decir de forma sinodal o mejor dicho *in sinodo*, lo cual equivale a decir *in ecclesia*.²⁵ En esa perspectiva hallamos así el hilo rojo de la gran tradición de los primeros siglos atestigua-

24 A falta de estar estipulado en el Código, el derecho particular de una Iglesia local debe prever que, en sus Consejos Pastorales, escuchando a todos, la comunidad interesada y su pastor elaboren la decisión que le corresponde tomar al pastor. Estipularlo en la ley particular sería un primer baluarte contra los excesos individualistas y autoritarios. Una asamblea “mixta” como la Conferencia eclesial de la Amazonía podría traducir en su funcionamiento esa articulación entre los obispos con voz y voto y los demás miembros con voz sola mediante el tratamiento conjunto, *coniunctim*, de los asuntos que necesitan desembocar en una toma de decisión: todo el proceso de elaboración incluye a todos a paridad de voz y en base de un dictamen concorde los obispos toman la decisión adecuada por tener “voz y voto” asumiendo así mismo su responsabilidad de ponerla, es decir de insertarla en la comunión eclesial. Cf. Alphonse Borras, «La Conférence ecclésiale pour l'Amazonie, une institution synodale inédite», *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 97/2 (2021): 223-292.

25 Tanto más cuanto que Iglesia y sínodo son sinónimos como lo comentó Juan Crisóstomo (gr. *ekklēsia synōdou estin ōnōma*, Exp. In Psalm, 149, 1; cf. PG 55, col. 493) Véase el estudio de Salvador Pié i Ninot, *La sinodalitat eclesial. Ekklēsia suvōdou estin honoma* (St Joan Crisòstom). *Lliçó inaugural del curs acadèmic 1993-1994*, (Barcelona: Ed. Facultat de Teologia de Catalunya, 1993); así como su tratado, *Eclesiologia. La sacramentalidad de la comunidad cristiana* (Salamanca: Ed. Sigueme, col. Lux Mundi n° 86, 2007), 565-566.

da por los Padres de la Iglesia según la cual los pastores *no* decidían *sin* su consejo, sacerdotes o fieles en la diversidad de figuras que podían existir de la sinodalidad.

Así mismo se sale del minimalismo del “solo consultivo” tomando en serio el dictamen concorde por el cual actúa el Espíritu de santidad que anima toda la Iglesia. Eclesiológicamente, los órganos de participación no pueden ser rebajados a ser “solo consultivos” ya que el Espíritu ha sido dado al cuerpo eclesial de Cristo, no solo *en este lugar* sino en comunión con todas las Iglesias. Participan de una dinámica eclesiogenética.

Todos y cada uno según su vocación, carismas y ministerio participan en el discernimiento comunitario mediante el cual se va *elaborando* lo que importa decidir, lo cual se consigue *in ecclesia* con el concurso de todos los fieles, pastores incluidos. Pero al final uno *toma* la decisión no por ser el “jefe” sino porque, en virtud de su papel en cuanto pastor, hace de “bisagra” entre la comunión en/de su comunidad y la comunión con las demás comunidades eclesiales; en ese sentido “tomar la decisión” es un modo de mantenerla en la comunión eclesial –al mismo tiempo que los fieles mismos, pastores incluidos, se mantienen en la comunión– eso es en una relación de “participación dividida” (*shared participation*) en la misión común de desvelar (misterio como revelación /desvelamiento) la gracia de Dios que convoca a la humanidad a su alianza. Lo cual, por supuesto, solo puede ocurrir en la historia, de ahí el papel de los signos de los tiempos, etc. y su imprescindible discernimiento porque lo que importa, al fin y al cabo, es que ¡“venga su Reino”!

Por parte de los pastores – dentro, en medio y detrás del pueblo de Dios – la toma de decisión no es un apoderamiento, una toma de poder sino un servicio para con su propia comunidad y las demás comunidades, y viceversa. Se verifica de ese modo que los pastores están al servicio de la apostolicidad de todo el pueblo de Dios, en el que los fieles colaboran, cada uno a su manera, en la obra común (cf. LG 30, lat. *ut cuncti suo modo ad commune opus unanimiter cooperentur*). Así como la comunidad *no* existe y *no* actúa *sin* su

pastor, el pastor *no* existe *ni* desenvuelve su papel *sin* la comunidad. El vínculo simbólico se expresa aquí con más fuerza mediante la doble negación. ¿No forman todos ellos parte del proceso de toma de decisiones por ser cada uno, según su vocación, carismas y ministerio, miembro del cuerpo eclesial de Cristo edificado en templo espiritual y ciudadano del pueblo de Dios que camina en la historia, como sacramento de salvación? Es así que, contando con todos los fieles y tomándolos en serio, se saldrá del punto muerto del “solo consultivo”. Lo cual honra su dignidad en la pirámide invertida.²⁶ *Semper in ecclesia, numquam alii sine aliis.*

Bibliografía

- Borras, Alphonse. «Déliberer en Église: communion ecclésiale et fidélité évangélique», *Nouvelle Revue Théologique* 132 (2010): 177-196.
- Borras, Alphonse. «*Episcopalis communio*, mérites et limites d’une réforme institutionnelle», *Nouvelle Revue Théologique* 141 (2019/1): 66-88.
- Borras, Alphonse. «La Conférence ecclésiale pour l’Amazonie, une institution synodale inédite», *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 97/2 (2021): 223-292.
- Borras, Alphonse. «La coresponsabilité : enjeux théologiques et institutionnels», en Olivier Bobineau & Jean Guyon, *La coresponsabilité dans l’Église, utopie ou réalisme*. Paris: Desclée de Brouwer, col. Religion & Politique, 2010, 69-89.
- Borras, Alphonse. «*Votum tantum consultivum*. Les limites ecclésiologiques d’une formule canonique», *Didaskalia* 45 (2015/1): 145-162.

²⁶ Recordémos que, en su discurso del 17 de octubre de 2015 (véase mi nota 1), el papa Francisco utiliza esa metáfora tras haber citado a Juan Crisóstomo, «Iglesia y Sínodo son sinónimos» (véase la nota anterior).

- Coccopalmerio, Francesco. «La “consultività” del Consiglio pastorale parrocchiale e del Consiglio per gli affari economici della parrocchia», *Quaderni di Diritto ecclesiale* 1 (1988): 60-65.
- Coccopalmerio, Francesco. *De paroecia*. Roma: Ed. Pontificia università gregoriana, 1991.
- Join-Lambert, Arnaud. *Les liturgies des synodes diocésains français 1983-1999*. Paris: Éd. du Cerf, col. Liturgie n°15, 2004.
- Pié i Ninot, Salvador. *Eclesiología. La sacramentalidad de la comunidad cristiana*. Salamanca: Ed. Sígueme, col. Lux Mundi n° 86, 2007.
- Pié i Ninot, Salvador. *La sinodalitat eclesial. Ekklesiá suvódou estìn honoma (St Joan Crisòstom). Lliçó inaugural del curs acadèmic 1993-1994*. Barcelona: Ed. Facultat de Teologia de Catalunya, 1993.
- Rondet, Michel. «Le discernement dans la vie de l'Église», *Christus* 179 (1998): 275-283.
- Sartorio, Ugo. «Sinodalità per una Chiesa in riforma», *Studia Patavina* 66 (2019): 279-292.

Los *vota* de obispos latinoamericanos sobre vida religiosa (I)

¿Retrato de una forma de vida o de una eclesiología preconiliar?

VIRGINIA R. AZCUY*

Pontificia Universidad Católica de Chile

CARLA E. FERREYRA

Pontificia Universidad Católica Argentina

reqazvi@gmail.com

Recibido 20.04.2021/ Aprobado 15.05.2021

DOI: <https://doi.org/10.46553/teo.58.135.2021.p113-140>

RESUMEN

En el marco de un proyecto de investigación continental sobre el Concilio Vaticano II y su recepción en América Latina y el Caribe, que es parte de una iniciativa internacional más amplia, el presente estudio ofrece una visión general de los *vota* de los obispos sobre la vida religiosa en Argentina, Brasil, Colombia y México, en respuesta a la consulta encargada por Juan XXIII. El relevamiento se ubica en el contexto histórico eclesial, se concentra en una descripción de los *vota* según las *Acta et Documenta* conciliares (serie antepreparatoria) y se orienta hacia una lectura interpretativa sobre la vida religiosa en el contexto de la eclesiología preconiliar.

Palabras clave: “Vota” de obispos latinoamericanos; Concilio Vaticano II; Vida religiosa; Eclesiología pre-coniliar; Fase ante-preparatoria; Iglesia en América Latina y el Caribe.

**The “Vota” of Latin American Bishops about Religious Life (I).
Portrait of a Way of Life or a Preconciliar Ecclesiology?**

* La Dra. Azcuy es profesora investigadora de la Pontificia Universidad Católica de Chile, Facultad de Teología. La profesora Carla Ferreyra es Asistente de investigación de la Pontificia Universidad Católica Argentina, Facultad de Teología.

ABSTRACT

In the context of a continental research project about the Second Vatican Council and its reception in Latin America and the Caribbean, which is, in turn, part of a larger international initiative, this paper (part one) provides a general view of the *vota* of the bishops about religious life in Argentina, Brazil, Colombia, and Mexico in response to the query sent out by John XXIII. This study is framed within the historical ecclesiastic context, its focus is on the description of the *vota* according to the *Acta et Documenta* of the Council (antepreparatory series), and it is oriented towards an interpretive reading of religious life with emphasis on the context of preconiliar ecclesiology.

Key Words: “*Vota*” of the Bishops about Religious Life; Second Vatican Council; Religious Life; Preconiliar Ecclesiology; Antepreparatory Period; Church in Latin America and the Caribbean.

Los estudios especializados sobre el Concilio Vaticano II en las últimas décadas han mostrado una y otra vez la importancia de la investigación histórica de las fuentes para una adecuada interpretación teológica del acontecimiento y sus textos.¹ La profunda renovación que estos suscitaron no puede ponderarse correctamente si no se tienen a la vista la evolución de los diversos asuntos en las décadas precedentes, los impulsos de cambio y las discusiones principales de los años previos a este concilio. Los *vota* que los diversos obispos de todo el mundo enviaron a Roma, en respuesta a la consulta encargada por Juan XXIII, en la fase antepreparatoria del Concilio, pueden ser un buen observatorio para analizar en qué punto se encontraban entonces las iglesias locales y cuáles eran las preocupaciones de la jerarquía católica.² En palabras de Antonio Melloni, los *vota* pueden ofrecer “un retrato de la Iglesia” o “un retrato del mosaico de la Iglesia”, aunque más no sea de forma condicionada e incompleta.³ En este contexto se ubica la pregunta fundamental que encuadra estas reflexiones: ¿se trata, en estos votos, de una visión

1 Cf. Carlos Schickendantz, «Las investigaciones históricas sobre el Vaticano II. Estado de la cuestión y perspectivas de trabajo», *Teología y Vida* 55 (2014): 105-141.

2 Cf. Étienne Fouilloux, «La fase antepreparatoria (1959-1960). El lento camino para salir de la inercia», en: Giuseppe Alberigo (dir.), *Historia del Concilio Vaticano II, Volumen I, El catolicismo hacia una nueva era, el anuncio y la preparación (enero 1959-septiembre 1962)* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1999), 63-154.

3 Cf. Antonio Melloni, «Per un approccio storico-critico ai *Consilia et vota* della Fase Antepreparatoria del Vaticano II», *Rivista di storia e letteratura* 26,3 (1990): 556-576, 556.

sobre la vida religiosa o de un retrato de la eclesiología pre-conciliar latinoamericana y centroamericana? Las temáticas vinculadas a religiosas y religiosos, muy presente en las propuestas de los obispos del continente, explican la centralidad de esta cuestión y ponen de manifiesto diversos interrogantes.

Los votos sobre vida religiosa de los obispos de América Latina y América Central –conforme a la división geopolítica de la época– formaron parte de más de un cuarto del total de *vota* llegados a Roma en relación con el tema. Si bien existen algunos estudios sobre estos votos latinoamericanos⁴ –o de algunos países en particular–,⁵ no se conocen publicaciones que traten específicamente sobre los *vota* de la región acerca de la vida religiosa en la fase antepreparatoria. La obra alemana de Joachim Schmiedl sobre el Concilio y esta forma de vida, *Das Konzil und die Orden*, sirve sin duda de referencia, aunque no contiene un estudio pormenorizado sobre los votos latinoamericanos;⁶ así también otros estudios sobre ellos o por países que incluyen información sobre la vida religiosa durante la preparación y la celebración del Vaticano II.⁷ En cuanto a las fuentes de la investigación, se utilizan las *Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II Apparando* (serie antepreparatoria) en vistas a localizar, entre los *vota* de obispos latino- y centroamericanos, aquellos que se refieren a la vida religiosa en los diversos países que respondieron a la consulta del Cardenal Tardini (1959), para luego seleccionar y ponderar los más significativos.⁸

4 Cf. José Oscar Beozzo (ed.), *Cristianismo e iglesias de América Latina en vísperas del Vaticano II* (San José: Editorial Dei, 1992); Rodrigo Polanco, «La Iglesia continental que llegaba al Concilio. Eclesiología de los *vota* de los obispos latinoamericanos para el Concilio Vaticano II», *Perspectiva Teológica* 52 (2020): 705-731.

5 Cf. Ernesto Salvia, «La recepción del Concilio Vaticano II en la Argentina», *Archivum* 30 (2014): 299-310.

6 Joachim Schmiedl, *Das Konzil und die Orden. Krise und Erneuerung des gottgeweihten Lebens* (Vallendar-Schönstatt: Patris Verlag, 1999), 160-225. La obra representa un estudio sistemático sobre vida religiosa en el Vaticano II.

7 A modo de ejemplo, puede citarse a Luis Liberti SVD, *Los obispos argentinos en el Concilio Vaticano II* (Buenos Aires: Ágape Libros/Editorial Guadalupe, 2015), 62-68.

8 Estos votos se encuentran publicados en *Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II Apparando: Consilia et vota episcoporum et praelatorum. Series I: Antepreparatoria* (Vaticanus: Typis Polyglottis Vaticanis, 1960-1961), Vol. II, Pars VI-VII [en adelante, se cita con la sigla ADAP].

El proyecto continental en curso con el título “El Vaticano II como orientación para la Iglesia y las teologías del siglo XXI. Recepción y perspectivas en Latinoamérica y el Caribe” (2018-2020), bajo la coordinación del Pbro. Dr. Carlos Schickendantz (Universidad Alberto Hurtado, Chile), sirve de marco a la investigación cuyos primeros resultados se dan a conocer en este estudio. El mencionado proyecto hace parte de otro proyecto internacional, intercultural e intercontinental, con el tema “*The Second Vatican Council in Intercontinental and Intercultural Perspectives - Orientation and Motivation for the Theologies of the 21st Century*” (2018-2025), en desarrollo con grupos de trabajo en los cinco continentes y coordinado por el Prof. Dr. Joachim Schmiedl (Philosophisch-Theologische Hochschule de Vallendar, Alemania).⁹

El presente estudio, publicado en dos partes en la revista *Teología*, ofrece una visión general sobre los *vota* de los obispos latinoamericanos relativos a la vida religiosa en el conjunto de los países con mayor número de respuestas a la consulta: Argentina (33), Brasil (116), Colombia (35) y México (37). La reflexión se inicia con una contextualización histórico-ecclesial sobre esta forma de vida en Latinoamérica antes del Concilio, con el fin de ubicarla en las coordenadas de tiempo y espacio, a la vez que su relación con el magisterio universal. En este horizonte, se presenta una descripción de los votos por países, que incluye algunos aspectos materiales y un mapa de contenidos, con detalle de los asuntos más relevantes y más típicos por país. El momento interpretativo aborda la cuestión relativa al significado de estas propuestas, buscando un equilibrio entre la sobrevaloración y la indiferencia e intentando superar la mera descripción, según el desafío planteado por A. Melloni.¹⁰ Para concluir, se realiza una primera ponderación de resultados del relevamiento, en la cual se trata de observar la visión teológica emer-

⁹ Para más información sobre el proyecto, véase: <https://www.pthv.de/forschung/projekte-theologie/uebersicht-projekte-theologie/projekte-in-der-historischen-theologie/vatican-ii-legacy-and-mandate/>

¹⁰ Cf. Melloni, «Per un approccio storico-critico ai Consilia et vota della Fase Antepreparatoria del Vaticano II», 560 y 576.

gente en las peticiones sobre la vida religiosa y su relación con la eclesiología preconiliar subyacente, con sus elementos de renovación en germen.

1. Contextualización histórico-eclesial de la vida religiosa antes del Vaticano II

Se habla de “visión histórica” o “memoria histórica” de la vida religiosa en América Latina y el Caribe, porque una historia global no ha sido todavía escrita,¹¹ aunque sí historias de la Iglesia, latinoamericanas o nacionales, estudios de órdenes, congregaciones religiosas, santos/as y beatos/as. Las congregaciones religiosas antiguas fueron renovadas en el siglo XX por personal extranjero, lo cual resultó fundamental para la supervivencia y la adecuación, aunque eso también influyó en el modelo que se asimiló y que dejó sus huellas.¹² El crecimiento de las religiosas en la primera mitad del siglo fue exponencial y superó en número, por más del doble, a clérigos y religiosos juntos: de 14.000 religiosas en 1912 pasaron a 55.567 en 1945 y 69.073 en 1950; los clérigos eran 11.776 y aumentaron a 12.992 y 14.270 y los religiosos eran 4.578 y llegaron a ser 11.389 y 13.282 respectivamente.¹³ El incremento se relaciona con el llamamiento de misioneros/as para América Latina y tal vez también el suceso de la Segunda Guerra Mundial; los países con mayor presencia de vida religiosa son Brasil, México, Colombia y Argentina. Los orígenes sociales y étnicos de quienes ingresaban a la vida consagrada en América Latina y el Caribe eran variados; en general provenían de sectores medios, más rurales que urbanos y étnicamente su origen era mestizo en países como Guatemala, Colombia

11 Cf. Noé Zeballos, «Visión histórica de la vida religiosa en América Latina», en Víctor Codina; Noé Zeballos, *Vida Religiosa. Historia y Teología* (Madrid: Ediciones Paulinas, 1987), 75-108, 76; Confederación Latinoamericana de Religiosos (CLAR), *Vida religiosa femenina en América Latina y el Caribe. Memoria histórica 1959-1999* (Lima: CEP, 2003), 3 volúmenes.

12 Cf. María Carmelita De Freitas, «La vida religiosa en América Latina en los últimos cuarenta años. Una relectura a partir de la experiencia», en Pablo Richard (dir.), *10 palabras clave sobre la Iglesia en América Latina* (Estella: Verbo Divino, 2003), 231-264.

13 Ana María Bidegain, «Mujeres, empoderamiento e instituciones religiosas en la historia latinoamericana», *Stromata* LXIV (2008): 139-150, 143.

y México o blanco y de clases medias como en Chile, Argentina o Uruguay. Las comunidades no eran ajenas a las diferencias y prejuicios sociales existentes, que reproducen en su interior, como se documenta para el caso de Brasil.¹⁴ Todavía hasta los años '60 y '70, en algunas comunidades, se daba la presencia de dos clases sociales: las hermanas del coro, provenientes de clase alta o media alta y las hermanas coadjutoras, de clase media, popular y rural, con diferentes cargos y tareas. Las misiones entre los indígenas florecieron en diversos países como México, Guatemala, Panamá, Colombia, Venezuela, Ecuador, Perú, Bolivia, Brasil.

A principios del siglo XX, la comprensión de la vida religiosa estaba marcada por la doctrina tomista del "estado de perfección", si bien en las décadas de los años cuarenta y cincuenta se empezaban a dar algunos indicios de una renovación, en parte promovida por Pío XII.¹⁵ Como sucedía en otros contextos antes del Concilio, en América Latina esta forma de vida cristiana se comprendía como estado de perfección, se vivía con un cierto sentido de aristocracia espiritual respecto a los laicos; las religiosas y los religiosos participaban de la visión de una Iglesia clerical, jurídicista y triunfalista, típica de la eclesiología preconiliar.¹⁶ En concreto, la vida religiosa estaba centrada en la observancia regular: normas, Constituciones, reglas, horarios y costumbres eran la manifestación de la voluntad de Dios y el medio para la perfección. Por eso, se daba mucha importancia a la obediencia, la reglamentación de la vida comunitaria y el cumplimiento.

14 Cf. José Oscar Beozzo, «Vida cristiana y sociedad en Brasil», en José Oscar Beozzo (ed.), *Cristianismo e iglesias de América Latina en vísperas del Vaticano II* (San José: Editorial Dei, 1992), 49-81; José Oscar Beozzo; Ir. M. Raimunda R. Costa; Ir. M. Fidêncio E. Santo; Ir. Geralda F. Silva, *Tecendo memórias, gestando futuro. História das Irmãs Negras e Indígenas Missionárias de Jesus Crucificado - MJC* (São Paulo: Paulinas, 2009).

15 Cf. Friedrich Wulf, «Fenomenología teológica de la vida religiosa», en: Johannes Feiner; Magnus Löhrer (dir.), *Mysterium Salutis. Manual de Teología como historia de salvación*, Vol. IV, II (Madrid: Cristiandad, 1975), 438-472.

16 Cf. Víctor Codina, «Vida Religiosa, pasión por el Evangelio y por el pueblo. Hermenéutica de los documentos del Vaticano II sobre Vida Religiosa», en *Memorias Congreso de VC* (Bogotá: Confederación Latinoamericana de Religiosos-CLAR, 2015), 79-97, 79-80.

El esfuerzo de renovación impulsado por Pío XII fue indudable, pero no tuvo frutos inmediatos: se hablaba de renovar, pero no había cambios sustantivos.¹⁷ Por entonces, el *aggiornamento* de la vida religiosa, su adaptación a las exigencias del tiempo presente y su modernización se impulsa “desde arriba”. Pío XII tenía un interés particular al respecto, por el vínculo estrecho de religiosos a la curia y por la importancia fundamental de sus puestos. Entre las iniciativas del pontífice, se cuentan -entre otras- algunas dignas de mención particular: apertura a los institutos seculares, que introducían una relación positiva con el mundo y la novedad de una vida de perfección fuera de los muros; los impulsos de renovación de la vida contemplativa; el florecimiento de nuevos carismas espirituales; la renovación y organización de la vida religiosa; su colaboración con el clero.

Hacia mediados del siglo XX, comenzaron a manifestarse en América Latina algunos impulsos de renovación, entre los cuales tanto historiadores/as como teólogos/as y otros/as protagonistas de la vida eclesial suelen destacar dos formas de vida consagrada que aportaron especialmente al cambio: la primera fueron las fundaciones inspiradas por Carlos de Foucauld (1848-1916), con una vida evangélica y una presencia caritativa en medios pobres que puede señalarse como uno de los antecedentes de la inserción. La segunda forma novedosa fue la de los institutos seculares (1947-1948), como llamada a vivir los consejos evangélicos en el mundo: sin hábito, ni casas comunes, ni instituciones propias, con su profesión, oficio o trabajo. Una mayor cualidad inspiradora suele atribuirse a la primera de estas formas de vida, aunque ambas ilustran el giro hacia lo secular.

La fraternidad o Instituto de los pequeños Hermanos de Jesús, fundada por René Voillaume en 1946, llegó a Chile en 1951 por una petición que le hizo San Alberto Hurtado cuando conoció las comunidades obreras en Francia en 1947 y marcó el rumbo hacia la

17 Cf. Codina; Zeballos, *Vida Religiosa. Historia y Teología*, 75ss.

Iglesia de los pobres.¹⁸ Ya en 1945 los Hermanitos habían comenzado a vivir en pequeñas comunidades en ambientes populares, pasando del mundo del desierto al ámbito secular del trabajo; la síntesis espiritual que se hacía presente en Latinoamérica constaba de tres elementos: pobreza, trabajo manual y contemplación. En el caso de las Hermanitas de Jesús, fundadas por Magdeleine Hutin en 1939 y con llamada a los pobres desde 1946, la llegada a América Latina sucedió en 1952. La contribución que trajeron estas comunidades puede resumirse con la palabra “inserción” –si bien el término no era utilizado en esos años, sino que fue incorporado con posterioridad–, que alude a una localización –geográfica, social y teológica– en medio del mundo de los pobres y excluidos según la encarnación.¹⁹ Como lo expresó R. Voillaume en uno de sus libros más leídos en nuestro ámbito, antes y después del Concilio, se trataba de vivir *en el corazón de las masas*, mediante un apostolado de presencia que daba testimonio de la realidad de Dios.²⁰ Aun con pocos seguidores, la vida de estas comunidades interpeló a la vida consagrada contemporánea e influyó fuertemente en la espiritualidad y la pastoral de América Latina, junto a los sacerdotes obreros de Francia y a otras iniciativas misioneras y de irradiación espiritual que marcaron rumbo en los años que prepararon el Concilio.

Los aires de renovación se fueron plasmando lentamente y en esta evolución fue una importante el que se fueran dando algunos pasos en la organización de la vida religiosa, lo que preparó los cambios que se irían dando con el transcurso del tiempo. A esto contribuyeron diversos factores, entre los que cabe destacar al

18 Cf. Alberto Hurtado; Jaime Castellón (ed.), *Cartas de San Alberto Hurtado S.J.* (Santiago: Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2017), 358; Mons. Manuel Larrain; Mons. Bernardino Piñera; P. Juan Ochagavía; Antonio Bentué, *Arar en la esperanza. El Concilio Ecuménico Vaticano II: faro y tarea pendiente* (Chile: Verbo Divino, 2014), 152.

19 Cf. Virginia Raquel Azcuy, «La inserción como fruto del *aggiornamento* conciliar», en Ana Lourdes Suárez; Brenda Carranza; Mariana Facciola; Lorena Fernández Fastuca (eds.), *Religiosas en América latina: memorias y contextos* (Buenos Aires: Instituto de Investigaciones Facultad de Ciencias Sociales UCA - CONICET, 2020), 329-335.

20 La edición original en francés de René Voillaume, *Au coeur de masses* es de 1950 y alcanza los 50 mil ejemplares en 1955 y 100 mil en 1969, con traducciones a más de quince lenguas.

menos tres:²¹ los Congresos sobre los Estados de Perfección impulsados por Pío XII entre 1950 y 1957; la I Conferencia General del Episcopado de América Latina en 1955 y la creación de la CLAR, Confederación Latinoamericana de Religiosos en 1959. El primer congreso se realizó en Roma en 1950, para la renovación de la teología, la vida y el apostolado, así como la organización de las órdenes y congregaciones. Argentina fue sede de un Congreso Internacional de los Estados de Perfección (Buenos Aires 1954), en el cual participaron 5.000 religiosas y 1.000 religiosos del país, Bolivia, Chile, Paraguay y Uruguay, pero –según los testimonios– no hubo espíritu renovador.²²

Entre los temas programados para la Conferencia de Río de Janeiro, celebrada en 1955, el primero era «la escasez de sacerdotes, a la cual se debía responder por la intensificación del trabajo en favor de las vocaciones sacerdotales y por la ampliación del apostolado de los laicos de la Acción Católica».²³ En cuanto a la vida religiosa, la Carta Apostólica *Ad Ecclesiam Christi* de Pío XII destacó la cooperación fraternal de los religiosos con el clero secular. A ella se le solicitó «ayudar a los Párrocos de las Diócesis, seculares o religiosas, en sus múltiples ministerios parroquiales, de modo especial en los suburbios de las grandes ciudades y en las zonas alejadas de las parroquias más extensas» (Nº35). Algunos obispos propusieron que las mujeres religiosas se encargaran de diversas actividades en las parroquias:²⁴ catequesis en los barrios, ejercicios espirituales, apertura de obras sociales parroquiales. En algunos países, se propuso que las religiosas se hicieran cargo de parroquias: Mons. Eugenio Sales en Brasil (1953); algo semejante se dio en Chile (1963) y en Uruguay. Entre las parroquias animadas por comunidades religio-

21 Cf. Bidegain, *Participación y protagonismo de las mujeres en la historia del catolicismo latinoamericano*, 139-152.

22 Cf. Ana Quiñones, STJ, *Del "estado de perfección" a "seguir a Jesús con el pueblo pobre". El comienzo de la vida religiosa inserta en medios populares en Argentina (1954-1976)* (Buenos Aires: Talleres Gráficos de IRO, 1999), 17ss.

23 Beozzo, «Vida cristiana y sociedad en Brasil», 51.

24 Cf. Bidegain, *Participación y protagonismo de las mujeres en la historia del catolicismo latinoamericano*, 140ss.

sas femeninas en Uruguay, se registran antecedentes en cinco de las diez diócesis del país: Melo, Canelones, Mercedes, Florida y la Arquidiócesis de Montevideo, se destaca la presencia de las Hermanas Misioneras Franciscanas del Verbo Encarnado desde 1949, en la parroquia Sagrado Corazón de Jesús (La Florida). Monseñor Carlos Parteli, arzobispo de Montevideo desde 1966, reconoció que el ingreso de religiosas a parroquia no sólo fue útil ante la falta de sacerdotes, sino para abrir un camino pastoral nuevo.²⁵

Entre las nuevas estructuras que fueron favorables para la vida religiosa en América Latina, se recuerda y comenta la creación de la Confederación de Religiosos en 1959, que presenta un valor fundamental. La creación de la CLAR, a petición del CELAM, fue un hecho de gran trascendencia, aunque su verdadero impulso en la renovación lo alcanzó después del Concilio, sobre todo hacia fines de los sesenta y principios de los setenta.²⁶ La contribución de la CLAR en la renovación y la formación de esta forma de vida en América Latina y el Caribe, sobre todo a partir de Medellín, resulta indiscutible. V. Codina comenta que «luego de los primeros momentos de incertidumbre, a partir de 1966 emprende un cambio seguro de iluminación, apoyo y ayuda a las congregaciones de América Latina».²⁷ Transcurridos los primeros años de la institución y con el impulso conciliar, la CLAR crea un grupo de teólogos que reflexionan sobre los diversos temas de vida religiosa. La metodología de este grupo fue quizás lo más interesante, puesto que reflexionó en constante diálogo con las bases, mediante envío a comunidades, recepción de aportes y posterior reelaboración, lo que dio lugar a una serie de publicaciones orientadas a la tarea de recepción y adaptación.

25 Cf. Nelda Rivas, *Ellas fueron a anunciarlo. Parroquias animadas por comunidades religiosas femeninas en Uruguay* (Montevideo: OBSUR/Doble clic editoras, 2008), 165.

26 Cf. Carlos Palmés, *La vida religiosa en América Latina* (Cochabamba: Verbo Divino, 2005), 33. *Cursiva agregada.*

27 Codina, «Visión histórica de la vida religiosa en América Latina», 102.

2. Descripción de vota sobre vida religiosa por países

El porcentaje de respuestas a la consulta del Cardenal Tardini en América Latina fue el más alto, llegando a sumar un 88,1%. En cuanto a su caracterización general, según J. Schmiedl, los obispos de esta región se ubicaron en general como parte del grupo intransigente, de acento jurídico por la participación de canonistas; no tuvieron representación en el grupo caracterizado por el tono pastoral y de reflexión teológica, de cuño europeo; sí estuvieron representados en el grupo destacado por su preocupación por el tema político y social, como se expresó de manera típica en el caso de Brasil.²⁸ En los *vota* sobre vida religiosa de América Latina y América Central, como sucedió en la Iglesia mundial, el tema de la exención fue dominante y marcó la preocupación de los obispos, en relación con el clero y la actividad apostólica en las diócesis.²⁹ La insistencia en el tema de la exención evidencia el interés de los obispos por limitar los privilegios de religiosas y religiosos en vistas a una mayor dependencia de su potestad jurisdiccional y pastoral. Los votos en respuesta a la consulta romana también consideraron otros temas tales como la relación obispos y religiosas/os, la unidad y la colaboración entre el clero secular y el regular, los religiosos a cargo de parroquias, la institución de diáconos -sobre todo laicos, aunque también religiosos-,³⁰ temas relativos a vida religiosa femenina, diversos aspectos económicos, aspectos relativos a la adaptación -hábitos o vestimentas-, los institutos seculares, entre otros. El objetivo de esta sección es presentar una descripción de los *vota* en los países con más respuestas a la consulta, que son a su vez los que tienen una mayor presencia de comunidades y personas consagradas: Argentina, Brasil, Colombia

28 Cf. Schmiedl, *Das Konzil und die Orden*, 160ss.

29 En el derecho canónico, la palabra exención ha significado en sentido general liberar a uno de una obligación y de sus efectos o de la sumisión a un superior. En el CDC-17, comúnmente se ha identificado con el privilegio de la exención del cual gozaban los regulares y algunas congregaciones de votos simples y definida como la sustracción de la sumisión al ordinario del lugar. Cf. Julio García Martín CMF, Voz «Exención», en A. Aparicio Rodríguez CMF; Joan M. Canals Casas CMF (dir.), *Diccionario Teológico de la Vida Consagrada* (Madrid: Publicaciones Claretianas, 2009), 640-648.

30 Cf. Schmiedl, *Das Konzil und die Orden*, 187.

y México.³¹ En esta exposición, se privilegia una breve contextualización de cada país y una descripción de los votos sobre todo en relación con sus contenidos –temas, frecuencia y significatividad–.

2.1. *Argentina*

En el contexto de la Iglesia en Latinoamérica, el nuevo estatuto de las Conferencias Episcopales apuntaba a fortalecer y dar mayor cohesión a los episcopados internamente, tanto en sus relaciones con los gobiernos de turno como en los esfuerzos pastorales conjuntos. En el caso de la Argentina,³² la cohesión y el fortalecimiento costaron más trabajo a causa de divisiones internas que tenían origen en las opciones políticas y visiones sociológicas de los miembros del episcopado. La noticia de la convocatoria de un nuevo concilio ecuménico fue recibida, en gran parte, en el ámbito de búsquedas de respuestas a los desafíos pastorales de la época: en la fase que se extendió entre la consulta y el inicio del Vaticano II, varios obispos escribieron cartas pastorales que aludían al concilio a celebrarse en Roma y difundieron sus objetivos; promovieron cursos y reflexión sobre diversos temas que, en parte, coincidieron con las propuestas enviadas. En los estudios teológicos de la época, se evidenciaba «la necesidad de la reforma de la vida religiosa de ambos sexos; su formación y su cooperación con la vida apostólica de las diferentes diócesis».³³

En cuanto a la comprensión de los *vota*, desde una mirada sociológica, F. Mallimaci realiza una observación que también podría servir para los demás países de Latinoamérica: «los obispos y el clero se autocomprenden -en esta época- como el “núcleo” de la

31 En segunda línea se encuentran: Chile, Ecuador, Perú y Venezuela, con 20, 17, 27 y 17 votos totales, respectivamente. Cf. Polanco, «La Iglesia continental que llegaba al Concilio», 706-712.

32 Cf. Salvia, «La recepción del Concilio Vaticano II en la Argentina», 301.309.

33 Salvia, «La recepción del Concilio Vaticano II en la Argentina», 303.

Iglesia». ³⁴ Al momento de la consulta existían en Argentina 2.120 sacerdotes diocesanos y 2.661 sacerdotes religiosos. Los obispos argentinos que participaron con su respuesta a la consulta de la Comisión fueron 33, de los cuales algunos se sumaron a la iniciativa con entusiasmo y otros mantuvieron un rol más bien pasivo. En sus votos se evidencia que la mayoría de los obispos estaban preocupados por su relación con el clero y la parroquia; algunos proponían medidas de mayor subordinación y otros, iniciativas de trabajo colectivo y participativo; faltan las referencias al contexto histórico. ³⁵ Entre estas respuestas de obispos argentinos se encuentran quince *vota* sobre diversas cuestiones relativas a la vida religiosa. ³⁶ En ocho de estos votos se menciona explícitamente la exención y otros la tratan desde la necesidad de fortalecer la autoridad de los obispos, sobre todo en lo que refiere a la participación de los religiosos en las tareas pastorales, en la cooperación con el clero secular, en la asistencia a las zonas más pobres para una correcta distribución del clero y en la posibilidad de mejorar la comunicación. El voto de Enrique Rau puede ejemplificar algunos de los temas más frecuentes: «Es conveniente que se restrinja la exención de los religiosos al menos en algunos casos. Más bien es urgente su subordinación al obispo. Asimismo, pienso que se debe restringir la facultad de los religiosos relativa a las parroquias “de pleno derecho”. Es necesario distinguir bien la extensión de facultades de los párrocos y de los superiores, y urge una mayor cooperación sincera entre ambos cleros en las cosas que atañen al apostolado» (ADAP I-II, VII, 62). Otro voto de interés, que cita las palabras de Pío XII en el Congreso de Estados de Perfección (Roma 1950) es el de Jorge Kemerer, al recordar que: «Sin nin-

34 Fortunato Mallimaci, «Argentina», en José Oscar Beozzo, (ed.), *Cristianismo e iglesias de América Latina en vísperas del Vaticano II* (San José: Editorial Dei, 1992), 97-120, 101.

35 Cf. Mallimaci, «Argentina», 110.

36 En orden cronológico, según la fecha de respuesta y la puntualidad solicitada, son los siguientes: Kemerer (Posadas), Marozzi (Resistencia), Aguirre (San Isidro), Plaza y Primatesta (arzobispo y auxiliar de La Plata, respectivamente), Tortolo (auxiliar de Paraná), Castellano (arzobispo de Córdoba), Aramburu (arzobispo de Tucumán). Las respuestas enviadas con demora son las de Schell (Lomas de Zamora), Fasolino (arzobispo de Santa Fe), Rau (Mar del Plata), Raspanti (Morón), Esorto (arzobispo de Bahía Blanca). Y los vota que constan sin fecha son los de Iriarte (Reconquista) y Marengo (Azul); también envió su propuesta en plazo el nuncio apostólico Mozoni (Buenos Aires).

guna duda, por el segundo precepto de derecho divino, el sacerdote secular o religioso debe ejercer su ministerio como colaborador del obispo y bajo su dirección. Verdaderamente la misma exención del orden de los religiosos de ningún modo se opone al principio constitucional dado por Dios a la Iglesia; y la misma exención nunca se contradice a la ley por causa de la cual el sacerdote debe obediencia al obispo» (ADAP I-II, VII, 69). Siendo religioso del Verbo Divino, Kemerer da muestras de la importancia del magisterio pontificio en cuanto a la obediencia que se debe al obispo por el sacerdocio.

En otros votos se presentan diversos temas: la exención y la regulación de las parroquias “de pleno derecho” entregadas a los religiosos, así como las dificultades que se plantean con los religiosos que no quieren ir a zonas pobres (N. Fasolino). En lo que refiere a la adaptación de los institutos a los tiempos presentes, también se mencionan la formación de las religiosas (J. C. Aramburu), la posibilidad de que las religiosas se dediquen a la enseñanza de la religión (M. Raspanti) y la simplificación del hábito (J. Iriarte). En cuanto a la organización de institutos aparecen la supresión o modificación de institutos que estén impedidos de realizar su objeto y su fin propios, así como la solicitud de no erigir nuevas casas si no hay suficientes miembros (J. Iriarte).

2.2. *Brasil*

A nivel de organización, en 1952 se creó la CNBB como asamblea de cardenales y arzobispos y en 1958 se convirtió, por estatutos, en una organización de todos los obispos de Brasil. En 1954, cinco años antes de la creación de la CLAR, se creó la Conferencia de Religiosos en Brasil y en 1955 su revista. Ambas instituciones trabajaron en colaboración, dando lugar a una nueva conciencia ético-social del evangelio en Brasil. En la década del cincuenta se dio una gran vitalidad en la reflexión teológica y bíblica, que coexistió con un punto crítico principal que fue la escasez de clero y, en el *ad extra*, con las diversas amenazas ideológicas como el espiritismo, el

protestantismo, la masonería y el comunismo. Según O. Beozzo, el tema dominante del período fueron las vocaciones sacerdotales y religiosas, con una fuerte europeización del personal consagrado desde finales del siglo XIX, que comenzó a replantearse a nivel institucional a partir de 1958 con la decisión de iniciar un «reclutamiento de religiosos entre el elemento de color».³⁷ Un dato de interés, para comprender las perspectivas de cooperación, unidad y dependencia en las relaciones entre el clero secular y regular y con los obispos de los votos brasileños, es que en 1955 de las 3.309 parroquias, 2.240 eran atendidas por sacerdotes seculares y las restantes 1.069 por religiosos.³⁸ El auge del laicado, en el marco de la Acción Católica especializada con la asesoría de Dom Helder Câmara, es el otro elemento destacado que explica las muchas referencias al diaconado (laical) en los votos.

De los 116 votos enviados desde Brasil a la Comisión Antepreparatoria, casi cuarenta votos contienen una o más referencias a la vida religiosa, que se presentan en sus rasgos más significativos. Los temas principales de las propuestas son la vida del clero y, por su escasez, la restauración del diaconado –con una veintena de menciones, aunque solo algunas dicen relación expresa con vida religiosa–. Sin duda, el voto más original pertenece a Iacobus Coelho (obispo de Maringá), por cuanto propone la institución de “diáconos y diaconisas” (ADAP I-II, VII, 214).³⁹ Se puede observar, en una gran cantidad de votos, la referencia a las religiosas y religiosas superiores, lo cual parece un indicativo de una nueva conciencia eclesial en la Iglesia de Brasil. En este sentido, cabe recordar el caso de monseñor Eugenio Sales, uno de los contados obispos latinoamericanos que –ya en 1953– llamó a religiosas para hacerse cargo de parroquias según fuentes históricas. También se puede mencionar el voto de Bezerra Coutinho, al proponer «una mayor participación

37 Beozzo, «Vida cristiana y sociedad en Brasil», 58.

38 Beozzo, «Vida cristiana y sociedad en Brasil», 68.

39 Solo dos votos en todo el mundo plantean el tema de las diaconisas: Coelho de Maringá, Brasil y Uriarte Bengoa de San Ramón, Perú (ADAP I-II, VII 531). Cf. Polanco, «La Iglesia continental que llegaba al Concilio», 725.

de religiosas mujeres que pertenecen a la vida activa en tareas apostólicas y parroquiales» (ADAP I-II, VII, 342).

Una mirada al conjunto de votos sobre vida religiosa permite agruparlos en dos: primero, se pueden distinguir los que tratan sobre esta forma de vida en la Iglesia y, segundo, aquellos referidos a su realidad propia y específica. En el primer grupo, se destaca ante todo la preocupación por las relaciones entre obispos y religiosos, clero secular y clero regular y religiosos entre sí, con unos quince votos; parece muy indicador que el tema de la exención se ubique en este contexto, lo que da al planteo una forma algo atenuada.⁴⁰ En efecto, se puede señalar que en varios votos se encuentra una consideración positiva en términos de relaciones mutuas: Araújo Sales habla de “nuevas relaciones entre el episcopado y las órdenes o congregaciones religiosas”; otros como Pires, Silveira de Mello y Bueno Couto proponen “cooperación” o “colaboración” entre sacerdotes y religiosos.⁴¹ Una visión más crítica aparece en otras propuestas que remarcan una subordinación en términos de mayor “dependencia” al obispo diocesano como Da Silva o Berenguer Prado (ADAP I-II, VII, 255, 270). En este marco, se ubican los nueve *vota* que tratan –de forma breve o extensa– sobre el privilegio de la exención y su “necesaria restricción” (ADAP I-II, VII, 244).⁴² Un caso algo extremo parece ser el voto presentado por monseñor Zorzi, con una formulación que no deja margen de duda: *nihil sine Episcopo* (ADAP I-II, VII, 163). Completan este grupo los que tratan la cuestión de los religiosos a cargo de parroquias como Pires, Saboia Bandeira de Mello, Reis/Sartori, Wichrowski.

En cuanto a la vida religiosa en sí misma, aparece una diversidad de temas. Por una parte, se encuentran diversas referencias al tema de la “adaptación”, en la mayoría de los casos vinculada al há-

40 Un ejemplo interesante de esta acentuación puesta en las relaciones se da en el voto de Brandão Vilela, quien se refiere a normas para las relaciones entre religiosos con la diócesis. Cf. ADAP I-II, VII, 262.

41 Cf. ADAP I-II, VII, 336, 132, 275, 318.

42 Además de la referencia citada en texto de Reis/Sartori, otro voto que destaca la restricción de la exención es el de Mota e Albuquerque. Cf. ADAP I-II, VII, 267.

bito o vestimenta como se observa en seis votos;⁴³ un tema -el de la vestimenta- también presente en relación con los obispos y los sacerdotes en estos años. La renovación de la vida consagrada se expresa, además, por medio de una mención de Brandão Vilela a los institutos seculares (ADAP I-II, VII, 262). Un tema muy importante se manifiesta en el voto de Oliveira y es la institución de «un nuevo sistema de dote para la vida religiosa» (ADAP I-II, VII, 322), porque indica la conciencia de una necesidad de cambio en lo relativo a la estratificación social al interior de las comunidades religiosas. Por último, resulta interesante que una serie de cuatro votos plantee la autorización a superiores y superiores religiosos para dar la comunión en territorios de misión con falta de sacerdotes, lo cual implica un reconocimiento y una valoración de la tarea misionera a la vez que pone en evidencia la escasez de clero en las iglesias locales de Brasil.⁴⁴

2.3. Colombia

En condiciones históricas conflictivas, de violencia, el interés fundamental de los obispos -en tiempos de preparación del Concilio- parece ser la preservación de las estructuras intraeclesiales y las preocupaciones se centran en el ámbito de las reformas del derecho, aunque el impacto conciliar los llevará más allá y los acercará a otra forma de vida, más cercana a los pobres.⁴⁵ El influjo que ha ejercido la vida religiosa a lo largo de la historia de este país, sobre todo en territorios de misión, explica dos cosas: primero, que los obispos busquen una mayor participación de los religiosos en la tarea pastoral de sus diócesis y por lo mismo, segundo, que insistan en el tema de la exención para restringir los privilegios de los religiosos y ejercer un mayor control sobre ellos y su misión.

43 Así, por ejemplo, en los votos de Zorzi, *Conventus Episcopalis/Nigri*, Brandão Vilela, Aparicio y Wichrowski.

44 Advierten esta situación Fernandes, Ryan, Ferreira de Macedo y Wichrowski. Cf. ADAP I-II, VII, 209.302.315.328.

45 Cf. Ignacio Madera Vargas SDS, «Colombia y Venezuela», en José Oscar Beozzo (ed.), *Cristianismo e iglesias de América Latina en vísperas del Vaticano II* (San José: Editorial Dei, 1992), 165-178, 168ss.

De 54 obispos consultados en Colombia, se prepararon 35 respuestas para enviar a Roma, de las cuales 3 fueron firmadas por dos obispos. En ellas, se evidencia cierta uniformidad con respecto a la doctrina y a cuestiones relacionadas con la vida religiosa y la exención. Las peticiones de algunos preladados misioneros presentan «observaciones críticas muy sugerentes con respecto al resto del episcopado y con la práctica misionera de los religiosos y su formación para la misión».⁴⁶ Entre los votos de tipo doctrinal, se destacan nueve peticiones a favor de la definición de la mediación de María, cuatro que solicitan definir la doctrina del “cuerpo místico” y cuatro que condenan el comunismo. Entre las propuestas relativas a la disciplina del clero y del pueblo cristiano, el tema más recurrente es la revisión de la exención –con mención en unos 15 votos– motivada por la suplencia ante la falta de clero y la participación en la vida pastoral de las diócesis. Trece peticiones buscan simplificar el Oficio Divino; otras se refieren a la comunión en Pascua o a la celebración de la misa, nueve al diaconado permanente y cinco a la nulidad matrimonial. En términos generales, según I. Madera Vargas, «se busca más bien fortalecer el régimen jerárquico con declaraciones doctrinales que clarifiquen el sentido teológico de ese mismo régimen»;⁴⁷ la cuestión social queda más bien inadvertida, como se puede observar también en otros países.

Entre las propuestas que mencionan la vida religiosa, se destacan ocho, de las cuales varias son breves y cuatro sobresalen por su extensión, sus estructuras en el orden de contenidos y el detalle canónico.⁴⁸ Respecto a los temas en relación con la vida religiosa, además de la exención y las relaciones de los religiosos con el clero secular, se presenta una gran variedad. La temática más repetida en distintos votos trata sobre cuestiones económicas relativas a los

46 Madera Vargas SDS, «Colombia y Venezuela», 166.

47 Madera Vargas SDS, «Colombia y Venezuela», 173.

48 Los ocho votos pertenecen a Jaramillo Tobón (Jericó), cuya fecha no figura en las actas; Roig y Villalba (vicario apostólico en Valledupar); Trujillo Arango (vicario capitular en Manizales); Botero Salazar (arzobispo de Medellín); Jauregui (Zipaquirá), entregadas con prontitud; también se cuentan tres respuestas tardías: Duque Villalba (arzobispo de Manizales); Alvarez Restrepo (Pereira) y Rivera Mejía (Socorro y San Gil).

institutos o sus miembros –como cargas, provisión, remuneraciones y limosnas–.⁴⁹ Un voto ilustrativo, en el conjunto, puede ser el de monseñor B. Álvarez Restrepo: «Sobre la adhesión de las comunidades de religiosos a los obispos: No descuiden demasiado a algunas comunidades religiosas exentas de la autoridad episcopal, las cuales trabajan poco en la acción social y católica. Ojalá el Concilio decida alguna de estas cosas» (ADAP I-II, VII, 429). Otros aportes se centran en la cuestión de los votos y la profesión (Roig y Villalba), los institutos seculares (Botero Salazar), la necesidad de determinar los objetivos de cada instituto y la federación de institutos. Sobre la adaptación de la vida religiosa a las exigencias del mundo contemporáneo se menciona la simplificación del oficio para las religiosas, el hábito, la clausura (Jaramillo Tobón; Botero Salazar; Trujillo Arango). También se hace referencia a la necesidad de colaboración de los religiosos en la tarea pastoral de la diócesis.

2.4. México

La jerarquía mexicana de la Iglesia católica se puede identificar como predominantemente pietista, muy preocupada por la ortodoxia doctrinal, muy fiel y devota de la autoridad papal y exigente en la disciplina y la sumisión de sus subordinados como muestra de fidelidad.⁵⁰ De los 52 obispos consultados en México, se enviaron a la comisión 36 propuestas individuales y una propuesta colectiva de la Conferencia Episcopal, que reunió a 12 obispos. En su análisis a los contenidos temáticos, Jesús García registra que 37 de las respuestas suscribieron la solicitud de definición del dogma de la maternidad espiritual de María y menciona que, segundo en orden de importancia, se ubica el tema de las relaciones entre los obispos y el clero regular, con nueve votos. Esta temática se explica por la

49 El tema de la limosna aparece en cuatro votos y en dos de ellos (Álvarez Restrepo y Trujillo Arango) se alude a una situación conflictiva con respecto de las limosnas y las órdenes mendicantes.

50 Cf. Jesús García, «México», en José Oscar Beozzo (ed.), *Cristianismo e iglesias de América Latina en vísperas del Vaticano II* (San José: Editorial Dei, 1992), 199-204, 204.

composición religiosa de dos tercios del clero de la Arquidiócesis de México, mientras que en el resto del país la presencia de los religiosos sólo alcanzaba el 30% del clero y el 70% estaba representado por clero diocesano. Siendo México uno de los países con mayor proporción de clero en América Latina, se comprenden las tensiones entre los obispos y los religiosos.⁵¹ Según la visión de J. García, algunas temáticas más creativas, vinculadas a la dimensión *ad extra* de la Iglesia fueron: el ecumenismo y la cuestión social y política, sobre todo los obreros y los riesgos del comunismo; sólo esporádicamente algunos obispos en medios indígenas hicieron referencia al tema de la pobreza de la Iglesia de una manera profética y visionaria, al plantear una crítica al clero y a las instituciones religiosas. También sobre la población indígena, 15 millones por entonces, hubo algunas voces que pidieron una adaptación cultural, litúrgica y lingüística, dando lugar a planteos posteriores en relación con la defensa de los derechos humanos.

Los votos de obispos mexicanos que se refieren al tema de la vida religiosa son diecinueve.⁵² Algunos de ellos son muy breves y otros extensos, destacándose por su estructura de temática múltiple, en extremo detallados y, sobre todo, atentos a las cuestiones canónicas. Con respecto a los temas considerados, diez de estos votos tratan sobre la exención de los religiosos, considerándola más bien un privilegio y reclamando una exposición más clara del concepto (Fortini Gomez). También se refieren a la colaboración entre el clero regular y secular (Del Campo Padilla; Fortini Gomez), la cual demanda en su situación concreta una unidad en el trabajo apostólico, sobre todo en las diócesis carentes de suficiente clero diocesano. El

51 Cf. García, «México», 202.

52 Miranda y Gómez (arzobispo de México) junto a Orozco Lomelin, uno de sus auxiliares, sin fecha en las actas; Alba Palacios (auxiliar de México), Villareal y Fierro (Tehuantepec), Del Campo Padilla (León), Yerena y Camarena (Huejutla), López Avina (Zacatecas), Corripio Ahumada (Tampico), Márquez Toriz (arzobispo de Puebla), Hernández Urtado (Tapachula), Garibi y Rivera (arzobispo de Guadalajara), Ruiz y Solórzano (arzobispo emérito de Yucatán), Abascal Salmerón (auxiliar de Puebla), Espino y Silva (arzobispo de Monterrey), De Alba y Hernández (Colima), Sánchez Tinoco (Papantla), Raimondi (delegado apostólico en México), Fortini Gómez (arzobispo de Antequera) de respuesta rápida y Talamas Camandari (Ciudad Juárez), Aguirre García (Culiacán), entregado tardíamente.

voto de monseñor L. Aguirre García formuló aspectos principales: «Mientras el Concilio persigue la unidad de la Iglesia, conviene máximamente que se atienda ante todo a la unión entre ambos cleros. Deben, por tanto, también los religiosos exentos, sujetarse a la jurisdicción del obispo donde se encuentre la casa religiosa» (ADAP I-II, VI, 180). El argumento de la unidad de la Iglesia en este contexto es, sin duda, importante y también está presente en otros *vota* significativos del contexto europeo.⁵³ Además de lo mencionado, los obispos mexicanos realizaron propuestas sobre los institutos seculares (Aguirre García, Garibi y Rivera), algunas cuestiones relativas a la disciplina interna de los institutos y al sostenimiento económico de los mismos, así como acerca de la adaptación de la vida religiosa.

En conjunto, se pueden destacar dos aspectos entre otros: un episcopado en una relación algo tensa con el clero religioso -tal vez sobre todo en la arquidiócesis de México- y las semillas de un compromiso con los pobres, vinculadas a la realidad de una presencia multitudinaria de indígenas.

3. Algunas reflexiones finales

Una lectura de los votos de los obispos de Argentina, Brasil, Colombia y México, enviados en respuesta a la consulta encargada por Juan XXIII en 1959, permite observar algunos núcleos de preocupación e interés y también una panorámica general de los temas ausentes, por ejemplo, en relación con algunas dimensiones específicas de la vida religiosa y su renovación. Desde una mirada comparativa, de tipo cuantitativa, se puede observar que la presencia de las religiosas y religiosos en la Iglesia de los países analizados es destacada, pero se refleja diferenciadamente en los votos de los obispos: en Argentina y México, el tema aparece prácticamente en la mitad de las propuestas, con énfasis en la exención y la unión del clero; mientras que, en Brasil y Colombia, solo emerge en alrededor

53 Cf. Schmiedl, *Das Konzil und die Orden*, 178.

de un tercio de los aportes. En todos los casos, la relación de la vida religiosa con los obispos y el clero se presenta como central, mientras que las referencias a las mutuas relaciones entre las diversas formas de vida en la Iglesia son menos frecuentes, con excepciones como la de Enrique Rau, quien urge en toda la Iglesia a una más estricta “coordinación” de los fieles y de las asociaciones religiosas y laicales con y hacia el obispo (cf. ADAP I-II, VII, 62). También se constatan algunas referencias, esporádicas, a la Iglesia como cuerpo de Cristo, que remiten a la eclesiología jurídica y societaria de *Mystici Corporis Christi*, dada por Pío XII en 1943 y vigente sin duda en los años previos al Concilio. La consideración de temas propios de la vida religiosa no se destaca en particular o aparece de manera secundaria o indirecta al tratarse sobre otras temáticas, como sucede con la mención tangencial de la segregación social en las congregaciones religiosas, aludida en el contexto de otorgar facultades restringidas a superiores religiosos de ambos sexos para distribuir la comunión (cf. ADAP I-II, VII, 315-316).

La escasez de clero es, sin duda, un denominador común que capta la atención del episcopado latinoamericano y centroamericano, según puede verse expresamente en la Conferencia de Río de Janeiro y su llamado a religiosos y religiosas a colaborar con las necesidades apostólicas de diócesis y parroquias, así como en un gran número de votos sobre diversos temas. Esta preocupante realidad pastoral parece condicionar a los obispos y en cierto modo dificultar una comprensión más integral de la vida religiosa a causa de la urgencia apostólica de la Iglesia. Al mismo tiempo, la problemática de la falta de clero refleja claramente la situación de las iglesias locales, algo replegadas sobre sí mismas, atentas a su realidad numérica y a su vitalidad *ad intra*. Indudablemente las necesidades apostólicas de los grandes territorios eclesiásticos producen una mirada algo limitada de la vida religiosa y reducen la posibilidad de comprensión sobre sus propias búsquedas y dificultades. En este contexto, la vida religiosa es considerada, de forma casi imperceptible e inevitable, como una fuente de personal idóneo para hacer frente a las demandas apostólicas de la vida diocesana, de allí la prioridad puesta

sobre la autoridad del obispo y la sujeción de los religiosos/as a sus requerimientos para responder a los desafíos de sus extensas diócesis, quedando opacada la consideración del aporte específico que religiosas y religiosos están llamados a ofrecer en la Iglesia.⁵⁴

De forma coincidente con lo anterior, la visión eclesiológica preconiliar, de orientación clericalista y jurídicista, representa sin lugar a dudas un sesgo que interviene en la lectura episcopal sobre la vida religiosa en general, si bien se pueden observar una gran variedad de posiciones y matices en los diversos votos.⁵⁵ La legítima preocupación de los obispos por el clero genera una mirada algo funcional acerca de la vida religiosa, corriéndose el riesgo de ser considerada solo en función de su colaboración con el obispo diocesano y el clero secular. El énfasis puesto en el tema del privilegio de la exención en algunos casos y en las relaciones entre el obispo y los religiosos/as en otros, pone de manifiesto el elemento jerárquico de la perspectiva. Los votos oscilan entre visiones más negativas que ven la exención como un daño grave a la autoridad del ordinario⁵⁶ y otras, más positivas, que sin mencionar la exención intentan instalar una nueva comprensión de las mutuas relaciones entre los obispos y los religiosos o el clero secular y el clero regular (Brandão Vilela, Araújo Sales, Bezerra Coutinho). También, en esta línea, se han de entender las preocupaciones relativas a la unidad eclesial o a la cooperación entre el clero secular y regular, si bien estas referencias de conjunto a la Iglesia -asociadas en general al concepto de cuerpo místico- son mucho menos frecuentes. Estas relaciones se plantean muchas veces en términos negativos de “restricción” de privilegios y “dependencia al obispo” como aparece de manera

54 Sobre esta situación se advertía años más tarde desde otro contexto, cf. Jean-Marie Tillard, «El misterio de la comunidad», *CuadMon* 19 (1971): 129-154.

55 Cf. Rodrigo Polanco, «Cambios en la conciencia eclesial en América Latina, previo a la conferencia de Medellín (1968). Estudio a partir de la literatura clasificada en la Base de Datos “Seladoc”», *CrSt* 41 (2020): 171-224, 193ss.

56 Como ejemplo se puede citar la posición de M. Miranda y F. Orozco, arzobispo y obispo auxiliar de México (ADAP I-II, VI, 223) citada por Polanco, «La Iglesia continental que llegaba al Concilio», 717; caben recordar las tensiones particulares entre obispos y religiosos en la arquidiócesis de esta ciudad.

ejemplar en la citada expresión *nihil sine Episcopo* (APAP I-II, VII, 163), pero otras veces también se presentan desde un punto de vista diferente, acentuando la idea de “colaboración” para edificar el cuerpo místico (I-II, VII, 318). Las dificultades entre el episcopado y la vida religiosa se manifiestan de diversos modos, pero sobresalen algunos aspectos particulares que llegan a expresarse, incluso, en la forma de críticas y que merecen una mención: las parroquias a cargo de los religiosos (Rau, Mozzoni), la falta de disponibilidad de algunas comunidades de religiosas/os para ir a sectores marcados por la pobreza (Fasolino, Schell, Hernández Hurtado) y diversos asuntos económicos, junto a otros.

Con respecto a los asuntos propios de la vida religiosa, son importantes los indicadores de la renovación de las órdenes y congregaciones religiosas, asociados casi siempre a la cuestión del hábito o la vestimenta, lo cual denota un tipo de lectura algo externa, que no se vincula necesariamente, de forma directa o expresa, a las dimensiones internas o carismáticas de esta forma de vida. La palabra “adaptación” se hace presente en diversos votos (Aramburu, Zorzi, Coehlo, Brandão Vilela, Aguirre García, Trujillo Arango); ella también se menciona con palabras semejantes como “reforma” (Iriarte) o “aggiornamento” (Zorzi). Estos vocablos aparecen por lo general de un modo genérico, sin una explicitación de lo que se quiere alentar o validar en la vida religiosa, pero algunas veces son vinculados a nuevas perspectivas con alguna explicación, como en el voto del cardenal J. Garibi y Rivera, arzobispo de Guadalajara, quien propone una adaptación de preceptos y costumbres de la disciplina eclesiástica sin perjuicio del compromiso con la vida cristiana, en referencia a las vestimentas obsoletas que dificultan el ejercicio apostólico o la apertura de las religiosas/os de vida contemplativa a ciertas formas apostólicas (cf. ADAP I-II, VI, 198-199). La comprensión de la vida religiosa en relación con el estado de perfección u otros elementos relacionados con su identidad y misión están prácticamente ausentes en los *vota*, con excepción de propuestas de algunos obispos religiosos o con mayor conocimiento de la situación de esta forma de vida y sus exigencias de renovación

(Kemerer, Botero Salazar, Garibi y Rivera). El dinamismo de la vida consagrada en la comunidad eclesial se expresa, además, en algunos temas de mención menos frecuente como los institutos seculares, las nuevas fundaciones y las órdenes terceras.

El *aggiornamento* que comienza a darse en la vida religiosa se hace visible, finalmente, a través de temáticas transversales que van apareciendo en el conjunto de las propuestas. Uno de ellos, sin duda relevante, es el que se refiere a la realidad de las religiosas mujeres, que recibe variadas menciones en los *vota* de los obispos. Si bien no son propuestas que afirman de manera directa y explícita la importancia de la vida religiosa femenina en América Latina y Central, sí manifiestan diversos aspectos emergentes que hablan de una nueva conciencia eclesial, en la cual las religiosas son un sujeto valioso e insoslayable. En este sentido, se presentan propuestas relacionadas con el servicio pastoral como las alusiones referidas a una mayor participación en las tareas apostólicas y parroquiales (Bezerra Coutinho), la formación de las religiosas y su aptitud para la enseñanza de la religión (Raspanti) e, incluso, la institución de diaconisas (Coehlo). Otros votos hacen referencia a la ampliación de facultades a superiores y superiores religiosos para distribuir la comunión ante la falta de clero; también se alude al permiso dado a las hermanas, en el templo o capilla, para tomar la Eucaristía con la propia mano (Mota e Albuquerque). Estas aperturas manifiestan la voluntad de otorgar mayor autonomía a la vida religiosa femenina y son expresiones del cambio profundo que se estaba gestando en los años del preconcilio. Entre los aspectos críticos que algunos obispos ponen de manifiesto, cabe destacar el voto de Bampi, en el contexto de la vivencia de la pobreza evangélica, al señalar que *las hermanas a menudo no son tratadas como hijas sino como esclavas*, en aparente referencia a los abusos derivados de la segregación social en las congregaciones religiosas femeninas (cf. ADAP I-II, VII, 339). Estos son algunos ejemplos que evidencian la particular atención pastoral dada por los obispos a la adaptación de la vida religiosa femenina, cuya vitalidad y aporte específico se hará más visible en los años siguientes al Concilio.

En fin, los *vota* de los obispos latinoamericanos y centroamericanos sobre la vida religiosa ¿son un retrato de una forma de vida o de la eclesiología preconiliar? Posiblemente, se trata de una mirada a las religiosas y religiosos desde la perspectiva de una parte del episcopado continental en los tiempos que precedieron a la celebración del Concilio Vaticano II, un retrato de un capítulo de la eclesiología previa al concilio ecuménico que estaba por iniciarse a la vez que un retrato limitado de una forma de vida. Los votos de Argentina, Brasil, Colombia y México que tratan sobre la vida religiosa ilustran una diversidad de elementos característicos de la Iglesia que precedió al Vaticano II en América Latina, ciertas tensiones y búsquedas de unidad entre obispos y religiosos, además de un conjunto de aspectos que hablan de las religiosas y los religiosos en el camino hacia la renovación.

Bibliografía

- Azcuy, Virginia Raquel. «La inserción como fruto del *aggiornamento* conciliar», en Ana Lourdes Suárez; Brenda Carranza; Mariana Facciola; Lorena Fernández Fastuca (eds.), *Religiosas en América latina: memorias y contextos*. Buenos Aires: Instituto de Investigaciones Facultad de Ciencias Sociales UCA - CONICET, 2020, 329-335.
- Beozzo, José Oscar (ed.). *Cristianismo e iglesias de América Latina en vísperas del Vaticano II*. San José: Editorial Dei, 1992.
- Beozzo, José Oscar. «Vida cristiana y sociedad en Brasil», en José Oscar Beozzo, (ed.), *Cristianismo e iglesias de América Latina en vísperas del Vaticano II*. San José: Editorial Dei, 1992, 49-81.
- Bidegain, Ana María. *Participación y protagonismo de las mujeres en la historia del catolicismo latinoamericano*. Buenos Aires: San Benito, 2009.
- Codina, Víctor. «Hacia una vida religiosa latinoamericana», en Víctor Codina; Noë Zeballos, *Vida Religiosa. Historia y Teología*. Madrid: Ediciones Paulinas, 1987, 173-194.

- Concilio Vaticano II. *Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II Apparando: Consilia et vota episcoporum et praelatorum. Series I: Antepreparatoria*. Vaticanus: Typis Poliglottis Vaticanis, 1960-1961, Vol II, Pars VI-VII.
- Confederación Latinoamericana de Religiosos (CLAR). *Vida religiosa femenina en América Latina y el Caribe. Memoria histórica 1959-1999*. Lima: CEP, 2003 (3 volúmenes).
- Fouilloux, Étienne. «La fase antepreparatoria (1959-1960). El lento camino para salir de la inercia», en: G. Alberigo (dir.), *Historia del Concilio Vaticano II, Volumen I, El catolicismo hacia una nueva era, el anuncio y la preparación (enero 1959-septiembre 1962)*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1999, 63-154.
- García, Jesús. «México», en José Oscar Beozzo (ed.), *Cristianismo e iglesias de América Latina en vísperas del Vaticano II*. San José: Editorial Dei, 1992, 199-204.
- García Martín, Julio CMF. Voz «Exención», en A. Aparicio Rodríguez CMF; Joan M. Canals Casas CMF (dir.), *Diccionario Teológico de la Vida Consagrada*. Madrid: Publicaciones Claretianas, 2009, 640-648.
- Madera Vargas, Ignacio. SDS, «Colombia y Venezuela», en José Oscar Beozzo (ed.), *Cristianismo e iglesias de América Latina en vísperas del Vaticano II*. San José: Editorial Dei, 1992, 165-178.
- Mallimaci, Fortunato. «Argentina», en José Oscar Beozzo, (ed.), *Cristianismo e iglesias de América Latina en vísperas del Vaticano II*. San José: Editorial Dei, 1992, 97-120.
- Melloni, Antonio. «Per un approccio storico-critico ai *Consilia et vota* della Fase Antepreparatoria del Vaticano II». *Rivista di storia e letteratura* 26,3 (1990): 556-576.
- Polanco, Rodrigo. «La Iglesia continental que llegaba al Concilio. Eclesiología de los *vota* de los obispos latinoamericanos para el Concilio Vaticano II». *Perspectiva Teológica* 52 (2020): 705-731.
- Polanco, Rodrigo. «Cambios en la conciencia eclesial en América Latina, previo a la conferencia de Medellín (1968). Estudio a partir de la literatura clasificada en la Base de Datos “Seladoc”». *CrSt* 41 (2020): 171-224.

- Quiñones, Ana, STJ. *Del "estado de perfección" a "seguir a Jesús con el pueblo pobre". El comienzo de la vida religiosa inserta en medios populares en Argentina (1954-1976)*. Buenos Aires: Talleres Gráficos de IRO, 1999.
- Rivas, Nelda. *Ellas fueron a anunciarlo. Parroquias animadas por comunidades religiosas femeninas en Uruguay*. Montevideo: OBSUR/Doble clic editoras, 2008.
- Salvia, Ernesto. «La recepción del Concilio Vaticano II en la Argentina». *Archivum* 30 (2014): 299-310.
- Schmiedl, Joachim. *Das Konzil und die Orden. Krise und Erneuerung des gottgeweihten Lebens*. Vallendar-Schönstatt: Patris Verlag, 1999.
- Zeballos, Noë. «Visión histórica de la vida religiosa en América Latina», en Víctor Codina; Noë Zeballos, *Vida Religiosa. Historia y Teología*. Madrid: Ediciones Paulinas, 1987, 75-108.
- Wulf, Friedrich. «Fenomenología teológica de la vida religiosa», en: Johannes Feiner; Magnus Löhrer (dir.), *Mysterium Salutis. Manual de Teología como historia de salvación*, Volumen IV, tomo II. Madrid: Cristiandad, 1975, 438-472.

La unidad de la Iglesia Su desarrollo en la eclesiología-biográfica de John Henry Newman (II)

RICARDO MIGUEL MAUTI*

Facultad de Teología - Universidad Católica Argentina

ricardomauti@uca.edu.ar

Recibido 06.05.2020/10.07.2020

DOI: <https://doi.org/10.46553/teo.58.135.2021.p141-162>

RESUMEN

El artículo, segunda parte que continúa lo publicado en Teología 133, de diciembre 2020, pp. 77-94, cierra la presentación de la tesis doctoral defendida por el autor en diciembre de 2016, en la Facultad de Teología *Santa María de los Buenos Aires* de la Pontificia Universidad Católica Argentina, bajo la dirección de Fray Dr. Jorge A. Scampini op. El título: «La unidad de la Iglesia. Su desarrollo en la eclesiología-biográfica de John Henry Newman», es justificado desde dos tópicos unidad en desarrollo y eclesiología-biográfica. La tesis intenta, por una parte, superar una concepción estática de la propiedad de unidad en la Iglesia, que ha dominado en la eclesiología católica desde la contrarreforma y que ha imposibilitado el diálogo entre las iglesias; por otra parte, busca descubrir el desarrollo de la idea de unidad en el entramado existencial de la vida de Newman; mostrando las correspondencias y paradojas que se establecen en los dos períodos confesionales en los que vivió el autor (anglicano-católico).

Palabras clave: Newman; Iglesia; Unidad; Desarrollo; Eclesiología-biográfica.

The Church's unity. Its development within the biographical-ecclesiology by John Henry Newman

ABSTRACT

The article, second part that continues what was published in Theology 133, of December 2020, pp. 77-94, closes the presentation of the doctoral thesis which has been defended by its writer in December 2016, at the Faculty of Theology *Santa María de*

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

los Buenos Aires belonging to the Pontifical Catholic University of Argentina, which is under Friar Dr. Jorge A. Scampini op.'s direction. Its title is «The Church's unity. Its development within the biographical-ecclesiology by John Henry Newman», is being justified by two topics: developing unity and biographical ecclesiology. The current thesis aims, on the one hand, to outstrip a static concept of the Church unity which has been dominating in the Catholic ecclesiology since the Catholic Counter-Reformation and has also prevented the communication and dialogue between the different churches. On the other hand, it also aims to discover the development of the idea of unity within the existential framework of Newman's life, thus showing the similarities and paradoxes that have been established in the two confessional periods during which the author (an Anglican-Catholic) has lived.

Key words: Newman; Church; unity; Development; Biographical Ecclesiology.

3. Articulación de los ejes temáticos en los principales núcleos teológicos

Uno de los rasgos distintivos que se desprende de la ecclesología de Newman, es haber aportado una visión dinámica e integradora a la noción de unidad. Tiene esto que ver, por un lado, con el lugar que ocupa su biografía como instancia hermenéutica; podemos decir con Bernard Lonergan, que el descubrimiento progresivo de las doctrinas como el modo de su asimilación, lleva la impronta de aquel que las asimila.¹ No es extraño verificar que esta impronta y asimilación (su dimensión subjetiva/biográfica) esté muchas veces marcada con avances y retrocesos en una búsqueda siempre superadora de cuestiones, que desconcierta sin embargo a sus lectores más cautos. Por otra parte, es necesario señalar, para no caer en una visión reductiva de su proyecto ecclesiológico, que el polo subjetivo a partir del cual Newman piensa la Iglesia, se articula simultáneamente con el polo objetivo, que es el de una verdad *dada* que lo antecede y que inserta el complejo de su reflexión en el marco más amplio y abarcativo de la revelación como verdad histórica. A partir de aquí puede comprenderse de qué modo los tres principios enunciados: sacramental-dogmático, escatológico-histórico y jurídico-institucional, configuran las opciones que Newman hace en el abanico de temas ecclesiológicos en

1 Cf. Bernard Lonergan, *Método en Teología* (Salamanca: Sígueme, 2006), 292.

los que ve implicada la unidad de la Iglesia. Entre estos temas enumero tres, que considero importantes y que aquí sintetizo pero que en la tesis son desarrollados con cierta amplitud:

3.1 *Relación entre Sagrada Escritura y Tradición*

Durante los años de maduración del Movimiento Tractariano, la cuestión sobre la relación entre Escritura y Tradición, tuvo un importante desarrollo en las *Conferencias sobre la función profética de la Iglesia* (1837). En esta obra, Newman encuadra el análisis ubicando la posición anglicana «entre el error protestante y el error romano» (VM 79). La contraposición confesional se concentra sobre un punto preciso ¿hay una sola fuente de la revelación la Escritura, o existen dos fuentes? Este tema que evidentemente hace pensar en el Concilio Vaticano II que lo abordó como su primer debate doctrinal, aparece aquí esbozado en algunas de sus líneas. Newman insiste en que la revelación está ligada a un acontecimiento histórico realizado de una vez para siempre, cuyo contenido se ha fijado en las Escrituras que debían transmitirse. En este marco de transmisión es donde sitúa la relación entre Escritura y Tradición: «la Iglesia no es el juez del sentido de la Escritura sino su testigo» (VM 283). En este aspecto me he querido detener, mostrando la incidencia ecle-siológica de la relación Escritura-Tradición, y la preocupación de Newman por superar un punto de controversia, que enfrentó a la Iglesia anglicana con la Iglesia romana. La Escritura sola no puede atestiguar a sí misma, pero puesto que está en la Iglesia como Escritura divinamente inspirada, debe atestiguar en la tradición lo que debe ser creído: «ambas en conjunto constituyen una norma combinada; la Escritura se interpreta por la Tradición, la Tradición se verifica por la Escritura, la Tradición da forma a la doctrina, la Escritura le da vida» (VM 288).² Newman ha visto con bastante

² «Es un error buscar en la Escritura todas y cada una de las distintas proposiciones de la doctrina católica [...] la cuestión no consiste, pues, en si tal o cual proposición de la doctrina católica se encuentra, o no, *in terminis* dentro de la Escritura, a menos que queramos ser esclavos

claridad, que la Escritura es siempre *recibida* y *comprendida* en la Tradición;³ la prioridad cronológica del mensaje evangélico transmitido oralmente representa en la Escritura la máxima concretización de la enseñanza oral.⁴

3.2 *Justificación por la fe: corazón de la Via Media*

La doctrina de la justificación de los pecadores por parte de Dios, es uno de los aspectos centrales de la fe cristiana, y ocupa un puesto singular en la historia de las opiniones religiosas de Newman. Además, es uno de los puntos salientes en el corazón de las disputas entre teólogos católicos y de la Reforma y constituye un argumento obligatorio en el diálogo ecuménico actual. Según Newman la doctrina de la justificación no debe ser puesta en un cuadro aparte puramente teórico; en su vida representa un argumento de repercusión existencial considerado estrechamente ligado a su trayectoria religiosa, que a través de la *High Church* anglicana lo llevó desde el calvinismo de su juventud a la Iglesia romana. Sin embargo, en 1820 encontramos un Newman joven de 19 años, convencido de no haber recibido con el bautismo ninguna regeneración espiritual, y consciente de que el cambio interior necesario para entrar en el reino de Dios se ha producido en él por una experiencia de conversión acontecida en 1816: *myself and my Creator*. Ya en 1825, después de haber leído abundantemente a los racionalistas (Paine sobre el AT, Hume sobre los milagros, y otros; cf. *Apo 31*), abandona la doctrina de la justicia extrínseca y de la regeneración separada del bautismo, y comienza en cierto modo un período en el que habla del bautismo como medio de gracia y justificación, al tiempo que se aparta del criterio subjetivo de la conversión propia de la corriente

de la letra. Lo que importa es si se encuentra allí aquella única idea del Misterio, de la cual son exponentes todas esas proposiciones [...] La Escritura tiene que imprimir en nosotros una sola cosa: la idea católica, en ella se incluyen todas», US XV, 225-226.

3 Los términos *receive*, *understant* son comunes en *VM*.

4 Cf. Francis McGrath, *Universal Revelation* (Kent: Burns & Oats, 1997), 111.

Evangelical y abraza el criterio objetivo del rito bautismal. De este período hay tres sermones: *The Gift of the Spirit; Regenerating Baptism; Infant Baptism*;⁵ los tres predicados en 1835 con cierta unidad y confluencia de temas. Pero es en el sermón *Human Responsibility* de 1835 (PPS II, 26)⁶ donde Newman formula por vez primera una de las ideas centrales de las *Conferencias sobre la justificación*: «la gracia de la regeneración bautismal es un don especial que se otorga no gradualmente sino de una vez para siempre...es un estado distinto de cualquier otro, que consiste en la presencia del Espíritu de Cristo en el alma y en el cuerpo». El objeto principal de las *Lectures* de 1838, es demostrar que la doctrina de la justificación por la sola fe no es irreconciliable, con las ideas tractarianas que hablaban de regeneración bautismal, poniendo de relieve los aspectos sacramentales y atribuyendo un rol esencial a la caridad y a la obediencia en la caridad.⁷ La doctrina de las doce conferencias sobre la justificación, se hallan admirablemente resumidas en un sermón de 1840: *Righteousness not of us, but in us* (PPS V, 10).⁸ Newman parte de una lectura complexiva de textos paulinos (más de 30 citas) leídas desde los acentos propios de los padres griegos, y alternando con textos litúrgicos tomados del *Book of common Prayer*, y desarrolla una teología de la gracia, poniendo el acento en la divinización del hombre, llamado a la comunión con Dios y a la participación de su vida en Cristo. Las *Conferencias sobre la justificación* se caracterizan por un tono áspero y polémico en la confrontación con las ideas de Lutero tal como las entendía Newman en su momento. Puede decirse que las ideas del Reformador alemán constituyen el punto de arranque de su construcción positiva. No he creído necesario examinar si la imagen que Newman tiene de Lutero corresponde fielmente a aquella que nos ofrecen las fuentes y los estudios de los que disponemos actualmente, seguramente no, y no es tema que aporte

5 Los sermones: «The Gift of the Spirit», PPS III, 18; «Infant Baptism», PPS VII, 16.

6 El sermón «Human responsibility», PPS II, 26.

7 Es el tema de la II Conferencia: «El amor considerado como la causa formal de la justificación».

8 El sermón: «Righteousness not of us, but in us», PPS V, 10.

al argumento en cuestión. Sin embargo, si bien la información que Newman disponía era tal vez imprecisa sobre algunas afirmaciones discutibles, el conjunto en general parece responder a la esencia de la doctrina luterana tal como era interpretada por la teología anglicana de los siglos XVII y XVIII, y esa sea tal vez la razón de la recepción benévola que ha tenido esta obra en la teología posterior.⁹

3.3 Una eclesiología apologética en búsqueda de argumentos para el diálogo

Hay que reconocer que el proceso que siguió al paso de la Iglesia Católica, tuvo para Newman el significado de un paciente descubrimiento del catolicismo, que le exigió en repetidas oportunidades, tener que dar razones de su nueva condición.¹⁰ La conversión personal y el desafío de tener que demostrar ante un público plural los motivos de credibilidad de su fe católica, fueron el estímulo para incursionar de manera creativa en otros géneros literarios donde supo volcar su reflexión teológica (v gr. novela y la conferencia satírica).¹¹ En esta asimilación progresiva del catolicismo, pueden constatarse dos vertientes que de suyo parecen inconciliables: apologética y ecuménica. En un pasaje de la *Apología* (1864), después de releer el itinerario de sus ideas y opciones religiosas, Newman se anima a mantener unidas afirmaciones aparentemente contradic-

9 Puede verse en Bernard Sesboué, *Salvati per Gratia. Il dibattito sulla giustificazione dalla riforma ai nostri giorni* (Bologna: EDB, 2012), 149, 161, 173 passim. El autor muestra la influencia de Newman en teólogos como Hans Küng, *La giustificazione. La dottrina di K. Barth. Riflessione cattolica* (Brescia: Queriniana, 1969).

10 «Usted me pregunta si he encontrado en la Iglesia católica lo que yo esperaba y deseaba. Depende de lo que quiera decir esperaba y deseaba. Porque yo no esperaba ni deseaba ninguna paz y satisfacción, como usted lo expresa, ni ninguna iluminación o éxito. No esperaba ni deseaba otra cosa sino la voluntad de Dios, y tenía miedo de no cumplirla. Yo no abandoné la Iglesia anglicana a causa de ningún escándalo, como usted piensa. Usted ha equivocado la persona. Mi razón fue la siguiente: sabía que era necesario, si yo quería participar de la gracia de Cristo, buscarla ahí donde Él la había depositado y he creído que tal gracia podía encontrarse solamente en la comunión romana y no en la anglicana, por tanto, me hice católico. Sobre la otra pregunta, si desde que me hice católico he sido bien o mal tratado, de altos personajes o de amigos íntimos, esto no toca para nada la cuestión de la verdad o el error de la Iglesia o el cisma», Carta a Edward Husband (July 17th, 1870), *LD XXV*, 160.

11 Para este argumento: Ian Ker, «John Henry Newman's discovery of Catholicism», *op. cit.*, 22.

torias, dice: «Yo supongo que la causa principal de este modo de ver radica en el contraste que me ofrecía la Iglesia católica. En ella reconocí inmediatamente una realidad que era algo completamente nuevo para mí. Me di cuenta de que no me estaba fabricando una Iglesia para mí mismo a base de esfuerzo mental [...] Y más adelante agrega: La Iglesia de Inglaterra ha sido para mí el instrumento de la Providencia para hacerme grandes beneficios...de no haber ido a Oxford, tal vez no hubiera oído nunca una sola palabra sobre la Iglesia visible, sobre la tradición y otras doctrinas católicas». El contraste que le ofrece la realidad vivida, es un punto de observación que le permite leer reflexivamente la historia de la Iglesia (anglicana y católica), dando cuenta en primer lugar de una *coincidentia oppositorum* que puede descubrirse en el cristianismo, y en la historicidad de la Iglesia y que aplica de continuo en su método teológico. En general puede decirse que allí donde una mente estrecha (*narrow minds*) solo vería oposición, Newman busca integrar realidades en apariencia opuestas.¹²

Aunque en contextos diversos y con motivaciones y formas que superan el sermón y el ensayo hasta ahora empleados, este método apologético-ecuménico, se expresa en tres temas principales:

1) la posición de los católicos en Inglaterra: en donde intenta desnudar las intenciones profundas del prejuicio confesional, como barrera para el entendimiento común y la convivencia pacífica. En las *Lectures on the present position of catholics in England*,¹³ frente a la necesidad de tener que despejar prejuicios instalados en la cultura inglesa a través de la historia y la literatura gestada a lo largo de tres siglos, busca descender al núcleo de la crítica lanzada hacia los católicos. Para ello, recurre a motivos de credibilidad extraídos en gran parte de acontecimientos históricos que a su juicio ayudan a

12 Newman tiene una página antológica en la descripción de lo que denomina *narrow minds* y que considera uno de los grandes obstáculos para la realización de la unidad en todos los niveles; cf. *Wisdom as contrasted with faith and with bigotry*, «La sabiduría contrapuesta a la fe y al fanatismo», *US XIV*, 208.

13 John Henry Newman, *Lectures on the Present Position of Catholics in England* (Leominster: Gracewing, 2000).

distinguir ambas posturas eclesiales. En el planteo metodológico que esbozará en la primera conferencia, enuncia un criterio clave: «En todas las cosas, hay dos lados: el lado católico del argumento y el lado protestante [...] si bien la verdad es una sola, los argumentos son muchos y en toda disputa siempre hay dos lados que deben intentar encontrarse» (*Prepos 5; ECH II, 5*). En defensa de una posición que no niega la evidencia de los hechos, dice Newman, «no todo lo que se dice de nosotros los católicos está privado de fundamento», busca asumir la raíz de la crítica elevando el punto de mira y transformando en reflexión teológica el argumento adversario. Para el ejercicio de esta peculiar apologética (que no se limita a la defensa desde argumentos definitivos) Newman se deja llevar por el principio de que: «lo que es bueno para unos puede ser mortal para otros»,¹⁴ de allí que para fijar la posición católica, proceda siempre, iluminando la historia desde hechos comunes a ambas confesiones, y buscando dejar abierto el ángulo de la discusión.

2) las dificultades de los anglicanos entorno a la mariología: el ambiente anticatólico en que se gestó gran parte de la teología del autor, puede hacer pensar que la doctrina mariana adolezca sustancialmente desde su época anglicana. Pero es necesario considerar que las manifestaciones excesivas de devoción hacia María constituyeron en su momento su ‘gran cruz respecto del catolicismo’. Newman creía sobradamente que una especial forma devocional había recibido la más plena aprobación por parte de Roma y de la que hacía un amplio uso, como bandera de identidad confesional. Durante el período tractariano, al menos desde 1839, considera que la devoción católica a los santos y en especial a la Virgen, constituye la esencia misma de la corrupción y del error teológico de Roma. El lugar que María ocupa en el credo católico y en las devociones, no constituye un problema solo para Newman, sino que está en el centro de las sospechas y temores de los anglicanos, que pensaban que aquellas formas de devoción que invocaban a María como ‘me-

14 «[...] one man's meat was another man's poison», *Apo 142*

diadora junto al Redentor', dejaban en la sombra el honor debido a Cristo, interfiriendo en su papel de único mediador. La devoción a María del Newman anglicano, se basa en el dato bíblico y en las formulaciones que se desprendían del dogma cristológico, como lo prueba ampliamente su homilética.¹⁵ El estudio de los Padres le permitió comprender los desarrollos que se habían dado en el curso de la Tradición, como también captar con mayor amplitud las razones de quienes defendían determinadas prácticas devocionales. Sin embargo, un tono de reserva y moderación acompaña en este período su reflexión, tanto para no turbar a sus amigos anglicanos, como por temor a verse involucrado en doctrinas y prácticas que aún consideraba erróneas.

En el período católico se registra un avance en la comprensión del tema; una vez más una ocasión externa sirve de oportunidad para profundizar en las propias ideas. El teólogo anglo-católico E. Pusey, con la esperanza de restablecer la unidad visible de las iglesias separadas, acababa de escribir su *Eirenicon*, bajo el título «La Iglesia de Inglaterra, porción de la única Iglesia de Cristo», allí ataca el culto a María, considerándolo obstáculo principal del sistema romano. La denuncia, iba formalmente dirigida a lo que se consideraba una devoción desviada, en contraste con lo que habían sido los desarrollos normales y las manifestaciones legítimas de la piedad cristiana. Pusey había tenido el mérito de formular en un texto erudito y exhaustivo las principales objeciones anglicanas hacia lo que consideraba corrupciones católicas, provocando de este modo la reacción de Newman que opinaba que su amigo «disparaba su rama de olivo desde una catapulta». En efecto, pese a las intenciones irónicas de Pusey, muchas de sus afirmaciones, tanto en la forma como en el fondo resultaban punzantes para los católicos. Newman responde con una carta que se convierte en un pequeño tratado de mariología, en donde desarrolla temas como: madre de Dios, segunda Eva, madre de santidad, puntos de la tradición donde ve en

15 Cf. Jean Honoré, *La Pensée christologique de Newman* (Paris: Desclée de Brouwer, 1996).

continuidad a Iglesia de los Padres con las posturas anglicana y católica. Entre estos aspectos, considera que el método con que Pusey presenta la doctrina no termina de ser imparcial, al insistir con desmesura en los puntos de divergencia entre anglicanos y católicos, en lugar de allanarlos mediante una comprensión que pusiera más a la luz la dimensión histórica de algunas afirmaciones. Señala por ejemplo un recurso indiscriminado a opiniones extremistas que no eran representativas de la doctrina católica en temas para los que se proponían como autoridades.

La *carta a Pusey* es expresión de cómo concibe Newman la piedad mariana, caracterizada por una tensión entre *racionalidad* teológica y *afectividad* creyente, en cuanto que pertenece a su esencia no dejar que ninguna de ambas se atrofie, no olvidando en el *affectus* la sobria medida de la *ratio*, pero tampoco ahogando con la sobriedad de una fe inteligente al propio corazón, que a menudo ve más que la pura razón. Newman un inglés hasta la médula, cuya espiritualidad parece siempre cuidarse de manifestaciones emocionales, reconocería a la distancia con admiración la piedad mariana de nuestro pueblo, que tantas veces en su desborde expresa la vitalidad de una fe enraizada en el amor; dice: «La religión obra en los sentimientos; cuando éstos están excitados, ¿quién puede detenerlos en su crecimiento y en su salvaje carrera? [...] De todas las pasiones, el amor es la pasión más difícil de dominar; más aún, para ser franco, yo tendré muy poco un amor que está siempre preocupado por las conveniencias, que no exagera nunca y que, en cualquier circunstancia, sabe controlarse tan bien que no permite excepciones a las normas protocolares y de pragmática de un perfecto buen gusto» (*Diff II*, 84-85).

3) la cuestión de la infalibilidad pontificia: el tema de la infalibilidad papal tiene al igual que en la historia de la eclesiología un largo camino en los intereses de Newman. Las ideas germinales deben buscarse en la *VM*:

«La doctrina romana, con su profesión de infalibilidad, además de desvirtuar el carácter misterioso y sagrado del Evangelio, rebaja el nivel y la calidad de la obediencia que debemos al mismo; y esto de varias maneras.

Cuando todos los elementos de la religión se han sistematizado, corremos el riesgo de que algo terreno, en lugar de nuestro Creador se convierta en el objeto principal de nuestra contemplación. Ahora bien, Roma clasifica nuestros deberes y sus recompensas, lo que hay que creer, las cosas que hay que hacer, los modos de agradar a Dios, los castigos y los remedios del pecado, con tanta exactitud que un individuo sabe exactamente –por decirlo así– dónde se encuentra en su camino hacia el cielo, hasta dónde ha llegado y cuánto le queda por recorrer; de modo que sus obligaciones se convierten en materia de cálculo». ¹⁶

La identificación de la Iglesia con el papado es un proceso lento, gestado en una corriente de pensamiento que se alimentó de múltiples fuentes, como lo han demostrado historiadores como Schatz, Aubert y O'Malley y teólogos como Congar, Tillard y Pottmeyer. La obra del monje camaldulense Mauro Cappelari *Trionfo della S. Sede e della Chiesa contro gli assalti dei novatori combattuti e respinti colle loro stesse armi*, publicada en 1799, tendrá su autorecepción y difusión amplificada en 1831 cuando su autor sea elegido para la sede de Pedro con el nombre de Gregorio XVI. Esta obra constituye bajo muchos aspectos el anticipo del ultramontanismo, que entre los autores ingleses tuvo en E. Manning su mayor exponente. No me detendré en el análisis de la evolución del pensamiento de Manning, antiguo arcediano de Chichester luego como católico, 2º arzobispo de Westminster, pero es evidente que su posición, con la que Newman rivaliza, resulta vital para comprender la marcha que llevó a la definición de 1870. Paradójicamente y en contrapartida con el proceso que se registra en Newman, la posición de Manning sobre la unidad y la infalibilidad de la Iglesia, parece más clara en la etapa anglicana, al integrar la cuestión de la autoridad en el marco más amplio de la sacramentalidad de la Iglesia. ¹⁷ Pero una vez católico, Manning ingresa de manera comprometida en la “corriente infalibilista” convirtiéndose en el abanderado del grupo ultramontano. Una instancia decisiva en el rumbo que toma el ‘espíritu de la definición’ es la carta pastoral *The Centenary of Saint Peter and the*

¹⁶ VM 143-144.

¹⁷ Así en: *The Unity of the Church* (1842); *The Temporal Mission of the Holy Ghost* (1865).

general Council de 1867,¹⁸ donde se orienta con acentos significativos hacia una exaltación del primado: el papa es infalible *apart from the bishops*, es decir separado de los obispos, lo cual significa llanamente: «sea lo que fuere lo que piensen los obispos». En síntesis, la trascendencia de la posición de Manning confluye en el desarrollo que asume su teología del papado, particularmente del poder temporal que curiosamente entiende como respuesta a la soberbia de los intelectuales tanto historiadores como teólogos.

Por su parte Newman que participa distante pero reflexivamente activo entorno a los debates del Vaticano I, sintetiza así su postura: «¿Cuándo una definición *de fide* ha sido un lujo de la devoción y no una necesidad seria y dolorosa?» Esta pregunta encierra la perplejidad que le provoca la posibilidad de la elevación del primado papal de jurisdicción e infalibilidad al rango de dogma, a la vez que el temor ante la pérdida de sentido que podía llegar a tomar un concilio en el futuro. Newman, que había llegado al catolicismo por el testimonio de los Padres que vivieron en época de la Iglesia indivisa, sabe que en la antigüedad las definiciones dogmáticas cumplieron su función en situaciones extraordinarias, como la amenaza de una herejía que podía poner en peligro la verdad del *depositum fidei* y la consecuente unidad de la Iglesia. Pero las circunstancias históricas del Vaticano I eran totalmente diversas, no había verdades de fe amenazadas y el primado romano había recuperado su prestigio. Sin embargo, el clima ultramontano, crecido a la sombra del pontificado de Pío IX, propagó rápidamente la idea de un papado fuerte e incontestable en su centralidad romana, concebido como bastión a la vez que antídoto frente a los ataques del mundo moderno. Por primera vez, el acto de definición del magisterio se trasladaba de las doctrinas de fe hacia la persona y el ejercicio del ministerio que debía custodiarlas. Newman se lamenta que la agitación ultramontana haya colaborado para revivir escándalos pasados del papado, además de socavar los esfuerzos de los *high*

18 Cf. James Pereiro, *El cardenal Manning. Una biografía intelectual* (Madrid: Cristiandad, 2007), 290.

anglicans de fermentar la masa protestante. Pero, mientras las discusiones sobre la infalibilidad siguen su curso con amplia resonancia antes de la definición, y los obispos debaten en concilio divididos en tres grupos al parecer bien identificados (infalibilistas extremos, pocos numerosos, pero cercanos a Pío IX; la minoría contraria a la definición; y una mayoría favorable pero sensible a la preocupación de la minoría); Newman se plantea la pregunta: «¿por qué si creo en la infalibilidad papal no deseo que sea definida?» y responde: «porque no puede ser definida si no levanta más cuestiones que las que resuelve». En síntesis, Newman manifestó reservas hacia la definición por dos razones que podemos denominar de orden dogmático y pastoral-ecuménico: 1) creía que no era necesaria, si con ello se entendía completar en algo el *depositum fidei*, pues tal como mostraba la historia era peligroso ir más allá de las normas de la tradición en tales cuestiones; 2) porque era una ocasión para perturbar las almas de las personas haciendo más difícil la defensa del catolicismo. Con todo, aún después de la definición, insistirá en la necesidad de considerar el «nuevo dogma» no aisladamente sino en su nexo íntimo con la verdad de la Iglesia, y señalando un aspecto más que remite a la comprensión sintética de las notas de los desarrollos doctrinales: «Si miras a la historia, verás que los papas completan continuamente los actos de sus predecesores, y lo mismo vale para los concilios, no dudo que un futuro papa, o un futuro concilio, explicarán y guardarán lo que ha sucedido en este último concilio, para esclarecer todo aquello que ahora es un problema».

4. Esbozo del carácter católico de la unidad

He intentado hacer una presentación diacrónica del desarrollo de las verdades de fe que integran el descubrimiento de la unidad en el marco de una vida, y que con Jaki Stanley denomino «eclesiología

existencial».¹⁹ Los temas que jalonan esta progresiva asimilación bien pueden representar un *stromata*, un tapiz (*tapestry*) según unas de las acepciones del vocablo dado a la obra de Clemente de Alejandría, de la que Newman hace particular uso. La eclesiología de Newman puede ser comparada a un tapiz mirado desde el reverso, donde una multiplicidad de temas como hilos conductores se entrecruzan, dando la impresión de una desconexión con el conjunto de la imagen que aflora en el anverso. En esta presentación he mencionado algunos de estos temas y dejado otros por razones de tiempo; no he hablado de la dimensión pneumatológica, de su eclesiológica, tampoco de las cuestiones relativas a la Eucaristía ligadas a su fe anglicana y católica, ni de la idea del laico y del valor del *sensus fidei*. El itinerario de sus ideas como hemos podido observar no ha sido lineal; hay avances y retrocesos que dejan la impresión de no alcanzar un orden y claridad al momento de una asimilación del conjunto. Desde esta perspectiva quiero situarme al plantear desde una visión sincrónica algunos aspectos que permitan una mejor captación de la intención que subyace en el autor en su búsqueda de la unidad en la catolicidad.

4.1 La unidad de la Iglesia como paradoja en un proceso vital

Las imágenes bíblicas de edificación y crecimiento en la eclesiología neotestamentaria dan idea de un progreso personal y comunitario de la Iglesia. La salvación se realiza en cada miembro y en la comunidad, de una vez para siempre, pero a la vez de modo procesual y continuo. Es Dios quien pone el fundamento en la historia revelando la unidad de su misterio, desplegando en el tiempo todas las potencialidades de su obra que deben aún descubrirse y que en virtud de su naturaleza no se deja reducir a mera uniformidad. La unidad de la Iglesia expresada en la *communio*, tiene la forma de la cruz en cuanto es fidelidad a lo que viene de lo alto como

¹⁹ Cf. Jaki Stanley, *Newman to Converts. An Existential Ecclesiology* (Michigan: Real View Books, 2001), 487.

procedente de Dios, pero con capacidad creativa, por lo cual el don se hace contemporáneo y significativo en su mensaje, con poder de asimilar lo diverso y de expresar mejor aquella plenitud que debe ser dicha y vivida de muchos modos. Es por ello que la unidad no exige para sí lo estático como única forma eficaz de asegurar la fidelidad a los vínculos vitales, expresados en el dogma y la disciplina, sino que reclama lo dinámico que a su vez supone la recepción permanente de la verdad interpretada en el interior de la tradición viva. Un ejemplo de esto es la creación del oratorio inglés por parte de Newman, un momento significativo de su biografía que he llamado 'experiencia eclesial de unidad'. Allí planteo las cuestiones de por qué elige el oratorio y no otra forma eclesial para vivir su condición católica, la *idea* que tiene del oratorio, como continuidad con el 'espíritu filipino' pero extrapolado del molde italiano y encarnado y reinterpretado en molde inglés. El oratorio de *Birmingham* es un microcosmos de su comprensión de la Iglesia.

4.2 Superación de la idea estática de unidad

En segundo lugar vemos una concreción de este aspecto en el modo como el autor, para superar una idea estática de unidad que predominó en la teología de la contrarreforma y que influyó en su inicial formación católica, intenta recapitular su eclesiología anglicana desde una relectura a partir del triple oficio (profético, sacerdotal, real) concebido desde el entero cuerpo eclesial, y no solo desde el ministerio jerárquico, con lo cual busca equilibrar desniveles que históricamente afectaron una realización más católica de la unidad, que se debate siempre entre las polarizaciones del laicismo y el clericalismo.

4.3 Lo 'católico' de la unidad

En tercer lugar, considero lo «católico» de la unidad. En la visión que Newman alcanza de la unidad eclesial, se encuentra siempre

viva la convicción de que la verdadera Iglesia no solo es visible en la conjunción e interrelación de sus propiedades, sino que ellas son una garantía que Dios ha previsto para acreditarla en la historia. En el caso de la unidad aparece ligada a la catolicidad bajo dos aspectos: por la unión que Cristo establece con su Cuerpo, como por el sentido de una visión totalizante y universal que determina su comprensión de la Iglesia. Según este aspecto la esencia del catolicismo, para decirlo con Karl Adam que en esto sigue a Newman, consiste en «permanecer en un justo medio».²⁰ Lo católico se constituye en una cualidad teológico-espiritual para Newman, por la que capta el todo en la parte, aunque no siempre pueda verificar el modo como ello se realiza. En este proceso de asimilación de la unidad he destacado cuatro elementos, que no desarrollaré aquí, en los que cabe identificar su eclesiología-biográfica: el carácter propiamente teológico de la unidad, el papel de la tradición como lugar de inserción, la unidad como desarrollo en la tradición y la conversión como principio de su dinamismo.

Newman vivió esta experiencia como búsqueda y hallazgo guiado por la certeza de no «haber jamás pecado contra la luz», y tuvo la capacidad para objetivar sus planteos existenciales más profundos registrados al hilo de su propia biografía. La experiencia religiosa de Newman fue más una evolución que una mutación. Su descubrimiento del catolicismo significó más un crecimiento que una renuncia a lo anterior, un acto de añadir y no de eliminar. El catolicismo lo completó; pudiendo afirmarse que fue un hombre de continuidades en el cambio. Tenía en este sentido una concepción unitaria de su convicción religiosa.

²⁰ Karl Adam, *La esencia del catolicismo* (Buenos Aires: Santa Catalina, 1940), 215.

Conclusiones generales

Nuestra investigación ha buscado profundizar lo que constituye el descubrimiento de la Iglesia en una unidad en crecimiento; contribución que desde una mirada retrospectiva resulta amplia en sus dominios. El amplio espectro de vivencias pensadas y de ideas vividas, hacen de la eclesiología de Newman una realidad dialéctica plasmada, como ha notado Ian Ker en la constante relación que se establece entre lo real y lo nocional.²¹ Se evidencia en Newman una constante interacción entre fe, pensamiento y vida, reflejada en un proceso que constituye el descubrimiento y asimilación de la unidad de la Iglesia. La visión que ofrece la meta alcanzada es amplia, aunque aquí optemos por señalar tres constataciones que nos sitúan ante: 1) un autor que posee un estilo de pensar la fe y que reaviva la cuestión siempre candente de quién es un teólogo; 2) un modelo de eclesiología que se constituye desde el contraste por un camino diverso al sistema y que plantea un nuevo modo de comprender la unidad, y 3) un pensamiento con vigor perenne y capacidad proyectiva.

1) El estilo del teólogo: ¿Qué estilo de teólogo emerge de esta eclesiología-biográfica?²² La posibilidad de encuadrar la realización teológica dentro de determinados parámetros conceptuales, es una cuestión que preocupó a Newman como pensador: «teólogo es aquel que conoce a fondo la teología, alguien que puede decir cuántas opiniones hay sobre cada cuestión, qué autores las han tratado, y cuál es la mejor de ellas; que sabe discernir atentamente entre una proposición y otra, que puede trazar la historia de las doctrinas en el curso de los siglos y aplicar los principios de los tiempos precedentes a las condiciones del presente. Esto debe ser un teólogo, esto y cientos de cosas más; y esto yo no lo soy ni lo

21 Cf. Ian Ker, *Newman on Vatican II* (Oxford: Oxford University Press, 2014), 81.

22 «El estilo define una propiedad o una cualidad, o sea la coherencia interna de una obra singular o la maestría que ella revela en su autor»; Cf. Christoph Theobald, *Il Cristianesimo come stile. Un modo di fare teologia nella postmodernità*, 1 (Bologna: EDB, Bologna, 2010), 12.

seré jamás».²³ Es evidente que Newman conocía la premisa clásica: «teología son aquellas verdades que conocemos de Dios y que son integradas en un sistema», aunque no parece que en la práctica haya intentado y menos aún logrado realizarla con cierto éxito. Una razón de esta dificultad tiene que ver con algo de su personalidad y que Nicholas Lash intentó individualizar llamando la atención sobre «la intimidad entre discurso y quien habla, y entre el texto y quien piensa, lo cual constituye el signo distintivo de su genio».²⁴ Es necesario por consiguiente plantear desde qué presupuestos se hace teología, para alcanzar una determinada idea del estilo del teólogo y del alcance que debe esperarse de su producción.²⁵ En el caso de Newman: elaborar la *Via media* para dar entidad a la Iglesia de Inglaterra, plantear el problema del “desarrollo doctrinal” buscando semejanzas en cuadros históricos con la Iglesia antigua, reivindicar la consulta a los laicos en materia doctrinal, justificar la diversidad de formas del culto mariano y criticar la inoportunidad de la definición de la infalibilidad papal, significaba mucho más que temas destinados a integrar un sistema de pensamiento.²⁶ Por el contrario, eran cuestiones vitales ligadas a su búsqueda de unidad en la fe y al sentido de pertenencia a un cuerpo eclesial del que se sentía responsable, tanto desde el pensamiento como desde la acción influyente de su palabra. En este sentido no se le podrá reprochar al autor que no esté unido al objeto de su estudio, aunque sus intereses excedan cualquier demanda científica y académica. Tal vez las herramientas de reflexión y exposición de que dispuso no hayan sido las comunes a una tradición teológica crecida al abrigo de la filosofía, y que ha alcanzado parámetros únicos en el esfuerzo del orden y seriedad del concepto. Este límite es insalvable en su teología. Sin embargo, teólogo es también quien sintetiza en sí las conquistas y contradiccio-

23 LD XXIV, 212-213.

24 Nicholas Lash, «Tides and twilight: Newman since Vatican II», en A. G. Hill (dir.), *Newman after a Hundred Years*, (Oxford: Clarendon Press, 1990), 451-452.

25 Terrence Merrigan, «Newman on the practice of theology», *Louvain Studies* 14 (1989) 260; «Newman the theologian», *Louvain Studies* 15 (1990) 103-118.

26 Cf. Roderick Strange, *Newman. A mind alive* (London: Darton & Todd, 2009), 12.

nes que la inteligencia del misterio inevitablemente lleva consigo, y es capaz de romper el techo de su época movilizándolo en otras direcciones. En este sentido ha señalado Erich Przywara, que la unidad entre temor y amor, entre el Dios exterior e interior, donde Agustín se supera a sí mismo, tiene su plena resurrección en la Edad Moderna en el pensamiento de Newman.²⁷

2) El modelo de Iglesia como unidad en desarrollo: ¿Qué modelo de eclesiología, se desprende del estilo del teólogo? El carácter poliédrico de un pensamiento se puede reconocer en la originalidad unida a la versatilidad de un genio, esto hace de la eclesiología de Newman una realidad difícilmente encasillable en esquemas culturales y teológicos preconstituidos. Si en líneas generales se pregunta, desde dónde piensa la Iglesia, la respuesta es sencilla: la Escritura, los Padres, y los teólogos anglicanos del siglo XVII (Hooker con su concepción jurídica y Butler con su «principio sacramental»); sin embargo, en un nivel subordinado, aunque no inferior se ubica su propia biografía como lugar de investigación, interpretación y dialéctica de los datos. El teólogo que aquí ejercita el método se apoya no sólo en su experiencia religiosa privada, sino que procura integrarla con la fe de la tradición cristiana tal como se encuentra representada en la reflexión que otros creyentes han gestado.²⁸ Si se recurre a categorías del Papa Francisco con las que intenta captar la complejidad y riqueza que ofrecen las realidades sociales, es posible relacionar ambos pensamientos, y mostrar que el modelo que se desprende de la eclesiología newmaniana puede expresarse en la figura del poliedro. Un cuerpo tridimensional con múltiples superficies y ángulos, ofrece una variedad de captaciones que no pueden ser agotadas en una mirada unidireccional. La Iglesia en su estructura sacramental refracta como a través de un prisma lo sublime del misterio, como dice Newman: «nunca se deja reducir

27 Erich Przywara, *Augustinus, Die Gestalt als Gefüge* (Leipzig: 1934), 67.

28 En esta línea hay que ubicar las numerosas semblanzas teológicas de Padres y testigos de la Fe (ej. Pablo, Ignacio, Atanasio, Antonio, Ambrosio, Agustín, Crisóstomo, Savonarola, Felipe Neri, Palmer, Keble, Lamennais, Davison y otros).

a normas humanas ni permite que le impongan coherencia consigo mismo en sus múltiples aspectos». La imagen resulta apropiada si se acepta que una eclesiología no siempre implica un sistema equilibrado y equidistante de cuestiones tratadas en el mismo nivel de rigor. La reflexión newmaniana sobre la Iglesia, sea por la frecuentación de los Padres como por su particular sentir filosófico, está siempre vuelta a lo concreto, a lo «real», y encuentra consistencia teórica en la revelación cumplida en Jesucristo y en la experiencia humana, aunque su traducción a un cuerpo de doctrina no supere la forma del «ensayo», el «esbozo» o la «idea». En tal sentido, el aporte al legado eclesiológico debe buscarse más en lo que insinúa que en aquello que explicita. Ya hemos dicho del lugar que ocupa la visión pneumatológica en su concepción de la unidad, pues la creación de la unidad pertenece a la naturaleza del Espíritu Santo. Pero es necesario señalar con fundamento en el sentido bíblico que, «espíritu» (*ruaj*) es el aire en movimiento, y por tanto es impensable sin algún dinamismo (Gn 1, 2; Hch 2, 2). Esta realidad subyace en la idea newmaniana de unidad comprendida bajo la virtud de desarrollo, y permite una asimilación constante de la verdad en la diversidad de elementos, formas y experiencias eclesiales. La idea de Newman de que la vida crece gracias a la polaridad y a las tendencias opuestas, que se equilibran mutuamente, implica, evidentemente, que no todas las partes y funciones tienen la misma importancia ni influencia a la hora de determinar la trayectoria general del pensamiento dentro de la Iglesia.

3) El carácter profético: el Concilio Vaticano II prestó particular atención a la Comunión anglicana al señalar la subsistencia que perdura en ella de estructuras católicas (*UR* 13). La Iglesia anglicana, como hemos visto, se concibe tradicionalmente como la *via media* entre el catolicismo y la Reforma. En el seno de la tradición anglicana, es donde Newman comienza a trazar su itinerario teológico-espiritual que lo guiará a la plenitud católica. A lo largo de la investigación, hemos registrado una variedad de intuiciones de alcance profético que lo acredita como un antecesor del movimiento ecuménico. Los temas y circunstancias que le dieron origen, han

quedado enmarcados en la presentación y análisis de sus obras; finalmente, un rápido enunciado de los mismos, nos permite recordar la actualidad de su aporte. En efecto, la justificación por la fe, la relación Escritura-tradición, el lugar y las formas del culto mariano, la posición del laico en la Iglesia, y la cuestión del ministerio petriño, son temas en los que se reconoce actualmente el diálogo de las iglesias. Newman descubre la unidad en la plenitud de todos estos dones con los que Dios ha dotado a su Iglesia: «una plenitud de satisfacción, en su credo, su teología, sus ritos, sus sacramentos, su disciplina [...] Este es el verdadero secreto de la fuerza de la Iglesia, el principio de su indefectibilidad y el vínculo que asegura su unidad indisoluble». El legado eclesiológico que Newman ha dejado a la Iglesia, es testimonio de su búsqueda sincera y fatigosa de la verdad. En su vida como en su obra, la unidad de la Iglesia parece desplegar un haz luminoso sobre el horizonte de la historia, que se acredita en la santidad que ella busca tal como queda expresado en el epitafio de su tumba: *Ex umbris et imaginibus in veritatem* (Desde las sombras y las imágenes hacia la verdad).²⁹

Bibliografía

- Adam, Karl. *La esencia del catolicismo*. Buenos Aires: Santa Catalina, 1940.
- Honoré, Jean. *La Pensée christologique de Newman*. Paris: Desclée de Brouwer, 1996.
- Ker, Ian. *Newman on Vatican II*. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- Lonergan, Bernard. *Método en Teología*. Salamanca: Sígueme, 2006.
- McGrath, Francis. *Universal Revelation*. Kent: Burns & Oats, 1997.
- Merrigan, Terrence. «Newman on the practice of theology», *Louvain Studies* 14 (1989) 260-284.

²⁹ Cf. E. Ender, «Ex umbris et imaginibus in veritatem», en M. K. Stolz – M. Binder (eds.), *John Henry Newman. Lover of Truth* (Rome: Urbaniana University Press, 1991), 147.

- . «Newman the theologian», *Louvain Studies* 15 (1990) 103-118.
- Pereiro, James. *El cardinal Manning. Una biografía intelectual*. Madrid: Cristiandad, 2007.
- Stanley, Jaki. *Newman to converts. An Existential Ecclesiology*. Michigan: Real View Books, 2001.
- Strange, Roderick. *Newman. A mind Alive*. London: Darton & Todd, 2009.

La separación de poderes en el siglo XIII

Un acercamiento al concepto político en el *Tractatus de regia potestate et papali* de Juan Quidort de París

EMILIANO PRIMITERRA*

Universidad de Buenos Aires

emiliano.primiterra@hotmail.com

Recibido 05.07.2020/ Aprobado 10.10.2020

DOI: <https://doi.org/10.46553/teo.58.135.2021.p163-182>

RESUMEN

La obra de Juan *Quidort* de París posee una gran influencia de Tomás de Aquino, como así también de Cicerón. Sin embargo, su propuesta sobre lo que es el poder político es distintas a las de ellos dos. En el presente trabajo me propondré demostrar las influencias de los autores que sirvieron a la teoría quidortiana determinando las diferencias y aportes propios de Juan de París a la hora de pensar tesis de la separación de poderes en el Siglo XIII.

Palabras clave: Separación de Poderes; Poder real; Sociabilidad; Políticidad; Juan de París

The Separation of Powers in the Thirteenth Century

An Approach to the Political Concept in the *Tractatus de regia potestate et papali* of John Quidort of Paris

ABSTRACT

The work of John *Quidort* of París has a great influence by Tomás Aquinas and Cicero. However the proposals on the nature of the political power in these philosophers are different in some respects. In the present paper I will demonstrate the influences of both authors which help the *quidort* theory, not without-first-determining the differences and personal thesis of John of París at the first moment when the Parisian philosopher thinks the separation of powers' thesis at 13th century.

Key words: Separation of Powers; Royal Power; Sociability; Politicity; John de Paris

* El autor es Profesor Adscripto en Filosofía Política, de la Universidad de Buenos Aires.

1. Introducción

La época medieval fue un momento histórico donde se dieron a la existencia- entre otros- un conjunto de trabajos cuyas finalidades eran las de delimitar, teóricamente, las esferas de acción de los poderes temporales y/o papales. Trabajos de esta envergadura fueron, por nombrar algunos, el *De regno ad regem Cypri*, de Tomás de Aquino y el *Defensor Pacis* de Marsilio de Padua. Juan de París, por su parte, suma a esta tratadística medieval un significativo aporte al redactar su *Tractatus de Regia potestate et papali*, texto que tiene por finalidad delimitar el poder papal (y también el imperial) sobre los bienes particulares en el reino de Francia.

La controversia que Juan intenta esclarecer al redactar su trabajo es sí el rey tiene legitimidad al momento de cobrar impuestos a la iglesia dentro de los límites legales de su propio gobierno. Esta problemática poseía sus raíces en, al menos, dos hitos históricos que parecían entrar en pugna uno con el otro: el primero de ellos fue un principio emanado de la Declaración de Inocencio III en el cuarto concilio de Letrán, por medio del cual se determinaba que ningún rey tenía derecho a cobrar impuestos a la iglesia sin obtener, primero, permiso papal.¹ El segundo fue la necesidad de Felipe «el hermoso» de cobrar impuestos a la iglesia de forma tal que pasara por alto los lineamientos sobre cómo debían ser cobrados tales gravámenes. La razón de la urgencia no era otra más que la guerra que el rey de Francia y Eduardo I, rey de Inglaterra, perpetuaron por la tenencia del territorio de Aquitania.²

El tratado de Juan de París es una respuesta a un conjunto de Bulas que el papa Bonifacio VIII redactó- aparentemente- en contra del propio rey francés. El texto, por tanto, intenta dar razones argumentativas validas en apoyo de Felipe. El trabajo que aquí presento

¹ Cf. John of Paris, *On Royal and Papal Power*, transl. J. A. Watt, (Toronto, The pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1971), 16.

² *Ibid.*, 16

tiene por finalidad dar a conocer el pensamiento sobre los alcances de las esferas temporales y papales que postula Juan de París.

2. La tesis Ciceroniana como origen del concepto quidortiano

El pensamiento de Juan Quirdort de París tiene como afluentes al menos dos tesis sobre el origen del orden político: la tesis ciceroniana y la «tesis aristotélico-tomista». En este primer apartado me abocaré a explicar las características de esta primera tesis, luego abordaré la segunda.

Juan considera que el hombre es un animal político (tesis que emana de la lectura sobre la teoría aristotélico tomista-ver *infra-*, y a la vez de la Cicerón en su escrito *Vetus Rhetorica*) ya que refiere

«Y como los hombres no podrían ser reconducidos por medio de un lenguaje común, de la vida bestial a la vida común, conveniente, como se vió, según su naturaleza, los hombres que hacían más uso de la razón, compadeciéndose del error de sus semejantes, comenzaron a reconducirlos hacia la vida en común ordenada bajo alguien único, por medio de razones persuasivas, como dice Cicerón, y así reconducidos con ciertas leyes se unieron para vivir comunitariamente».³

Para Juan, como así también para Cicerón, el conjunto de todos los hombres podría dividirse, a su vez, en dos sub-conjuntos constituyentes del primero, a saber: un conjunto de hombres quienes hacen más uso de su razón, y otro quienes no. Esta co-existencia de dos grupos de hombres representa un estadio de perpetua guerra de los unos contra los otros. Esta perpetua guerra de hombres se soslayaría (*pax*), mediante el convencimiento que llevan a cabo quienes mejor se rigen por la razón sobre aquellos quienes no de

³ «[Et cum per verba communia ad vitam acommunem naturaliter ei convenientem, ut visum est, a vita bestiali non possent homines huiusmodi revocari, homines magis ratione utentes, eorum compatientes errori, ad vitam communem sub uno aliquo ordinatam rationibus persuasoriis revocare conati sunt, ut dicit Tullius, et ita revocatos certis legibus ad vivendum communiter ligaverunt, quae quidem leges hic ius gentium dici possunt. Et sic patet quod huiusmodi regimen a iure naturali et gentium derivatur] » Johannes Quidort Von Paris, *Überkönigliche und päpstliche Gewalt (De regia potestate et papali)*, *Textkritische Edition mit deutscher Übersetzung* von F. Bleienstein,(Stuttgart, E. Klett, 1969), 77-78.8.

por medio de que leyes regirse en el ámbito social. Aquí aparece el concepto de «pacto» por medio del cual se instituye una sociedad producto de la persuasión de unos hombres sobre otros.⁴ Esta especie de pacto entre hombres por medio de la persuasión da cuenta-tanto en el esquema ciceroniano como en el de Juan de París- que existen, al menos, dos instancias temporales que atraviesa el hombre. La primera de ellas, una instancia pre-política (o natural) en la cual los hombres se encuentran en una situación belicosa los unos contra los otros. La segunda es una instancia social (o de derecho) en la cual, por medio de la persuasión, unos hombres instruyen a otros sobre el correcto modo de convivir acorde a mandatos legales.

En otras palabras, la tesis demuestra que los hombres poseen (por medio del derecho natural) la razón, como así también la posibilidad de comunicación y persuasión necesarias que posibilitan que los hombres pacten entre si la instauración de un sistema de leyes. Si bien existe -y esta es una de las tesis más importantes de la teoría de Juan de París- una polivalencia de tipos legítimos gobiernos,⁵ no por ello debe olvidarse que todo reino tendrá por finalidad promover, mediante el «derecho de gentes», ciertos principios que Juan considera necesarios defender.⁶

Ahora bien, como condición *sine qua non* para la existencia del pacto entre hombres - y como efecto de la Razón- los hombres deben ser poseedores de lenguaje. Es así como podría determinarse el siguiente esquema:

4 Nederman denomina «*conventional equality*» a esta idea de Juan sobre el origen del reino. Cf. Ricardo García, «La propiedad según Juan Quidort de París y Egidio Romano/*Ownership According to John Quidort and Giles of Rome*», *Revista Española de Filosofía Medieval* 22 (2006), 185.

5 Cf. Joshep Owen, «*Aquinas as Aristotelian commentator*, *St. Thomas Aquinas 1274-1974*», en *Commemorative Studies*, ed. *Pontifical Institute of Mediaeval Studies*, (Toronto, Vol. I., 1974), 230. Para entender bien la idea del concepto de «nominalismo político» que bien podría explicar esta idea de «polivalencia de gobiernos». Cf. Antonio Tursi, , «Los fundamentos de la propiedad en el *Tractatus de regia potestate et papali* de Juan Quidort de París» (Tesis de doctorado, Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, 2009), 67 <http://repositorio.filo.uba.ar/handle/filodigital/1442>

6 El mayor de esos derechos que Juan intenta defender a la hora de proponer su teoría sobre el gobierno es el derecho a la propiedad privada. Un estudio detallado de los lineamientos fundamentales de tal derecho, como así también los orígenes y alcances del mismo, creo, excederá el mucho los intereses del escrito que aquí presento.

Derecho Natural — Lenguaje — Persuasión — Derecho de Gentes

En otras palabras, para Juan en concordancia con la tesis ciceroniana, el derecho natural (el cual antecede y es condición del derecho de gentes) posibilita que, mediante el lenguaje, los hombres con mayor entendimiento persuadan a aquellos de menor entendimiento a pactar en función de un tipo de sistema legal que permita la convivencia pacífica. Este estadio de convivencia pacífica será denominado «Bien Común» (*utilitas communis*) tanto por autores como Tomás de Aquino, como así también por Juan de París, entre otros.

2.1. La tesis aristotélico-tomista sobre el reino.

La teoría aristotélica en materia política se presenta como fragmentada⁷ ya que el Estagirita no sostiene, al parecer, que haya solo un tipo de gobierno ideal tal que sea la forma de gobierno al cual deban tender todas las sociedades.

Aristóteles considera que no pudiendo darse esa forma ideal de gobierno en todos los órdenes políticos, debe alentarse la instauración de una forma de gobierno real la cual no es otra más que la República, cuyo poder descansa- en última instancia- en el conjunto de ciudadanos.

«Al ser muchos, cada uno tiene una parte de virtud y prudencia, y reunidos, la multitud se hace como un solo hombre con muchos pies y muchas manos y muchos sentidos; así también ocurre con los caracteres y las inteligencias».⁸

7 Cf. Mauricio Lecón «La recepción de la Política de Aristóteles en *De potestate regia et papali* Juan de París», *Revista de Filosofía*, 85 (2017): 103 <https://scripta.up.edu.mx/bitstream/handle/20.500.12552/4491/La%20recepci%C3%B3n%20de%20la%20Pol%C3%ADtica%20de%20Arist%C3%B3teles%20en%20De%20potestate%20regia%20et%20papali%20de%20Juan%20de%20Par%C3%ADs%2028EDIT%29.pdf?sequence=1&isAllowed=y>

8 *Pol.* III 11, 1281b3-6

Black⁹ explicita que, para Aristóteles, la mejor forma de gobierno (formalmente hablando) es aquella en la cual el poder lo detenta un solo hombre- a saber, la monarquía-, empero, toda degeneración es posible. Por ello, para Black, en la práctica concreta la monarquía puede degenerar, no siendo así la mejor forma de gobierno (real) aplicable a una ciudad.

Ahora bien, para Tomás de Aquino, el poder temporal debe estar supeditado a un poder superior: el poder espiritual. En Tomás -y esta es una de las más claras diferencias entre la concepción que llamamos aquí «Aristotélico-tomista» siguiendo los lineamientos de Tursi¹⁰ y la postura quidortiana- el poder político monárquico debe dirigirse por las directivas emanadas del poder espiritual. Hay así, en Tomás, una clara jerarquización de poderes.

Esta manera de determinar la existencia de dos órdenes disímiles (temporal y a-temporal) concibe la existencia de dos esferas de acción jurisdiccional diversas y propias a cada uno de los órdenes existentes. Hay así una esfera de jurisdicción particular relativa al orden político terreno, y otra relativa al ámbito espiritual en concordancia con la salvación divina.¹¹ La interacción entre ambos ámbitos de poder se bien entiende cuando Tomás introduce «un orden natural entre la teología sobrenatural y la política».^{12 13}

9 Cf. Robert Black, «*Republicanism*», en *[Italia alla fine del Medioevo : i caratteri originali nel quadro europeo. Collana di studi e ricerche / Centro di di studi sull aciviltà del tardo Medioevo, San Miniato ; 10. (Firenze : Firenze UniversityPress, 2006-2006.)*, 1-20

10 Cf. Tursi, *Los fundamentos...* 49

11 Cf. Aznar Bayona, «Marsilio de Pádua frente a los planteamientos dualistas de Juan de París y Dante favorables a la autonomía de poder temporal» *Principios: Revista de Filosofía (UFRN)* (2005): 62

12 *Ibid*,... 63

13 Bertelloni afirma que en Tomás hay una necesidad de existencia de *potestas* superior a la temporal que dirija al hombre conduciéndolo a su verdadera felicidad, el fin último sobrenatural: *pervenire ad fruitionem divinam*. La tesis tomista sobre la realización del último fin humano expuesta en ambas *Summae* muestra la consumación teológica de ese último fin ético, racional y sobrenatural de la vida política. Cf. Francisco Bertelloni «Algunas reinterpretaciones de la causalidad final aristotélica en la teoría política medieval». *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, 15 (2003), 2. 333-371

3. Algunas diferencias conceptuales entre Tomas de Aquino y Juan de París

El concepto de «rey», en la obra de Tomás de Aquino, se define como la entidad cuya existencia posee la dirigencia sobre el ordenamiento hacia un fin. En *De regno ad regem cypri* se puede colegir que «en todo lo que se ordena a algún fin, en tanto avanza por diversos caminos, se necesita algún dirigente por el que directamente alcance el fin correspondiente».¹⁴

El fin del cual se trata aquí (fin del ámbito terreno) es definido, como se estipuló *supra*, como «bien común» (*utilitas comunis*). Este «bien común» se entiende como el alcanzar la paz entre los miembros de una comunidad. En el sistema tomista, una multitud, solo es superada en tanto que se instaure la figura de un juez o *dirigens* quien imprima en aquella multitud reglas tales que, mediante su observancia, sus integrantes no deban más que hacer primar el bien común y no ya el propio.¹⁵

El paso, de una instancia (multitud) a la otra (comunidad) solo se da en la medida en que exista la figura del *dirigens*. Es por ello mismo que la relación entre una «comunidad» y un «rey» es una relación lógica.

En el esquema tomista se conceptualizan como dos instancias del mismo momento a la «sociabilidad» y a la «politicidad». Estas dos categorías, a saber, aquella en la cual los individuos se reúnen en sociedad, y aquella en la cual, por sobre esa misma sociedad, se instituya un juez o regente, se dan al mismo tiempo, en tanto que no hay un pasaje temporal entre una (la de sociabilidad) a otra (la de politicidad).

14 Tomás de Aquino, *De Regno ad Regem Cypri*, (Buenos Aires: Losada, 2003), 63.

15 Ya en otras oportunidades he estudiado la relación existente entre el «rey» y el «bien común» en el sistema tomista. Cf. Emiliano Primiterra «Tomás de Aquino, el pensador político», *Nuevo Pensamiento*, 4, (2014): 395-418 <http://www.editorialabiertaia.com/nuevopensamiento/index.php/nuevopensamiento/issue/view/5>

En el esquema tomista, antes de darse a la existencia la comunidad existe una multitud, entendida como una sumatoria de hombres tendientes a cumplir deseos particulares y no unívocos, en donde la prevalencia de los intereses propios hace que exista una situación belicosa entre sus integrantes. La instauración de un regente y- en consecuencia (lógica)- la formación de una comunidad, viene a poner un freno al *status* de conflicto bélico entre los hombres. El «bien común» aparece aquí como la finalidad del proceso lógico en el cual el *dirigens* debe hacer primar el consenso entre hombres en observancia de las normas que prioricen el fin propio de la comunidad.

En el esquema de Juan esto se refiere de modo distinto. Aparece en Juan un componente que-luego-se reproducirá a lo largo de la Modernidad: el tiempo. Entre la instancia de sociabilidad y la de politicidad acaece la consecución temporal. No hay ya, en Juan, un esquema presentado como lógico, sino que Juan propone que, de manera temporal, primero se da la instancia de la sociabilidad y, luego, la politicidad. En el esquema de Juan se puede concebir la existencia de un conjunto de hombres sin normas emanadas de rey alguno, que no por ello estén en una situación de guerra los unos contra los otros. Esta instancia de agregación no belicosa es conceptualizada como «sociabilidad».

En el esquema que se presenta en el *Tractatus*, los hombres se asocian por medio de la razón y el ejercicio de la persuasión mediante la posibilidad de hacer uso del lenguaje, tal como es planteado en el esquema ciceroniano. Esta instancia de sociabilidad, por tanto, puede ser descripta como una instancia pre-política en tanto que no hay rey que dirija a la comunidad. Es por ello mismo que propongo que se podría asociar la instancia de «multitud» y «comunidad» en Tomás con aquella de «Sociabilidad» en Juan: El momento en que, para Tomás, la comunidad se instaura de tal modo que, todos sus integrantes observan el «bien común» como finalidad, puede ser pensada, en Juan, como una primera parte dentro del gran esquema de «sociabilidad», instancia previa a la instauración de un rey.

Lo que Tomás refiere con el concepto de «multitud», momento en que los hombres se guían cada uno por su propio deseo y no

ya por el común, Juan lo refiere como una primera etapa dentro del esquema de la sociabilidad. Es por ello que en el esquema de Juan se encuentran ambas instancias (aquella relativa a la existencia de una «multitud» y aquella en que se da la conformación de una «sociedad») como formando parte del conjunto de una etapa previa a la existencia de un poder político. Hay, así, en Juan una gran etapa, que podríamos llamar «sociedad»-o de «sociabilidad»- en cuyo seno los hombres pasan de una instancia de guerra de unos contra otros, a una instancia de concordancia por medio de la persuasión. No sería ya necesaria la existencia de un rey para que los integrantes de una multitud puedan concordar en función de ciertas «normas básicas». Habría, por tanto, unión social antes de la prevalencia de la instauración de un poder político. Lo que no acaece en el esquema aristotélico-tomista.

Cabría, según mi lectura, la posibilidad de pensar en que hay dos tipos de pactos distintos en la obra de Juan, uno de ellos es el pacto que denota la existencia de la sociabilidad, etapa mediante la cual los hombres más sagaces sugieren a los menos sagaces de que deben priorizar el bienestar común por sobre los deseos propios, pero no aun constituyendo un poder político. Este primer pacto sería el que daría origen a la sociedad. Luego habría otro segundo pacto: el pacto que instauraría un poder político, el cual daría-a aquella sociedad sin ley- un *dirigens* quien dirima los conflictos suscitados entre particulares. Si bien Juan sigue aplicando la lógica heredada sobre la instancia natural del hombre en sociedad (herencia que viene dada desde Aristóteles), no menos cierto es que aparece aquí un sesgo de convencionalismo a la hora de proponer la existencia de un pacto político que venga a instaurar una figura jurídica. Este aspecto «nominalista» viene a proponer la posibilidad de conceptualizar diferentes modos en que una comunidad política puede tanto dirigirse legítimamente, como instaurar un poder político, en concordancia con los accidentes propios de esa misma sociedad.¹⁶

¹⁶ Cf., Jazmín Ferreiro, «La recepción del naturalismo político aristotélico en la explicación del surgimiento del orden político en la Edad Media», Tesis de docto-

Tendríamos así dos esquemas distintos que vendrían a explicar cómo es conceptualizado el proceso político: uno el esquema tomista y, otro, el esquema de Juan.

Tomás

Multitud (*Belicosa*) → Sociabilidad = Politicidad / Politicidad = Sociabilidad (Esquema lógico)

Juan

Multitud (*Belicosa*) — (*persuasión*) → (*Pacto Social*) Sociabilidad → (*Pacto Político*) Politicidad (Esquema temporal)

Siguiendo los lineamientos precedentes y atendiendo a la figura de rey que es descripta por Tomás en su texto *De regno ad regem Cypri*, Juan propone una definición similar a la de aquel en su trabajo. En efecto el autor del *Tractatus* refiere que

«En primer lugar ha de saberse que reino en su acepción propia puede definirse así: es el régimen de una multitud perfecta, ordenado por uno hacia el bien común»¹⁷

«Gobierno» debe ser entendido como género, y «multitud» como aquello que se distingue del primero en cuanto que en ella sus integrantes no se rigen por la razón ni la ley. En cuanto a «perfecto» se entiende aquella característica que solo puede ser propiedad de una comunidad, no así de una familia o aldea, y- por lo dicho anteriormente-tampoco de una «multitud». «Por un solo hombre» Juan comunica que se debe evitar todo aquel gobierno cuyo poder este representado en la figura de más de un dirigente.¹⁸ Por último, «a favor del bien común» denota la necesidad de la observancia de leyes que emanen de la justa razón en concordancia con el bienestar de los integrantes del mismo reino gobernado por el juez. En otras

rado, Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, 2010), 201-207. <http://repositorio.filo.uba.ar/handle/filodigital/1450>

17 «Circa primum sciendum est quod regnum proprie acceptum sic potest definiri: Regnum est regimen multitudinis perfectae ad comune bonum ordenatum ab uno, » Von Paris *Tractatus*.... 75.

18 Este modo de gobierno, el del «reinado de uno solo» es distinguido de la *policratía*, o «gobierno de muchos», en cuyo ejercicio el conjunto de hombres se rigen por la instauración de plebiscitos, lo que no conllevaría-en absoluto-a la observancia del «bien común».

palabras, lo que diferencia a un buen gobierno de uno malo es la observancia de las leyes en concordancia al «bien común». En este sentido, Juan está explicando la causa de la degeneración de una forma de gobierno propia en una impropia (siguiendo el esquema aristotélico).

Otra de las marcas fuertes de Aristóteles en Juan es la del rol que cumple la justicia a la hora de conceptualizar la instauración de un reino. El autor francés refiere que

«debe decirse que se puede lograr adquirir virtudes políticas sin virtudes teológicas; no se completan por ellas, excepto por cierta terminación [o finalidad] accidental, como Agustín sugiere en el libro sus opiniones compilado por Próspero. Por lo tanto, hay real y completa justicia necesaria al gobierno de un reino sin el dominio de Cristo, desde que el reino está ordenado a la vida de acuerdo a las virtudes morales adquiridas, lo cual puede ser completado accidentalmente por medio de virtudes de otros tipos».¹⁹

La justicia, en el esquema de Juan-a diferencia del tomista-no deriva directamente de Dios, o de la luz emanada de la espiritualidad, sino que su origen es la pura razón humana emanada del continuo ejercicio en pos de la perfección. Esta diferencia afirma la sospecha de que, en Juan, se encuentra un esquema de pensamiento político laico-a diferencia de aquel propuesto por Tomás- lo que, a su vez, refiere una fuerte defensa de la escisión de ambos dos poderes, el espiritual y el temporal, no debiendo tener incidencia uno en el otro.

Una de las razones por las cuales la comunidad instaure un cuerpo político es para que este defienda la libertad de cada uno de sus miembros. Otra de las razones es para que el conjunto de los integrantes de la comunidad pueda defenderse de los ataques perpetuados desde el extranjero. Se pasa, entonces, de una instancia de

19 «Dicendum est quod virtutes morales acquisitae esse possunt perfectae sine theologicis nec ab ipsis perficiuntur nisi quadam accidentalī perfectione, ut innuit Augstinus Libro Sententiarum Prosperi. Et ideo sine rectore Christo est vera et perfecta iustitia quae ad regnum requiritur, cum regnum ordinetur ad vivere secundum virtutem moralem acquisitam, cui accidit quod perficiatur per ultiores virtutes quiascumque», Von Paris, *Tractatus*....163

«sociabilidad» a una de «politicidad» en razón de que los miembros de una sociedad, puedan defender sus libertades en concordancia con la observancia del bien común.²⁰

Una de las funciones más importantes del rey (sino acaso la única) es la de defender la propiedad privada de los ciudadanos de su reino. Antes bien, esa propiedad debe ser obtenida por medio de un legítimo-y correcto- accionar de los integrantes de la comunidad. La finalidad de un reino, en concordancia a la tesis que determina que debe hacerse prevalecer el bienestar de todos sus ciudadanos, es la de conformar una entidad autárquica y libre de todo yugo extranjero ya que «es necesario al hombre vivir en multitud y en una multitud que le baste para la vida».²¹²²

Civitas tiene, en Juan, la característica de ser resultado de la necesidad de la vida y la conservación individual. Habría así un traslado (temporal) de una instancia de conflicto entre individuos hacia un estado de inexistencia de tales conflictos por medio de la aplicación de una ley emanada de un poder regente, o- lo que es lo mismo- de vínculos de dominio.

En este esquema, la figura del *dirigens* viene a establecer los correctos modos en que los integrantes de una comunidad deben establecer las relaciones que posibilitan la solvencia de sus propias vidas y la conservación individual. Estas relaciones no son otras que

20 Esta tesis sobre el origen del reino, que pareciera ser una teoría «proto-contractualista» en donde los integrantes de una «multitud» se unen a fin de conformar una «comunidad» para obrar acorde al «bien común» - cuyo corolario fundamental sería la defensa de la propiedad privada-, dista mucho del planteo aristotélico de *zoón politikón*, por medio del cual se insiste en que el hombre es, ante todo, un animal político y que, su condición gregaria es natural. En Juan, esta naturalidad pareciera no existir, ya que si el hombre constituye una comunidad autárquica es por medio de su razón y deseo, y no ya por una incipiente necesidad natural que lleva al hombre a crearla indefectiblemente. También Marsilio de Padua se distancia del núcleo fuerte de Aristóteles, esto es, de su tesis naturalista, al proponer que el hombre se une en comunidad por su «razón instrumental» y no por necesidad natural. Esta lectura de las tesis de Marsilio de Padua y de Juan de París arrojan un poco de luz sobre cómo fueron interpretadas las tesis aristotélicas en los albores del siglo XIII. Sobre este punto Cf. Francisco Bertelloni «Una resignificación protomoderna del Estado (= *regnum*) en el tratado *De potestate regia et papali* de Juan Quidort de París», *Scripta mediaevalia*, 2 (2) (2015)

21 ...«qui soli homini debentur, necesse est homini ut in multitudine vivat et tali multitudine, quae sibi sufficiat ad vitam...», Von Paris, *Tractatus* ...76

22 Cabe referir que la definición está tomada del libro I de la *Política* de Aristóteles.

las relativas al comercio, el cual posibilita la obtención de las necesidades solicitadas de una comunidad. En otras palabras, la figura del rey tiene por objeto la regulación de las relaciones comerciales entre individuos de una comunidad de propietarios. A su vez, otra de las razones básicas de la instauración de un regente es la de fungir de juez ante las situaciones en que algunos integrantes de la sociedad se apropian de bienes cuyos legítimos dueños no consintieron ceder.

Es por esta razón que, a diferencia de Tomás, en Juan puede hablarse de una instauración laica de gobierno en tanto que la misma no tiene por finalidad la observancia de estipulaciones de índole celestial-o clerical- que sí se encuentra en la teoría tomista. En el esquema quidortiano el rey tiene la función de ser juez ante situaciones en que se atenta contra la propiedad de los integrantes de una comunidad. La observancia de directrices morales de corte espiritual estaría reservada al poder atemporal, el cual no puede inmiscuirse en cuestiones de índole privada respecto de los integrantes de las comunidades.

El profesor Tursi refiere que «la *civitas*, o mejor el *regnum*, no es una entelequia natural a la que tienden las diferentes asociaciones pre-civiles o pre-reales y en la cual se dan naturalmente la plena eticidad y racionalidad».²³ Se abre el juego, nuevamente, a esta interpretación de las dos etapas que se suceden la una a la otra: la instancia social la cual es –en el momento primero de la misma- conflictiva, y la instancia política, la cual viene a solucionar los conflictos suscitados en la anterior.²⁴ Sin embargo, la afirmación del profesor Tursi denota lo que ya se ha referido *supra* sobre la posibilidad de entender el planteo quidortiano como «convencionalismo».^{25,26} En otras palabras, si bien en el planteo de Juan hay una tendencia natural a la sociabilidad, y posteriormente a la politicidad, el modo

23 Tursi, *Los fundamentos...*, 65

24 Tursi refiere que el modelo que propone Juan es, en rigor, protomoderno. Cf. Tursi, *Los fundamentos...* 65

25 Cf. Ferreiro, *La recepción...* 201-207

26 Tursi refiere que el modelo que propone Juan es, en rigor, protomoderno. Cf. Tursi *Los fundamentos...*65

en que esta última se concretiza en la realidad depende de los modos en que las sociedades son en sí mismas y, a la vez, de los climas y aspectos geográficos de cada región política en particular.

4. La mejor forma de gobierno

La mejor forma de gobierno posible, para Juan, no es la monarquía-como bien podría pensarse por todo lo referido hasta aquí- sino que la propuesta quidortiana hace hincapié-siguiendo a Aristóteles- en que la mejor entre las diversas manifestaciones de gobiernos posibles es la de tipo mixto. La forma monárquica, podría prontamente degenerar en tiranía, no así aquella de constitución mixta. La monarquía, en tanto «mejor forma de gobierno» lo es solo en la medida en que se la considera como forma, acaso como un arquetipo que vendría a marcar el rumbo de los distintos regímenes existentes. Ella sola-esto es, no unida a ningún otro modo de constitución política-, en tanto real, podría degenerar prontamente en su contrario, a saber: en tiranía.²⁷

Si a la monarquía se le sumara- en el ejercicio y alcance de su poder instituido- el conjunto del pueblo, entonces sería plausible, según Juan, concebir que sea más difícil su degeneración ya que todo el conjunto de la comunidad estaría cuidando que ello no ocurriese.²⁸

En esta conceptualización del poder como poseyendo una constitución mixta se cuele otro paradigma que vendría a explicitar por qué no es justificable la existencia de un monarca supremo (tal la manera en que Juan se refiere el Emperador). El capítulo titulado «La jerarquía de los ministros bajo un mando supremo. No es necesario para todo gobernante secular estar ordenado jerárquicamente como sí lo es para los ministros eclesiásticos», presenta los argumentos mediante los cuales el autor intenta demostrar que no

²⁷ Cf. Lecón *La recepción de la Política de Aristóteles*..105.

²⁸ Cf. Tursi *Los fundamentos*... 69

es necesaria la figura del Emperador, lo que no sucede con la figura del Papa, ya que sus ámbitos de acción, origen de poder, y atributos, son distintos en naturaleza.

El primero de tales argumentos es que, aun siendo los hombres todos iguales en esencia (ya que todos poseen un alma humana), sucede que los cuerpos difieren en gran medida, y que ello se debe-en parte- a la diferencia de climas y costumbres (en alimentos y vestimenta). Este primer argumento que suscribe a la diferencia a tener en cuenta entre el «alma» y el «cuerpo» determina, a la vez, por qué es necesario que exista un papa que evoque la unidad de todas las almas en el mundo, a la vez que refiere que es imposible sostener la necesidad de un Emperador que gobierne sobre todos los cuerpos disimiles dispuestos en todas las regiones del imperio. En el *Tractatus* Juan refiere que

«En primer lugar, porque, así como entre los hombres hay una gran diversidad en cuanto a los cuerpos, pero no en cuanto a sus almas, las que están todas construidas con el mismo grado esencial debido a la unidad de la especie humana, así el poder secular tiene mayor diversidad, según la diversidad de climas y contexturas corporales, que el espiritual, el cual mínimamente varía al respecto. De donde, no es necesario que haya tanta diversidad en el uno como en el otro».²⁹

El segundo argumento en contra del Imperio es que este no posee la posibilidad de alcanzar, con su espada, a todos los hombres. A diferencia del papado- quien por medio de la palabra sí puede alcanzar a todas las almas-, el poder del Emperador está supeeditado a su alcance físico, y es por ello que siempre será incapaz de gobernar con la virtud necesaria.

«En segundo lugar, porque no basta uno solo para ejercer la soberanía sobre todo el mundo en lo temporal, como uno basta en lo espiritual, porque el poder espiritual puede fácilmente transmitir a todos, cercanos y lejanos,

29 «Primo quidem quia sicut in hominibus est diversitas magna ex parte corporum, non autem ex parte animarum, quae omnes sunt in eodem gradu essentiali constitutae propter unitatem speciei humanae, ita saecularis potestas plus habet diversitatis secundum climarum et complexionum diersitatem quam spiritualis quae minus in talibus variatur. Unde non oportet tantam diversitatem esse in una sicur in alia», Von Paris, *Tractatus*...82

su censura, ya que ella es verbal. No así el poder secular puede fácilmente transmitir a los lejanos su espada con eficacia, ya que ella es manual. Pues es más fácil extender la palabra que la mano».³⁰

La tercera razón de por qué es necesaria la instauración de un rey, pero no así de un Emperador, es que siendo que todo particular es dueño de aquello que trabaja³¹ de manera privativa respecto de todos los demás integrantes de una comunidad, no habría razón para proponer la existencia de un dispensador de ley universal que trascienda todos los órdenes políticos particulares (distintos reinos). Este dispensador (innecesario según Juan) se arrojaría para sí un derecho ilegítimo de obrar sobre las propiedades laicas de cada reino. Sin embargo, en el caso del papado este sí puede hacer uso de los bienes de la Iglesia ya que los mismos fueron donados a la comunidad eclesiástica. En todo caso, el papa no puede ser legítimo dueño de tales bienes, sino solo su administrador.

«En tercer lugar, porque los bienes temporales de los laicos no pertenecen a la comunidad, como más adelante se hará evidente, sino que cualquiera es soberano de sus propias cosas siempre que las haya adquirido por su propia industria. Por ello los bienes temporales de los laicos no necesitan de un administrador común, ya que cualquier es, a su antojo, administrador de sus propias cosas. En cambio, los bienes eclesiásticos han sido ofrecidos a la comunidad, por ello es necesario que haya alguien único que presida la comunidad como administrador de todos los bienes comunes y ordenador común. Por lo tanto no es necesario que alguien único presida todo el mundo en las cosas temporales de los laicos, como si en las temporales de los clérigos».³²

30 «Secundo quia non tantum sufficit unus ad dominandum toti mundo in temporalibus sicut unus sufficit in spiritualibus, quia potestas spiritualis censuram suam potest faciliter transmittre ad mones, propinquos et remotos, cum sit verbalis. Non sic potestas saecularis gladium suum cum effectu potest tam faciliter transmittre ad remotos, cum sit manualis; facilius enim est extendere verbum quam manus» Von Paris, *Tractatus*...82

31 La hipótesis subsidiaria a todo el sistema que aquí presentamos sobre el poder real en Juan Quidort de París es que todo trabajador de un bien es legítimo propietario del mismo en la medida en que la adquisición de este producto se logre mediante los mecanismos propios de la razón. El sistema político de Juan posee una razón particular y es la de defender la propiedad privada. Para la correcta interpretación de la tesis del fundamento del poder político laico y su relación con la propiedad privada sugiero leer la tesis doctoral del Profesor Tursi (Cf. Tursi, *Los fundamentos*...119-147)

32 «Tertio quia temporalia laicorum non sunt communitatis, ut infra patebit, sed quilibet est dominus suae rei tamquam per suam industriam acquisitae ideo non indigent temporalia laicorum dispensatore communi, cum quilibet rei suae sit ad libitum dispensator. Sed bona ecclesiastica communitati sunt collata; ideo oportet quod sit aliquis unus qui communitati praesit

Juan concluye, de estos tres argumentos³³ lo siguiente:

«Por tanto, no es necesario que el mundo sea regido por uno en lo temporal, como sí es necesario que sea regido por uno en lo espiritual. Y ello no se deduce ni por el derecho natural ni por el divino. De donde el Filósofo en la *Política* (I, 1253a) señala que la generación del reino es natural en las ciudades o regiones singulares, no la de un imperio o monarquía»³⁴

Para sostener esto último Juan se apoya en la teoría agustiniana (*Ciudad de Dios*, V) de *potestas* en donde se colige que los límites del poder deben estar bien determinados sin dar lugar a equívocos sobre las fronteras de los reinos

5. Conclusión

De lo referido hasta aquí puede derivarse los argumentos sobre los cuales Juan edifica su pensamiento político. Las diferencias con Tomás en torno al proceso de construcción de los reinos, no ya entendido el mismo como algo de orden netamente natural, sino apoyado-además-en una instancia de «convencionalismo» político, de cuño histórico-temporal, da cuenta de la posibilidad de leer a Juan en código proto-moderno, como un pensador quien está convencido de los límites del poder temporal (y espiritual) y de cómo es que este se instituye. A su vez, la incidencia del pensamiento de Cicerón es de fundamental importancia, para poder entender de manera correcta los modos en que Juan propone su andamiaje político. La secularidad que se evidencia en torno a su propuesta denota la incipiente ruptura conceptual con el papado, a la vez que con

ut bonorum communium dispensator et dispositor communis. Non ergo tantum oportet quod praesit aliquis unus toti mundo in temporalibus laicorum sicut in temporalibus clericorum». Von Paris, *Tractatus* ...82-83

33 Hay un cuarto argumento que tiene por objeto determinar la importancia del papado, más que la de justificar la propuesta anti-imperial y pro-reinado. Por esta razón he omitido de este trabajo tal referencia.

34 «Non est ergo sic necesse mundum regi per unum in temporalibus sicut necesse est quod regatur per unum in spiritualibus nec ita trahitur a iure naturali vel divino. Unde Philosophus in *Politicis* ostendit generationem regni naturalem esse in sungulis civitatibus vel regionibus, non autem imperii vel monarchiae» Von Paris, *Tractatus*...83.

el emperador, dos figuras que pugnaban el orden de la propiedad privativa y ponían en jaque los alcances del poder de la corona francesa a la que Juan defendía ante los ataques de Bonifacio VIII. La teoría de Juan, por tanto, debe ser entendida como una teoría laica del poder político, que, si bien posee influencias tomistas y ciceronianas, abre el juego a una tratadística política innovadora a la hora de pensar los alcances del poder secular.

Bibliografía

- de Aquino Tomás. *De regno ad regem Cypri*, Trad. Tursi, A. Buenos Aires: Losada, 2003
- von Paris, Johannes Quidort. *Über königliche und päpstliche Gewalt (De regia potestate et papali)*, Text kritische Edition mit deutscher Übersetzung von F. BLEIENSTEIN, Stuttgart, E. Klett, 1969
- of Paris, John. *On Royal and Papal Power*, transl. J. A. WATT, Toronto, The pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1971
- Bayona Aznar, Bernardo. «Marsílio de Pádua frente a los planteamientos dualistas de Juan de París y Dante favorables a la autonomía de poder temporal», *Principios: Revista de Filosofía (UFRN)*, 12 (17-18). (2005):57-75.
- Bertelloni, Francisco. «Una resignificación protomoderna del Estado (= regnum) en el tratado De potestate regia et papali de Juan Quidort de París», *Scriptamediaevalia*, 2(2). (2009): 55-48
- Bertelloni, Francisco. «Algunas reinterpretaciones de la causalidad final aristotélica en la teoría política medieval». *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, 3(15), 2. (2003): 343-371, <http://cepame.fflch.usp.br/sites/cepame.fflch.usp.br/files/upload/paginas/BERTELLONI%20Algunas%20reinterpretaciones%20de%20la%20causalidad%20final%20aristot%C3%A9lica.pdf>
- Black, Robert. «*Republicanism*» En *L'Italia alla fi ne del Medioevo: i caratteri originali nel quadro europeo – II.*, Firenze: Firenze University Press. 2006

- Ferreiro, Jazmín. «La recepción del naturalismo político aristotélico en la explicación del surgimiento del orden político en la Edad Media», Tesis de doctorado. Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, 2010. <http://repositorio.filo.uba.ar/handle/filodigital/1450>
- García, R.M. «La propiedad según Juan Quidort de París y Egidio Romano/*Ownership According to John Quidort and Giles of Rome*», *Revista Española de Filosofía Medieval*, 22 (2006): 181:192
- Lecón, Mauricio. «La recepción de la Política de Aristóteles en *De potestate regia et papali* de Juan de París», *Revista de Filosofía* 85 (2017): 102-116
- Owens, Joseph. «*Aquinas as Aristotelian commentator*». En *Saint Thomas Aquinas on the Existence of God: The Collected Papers of Joseph Owens*. New York: SUNY Press, 1980.
- Primiterra, Emiliano. «Tomás de Aquino, el pensador político», *Nuevo Pensamiento* 4 n. 4 (2014): 395-418., <http://www.editorialabiertaia.com/nuevopensamiento/index.php/nuevopensamiento/article/view/75/59>
- Tursi, Antonio. «Los fundamentos de la propiedad en el *Tractatus de regia potestate et papali* de Juan Quidort de París». Tesis de doctorado. Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, 2009. <http://repositorio.filo.uba.ar/handle/filodigital/1442>

NOTAS BIBLIOGRÁFICAS

Rodrigo Polanco, *Hans Urs von Balthasar I. Ejes estructurantes de su teología*, Madrid: Ediciones Encuentro, 2021, 360 pp. + IV, ISBN: 978-84-1339-063-5.

Después de una clara, concisa y cordial introducción de Angel Cordovilla, con acentos personales sobre su visita a Cornelia Capol en la casa de Balthasar en Basilea, y la mutua oración en la tumba de Adrienne von Speyr en el cementerio de la ciudad, Polanco presenta su propia introducción, con un perfil biográfico de Balthasar, sintético e informativo. Se subraya su talento artístico musical y literario. Aparecen las influencias decisivas del psiquiatra personalista Allers en Viena, de Guardini en Berlín, de Lubac en Lyon, del Przywara de la *analogia entis* en München, y luego los diálogos filosóficos decisivos con Siewerth y Ulrich. Su vocación jesuita relativamente tardía es mostrada junto a sus primeros

pasos pastorales y el encuentro central con Adrienne von Speyr, las vicisitudes de la fundación de la Comunidad San Juan y la dolorosa salida de la Compañía. El encuentro con Barth constituirá también un hito importante en su camino teológico.

La historia posterior de su misión en la Comunidad San Juan, en la editorial *Johannes* y su propia creación teológica culmina, como sabemos, con la *Trilogía*, escrita entre 1961 y 1987. Resultan interesantes las observaciones sobre los escritos manuscritos originarios de Balthasar con su precisa concepción previa de lo que deseaba decir y la escritura consiguiente de lo que quiere expresar, con muy pocas correcciones posteriores.

Polanco primero acomete con coraje y empeño la monumental faena de ofrecer detalladamente una guía en la lectura de la Trilogía de H. U. von Balthasar. No se trata de una mera

descripción de los libros de la Trilogía, sino de un cuidadoso esfuerzo de llevar al lector a la comprensión de los pasos que Balthasar hace paulatinamente en este fresco deslumbrante de toda la tradición de Occidente, de Homero a Barth, siguiendo el itinerario de los trascendentales del ser comenzando por la belleza, el *Pulchrum* (*La Gloria, estética teológica*), siguiendo por el *Bonum* (*Teodramática*) y concluyendo con el *Verum* (*Teológica*). Volumen por volumen, desde el volumen primero de la *Gloria, La visión de la forma/figura*, su decisiva Teología Fundamental, el *Antiguo y Nuevo Testamento, Los estilos eclesiales y laicales* hasta el *Dominio de la Metafísica*. Luego la *Teodramática* en sus distintos pasos con el juego de las libertades creadora y creada, hasta la acción redentora decisiva de Cristo con los distintos actores, y la Iglesia-María en especial, con el volumen conclusivo escatológico. Finalmente la *Teológica*, dedicada al *Verum*, con su excelente *Teológica I, Verdad del mundo* (verdadera Teoría del conocimiento, correspondiente al *Gloria I*, y que fuera traducido como *La esencia de la verdad* por la recordada Lucía Piossek

Prebisch, recientemente fallecida en Tucumán), para pasar luego a la *Teológica II, Verdad de Dios* y la *Teológica III, el Espíritu de la Verdad*, dedicado a la pneumatología balthasariana, todo con un *Epílogo* reasuntivo correspondiente.

Esta larga guía teológica puede tener una enorme utilidad para quien quiera ir entrando en las distintas partes de la *Trilogía*. Sería muy útil, en sucesivas ediciones, un índice más detallado que ayude al lector a entrar más fácilmente en el tema buscado, habida cuenta de los no siempre fáciles subtítulos balthasarianos.

En la parte tercera de esta primera sección, Polanco encara resueltamente la relación teológico espiritual de Balthasar con Adrienne, de carácter fundamental en el camino espiritual del autor suizo. Sigue el consejo suyo de ver ambas obras como totalmente complementarias al punto de designarlas como dos mitades de un todo. Describe con acierto el itinerario biográfico espiritual de Adrienne, ya marcada desde muy temprano por experiencias místicas, describe su talento musical y su vocación médica al servicio del prójimo.

Nacida en una casa de fe protestante tiene una apertura a la misión que Dios disponga sobre ella. Se casa con un viudo con dos hijos, Emil Dürr, y viuda a su vez, se casa nuevamente con el prof. Walter Kaegi. El encuentro con Balthasar en 1940 le abre un horizonte espiritual y teológico nuevo que la abre a dones y carismas junto a experiencias místicas variadas, pero con un acento especial centradas en la Cruz y el Sábado Santo. Bautizada *sub conditione*, practica una suerte de *lectio* de libros del Antiguo y Nuevo Testamento y le dicta a Balthasar meditaciones que abarcan en su conjunto 60 libros felizmente publicados, que Juan Manuel Sara traduce con esmero y dedicación al castellano.

Balthasar sostiene que ha recibido de ella más que ella de él. Sale de la Compañía con conciencia de un nuevo llamado de Dios al servicio de una misión con Adrienne, siguiendo sus indicaciones. Ella tiene una suerte de carisma de profecía en su meditación del Antiguo Testamento y el Nuevo Testamento al servicio de la Iglesia. Su obra es una fuente de inspiración teológica permanente para Balthasar. A

su vez, Balthasar interpreta con su bagaje espiritual y teológico las experiencias y los dictados contemplativos de Adrienne. El centro polimorfo de la espiritualidad de Adrienne es el sí de María con su disponibilidad y actitud de confesión y obediencia. Contempla la relación de las personas trinitarias como *oración* de amor entre ellas.

A su vez, al tratar el Misterio Pascual se centra en una teología del Sábado Santo, culminación de la misión redentora de Jesús. Adrienne influye sobre Balthasar en su teología de la misión, en los estados de vida del cristiano, en su comentario a los carismas en la *Summa* de Santo Tomás. Polanco concluye así en que, para conocer a Balthasar hay que conocer también a Adrienne.

En una segunda parte general, Polanco ofrece los ejes estructurantes del pensamiento que sostiene la Trilogía. Parte de una presentación del tomo I de la Gloria, libro fundamental en toda la obra, y quizás incluso en toda la teología del s.XX. Presenta esta teología fundamental con sus dos polos, el subjetivo de la

fe y el objetivo, Cristo como centro de la figura de la revelación, donde muestra cómo todo el ser humano de Jesús, en virtud de la encarnación, se hace lenguaje de Dios. Queda bien subrayada en toda su envergadura la novedad del planteo estético fundamental balthasariano. Asimismo el volumen del Gloria I es una de las partes esenciales de la Trilogía, y se emparenta, con su doble polaridad (ahora sobrenatural) de evidencia subjetiva y objetiva con la Teológica I, aquella Teoría del conocimiento escrita varios años antes, donde Balthasar mostraba su realismo crítico no kantiano.

Aquí querríamos hacer una observación, la de haber traducido la palabra *Gestalt* por *Forma* y no por *Figura*, que tiñe de manera especial la obra entera del Gloria I, y el aspecto de mediación y cuasi sacramentalidad que la noción de figura tiene. Dice Olegario González de Cardedal, con razón: «*Schau der (Gestalt)* implica un doble movimiento de quien se revela... y del destinatario ... que tal monstración percibe... La han traducido por *forma*, sin embargo, *figura* hubiera sido mucho más exacto. La figura es exterioridad y cuerpo, extensión

y lugar, espesor y contorno, movimiento y envoltura a través de las cuales se dice y hace real para los demás una presencia. Y todo esto es la encarnación como centro, norma y contenido esencial del cristianismo. Forma en cambio es algo que determina como íntima esencia, ley interna, ínsita potencia» (*Communio* ed.española, 1988, p. 380).

Otro eje estructurante de su teología es la *Teodramática*, cuyo planteo central es el del juego de la libertad creadora y la libertad creada (a quien se le ha mostrado la figura de Cristo), dentro del marco del teatro del mundo con Dios como autor, los actores, con el actor principal que es Cristo, y el Espíritu como director inspirador de la acción principal llevada adelante por Cristo. Cada actor tiene su rol-misión teológica a vivir en su obediencia libre (el sí mariano) al plan de Dios. Respecto a las relaciones intratrinitarias como *kenosis*, Balthasar mismo relativiza sus afirmaciones en carta a T. Krenski: «No dar demasiada vuelta a las *kenosis* en la Trinidad. El *analogatum princeps* es Fil 2, Col 1,17; dejarlas entre comillas (*Gänsefüßchen*)» (Carta 19.2.87, T. Krenski, *Passio Caritatis*, 1990, p.

141). La acción redentora de Cristo no decide en forma definitiva la suerte de todo, ya que la historia y la libertad siguen abiertas con la misteriosa posibilidad de la condena. La acción redentora de Cristo conlleva un ponerse en el lugar del pecador: traduciríamos la *Stellvertretung* por *representación inclusiva* y no por *sustitución*, expresión ambigua que podría aludir a un reemplazo, cercano a posiciones luteranas (Cf. W. Kasper y M. Bieler). El planteo teodramático subraya el encuentro dialogal entre Dios y la creatura en el marco del personalismo realista metafísico de nuestro autor. Queda bien señalada por Polanco la novedad del planteo balthasariano y su interés por responder a las preocupaciones de la modernidad en torno a la libertad y sus alcances.

También Polanco vuelve a las obras filosóficas de Balthasar y a los autores con los que dialoga: Plotino y su fascinación por el Uno, Hegel y su filosofía teológica, Tomás con la distinción real y Heidegger con su pretensión de recuperar el ser. Este es también un especial valor del libro de Polanco: el mostrar abundantemente el pensamiento filosófico

de Balthasar (Balthasar también es filósofo), y su influencia en su teología. Que esto haya sido realizado en nuestras tierras (y no sólo en el Norte del planeta), es un valor especial que muestra el talento filosófico del propio profesor chileno. Agregaríamos que extrañamos un poco el diálogo de Balthasar con Rahner, con aquella oposición entre la figura objetiva de Goethe y el mundo trascendental, con la prioridad del sujeto en Rahner. A modo de síntesis, digamos que estamos ante una importante, profunda y exhaustiva introducción a la *Trilogía* que puede ser utilizada ya en forma global, ya en forma parcial respecto a cada obra, utilizando bien los índices. Esperamos la segunda parte.

ALBERTO ESPEZEL

Massimo Borghesi, *Francesco. La chiesa tra ideologia teocon e «ospedale da campo»*. Milano: Jaca Book, 2021, 272 pp.

El discurso teológico-político hegemónico de las últimas décadas es una auténtica ideología que amenaza el escenario

geopolítico de las democracias. El filósofo italiano clarifica tres categorías clave para entender cómo la verdad se de-forma: *catocapitalismo*, *tecon* y *teopop*.

El último libro de Massimo Borghesi, *Francisco. La Iglesia entre ideología tecon y hospital de campaña*, analiza la nueva teología política a partir de sus protagonistas: Novak, Weigel, Neuhaus, Pera, Viganò, Zanatta, Galli della Loggia y el Instituto ACTON. Denuncia la tentativa de apoderamiento, distorsión y denostación sobre el magisterio social pontificio de Juan Pablo II, Benedicto XVI y Francisco.

La categoría de *catocapitalismo* refiere a un catolicismo devenido defensor del capitalismo como verdad encarnada en un sistema de relaciones económicas autorreguladas. La categoría de *tecon* refiere a la parte de la corriente neoconservadora que se radicaliza sobre el fundamento de principios religiosos supuestamente católicos. La categoría de *teopop* refiere a una parte de los *tecon* que avanzan sobre cargos gubernamentales.

El libro da muestra de un conocimiento minucioso de

cada uno de los autores cuestionados y de la formación interdisciplinaria de Borghesi, un autor capaz de moverse con precisión, tanto en las aguas de la filosofía y la teología, como en la movediza arena de la política. Menciona y critica con valentía a quienes considera responsables de una operación teológico-política de gran magnitud. Cita minuciosamente sus obras, lo que hace de sus conclusiones aciertos casi irrefutables. Luego de leerlo, por un lado asombra la calibrada trampa tendida a las personas de fe en las últimas décadas, por otro lado se aclaran los resultados electorales de muchos países. La teología política es cosa seria.

El libro podría dividirse en dos momentos: el primero explica la hegemonía del *catocapitalismo* a la caída del comunismo; el segundo, la arremetida *tecon* y *teopop* contra el pontificado de Francisco. Según Borghesi, el *catocapitalismo* «se caracteriza por luchar contra un adversario ya inexistente: el marxismo de los 70, y esa obstinación les impide ‘descifrar’ [...] la nueva conciencia cristiana-social que debe sustituirlo en la lucha por la justicia

y los derechos». Según el autor, esa nueva conciencia social estaría representada hoy por la Teología del Pueblo. Pero para los *tecon*, «el discurso católico, comunitario y social, aparece como la maldita herencia de la izquierda histórica».

El supuesto teológico-político del *catocapitalismo*, según Borghesi, no es la unidad en la diferencia, sino la dualidad irreconciliable entre lo natural y lo sobrenatural. No sería la gracia de la unidad amorosa y armoniosa la que regenere y convierta las relaciones sociales egoístas, sino la estructura impersonal del sistema capitalista capaz de generar una superestructura ética autorreguladora. Esta es, según el autor, la «doctrina de las consecuencias involuntarias» de Michael Novak: el mercado por sí mismo, «con su lógica interna independiente de la voluntad individual, es capaz de restablecer la armonía». La similitud de los *tecon* con el discurso de su enemigo histórico -el materialismo dialéctico- resulta irónica: en ambos casos, el amor solidario como motor del proceso histórico es inconcebible.

Cualquier *tecon* -a los que Borghesi llama «ateos devotos»- se presenta al mundo como «filósofo 'católico», capaz de dar razones sobre el acuerdo teórico entre catolicismo y capitalismo. Se imponen como los intérpretes más acreditados, en América, de la *Centesimus Annus*, aunque Juan Pablo II había dicho: «Queda demostrado cuán inaceptable es la afirmación de que la derrota del socialismo deja al capitalismo como único modelo de organización económica» (CA 35). Esto último, sumado a su denuncia sobre de la «idolatría del mercado» (CA 40), era inaceptable para los *tecon*. El papa polaco, no solo reconocía el rol del Estado sino también sostenía que «la crisis del marxismo no elimina en el mundo las situaciones de injusticia y opresión» (CA 26). Ante la caída soviética, Juan Pablo II promovió una tercera posición fundamentada en la Doctrina social de la Iglesia, «una teología de la liberación libre de marxismo» -que según Borghesi «era el sueño de Methol Ferré y Jorge Mario Bergoglio».

Los *tecon*, intelectuales opuestos a la izquierda marxista tanto como a demócratas pro-

gresistas, se convirtieron en la «escuela del pensamiento que deviene los *think-thank* de la derecha más radical a partir de 1981 cuando comienza la presidencia de Reagan». Explica Borghesi cuál fue la táctica: «apropiarse de la *Centesimus Annus* haciendo de esta el manifiesto del *catocapitalismo* americano de los 90». Con «violencia hermenéutica» sobre «la sutil distinción del Papa entre dos formas de capitalismo», sumado a un «hábil golpe de mano de parte de Novak», los *tecon* se presentaron como los hacedores del buen capitalismo ‘ético’ contra el malo. Su embestida llegó a tal punto que, en 1986 la carta pastoral de los obispos norteamericanos *Economía y justicia para todos*, «fue desconocida como no representativa de la Doctrina Social de la Iglesia».

Lo mismo ocurrió con *Caritas in veritate* de Benedicto XVI. Como muestra Borghesi, Weigel «distinguía en el documento la parte aurea escrita por el Papa, de la roja escrita por la Comisión Pontificia de Justicia y Paz en continuidad con la *Populorum progressio*». Para Weigel, desde finales del siglo XIX hasta la

mitad del siglo XX, la «moderna doctrina social católica», fue abstracta y *Centesimus Annus* representó una ruptura decisiva. En medio de esta lucha por la fundamentación teológica del capitalismo, aparece en escena el *Lord Acton Institute*, brazo académico de los *tecon*, «cuya finalidad es familiarizar a la comunidad religiosa, y en particular a los estudiantes y seminaristas, con la dimensión moral del libre mercado». El *catocapitalismo* no es solo americano, ACTON opera también en el fin del mundo mediante cátedras teológicas, revistas católicas y cargos públicos, por eso la amenaza *catocapitalista* es global.

La elección del Papa latinoamericano resulta un golpe a la hegemonía *tecon*. Su visión de la Iglesia como ‘hospital de campaña’ es otro tipo de construcción teológica. Para Francisco, la solución a la supervivencia está en la política, no en la economía. Según Borghesi, Bergoglio «se coloca fuera de la dialéctica ideológica entre progresistas y reaccionarios», priorizando la estética sobre la ética, en línea con von Balthasar. Francisco, al poner en cuestión la autorregu-

lación del mercado, derriba de un golpe el edificio ideal de *El espíritu de la democracia capitalista* de Novak. Esto reactiva el dispositivo discursivo *tecon* y comienza a operar también fuera de los Estados Unidos. Aparecen en Italia Pera, Viganò, Zanatta y Galli della Loggia denunciando una supuesta ruptura de Francisco con el magisterio social precedente, misma estrategia de los *tecon* americanos para demostrar la supuesta 'novedad' de la *Centesimus Annus* por ellos reinterpretada.

Observa Borghesi que Bergoglio, al restablecer la Doctrina Social de la Iglesia, es acusado por los *tecon* de anticapitalista, anticristiano, catomarxista latinoamericano y enemigo de Occidente. Según el autor, la estrategia *tecon* «reside en presentar la visión social del Papa Francisco como derivada del contexto Argentino, y no como un momento gestado orgánicamente en la tradición de la Iglesia». Ponerse del lado del Pueblo fiel de Dios es una tercera posición que siempre dio que hablar; el mismo San Agustín, según Borghesi, se ubicó entre la izquierda de Orígenes y la derecha constantinia-

na de Eusebio de Cesarea, y a él se refirieron no solo Bieden, sino también Erik Peterson y Joseph Ratzinger -como cita el autor-, para criticar una teología política imperial.

«El Papa 'argentino' no es un peronista-populista», dice Borghesi para quien, en Bergoglio, «la categoría de pueblo no es ni puramente mítica, ni puramente romántica». Según el filósofo político italiano, vasto conocedor de la formación del pontífice como demostró en su *Biografía intelectual de Francisco*, el Papa argentino recurre: a Paul Ricoeur en su apreciación del rol del Estado como garante de la «vida privada»; a Romano Guardini para priorizar la «polaridad» que promueve el diálogo por sobre la polarización generadora del conflicto que se gesta en la antinomia identidad-diferencia; a la noción de *analogia entis* de Erich Przywara; y a la dialéctica ignaciana presente en Gaston Fessard, donde la tensión encarnación-trascendencia se expresa como contemplación en la acción. Explica que en todos los casos se trata de recursos para rechazar el monismo y el maniqueísmo en sentido social

y político, y de aceptar la reconciliación -es decir, la unidad en la diferencia-, para impedir que la polarización se transforme en contradicción. Algo que, según Borghesi, representa finalmente la «*complexio oppositorum* a espaldas de la posición *teocón* como *teopopulista*».

De acuerdo con los autores considerados por Borghesi en este libro para defender la posición del Papa argentino como cristiano católico, en continuidad con la Doctrina Social de la Iglesia, y ante los ataques *catocapitalistas*, podría concluirse que para el pensamiento no liberal -de izquierda o derecha-, toda tensión, si no se resuelve de manera simbólica se multiplica de manera diabólica. En relación con esto, y a título personal, quisiera hacer mención también de otros autores que, sin ser canónicos, no solo parecen coincidir en esa visión simbólica de lo político, sino que además forman parte del discurso rioplatense que entiende por populismo algo muy distinto a lo que en Estados Unidos y Europa sería aquello que con mucha claridad Borghesi denomina *teopop*.

Muchos coinciden en que la verdad se manifiesta de manera simbólica con-formada en la unidad de fragmentos. Para teólogos canónicos como von Balthasar la verdad aparece en la belleza que emerge de la armonía entre las partes. Para autores no canónicos como el sociólogo Michel Foucault la verdad aparece en la unión discursiva entre distintos testimonios como lo explica en su conocido análisis del *Edipo Rey* de Sófocles. El filósofo político argentino Ernesto Laclau, en su obra *la Razón Populista*, sostiene que la verdad aparece en el discurso, por un momento, cuando se produce la unidad de demandas populares. El filósofo y teólogo argentino Juan Carlos Scannone no dice que «es» la verdad en sentido social, sino que se pregunta dónde «está» cómo afirmación *analéctica* que manifiesta los signos de los tiempos. Para la filósofa argentina Amelia Podetti, según su *Comentario a la Introducción a la Fenomenología del Espíritu*, la idea de la unidad aparece en occidente de su tronco judeo-cristiano y el primero que se lo plantea es San Agustín. Por último, para Juan Domingo

Perón, la verdad aparece como realidad efectiva a modo de resultado del diálogo social.

Todo esto no escapa al agudo análisis de Borghesi, gran conocedor del pensamiento social y político del Río de la Plata que, respetuoso de sus intelectuales, no avanza más allá de los límites hermenéuticos que le marca la cultura propia, algo que lo distingue gratamente de los *tecon*. Prueba de eso es la especial mención que hace del símbolo como universal concreto en el discurso del Papa Francisco quien, en un discurso a la Compañía de Jesús de 1976, sostiene que la grandeza de un pueblo son los símbolos de bien, justicia y decisión plasmados en sus hombres. Francisco, ante el congreso de los Estados Unidos, dice que los símbolos de ese pueblo son sus grandes hombres: Abraham Lincoln, Martin Luther King, Dorothy Day y Thomas Merton. Si a esto sumamos su concepción de la santidad expresada en *Gaudete et exsultate* al mencionar al santo de la puerta de al lado, no caben dudas acerca de lo que significa el símbolo como universal concreto.

A modo de conclusión, quisiera agregar al formidable análisis del autor alguna precisión sobre el término *Americanismo*. Según Borghesi, en Estados Unidos, el principio constitucional de libertad religiosa fue instrumentado para legitimar la acumulación capitalista en contra del principio social cristiano de solidaridad. Esto, que ocurre en el contexto *catocapitalista* representado por un grupo de falsos profetas actuales, no fue siempre así. Como bien señala Borghesi, «la identificación entre religión y nación aparece en el contexto típicamente americano». En Estados Unidos «el cristianismo funda la laicidad de la esfera pública y garantiza la autonomía [de ambas esferas] pero reclama los valores religiosos como fundadores de la ética pública», pero esa modalidad no siempre fue funcional al capitalismo. El término *Americanismo* nace en el siglo XIX como crítica conservadora por parte de la *elite* norteamericana protestante y liberal, hacia los sectores católicos trabajadores migrantes de origen irlandés, organizados políticamente por obispos jesuitas también irlandeses. Si bien

lograron derechos civiles y sociales para los trabajadores migrantes en la primera república liberal moderna, también recibieron la acusación de *Americanismo* por parte del Vaticano que veía en eso la amenaza liberal.

No obstante, los obispos irlandeses-norteamericanos fueron la gran influencia que lleva a León XIII a pararse del lado del pueblo en la *Rerum Novarum* -primera encíclica social en la que se pone al centro la persona del trabajador-, en una Europa amenazada por el liberalismo tanto como por el socialismo. Con esto quiero decir que el Americanismo del siglo XIX intentó ser una tercera posición respetuosa de los principios liberales con garantías sociales, algo muy similar al peronismo en Argentina que lejos está del marxismo.

Ciertamente, como dice Borghesi, el *catocapitalismo* «se impone en el catolicismo occidental en el curso de los años 80-90». Irónicamente, a fines del siglo XXI, el término *Americanismo* se utiliza en sentido inverso. Se aplica a católicos contrarios a la Doctrina Social de la Iglesia. En este sentido Borghesi da en la

tecla. El neoliberalismo -económico y político, es puesto como necesario a partir de argumentos extraídos del credo cristiano, pero tergiversando su interpretación de acuerdo a intereses particulares.

Si se pretende entender la operación teológica política que amenaza la seguridad social en occidente, el libro de Massimo Borghesi es lo indicado.

EMILCE CUDA

Ciro García, *Santa Teresa de Los Andes. Introducción a sus Escritos. Una clave de lectura*. Burgos: Grupo Editorial Fonte-Monte Carmelo, 2020, 414 pp.

El carmelita *Ciro García*, doctor en teología espiritual, profesor emérito de la Universidad del Norte de España, sede Burgos, autor destacado de la Editorial Monte Carmelo, posee una vasta experiencia en el estudio y profundización de la espiritualidad carmelitana caracterizándose por la calidad y rigor con que realiza sus estudios. Ha publicado recientemente una documentada obra sobre los es-

critos de santa Teresa de Los Andes (Juana Fernández Solar) de poco más de 400 páginas, fácil de manejar. Su título basta para explicitar su contenido. El autor se quiso hacer eco de esta joven carmelita chilena y presentar su mensaje a través de sus escritos: *Diario y Cartas*, en el marco del primer centenario de su muerte (12 de abril 2020).

Ya había publicado un estudio similar dedicado a una de las carmelitas que influyeron en la vida de Teresa de Los Andes: *Sor Isabel de la Trinidad. Experiencia de Dios en su vida y escritos* (Monte Carmelo, 2006). Es un libro, en el cual, muestra la riqueza de la figura y el mensaje de la santa carmelita francesa desde una visión inseparable de su vida y de sus escritos.

Para realizar este estudio, ha contado con una abundante documentación, destacan esencialmente cinco fuentes¹. Recoge

a su vez, una serie de documentos inéditos que vienen a enriquecer este estudio, pero sobre todo iluminan la figura de Teresa. Al dar prioridad a sus escritos, que considera insustituibles, si bien es una lectura ágil, se convierte en un relato profundo, ya que nos introduce en sus vivencias personales, a lo que se añade en algunos capítulos una lectura más técnica y precisa por el rigor de la investigación.

El orden que sigue a lo largo de la exposición es, esencialmente, cronológico aunque se mantenga el orden de los capítulos enunciados más adelante. Nos encontramos con bastantes novedades a lo largo de estas páginas, haciendo de este trabajo una obra sumamente interesante. Lo que más destaca es el modo en que nos permite asomarnos a la vida de Juanita, a través de un relato en el que se reconstruye su itinerario espiritual mediante sus escritos y que va comentando magistralmente desde la espiritualidad integral que se desarrolla actualmente y que envuelve la vida en todas sus dimensiones. Tal fue la característica de la vida de Teresa de Los Andes y, en realidad,

¹ Información del Archivo de las Carmelitas de Auco, la *Positio super virtutibus*, Roma 1985; *Teresa de Los Andes - Teresa de Chile* (Santiago: Paula Ediciones, 1988), de carácter biográfico de Ana María Risopatrón y un reciente estudio publicado por el especialista en Teresa de Los Andes, Alain-Marie de Lassus, rsj, *Dios es alegría infinita* (Burgos: Editorial Monte Carmelo, 2020).

la de todos nuestros místicos y maestros del Carmelo.

Destaca especialmente el valor literario de sus cartas, serán éstas las que más nos acercarán a sus vivencias interiores, nos revelarán su enorme capacidad de empatía, su asombrosa facultad descriptiva y el despliegue de todo su humor e imaginación, considerándola además casi numerosa dada su breve existencia de apenas 20 años.

El rasgo característico de Juanita desde su infancia y que va a ser la tónica de toda su vida, fue vivir seducida por el amor de Jesús que la cautivó locamente. Y en ella no cabía sino la misma respuesta a su Amado. Es lo que descubrimos en el trasfondo de sus escritos y que el autor ha logrado plasmar en esta obra. No en vano, santa Teresa de Los Andes, fue presentada en la escultura de mármol erigida en la Basílica de San Pedro del Vaticano el año 2004, como la Enamorada.

El libro está estructurado en torno a once documentados capítulos en este orden: 1. Escritos autobiográficos. Su experiencia de Dios; 2. El autorretrato de Juanita. Primeros años de su

vida; 3. La vida de Juanita. Cuatro claves de lectura; 4. Salida del colegio: camino del Carmelo. Maduración humana y espiritual; 5. Guiada por el Espíritu y comunicación de su espíritu: cartas de amistad; 6. Discernimiento vocacional y carismático; 7. Juanita se inicia en el espíritu del Carmelo y relata su vida de carmelita; 8. Cartas de dirección espiritual desde el Carmelo; 9. Tratados espirituales. Febrero-octubre de 1919; 10. «Mi bendita Montaña del Carmelo». Últimos meses de su vida; 11. Fuentes y valoración teológica de sus escritos.

Al inicio de esta obra se hace una selección de los párrafos más significativos de la homilía de san Juan Pablo II el día de su canonización en Roma, el 21 de marzo de 1993, que son una excelente presentación y síntesis de su mensaje. A continuación, presenta magníficamente un hermoso perfil biográfico de Juanita-Teresa transcribiendo la homilía de su beatificación que el mismo Pontífice dirigiera a una multitud de chilenos en Santiago de Chile el 3 de abril de 1987. Esta es la mejor presentación de su vida y de

sus escritos, así, de esta manera, cualquier lector puede entrar de lleno en la vida de Teresa de Los Andes. Concluye este capítulo con una breve descripción de sus escritos que son el *Diario* y sus *Cartas*.

El capítulo segundo describe el autorretrato que Juanita nos hace de sí misma y nos lleva a recorrer su infancia y adolescencia desde su itinerario biográfico y espiritual. Nos presenta dos hitos cruciales en esta primera etapa de su vida que son como su primera y segunda conversión. A los 15 años ya es una joven madura que sueña con las «playas del Carmelo» (D 10). El autor nos llevará a lo largo de esta obra a recorrer junto con ella el itinerario de su proceso de maduración humana y espiritual que le harán alcanzar las más altas cumbres místicas.

A continuación, nos presenta con extraordinaria clarividencia cuatro claves de lectura de la vida de Juanita. La riqueza de su vida familiar con sus luces y sombras nos dan estas claves que giran en torno a su vocación y a su misión que descubre en el seno de su familia. La centrali-

dad de estas claves gira esencialmente en torno a la revelación de su secreto vocacional a su padre, solicitándole la autorización para irse al Carmelo, carta digna de leerse y que es comentada admirablemente. A la vez, logra entregarnos como una semblanza interior desde una óptica familiar, destacando la presencia de un protagonista invisible, que es el Maestro que la instruye (D 10; C 27). Concluye con una acertada interpretación teológica sobre la clara conciencia de la misión redentora que tiene Teresa y que Jesús le tenía confiada no solo en su ámbito familiar sino también a nivel eclesial, pero será en el Carmelo donde la descubrirá en toda su profundidad.

El año 1918 y los primeros meses de 1919 son claves en la vida de Juanita. En el capítulo siguiente destaca cómo es guiada por el Espíritu, aunque ella no tenga una conciencia propiamente tal, dada la espiritualidad de su época, cargada con el estigma del moralismo y jansenismo. A la vez, relata admirablemente cómo su vida está enriquecida por los frutos de este Espíritu y que sin sus inspiraciones nada se explicaría en ésta, centrandó

la atención en cómo Juanita se adelanta a la sensibilidad espiritual de nuestro tiempo, más abierta a la acción del Espíritu y a su influencia en nuestra vida.

Presenta, además, el alto concepto que Juanita tenía de la amistad, pero expone de manera certera que ella nos habla de su experiencia de la amistad y cómo la quiere vivir. Sabiamente comenta cómo se convierte en acompañante espiritual, así como en orientadora en la esfera social y apostólica en que se mueven sus amigas y que brota de su propia experiencia. Fruto de este carismático acompañamiento, varias de ellas entrarán en el Carmelo y otras en el Sagrado Corazón.

Aborda en el capítulo sexto, su discernimiento vocacional y carismático que se realiza entre el año 1918 y los primeros meses de 1919. El autor identifica extraordinariamente cuatro hitos en este proceso: las fuentes carismáticas de su vocación, la guía de sus directores espirituales, la experiencia de Jesús como verdadero director (hablas interiores) y su descubrimiento de san Juan de la Cruz. Es interesante ver cómo

desarrolla este importante apartado sobre los confesores y por otro lado, reconoce la admirable manera en que Juanita ya antes de entrar al Carmelo, percibía y vivía el misterio sacerdotal a la luz de su propio sacerdocio real bautismal, haciéndola semejante a los sacerdotes. Nuevamente se adelanta a nuestro tiempo en sus experiencias teológico-espirituales.

A lo largo de esta obra, se resalta la profunda dimensión misionera de Juanita antes de su entrada en el Carmelo, ya sea en las misiones o en la catequesis, y subraya cómo su mensaje está anclado en los temas más importantes de la vida cristiana.

Seguidamente se centra en el Carmelo, es el período final de su vida, pero el que vivió de manera más intensa y en este contexto presenta las fases más importantes de esta última etapa de su existencia. Es significativo ver cómo presenta a Juanita como una aventajada aspirante, con lo que facilita la labor de la priora teniendo en cuenta además que tenía suma claridad de la vocación de la carmelita ya antes de entrar al Carmelo.

En el apartado siguiente, recoge las cartas en que narra de una manera encantadora, a su familia y amistades, su nueva vida en el monasterio. Al final de este capítulo, que incluye las cartas de dirección espiritual, destaca con suma lucidez los siguientes aspectos: su arraigo evangélico y teologal; su arraigo teresiano-sanjuanista; inspiración en Teresa de Lisieux e Isabel de la Trinidad. La madre priora permite a Teresa, como postulante y novicia, continuar con la correspondencia de antes, haciendo de guía y acompañante espiritual, sabiendo el bien que hacía con su palabra. Sus escritos han seguido ejerciendo este mismo bien a cuantos se acercan a ellos.

El capítulo correspondiente a los tratados-espirituales destaca de manera original el valor pedagógico de esta seleccionada correspondencia. Enfatiza que no se trata de escritos doctrinales propiamente tales, sino que describen su proceso autobiográfico y espiritual desde su propia experiencia y que es la forma de hacer teología espiritual en la actualidad. El autor ubica magistralmente los escritos de Teresa de Los Andes

en esta línea en la que se cultiva una espiritualidad integral, como expresión del humanismo integral, superando todo tipo de dualismo y dando una respuesta a los problemas que se exponen, tanto en lo pastoral como a nivel teológico-espiritual. En este capítulo se presentan siete cartas a una amiga que no nombra, pero que algunos especialistas de Teresa de Los Andes han podido identificar en posibles destinatarias, lo que hace más interesante y atractivo este apartado.

Los dos últimos capítulos son los que más nos han sorprendido. Especialmente relevante es el décimo, que trata de la subida de su «bendita Montaña del Carmelo». Es un camino de total crucifixión, pero ante todo es un camino de amor que la va transformando y en la que será inmolada, participando en la obra redentora de la Cruz, haciendo una ofrenda total de su vida.

Nos adentra a pie juntillas en el alma de Teresa y en lo que será su verdadera noche oscura: la purificación de su espíritu. Acertadamente, comenta que la prueba purificadora más profunda será la preocupación

por la salud espiritual de su padre, de la que se hace eco en las cartas que le dirige, sobre todo los últimos meses de su vida. A lo largo de esta obra, destaca el deseo de Juanita de ser crucificada con Jesús, sin embargo, manifiesta claramente que es en el Carmelo donde descubre el carácter redentor de la cruz con la novedad de la luminosa dimensión pascual.

Relata, además, de una manera estremecedora, el proceso de su enfermedad como de su muerte y así nos adentra en la médula del ofrecimiento de su vida: «Se había ofrecido como víctima por los pecadores y de una manera especial por un alma que nombró».² Concluye este capítulo del ascenso vertiginoso de Teresa de la «bendita Montaña del Carmelo», como una ascensión que no hizo sola, sino que arrastró tras de sí a su madre, a su hermana Rebeca y a una multitud de personas que siguen su camino.

² Ana María Risopatrón, «Pasión y muerte de Teresa de Jesús de Los Andes, sus últimos seis meses en el Carmelo», *Humanitas* 93 (2020): 88-11.

Su misión póstuma, será la de dar a conocer el amor misericordioso de Dios y es el gran milagro que día a día se vive -en tiempos normales- en su Santuario de Auco-Los Andes. Mensualmente llegan miles de peregrinos a posarse a los pies de Teresa y a los de Jesús en búsqueda de paz, de luz, de esperanza, anhelando sanar sus heridas en el sacramento de la reconciliación... y entre estos predominan las familias, con los niños y preadolescentes. A lo que se suma la simbólica peregrinación anual que realizan miles de jóvenes desde la antigua hacienda familiar de Chacabuco hasta el Santuario de Auco-Los Andes.

El último capítulo, lo inicia subrayando el valor teológico de los escritos de Teresa, apreciación que respalda con la opinión de algunos teólogos. Impresiona la agudeza con la cual matiza la existencia teológica de Teresa con la característica salvífica o redentora probablemente más acentuada que en sus dos hermanas carmelitas francesas.³ Resalta cómo los escritos de Jua-

³ Teresa de Lisieux e Isabel de la Trinidad.

nita están salpicados, en su gran mayoría, de citas implícitas de la Sagrada Escritura y cómo de manera muy particular su mensaje hunde sus raíces en el Evangelio que se había hecho carne en su propia existencia y concluye que su espiritualidad es radicalmente evangélica y cristológica. Describe notablemente cómo Juanita bebe desde temprana edad en las fuentes de los místicos del Carmelo, que van configurando e iluminando su espiritualidad de una manera decisiva en su camino vocacional.

El P. Ciro García, hasta ese momento director de la Biblioteca del *Teresianum* en Roma, tuvo acceso a la bibliografía citada por Teresa de Los Andes a lo largo de sus escritos y con fundamento ha podido corroborar su nivel de formación teológico-espiritual, que empezó a cultivar desde antes de entrar al Carmelo. Su teología, tal como dice textualmente en estas páginas, no era una teología teórica, abstracta, nocional, sino una teología narrativa y experiencial; como la teología de Teresa de Lisieux, proclamada doctora de la Iglesia según la exhortación apostólica *Divini amoris scientia* (1997).

A lo largo de esta obra, realiza una verdadera lectura didáctica o pedagógica de la vida de esta joven carmelita chilena y de sus escritos, que se convertirá en una gran ayuda para quienes quieran profundizar en su *Diario* y en sus *Cartas*. A nuestro parecer, es una obra que marcará un antes y un después en los estudios sobre la primera santa del Carmelo en América.

Con las premisas que se exponen magníficamente a lo largo de esta obra, podemos concluir que la existencia de Teresa de Jesús de Los Andes, de escasos 20 años y apenas once meses en el Carmelo, es la de una mística de los tiempos modernos. A través de esta obra logra proyectar una nueva luz de la espiritualidad teresiano-sanjuanista sobre la vida de Santa Teresa de Los Andes y superó con creces su objetivo de introducirnos en sus escritos.

Concluyo con una sabia apreciación del autor que lanza el desafío de desenterrar la figura de Teresa de Los Andes del apartado rincón de Chile y de los países latinoamericanos más cercanos: su mensaje rompe

fronteras. Diría más: en nuestra cultura actual globalizada, su mensaje va más allá de las figuras que la han precedido⁴ y tiene un sentido de actualidad, que responde a muchos problemas que hoy se plantean en la vida cristiana. Creo que la cultura europea no la ha descubierto todavía y pienso sin embargo que es la más idónea para hacer este descubrimiento, porque Juanita fue formada por los grandes maestros espirituales europeos de la época; igual que sus directores espirituales (jesuitas, clarretianos, carmelitas). Y esto es válido también para que Teresa cruce definitivamente la Cordillera de Los Andes y llegue a todos los continentes dejando de ser una desconocida en la Iglesia e incluso en nuestra Orden del Carmelo Teresiano.

MARÍA DE LA LUZ
POBLETE CORONA, OCD
SANTIAGO DE CHILE

4 *Idem.*

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 autor y la fecha de entrega. En caso que fuera docente o investigador, 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
<i>Subtítulos de primer nivel:</i>	<i>12 puntos negrita y cursiva</i>
<i>Subtítulos de segundo nivel:</i>	<i>12 puntos cursiva</i>

¹ Javier Torres Ripa, *Manual de Estilo Chicago-Deusto* (Bilbao: Universidad de Deusto, 2013), cap. 14

Subtítulos de tercer nivel:	12 puntos normal
Cuerpo del texto:	12 puntos normal
Interlineado texto:	Sencillo
Separación entre párrafos:	1,5 líneas
Alineación:	Justificada

Para la división interna del texto se aconseja usar el sistema decimal [Ej.: 1.2; 1.3; 1.3.3 etc.]. Puede usarse el siguiente esquema como modelo de referencia:

1. <i>La casa</i>	(12 puntos <i>negrita y cursiva</i>)
1.1 <i>Las ventanas</i>	(12 puntos <i>cursiva</i>)
1.2 <i>Las puertas</i>	(12 puntos <i>cursiva</i>)
1.2.1 Los picaportes	(12 puntos normal)
1.2.2 Los marcos	(12 puntos normal)
2. <i>El patio</i>	(12 puntos <i>negrita y cursiva</i>)

En el cuerpo del texto:

- los párrafos llevan sangría en la primera línea;
- se usan *cursivas* solo 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

2.2. 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 (‘ ’).

² El guion largo se encuentra en el programa Word, menú Insertar-Símbolo.

- si no ocupan más de tres líneas, a continuación del texto. [Ej.: «Porque Dios es Palabra en sí mismo, porque es *dia-logo* en su esencia y en su ser, puede haber una palabra libre y gratuita que Dios dirige al hombre creado a imagen y semejanza de su Palabra»].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».
- Se usa numeración arábiga corrida, sin espacio ni sangría; letra cuerpo 10 puntos.

3. Referencias bibliográficas

3.1 Consideraciones generales

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.

- 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.
- Repetición de referencias:
 1. Si una referencia es a la misma página de la misma obra que la inmediata anterior se coloca solo *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.: José L. Sicre, *Introducción al profetismo bíblico* (Navarra: Verbo Divino, 2011), 35-37 (en adelante IPB)].

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 [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].

⁵ Las abreviaturas y siglas son: Gn; Ex; Lv; Nm; Dt; Jos; Jc; Rt; 1 S; 2 S; 1 R; 2 R; 1 Cro; 2 Cro; Esd; Ne; Tb; Jdt; Est; 1 M; 2 M; Sal; Ct; Lm; Jb; Pr; Qo; Sb; Si; Is; Jr; Ba; Ez; Dn; Os; Jl; Am; Jon; Mi; Na; Ha; So; Ag; Za; Ml; Mt; Mc; Lc; Jn; Hch; Rm; 1 Co; 2 Co; Ga; Ef; Flp; Col; 1 Ts; 2 Ts; 1 Tm; 2 Tm; Tt; Flm; Hb; St; 1 P; 2 P; 1 Jn; 2 Jn; 3 Jn; Judas; Ap.

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...*, 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

Tomás Alvira, Lucio Clavel, Tomás Melendo, *Metafísica* (Navarra: Eunsa, 1998), 143-145.

Tomás Alvira, Lucio Clavel, Tomás Melendo, *Metafísica...*, 143.

Bibliografía

Alvira, Tomás, 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 Exhortación 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. Gentico, 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...*

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 Emaús: 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

⁶ En lugar de (ed.), pueden también usarse (coord.), (dir.), (comp.), o los plurales (eds.), (dirs.).

Martínez Gayol, Nurya. «Yo espero en ti para nosotros». En *En el Camino de Emaús: 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 Emaús: 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 Emaús: 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.

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=9MvSMfF8EAAC&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=9MvSMfF8EAAC&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».

Bibliografía

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

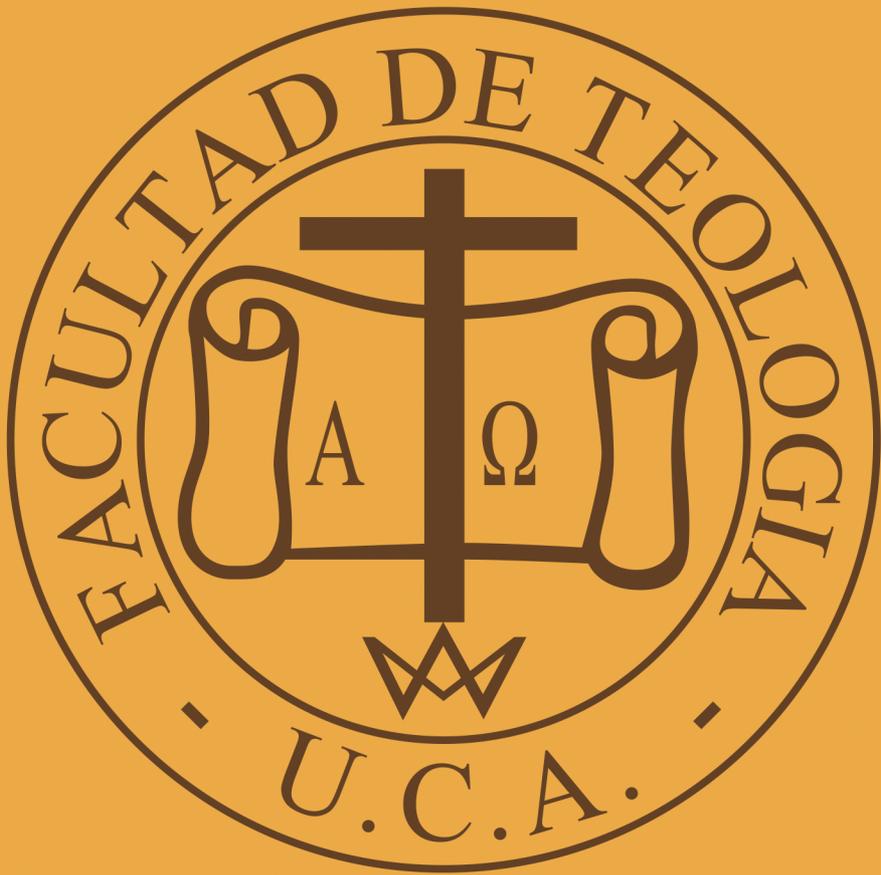
7. Virginia R. Azcuay, Carlos Galli y Marcelo González (eds.), *Escritos teológico-pastorales de Lucio Gera 1. Del Preconcilio a la Conferencia de Puebla (1956-1981)*, 2006, 928 pp. ISBN 987-1204-361
8. Juan Guillermo Durán, *Namuncurá y Zeballos. El archivo del cacicazgo de Salinas Grandes (1870-1880)*, 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
revista_teologia@uca.edu.ar



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