

HACIA UNA TEOLOGÍA DEL CAMBIO DE ÉPOCA: POLÍCROMA, TRANSDISCIPLINAR, CON IMPOSTACIÓN PASTORAL, DESDE ARGENTINA

RESUMEN

En este artículo se ofrece una fundamentación, contextualizada en la reflexión argentina reciente, para el desarrollo de un estilo teológico apto para el momento cultural actual, marcado por el cambio de época. En la primera parte, explicita las características paradójicas de este tipo de teología desarrollando lo que llama 'método teológico transdisciplinar' y sus contenidos y dinamismos fundamentales. En la segunda parte realiza, a modo de ejemplo práctico, una lectura teológica concatenada de canciones de J. M. Serrat, del *Romance por la muerte de Juan Lavalle* de E. Sábato y E. Falú, y del musical *Drácula* de Cibrián y Malher. Concluye con algunas sugerencias propositivas y recapituladoras.

Palabras clave: cambio de época, teología argentina, método teológico, lenguajes teológicos.

ABSTRACT

In this article the Author offers a contextual foundation in order to a theological style which is able to dialogue with the actual cultural realm and its periodic change. In the first part, he explains the paradoxical marks of this type of theology by developing what he calls 'transdisciplinary theological method' and its fundamental dynamics and contents. In the second part, he displays a theological lecture of J. M. Serrat's songs, the E. Sábato and E. Falú's *Romance por la muerte de Juan Lavalle* and Cibrián y Malher's musical. Finally, he concludes with some proposals and synthetic notes.

Key Words: cultural change, Argentine theology, theological method, theological languages.

Quisiera ofrecer una fundamentación científica y seriamente contextualizada en la reflexión argentina reciente, para el desarrollo de un estilo teológico que visualizo como muy apto para el momento cultural por el que vamos transitando, notoriamente marcado por lo que se ha denominado ‘cambio de época’,¹ y urgido –también entre nosotros– por el desafío de una ‘nueva evangelización’ (cf. *NMA* 1). Porque las transformaciones socio-culturales con características inéditas por las que atravesamos (cf. *DA* 33-59; *NMA* 24) también afectan evidentemente el modo de hacer teología. Si esto no se tuviese en cuenta, muy pronto la fe correría el riesgo de tornarse insignificante por falta de inculturación. Y si así ocurriese, la mentada misión continental² quedaría confinada a un mero anhelo voluntarista de los discípulos misioneros.

1. Teología del cambio de época desde Argentina

1.1. Características paradójales de esta teología

Ya en el título del artículo podemos percibir algunas cuestiones aparentemente paradójales que invitan a dosificar sapiencialmente la reflexión: la teología del cambio de época que propongo es simultáneamente teológica y transdisciplinar (I), emerge en estilos polícromos con impostación pastoral (II), aborda el cambio de época pero desde Argentina (III), es ya una concreción actual pero permanece abierta a un ‘hacia’ (IV).

1.1.1. Teológica y transdisciplinar

La teología procura profundizar y explicitar, con el concurso de la razón, la significancia contextualizada de los contenidos de la fe en un determinado momento cultural. Para ello, convoca desde un nuevo *logos* siempre trascendente la racionalidad intrínseca de múltiples saberes, que pueden conjugarse y converger creativamente al momento de tener que

1. “Vivimos un cambio de época cuyo nivel más profundo es el cultural” (Vª CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO Y DEL CARIBE, *Aparecida. Documento conclusivo*, Oficina del Libro, Buenos Aires 2007 [=DA], 44). La temática ya se esbozaba en el *Documento de participación* [=DocPart], nnº 94-111: cf. G. RAMOS, “Las ‘Cosas nuevas’ en el capítulo IV del *Documento de participación* de la Vª Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe”, *Cias* 560-561 (2006) 661-674.

2. Cf. *Mensaje de la Vª Conferencia General a los Pueblos de América Latina y el Caribe*, 5.

dar “razones de nuestra esperanza” (cf. 1 *Pe* 3,15). Sugiero que sobre todo en contextos de profundas transformaciones culturales como el actual no se debería dejar de lado apriorísticamente ninguna de estas racionalidades cultivadas por el genio humano, y que más bien todas ellas deberían ser convocadas en algún momento y de alguna forma en función de una recepción, comprensión y manifestación polifónica y policromática de la fe: filosofía y ciencias, sabiduría popular y sentido común, racionalidad conceptual y simbólica. A esta convergencia crecientemente amalgamada y siempre inédita de saberes conjugados en el *sensus fidei* del teólogo, construido a partir de fecundos diálogos interdisciplinarios, es a lo que denomino transdisciplinariedad.³

1.1.2. Polícroma y con impostación pastoral

Ambas expresiones tienen que ver con un talante comunicacional. Sin desmerecer el clásico valor de la neoescolástica, pienso que hoy estamos llamados a incursionar en *nuevos estilos y lenguajes*, más acordes a las expectativas y sensibilidad de nuestro tiempo. Considero como más significativo al *ensayo*, que aproximándose a las temáticas de un modo libre y lúdico, consigue establecer una fluida empatía comunicacional entre el autor y el lector, mediante un lenguaje narrativo simbólico y sugerente. Si bien el ensayo esquiva el formato académico-científico riguroso, esto no significa que suponga una elaboración de por sí menos seria y profunda.⁴ En contextos culturales como el de América Latina, en los que prima la racionalidad simbólica, me atrevería a decir que es incluso el género literario más adecuado para transmitir un pensamiento religioso más o menos profundo, ya que tiene una connatural impostación pastoral que logra captar la atención del lector y le ‘llega’.

Siguiendo con la literatura,⁵ un segundo género que merece destacarse es el de la *novela*, que permite verter esos mismos contenidos de un

3. Cf. V. AZCÚY, “La práctica interdisciplinaria y su discernimiento”, *Teología* 83 (2004) 19-38.

4. “Lo entiendo [al ensayo] no como un género opuesto a la ciencia, sino como una *opinión fundada*. Pues se trata de una hermenéutica que, sin renunciar a la racionalidad crítica, es consciente de sus límites” (J. C. SCANNONE, “Comentario en ‘Sección Bibliográfica’”, *Cias* 554-555 (2006), 382). Cf. M. TREJO, “Una pretenciosa intención”, en: M. GONZÁLEZ – C. SCHICKENDANTZ (eds.), *A mitad del camino. Una generación de teólogas y teólogos argentinos*, Córdoba, Educc, 2006, 268-273.

5. Cf. C. AVENATTI DE PALUMBO, “Teología y Literatura. Lenguaje y acontecimiento”, *Teología* 90 (2006) 365-372; “La fe que dialoga con la literatura”, *Teología* 85 (2004) 51-56, y en general, a su aproximación a la estética de H. U. von Balthasar, recopilada en su reciente libro: *Lenguajes de Dios para el siglo XXI*, Buenos Aires, Subiaco-Facultad de Teología UCA, 2007.

modo más concentrado y estético, valiéndose de una trama más o menos motivadora, y de personajes que los encarnan y despliegan. Posiblemente requiera mayor técnica literaria por parte del teólogo que el ensayo, pero también puede llegar más profundamente a la vida del lector, dejándolo con imágenes que lo habilitan a una meditación y consideraciones personales.

Si la novela despliega creativamente los contenidos del ensayo, en cierto modo la *poesía* lo 'satura' (J. L. Marion). O también, pasa de la metáfora implícita, lo cual es propio de la novela, a la metáfora explícita, inherente a toda versificación. Posiblemente, la poesía dé menos 'qué pensar', pero seguramente dará más 'que gustar'. Su lenguaje evocativo, afectivo e imaginativo busca llegar más al corazón que a la razón. Y si bien a la poesía le es intrínseca una cierta musicalidad implícita, una adecuada musicalización explícita suele conducirla a un nivel de expresividad probablemente más hondo que en su 'estado natural'. No obstante, también la *música* puede expresarse con mayor espacio propio, e incluso con relativa independencia de la palabra teológica. Y entonces acontece que nos zambulle en el lenguaje de la evocación implícita, ya que nos acaba remitiendo a la sobrenatural trascendencia de lo real asumido en la carne del Verbo. Así, en cuanto logre expresar la profundidad de lo humano, la música será capaz de evocar de algún modo lo divino.⁶ A estos géneros habría que añadirles la referencia al *arte* en general,⁷ y al *icono* en particular.⁸

Sin embargo, la *vida pastoral* tiene su dinámica propia. La misma no se establece tanto a partir de un saber teórico y especulativo, sino más bien práctico y experiencial. Por eso, una buena teología con impostación pastoral debería encerrar en sí misma contenidos, criterios y estímulos que se ordenen a una mayor santidad de vida y eficacia del servicio eclesial. Si bien en cuanto *ciencia* la teología debe seguir rigurosamente su propio método, y esto requerirá un importante esfuerzo de concentración, reflexión y discernimiento de opciones en relación a su objeto pro-

6. Cf., por ejemplo, F. ORTEGA, "Dios y el hombre creador", *Consonancias* 18 (2006) 21-26; "Mozart, amado de Dios", *Teología* 90 (2006) 343-358, y en general, la experiencia de esperanza pascual en la obra del último W. A. Mozart.

7. Cf. E. BRIANCESCO, "La teología en diálogo con la cultura", *Teología* 90 (2006) 307-322, y en general, su cruz hermenéutica como clave para la lectura de una obra de arte.

8. Cf. J. CAAMAÑO, "La dinámica simbólica en la teología de las imágenes de San Juan Damasceno", *Teología* 85 (2004) 57-78; "Rostro de la eternidad. Imagen, conocimiento y condición simbólica", *Teología* 86 (2005) 109-140; M. J. LLACH, "Otra mediación: la belleza, otro lenguaje: la imagen", *Teología* 92 (2007) 51-76.

pio, también se hará necesaria la traducción del lenguaje erudito para el gran público: lo sabido por ciencia se debe poder comunicar ('*divulgar*') pastoralmente con relativa sencillez. Al respecto, puede que todavía hoy padezcamos un cierto divorcio entre la teología académica especializada y una frágil reflexión pastoral.

La comunicación teológica *oral* se ejercita por medio de simposios, conferencias, diálogos, semanas, jornadas, debates, paneles, clases, discursos y homilias. Tiene la ventaja de una cierta espontaneidad, propia de la palabra hablada, pero también el límite de su fugacidad. Sin embargo, en contextos culturales en los cuales prevalece la oralidad por encima de la escritura, resulta un lenguaje inevitable. En contrapartida, la palabra *escrita* tiende a permanecer por más tiempo, como en el caso de un libro, obras en colaboración, o incluso en publicaciones periódicas; y en contextos socio-culturales donde se lee más, probablemente sea una modalidad más profunda que la anterior. Un tratamiento aparte lo merece la comunicación por medio de la *Web*.⁹

Una última distinción sobre la que me animo a reflexionar es la que se establece entre la elaboración *personal* y colectiva de un trabajo teológico. En realidad, siempre coexisten ambas modalidades, si bien es cierto que en diferentes proporciones. En el primer caso, prevalece la reflexión e interiorización del teólogo en primera persona: es él quien se hace cargo del propio discurso, si bien para ello tuvo que valerse de lecturas, intercambios, escuchas, etc. En contrapartida, el trabajo *colectivo* subraya la vertiente del intercambio. Esto supondrá el cultivo del diálogo, de la sana negociación de pareceres y enfoques, el desafío de acordar afirmaciones y relativizar posturas, al momento de ponerse en búsqueda de una mayor y mejor comprensión y comunicación de la verdad teológica. Posiblemente, con respecto al trabajo individual, el trabajo colectivo gane en sapiencialidad y pierda en elocuencia estética.

1.1.3. Abierta al cambio de época desde Argentina

El pasaje de una modernidad científica, clara y distinta en sus apreciaciones racionales, altamente especulativa en términos filosóficos, y un tanto estructurada e institucionalizada en sus expresiones y manifestaciones religiosas, hacia una postmodernidad más simbólica, telúrica y afecti-

9. Cf.. L. LIBERTI, "Hacia un anuncio evangelizador narrativo y dialogal", *Teología* 92 (2007) 31-50.

va, amante de una religiosidad corporal, interpersonal y cósmica,¹⁰ ha hecho que anteriores formas o modelos de vivencia y reflexión de la fe hayan ido quedando anquilosados, e incluso perimidos, en el imaginario social imperante. Es en este nuevo contexto, en el que en Cristo Palabra y Sabiduría de Dios “la cultura puede volver a encontrar su centro y profundidad” (cf. DA 41), que percibimos mejor las ventajas de una policromía teológica transdisciplinar que considere más ampliamente las categorías simbólicas y el lenguaje sapiencial, convocantes ellos y con capacidad de unificar perspectivas incluso divergentes, ya que tanto el encapsulamiento de la investigación académica de cuño positivista¹¹ o excesivamente metafísica, como así también la heterogénea gama de intereses que emerge en el ámbito de la cultura, parecerían atentar contra esa gran anhelada integración (cf. DA 36). Al respecto, me parece que en nuestro país somos depositarios de una afianzada tradición teológica que si bien ha venido realizando importantes conquistas en cuanto a los contenidos o *materialidad* de su reflexión, no siempre avanzó –al menos no lo suficiente– como para lograr posicionarse de un modo *formalmente* significativo en los variados foros culturales del entramado socio-cultural argentino. Con lo que en cierto modo, la fe de los cristianos va quedando, en gran parte y como en otras regiones de occidente, “exculturada”.¹²

Por último, habría que considerar que cada región de nuestro país tiene no sólo una cierta originalidad en sus dinámicas culturales propias, sino también un estilo de reflexionarlas y posicionarse ante ellas: un *modus vivendi* o también, un *ethos*. También en el plano teológico existen estilos autoimplicativos más o menos típicos de vivir y proponer la fe en las diferentes Iglesias particulares, que es preciso considerar e integrar en su complejidad y diversidad.¹³

10. Cf. J. SEIBOLD, “La mística de los humildes”, en GRUPO ‘GERARDO FARRELL’, *Crisis y reconstrucción* (II), 116-159.

11. Al respecto, cf. L. FLORIO (ed.), *Ciencias, Filosofía y Teología. En búsqueda de una cosmovisión*, La Plata, Dirección General de Escuelas de la Provincia de Buenos Aires – Santa Ana, 2004.

12. La expresión la tomo de J. LOIS FERNÁNDEZ, “Alegato a favor de una teología más significativa hoy”, *Salmanticensis* 53 (2006) 35-59. En la misma línea, N. SPECCAPELO, “Crisi epocale e nuovo compito educativo”, *Gregorianum* 85 (2004) 345-373; y desde una perspectiva mística, J. MARTÍN VELASCO, *Mística y humanismo*, Madrid, PPC, 2007, 5-52.

13. Un significativo panorama de la variedad de estilos en la generación intermedia de teólogos, y por lo tanto, de la teología emergente en Argentina, lo ofrece la obra recientemente citada *A mitad de camino*.

1.1.4. Ya esbozada y ‘hacia’ una más plena configuración

El ‘ya’ está supuesto en la medida en que el proyecto de una teología del cambio de época con las notas arriba reseñadas va siendo una concreción en creciente desarrollo en la realidad argentina. Por sus características, supone un permanente discernimiento y reelaboración; apertura, confrontación y ajuste. Sólo este itinerario circular, cada vez más profundo e integrador, permite ir desarrollando de un modo más y más significativo esta teología transdisciplinar. Es lo que expreso con la noción de ‘hacia’: la preposición pone de manifiesto su dimensión exodal como condición *sine qua non* para su transfigurado adviento (B. Forte): evoca el sentido de una teología hecha ‘a la intemperie’, que no encuentra nido permanente en ninguna concreción textual, sino en el mismo Misterio simultáneamente experimentado y buscado en la espesura de la noche (Juan de la Cruz), y apenas balbuceado en la narrativa del teólogo.¹⁴

1.2. El método teológico transdisciplinar

Para adaptarse a su objeto, el método teológico transdisciplinar tendrá que hacer un doble ejercicio de atención en lo concerniente: (I) a lo propiamente teológico, y (II) a lo peculiarmente epocal. Y esto de un modo crítico y simultáneo en las ocho especializaciones funcionales señaladas por B. Lonergan,¹⁵ y que resultan de considerar *in oratione obliqua* –es decir, de un modo histórico-diacrónico– e *in oratione recta* –de un modo sistemático-sincrónico– las cuatro operaciones fundamentales del conocimiento humano: experimentar, entender, razonar y decidir.

In oratione obliqua, la investigación de los datos trata de recogerlos en consideración de la significación que los mismos puedan tener para la fe de los cristianos en nuestro tiempo y región, en orden a construir una teología epocalmente significativa, a lo cual se ordena la *interpretación* de los mismos. La *historia* es la que nos permite constatar y anudar, y la *diálctica* problematizar y entender, la sugerente y profunda vinculación que se va estableciendo entre los fundamentos y las variadas modalidades de síntesis entre fe y cultura, con una suerte de indiscutida circularidad her-

14. Cf. E. BRIANCESCO, “Memoria y esperanza II”: Un pensamiento del ‘exceso’”, en R. FERRARA – C. M. GALLI, *El tiempo y la historia. Reflexiones interdisciplinarias*, Buenos Aires, Paulinas, 2001, 161-182.

15. B. LONERGAN, *Método en teología*, Salamanca, Sígueme, 1988, 125-144.

menéutica,¹⁶ ya que a cada momento cultural –y también al nuestro– corresponden estilos más propios de vivir y manifestar la fe.

In oratione recta, la explicitación de los fundamentos nos lleva a visualizar los modos teológicos más significativos para cada tiempo. Sostengo que el cambio de época tiene connotaciones netamente místico-pascuales (cf. *DocPart* 95; *JSH* 3): todo esto nos conduce a la interioridad y silencio de la ‘noche’. Así, el establecimiento de doctrinas, y en todo caso, la construcción de tratados, deberá estar impregnado por esta mística pascual. Esto tendrá que visualizarse en la dogmática, en la moral, en la pastoral y en la espiritualidad, que no obstante deberán interactuar de un modo más estrecho que en los tiempos modernos: por eso la sistematización nos conduce a distribuir los contenidos teológicos de un modo orgánico, coherente e interactivo. Por último, en un texto policromo con impostación pastoral la *comunicación* nos lleva a considerar muy seriamente el modo de manifestar y transmitir la fe: mediante un estilo preferentemente coloquial, simbólico, nutrido de metáforas, abundante en ejemplos, sensible a la mediación de las expresiones culturalmente disponibles. En definitiva, un lenguaje inculturado.¹⁷

1.3. Contenidos y dinamismos vertebradores fundamentales

Los contenidos y dinamismos de una teología para el cambio de época deberían ser los propios de una teología cultural y teologalmente significativa. Como no quisiera quedarme en meros enunciados, y porque además a lo largo de estos años fui haciendo al respecto una propuesta concreta con la publicación concatenada de diecisiete libros, me gustaría poder ofrecer una reflexión pormenorizada de la articulación interna de sus contenidos y dinámicas, lo cual viene a responder al título del presente artículo.¹⁸

16. Cf. G. RAMOS, “Teología e historia: hacia un método teológico interdisciplinar”, *Communio* (arg.) 11 (2004) 52-62.

17. En lo metodológico, para una teología específicamente pastoral o práctica puede utilizarse directamente el método de M. MIDALI, *Teologia pratica* (I), Roma, Las, 2000, 373-452.

18. El intento de explicación será siguiendo un posible orden de acceso y lectura, señalando los principales núcleos y vinculaciones desarrollados en cada uno de los libros, los cuales en varios casos suponen artículos o publicaciones previos. Simultáneamente, quisiera también ir poniendo de manifiesto aquellos autores que por diferentes motivos resultan más cercanos a esta teología del cambio de época en nuestro medio, aunque ellos/as mismos/as no se expresen explícitamente en estos términos. Con estos autores fui dialogando en estos últimos años, y podría decir que en cierto modo y bajo perspectivas particulares, también me fui inspirando.

1.3.1. Desde la teología dogmática-fundamental y la moral

1) *Claves para profundizar el estudio de la teología* [=ET] es una reelaboración profundizada, ampliada y aumentada de *Historia y perspectivas de las ideas teológicas*, y constituye una aproximación dogmático-fundamental a la teología del cambio de época en diálogo principalmente con la historia. Recorre e interpreta la evolución del pensamiento teológico en relación a la vida de la Iglesia y la historia de la cultura prevalentemente occidental, para concluir con un ensayo de sistematización propositiva. La tesis central de este trabajo es que la teología occidental, al priorizar en su abordaje del misterio de Dios el desarrollo de la analogía psicológica de Agustín de Hipona, redujo el espacio interpersonal propio de la consideración trinitaria, influyendo esto en la hasta no hace tanto tiempo hegemónica teología y vida de la Iglesia Católica, que priorizaba de un modo decisivo –sobre todo en la modernidad– el concepto y la norma por encima del símbolo y el valor, con importantes consecuencias pastorales al momento de juzgar las causas de fenómenos como el deísmo y ateísmo modernos, o la insuficiente inculturación de la fe en la vida de nuevos pueblos cristianos. La renovación teológica del siglo XX contribuyó notoriamente a revertir esta tendencia, particularmente el evento Vaticano II, y es a partir de esta nueva teología que apoyo mi sistematización propositiva. Para esto último intenté recrear el espíritu del *Curso fundamental de la fe* de K. Rahner, desde el paradigma de la *communio* propuesto por G. Greshake¹⁹ y desarrollado en nuestro medio por G. Zarazaga;²⁰ y para la parte histórica, hice pie de manera significativa en la *Historia de los dogmas* de B. Sesboüé – J. Wolinski (eds.).²¹

2) En contrapartida, *Claves para caminar hacia una nueva Argentina* [=NA], constituye un ensayo teológico-pastoral en perspectiva moral, y en diálogo interdisciplinar con las ciencias sociales. Presupone en gran medida: *Memoria y perspectivas de la enseñanza social de la Iglesia*. Junto a *Claves para reproponer la pastoral de la Iglesia*, NA se convierte en uno de los principales basamentos teóricos de mi novela breve *La montaña y el lago*, la cual gira en torno a un emprendimiento comunitario en

19. *El Dios Uno y Trino*, Barcelona, Herder, 2001.

20. Por ejemplo, *Dios es Comunión. El nuevo paradigma de la teología trinitaria*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 2004; “Aportes para una teología de comunión. En torno a la contribución de Gisbert Greshake”, *Stromata* 62 (2006) 151-166.

21. *Historia de los dogmas* (4 vol.), Salamanca, Secretariado Trinitario, 1995.

el conurbano bonaerense. NA se desarrolla en tres momentos, diagnosticando, discerniendo y proyectando los contenidos de su título. Parte de la constatación de que un rasgo predominante del *ethos* argentino es la ciclomotía. En la génesis de esta idiosincrasia estaría, en gran parte, el variado y permanente influjo migratorio, que no apoyado en un contrato social mayoritariamente acordado, acabó dando lugar a estilos de vida y proyectos políticos contrapuestos. Esto explicaría en gran medida muchos de los males sociales que hoy nos aquejan. En la segunda parte del libro se trata de captar en profundidad el alcance de los desafíos de nuestro presente. Lo hago a partir de *NMA II*, procurando de esta manera encontrar convicciones y criterios comunes para el ansiado renacimiento argentino. En su tercera parte, la obra comienza por detectar los nuevos emergentes solidarios de la sociedad civil, y sistematiza varios niveles de acción a corto, mediano y largo plazo entre sí convergentes y complementarios. El ensayo concluye con sugerencias propositivas “para ir poniendo manos a la obra” y con un llamado a vivir en “esperanza y solidaridad”. El conjunto de la reflexión se nutre principalmente del documento pastoral de la Conferencia Episcopal Argentina *Navega mar adentro*, de aportes interdisciplinarios del Grupo ‘Gerardo Farrell’,²² de lo presentado en varias de las Jornadas de Reflexión Ético-Teológicas realizadas en el Colegio Máximo,²³ de los Informes del Diálogo Argentino²⁴ y de los anuales del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, como así también de mi experiencia pastoral e intercambio académico en diferentes centros del país.

1.3.2. Desde la teología pastoral y espiritual

3) Tanto ET como NA presuponen y se proyectan en *Claves para repropone la pastoral de la Iglesia* [=PI] y *Claves para vivir una espiritualidad del cambio de época* [=ECE] respectivamente. En efecto, PI aborda la perspectiva específicamente pastoral “ante los desafíos del cambio de época”, y comienza por una breve aproximación histórica que será luego retomada y ampliamente profundizada y desarrollada en ET. A su vez, PI termina con una serie de sugerencias propositivas a partir de

22. Por ejemplo, *Crisis y reconstrucción* (2 vol.), Buenos Aires, San Pablo, 2003. Destaco aquí de un modo particular la figura de J. C. SCANNONE, ‘alma mater’ del grupo.

23. Con posteriores publicaciones a cargo de M. YÁÑEZ: principalmente *La solidaridad como excelencia*, Buenos Aires, San Benito, 2003; y *De la solidaridad a la justicia*, Buenos Aires, San Benito, 2004.

24. Sobre todo, *Bases para la Reforma* (jul. 2002).

los cinco desafíos de *NMA* que luego se abordarán explícitamente en NA (cap. 4) y se contextualizarán en referencia al empeño proyectual del conjunto de la sociedad argentina (cap. 9). Por último, PI desarrolla su propuesta sistemática en consideración de los agentes y dimensiones de la vida pastoral, y concluye con una propuesta de “pastoral mística” (que servirá de conexión con ECE). En esta reflexión reconozco un significativo influjo del magisterio universal, latinoamericano y local,²⁵ y de los teólogos C. M. Galli²⁶ y M. González,²⁷ como así también de otros miembros (del área de Teología pastoral) de la Sociedad Argentina de Teología, y de G. Sueldo, J. C. Maccarone y J. Bergoglio como obispos de las diócesis en las que viví y trabajé en los últimos años.

4) En contrapartida, en ECE se desarrolla la espiritualidad implícita en la sistematización final de ET (cap. 8), traduciendo lo teológico en una vivencia teológica concreta, ya que efectivamente, ECE constituye una aproximación sistemática a la “teología espiritual en contexto”. En la configuración de esta obra incide de un modo más directo mi formación en el Instituto del Sagrado Corazón de Jesús de Betharram (al que pertenezco), el influjo de los *Ejercicios espirituales* de Ignacio de Loyola y la teoría interdisciplinaria de L. Rulla,²⁸ autores como V. Fernández,²⁹ J. Seibold³⁰ y V. Azcuy,³¹ mi experiencia como director espiritual en el Semi-

25. Principalmente, de *Novo millennio ineunte* –en el contexto del magisterio teológico-pastoral de Juan Pablo II– y *Navega mar adentro* –como ya se ha ido evidenciando–.

26. Entre otras obras: “La recepción latinoamericana de la teología conciliar del Pueblo de Dios”, *Medellín* 86 (1996) 69-119; “La teología latinoamericana de la cultura en las vísperas del Tercer Milenio”, en: VVAA, *El futuro de la reflexión teológica en América Latina*, Bogotá, CELAM, 1997, 244-362; “Las líneas pastorales para la nueva evangelización. Preparación, significación, recepción. Un aporte argentino a la formación pastoral”, *Boletín OSAR* (nov 1999) 18-43; “Discernimiento teológico-pastoral de los signos de los tiempos”, *Boletín OSAR* (sept 2000) 24-29; “El servicio de la Iglesia al intercambio entre Europa y América Latina. Una aproximación teológico-pastoral latinoamericana”, *Teología* 78 (2001) 105-154.

27. Además de lo ya citado, “Algunos aspectos de la Iglesia católica en la Argentina entre el retorno de la democracia (1983) y el fin del milenio. Esbozo histórico-pastoral”, en SOCIEDAD ARGENTINA DE TEOLOGÍA, *Iglesia Universal. Iglesias particulares*, Buenos Aires 2000, 191-346; “Aportes argentinos a un pensamiento teológico latinoamericano inculturado. Memoria, presente y perspectivas de un cauce teológico”, *Stromata* 58 (2002) 39-205.

28. Cf. *Antropología de la vocación cristiana* (I), Madrid, Atenas, 1990.

29. Cf. *La gracia y la vida entera*, Barcelona – Buenos Aires, Ágape, 2003; *Teología espiritual encarnada*, Buenos Aires, San Pablo, 2004.

30. Que recapituló recientemente una serie de artículos en: *La mística popular*, México, Buena Prensa, 2006.

31. Cf. *El lugar teológico de las mujeres. Un punto de partida* (coord.), *Proyecto* 39 (2001) 448pp; “La teología espiritual. Intento de afinamiento epistemológico y senderos actuales”, en: V. FERNÁNDEZ – C. M. GALLI (dirs.), *Teología y espiritualidad. La dimensión espiritual de las diversas disciplinas teológicas*, Buenos Aires, San Pablo, 2005. Actualmente coordina un ambicioso tra-

nario Interdiocesano ‘Santiago el Mayor’ de la diócesis de Santiago del Estero, y la aproximación a los textos de Juan de la Cruz profundizada a través de mi amistad con D. Biló.³² Una hermenéutica interna de este trabajo puede vislumbrarse en *Dios en nuestra vida*, que podría leerse como la contracara prevalentemente humana de aquella experiencia prevalentemente teologal. Por último, también hacia ECE se orientan las perspectivas proyectuales y anagógicas de NA, las cuales se concentran en su conclusión, y cuyos contenidos también presupongo al momento de abordar el discernimiento de convicciones y criterios (cap. 5 y 6) de esta última obra.

1.3.3. Marco de referencia motivador y síntesis integradora interna

5) Debería añadir, además, que para los cuatro pilares de mi reflexión (ET, NA, PI y ECE) existe un marco de referencia motivador y una síntesis integradora interna. El *marco de referencia motivador* está constituido, bajo una perspectiva, por *Los cristianos ante el cambio de época* [=CCE] y *Los interrogantes de nuestro tiempo* [=INT], que en un género claramente de divulgación intentan un abordaje crítico desde los desafíos culturales de nuestro tiempo, tanto en referencia *ad extra* como *ad intra* de la misma vida de la Iglesia, hechos por lo que inciden más directamente en PI. Bajo otra perspectiva, *Juan Pablo II: veintisiete años de magisterio teológico-pastoral* [=JP] y *Claves para iluminar la noche de nuestro tiempo* [=NT],³³ como aproximaciones de una hermenéutica eclesial petrina y mariana respectivamente, abordan el desafío de una doble asunción pastoral y mística del cambio de época, con una fuerte referencia a las expresiones culturales. Inciden en la configuración pastoral de PI, pero sobre todo en el trasfondo místico-espiritual de ECE. Ambas obras interactúan siempre con la percepción crítica de los desafíos culturales actuales: JP desde una perspectiva prevalentemente pastoral, pero no sólo; NT desde una perspectiva prevalentemente espiritual, pero no sólo.³⁴

bajo sobre *El itinerario de las mujeres en la teología de América Latina, el Caribe y Estados Unidos* (4 vol.).

32. Cf. *Teología y santidad: el retorno a la unidad*, Buenos Aires, Guadalupe, 2006.

33. En colaboración con D. Biló.

34. Siguiendo una tradición cultivada en nuestro medio por E. BRIANCESCO y F. ORTEGA, continué ahondando este tipo de lectura teológica de plasmaciones culturales en: “¿Más sobre *El código Da Vinci*?” [*Criterio* 2317 (2006) 389-391], o también, en aproximaciones como las que desarrollaré en la Segunda Parte del presente trabajo.

6) Al comienzo del párrafo afirmaba que los cuatro pilares de referencia (ET, NA, PI y ECE) convergen en una *síntesis integradora interna*. Es lo que procuré desarrollar en *La vida consagrada ante el cambio de época* [=VC], versión ampliada y notoriamente superadora de *Entre la resignación y el profetismo*,³⁵ y eco más directo de mi tesis doctoral. En VC converge la preocupación teológico-dogmática de ET en referencia a un sujeto eclesiológico específico: la vida consagrada. Un nexo entre ambas preocupaciones queda desarrollado en *El misterio de la Iglesia* [=MI], en donde amplió y profundizo las consideraciones eclesiológicas en torno a la misma trilogía ‘misterio’, ‘comunidad’ y ‘misión’. En VC converge también las preocupaciones por la realidad argentina (presente en NA) y los desafíos pastorales que surgen del cambio de época, la inquietud pneumatológica propia de la espiritualidad de nuestro tiempo (la cual se refleja en observaciones particulares de CCE e INT), como así también el desarrollo presente en MI y JP de la Iglesia como “misterio de comunión misionera” (cf. CL 32) y la mística pascual de la noche (desarrollada explícitamente en NT, y que es abordada en el primer capítulo de VC).

1.3.4. El indispensable trasfondo bíblico

7) En el todavía más o menos reciente Congreso Internacional de la Vida Consagrada se hablaba de los iconos bíblicos del samaritano y la samaritana:³⁶ ambos iconos aparecen referidos en VC, pero los enmarco más ampliamente en *El Evangelio de la misericordia* [=EM] y *El itinerario místico del creyente* [=IM] respectivamente. En EM, ofrezco una fundamentación bíblica para PI, valiéndome de un itinerario ignaciano construido a partir del tercer evangelio, y donde la figura del buen samaritano –junto a la del padre misericordioso– resultan paradigmáticos. En IM, ofrezco una fundamentación bíblica prevalentemente para ECE, con una articulación de talante carmelitano a partir de los símbolos del cuarto evangelio, y en el cual la figura de la samaritana (junto a la del discípulo amado) resultan personajes claves. En el modo de abordar el comentario de ambos evangelios reconozco el influjo remoto de C. Martini (y M.

35. Buenos Aires, Confar, 2001.

36. Cf. D. ALEIXANDRE, “Buscadores de pozos y caminos. Dos iconos para una vida religiosa samaritana”, en: USG-UISG, *Pasión por Cristo. Pasión por la Humanidad* (Congreso Internacional de la Vida Consagrada, 23-27/11/2004, Roma), Buenos Aires, Publicaciones Claretianas-Editorial Claretiana, 2005, 105-150.

Menapace), y el más directo de L. Rivas.³⁷ En conjunto, a la vez que IM y EM abordan el doble mandato bíblico del amor (a Dios y al prójimo), ofrecen también una interesante perspectiva ecuménica:³⁸ no sólo porque apoyan los itinerarios orante y pastoral que suscitan a partir de la letra del texto sagrado, sino incluso por lo que podía significar para un judío en tiempos de Jesús la referencia a un/a samaritano/a. Desde esta perspectiva ecuménica, a lo bíblico habría que añadir lo patrístico, abordaje que está notoriamente desarrollado en torno a cuestiones eclesiológicas en MI, tanto en su vertiente oriental como occidental.

2. Análisis concatenado de algunos textos policromos

Desde hace algún tiempo vengo abordando la relación entre teología y algunas expresiones culturales con cierta relevancia en Argentina. Después de haber escrito tres ensayos independientes, uno sobre la *Romance por la muerte de Juan Lavalle* de E. Sábato y E. Falú, otro a partir de conocidas canciones de J. M. Serrat y el último inspirándome en el musical *Drácula* de Cibrián y Malher, me aboqué a reflexionar sobre un posible hilo conductor o común denominador en las obras analizadas. En todas ellas se destaca la creativa interacción de la palabra y la música teatralizadas. O dicho en otros términos, la elocuencia y el esplendor de la palabra. Las presento a continuación, sistematizándolas a partir de lo que podríamos denominar un 'itinerario existencial-teológico trilogico' de juventud/presunción/vida (J. M. Serrat), adultez/límite/cruz ("Romance"), ancianidad/abandono/misericordia ("Drácula"). O más sencillamente, *via affirmationis, negationis et eminentiae*.

2.1. Juan Manuel Serrat: entre la exaltación y la nostalgia

Posiblemente, Juan Manuel Serrat sea uno de los más talentosos cantores y poetas post sesentistas. Escuchado e imitado en muchos ámbitos de habla hispana, las canciones por él compuestas y/o interpretadas resumen muy bien el 'espíritu libre' del mayo francés, como así también el

37. Cf. *El evangelio de Juan. Introducción, teología, comentario*, Buenos Aires, San Benito, 2005.

38. Cf., por ejemplo, J. SCAMPINI, "El movimiento ecuménico a 40 años del Concilio Vaticano II", *Teología* 42 (2005) 623-642.

notorio quiebre generacional con la tradición que se irá afirmando desde entonces. Por el influjo que ha tenido en estas últimas décadas en jóvenes y no tan jóvenes, e incluso en algunas percepciones teológicas, considero que es muy oportuno un diálogo pastoral con el contenido de su arte: porque da 'que pensar' y da 'qué pensar'.

2.1.1. Dionisio contra el crucificado

El título hace referencia a un artículo de O. González de Cardedal³⁹ que expresa muy bien una premisa central en la experiencia humana y artística de Serrat: el rechazo por el crucificado, "la fe de mis mayores", lo cual no es, como veremos, muestra de irreligión. Lo pone de manifiesto cuando canta: "No puedo cantar ni puedo a este Jesús del madero sino al que anduvo en la mar", o cuando pregunta, involucrándose: "¿Quién me presta una escalera para subir al madero y quitarle los clavos a Jesús Nazareno?", a ese "Cristo de los gitanos, siempre con sangre en las manos, siempre por desenclavar".⁴⁰ Podríamos coincidir en que por momentos, el cristianismo reflejó en la figura de Jesús el profundo sufrimiento y dramatismo vivido por miembros concretos del pueblo cristiano, y que esto le confirmó ese talante dolorista que tan bien se patentiza cada Viernes Santo en los *Via Crucis* iberoamericanos. En ese sentido, también los teólogos de la liberación hablaron de "bajar de la cruz a los crucificados de la historia".⁴¹

Sin embargo, el rechazo de la cruz tiene también en Serrat un fundamento erótico-poético, asociado a una pasionalidad juvenil: "La mujer que yo quiero [...] es fruta jugosa, madurando feliz, dulce y vanidosa".⁴² Esta experiencia lo conduce a una transformación existencial: "Porque te quiero a ti, dejé los montes y me vine al mar".⁴³ El monte es una imagen del esfuerzo ascético, de la vertiente ardua de la vida y de la experiencia religiosa: el ascenso a Jerusalén necesario para llegar a la pascua. En contrapartida, el mar es el ámbito de lo femenino, de la experiencia oceánica que seduce y arrastra, y que en la Sagrada Escritura se convierte en sinó-

39. " 'Dionisio contra el Crucificado'. La fe en Cristo después de Nietzsche", *Teología* 80 (2002) 11-52.

40. A. MACHADO - J. M. SERRAT, *La saeta*.

41. Por ejemplo, L. BOFF, *Pasión de Cristo, pasión del mundo*, Bogotá, IAPS, 1978, 167-171.

42. J. M. SERRAT, *La mujer que yo quiero*.

43. Id., *Tu nombre me sabe a yerba*.

nimo de tentación y peligro (cf. *Mc* 6,45-52). No obstante esto, al cantautor catalán la mujer que ama lo “ató a su yunta para sembrar la tierra de punta a punta”.⁴⁴

Por su fuerte connotación dionisiaca, la ambigüedad de esta experiencia queda puesta de manifiesto en que, por una parte, “tu cuerpo me dio calor, tenía frío”, o que incluso “entre los dos nació este poema”,⁴⁵ y en que, por otra, “murió el poeta lejos del hogar” y “al alejarse le vieron llorar”.⁴⁶ Podríamos decir que Serrat vive en esos textos una vida no tocada aún suficientemente por el misterio del dolor, lo que de algún modo lo desliza hacia lo que los clásicos denominaban *convertio ad creaturam*. Esto se refleja en pasajes de alta densidad ‘idolátrica’: “Mi dulce placer, mi sueño de ayer, mi equipaje, mi tibio rincón, mi mejor canción, mi paisaje”,⁴⁷ que lo conducen simultáneamente a un provocativo quiebre con la tradición, no sólo religiosa, sino también intergeneracional: “Ése con quien sueña su hija [...]. Yo sé que no soy un buen yerno, casi un beso del infierno”.⁴⁸ O también cuando afirma que “la mujer que yo quiero no necesita lavarse todas las noches en agua bendita”,⁴⁹ que “de nada sirvieron las monjas”,⁵⁰ o que saben esos “soberbios melancólicos y borrachos de sombra negra” que “no beben el vino de las tabernas”.⁵¹ Porque para Serrat lo erótico es también fuente de un modopreciado de conocimiento: el que se asocia a la poesía. Por eso confiesa a su amada que “si alguna vez fui sabio en amores, lo aprendí de tus labios cantores”.⁵²

2.1.2. Caminante y navegante

A partir de la referencia fontal a lo dionisiaco, es que Serrat da mucha importancia a la libertad: “Para la libertad, sangro, lucho, pervivo”.⁵³ La misma se expresa por medio de las diferentes modalidades de andanza: “Porque te quiero cerré un día mi puerta y eché a andar”.⁵⁴ Recurre

sobre todo a la memoria de aquello ‘vivido como sentido’: “He andado muchos caminos: he navegado en cien mares y atracado en cien rive-ras”.⁵⁵ En particular para el poeta, la vida es “pasar haciendo caminos, caminos sobre la mar”. No se trata de seguir rutas trilladas, ya que con clara conciencia vanguardista afirma: “Caminante: son tus huellas los caminos y nada más. Caminante, no hay camino, se hace camino al andar”.⁵⁶ Sin embargo, constata el límite de una vida de itinerancia sin referencias objetivas ni vinculaciones absolutas. Tal vez la imagen visual más expresiva de este hombre errante y ‘para sí’ (¿postmoderno?) sea la del titiritero: “De aldea en aldea, el viento lo lleva siguiendo el sendero [...]. De feria en feria [...], solitario y triste”.⁵⁷

En efecto, el paso del tiempo va mostrando el límite de lo vivido otrora pasionalmente, como por ejemplo, la experiencia de amistad profunda: “Decir amigo es sed de veinte años y pocas penas. Y el alma sin mediasue-las”;⁵⁸ sobre todo cuando se ve quebrada por la muerte inesperada: “Se me ha muerto Ramón Siqueira, a quien quería, compañero del alma [...]. Temprano levantó la muerte el vuelo”.⁵⁹ Esta experiencia de dolor puede convertirse en motivo inicial de resentimiento: “No perdono a la muerte enamorada, no perdono a la vida desatenta”, provocando el desesperado intento prometeico de “desatarte y regresarte”, revirtiendo lo inevitable.⁶⁰ El ámbito más significativo en el que aflora la nostalgia es en el del amor humano: “Ay, mi amor. Sin ti no entiendo el despertar”;⁶¹ o también cuando canta: “Nada más amado que lo que perdí”.⁶² Esto conlleva una indecible tristeza, que se refleja incluso en los tonos de la naturaleza: “Llueve, detrás de los cristales llueve y llueve [...]. Pintaron de gris el suelo [...]. Se fue vistiendo de otoño”. Con este entorno de naturaleza es que el autor tiende a confundirse: “Está quemándose mi último leño en el hogar, porque estoy sólo y tengo miedo”.⁶³ La nostalgia

44. Id., *La mujer que yo quiero*.

45. Id. SERRAT, *Poema de amor*.

46. A. MACHADO – J. M. SERRAT, *Cantares*.

47. J. M. SERRAT, *Poema de amor*.

48. Id., *Señora*. Cf., también, *Poco antes de que den las diez*.

49. Id., *La mujer que yo quiero*.

50. Id., *Señora*.

51. Id., *He andado muchos caminos*.

52. Id., SERRAT, *Lucía*.

53. M. HERNÁNDEZ – J. M. SERRAT, *Para la libertad*.

54. J. M. SERRAT, *Tu nombre me sabe a yerba*.

55. A. MACHADO – J. M. SERRAT, *He andado muchos caminos*.

56. A. MACHADO – J. M. SERRAT, *Cantares*.

57. J. M. SERRAT, *El titiritero*.

58. Id., *Decir amigo*.

59. M. HERNÁNDEZ – J. M. SERRAT, *Elegía*.

60. *Ib.*

61. J. M. SERRAT, *Romance de Curro el Palmo*.

62. Id., *Lucía*.

63. Id., *Balada de otoño*.

por el bien perdido le hace idealizar la infancia: “Creo que entonces, yo era feliz”.⁶⁴ Y a hacerlo de modo casi preedípico.⁶⁵

2.1.3. El eterno retorno y la fiesta

Esto lo lleva al anhelo de un mítico eterno retorno, en el cual el goce paradisiaco se recrea indefinidamente “en la carne talada”.⁶⁶ Para ello invita a su compañera a “a cocinar el nuevo día”, porque “si falta usted, ¿quién hará un mundo nuevo?”,⁶⁷ no habrá nueva cosmogonía. El ámbito propio para actualizar el eterno retorno, con un sentido quasi-religioso –“gloria a Dios en las alturas”– es la fiesta carnavalesca: “Vamos, subiéndole la cuesta, que arriba mi calle se vistió de fiesta”. Esta fiesta iguala sin distinciones de ningún género: “Hoy el noble y el villano, el prohombre y el gusano, bailan y se dan la mano sin importarles la facha”. Así, con la fiesta se despierta “el bien y el mal”, y “se van nuestras miserias a dormir”: por una noche se olvidó “que cada uno es cada cual”. Sin embargo, tanto el anhelo de un eterno retorno como de una fiesta continua chocan con el duro realismo de la vida: “Se acabó, el sol nos dice que llegó el final”.⁶⁸ El sol es símbolo religioso de lo masculino, incluso en el plano de las religiones cosmológicas, y remite a la paternidad de Dios. Para Freud, lo masculino instauro la ley, e introduce el principio de realidad ante el deseo de un goce paradisiaco fusional e ilimitado –principio de placer–. Terminada la fiesta orgiástica, el sol pone de manifiesto la ‘náusea’ del ‘todo vale’.

2.1.4. ¿Hacia una religiosidad holística?

No se podría intentar un recorrido por las canciones de Serrat sin hacer referencia a su obra maestra: *Mediterráneo*, en la que parecen converger todas las anteriores observaciones de un modo esperanzado. El cantautor experimenta una especie de simbiosis con el mar que le viera nacer y crecer: “Quizá porque mi niñez sigue jugando en tu playa, y escondido en las cañas duerme mi primer amor, llevo tu luz y tu olor por

64. Id., *Mi niñez*.

65. M. HERNÁNDEZ – A. CORTÉS, *Nanas de la cebolla*.

66. M. HERNÁNDEZ – J. M. SERRAT, *Para la libertad*.

67. J. M. SERRAT, *Canción infantil... para despertar a una paloma morena de tres primaveras*.

68. Id., *Fiesta*.

dondequiera que vaya, y amontonado en tu arena guardo amor, juegos y pena”. Le dice que “en mi piel tengo el sabor amargo del llanto eterno”, y que “a tus atardeceres rojos se acostumbraron mis ojos como el recodo al camino”. Según Serrat, la misma configuración de su “alma profunda y oscura” se entiende en referencia al mar: “Soy cantor, soy embustero, me gusta el juego y el vino, tengo alma de marinero; que le voy a hacer, si yo, nací en el Mediterráneo”. Éste incide, sobre todo, en su modo de percibir y relacionarse con la mujer, a quien compara casi identificando: “Te acercas y te vas después de besar mi aldea”, “te vas pensando en volver, eres como una mujer perfumadita de brea”. Por último, en el Mediterráneo encontramos el icono recapitulador de su experiencia cosmológico-religiosa, en su carácter fascinante y tremendo, pero sobre todo en la actitud de confianza filial que como Madre le suscita: “si me viene a buscar la parca”, quiere “dejar que el temporal desguace [las] alas blancas” de su barca –¿pulsión tanática o implícita disposición a una purificación pasiva de la fe?–, y pide que lo entierren “sin duelo, entre la playa y el cielo [...], cerca del mar”.⁶⁹

Así, de acuerdo a este texto, y hecha anteriormente la crítica pertinente, Serrat nos pueda ayudar a seguir madurando un cristianismo más integrador de los afectos y el cuerpo, de lo femenino y lo poético, de la propia cultura de origen y de la misma naturaleza. Si bien percibimos en sus cantos un oscilante pendular entre la presunción osada y la desesperanza resignada, como así también una impostación quasi-panteísta de su mundo religioso, podríamos decantar en limpio un fuerte estímulo para madurar una fe más integradora y totalizante de las diferentes percepciones y dimensiones de lo humano. Y sin caer en una religiosidad cosmológica, podríamos suponer y confiar en que “el Jesús de la mar” nos conducirá, por medio del inevitable camino de su cruz pascual, al seno trinitario de Dios. De esto tenemos que comenzar a hablar ahora.

2.2. *El “Romance de la muerte de Juan Lavalle”, de E. Sábato y E. Falú*

En el Prólogo de este relato musicalizado sobre “la tragedia final del General Juan Lavalle”, cuyo texto estructuraba su novela *Sobre héroes y tumbas* (1961), Ernesto Sábato dice que “no se trataba de hacer [con

69. Id., *Mediterráneo*.

Eduardo Falú] algo tan fuera de lugar como una Iglesia gótica en el siglo XX". Sin embargo, reconoce acabar expresando en género "épico-lírico", a modo de elegía, lo que podría haber sido un cantar del medioevo o, como él mismo admite, "un oratorio". Cosas que sostiene haber evitado porque "sólo podemos emocionar mediante la lengua que vivimos". No obstante, el Prólogo al Romance está firmado en Santos Lugares (1993), en el partido de Tres de Febrero –provincia de Buenos Aires–, donde es imposible no ver su imponente –y fundacional– templo antiguo, curiosamente construido en torno a un vasto campo santo donde habían sido inhumados los hombres muertos en el combate de Caseros. De modo que, por un lado, nos encontramos con un relato existencialmente enmarcado por la tragicidad de la muerte –recordemos que el mismo Sábado confesará su tendencia a la melancolía, y que algunos años después de haber escrito la referida novela, presidirá la Comisión Nacional por la Desaparición de Personas–, y por otro –seguramente sin pretenderlo sus autores–, el conjunto del drama manifiesta un lenguaje veladamente religioso. Guiados por esta intuición, podremos descubrir en este lamento 'profano' una 'conmovedora y teodramática evocación' de la pasión de Nuestro Señor, sin procurar quitarle a la obra nada de su legítima 'secularidad'.

2.2.1. "Cielito enlutado": el paraíso perdido

La historia dice y canta la larga retirada de un hombre, un soldado, "atormentado por el recuerdo y el infortunio": un hombre "como tantos en nuestra tierra". Podríamos pensar hasta en la historia del mismo Adán (=hombre), a manera de paradigmática figura bíblica. Lavalle, al momento de tener que combatir con su enemigo –Rosas–, se ve aquejado por un "fantasma": el de Dorrego, a quien once años atrás había mandado fusilar, y que sin embargo, todavía "permanece en el corazón del paisanaje". "Haber incado a Dorrego" fue el pecado de Lavalle, el crimen original de cara al cual "todos a un tiempo lloraron sin poderlo remediar". Fue el pecado que enlutó "cielo" –¿el horizonte de la existencia?–, y "cielito" –¿la dimensión festiva de la vida humana?–, cargándolos de un profundo sentido de "tristeza". Fue el crimen que hizo que el mismo Lavalle fuera "oscureciéndose" –como el semblante de Caín [cf. *Gen* 4,6-7]– y que mereció castigo, como cantan las coplas: "Que Dios castigue su suerte, donde quiera que lo halle". Por eso, si bien Buenos Aires estaba ahí, con "las cúpulas de sus iglesias" delante de sus ojos –¿el Edén de sus desvelos, irremediabilmente perdido por la culpa?–, pasó una de las noches más angus-

tiosas de su vida. Y así, "en la misma habitación en la que había firmado la condena a muerte" de su antiguo compañero de armas, decidió no tomar la ciudad y emprender, incomprensiblemente para los otros, la retirada. Como Caín, tuvo que huir [cf. *Gen* 4,10-14], en "una interminable marcha de dos años" hacia Salta: acosados por "un mal de continuo" [cf. *Gen* 6,5], marchan derrotados por los caminos, "para encontrar la calma sólo en la muerte" [cf. *Gen* 7,21-23]. La "legión", con sus "seres derrotados y sucios", se convierte así en elocuente imagen de la humanidad caída.

2.2.2. "La marcha de los derrotados": expiación de una culpa

Quedan los ciento setenta que permanecieron fieles a su jefe, y que cuando lo oigan decir: "marcharemos hacia Jujuy", le responderán condescendentemente: "Bien mi general". A partir de esta decisión, podemos suponer que la figura de Adán comienza a confundirse y entremezclarse con la del nuevo Adán que busca redimirlo: su marcha comienza a representar la existencia histórica de Jesús de Nazaret, que hace propio el camino del hombre vulnerado mediante su *kénosis*. Aquí los fieles "caballeros de esa triste legión", se convierten en esos discípulos que han perseverado con el Señor en las pruebas [cf. *Lc* 22,28], y el "bien mi general" podría sonar parecido al: "Vayamos también nosotros a morir con él" [*Jn* 11,16]. Celedonio Olmos –a modo de un nuevo Tomás– expresa muy bien esta actitud: se unió a Lavalle a los diecisiete años "para escribir esos ideales que se escriben con mayúscula", y que sin embargo "como torres" se han derrumbado. Por eso canta la elegía: "Tu grave pena llorás, tus sueños no volverán corazón, tu infancia ya terminó".

Sin embargo, la marcha de los derrotados transcurre "por el camino real, no por senderos desconocidos". Es el camino de Belgrano, recorrido por ese descendiente de Pelayo y Cortés, que evoca la gesta épica del Cid contra el moro, en el imaginario de los siglos XV y XVI españoles. Nos evoca a Ignacio de Loyola cuando en sus *Ejercicios* parangona el seguimiento del caudillo/rey temporal con el del Rey Eterno. Por eso la marcha de este "caballero valiente y desdichado" –¿varón de dolores? [cf. *Is* 53,2-11]– asume las características de la subida a Jerusalén de Lucas [cf. *Lc* 9,51ss.] y tiene un dramatismo análogo al de Getsemaní [cf. *Mc* 14,32ss.]. Y si "muchos ya no saben por qué combaten", como los discípulos podrían decir: "¿a quién iremos? Tú tienes palabras de vida eterna" [*Jn* 6,68].

El Romance se detiene en algunos rostros concretos. Aparece, por ejemplo, la figura de Damacita Boedo, que hacía algún tiempo “había decidido unir su destino a esos derrotados”, a modo de personificación mariana “avanzando en la fe” (cf. *LG* 58); cantando a Lavalle que reclina su “cabeza como un niño en el pecho de su madre” (con las connotaciones religiosas del *Sal* 131,2); santiguándose y pidiendo a la Virgen María que “guarde al hombre que ama”. La referencia viene acompañada por el canto “guarda mi llanto”, y de “los ojos cubiertos de lágrimas”. Sin embargo, Lavalle está en las “cavilaciones de un hombre que se aproxima a la muerte”. En su interior avanzan “los rostros que han permanecido en el fondo de su alma”, y en particular el rostro como un “jardín”, y ahora seco, de María de los Dolores –evocación eclesiológica análoga a la del “pastorcico” en el poema de Juan de la Cruz?–: con “melancólica sonrisa”, como “mujer lejana”.

Un tercer rostro concreto que entra en escena es el de Pedernera, a quien podríamos pensar como una especie de Pedro: como éste junto al fuego y los siervos del Sumo Sacerdote [cf. *Jn* 18,15ss.], también aquél recuerda “cuántos años han pasado”, y cómo por aquél tiempo sabían por qué combatían: “Por la libertad de esa Patria Grande”. Sin embargo “ha corrido tanta sangre en América”. El mismo Oribe –¿un nuevo Judas?–, que había combatido del mismo lado del ejército libertador, es quien ahora los persigue. En este marco Lavalle, que está ya muy enfermo, decide ir sólo a la ciudad: “quiere encontrar una casa donde pasar la noche” [cf. *Lc* 9,57ss.]. No pueden disuadirlo. Ya avanzada la noche, “Pedernera cree oír unos disparos; algo aciago en las tinieblas” [cf. *Jn* 13,30]. En medio de una inquietud generalizada, y de “una angustiada espera”, acontece lo inevitable. Regresan dos tiradores de la escolta gritando la trágica noticia: “Han muerto al general”.

2.2.3. “La última retirada”: muerte y descenso ad inferos

“Los federales no saben a quién han muerto” –también “fue por ignorancia que mataron al Hijo de Dios” [cf. *Hch* 3,17]–. Pedernera –como Pedro [cf. *Mc* 14,29; *Hch* 2,14]– toma la iniciativa: “nunca tendrán el cuerpo del general”. Pudiendo enterrarlo y dispersarse en todas las direcciones, prefieren reemprender la marcha final hacia el exilio, “bajo el sol de la quebrada de Humahuaca”: ciento setenta hombres y una mujer, “con el cadáver del jefe querido” –¿a la espera de una especie de Pente-

costés, como en *Hch* 1,13-14?–. Esta “decisión insensata pero conmovedora” se convierte en “algo por lo que todavía vale la pena sufrir y morir”. A partir de aquí, el relato recobra su fuerte tonalidad épica, lo cual queda expresado en el lenguaje al que se recurre: “tierra milenaria”, “río Grande” y “testigo silencioso”; “camino del Inca”, de “conquistadores y patriotas”.

Vuelve a aparecer Damacita Boedo, cantando –como la Dolorosa al pie de la cruz [cf. *Jn* 19,25]–, y junto a ella entra en escena alguien muy importante: el sargento Sosa –¿un discípulo amado, también al pie de la cruz [cf. *ib.*]?–, que nunca necesitó “entender nada para creer” [cf. *Jn* 20,8]. El “Negro Sosa”, “el picado de viruela”, “el del coraje callado” –¿discípulo insignificante y desfigurado, transfigurado no obstante por su fe y amor?–. Es el que recibirá, “con el alma oscurecida”, el corazón destrozado de Lavalle [cf. *Jn* 19,34], al que había llorado como “un hombre que ha perdido a su único hijo”: él es el destinatario de la confesión del alma de Lavalle –cf. *Jn* 13,25-26–. Aparicio Sosa es el hombre “a quien sin duda alguna pertenece la Patria” –¿Trinitaria? [comparar *Jn* 13,25 y 1,18]–: es “una Patria que todavía no sabe hasta donde se extiende”.

Habiendo transcurrido tres días de la muerte del general, y faltando aún cuatro –¿a modo de semana conclusiva en el cuarto evangelio? [cf. *Jn* 12,1]– el espantoso olor del general podrido [cf. *Jn* 11,39] hace que sea imposible seguir. Resuelven “descarnar al general”. Y a manera de un nuevo José de Arimatea –o Nicodemo– [cf. *Jn* 19,38-42], Alejandro Danel “coloca el cuerpo cerca de un arrollo” [cf. *Jn* 7,38; comparar *Jn* 19,34.41 con *Ez* 47,1 y *Ex* 17,6]: “se arrodilla”, derrama “lágrimas” [cf. *Lc* 23,28], “contempla el cuerpo de su jefe” [cf. *Lc* 23,48], mientras “los demás lo rodean en círculo”. La escena cobra carácter ritual, casi litúrgico: con actitud sacerdotal, Alejandro “hunde el cuchillo en la carne podrida” –¿conmemorando él: “este es mi cuerpo que se entrega por ustedes” [cf. *Lc* 22,19]? De hecho, incluso la sangre derramada fue evocada al momento de la muerte del general–. En contrapartida, el alma de Lavalle consuela a Alejandro. La legión, por su parte, le canta el adiós. Se oye: “Guarda mi llanto, oh corazón [...], al fin pagaste tu mal”. Desde una perspectiva teológica, podemos pensar en la muerte vicaria del Señor, que satisfizo por los pecados de los hombres, y en quien se revierte la pesada condena que recaía sobre el antiguo Adán, expresada en la marca de Caín.

Los huesos, signo de eternidad son envueltos en eso que en algún momento fue poncho celeste, “pero que ahora no se sabe qué represen-

ta”, porque todos los colores “terminan volviendo al color de la tierra –la *adamá* bíblica [cf. *Gen* 3,19]–”: esos ideales “por los que los hombres se enfrentan”. Y así, los fugitivos reemprenden la marcha, desapareciendo “en medio del polvo de la quebrada”. Piensan “en los que cubren la retirada”, y en los que han sido “lanceados” –¿comunidad de los santos?–. Llevan la “cabeza” sagrada, hasta que en medio de la noche –¡tantas veces evocada con dramatismo en el Romance! [cf. *Ex* 14,20]– cruzan la frontera y pueden derrumbarse. El estribillo que aquí se canta se repetirá al final de la elegía: “Tu combate ha terminado, adiós general Lavalle, adiós general sin miedo. Te servirán como escolta cien guerreros que murieron”. Sin embargo, se trata de una soledad lúgubre: de “una paz tan desoladora como la que reina en un mundo muerto” –¿en el Sheol veterotestamentario?–. A la mañana aquellos guerreros permanecen “mirando hacia el sur”, donde quedan hijos, mujeres, madres, “probablemente para siempre” –¿se trata del sábado santo, a decir de H. U. von Balthasar, de un “hiato” entre lo que ya no es y lo que todavía no se vislumbra?–. Se alejan lentamente en medio del polvo hacia el norte, en aquella “desolada región planetaria”: son polvo en el polvo –porque “eres polvo y al polvo volverás”–. Ya nada queda en la quebrada de “aquella legión fantasma”...

2.2.4. “Elegía por la muerte de un guerrero”: discretamente, el *ke-rygma*

La carne de Lavalle ha sido arrastrada. Tal vez se ha convertido en tierra, árbol o flor. Sin embargo, un “viejo indio” –¿un sabio, testigo de la resurrección?– dice que en “ciertas noches de luna”, aparece el espectro del general “en un caballo blanco como la nieve” –¿cómo el Cristo de *Ap* 1,14; *Dn* 7,9; o con el sentido de resurrección que tiene en *Mc* 9,3?–. “Pobre indio”, dice el narrador, con esa misma tonalidad escéptica que los discípulos de Emaús se referían a los rumores de resurrección en *Lc* 24,21-24, ante el testimonio poco convincente de las mujeres, que como el indio para el criollo no podían ofrecer por entonces palabras creíbles: si el general era “un mísero paisano”, con “chambergo de paja sucia”, si era “un desdichado roto” –¿el hijo del carpintero [cf. *Mc* 6,3], un crucificado ignominioso [cf. *Mc* 15,29ss.]?–. Sin embargo, el narrador se atiene al hecho: “Pero así ve el viejo indio al general, y así me lo contó”. “También me dijo que es apenas un instante” [cf. *Lc* 24,31; *Mc* 16,6?), y que “luego desaparece hacia las sombras, cruzando el río, hacia los cerros del poniente” –¿imagen andina inculturada del Misterio *tremens* de Dios,

complemento de la *fascinans* Pachamama, tantas veces evocada en la figura de la tierra (la *aaretz* bíblica) de la Patria?–.

El narrador concluye diciendo que Lavalle luchó por la “independencia” en el ejército de San Martín, que peleó “en ciento siete combates por la libertad” [cf. *Jn* 8,36], y que murió “en la miseria y el desconcierto” –¿“Dios mío, Dios mío, por qué me has abandonado” [cf. *Mc* 15,34]?–. Sin embargo, en la fe del centurión romano –que para los judíos contemporáneos de Jesús sería como ese “viejo indio” para el relator escéptico–, “éste era verdaderamente el Hijo de Dios” [*Mc* 15,39].

2.3. ¿“*Drácula*” redimido? A partir de la versión musical de Cibrián-Mahler

Posiblemente llame un poco la atención que haga referencia a esta obra para hablar elocuentemente de la pascua redentora. Sin embargo, de los textos que he ido abordando en este último tiempo, es tal vez el que más clara y concisamente evoca esta experiencia teológica. Porque no sólo contrapone con absoluta patencia el pecado (humano) a la misericordia (divina), sino que muestra el triunfo de esta última, incluso y en cierto modo, a pesar del mismo hombre.

2.3.1. El drama del pecado como destrucción de lo humano

En *Drácula* el pueblo inglés y cristiano del siglo XIX se consolida a sí mismo estigmatizando a los gitanos de un país extraño y lejano: xenofobia y etnocentrismo convergen. Pero también el *ethos* inglés se autoprotege de la gente sin estirpe, asiduos a un burdel, de la propia Inglaterra. Demonizar a este Conde asociado al sueño y la noche, a la muerte y los vampiros, y convertirlo en icono socio-cultural del *mysterium iniquitatis* por asociarse a la ‘gente despreciable’ y venir, además, a la misma Inglaterra a comprar castillos como poder invasor, no sólo que se condice muy bien con el afán expansionista británico por entonces en auge, sino que además legitima el deber de mantener bajo control todo lo que no es racional y cristiano, todo lo que es “oscuro”: el espiritismo –por empezar–, lo desconocido y los de afuera, pero también el cuerpo, el pensamiento femenino y la sexualidad.

En efecto, *Drácula* hace entrar a las personas en un nivel de inconciencia infrahumano que pervierte lo noblemente inglés: como a Jonathan

Harker, el marido de Mina, empleado de una firma inglesa expandida en el exterior, y que había tenido por misión llevar unas escrituras a su castillo en Pensilvania. Los símbolos del Conde, bien conocidos por el pueblo, son la “sangre” y el “sexo” conjugados en la succión del vampiro. Esto va claramente en oposición a la moral victoriana de entonces, y por eso se hace necesario expulsarlo de Inglaterra: es un motivo más para matar a Drácula, que seduce a las mujeres, y a través de ellas hace entrar la irracionalidad en el Imperio. Claramente, bajo esta perspectiva, el relato no deja de tener un tono patriarcalista.

2.3.2. La misericordia divina como fuente y gloria de la redención

Sin embargo, en el segundo acto, aparece una figura femenina que suscita el progresivo cambio de situación: Mina, amiga de la primera víctima de Drácula descrita en la zaga (Lucy), y esposa de Jonathan Harker. De la mano de esta mujer viene la “redención” –como con la figura de Sonia, en *Crimen y Castigo* de F. Dostoievsky–: ella va pertrechada solamente con la cruz que le había dado el obispo en su infancia –¿la formación religiosa?–. Y así, Mina no sólo le ayuda a su marido a ‘recordar’ –casi religiosamente– quién es, ya que venía vestido de marinero y sin memoria –es decir, sin hogar ni identidad, porque el Conde se la había hecho olvidar en la fiesta orgiástica de despedida–, sino que también Drácula, al verla, ‘recuerda’ una experiencia y sentimiento humano que había experimentado hacía ya unos quinientos años, y que había olvidado a causa de su compulsión por la sangre.

Y así se inicia un camino que lo conducirá a renunciar a la infeliz inmortalidad que lo tenía encadenado: porque sangre y seducción, dominio y poder, inmortalidad y autodivinización, son las diferentes facetas que convergen en la experiencia de condenación de quien destruye vidas ajenas –como lo sugiere en la literatura la emblemática figura de Don Juan Tenorio–. En efecto, al ver a Mina, un lejano sentimiento de amor torna frágil al temido Conde. Entonces le descubre a ella su secreto, renuncia al afán de posesión y la deja partir. Con ello, resigna su pretensión de omnipotencia, y así finalmente pueden matarlo: de su pecho sale el demonio haciendo las últimas contorsiones. Pero en contrapartida, con este desenlace también a Drácula le llega la hora de la misericordia y la liberación. En este contexto, la misma Lucy parecería convertirse en ‘víctima de propiciación’: muere vicariamente para que todos queden liberados de este terrorífico poder oscuro.

3. Conclusión

Finalizo puntualizando algunas cuestiones propositivas que en realidad ya fui desbrozando a lo largo de este artículo. 1) Una teología para el cambio de época con las características, método y contenidos esbozados debe transitar del discernimiento crítico y teologal de los desafíos culturales hacia una asunción mística y transfiguradora de las formas y expresiones que aquella vaya gestando y alumbrando. 2) Debe adentrarse creativamente en las actuales cuestiones antropológicas que afectan al hombre concreto histórico y real –cf. *RH* 13 y 14–, tal como se desarrollan en *DA VII-X* o en *NMA II*: es de cara “a la nueva realidad social, plural, diferenciada y globalizada” que se hace necesario “fomentar el estudio y la investigación teológica y pastoral” (*DA* 345). 3) Para ello, las/os teólogas/os deberemos sensibilizarnos cada vez más los cuestionamientos y lenguajes que surgen en diálogo con la filosofía, la historia y las ciencias sociales y naturales, las variadas expresiones de la cultura y las culturas, como así también de la sabiduría y religiosidad populares, recapitulándolas transdisciplinarmente en intuiciones, perspectivas y palabras en función de una evangelización “nueva en su ardor, método y expresión”.⁷⁰ 4) Uno de los ejercicios que más contribuyen al respecto es el análisis de ‘textos’ en donde estos géneros, estilos y lenguajes se utilizan: incluso fuera de los foros y espacios estrictamente teológicos. 5) En particular, el teólogo siempre se verá enriquecido en el diálogo con la literatura, pero también del que pueda establecer con expresiones culturales como el teatro y el cine, la televisión y la radio, el periódico y la Web.

GERARDO DANIEL RAMOS SCJ
10.07.07 / 20.08.07

70. Cf. JUAN PABLO II, “Discurso al CELAM” (Puerto Príncipe), *L’Oss.Rom.* 20/03/83, 179.