

El reto de envejecer: la vejez a la luz de Flannery O'Connor, Erik Erikson y Romano Guardini

SUSANA MIRÓ LÓPEZ*

Universidad Francisco de Vitoria (España)
s.miro@ufv.es

FERNANDO VIÑADO OTEO**

Universidad Francisco de Vitoria (España)
f.vinado@ufv.es

Resumen

El siguiente estudio pretende concienciar a la sociedad sobre la problemática de los mayores en nuestros días. La esperanza de vida aumenta en los países desarrollados, pero nuestro mundo parece considerar a los ancianos como personas no útiles para el entramado social. Analizaremos dos relatos de la autora americana Flannery O'Connor -*El geranio* y *El día del Juicio Final*- en los que sus protagonistas son mayores. Las conclusiones serán enriquecidas a la luz de las teorías psicosociales del alemán Erik Erikson y del planteamiento sobre las etapas de la vida del también alemán, el filósofo Romano Guardini. Tres figuras de distintas áreas del saber que ya advirtieron de la deriva social a la que se verían abocados nuestros mayores si no se cambiaba de mentalidad y se tomaban medidas.

Palabras clave: Flannery O'Connor, Erik Erikson, Romano Guardini, personas mayores, dignidad.

The challenge of aging: old age in the light of Flannery O'Connor, Erik Erikson and Romano Guardini

Abstract

This article intention is to raise awareness in society in relation to the problem of the elderly in today's world. Life expectancy is increasing in developed countries; however, old people are being considered useless or even a burden to be eliminated in modern society. We will analyse two stories from the north American author Flannery O'Connor called -The Geranium and Judgement Day- which have old people as their main characters. The conclusions will be enlightened by the psychosocial theories from Erik Erikson and by the German philosopher Romano Giardini's approach on the different phases in life. Three wise authors coming from different perspectives which already warned of the social drift that our elders would be doomed unless we change our mentality and take immediate measures.

Key words: Flannery O'Connor, Erik Erikson, Romano Guardini, older people, dignity.

* Doctora en Humanidades y Ciencias Sociales por la Universidad Francisco de Vitoria, donde es docente en el Departamento de Formación Humanística. Entre sus publicaciones recientes: *El misterio del sufrimiento en la obra de Flannery O'Connor a la luz de Romano Guardini: La presencia silenciosa de Dios* (2020).

** Doctor en Educación por la Universidad Complutense de Madrid. Vicerrector de Formación Integral y profesor de Humanidades en la Universidad Francisco de Vitoria. Entre sus publicaciones recientes: *Formar a los docentes de Educación Infantil y Primaria desde un magisterio centrado en la persona* (2019).

1. PLANTEAMIENTOS INTRODUCTORIOS

La obra literaria de la escritora sureña Flannery O'Connor (1925-1964) está compuesta de treinta y dos relatos cortos y dos novelas; además nos dejó una serie de ensayos, conferencias, reseñas y centenares de cartas que nos permiten adentrarnos en la personalidad de O'Connor. En su narrativa, nos encontramos con un variado elenco de personajes grotescos que muestran las debilidades del ser humano tanto desde el punto de vista físico como moral. De ahí quizás que sus obras no tuvieran tanta divulgación. Al lector no siempre le agrada el tono provocador de sus relatos y menos sentirse interpelado e incluso identificado por los protagonistas de sus novelas y relatos. Pero este mismo hecho, ha posibilitado que su obra se universalice y podamos considerarla una de las literatas americanas más reconocidas del siglo XX (Scott & Streight, 2009: 73). Su obra se desarrolla en un momento en que el Sur comienza a despegar literariamente hablando, se forjan los cimientos del gran "renacimiento" sureño, es en este movimiento donde situamos a O'Connor. Según Manuel Broncano, el periodo que se extiende desde el inicio de la Gran Depresión hasta el final de la Segunda Guerra Mundial es el tiempo más prolífico de toda la historia del género narrativo en América (1992: 38). William Faulkner (1897-1962) es la figura central de este "renacimiento del Sur", sus títulos *The Sound and the Fury* y *Intruder in the Dust* son obras claves de este momento. Se incluyen autores como Thomas Wolfe (1900-1938), Tennessee Williams (1911-1983), Peter Taylor (1917-1994), Robert Penn Warren (1905-1989) y las conocidas como "ladies of the South", donde resaltan literatas de la talla de Caroline Gordon (1895-1981), Catherine Anne Porter (1890-1980), Eudora Welty (1909-2001), Carson MacCullers (1897-1967) y la propia Flannery, que forma parte de una segunda generación en la que estarían escritores como Truman Capote (1924-1984) y William Styron (1925-2006).

Este movimiento surge por el temor de las personas del Sur a perder su propia identidad. Una sociedad eminentemente agraria que se encuentra amenazada ante la industrialización nortea y que ve con recelo la nueva base económica que parece ha venido para quedarse y liderar una nueva época. Estos literatos pretenden rescatar lo bueno de la tradición sureña recuperando las señas de identidad más valiosas del espíritu de sus gentes. O'Connor mantiene en sus obras los rasgos más característicos de su generación: los ambientes que describe son pinceladas realistas de diferentes regiones sureñas y el lenguaje de sus personajes presenta las variedades idiomáticas del Sur.

Rasgo identitario de la producción flanneriana es que sus cuentos están sembrados de seres humanos imperfectos, muertes, suicidios, crímenes diversos, etc. por paradójico que parezca, con estas figuras pretende

mostrarnos la grandeza de la vida humana y cómo merece la pena ser vida. Es más, O'Connor de tradición y formación católica, procura con sus relatos que el lector eleve los ojos hacia otra realidad. Aunque en el mundo existe el mal, en la batalla contra la maldad, el ser humano no está solo: Dios decidió encarnarse para entrar en nuestra realidad y superar así las leyes del dolor, del sufrimiento y de la muerte, y sustituirlas por un mensaje de redención. Así, la propia O'Connor comenta "desde el punto de vista del misterio cristiano central: pese a todo su horror, Dios ha considerado que merecía la pena morir por ella", refiriéndose a la maldad del mundo (2007: 154). La escritora enfrenta a sus personajes a circunstancias dantescas, los lleva a una situación límite en la que pueden reaccionar: se ven necesitados y pueden o no descubrir al Dios que los acompaña, aún más si cabe, en el pecado y en la debilidad.

Como hemos comentado, la literatura de O'Connor no siempre ha sido siempre bien acogida por el público. En una primera lectura, el mensaje de esperanza que destilan sus obras no es fácil de captar. Por ello, parte de la crítica literaria asemeja su estilo a los autores de la corriente literaria "Southern Gothic" (Álvarez, 1992: 417) que surge en la década de los años veinte y se refiere a toda la ficción procedente del Sur que presenta un panorama sumamente pesimista. Sus orígenes se remontan a la literatura americana conocida como "corriente oscurantista" que lidera Allan Poe (1809-1849). De ahí que Lancelotti comparara la obra de la sureña con la del americano y llega a ver un cierto paralelismo con la de Kafka (1965: 38). Sin embargo, la propia O'Connor comenta que sus cuentos no pretenden ser un reflejo de la obra de Poe, aunque no niega que *Humerous Tales* le había marcado a la hora de comenzar su aventura como escritora. Si bien Flannery insiste en que, la aparente dureza de sus cuentos revela la profundidad del misterio central de toda su obra: todo lo grotesco y el pecado del mundo se redime por Cristo que ofrece su mano amorosa al hombre para que este, en el uso de su libertad, lo acoja (2007: 133). Su obra, lejos de pertenecer a este movimiento gótico, se sitúa en un modo narrativo grotesco (Broncano, 1992: 18-22). Este modo grotesco de narrar las situaciones y los ambientes pretenden reflejar el misterio de la propia existencia del ser humano, el desconcierto de lo cotidiano ante la gran incógnita que revela la transcendencia. La narrativa de la autora nos sitúa en un nivel más allá del realismo social del momento, nos sitúa en un verdadero plano metafísico. Guadalupe Arbona identifica esta superación de lo cotidiano para acercar al lector a la naturaleza del misterio con autores como Conrad (1857-1924) o Henry James (1843-1916), esta apertura al significado profundo de las obras lo definiría como "realismo de distancias" (2006: 20).

Dentro de la obra de O'Connor, hemos querido centrarnos en dos de sus cuentos, *El geranio* y *El día del Juicio Final*, en los que describe una sociedad que se olvida de sus mayores y cómo la soledad es vivida de forma diferente por cada uno de los protagonistas. O'Connor, como en tantos momentos de su obra, está anticipando una circunstancia, que por dura que parezca, se ha convertido en algo muy habitual en nuestros días. Su crítica mordaz a través de sus relatos nos cuestiona a nosotros como sociedad: vivimos en un mundo vertiginoso, con unas estructuras que valoran a las personas en función de su utilidad y se olvidan de su dignidad como seres humanos. En un mundo así, los mayores no tienen cabida. Pero ¿qué tipo de mundo hemos construido si nos olvidamos de los débiles, de nuestros mayores?

A la par que la americana publicaba sus obras, otras dos figuras como Erik Erikson y Romano Guardini, uno desde la psicología social y el otro desde la filosofía, daban una voz de alarma en el mismo sentido que la escritora.

Cuando las tropas nazis toman el poder, Erikson, por la ascendencia judía de su familia, huye a Copenhague y desde allí a Estados Unidos. Desarrolla sus conocimientos de psicoanálisis en su consulta y en 1950 publica su obra *Childhood and Society*. En este libro, incorpora un capítulo sobre su teoría de ocho etapas del desarrollo humano. Esta teoría la irá perfeccionando en publicaciones posteriores, en particular en su obra *Identity and the Life Cycle* que sale a la luz en 1959. De la teoría de Erikson, nos centraremos para nuestro escrito en la última etapa: desde los 60 años al final de la vida. Y a la luz de su análisis estudiaremos a los dos personajes de los cuentos de O'Connor.

Para completar el estudio, recurriremos a uno de los pensadores que más han influido en O'Connor: Romano Guardini. La propia escritora recomienda a sus amigos y familiares la lectura de su obra. La americana reseña su obra y todas las semblanzas son recogidas en un libro con carácter póstumo que lleva por título: *The Presence of Grace and Other Book Reviews by Flannery O'Connor*. La admiración que O'Connor siente por Guardini la muestra en sus cartas: “estoy leyendo todo lo que puedo sobre Romano Guardini” (2004: 74). En 1953, publica *Die Lebensalter: Ihre ethische und pädagogische Bedeutung*, en 1997 la obra se traduce al castellano bajo el título *Las etapas de la vida. Su importancia para la ética y la pedagogía*. En este libro, Guardini desarrolla la importancia de su teoría del encuentro, así reza el prólogo de la edición española: “Su tema «el encuentro» es central en el pensamiento guardiniano” (Guardini, 2015: 6). Más allá de la psicología o sociología, el autor pretende analizar el sentido de la vida en cada etapa humana. Nos centraremos, de nuevo, en la etapa última de la vida. Guardini habla de tres momentos evolutivos: el hombre sabio, la entrada en la ancianidad y

la persona senil. En la misma obra se incorpora una charla radiofónica del filósofo titulada: *Del Envejecer*, que nos servirá para dialogar con los personajes de los dos cuentos flannerianos.

2. LOS MAYORES: DUDLEY Y TANNER, COMIENZO Y CULMEN LITERARIO DE O'CONNOR

Dentro de la producción literaria de O'Connor es indiscutible que su tarjeta de presentación son sus relatos. Comienza su carrera literaria precisamente con el relato que nos ocupa: *El geranio*, escrito en 1946. Pese a ser su primer cuento, goza de los rasgos propios de la sureña: sus argumentos y personajes son realistas, poniendo especial atención en aquellos aspectos más controvertidos de las personas. Y culminará sus escritos con *El día del Juicio Final*, datado entre 1964-1965. El relato es la versión mejorada formalmente del primero. El deterioro físico de O'Connor era evidente, sus días estaban llegando al final y su obra cierra así también el ciclo.

Nos encontramos con dos personajes: en el primero, el viejo Dudley; en el segundo, el anciano Tanner. El argumento se mantiene en los dos: Dudley, dado su avanzada edad y la precaria situación económica que tiene se muda a vivir con su hija a Nueva York; Tanner, lo mismo. Sin embargo, hay una diferencia entre los dos, una evolución de los personajes y del ambiente social.

Comencemos por Dudley, un hombre angustiado por la soledad infinita a la que se enfrenta al mudarse a la casa de su hija. Paradójico, deja su pueblo para no estar solo y se siente abandonado al trasladarse al hogar familiar. En este relato, O'Connor contrapone la vida en un entorno rural frente al urbano. Dudley añora su tierra, su casa, sus amigos y sus costumbres. En la ciudad, se pierde en el anonimato de los muros grises de los edificios y del frío asfalto. Su hija no sabe cómo integrarle en la vida cotidiana. Incomunicación ente el padre y la hija que le conduce a esa soledad profunda y a un sentimiento de verse aparcado como un mueble viejo que ya no es útil, solo cabe esperar la muerte física porque espiritualmente ya siente que es el final.

La hija no es capaz de llegar al corazón de su padre, la acogida en su casa no ha sido tal, prima el sentido del deber sin más: "Ella cumplía con su deber. No como sus hermanos" (O'Connor, 2006: 21). Dudley se muda a la ciudad pensando que disfrutaría de una nueva vida, rodeado de los suyos (su hija, su yerno y su nieto), donde podría compartir su experiencia y aconsejar al resto, pero la decepción es inmediata, es como aquel geranio que reposa en el alféizar de la casa del vecino para respirar algo de aire y que Dudley contempla cada día.

Flannery describe la ausencia de relación entre los personajes acompañándolo de un marco descriptivo deshumanizado: “Aquello era un hormiguero” (2006: 21), todas las descripciones refieren a la falta de identidad en la ciudad. Es más, en el relato no se conocen los nombres de los miembros de la familia, sin embargo, si sabemos cómo se llaman sus vecinos y amigos del pueblo. Sentido de comunidad frente al aislamiento. Cuando la familia sale de la casa para comenzar la actividad cotidiana, Dudley no se atreve a salir a la calle, todo le resulta hostil y permanece sentado mirando al viejo geranio.

Entonces, como es característico de la obra de la escritora, surge la oportunidad que se presenta en todos sus cuentos para revertir la situación: el acontecimiento. Manuel Broncano analizando la obra literaria de O'Connor define este rasgo presente en la narrativa de la sureña como: “un acontecimiento implica la existencia de unos personajes que realizan unas acciones dentro de un marco espacio-temporal determinado, fruto de las cuales se produce una transformación reconocible de alguno de los factores que intervienen en el mismo” (1992: 77). En *El geranio*, el acontecimiento se produce de la mano de un nuevo personaje: el vecino negro de la hija. Dudley se ha educado en un momento y lugar donde la convivencia entre blancos y negros es todavía un tanto difícil: los negros ya no eran esclavos, pero eran criados; vivían en las casas de los blancos, pero porque les servían. Es curioso que, pese a esta concepción propia de muchas áreas de los estados sureños, Dudley tenga una relación más íntima con Rabie y Lutisha, el matrimonio de negros que viven en el sótano de su casa, que con su familia de sangre. Cuando ve al vecino negro, no entiende que no fuera un criado y que, sin serlo, viva en el mismo edificio que su hija. El mundo estaba cambiando a una velocidad que él no lo comprende. Este cerrarse a los nuevos tiempos, le va a llevar a desaprovechar la oportunidad que le brinda el relato: aquel negro es la única persona de la ciudad que ha sabido mirar de una forma amable a Dudley. En una de las ocasiones que se cae subiendo las escaleras, el negro le ofrece su ayuda: “Le tendió la mano para que pudiera agarrarse y levantarse” (O'Connor, 2006: 29). Le acompaña y le lleva a su casa. Dudley permanece callado, sin dar crédito al episodio: aquel ser se dirigía a él como si fuera un igual; era inadmisibile.

Y, entonces, el desenlace de la historia: Dudley se asoma a la ventana y mira hacia el geranio, no está y la maceta yace hecha añicos en el suelo. Piensa en ir a recogerlo, pero: “No podía bajar y arriesgarse a que los negros le dieran palmadas en la espalda. Volvió al cuarto y a la ventana, se asomó y, allá abajo, vio al geranio” (O'Connor, 2006: 33).

El inmovilismo del personaje provoca la ausencia total de esperanza. Podía haber dado una oportunidad a aquel vecino, de él dependía, pero no

quiso. Ahora no cabe más que esperar sentado; la siguiente víctima sería él.

O'Connor en este cuento refleja un hecho que se estaba produciendo en los Estados Unidos. La sociedad americana se caracterizaba por contar con una población dedicada mayoritariamente al sector primario, de hecho, durante la etapa colonial el 90% de la población dependía de la agricultura y vivía en el medio rural. Esta situación continúa durante el siglo XIX hasta las primeras décadas del siglo XX. En los años 20 la crisis agraria, de modo acentuado en los Estados del Norte, provoca el éxodo del campo a las ciudades, sobre todo a Nueva York (Sagredo Santos, t.y.: 75). La hija de nuestro protagonista pertenece a este grupo de ciudadanos que abandona la actividad rural para buscar nuevos empleos en el área urbana. Esta salida generacional, ocasiona situaciones como las que relata la suena: los mayores se quedan solos. Cuando se enviuada o surgen enfermedades graves que les impiden valerse por ellos mismos, necesitan del otro y de ahí que dejen su entorno rural para mudarse con sus hijos a los núcleos urbanos. No es extraño que suceda entonces lo que el cuento describe.

El conflicto generacional padre e hija no es solo por la edad, si no por una mentalidad diferente: el padre arraigado a las categorías sureñas y una hija que ya se ha imbuido de un ambiente noroño y urbano. Ni uno ni otro saben buscar un ámbito de relación que les permita crecer como familia, van a vivir bajo el mismo techo, pero totalmente aislados e inounicados. Dudley intenta suplir la ausencia de relación con la contemplación de un geranio: el hombre necesitado de Belleza se conforma con la contemplación de una planta que le evoca el recuerdo de sus tierras. Podría haber forjado una nueva amistad con el vecino, pero se cierra a ella por sus prejuicios. Cuando el geranio muere, Dudley comprende que ha perdido incluso la posibilidad del recuerdo agradable y, entonces, rompe a llorar amargamente.

Dejemos el primer relato, lo retomaremos después a la luz de las teorías de Erikson y Guardini, pero vayamos a comparar este relato con *El día del Juicio Final*. Veremos la evolución en los personajes y el nuevo marco espacio-temporal en el que se desarrolla la historia.

El protagonista de la historia se llama Tanner, el cambio de nombre nos predispone ya a ver la transformación que ha sufrido el personaje. Ha sufrido un proceso de ascesis que le ha llevado a una evolución interna hasta convertirse en una persona con unos principios morales diferentes a los de Dudley. Los nombres dados por O'Connor no son gratuitos: Dudley etimológicamente significa fuerte como un oso, una persona corpulenta. Al atribuírsele a una persona mayor no hay que quedarse en una

lectura física, la acepción que consideraremos se refiere a aquel que permanece firme en sus principios. En el caso de Dudley, esos principios se han convertido en prejuicios que le han llevado a ser una persona intransigente, incluso brusca, el sentido del deber lo vive de tal manera que provoca la destrucción del personaje. El nombre de Tanner hace referencia al trabajo de un curtidor, paciente, que toma las pieles, las moldea y le da un aspecto nuevo. Se adapta al cambio sin olvidar la tradición. La intencionalidad de la autora queda patente con el cambio del nombre en los dos protagonistas.

Un año antes de que escribiera este relato, O'Connor había pronunciado una conferencia en la Universidad de Georgetown que se publicó en la revista de la ciudad en 1966 bajo el título de: *El novelista católico en el sur protestante* (2007: 196). Entre las ideas que recoge, menciona que se está viviendo en una época que se desprecian los valores del viejo Sur y se sustituyen por los del nuevo sin tener en cuenta lo bueno que existía en los estados sureños. En vez de recoger lo valioso de la tradición, se arrasa con ello simplemente porque pertenecía a otra época. Haciendo tabla rasa se corre el riesgo de enfrentarnos con situaciones como las que se describen en el relato.

Tanner se había marchado a vivir con su hija a Nueva York y, de nuevo, su única obsesión es regresar a su viejo hogar, aunque fuera para ser enterrado allí. Tanto es así que obliga a su hija a que le prometa que si fallece volverá a Georgia para descansar en su tierra. En su pueblo, vive su amigo negro Coleman al que le pide que se cumpla su última voluntad cuando llegue el momento porque no confía en que su hija lo haga. De nuevo la relación entre el padre y la hija es fría, distante, en consonancia con el apartamento neoyorkino en el que viven. La hija actúa exactamente por los mismos motivos que en el primer relato: “La compañía de su padre le parecía aburrida y su obligación para con él le pesaba [...] habría tenido la satisfacción de haber intentado cumplir con su deber” (O'Connor, 2006: 823). Con Coleman, pese a que era negro, se había trabado una amistad, incluso compartían techo y aficiones. Aun así, Tanner reconoce que existe una importante diferencia por cuestión racial. De nuevo surge el acontecimiento y en este caso sí se consigue una evolución en el personaje. Todo pasa porque en el edificio, uno de los vecinos es también negro. Esta vez Tanner cree descubrir la oportunidad de trabar una auténtica amistad con esta persona, no tiene en cuenta la diferencia de raza entre ellos. Cree que puede entablar una relación fundada en el respeto que permita un vínculo relacional con independencia del color de la piel. Dudley, ahora Tanner, en el final de sus días ha descubierto el sentido de la vida: el ser humano, social por naturaleza, precisa de la relación con los demás en todo momento, cada día nos hacemos con los otros.

Nuestra escritora, no deja de sorprender y cuando parece que el desenlace será más halagüeño que en *El geranio*, se produce el giro flanneriano. En todo encuentro relacional se precisa la convergencia de dos libertades, esta vez Tanner quiere dar el paso, pero el vecino negro no. Es la crítica mordaz de O'Connor hacia la sociedad neoyorkina tan solo dos décadas después de su primer relato: la sociedad ha cambiado sustancialmente, cabe preguntarse si para bien.

El primer encuentro entre Tanner y el vecino discurre con una gran tensión, el anciano es despreciado sin miramientos en el rellano de la escalera y este se queda asombrado ante lo que sucede: su hija vive en el mismo edificio que una pareja de negros y a él le miran con una actitud despectiva. Cuando se lo cuenta, ella le recomienda que les deje en paz, es la única manera de no meterse en problemas y que el mundo vaya bien. O'Connor plantea una importante cuestión: el individualismo social, la forma de convivir es posible si las personas se aíslan y se separan de las demás evitando la confrontación y el problema. Pero parece que esa teoría conduce a las personas a la incomprensión, la soledad y la destrucción. Ante la advertencia de la hija, Tanner contesta: “-Yo me llevaba bien con los negros antes de que tú vinieras al mundo.” (O'Connor, 2006: 825). Es aquí cuando Flannery pone de manifiesto un hecho olvidado a veces por la historia: los sureños habían comprendido que la xenofobia no conducía a nada más que a la destrucción, el odio injustificado al otro por el color de su piel no era admisible. Tanner ya lo había descubierto y no estaba dispuesto a dejar pasar la oportunidad de acercarse a su vecino. Si el Sur había aprendido que la convivencia entre las diferentes razas era posible (O'Connor, 2004: 163), Tanner no cometerá los errores del pasado, reconocerá al otro en su dignidad, ontológicamente todos somos iguales. Su esperanza tenía sentido, la amistad entre un pobre anciano del Sur con un joven neoyorkino negro era posible.

Este cambio de mentalidad en Tanner, la nueva forma de entender el mundo, le provoca la necesidad de mejorar también en la relación que más le importa, la de su hija: “Se sintió culpable. Había sido buena con él y él no había sido más que un estorbo [...] No está mal tu casa, y esta parte del país tampoco está mal. Siento haberte dado tantas molestias al ponerme enfermo” (O'Connor, 2006: 830). Su hija ante esta declaración, le confiesa que lo feliz que es por tenerle cerca. Una vez que el vínculo paterno filial se establece, Tanner experimenta la necesidad de mostrarle a Coleman su agradecimiento por todo lo compartido en el pueblo. Decide salir de la casa y regresar a su tierra, había mejorado la relación con su hija, ahora era momento de regresar con su amigo. Cuando salió a las escaleras, empezó a delirar e imaginó su llegada a la estación de su pueblo y el encuentro con los suyos, sin embargo, no era Coleman el que estaba en el

rellano, era el vecino y su novia que no daba crédito a la imagen de aquel viejo decrepito que gritaba diciendo algo sobre el día del Juicio Final. Tanner se cae al suelo y pide ayuda al neoyorkino para que le levante, pero lo que nos narra O'Connor es desgarrador: su hija regresa al hogar y encuentra el cadáver de su padre empotrado en la barandilla de la escalera. Final abrupto, pero en la intencionalidad de O'Connor no se trata de un desenlace dramático. Aunque el protagonista fallece, la escritora lo deja claro: muere en paz. Ahora el calvario empieza para los otros: el vecino que no solo no ayuda a Tanner, sino que le empotra en las escaleras, hecho que pudo acelerar su muerte; y, su hija, que entierra a su padre en Nueva York en vez de en el pueblo. Del vecino negro no sabemos más. Su hija, dado que no puede descansar, decide desenterrar el cuerpo y mandarlo para su casa, a lo mejor para ella no estaba todo perdido. El estilo del relato es puramente flanneriano, la forma dura e irónica, el fondo esperanzador al menos para Tanner.

En los relatos hemos podido analizar la evolución de Dudley a Tanner, centrémonos en la figura del vecino dentro del contexto social.

Los hijos de los agricultores sureños que habían emigrado al Norte llevan cuatro décadas establecidos en las áreas urbanas norteañas. Han olvidado la mentalidad de sus abuelos y padres para integrarse en el ambiente neoyorkino. Los conflictos raciales, por lo menos en las zonas más cosmopolitas dicen estar superados. Digno de alabar que los prejuicios de sus mayores se habían visto superados, pero olvidar cómo fue posible la paz y la unión entre la población blanca y negra en el Sur era toda una enseñanza que debía rescatarse y sin embargo no se hizo. Para liberarse de lo que ellos creían que era el lastre de la Historia, decidieron romper radicalmente con la tradición y hacer tabla rasa de todo lo anterior.

Los más jóvenes, grupo al que pertenecería el vecino negro de Tanner, encabezan el fenómeno conocido como la contracultura. Un movimiento que busca la revolución en las normas sociales y pretenden romper con cualquier estructura que pueda ser identificada con una época anterior. Al ver a Tanner, lo identifica con un viejo sureño anclado en sus prejuicios raciales. Resulta paradójico que precisamente Tanner sea el que está dispuesto a adaptarse y dejar de lado sus terquedades en vez del joven. El vecino reacciona, sin embargo, con una desviación extrema de las normas más básicas de convivencia: no ayuda al anciano cuando este necesita que le coja la mano, es más, le empotra en los barrotes para que no le moleste.

Primer y último relato de O'Connor, dos décadas de diferencia, dos mayores que se ven obligados a dejar su hogar en el pueblo para ir a Nueva York. El mismo planteamiento y, sin embargo, el último relato se ofrece como una segunda oportunidad para que Dudley, ahora rebautizado como Tanner pueda reconsiderar su decisión: abrirse o no al otro. Él lo consigue,

pero se encuentra con la hostilidad de los nuevos tiempos. La sociedad neoyorkina y parte de los Estados Unidos comenzaba a despertar de la pesadilla racial, recordemos que Martin Luther King pronunció su famoso discurso *I have a dream* el 28 de agosto de 1963, el relato es escrito un año después. Ciertamente es que todavía quedaba mucho por construir, pero la convivencia había dado un giro muy favorable en este tema. En cambio, la escritora anticipa la cuestión que estamos analizando: la soledad de los mayores. En un mundo que se mueve a un ritmo frenético, parece no tener cabida. La sociedad utilitarista y a la par individualista parece no tener espacio para ellos. En vez de xenofobia empezamos a vislumbrar la gerontofobia, una actitud irracional que provoca actitudes incluso amorales contra los mayores.

3. DUDLEY Y TANNER A LA LUZ DE LA TEORÍA DEL DESARROLLO PSICOSOCIAL DE ERIK ERIKSON

Queremos en este apartado estudiar los dos personajes presentados por O'Connor a la luz de las teorías del desarrollo psicosocial de Erikson. Erik identifica ocho etapas fundamentales en la evolución del individuo, aunque discípulo de Freud, disiente en la relevancia que este último da al desarrollo sexual para explicar el desarrollo evolutivo del individuo. Considera que es más determinante la forma que interactúa el sujeto con la sociedad cada vez que van transcurriendo las distintas etapas de la vida. Para Erikson el paso de un estadio a otro conlleva un proceso progresivo de cambio o de estancamiento, el espacio intermedio en el que se consigue o no la adaptación se define como crisis (2000: 69).

Dudley y Tanner se encuentran en la última etapa de la vida, definida por el autor como: integridad del yo frente a la desesperación. En ella se engloban las personas con una edad superior a los sesenta años. Cuando O'Connor escribe los relatos, plantea con exactitud el momento que están viviendo los protagonistas: dejan de ser productivos en términos económicos, por su edad y estado de salud, y ya no pueden seguir cultivando sus tierras. La forma que tenían tradicionalmente de vivir se va a ver totalmente alterada. A la inactividad laboral hay que sumarle los duelos por la pérdida de los familiares y amigos, los dos han enviudado. Sus hijos no viven en el campo sino emigraron a la ciudad, surge la pregunta: ¿ahora qué? Erikson desarrolla dos actitudes, la integradora y la desesperanza.

Si la actitud es integradora, se acepta la situación y la propia historia. Este proceso es factible en la medida que se puede reconocer la contribución de la propia vida al resto de la sociedad, una persona que con orgullo y, a la par, con honestidad sabe valorar los logros de su trayectoria y su significado para el resto. El apoyo de las personas que rodean al mayor es

fundamental. Esta situación permite seguir manteniendo una confianza en el propio ser y en los demás, especialmente en las nuevas generaciones. Y, además, se ofrecerá como ejemplo de experiencia y de saber hacer hasta el último momento (Erikson, 1994: 543). Incluso alcanzan una actitud que les permite mantener una serenidad ante la muerte (Bordignon, 2005: 58).

Si, por el contrario, el mayor se encuentra en una situación de desesperanza todo se vuelve contra el sujeto. Erik presenta una clave para no caer en esta pérdida de sentido ante la vida: reconocerse sabios. La sabiduría es la fuerza básica a la que debe recurrir la persona. El ser humano ha acumulado un saber, una capacidad de enjuiciar madura y justamente la realidad que le permite comprender los significados vitales: podrá recordar experiencias vividas que sirvan de espejo al resto ante escenarios semejantes. No es una realidad que venga solo con el pasar de los años (Kunzman, 2019: 355-371) sino afrontar la vulnerabilidad desde la sabiduría de la síntesis existencial que nos invita a reconocernos sujetos y a la apertura y confianza en la libertad del otro (Erikson, 1994: 544). No es el temor a la muerte el que apaga la vida sino la fuerza distónica del desdén y cuyo origen está en la desesperanza. Ya Cicerón nos recordaba que los cimientos de la vejez no son los años, sino que “es la vida anterior vivida con honestidad la que toma los últimos frutos del prestigio” (2013: 93).

O'Connor nos muestra un Dudley débil que teme a la muerte, pero a la par su vida es desesperanza y sufrimiento. Tanner, por el contrario, evoluciona y aprovecha la segunda oportunidad que le ofrece O'Connor. Está dispuesto a ofrecer su experiencia, confiesa a su hija el amor que la tiene y se ve con fuerzas de recuperar su independencia e ir a ver a Coleman, al menos para confesarle que es verdaderamente su amigo. El drama surge porque ante esta postura decidida y sabia surge la incompreensión de una sociedad que no sabe valorar a las personas simplemente porque se encuentran al final del recorrido vital. No es posible la armonía, no es posible que los mayores muestren su saber si el resto del mundo les vuelve la espalda con aires de suficiencia y se dirige a ellos con aire despectivo diciendo: ¿y vosotros qué sabéis? No entendéis nada, este ya no es vuestro mundo. En ese momento, la experiencia del mayor queda excluida y con ello todo su ser.

Sin embargo, no hay que olvidar que, en la síntesis de la vida, queda la mirada feliz del que contempla el mundo, la realidad con un sentido de plenitud e incluso sacralidad. Bordignon siguiendo a Erikson dirá: “Todo muestra una forma trascendente de ser, sentir y considerar el pasado y el presente, porque un futuro nuevo se presenta. No vivido aún, mas sentido por el significado encontrado en la historia de la vida” (2005: 59). Un significado que se le ofrece a la sociedad para que herede parte de la sabiduría acumulada, y que lleva a O'Connor a denunciar a la sociedad que no quiere

recoger el testigo. La crisis personal que vive Tanner y que se transforma en una oportunidad para no ser otro Dudley, queda restringida a él y a su hija que sabe entender al final del relato los logros de su padre, pero la sociedad no acierta a entenderlo. La esperanza de Tanner y de la hija no se traslada a un mundo que vuelve la espalda a sus mayores. La resolución de la crisis en el protagonista generó confianza y esperanza para poder salir de la soledad, sin embargo, O'Connor presenta un mundo que se asoma al abismo.

Erikson afirma que la resolución positiva de la crisis está ligada no solo con el sujeto que la experimenta sino con el resto (1994: 550). El ser humano adquirirá la capacidad de establecer relaciones positivas con otros miembros de su familia, sobre todo en las etapas 1, 2 y 3; con otros grupos sociales y de trabajo en los estadios 4 a 6 y con el resto de la sociedad e, incluso, con la humanidad en su conjunto en las etapas 7 y 8 (Bordignon, 2005: 60). Dudley no fue capaz de solventar la crisis. Tanner, resuelve positivamente la suya, probablemente en otros momentos no lo hizo, de ahí la situación anquilosada inicial que vive con su hija, pero una vez resuelta consigue trasladar los efectos a la relación paterno filial. Por el contrario, la sociedad egoísta se cierra en un individualismo que no deja cabida para construir relaciones de cooperación, participación e integración. El tabú racial estaba empezando a desaparecer, pero se estaba consolidando un rechazo hacia todo aquello que puede recordar el final de la existencia, un rechazo hacia nuestros mayores.

O'Connor denunciaba esto con sus relatos. Erikson con su teoría sobre el ciclo de la vida pretende proponer a toda sociedad que, si el ser humano es capaz de ir superando las crisis evolutivas a nivel particular, este modelo es posible extrapolarlo al mundo y generar una convivencia más plena en las diversas culturas. El problema es que la eficacia de la teoría depende de la calidad de las personas y de la sociedad de cada tiempo, y por lo que parece el mundo actual apuesta por un tipo de relaciones en el que la resolución de los conflictos no sigue las leyes de la dialéctica, más bien, las de la confrontación.

4. DUDLEY Y TANNER A LA LUZ DEL MÉTODO DIALÉCTICO DE ROMANO GUARDINI

Como hemos comentado, la influencia de Romano Guardini en la obra de Flannery O'Connor es manifiesta. En este artículo, queremos analizar el pensamiento del filósofo en lo referente a las etapas de la vida y la relación con la evolución del personaje de Dudley cuando O'Connor lo transforma en Tanner.

En 1953, Guardini publica *Las etapas de la vida: su importancia para la ética y la pedagogía* con el que pretende mostrar la importancia de buscar el bien en todas las etapas de la existencia, sin importar la edad. López Quintás, en el prólogo, analiza las claves de comprensión de la obra (2015: 5-21): esta búsqueda influye la disposición biológica de la persona, su psique, el entorno que le rodea, la sociedad... todo ello puede ser factores que jueguen a favor, pero también en contra. Para el hombre son vitales las relaciones que entabla, pues solo con los demás es posible el desarrollo de la persona: “El valor de la existencia humana radica en su capacidad de crear vínculos, establecer relaciones de amistad, ámbitos de convivencia” (2015: 16). Este planteamiento del desarrollo del individuo ligado no solo a su propia madurez sino a las relaciones que entabla con los otros se asemeja al planteamiento de Erikson. Si bien, la perspectiva de partida en Guardini responde a reconocerse el ser humano criatura y, por tanto, dependiente desde su misma creación de otro: “Hay que aceptar la propia vida como un *don* que se nos otorga en el origen y como un *obsequio* que debemos hacer gustosamente, al final, a Quien nos la dio” (2015: 16). Dudley henchido de orgullo no quiere reconocer la necesidad que tiene de los demás, ni de familia ni de amigos ni de nadie; suple la carencia del vínculo con un geranio.

Guardini describe la edad senil como la etapa donde se alcanza la culminación de la vida, como todo proceso se llegará a ella en función de cómo el hombre se haya preparado para ese estadio. El hombre puede desmoronarse y pensar en lo vacío del existir humano que culmina su paso por este mundo con dolor, sufrimiento y muerte; o, bien, prepararse para el acontecimiento singular, corolario de la vida terrena y que posibilita a la persona para el encuentro con el Creador (2015: 8). Es cierto que esta segunda actitud de apertura es posible en una persona creyente, aunque el propio autor matiza, que no es necesario abrazar una fe concreta para tener una visión esperanzadora que trascienda la vida terrena. Si bien el mismo Guardini apunta que, alguien que pueda abrirse a lo eterno esperando el encuentro definitivo con el Dios Padre, acoge la etapa senil con una felicidad diferente al que no logra trascender el aquí y ahora (2015: 16).

Guardini describe el tramo final de la vida bajo el título *La entrada en la ancianidad* y lo primero que hace es mostrar una contradicción de su época: describe que hay ancianos que emanan tranquilidad y viven esta etapa con una dignidad admirable, conscientes de que se acercan a la consumación de su tarea; esta actitud parece ser vista por la sociedad como algo poco entendible pues entra en conflicto con lo que se puede considerar una vida digna —aquella que permite al hombre vivir por sus propios medios, de forma autosuficiente y sin depender de nadie— (2015: 101).

Estas formas de vida seniles son un escándalo para la mentalidad contemporánea occidental. O'Connor lo denuncia con su último relato, aunque la escritora en muchas ocasiones recurre a personas mayores para introducir sus temas, es en este último cuento cuando recrimina a un mundo que ha perdido su sensibilidad ante los mayores, un mundo que concibe esta etapa vital como un estadio que no merece la pena ser vivido, muebles viejos y rotos que se amontonan en los rellanos de las escaleras hasta que se los lleven.

La americana con voz profética denuncia los comienzos de algo que en nuestro siglo XXI se ha convertido en el gran escándalo: las condiciones de precariedad que asfixian a los mayores. El empobrecimiento por la desigualdad entre la inflación de productos y servicios básicos con sus pensiones; la soledad a la que se enfrentan por la dificultad de los hijos de conciliar el cuidado de sus mayores y su trabajo; una pirámide poblacional invertida, cada vez de forma más notoria, que reduce la posibilidad de dedicar partidas de gasto público a paliar sus necesidades... y, mientras tanto, son más y más las noticias que cubren las páginas de los periódicos con datos de mayores que aparecen muertos en sus casas y, se encuentran sus cadáveres pasados días, gracias a algún vecino que da la voz de alarma por el olor que se desprende de la casa.

Guardini también denunciaba que la sociedad consideraba la etapa senil como el momento de destrucción de la persona, en vez de entenderla como la culminación de la vida (López Quintás, 2001: 87). Y advierte que, si la sociedad cree que los mayores no pueden aportar a este mundo, no es de extrañar que el anciano se repliegue en una obstinación senil, “se interesa menos por lo nuevo. Cuanto mayor se hace, menos llevada se siente a cambiar las cosas, sino que lo que quiere es que le dejen tranquila. Se cierra a cualquier interés por la vida colectiva” (Guardini, 2015: 103) y de ahí la apuesta por vivir postrado contemplando un decrepito geranio. Dudley no anhela ganarse la estima y simpatía de otras personas, ni de su hija ni del vecino, vivirá replegado en su butaca esperando la muerte. Si no se genera un ámbito de relación con el otro, el ser humano queda condenado a la soledad y a la muerte. Pero para crear un vínculo es preciso la conjunción de dos voluntades: el yo y el tú que se abrazan para formar un nosotros (López Quintás, 2009: 227). En este caso, la obstinación de Dudley impide el acercamiento del vecino y se precipita a una espera vacía, sentado con la vista perdida en un alfeizar vacío.

Por el contrario, Guardini advierte que otra forma de vivir la senilidad es posible. Todos somos testigos de personas que se enfrentan a este momento vital desde una tranquilidad amable: “Ocupan con total naturalidad el lugar que les corresponde en su entorno, y su experiencia de la vida les permite resolver más de una dificultad sin llamar la atención” (2015: 107).

La experiencia y el recorrido que han alcanzado les enseña a comprender a las demás personas y a respetarlas. La vejez reclama ser vivida desde la serenidad de que el final de la vida sigue siendo vida. Desde esta mirada podemos alcanzar satisfacciones que solo son posibles en ese momento, capaces de distanciarnos de las cosas y abrirnos a la esencia de la vida (Guardini, 1999: 479).

Tanner entendió el paradigma de una nueva época en la que los negros y los blancos podían convivir bajo un mismo techo, enamorarse, formar familias... Pero cabe dejarse interpelar y decir para qué le sirvió a Dudley cambiar y convertirse en Tanner. Esta vez la comunión de voluntades no había sido posible porque en el avance social de las dos últimas décadas se había perdido parte de los valores que permitían una convivencia entre las distintas generaciones. Ahora el ritmo del mundo excluía a todos aquellos que no podían sumarse a los engranajes de un progreso utilitarista y deshumanizado. A Tanner, esta mentalidad encarnada en su vecino, le costó la vida, había fallecido levantando su mano en señal de socorro y no consiguió la ayuda requerida. En la siguiente escena, Tanner yace muerta entre los barrotes de las escaleras.

Guardini entiende que en nuestro mundo todo aquello que puede recordar el dolor, el sufrimiento y la muerte hay que apartarlo del día a día. Es como si al alejarlo de nuestra cotidianidad pudiéramos evitar el fatídico desenlace. El filósofo comenta que “para la conciencia actual la muerte carece de todo acento valorativo positivo” (2015: 110). Morir es algo tan peyorativo que causa terror, de ahí que se intente apartarla de nuestra vida para no tomar conciencia de ella y seguir como si esta no nos esperara al final del camino. Los mayores nos recuerdan la proximidad del final de la existencia por ello nos duele mirarlos a los ojos. Al hombre actual le cuesta tomar conciencia de su propio final tal vez por no sentirse satisfecho al contemplar su trayectoria vital.

Desde la perspectiva flanneriana y del mismo Guardini, el dolor, el sufrimiento y el tener conciencia de la muerte puede tener un sentido salvífico para el hombre. La producción literaria de O'Connor y sus cartas recogen la idea de que la sociedad actual parece necesitar el sufrimiento para alcanzar la salvación, la gracia que se le ofrece al hombre cuesta. Así en una de sus epístolas escritas en 1960 podemos leer: “Su idea de que la gracia es sanadora omite el hecho de que, antes de sanar, corta con la espada que Cristo dijo que iba a traer” (2004: 411). Guardini ante el sufrimiento, en el mismo sentido que Flannery, dirá: “el dolor puede ser una puerta abierta a Dios, una forma de purificación” (1954: 93). El acontecimiento transformador en Tanner habría tenido sentido para él y su hija, ahora es cosa de la sociedad que sepa recapacitar sobre la deriva de lo que está sucediendo, tal vez no sea tarde para el cambio.

CONCLUSIONES

En el presente artículo hemos querido dialogar con una literata, un psicólogo social y un filósofo. Personas de diferentes disciplinas que tuvieron la sensibilidad a través de su vocación de referirnos la realidad del mundo en el que vivían. A la par, como si de una voz profética se tratara, se anticiparon a los problemas que podían aparecer en las generaciones futuras si la sociedad no reconsideraba determinados aspectos. Hemos querido llamar la atención sobre nuestros mayores. La esperanza de vida ha aumentado en las últimas décadas, con la última crisis económica han sido piezas fundamentales para sostener a las familias y, sin embargo, son apartados de nuestras vidas cuando entendemos que dejan de ser útiles.

Se les ha pedido que se adapten a los tiempos, que cuiden de los nietos, que aprendan a utilizar los *smartphones* y cuando lo han hecho y se han subido al tren del progreso, les hemos apeado en la siguiente parada. En una sociedad que la ética de la muerte parece clavar sus garras cada vez con más fuerza, pasarán a ser los excluidos del sistema.

De nada parece servir que Erikson dignifique la octava etapa de la vida y Guardini muestre los valores que se pueden alcanzar en la edad senil y ofrecerlos a las próximas generaciones. La puerta se les cierra. Les aparcamos en los nuevos jardines de infancia para mayores porque nuestro día a día nos impide dedicarles nuestro tiempo. Y por si esto no es suficiente, algunos países apuestan por una serie de leyes que dignifiquen el final de la vida, haciendo uso de eufemismos en el leguaje. Y piden una muerte rápida e higiénica, la nueva eugenesia bajo la expresión derecho a una muerte digna, muestra la atrocidad de un mundo que no es capaz de reconocer la auténtica dignidad del hombre.

O'Connor, Erikson y Guardini reconocieron la deriva social y la denunciaron en sus obras, a nosotros nos queda la posibilidad de reconsiderar su herencia u obviarlo.

REFERENCIAS

- Álvarez, M.A. (1992). Lugar preferente de la novela corta en la literatura norteamericana. *Epos. Revista de Filosofía*, 8, 415-433.
- Arbona, G. (2006). Prólogo. En F. O'Connor, *Un encuentro tardío con el enemigo*. Madrid: Ediciones Encuentro.
- Bordignon, N. A. (2005). El desarrollo psicosocial de Erik Erikson: El diagrama epigénético del adulto. *Revista Lasallista de Investigación*, 02 (02), 50-63.
- Broncano, M. (1992). *Mundos breves, mundos infinitos: Flannery O'Connor y el cuento norteamericano*. León: Universidad de León, Secretariado de Publicaciones.

- Cicerón, M. T. (2013). *Sobre la vejez; Sobre la amistad*. (M. E. Torregro Salcedo, Trad.). Madrid: Alianza Editorial.
- Erikson, E. H. (1994). *Un modo de ver las cosas: Escritos selectos de 1930 a 1980*. (J. J. Utrilla, Trad.). México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Erikson, E. H. (2000). *El ciclo vital completado*. (R. Sarro Maluquer, Trad.). Barcelona: Paidós.
- Guardini, R. (1954). *El Señor*. (F. Palau-Ribes Casamitjana, Trad.). Madrid: Rialp.
- Guardini, R. (1999). *Ética: Lecciones de la Universidad de Múnich*. (C. Romero & C. Díaz, Trad.). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Guardini, R. (2015). *Las etapas de la vida: Su importancia para la ética y la pedagogía*. (J. Mardomingo, Trad.). Madrid: Palabra.
- Kunzman, U. (2019). Wisdom: The Royal Road to Personality Growth. En R. Fernández Ballesteros, A. Benetos & J.-M. Robine (Ed.), *The Cambridge handbook of successful aging* (pp. 355-371). New York, NY: Cambridge University Press.
- Lancelotti, M. (1965). *De Poe a Kafka: para una teoría del cuento*. Buenos Aires: Editorial Universitaria.
- López Quintás, A. (2001). *La verdadera imagen de Romano Guardini: Ética y desarrollo personal*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra.
- López Quintás, A. (2009). La antropología relacional de Romano Guardini. *Veritas. Revista de Filosofía y Teología*, (21), 219-244.
- López Quintás, A. (2015). Prólogo. En R. Guardini, *Las etapas de la vida: Su importancia para la ética y la pedagogía* (pp. 5-21). Madrid: Palabra.
- O'Connor, F. (2004). *El hábito de ser. Cartas seleccionadas y editadas por Sally Fitzgerald*. (J. Molina de la Torre, Trad.). Salamanca: Sígueme.
- O'Connor, F. (2006). *Cuentos completos*. (M. Covián, C. Filipetto & V. Ozores, Trad.). Barcelona: Lumen.
- O'Connor, F. (2007). *Misterio y maneras: Prosa ocasional escogida y editada por Sally y Robert Fitzgerald*. (E. Navío & G. Arbona Abascal, Trad.). Madrid: Encuentro.
- Sagredo Santos, A. (t.y.). Crisis agraria y éxodo rural en estados unidos en el primer tercio del siglo XX y la legislación reformista del New Deal. *REDEN: Revista Española de Estudios Norteamericanos*, 21-22, 75-87.
- Scott, R. N. & Streight, I. H. (Ed.) (2009). *Flannery O'Connor: The contemporary reviews*. Cambridge: Cambridge University Press.

The culture of peace and religious tolerance from an islamic perspective

ABBAS YAZDANI*
University of Tehran (Iran)
a.yazdani@ut.ac.ir

Abstract

The subject of the culture of peace and non-violent communication is extremely important, even more so today than in the past. The contention of this paper is that Islam is a religion of tolerance, peace, and reconciliation. I shall argue that there are many principles of the culture of peace in Islam. However, this doctrine may be misunderstood in some Islamic societies due to the poor knowledge of Islamic teachings or wrong education. Therefore, we strongly need to have a true interpretation of religious teachings as well as a true approach to religious diversity to provide the culture of peace.

Kew words: Peace, violence, Islam, religious teachings, religious diversity.

La cultura de la paz y la tolerancia religiosa desde una perspectiva islámica

Resumen

El tema de la cultura de paz y la comunicación no violenta es sumamente importante, especialmente en la actualidad. El argumento de este artículo es que el Islam es una religión de tolerancia, paz y reconciliación. Argumentaré que hay muchos principios de la cultura de paz en el Islam. Sin embargo, esta doctrina puede malinterpretarse en algunas sociedades islámicas debido al escaso conocimiento de las enseñanzas islámicas o la educación incorrecta. Por lo tanto, necesitamos tener una verdadera interpretación de las enseñanzas religiosas, así como un verdadero enfoque de la diversidad religiosa para difundir la cultura de la paz.

Palabras clave: Paz, violencia, Islam, enseñanzas religiosas, diversidad religiosa.

* Associate Professor in Philosophy of Religion, Department of Theology and Islamic philosophy, University of Tehran, Iran. Author of the book *Evidentialism and The Rationality of Religious Belief* (2011).

INTRODUCTION

One of the social problems in the contemporary world is the social conflicts that arise from political, cultural, ethnic, racial, geographical, and religious conflicts. Nowadays, humans are tired of the heart-breaking, devastating and catastrophic struggles and conflicts, and are looking for a way to have a peaceful and non-violent society. While analyzing the concept of peace and, in contrast, expressing all forms of violence, this article claims that religion provides valuable foundations for the culture of peace and the realization of a non-violent society. This article, of course, emphasizes the teachings of the religion of Islam. I will argue that the basic principle of Islam, whether in relations with Muslims or non-Muslims, is interaction, peace, tolerance and friendship, and that war in Islam is forbidden except for defense. In other words, the nature of war in Islam is a defensive one, not an offensive one. Given that a large part of the world's population consists of followers of the world religions, their view of concepts such as tolerance, peace, and reconciliation is extremely important. Catholic theologian Hans Kung says: "There will be no peace among the peoples of this world without peace among the world religions" (1996). The number of people dying in war in recent years has been extremely high. Since the 1990s, millions have died in the Congo, Sudan, and other African countries, and hundreds of thousands in former Yugoslavia, Iraq, Yemen and Syria. The result is that more than 80 percent of the casualties are civilian, and the number of refugees and displaced persons has increased sharply. Therefore, the need for reconciliation, peace and tolerance is felt more than ever.

1. DEFINITION OF PEACE AND THE IMPORTANCE OF THE CULTURE OF PEACE

The key question here is that: what exactly do we mean by peace? "The term is highly emotive, historical, and is often abused as a tool of political propaganda" (Howard, 1971: 225). Galtung defines peace as "the absence of violence in every form" (Galtung, 1996: 9). To that end, he also points out that violence occurs in three modalities. The first modality is direct violence. Direct violence is manifested in various forms of intentional bodily harm, including killing, maiming, siege, and any other form of force to the body that causes harm and poses an affront to basic human needs. The second modality of violence is structural violence. Galtung argues that this form of violence results from the presence of social structures whose cornerstones are exploitation and repression (1996: 198).

Structural violence is manifested in acts that enable some actors in society to benefit from unequal exchange and the plight of the disadvantaged. Structural violence can be seen in social structures such as politics, education, religion, and media. The third type of violence is cultural violence. A society that does not respect the rights of others, a society that is racist, ethnic, monopolistic, ... is considered culturally violent.

Peace is more than the absence of war. It is also “the maintenance of an orderly and just society,” orderly in being protected against the violence or extortion of aggressors, and just in being defended against exploitation and abuse by the more powerful (Howard, 1971: 226). Gandhi spoke of non-violence rather than peace and emphasized the necessity of overcoming injustice. Gandhi’s meaning was deftly summarized by Jonathan Schell: “Violence is a method by which the ruthless few can subdue the passive many. Non-violence is a means by which the active many can overcome the ruthless few.” Yet the word non-violence is “highly imperfect,” wrote Schell (2003: 144).

Many writers distinguish between negative peace, which is simply the absence of war, and positive peace, which is the presence of justice. Peace can be slavery or it can be freedom; subjugation or liberation. Genuine peace means progress toward a freer and more just world (Cousins, 1946: 45-6). Johan Galtung developed the concept of “structural violence” to describe situations of negative peace that have violent and unjust consequences (Galtung, 1969).

For Muslims peace is not merely the absence of war or organized violence. It is also the presence of justice and the creation of conditions in which humans can realize their full potentials. Human beings' nature is inclined to peace, and the violence comes because of how we were educated, not because of our nature. Faulty education gets us disconnected from our compassionate nature. Wrong education describes humans as basically evil and selfish. That is the core of violence.

Building a culture of peace is an urgent task for our present age so more than the past. Culture of peace is contrasted with the culture of war and violence, and could be developed by education and enlightening people, especially the younger generation. The 1989 UNESCO international congress in order to encourage people to develop a culture of peace, acknowledged that “The congress recommended that UNESCO ‘help construct a new vision of peace by developing a peace culture based on the universal values of respect for life, liberty, justice, solidarity, tolerance, human rights, and equality between men and women.’” (UNESCO 1989: 51).

The UN call for peace education suggests that education in general is important for the establishment of a culture of peace and that specific sorts of peace education may be of particular importance. These include the expectation that children, from an early age, should benefit from education about the values, attitudes, modes of behavior, and ways of life that can enable them to resolve any dispute peacefully and in a spirit of respect for human dignity and of tolerance and non-discrimination. (53/243, Declaration... in Salomon, 2009: 107)

2. WHAT REALLY RELIGIOUS EDUCATION TEACH, PEACE OR VIOLENCE?

The major world religions claim that their education systems teach peace. However, some people say that in practice history and religious education were used to promote war rather than peace. They point to the ethnic/religious conflicts in Burma, Sri Lanka, India, Sudan, Iraq, Yemen, Syria, Palestine and Israel, as well as the attacks on the Twin Towers of the World Trade Centre in New York on September 11, 2001, in the name of radical Islam, and subsequent attacks by Islamic extremists in Bali, Madrid and London. They argue that because religion is, and has been, the cause of so much violence and wars, religious education should be banned from schools and colleges in Islamic society.

While after September 11 George W Bush expressed that “Islam is a religion of peace”, But Osama bin Laden¹ and his many followers had different view and believed that September 11 represented authentic Islam. In February 1998 Bin Laden remarked “The ruling to kill the Americans and their allies-civilians and military- is an individual duty for every Muslim who can do it in any country in which it is possible to do it.” However, in this paper I take a very different view. My contention is that, taught sensitively and in the right way, religious education can in fact be a force for good, peace, understanding and reconciliation. The vast majority of Muslims and Islamic scholars believe that nothing in Muhammad's life or in the Qur'an or Islamic law justify terrorism.

There are many principles in Islamic teachings that provide a foundation for creative peacemaking. In Arabic salaam is translated as peace and is considered as one of the holy names of God. (Nasr, 2002: 217). Islam is a religion of universalism, tolerance, peace, and reconciliation. Islam teaches that life is sacred and that the believer has a duty to uphold truth and justice. Social justice is the core principle of Islam. Pursuing justice in the face of oppression and suffering is the personal and collective duty of

¹ Osama bin Laden traces his radicalism to the Wahhabism of his native Saudi Arabia, a movement that began with the reformer Muhammad ibn 'Abd al-Wahhab (1703-87), and advocate of a puritanical reading of Islamic law and belief.

every Muslim. But Islam is often misunderstood as a religion of the sword that justifies the use of violence to spread the faith; while the principles of nonviolence are not well developed within Islam. Concepts of peace are at the core of the Islamic teachings. The term salaam envisions a peaceful, harmonious social order of justice towards all without violence or conflict.

3. THE PRINCIPLES OF THE CULTURE OF PEACE IN ISLAM

The primary principle in Islam is peace. Islam emphasizes on peace in communication with all Muslim and non-Muslim people in a society, and encourages its adherents to avoid war and violence. The Qur'an places limits on the use of force. The Qur'an acknowledges the right of retribution but states "those who forgive the injury and make reconciliation will be rewarded by God." (Qur'an 42: 40). There are many principles of peace in Islam, which are significant for creating the culture of peace that I shall point to some of them here:

The first and cardinal principle of culture of peace is the acceptance of religious faith is optional. According to Islamic teachings, people are free to accept religious belief. Qur'an says: "Let there be no compulsion in religion: Truth stands out clear from error: whoever rejects evil and believes in Allah has grasped the most trustworthy handhold that never breaks. And God hears and knows all things." (2: 256)

لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِن بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لَا انْفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ

On this point, the Qur'an is unequivocal: "The truth is from your Lord, so whoever wills- let him believe; and whoever wills – let him disbelieve" (18:29).

قُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفِرْ

The message to non-Muslims is, "For you is your religion, and for me is my religion." (109: 6). These passages counsel tolerance and patience toward other faiths. Therefore, religious faith is a voluntary matter that individuals must choose freely and consciously and not compulsively. The message of such verses of the Qur'an is to respect dissenting beliefs and to recognize the freedom of others. This principle can in many cases prevent cultural violence and contribute to the realization of a culture of peace.

The second principle in creating a culture of peace and a non-violent society is Islam's emphasis on peace as the primary law and non-violence.

God invites people to peace: “Allah invites to the Home of Peace, and guides whomever He wills to a straight path”. (10: 25)

وَاللَّهُ يَدْعُو إِلَى دَارِ السَّلَامِ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ

The Qur'an invites people to peace and life, and regards war and violence as the evil way. (2: 208)

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَافَّةً وَلا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ.

The Qur'an commands that if your enemies desire peace, welcome it.

وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ.

That means: But if they incline towards peace, then incline towards it, and put your trust in Allah. He is the Hearer, the Knower. (8: 61).

Moreover, except in limited cases, it does not permit the use of force. Although the Qur'an recognizes the right to retribution its adherents, it is also a reward for forgiveness. So in ash-Shura it says: The retribution of a bad action is one equivalent to it. However, whoever pardons and makes reconciliation, his reward lies with Allah. He does not love the unjust. (42: 40).

وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ

Islam permits defensive jihad on a number of conditions:

1.- The occurrence of aggression. ‘And fight in the cause of Allah those who fight you, but do not commit aggression; Allah does not love the aggressors’ (2: 190).

وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ

2.- The principle of proportion. ‘Whoever commits aggression against you, retaliate against him in the same measure as he has committed against you. And be conscious of Allah, and know that Allah is with the righteous’ (2:194)

فَمَنْ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ وَانظُرُوا إِلَى اللَّهِ وَأَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ

3.- Observe the necessity. ‘And fight them until there is no oppression, and worship becomes devoted to Allah alone. But if they cease, then let there be no hostility except against the oppressors’ (2:193).

وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ فَإِنْ انْتَهَوْا فَلَا عُدْوَانَ إِلا عَلَى الظَّالِمِينَ

has a tendency for peace and friendship. Enjoying compassion, and love for others is part of our human nature. Violence is not our nature. Basically, non-violent relationships can bring us closer to our nature and help us connect and return to what is truly a pleasing way of life, one that contributes to one another's well-being and comfort. Human nature tends to peace, and not violence; violence comes from how we learn, not from our human nature.

The Islamic teachings attempt to invite people to global peace and a peaceful life on the basis of theism, justice and piety. So, in Islam peace is an immortal and primary law. Lo! Allah loveth not aggressors." (2: 190). This interpretation of peace which is based on Qur'anic teachings can develop a widespread peace around the world and terminate conflicts in many places. "Invite (all) to the way of your Lord with wisdom and beautiful preaching; and argue with them in ways that are best and most gracious: for your Lord knows best who has strayed from His path, and who receives guidance." (16: 125)

4. THE ROLE OF RELIGIOUS EDUCATION IN SOCIAL DEVELOPMENT

In spite of these principles of peace in Islamic cultural heritage, we question the reason behind the violence in some Islamic societies; violence in various dimensions of direct or structural violence or cultural violence. To respond to this question, I would say that since there are many types of interpretation of Islamic doctrines from different points of view, and within different Islamic communities, hence, we are faced with the conflicting voices in some fields. However, we should not forget that there are conflicting voices within other religions as well. "The problem lies with the way religion is understood and practiced. It must be stressed at this point that the problem is not with religion per se. It is not the philosophy or the doctrines, it is not the practices or the rituals, which are the issue. Rather, it is our interpretation of religion which constitutes the problem. It is the meaning we attach to certain doctrines and rituals which creates difficulties. Over the centuries, most adherents of most of the faiths have developed an exclusive view of their particular religious tradition. God is seen as the God of their particular group. Truth and justice, love and compassion, are perceived as values which are exclusive to their religion. The unity that they seek is invariably the unity of their own kind. Their religion—they are passionately convinced—is superior to other religions. (Haar and Busuttill, 2005: 72-73). This Islamic theory of peace culture is misused in some Islamic societies because of poor knowledge of Islamic teachings or due to wrong education. And there are different interpretations of religion and its foundations among Muslims and there are also misunderstandings

of Islamic teachings. There is no question that the problem is not with the essence of Islam but with the problem of understanding and interpreting Islam. As a result, people are drawn into violence, war and strife because of some misunderstandings and misinterpretations of Islam's teachings.

One of the main causes of misunderstandings and misinterpretations of the Islamic teachings, is Fundamentalism, and the avoidance of rationality. The use of reason in understanding, and interpreting religion, has always been the subject of serious disputes among scholars throughout the history of religion. As a result of Fundamentalism, and the avoidance of rationality in the religious teachings, the individual has adopted a religious exclusivist approach and considers himself just and salvable, and that all other religions are void and misleading. One prominent example is the idea of Salafist religious exclusivist.

There is no doubt that education in any society can play a key role in human development and consequently in the growth and development of that society. Education in any society will play an important role in the cultivation of knowledgeable people and in the development of culture, social order and cohesion, the development of civic institutions and thus the development, progress and excellence of society. The human factor is the most important factor in the development, growth and development of a society. Therefore, in our age of information explosion, education can be the most effective factor in solving political and social challenges. It is so important that some social science experts have said that without cultural and social development, economic development would not be possible. Experts believe that “the spread of education around the world is not due to functional requirements, and not because of labor market demand, but because of the world-wide citizenship process and the democratic belief that the development of education is a component of civil society”. (Sadovnik, 2007: 7)

My definite suggestion for the realization of a society free of violence and a culture of peace is primarily to teach peace discourse in society. It has to become a public culture. The discourse of peace must be incorporated as an approach to the educational system. As a matter of fact, some countries have incorporated the discourse of peace into their educational system literature. From kindergarten and elementary school to university level, where there should be a department of peace and conflict resolution. To avoid conflicts and violence in societies on the one hand, cultural and religious pluralism must be accepted, interactions and friendship must be pursued, and on the other hand to reject exclusivism. Religious tolerance, which is based on the teachings of Islam must be followed. We must learn to embrace cultural and religious pluralism on the one hand, and pursue

interactions, friendships and rejection of exclusivism on the other hand to tolerate dissent.

5. THE APPROACH TO RELIGIOUS TOLERANCE AND BUILDING A CULTURE OF PEACE

In our time, there is an urgent need for good philosophical arguments for religious toleration in the encounter with religious diversity. They might reinforce settled habits of toleration and justify teaching toleration to people in society. The Kantian response to religious diversity is the view that all religious claims are on a par with respect to truth, because all teach the same thing or make the same claim. Kant distinguishes between “pure religious faith”, which is ‘a plain rational faith which can be convincingly communicated to everyone’, and “historical faith”, which is intimately linked with particular historical forms. The essential content of the former, of pure religious faith, is the understanding of all moral duties as given by God. Kant held that this content -the claim that all moral duties are given by God- is present in all particular religions. Therefore, Kant maintained that the fundamental religious claim, the “plain rational faith” is always and everywhere the same. This fundamental religious claim is discoverable and justifiable by reason alone, unaided by revelation, scripture and the like. The Kantian strategy has two essential parts: one is the reduction of all religious claims to a single fundamental claim, and second is the view that the claims of all actual religious communities bear approximately the same relation to this fundamental claim. “They are all concerned with salvation/ liberation/ enlightenment/ fulfilment...” (Hick, 1994: 86-87). Kant’s position is the view that the major world religions relate to the Ultimate Reality, in different ways. There is no public evidence that any one religion is unique or superior to others and thus has closer access to Ultimate Reality. Christianity is simply “one paradigm of the divine-human relationship among many others,” and thus “arguments for the absolute-ness, superiority or uniqueness of Christianity become difficult if not impossible.” (McFague, 1985: 381).

John Hick, a contemporary advocator of a broadly Kantian strategy on religious diversity holds that there are indeed genuine differences and (at least apparent) incompatibilities among the claims of different religious communities. He divides these differences into three categories: incompatibilities with respect to historical matters, quasi-historical or trans-historical matters, and the ways of conceiving and experiencing religious beliefs. Hick holds that these incompatibilities that different religions claim are not important in religious regards. They do not make an important difference to what religion is really all about, which is “the transformation

of human existence from self-centeredness to Reality-centeredness.” (Hick, 1994: 95). Hick holds that the differences of belief between traditions are best seen as “different ways of conceiving and experiencing the one ultimate divine Reality.” (Hick, 1984: 229). Hick describes the Real in terms of the following functions:

The Real is thus not experienced as it is itself, but is postulated to satisfy (a) the basic faith that human religious experience is not purely projection but is at the same time a response to a transcendent reality or realities, and (b) the observation that Christianity, Islam, Hinduism, Buddhism etc, which are communal responses to these different gods and absolute, seem to be more or less equally effective contexts for human transformation from self-centeredness, with all the evils and miseries that flow from this, to a re-entering in the Transcendent as experienced within one’s own traditions. (Hick 2010:284-5)

Muhammed Legenhausen has argued that in the Qur'an we have a pluralist position that tries to explain contradictions, better than Hick does:

one of the major problems faced by any form of pluralism, including the form of pluralism accepted in the Qur'an, according to which various religions were sent by Allah to His messengers in different times and places, is what to make of the apparent contradictions among the creeds of the different religions...Various means to resolve the contradictions are suggested in the Qur'an itself. (See: (2:75), (3:78), (5:41)) It is also claimed that what was revealed to the different prophets was the same, so that contradictions among creeds must be due to content apart from what was revealed. (See: (2:136), (3:84), (4:150), (42:13-14)) Religious differences are generally explained in the Qur'an as having arisen from sin: from pride in the partial truth each of the different groups has possessed and from envy. (See: (3:18), (23:53), (30:32), (42:14)) (Legenhausen, 1999: 140).

According to Qur'an, God ordained other religions by means of His prophets prior to His final revelation. However, the teaching of Judaism and Christianity were not incorrect. They were different paths towards God in different circumstances. For this reason, all of the divine religions are called Islam in the general sense of complete submission to the commands of Allah. While Muhammdian Islam used for the final revelation which is a specific sense of Islam. The Qur'an contains the verse: “The religion before Allah is Islam (submission to His will)” (3: 19). This seems to articulate an exclusivist position but some theologians interpreted the verse as a form of Islamic pluralism and remarked that by Islam here

meant the general sense of complete submission to the commands of Allah; so all of the divine religions are called Islam.

“They saw the differences in rituals and modes of worship among the various religions as man-made distinctions. As one of them observed, “The lamps are different, but the Light is the same.” (Ponniah, 1984: 81).² We shall now show how this spirit of universal unity exists within a particular religious tradition. Since the tradition we are most familiar with is Islam, we shall draw our arguments from that tradition, though it must be emphasized that most of the other religions have an equally strong commitment to a unity transcending the boundaries of class, community and creed.

The fact that the primary purpose of Islam is to achieve the unity of humankind is clearly enunciated in the Qur'an itself. The Qur'an declares for instance, “Mankind were one community” and “Lo! this your religion is one religion and I am your Lord, so keep your duty unto Me.” (23: 52 in Pickthall, 1994)

The reference to “one religion” is to that one universal divine truth revealed to humankind from the very beginning. The Qur'an says that this was the truth that was revealed to Abraham and to Noah and to Moses and to Jesus. (42: 13). In fact, it makes it very clear that every community on earth has received this universal truth. In the words of the Qur'an, there is not a nation but a warner has passed among them (35: 24). And what is this universal truth? It is belief in God and doing good. This is lucidly explained in a Qur'anic verse.

And they say none shall enter paradise unless he is a Jew or a Christian, these are their vain wishes. Say 'Bring your proof if you are truthful; yes! Whosoever submits himself to Allah and he is a doer of good, for him there shall be his reward with his Lord, on such shall be no fear nor shall they grieve. The Jews say.” The Christians have nothing [true] to stand on”. And the Christians say, “The Jews have nothing to stand on,” although they [both] recite the Scripture. Thus do those who know not [I.e., the polytheists] speak the same as their words. But Allah will Judge between them on the Day of Resurrection concerning that over which they used to differ. (2: 111- 113).

وَقَالُوا لَنْ يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَنْ كَانَ هُودًا أَوْ نَصَارَى تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ (111) بَلَى مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَلَهُ أَجْرُهُ عِنْدَ رَبِّهِ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ (112) وَقَالَتِ الْيَهُودُ لَيْسَتِ النَّصَارَى عَلَى شَيْءٍ وَقَالَتِ

² This is a quote from the great Persian mystic Jalaluddin Rumi.

النَّصَارَى لَيْسَتْ الْيَهُودُ عَلَى شَيْءٍ وَهُمْ يَتَّبِعُونَ الْكِتَابَ كَذَلِكَ قَالَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ مِثْلَ قَوْلِهِمْ فَاللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيمَا كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ (113).

“And yet, the Qur'an notes with regret, humankind destroyed this universal truth and became divided into sects.” (6: 160). While the Qur'an is opposed to sectarianism, it accepts that there are different ways of reaching the universal truth. It says, “For each we have appointed a divine law and a traced-out way. Had God willed He could have made you one community. But that He may try you by that which He hath given you. So vie one with another in good works”. (5: 48).

According to the Qur'an, revelation is universal, so God sent a revelation to all human beings and the main message of all revelations was one thing and it was monotheism.

لكل جعلنا منكم شرعة و منهاجاً و لو شاء الله لجعلهم امة واحدة ...

It means that “We have prescribed for every tribe Shari'ah. If God wills, He could make them one and the same nation.” Tabatabaei said that the Qur'an says: If God had willed, He could have created human beings and talents uniformly so that they would have from the beginning to the end the only viability of a Shari'a, but God did not do it, providing a platform for human beings to grow and evolve, and bragging is not possible in geographical or linguistic or racial areas, but rather in the passage of time and the development of one's ability to accept the perfect law so that one can enter the realm of the great divine Test. (Tabatabaei, 1995: 252).

Therefore, the plurality and diversity were due to the will of God. Accordingly, the Qur'an has never criticized the prophetic messages; rather, it has criticized the misunderstandings of some followers. There is no verse in the Qur'an that annulled previous religions. According to the Qur'an, those who believe in God, believe in the Hereafter and do good deeds will be saved. The Qur'an also confirms that Jews, Christians and Sabians will be rewarded.

إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحاً فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ.

6. SEYYED HOSSEIN NASR AND RELIGIOUS PLURALISM

The prominent Traditionalist Seyyed Hossein Nasr is one of the Muslim scholars who proposes a pluralistic view to religious diversity. He is a proponent of the idea known as Perennial Philosophy³ (in Latin *philosophia*

³ The pioneers of Perennial Philosophy as a holistic traditional view are thinkers such as Guénon, Coomaraswamy, Schuon, and Burckhardt. Perennial Philosophy is eternal

perennis). Perennial Philosophy differentiates between inward and outward aspects of religions and believes in multiplicity of manifestations while considering the reality behind them as the same. In other words: “While truth is one, its expressions are many” (Nasr, 2005: 24). Perennial Philosophy is an eternal knowledge which forms the core of all true religions, and embraces the primal and the historical, the Semitic and the Indian, the mythic and the ‘abstract’ types of religions (Nasr, 2005: 30). According to Perennial Philosophy, wisdom is essentially of divine origin, and knowledge is a sacred thing that God has given to man. In addition, Perennial Philosophy considers spirituality, commitment, and morality as other aspects of knowledge. Nasr writes:

By *philosophia perennis* ... is meant a knowledge which has always been and will always be and which is of universal character both in the sense of existing among peoples of different climes and epochs and of dealing with universal principles. This knowledge which is available to the intellect is, moreover, contained at the heart of all religions or traditions, and its realization and attainment is possible only through those traditions and by means of methods, rites, symbols, images and other means sanctified by the message from Heaven or the Divine which gives birth to each tradition. (2005: 28)

The traditionalists distinguish between the external form and the essence which that form manifests, or form and substance, so the external forms of a religion are seen as “accidents” which are issued forth from and return to a substance that remains independent of all its accidents. (Nasr, 2005: 31). Accordingly, Nasr maintains inner unity and outer multiplicity of religions. He says: “The Absolute does not, however, manifest Itself in the same manner in different religious universes. The Ultimate Reality manifests Itself in multifarious sacred worlds sometimes in mythical forms and at other times as "abstract" monotheism. Sometimes It manifests Its Names and Qualities in the sounds and forms of a sacred language and at other times as divinities symbolizing the various divine forces; hence the distinction between a polytheism aware of the Divine Unity transcending multiple sacred forms.” (Nasr, 1996: 19-20).

He believes that what makes religions different is only the outward appearance not the Reality they all are issued from. The idea that reality of all religions is the same is what Frithof Schuon calls “Transcendent Unity

wisdom that is at the heart of all traditions, from Vedanta and Buddhism to Kabbalah and the traditional Christian or Islamic metaphysics, and is the highest finding of human life. This view holds that there is a fixed thing that is the essence of all religions and traditions and does not change with temporal and spatial changes. What changes is the theological form or expression of this wisdom.

of Religions”. Each religion depends on the area and location in which it appears and the characteristics of people it comes for. Nasr says:

Revelation is always given in the language of the people to whom God addresses Himself. As the Quran says, “And We never sent a messenger save with the language of his folk that he might make [the message] clear for them.” Hence the multiplicity of religions in a world with multiple “humanities.” The human state therefore gives a certain particularity to various revelations of the Truth while the heart of these revelations remains above all form. (Nasr, 1989: 158)

Hence, doctrinal language play a great role in religious diversity. “No religion, whether it be Islam or Christianity, Hinduism or Buddhism, can be without a doctrine as to what is Absolute and what is relative. Only the doctrinal language differs from one tradition to another. Nor can any religion be without a method of concentrating on the Real and living according to It although the means again differ in different traditional climates” (Nasr, 2000: 1-2). According to Nasr’s traditionalist view, and with regard to the Quranic verses, “not only is the multiplicity of religions necessary, but it is also a reflection of the richness of the Divine Nature and is willed by God” (Nasr, 2004: 16). This can be better understood in comparison with John Hick’s idea about religious pluralism. Hick looks at the matter through modern philosophy in which epistemology plays a central role and using Kant’s discrimination between noumenon and phenomenon he tries to explain the diversity of religions. According to Hick the origin of religious diversity is difference in experiences of the Ultimate Reality. Different people with different epistemic backgrounds have variant experiences of the Ultimate Reality; hence they form their own conceptions of god which are not the same as others. In this view, different understandings are not genuine, because they are human made. So, to reach consensus, religions should leave their dogmatic position aside and try to be more convergent. This is the key to peace.

But in Nasr’s thoughts, the difference between religions is as authentic as their inward unity, because they all are formed by the will of God. Religion is God’s reaction to human needs and as a whole is originated from God. So, all religions, by all their differences and as they are (i.e. in their traditional form), must be honored and accepted.

According to Nasr, modernity and globalization have brought us a situation where we should accept plurality of religions and respect them. People in the past used to live in religiously homogenous traditional societies and usually did not encounter beliefs different from theirs. Hence

they considered their own beliefs as binding and accepted them in a dogmatic way. But today, this isolation is broken and people are facing different cultures and religions. Nowadays, to ignore other traditions is difficult, if not impossible. Believing in Transcendent unity of religions helps us to respect other religions in peace.

It is important to notice that Nasr talks about pluralism at the level of truth not only *soteriological pluralism*. It means that different religions propose equivalent truths, and because the truth ends in the salvation they all find salvation, and it is not the case only one or few religions find their way toward real salvation while followers of other religions find the salvation just by God's favor.

Nevertheless, it can be argued that some religions may have gone through alterations to their truth through time, thus different religions may not be the same, when it comes to access to the truth, as well as salvation. However, religions could still be considered as the same at the core level. Metaphorically, the Truth can be the tip of a mountain and religions are different paths to that tip; some are wide and easy to pass while others are narrower and harder, though eventually all will end to the top.

All of this is a denial of religious exclusivism and to have tolerance with others. And last but not least, the responsibility is on the intellectuals and the media to enlighten people to have better understanding of their faith in social aspects. People should be aware of peace as a primary universal human right. The media plays a central role in the public sphere to encourage people to have peaceful communications with each other. "The media is used as an effective tool for peace. Rather than promoting division, the media can advocate for strategies of conflict resolution, dialogue, cross-conflict understanding, and reconciliation" (Loewenberg, 2009: 174). As a peace journalist, they should identify, understand, and explain the roots of conflict and working against disinformation; providing balanced information from a variety of sources; and educate the public by offering principles of culture of peace.

CONCLUSION

In conclusion, we need a more peaceful world, in which a non-violent communication will be guaranteed. This paper suggests first, to teach peace discourse in society for the realization of a society free of violence and the culture of peace. Second, to avoid conflicts and violence in societies, cultural and religious pluralism should be accepted, interactions and friendships between people with different religions should be pursued, on the one hand, and to reject exclusivism and conflicts on the other hand.

Since religion is a crucial factor to secure peaceful world, as almost every war between the nations has involved wrong religious education, we strongly need to have a true interpretation of religious teachings. One of the main causes of misunderstandings and misinterpretations of the Islamic teachings is Fundamentalism, and the avoidance of rationality. Education in any society will play an important role in the cultivation of knowledgeable people and in the development of culture. Because the human factor is the most important factor in the development, growth and development of a society.

I have argued that there are many principles in Islamic teachings that provide a foundation for the culture of peace. The first, the acceptance of religious faith is optional. The second is Islam's emphasis on peace and non-violence as the primary law. The third principle is to pay attention to the spiritual self-awareness inherent in our human nature that can move people away from violence. In spite of these principles of peace in Islamic cultural heritage, however Islamic teachings are misunderstood and misinterpreted in some societies. The responsibility is on the intellectuals and the media to enlighten people to have better understanding of their faith in social aspects.

REFERENCES

- Cousins, N. (1946). *Modern Man is Obsolete*. New York: Viking Press.
- Galtung, J. (1969). Violence, Peace, and Peace Research. *Journal of Peace Research*, 6(3), 167-97.
- Galtung, J. (1996). *Peace by peaceful means: Peace and conflict development and civilization*. Thousand Oaks, CA: Sage.
- Haar, G., & Busuttil, J. (eds.). (2005). *Bridge or Barrier: Religion, Violence and Visions for Peace*. Boston: Brill, Leiden.
- Ibn al-Jouzi, Y. (1997). *Tazkharat al-Khawas*. Al- Sharif al- Razi, Qom, Iran.
- Kung, H. (1996). *Christianity: Essence, History, Future*. Continuum.
- Hick, J. (1984). The Philosophy of World Religions. *Scottish Journal of Theology*, 3.
- Hick, J. (1989). *An Interpretation of Religion: human responses to the transcendent*. Basingstoke: Macmillan.
- Hick, J. (1994). *The Second Christianity*. SCM Press.
- Hick, J. (2010). The Epistemological Challenge of Religious Pluralism. In *Dialogues in the Philosophy of Religion*. London: Palgrave Macmillan.
- Howard, M. (1971). *Studies in War and Peace*. New York: The Viking Press.
- Legenhausen, M. (1999). *Islam and Religious Pluralism*. London: Al-Hoda.
- McFague, S. (1985). An Epilogue: The Christian Paradigm. In P. C. Hodgson and R. H. King, (eds.), *Christian Theology: An Introduction to its Traditions and Tasks*. Philadelphia: Fortress.

- Nasr, S. H. (1989). *Knowledge and the Sacred*. Albany: State University of New York Press.
- Nasr, S. H. (1996). *Religion and The Order of Nature*. New York: Oxford University Press.
- Nasr, S. H. (2000). *Ideals and Realities of Islam*. Chicago: ABC International Group, Inc.
- Nasr, S. H. (2002/ 2004). *The Heart of Islam: Enduring Values for Humanity*. San Francisco: Harper Collins.
- Nasr, S. H. (2005). *The Need for a Sacred Science*. Surrey Curzon Press.
- Pickthall, M. (1994). *The Meaning of the Glorious Koran*. An explanatory translation by Pakistan: Centre for Islamic Information.
- Ponniah, S. M. (1984). A Hindu perspective. In Tunku Abdul Rahman Putra, Tan Chee Khoon, Chandra Muzaffar and Lim Kit Siang, *Contemporary Issues on Malaysian Religions*. Petaling Jaya: Pelanduk Publications.
- Sadovnik, A, R. (ed.) (2007). *Sociology of Education: A Critical Reader*. New York: Routledge.
- Salomon, G. (2009). Peace Education: Its Nature, Nurture and the Challenges It Faces. In J. de Rivera (ed.), *Handbook on Building Cultures of Peace*. New York: Springer Science+ Business Media, LLC.
- Schell, J. (2003). *The Unconquerable World: Power, Nonviolence, and the Will of the People*. New York: Metropolitan Books.
- Tabatabaei, M. H. (1995). *Almizān Interpretation*. Translated by seyed Mohammadbager Mousavi, Qom: Jamea Modarresin Press.
- The Office of the United Nations High Commissioner for Human Rights (OHCHR) ABC: *Teaching human rights: Practical activities for primary and secondary schools (HR/PUB/ DECADE/2003/1)*. New York: United Nations. 2003.
- United Nations Educational, Scientific, and Cultural Organization (UNESCO) (1989). *Yamoussoukro declaration on peace and the minds of men*. General Conference of UNESCO. Paris. New York: UNESCO.

Religión popular: fiesta e imagen

FEDERICO AGUIRRE*

Pontificia Universidad Católica de Chile (Chile)

federico.aguirre@uc.cl

Resumen

El presente trabajo busca establecer una base empírica para el estudio de la denominada “religión popular”. El objetivo principal de la investigación en la que nuestro estudio se inscribe es desarrollar una reflexión teológico-fundamental sobre dicho fenómeno. Si bien el término en cuestión hace referencia a una instancia muy significativa para la Iglesia de América Latina, dada su generalidad y negatividad ha contribuido a la infravaloración de la realidad a la que hace referencia. En su lugar, planteamos la “fiesta religiosa”, en tanto realidad concreta y positiva, como punto de partida para la valoración teológica de los objetos y prácticas que caracterizan la experiencia de fe de los pueblos latinoamericanos. De este modo, proponemos un análisis cualitativo de tres fiestas religiosas que se realizan en Chile, poniendo de relieve el modo “estético” (matérico-sensorial) en que estas se articulan y destacando el rol de “agentes” que asumen las imágenes de culto en este contexto.

Palabras clave: Arte, teología, religión popular, fiesta, imagen.

Popular Religion: feast and image

Abstract

The aim of this article is to establish an empirical basis for the study of the so-called “popular religion”. The main goal of the research within the framework of which this work has been elaborated is to develop a theological-fundamental reflection on the above-mentioned phenomenon. Although the term in question refers to a very significant instance for the Latin American Church, it has contributed to the underestimation of the reality to which it refers, due to its general meaning and negative connotations. Instead of this term, we suggest the term “religious feast”, in the sense of a concrete and positive reality, as a starting point for the theological evaluation of the objects and practices that characterize the experience of faith of Latin American people. We, thus, propose a qualitative analysis of three religious feasts celebrated in Chile, focusing on the “esthetic” (material-sensory) mode in which they are organized, as well as on the role of “agents” assumed by the cult images in this context.

Key words: *Art, theology, popular religion, feast, image.*

* Doctor en Estudios Culturales, Universidad de Barcelona (España). Magister en Teología, Universidad de Atenas. Entre sus publicaciones se encuentra el libro *Arte y teología. El renacimiento de la pintura de íconos en Grecia moderna* (2018).

INTRODUCCIÓN

El presente trabajo consiste en el análisis de tres fiestas religiosas que se celebran en Chile. El objetivo principal de este estudio es proveernos de una base empírica para el desarrollo de una reflexión teológico-fundamental sobre la denominada “religión popular”, la cual se llevará a cabo en la siguiente etapa del proyecto de investigación que nos encontramos desarrollando¹. En este sentido, este trabajo contempla una aproximación cualitativa al fenómeno de la fiesta religiosa, sin ser estrictamente un estudio de caso, lo cual requeriría mayor desarrollo en la descripción de cada fiesta del que realizamos aquí.

Así, para los propósitos de nuestra investigación, los casos particulares que presentaremos más adelante tienen como fin aportar una muestra paradigmática del objeto concreto de nuestra reflexión teórica, a saber, la fiesta religiosa².

En el origen de nuestra investigación, justamente, se encuentra la crítica al concepto de “religión popular”, el cual posiblemente tenga una cierta funcionalidad en el campo de las ciencias sociales, pero que en el contexto de la reflexión teológica ha conducido recurrentemente a una infravaloración de la realidad eclesial a la que hace referencia (Delgado, 1993)³. En este sentido, cabe preguntarse: ¿Por qué en muchos casos se habla de “religiosidad” y no de “religión”? ¿Por qué es necesario añadir el calificativo de “popular”? ¿Tiene un sentido meramente descriptivo (la religiosidad de los sectores populares de la sociedad) o un sentido normativo (la religiosidad no “cultura”)? (García, 2003).

¹ Este trabajo cuenta con el patrocinio de Fondecyt (Proyecto Fondecyt Iniciación n° 11170285, “Fundamentos estético-teológicos de la piedad popular”). Para un resumen del proyecto véase Aguirre (2018).

² Las fiestas escogidas para nuestro análisis son: 1. La Fiesta de la Virgen de La Tirana; 2. La Fiesta de san Pedro en Valparaíso; 3. La Fiesta del Nazareno de Caguach en Chiloé. La selección se da según los siguientes criterios: a) representatividad geográfico-cultural (norte-cultura andina, centro-cultura criolla, sur-cultura mapuche); b) asociación de cada fiesta a actividades productivas que definen la vida económica del país (minería, pesca y agricultura); c) representatividad devocional del mundo cristiano que ofrecen (Virgen, Santos y Cristo, respectivamente).

³ Para una completa revisión bibliográfica sobre la discusión en torno al tópico “religión popular”, con especial énfasis en América Latina y Chile, véase Dawson (2001). Los conceptos de “catolicismo popular” o “piedad popular” que se divulgan a partir de *Evangeli nuntiandi* (1975), en nuestra opinión, adolecen de la misma negatividad y ambigüedad. La denominada Teología del Pueblo abre un nuevo horizonte para esta discusión, al plantear la categoría de “pueblo” como hipóstasis cultural de la Iglesia, superando así las dicotomías popular-oficial, popular-burgués, popular-culto, véase Gera (1976).

Ante la ambigüedad y negatividad intrínseca de dicho término, pues, planteamos la fiesta religiosa como categoría positiva y vinculada a una determinada realidad empírica⁴. Consideramos que en gran medida la inexactitud de la noción de “religión popular”, sobre todo aplicado al ámbito de la reflexión teológica, obedece a la indefinición del objeto de estudio y a la incompreensión de los modos en que este se manifiesta.

En el curso de la revisión bibliográfica que antecedió la etapa actual de nuestra investigación, constatamos que se suele señalar como rasgos distintivos de la denominada “religión popular” el carácter marcadamente ritualista de las prácticas que la constituyen y el lenguaje simbólico en el que estas prácticas se comunican y expresan (Parker, 1993; Morandé, 2010)⁵. Así, para la literatura magisterial, prácticas como la veneración de imágenes durante las fiestas religiosas serían “modos directos y simples de manifestar externamente el sentimiento del corazón y el deseo de vivir cristianamente”, que habría que “profundizar” para acceder a un contenido determinado, a una “interioridad” más allá de lo sensible, y de este modo evitar “que los gestos simbólicos degeneren en costumbres vacías y, en el peor de los casos, en la **superstición**” (DPPL 15).

En estas afirmaciones despunta una aventurada dicotomía entre cuerpo y espíritu, subestimándose ciertas prácticas donde el disfrute sensorial juega un rol epistemológico fundamental y malinterpretándose la función litúrgico-sacramental que en dichos contextos cumplen ciertos objetos materiales como son las imágenes. Incluso a partir de otros enfoques, donde el supuesto carácter ritualista y simbólico de las religiones populares es valorado positivamente, se suele reproducir la misma dicotomía entre cuerpo y espíritu, entre lo sensible y lo intelectual, entre lo occidental y lo indígena⁶.

Nuestra hipótesis de trabajo consiste precisamente en plantear aquellos modos “directos” y “simples” de experimentar la fe, aquella “lógica de la vida, la emotividad y el símbolo”, como un “lugar teológico” de primer orden para el cristianismo latinoamericano, una “vida teologal” en cuyas mismas prácticas y cultura material —y no en un metarelato teológico— se sustenta su legitimidad, tal como destaca Francisco en *Evangelii*

⁴ Somos conscientes de que las prácticas y los objetos que caen bajo la denominación de “religión popular” son diversos y no se limitan a los que se observan en las fiestas religiosas. No obstante, en los conceptos “fiesta” e “imagen” reconocemos una dimensión estructural de los “modos” en que se manifiesta la “religión popular”.

⁵ Respecto a este carácter ritualista y simbólico, de la literatura magisterial véase DM I, 4, DP 457 y 465, DA 263 y DPPL 15.

⁶ “Es una lógica de la vida, de la emotividad, la simultaneidad, el símbolo y lo sensible frente a la lógica de la razón, la forma, la linealidad, lo sucesivo y lo despersonalizado” (Parker, 1993: 382).

Gaudiu (EG 125-126)⁷. Entendemos los “lugares teológicos” primariamente como aquellas “instancias” de la tradición cristiana que se constituyen en fuente de revelación, donde se da la hermenéutica existencial de la palabra revelada en las Escrituras; prácticas y objetos concretos que se van produciendo en la historia a través de la acción del Espíritu en el corazón de los fieles, ante los cuales la reflexión teológica presenta un carácter derivado (Bentué, 2015: 174-205).

En este sentido, en el marco de nuestra investigación, proponemos que prácticas como la veneración de imágenes en el contexto de las fiestas religiosas que se celebran en Chile encuentran un sólido fundamento dogmático en la denominada “teología de la imagen” desarrollada en torno a la querrela iconoclasta⁸. Para trabajar sobre esta hipótesis, y habida cuenta del protagonismo que asume la experiencia sensible, se hace imprescindible describir dichos modos “populares” de experimentar la fe desde su especificidad matérico-sensorial, superando las dicotomías y la indeterminación de los términos empleados hasta ahora para referirse a las prácticas y la cultura material que constituyen la religión popular cristiana.

1. LA FIESTA RELIGIOSA COMO OBJETO DE ESTUDIO⁹

Detrás de la apreciación dualista de los modos en que la religión popular se expresa y transmite hay dos sesgos, primariamente culturales, que muchas veces operan solapadamente y se revisten de una supuesta legitimidad dogmática, en el caso de la teología, o científica, en el caso de las ciencias sociales¹⁰.

⁷ Cabe destacar el vínculo entre los planteamientos de *Evangelii Gaudium* con el enfoque antes mencionado de la Teología del Pueblo (Scanonne, 2014).

⁸ Para una exposición de estos fundamentos dogmáticos véase Aguirre (2018: 225-287). Su vínculo con las fiestas religiosas que presentamos aquí será desarrollado en detalle en la siguiente etapa de nuestra investigación.

⁹ Respecto al campo de estudio de la fiesta, véase Pieper (2006) y Schultz (1994). Respecto a la fiesta religiosa, Isambert (1982). Finalmente, para una mirada local, Plath (1966), Cruz (1995) y Mercado (2006).

¹⁰ “En efecto, la teoría del animismo es un dispositivo clasificatorio que, como el concepto de ritual, sirve para separar las conductas que entendemos y con las que simpatizamos, de las que nos parecen supersticiosas y perversas” (Gell, 2016: 164). En el ámbito de la reflexión teológica y magisterial católica, en nuestra opinión, eufemismos del tipo “piedad popular” o “catolicismo popular” operan de manera análoga (Véase DP 444-469). Si bien el documento de Aparecida hace una llamada a valorar positivamente lo que el Espíritu ya ha sembrado en las culturas latinoamericanas (DA 262), sigue implícita la asimetría: cuando se trata de una relación intercultural (interpersonal, en último término) no basta reconocer cierto valor en lo otro, sino que es imprescindible dejarse interpelar por ello.

Por una parte, al menos en América Latina, los medios culturales en los que se ha desarrollado la religión popular han sido sistemáticamente desestimados como subculturas que no han alcanzado un deseable estado de desarrollo, cuyas prácticas religiosas deben ser corregidas. Esta es la perspectiva planteada desde las ciencias sociales por Émile Pin y Françoise Houtart a principios de los años 60, pero que va a tener un impacto importante en el desarrollo de las teologías latinoamericanas (Johansson, 1990: 33-58)¹¹.

Por otra parte, y aquí hacemos referencia a una concepción que tiene a lo mucho tres centurias pero que ha marcado el desarrollo de la epistemología moderna, las formas discursivas del arte han sido relegadas a la esfera de lo subjetivo, a una *logica facultatis cognoscitivae inferioris*, decretando la autonomía de lo sensible (αἰσθησις) respecto a lo ininteligible (νοῦς) y, consecuentemente, debilitando el significativo rol epistemológico que el arte siempre ha cumplido¹².

Para intentar precavernos de estos dos sesgos, el cultural y el epistemológico, hemos optado por desarrollar, en primera instancia, una aproximación empírica a nuestro objeto de estudio, efectuando una suspensión teleológica de la estética y la teología¹³. En ningún caso proponemos una mirada sin sesgos y desprejuiciada, pero al menos sí una mirada consciente de ciertas limitaciones epistemológicas y culturales, que a nuestro parecer han obturado el enfoque teológico-fundamental sobre el tema en cuestión¹⁴. Por lo demás, hay una poderosa razón teológica para realizar esta suspensión teleológica de la teología y enfocar la mirada en las prácticas y

¹¹ A este respecto, el **Documento conclusivo de Medellín (1968)** es bastante explícito: “La religiosidad popular puede ser ocasión o punto de partida para un anuncio de la fe. Sin embargo, se impone una revisión y un estudio científico de la misma, para purificarla de elementos que la hagan inauténtica no destruyendo, sino, por el contrario, valorizando sus elementos positivos” (Catequesis, 2). Incluso en el encuentro **de Puebla (1979)**, en torno al que se produce una revaloración de la especificidad cultural latinoamericana, encontramos un tono de sospecha: “la revalorización de la religiosidad popular, a pesar de sus desviaciones y ambigüedades, expresa la identidad religiosa de un pueblo y, al purificarse de eventuales deformaciones, ofrece un lugar privilegiado a la Evangelización” (**DP 109**).

¹² “El propio reparto de la sensibilidad que empezó a institucionalizar la modernidad euroamericana a partir del siglo XVIII se esforzó en unificar una heterogeneidad de prácticas visuales, usos de la obra de arte o modos de recepción en torno a la configuración de una noción categórica de Arte y a la normalización de la experiencia estética” (Martínez, 2012: 174). Sobre esta crítica a la “estetización” del arte véase también Gadamer (1991: 75-120) y Gell (2016: 31-42).

¹³ Respecto al diseño metodológico de nuestra investigación véase Aguirre (2018: 156-160).

¹⁴ En concreto, nos referimos a los enfoques antes descritos que plantean lo “popular” como distinción categórica.

las cosas, y es que la Iglesia se caracteriza como una realidad “inculturada”, es decir, las culturas (y no solo algunas de ellas) constituyen su condición de posibilidad¹⁵.

Como hemos indicado, el problema que queremos abordar tiene relación con la aparente incompreensión de la función específica (estético-teológica) que asumen las prácticas y los objetos concretos que dan cuerpo a la religión popular, de modo que el primer paso debe ser elaborar una descripción lo más cuidadosa posible de los mismos. Dicho de otro modo, la cuestión que nos interesa desde un punto de vista teológico-fundamental no es definir qué es la religión popular sino cuál conceptualización se ajusta mejor a una determinada realidad empírica tan relevante para la vida social y eclesial de América Latina (Isambert, 1982: 105).

En efecto, el hecho de comenzar usualmente la reflexión a partir de una definición normativa —como opera, muchas veces, el término “religión popular”— ha contribuido a desenfocar el mismo objeto de estudio, a tal punto que casi cualquier práctica religiosa podría ser considerada como una práctica de religión popular: basta con que presente cierto grado de resistencia respecto a la expresión institucional de las religiones oficiales (sus dogmas, sus monumentos, sus roles), o bien sea entendida como una expresión marginal respecto a la institución, pero que puede ser instrumentalizada por esta. En relación a esto último, en el contexto de la profunda crisis institucional que vive la Iglesia chilena y la sociedad en general, animitas, bailes nortinos y Vírgenes andinas han asumido gran protagonismo durante las últimas décadas, incluso en el seno de la institucionalidad cultural y religiosa de nuestro país.

Por otro lado, la mayoría de las veces se desconocen los complejos procesos de institucionalización que existen *de facto* en aquellas prácticas aparentemente tan espontáneas, como la matriz sindical de los bailes religiosos (Van Kessel, 1987) o las mutuales que han surgido en torno al culto de las animitas (Plath, 2012), procesos que dan lugar a dinámicas propias y que comportan conflictos de poder internos y externos, como toda realidad social institucionalizada.

¿Por dónde acceder, entonces, a la realidad empírica de la religión popular, habida cuenta de su indefinición o, dicho positivamente, de su heterogeneidad?

Entre las diferentes manifestaciones regularmente catalogadas como expresiones de religión popular, la fiesta religiosa se muestra para nuestro enfoque como un ejemplo paradigmático del objeto de estudio en cuestión, dado que consiste en una expresión concreta de aquellos aspectos

¹⁵ “La gracia supone la cultura, y el don de Dios se encarna en la cultura de quien lo recibe” (EG 115).

generales con los que se suele caracterizar la religión popular, pero a su vez los tensiona: es popular y oficial, civil y religiosa a la vez; se trata, en el fondo, de un sistema de representación volátil, a medio camino entre ortodoxia y heterodoxia social y religiosa (Isambert, 1982: 16)¹⁶.

En este sentido, la fiesta religiosa, además de tener una evidente dimensión ritual, constituye una forma fundamental de la vida social en nuestro continente (Cruz, 1995: 17-112), llegando a plantearse como una auténtica utopía social —utopía de la vida abundante (Mercado, 2006: 17-28). Así, en cuanto fenómeno socio-cultural, la fiesta religiosa expresa la paradoja esencial de lo que se suele caracterizar como religión popular en América Latina: literalmente rige y organiza el tiempo social —aun cuando este se haya secularizado—, pero a su vez tiene un carácter eminentemente disruptivo y catártico —aun cuando se intente controlar por parte de la autoridad civil y religiosa¹⁷.

Esta realidad se ve reflejada en la dinámica espacial de la fiesta religiosa, que suele desarrollarse entre un *santuario*, espacio de control eclesiástico, la *plaza*, espacio de control civil, y la *calle*, aquel espacio de desviación que presenta una “permanente tentación de romper con las normas”, citando a nuestro filósofo de lo cotidiano (Gianinni, 2004: 38-39). Lo que tiene lugar en este despliegue de la fiesta religiosa es literalmente una lucha —un juego— por el control de lo sagrado, encarnado en una imagen que es raptada momentáneamente de los espacios institucionales por la multitud, para luego ser devuelta a su celda. En esta dinámica de la vida pública, sin embargo, es difícil establecer dónde y por quién se produce el raptó, por la gente en la calle o por la institución religiosa en el santuario, dado que un santuario por definición es una construcción que se erige allí donde se desarrolla una determinada festividad religiosa en torno a un *objet trouvé*: la imagen de culto.

Por otro lado, la fiesta en general y la fiesta religiosa en particular son acontecimientos performáticos en sí mismos, es decir, no existen fuera de su representación, lo cual no significa en ningún caso que se trate de un espectáculo sino más bien que constituye un aspecto de la vida ordinaria, su regeneración (Bajtín, 2003) o su metamorfosis (Cruz, 1995). Así, si bien la fiesta es un hecho social, su principio constitutivo es de índole matérico-

¹⁶ La historiadora Isabel Cruz, junto a otros pensadores y pensadoras latinoamericanas, plantea las expresiones contemporáneas de “religiosidad popular” como el vestigio del complejo sistema cultural festivo que configura y caracteriza la vida social latinoamericana hasta el surgimiento de la República (Cruz, 1995: 66-68).

¹⁷ La fiesta “hace confluir en equilibrio lo breve y lo duradero; lo sagrado y lo profano; lo imaginario y lo cotidiano; el juego y la realidad; lo racional y lo intuitivo; lo individual y lo colectivo; la introversión y la extraversión; la autoridad y el vasallaje; el control y la catarsis; la alegría y la tragedia; el arte y la vida.” (Cruz, 1995: 13)

corporal y, por lo tanto, desborda un análisis puramente semiótico o sociológico, exigiendo una determinada hermenéutica —estética, si se quiere— que “se opone a toda separación de las raíces materiales y corporales del mundo, a todo aislamiento y confinamiento en sí mismo, a todo carácter ideal abstracto o intento de expresión separado e independiente de la tierra y el cuerpo” (Bajtín, 2003: 24).

Este principio matérico-corporal de la fiesta se manifiesta de manera evidente en el caso de las fiestas religiosas que presentaremos más adelante: la fiesta de (la imagen de) la Virgen de La Tirana, la fiesta de (la imagen de) San Pedro de Caleta Portales, y la fiesta de (la imagen de) el Nazareno de Caguach. Como veremos, la estructura de estas fiestas religiosas, es decir, el dónde, el cuándo y el cómo se celebran, se desarrolla en torno a un determinado “objeto” material que polariza todas las acciones que llevan a cabo los “sujetos” celebrantes que asisten a ellas, y al cual los actores de las tres fiestas atribuyen la condición de “persona”¹⁸.

2. LA TEORÍA DE LA AGENCIA

En las fiestas recién mencionadas, en mayor o menor medida, la fuente del acontecimiento festivo es la misma imagen material: a) cuya ubicación determina el lugar donde se celebra la fiesta, b) cuyo onomástico define la fecha en que esta se celebra, y c) cuya presencia motiva en los asistentes una serie de acciones como engalanar, peregrinar, procesionar, bailar etc., acciones que componen la estructura dramática y ritual de la fiesta y que no tendrían lugar si la imagen no estuviera allí. Así, lo que convoca y origina la fiesta no es una metáfora o una idea simbolizada por la imagen, sino la misma imagen material.

De otro modo, un devoto de la Chinita de la Tirana no renunciaría a su trabajo para asistir a la fiesta, como sucede cada año, o un pescador de la Caleta Portales no se empaparía llevando en anda a San Pedro el día de su “cumpleaños”, como tampoco acudirían miles de personas en pleno invierno a la remota isla de Caguach a visitar al Nazareno, corriendo el riesgo de quedar aislados por las inclemencias del tiempo. No sirve visitar una réplica, esperar a que amaine, o trasladar la imagen a un lugar más asequible: la imagen es la que infunde el espíritu y da vida a la fiesta.

¹⁸ “Como materialización de lo sagrado, las imágenes pintadas y esculpidas eran símbolos centrales de las fiestas religiosas [...] Era en la fiesta donde la imagen devota se manifestaba. Cientos o miles de pares de ojos estaban puestos en ella, dando gracias, rogando o implorando; y decenas de manos se acercaban a tocar sus pies, sus reliquias, sus vestidos, para establecer contacto con lo sagrado.” (Cruz, 1995: 68)

En este sentido, no estamos ante un simple fenómeno de “eficacia simbólica”, en el que deben calzar dos estructuras de significado predeterminadas que se encuentran “más allá” de la materialidad de la imagen¹⁹. Tampoco se trata de un objeto mágico ante el que han de cumplirse determinados ritos para que se realice un milagro en específico. La imagen, tal como la describen los actores de las tres fiestas que estudiamos, no es un objeto manipulable a discreción al que se le asigna una suerte de correlato simbólico o se le reclama supersticiosamente un poder fabuloso, sino que es una persona que ha de ser conocida y visitada, a la que se le atribuye una determinada agencia, cierto grado de voluntad, intencionalidad y autodeterminación, y con la que se establece una relación personal que involucra a toda una comunidad²⁰.

En estos casos, la imagen detenta un tipo de presencia que, como veremos, siempre está asociada a la existencia de un prototipo histórico (Jesucristo, la Virgen, San Pedro), pero que es inseparable de un objeto material concreto, con ciertas características únicas e irrepetibles, con una historia propia vinculada a una comunidad y un territorio, y a la que se le atribuye una alteridad personal determinada por su prototipo, pero a su vez por la interacción con las personas que se relacionan con ella.

No es necesario postular una mentalidad diferente, primitiva o exótica, para explicar qué sucede con las imágenes en estos casos, sino comprender que la atribución de cierta intencionalidad a los objetos constituye una característica del conocimiento humano (Gell, 2016: 167). Como señala Wittgenstein en su temprana crítica a la mirada etnocéntrica de *La rama dorada* de Frazer:

El disparate consiste, en este caso, en que Frazer lo presenta como si estos pueblos hubieran tenido una idea completamente falsa (incluso demente) del curso de la naturaleza, mientras que ellos solo poseían una interpretación curiosa de los fenómenos. Esto es, su conocimiento de la naturaleza, si lo hubieran puesto por escrito, no se habría diferenciado del nuestro de manera «fundamental». Solo su *magia* es distinta. (Wittgenstein, 2016: 59)

¹⁹ “Las teorías semiológicas o interpretativas suponen que las obras de arte son vehículos de un significado —signos, símbolos— que los espectadores tienen que descifrar de acuerdo con el sistema semiológico que utiliza el artista para cifrar su mensaje. No niego que a veces las obras de arte se generan y se reciben como objetos de valoración estética, y que también puedan poseer una función semiótica; lo que rechazo específicamente es la idea de que siempre suceda con ellas”. (Gell, 2016: 103)

²⁰ En la presentación de los casos, más adelante, consignamos los testimonios de los actores de las fiestas.

Sobre el hecho de atribuir intencionalidad a las cosas inanimadas, destaca Alfred Gell, encontramos muchos ejemplos incluso en la cultura occidental, como la molestia que nos provoca un artefacto que no funciona como queremos y que, en muchos casos, nos lleva a increparlo verbalmente o incluso a golpearlo, o la compleja relación que establecen los niños con los muñecos y los adultos con las obras de arte (Gell, 2016: 49). A este respecto, Gell llega a una conclusión análoga a la de Wittgenstein, al plantear que no existe una diferencia fundamental entre el arte “primitivo” y el arte normalizado por la crítica y la teoría estética:

Carece de sentido desarrollar una «teoría del arte» para nuestro arte y otra distinta para el de las culturas que tiempo atrás quedaron bajo el influjo del colonialismo [...] El arte de culturas no occidentales no es en esencia distinto del nuestro, pues lo producen artistas de talento, individuales y creativos, en una expresión espontánea de sus instintos primitivos o también como exponentes comunes de algún estilo «tribal» rígido. (Gell, 2016: 31)

Así, se suele pensar que la admiración y el cuidado de una obra de arte se basaría en una suerte de relación simbólica —no fáctica— con algo que está más allá de la constitución material de dicho objeto (una idea, un valor, una determinada concepción de belleza). Sin embargo, nada tiene de simbólico el hecho de trasladarse miles de kilómetros o pagar grandes sumas de dinero para traer a nuestro país un (una obra de) Van Gogh, un (una obra de) Cézanne, o un (una obra de) Delacroix, y así tener la posibilidad de apreciarlo en vivo y en directo. En la práctica no existe ninguna diferencia entre estas acciones y los sacrificios que realiza un promesante de una fiesta religiosa más que el canon estético —variable según el periodo histórico— que se pronuncia respecto a la calidad del objeto de dichas acciones, pero que nada dice de las mismas.

Recordemos el revuelo que provocó el robo de *El torso de Adele* de Auguste Rodin desde el Museo de Bellas Artes en el año 2005 por parte de un estudiante de arte, que proponía la sustracción de la pieza como una manera de hacerla presente. Eventualmente, esta situación hubiera pasado desapercibida como cualquier suceso policial y no habría terminado convirtiéndose en una discusión sobre el sentido del arte de no haber sido por la razón argüida por el joven artista, que justificaba su proceder como una acción de arte o *performance*. En el documental *Robar a Rodin* (2017), que enmarca la crónica de este suceso en una sugerente lectura de la cultura chilena actual, se narra la auténtica procesión que el estudiante de arte realizó con la pieza de Rodin por las calles de Santiago, para finalmente devolverla. La analogía con la fiesta religiosa es evidente: se sustrae una

imagen desde su santuario para luego ser restituida, poniendo de manifiesto la lucha por el control de algo que, en la cultura contemporánea occidental, perfectamente se puede caracterizar como “sagrado”²¹.

Ahora bien, lo que salvó al joven de una eventual pena de cárcel no fue su romántico razonamiento sino sobre todo la calidad de obra de arte de la especie sustraída. Ante el robo de un televisor, por ejemplo, el joven artista no habría corrido la misma suerte frente al poder judicial justificándolo como una acción artística. Es más, lo que salvó a Luis Emilio Onfray no fue su rebuscado argumento “estético”, sino sobre todo la agencia social de la misma *Adele*, que en su calidad de obra de arte otorgó un margen hermenéutico al eventualmente condenable robo del artista.

El concepto de agencia social aplicado a las cosas materiales ha marcado un giro sustancial en la reflexión estética de los últimos treinta años, en concreto a partir de los planteamientos de la denominada *new material culture* (AA.VV., 1996; Domańska, 2006; Morgan 2010; Martínez, 2012; y en especial Gell, 2016: 31-42)²². Este enfoque pone de relieve las limitaciones de la interpretación “estética” de la obra de arte, que distingue taxativamente entre la condición material del símbolo y su estructura de significado, desmaterializando las obras en busca de la propuesta conceptual que estas supuestamente ocultan (Domańska, 2006: 173). El enfoque de la *new material culture*, en contraste con dicha interpretación, destaca el rol fundamental que juega la materialidad en la configuración del significado de la obra (AA.VV., 1996: 8), poniendo atención al hecho de que las cosas no solo están ahí como objetos, sino que también tienen, en sí mismas y más allá del significado que cada cual les pueda atribuir, un potencial performativo propio y una incidencia determinante en la constitución de la trama social (Domańska, 2006: 173)²³.

²¹ “Ante todo, no puedo diferenciar entre la exaltación religiosa y la estética; yo diría que los amantes del arte sí adoran las imágenes en los sentidos principales de la palabra, aunque racionalicen su idolatría *de facto* como un asombro estético. Por tanto, escribir de arte, sea lo que sea, es escribir o de religión, o del sustituto con el que se satisfacen quienes han abandonado las formas públicas de las religiones comunes.” (Gell, 2016: 138)

²² Entre otros, se indican los siguientes fenómenos como factores determinantes para este “retorno a las cosas” desarrollado a partir de fines del siglo XX: 1) Crítica al “antropocentrismo” y puesta en valor a otras formas de “existencia” como las plantas, los animales y las cosas; 2) Colapso de los esquemas dicotómicos del tipo espíritu-materia, mente-cuerpo, sujeto-objeto; 3) Crisis de identidad respecto a lo que nos constituye como especie y encantamiento por lo “otro”; 4) Crítica a la sociedad de consumo, donde las cosas se valoran exclusivamente en función de su utilidad; 5) Rechazo a enfoques constructivistas y textualistas en vista de recuperar la inmediatez como modo de relacionarse con la realidad.

²³ Esta crítica de la *new material culture* al intelectualismo que caracteriza la concepción moderna de la obra de arte encuentra un eco en la crítica a la conciencia estética

Para Alfred Gell, en efecto, las cosas que denominamos “obras de arte” se constituyen en “índices” de la agencia social, es decir, un polo material donde las dinámicas de la vida social se concretizan y se evidencian (Gell, 2016: 94)²⁴. Gell toma el término “índice” de la semiótica peirciana, en cuyo contexto es definido como “signo natural”, es decir, una entidad que afecta directamente al observador y suscita en él una inferencia causal inmediata respecto a esa entidad o sobre las intenciones de una persona (Peirce, 1986: 45-62)²⁵. Como ejemplos de índices en este sentido, Gell menciona el humo que sale por debajo de una puerta, el cual lleva a pensar que hay un incendio; o la sonrisa de una persona desconocida, que se puede interpretar como una señal de amistad. Este tipo de razonamiento “abductivo”, que no es demostrable en primer término y que no siempre se corresponde con la realidad, es fundamental para el desarrollo de la vida social y, eventualmente, para no morir consumidos por las llamas de un incendio (Gell, 2016: 44-45)²⁶.

De este modo, el estatuto de obra de arte de un determinado objeto no proviene exclusivamente de su naturaleza estética o semiótica, sino más bien del rol que asume ese objeto en el contexto relacional en el que se encuentra, constituyéndose justamente en el índice de una agencia social repartida entre el mismo índice (la obra de arte), el artista (el autor material del índice), el destinatario (o espectador) y el prototipo (la entidad a la que el índice hace referencia en virtud de la semejanza, cuya agencia, por ejemplo, en el caso del arte abstracto o el arte decorativo sería eventualmente nula) (Gell, 2016: 43-59). Como subraya Gell, “La agencia no consiste solo en «elaborar», sino en cualquier modo en que algo afecta a otra cosa” (Gell,

desarrollada por la filosofía hermenéutica (Gadamer, 1991: 129-142), la cual es subsidiaria de la distinción de las cosas como un estar-ahí (*Vorhandenheit*) y un estar-a-la-mano (*Zuhandenheit*) (véase Heidegger, 1998: 94-99. “Mi vivir no se me da como un objeto puesto ante mí, ni menos como una forma inmanente a la conciencia, sino como un ocuparse de variadas formas con las cosas, que me involucra y afecta, pues me puede resultar bien o mal.” (De la Maza, 2005: 124)

²⁴ Siguiendo la analogía con la filosofía hermenéutica, la obra de arte como “acontecer de la verdad”, véase Heidegger (1992).

²⁵ Peirce distingue el “índice” del “ícono” y el “símbolo”, los otros dos tipos de signos. El “índice” es un signo relacional que posee un vínculo “existencial” con aquello que representa. No existe en sí mismo, sino en relación a aquello que lo provoca (Peirce pone el ejemplo de una veleta, que se constituye en signo no solo por su forma sino porque el viento la mueve).

²⁶ “Una Abducción es un método para formar una predicción general sin ninguna verdadera seguridad de que tendrá éxito, sea en un caso especial o con carácter general, teniendo como justificación que es la única esperanza posible de regular nuestra conducta futura racionalmente, y que la Inducción, partiendo de experiencias pasadas, nos alienta fuertemente a esperar que tendrá éxito en el futuro.” (Peirce, 1986: 40-41)

2016: 76), de modo que, en el contexto de esta teoría, para asignar a una cosa o persona el atributo de “agente” da igual lo que estas sean: lo importante es su posición e injerencia en la red de relaciones sociales (Gell, 2016: 167)²⁷.

Gell ilustra su teoría con una multitud de ejemplos, desde obras de arte renacentistas hasta estatuillas de la Polinesia. En cada caso, los cuatro términos que componen la ecuación de la agencia (índice, artista, destinatario y prototipo) presentan diferentes grados de actividad o pasividad. Por ejemplo, en una determinada obra renacentista, el artista puede tener un rol protagónico en la trama de la agencia, mientras que en el caso de la artesanía o una obra de arte popular dicho protagonismo lo ostenta el destinatario (la tradición) o el prototipo en algunos casos de arte destinado al culto. Lo determinante en la propuesta teórica de Gell, más allá del esquema concreto de la agencia, es que sin el índice esta no se evidencia.

En el caso de las fiestas religiosas que analizaremos, observamos que la imagen opera como índice de la agencia social, dado que se constituye en el nudo visible que articula la red de relaciones espacio-temporales que configura la fiesta. “No se hace referencia simbólica a tales relaciones como si pudieran existir fuera de su manifestación en esta forma particular, pues ellas han producido esta cosa en su presencia concreta y real” (Gell, 2016: 99). En este sentido, habida cuenta de que la imagen se constituye en el polo del evento festivo, el objeto de nuestro análisis será la relación interpersonal que se establece entre la imagen y los celebrantes, descrita desde su matriz matérico-corporal.

3. ESTRATEGIA DE ANÁLISIS

Durante el primer año de nuestra investigación, en colaboración con un equipo interdisciplinar que contó con la participación de teólogos, profesionales de las ciencias sociales y una directora audiovisual, desarrollamos el trabajo de campo que proveyó el material del análisis que presentamos a continuación.

El trabajo de campo se llevó a cabo a través de la denominada “observación participante” (Bogdan-Taylor, 1987: 31-99), y consistió en asistir a las fiestas religiosas y participar en ellas junto con las comunidades celebrantes. Además de la asistencia a las fiestas, se realizaron viajes previos para tomar contacto con informantes claves, y así desarrollar el vínculo con las comunidades. También se realizaron viajes con posterioridad a la

²⁷ La diferencia entre la agencia de una persona humana y una cosa sería el carácter “activo” de la primera y el carácter “pasivo” de la segunda. Respecto a la relación entre agencia activa y agencia pasiva, véase Gell (2016: 69-75).

fiesta, cuyo objetivo era aportar una retribución a las comunidades que nos acogieron. Esta retribución consistió en presentar y poner a su disposición los documentos audiovisuales que elaboramos para cada fiesta.

Los instrumentos de recolección de la información fueron el registro audiovisual, el cuaderno de campo y la realización de entrevistas en profundidad del tipo historia de vida (Bogdan-Taylor, 1987: 100-132). Con posterioridad, dicha información fue tabulada en una matriz comparativa de las tres fiestas, en la que se describe, por una parte, la taxonomía de cada fiesta (González, 2017: 12-24) y, por otra, las situaciones concretas de interacción entre las imágenes y los fieles, especificando el tipo de agencia que se desarrolla en torno a la imagen en cada caso.

De este modo, en lo que sigue procederemos a presentar la información recopilada en nuestra matriz, describiendo tres aspectos de cada fiesta: a) *Taxonomía de la fiesta*, es decir, la información contextual y la estructura interna de la misma (dónde, cuándo y cómo se celebra); b) *Tipos de agentes*, que consiste en la enumeración de los actores y roles más relevantes para el desarrollo de la fiesta, tanto a un nivel individual como institucional; c) *Relación con la imagen*, que apunta a describir la relación que establecen los actores de la fiesta (destinatario) con la imagen (en su calidad de índice y prototipo). Finalmente, destinaremos un apartado donde presentaremos de manera comparativa la *agencia de la imagen*, enfocándonos en aquellas acciones e intenciones que se atribuyen propiamente a la imagen, en su doble condición de índice material y prototipo histórico²⁸.

²⁸ Para cada una de las fiestas hemos elaborado un documento audiovisual que complementa la descripción que desarrollamos aquí (en notas subsiguientes señalamos los enlaces correspondientes para su visualización). Nos referiremos al contenido de las entrevistas realizadas en nuestro trabajo de campo con las siguientes abreviaciones:

T1: Bailarín Sioux, mediana edad, antiguo caporal del baile (Fiesta de la Tirana 2018).

T2: Bailarín Sioux, joven adulto, encargado de acompañar la imagen durante el viaje (Fiesta de la Tirana 2018).

T3: Bailarina Sioux, joven adulta, antigua encargada de vestir la imagen (Fiesta de la Tirana 2018).

T4: Bailarina Sioux, mediana edad, presidenta del baile (Fiesta de la Tirana 2018).

SP1: Pescador de la Caleta Portales, mediana edad, dirigente sindical (Fiesta de San Pedro 2018).

SP2: Trabajadora de tierra de la Caleta Portales, mediana edad, miembro de la comisión encargada de engalanar la imagen para la fiesta (Fiesta de San Pedro 2018).

SP3: Pescador de la Caleta Portales, joven adulto, encargado de pintar la imagen exterior (Fiesta de San Pedro 2018).

C1: Habitante de la isla de Apiao, mediana edad, acordeonista (Fiesta de Caguach 2018).

C2: Habitante de la isla de Caguach, joven adulto, participante de la carrera de piraguas, (Fiesta de Caguach 2018).

C3: Habitante de la isla de Caguach, adulto mayor, antiguo Patrón de la fiesta (Fiesta de Caguach 2018).

4. LA CHINITA DEL TAMARUGAL²⁹

4.1. Taxonomía de la fiesta

La fiesta de la Virgen de la Tirana se celebra todos los años entre los días 10 y 19 de julio. El pueblo de la Tirana, sede del Santuario que alberga la imagen de la Virgen del Carmen que se celebra durante la fiesta, se encuentra en la Pampa del Tamarugal, próxima a la ciudad de Iquique, a 84 km de la misma. A unos 30 km del Santuario se encuentran las oficinas salitreras de Humberstone y Santa Laura, cuya actividad de extracción minera y el surgimiento del movimiento obrero en nuestro país (que tiene lugar en esta región en los años 30 del siglo XX) fueron determinantes en la definición de la fisonomía actual de la fiesta.

El mito fundacional del Santuario (relacionado con la muerte de la Ñusta Huillac, princesa inca que comandaba el último bastión de resistencia indígena del sur andino) se remonta al periodo de la Colonia³⁰. Después de las independencias regionales, el Santuario y sus celebraciones quedaron bajo soberanía del Perú. A finales del siglo XIX, después de la Guerra del Pacífico, dicho territorio fue anexado a Chile, comenzando un intenso proceso de chilenización de la fiesta, que consistió en promover la incipiente cultura pampina que se desarrolla en torno a las salitreras y en marginar los bailes y ritmos andinos, los cuales van a volver a recuperarse a partir del último cuarto del siglo XX. Desde este momento hasta la actualidad, el Norte Grande de Chile va a abrirse cada vez con mayor fuerza al reconocimiento de sus raíces andinas y afrodescendientes³¹.

Es interesante notar que, por una parte, la fiesta de la Tirana asume su forma actual en el periodo de chilenización del Norte Grande (desde finales del siglo XIX hasta mediados del XX), pero que, a su vez, se ha convertido en una de las principales plataformas de reivindicación de aquellas

²⁹ La fiesta de la Tirana es objeto de creciente interés ya desde el siglo pasado, por lo que abundan estudios sobre la misma. Para un informe general sobre la fiesta, remitimos a los ya clásicos volúmenes Núñez (2015), Van Kessel (1987), y Uribe (1976). También remitimos al documento audiovisual que elaboramos con ocasión de esta investigación: F. Aguirre [xamist / art & theology]. (2 sept. 2019). Feast & image II: La Chinita de la Tirana [Archivo de video]. Recuperado de <https://youtu.be/8NGyZPXWWGw>

³⁰ O. Plath, *Folklore religioso*, 145-147.

³¹ A este respecto cabe destacar el importante desarrollo que ha conocido en las últimas décadas el ya tradicional Carnaval de Arica, espacio de expresión de la heterogénea identidad surandina, llegando a convertirse en el tercer carnaval más importante de América Latina, después del Carnaval de Río de Janeiro y el Carnaval de Oruro.

raíces culturales que en aquel periodo fueron revocadas. Así, en la actualidad las Diabladas, los Tinku o los Sambos Caporales (bailes propiamente andinos y afro), con sus coloridos trajes, sus impresionantes coreografías y sus imponentes bandas de bronce eclipsan en alguna medida a los bailes pampinos provenientes de las salitreras (indios Sioux o Pieles Rojas), con una *performance* menos llamativa y solo con acompañamiento de bombos y cajas.

En general, la fiesta presenta un alto grado de performatividad, que se manifiesta en los bailes que se suceden en todo el pueblo durante día y noche, los trajes, andas y estandartes adornados con multitud de formas, luces y colores, y el tañido incesante de una percusión que, al paso de los días, se termina asentando en los cuerpos de los asistentes. A esta compleja *performance* en torno a los bailes, habría que añadir el intercambio incesante que se da en las ferias que se instalan en el perímetro del pueblo casi duplicando su extensión, y donde se puede encontrar todo tipo de cosas: batidos de frutas exóticas, tornillos, *souvenir* religiosos, juegos de realidad virtual, *shawarma*, aguayos finamente confeccionados, indumentaria militar, etc. Todo este despliegue performático de la fiesta contrasta fuertemente con las precarias edificaciones, el silencio del desierto, su paisaje monocromático, y el contraste de temperaturas que se da entre el día y la noche.

Entre la infinidad de situaciones que se pueden observar durante la fiesta y el ritmo propio de la vida de las sociedades de baile en sus respectivas sedes, despuntan algunos momentos centrales que configuran el arco dramático de la celebración. Entre estos, destacamos los siguientes: i) presentación de los bailes en el Cristo del Calvario (desde el 10 de julio a las 12 am y en los días sucesivos); ii) vigilia de la fiesta (a partir de las 22 hrs del 15 de julio hasta la madrugada del día siguiente); iii) procesión grande (a partir de las 15 hrs del 16 de julio; puede durar entre seis y ocho horas); iv) despedida de los bailes (desde el 17 de julio hasta el 19 de julio). No entraremos en el detalle de estos momentos, dado que nuestro trabajo de campo se focalizó en la relación con la imagen desde la intimidad de la sociedad de baile de los Indios Sioux de Arica, quienes vivieron buena parte de estos momentos en su sede.

4.2. Tipos de agentes

Como asistentes y, por tanto, agentes de la fiesta se reconocen cinco grandes grupos con diferentes roles en la articulación de la misma:

Sociedades de baile, se organizan según el modelo sindical con presidente/a, secretario/a y tesorero/a, además de la figura del caporal, quien ejerce una dirección artística y espiritual del baile. Hay sociedades de baile con veinte miembros y otras con doscientos, algunas disponen de una sede

bien pertrechada en la Tirana y otras se alojan en campamentos, pero todas comparten la matriz sindical y tienen como núcleo de organización la familia al modo de clanes (Van Kessel, 1987: 232-234). Las sociedades, a su vez, se organizan en asociaciones respondiendo a un patrón metropolitano (Arica, Iquique, Antofagasta, Calama y Tocopilla), todas las cuales constituyen la Federación de bailes religiosos de la Tirana³². Cabe señalar que las sociedades de baile, además de bailarines, cuentan con socios, quienes cumplen funciones logísticas muy importantes para la vida del baile y el desarrollo de la fiesta (mantención y limpieza de los espacios, cocina, asistencia a los bailarines, etc.), hasta funciones propiamente rituales como llevar el estandarte, el anda con la imagen, vestir y acicalar la imagen, etc. También hay sociedades que tienen sus propios músicos (como es el caso de los Indios Sioux de Arica), quienes forman parte de la comunidad, mientras que otras los contratan para la fiesta y los ensayos durante el año, trayéndolos a veces de Perú o Bolivia y llegando a pagar grandes sumas de dinero.

Institución eclesiástica, representada durante la fiesta por el obispo de la Diócesis de Iquique y por el rector del Santuario. Ambos tienen un rol protagónico en las celebraciones litúrgicas oficiales durante la fiesta, destacándose en el caso del obispo la celebración de la Eucaristía de las Fuerzas Armadas (14 de julio), la conducción de la vigilia en la plaza (15-16 de julio), y su participación durante la procesión del 16 de julio³³. En lo que respecta a los bailes de Arica (ciudad a la que pertenece el baile de los Sioux), la Compañía de Jesús ha realizado una labor notable de acercamiento pastoral desde los años 60 del siglo pasado, testimoniada por los mismos miembros de las sociedades de baile³⁴. Cabe recordar que antes de ese periodo, tal como confiesan los mismos miembros de las sociedades de baile de Arica, la actitud de las autoridades eclesiásticas era en muchos

³² Nuestro trabajo de campo fue realizado con la Sociedad de baile de los Indios Sioux, perteneciente a la Asociación de San José de Arica, con quienes pasamos toda la fiesta y nos recibieron con gran generosidad.

³³ Llama la atención el contraste entre las formas litúrgicas oficiales y la ritualidad propia del baile religioso, que se hace evidente, por ejemplo, en los momentos que desde el templo se pide por altoparlante a los bailes de la plaza que dejen de bailar porque se va a celebrar la Eucaristía. Hay instancias en que se ha buscado incorporar los bailes a la liturgia oficial, como en la misa de la víspera, donde ya es tradicional ver al baile de las Cuyacas esparciendo el incienso en torno al altar. Sin embargo, se hace evidente la existencia de dos estructuras rituales en la fiesta que no han terminado de vincularse armónicamente.

³⁴ Para una reseña y estudio de la vida de los bailes de Arica y su vínculo con la Compañía de Jesús, véase Peña (2015).

casos de censura o de instrumentalización³⁵. La clave del éxito de esta vinculación entre los jesuitas y las sociedades de baile ha sido la actitud de escucha y aprendizaje que han asumido los sacerdotes en este caso, dándose el tiempo de profundizar y conocer la sacramentalidad propia del baile religioso y, desde ahí, construir un puente hacia la sacramentalidad oficial que promueve la institución eclesiástica.

Autoridades civiles y las Fuerzas Armadas ostentan un rol más bien marginal, haciendo literalmente acto de presencia en la Eucaristía del 16 de julio. Sí cabe destacar la presencia de Carabineros durante toda la fiesta que, si bien se muestran muy respetuosos con la dinámica festiva de los bailes, asumen una actitud más represiva respecto al comercio informal en colaboración con empleados municipales³⁶.

Peregrinos que vienen de todo Chile y el extranjero. Se trata de personas que, sin pertenecer a las sociedades de baile, acuden a la fiesta por una motivación religiosa, asistiendo quizá solo a celebraciones litúrgicas puntuales, pero disfrutando y participando contemplativamente de la *performance* del baile religioso. Los miembros de las sociedades de baile otorgan el título de “bailarín silencioso” a este perfil de asistente a la fiesta³⁷.

Turistas, o personas que visitan la fiesta de manera esporádica y pueden combinar su visita con otras a sitios de interés patrimonial, sin involucrarse particularmente en la ritualidad o los actos institucionales de la fiesta. En este grupo también contamos a los vendedores de las ferias, muchos de ellos provenientes de Perú, Bolivia o migrantes de Colombia, Venezuela y Haití, quienes cumplen un rol fundamental para el desarrollo de la dimensión socio-económica (mercantil) de la fiesta, pero que no participan en los actos centrales de la misma, dado que no pueden descuidar sus puestos de venta.

4.3. Relación con la imagen

Durante la fiesta se pueden apreciar infinidad de imágenes, de diferentes estilos y en diversos soportes (desde las efigies del Santuario, hasta la iconografía religiosa que adorna los trajes o las figuras que se venden en

³⁵ Van Kessel en su estudio (1987: 232) aporta testimonios de los bailarines que se sentían utilizados cuando las autoridades eclesiásticas solicitaban que presentaran sus bailes en eventos públicos, sin comprender que el baile no es un espectáculo sino un acto de veneración dirigido exclusivamente a la persona sagrada de la Virgen.

³⁶ Durante la fiesta no está permitido la venta y el consumo de alcohol.

³⁷ “El danzar solamente no es el revestirse con un traje, el danzar tiene que ser convivir en comunidad con otros que expresan tu misma fe, que expresan tus mismas ganas, que expresan tus mismos sentimientos” (T1).

la feria). Nosotros nos concentraremos en la imagen de la Virgen del Carmen que llevan a la fiesta los bailes y, en particular, en la imagen del baile de los Indios Sioux de Arica, una figura de yeso de alrededor de un metro y medio, ricamente engalanada y encajada en un anda de base cuadrangular con ruedas, adquirida por el baile hace varias décadas. Cabe destacar, sin embargo, la existencia de dos imágenes “titulares” de la fiesta, es decir, las imágenes-reliquia conservadas en el Santuario (Cruz, 1995: 68). La primera de ellas, la que sale en procesión y preside las celebraciones de la plaza, es una imagen de bastidor del siglo XVIII. La otra, que permanece fija en uno de los altares del transepto y ante la que transitan los peregrinos durante toda la fiesta para establecer un contacto corporal con ella, tiene un aire neoclásico y fue donada por la esposa de un empresario salitrero a principios del siglo XX.

La imagen material de las sociedades de bailes (el “índice”, según la teoría de la agencia), además de ser el foco al que se dirige el acto ritual del baile³⁸, preside los espacios donde se desarrolla la vida del baile, tanto durante la fiesta como durante el año. En la fiesta, la imagen se suele ubicar en la cabecera de la sede que, como tipología espacial, se corresponde a un orden basilical (un espacio longitudinal con naves paralelas; en el caso de las sedes de los bailes, la nave central se corresponde con el espacio de convivencia, presidida por la imagen, y las naves laterales con los dormitorios). La imagen en su calidad de índice de la agencia, se ubica en el corazón de la vida del baile, pasa a ser una presencia más, con la que se interactúa en situaciones que adoptan un carácter sacro (vestir la imagen, coronarla, bailar ante ella), y otras que podríamos caracterizar como profanas (comidas, momentos de esparcimiento, elección de presidencia)³⁹.

Los miembros de la sociedad de baile llaman cariñosamente a la Virgen la “Chinita”. Esta denominación, en terminología de la teoría de la agencia, hace referencia al “prototipo” y es común a todo el norte de Chile. Proviene

³⁸ “Para mí, esta fe de bailar, como dicen muchos de ellos, es como un rezo. ¿Por qué?, porque tú das tu cansancio. Porque es increíble que acá uno sale con el sol, después sale con todo el frío, y aún así uno está ahí. Entonces, yo creo que la fe se demuestra en eso. Aparte de fe, es gratitud.” T4. Cabe destacar la dimensión lúdica y de disfrute sensorial que caracteriza el baile, respecto a otras formas de entender la oración como un mero “acto de conciencia”.

³⁹ “Para nosotros, la Virgen es todo, el pilar fundamental del baile. Se le dan cuidados pero impresionantes. Ella para nosotros en el bus es un pasajero más. De hecho, yo siempre... Siempre, con los años que llevo, la ponen atrás y cuidado, chalecas para acá, frazadas para que no se doble. A mí este año me tocó irme con la imagen. Lo vi como una oportunidad de estar más cerca de ella, estar cuidándola, despertar cada cinco minutos si está bien, no se le corrió ninguna frazada, que no se caiga, no se rompa.” (T2).

del quechua y significa “niña”, “servidora”, “sacerdotisa”⁴⁰. En alguna medida, en dicha denominación se evidencia un imaginario colectivo que vincula a la Virgen María con los pueblos indígenas de la zona, a las funciones sacerdotales que desempeñaba la mujer en el contexto de las religiones prehispánicas, a los cultos a divinidades femeninas como la Pachamama o a la Madre Luna (*Quilla*), así como a la cotidiana presencia de las madres, que escuchan, acogen e interceden ante la figura lejana y autoritaria del padre⁴¹.

5. SAN PEDRO DE CALETA PORTALES⁴²

5.1. Taxonomía de la fiesta

La fiesta de san Pedro y san Pablo se celebra el día 29 de junio a lo largo de todo Chile⁴³. Es una fiesta especialmente significativa en nuestro país, dado que san Pedro es el patrono de la multitud de pescadores que animan social, económica y culturalmente la larga franja litoral de nuestro territorio. En este sentido, en Valparaíso, dicha fiesta está íntimamente relacionada con su condición de puerto y con la identidad porteña de sus habitantes.

A diferencia de otras localidades, en Valparaíso la fiesta adopta una traza marcadamente urbana, constituyéndose en una suerte de intervalo en medio del tráfico de la ciudad. Este aspecto es destacable respecto a las otras dos fiestas presentadas aquí, en cuyos casos se trata de Santuarios, espacios sagrados que se activan principalmente durante la fiesta marcando claramente un tiempo de excepción. Por el contrario, la fiesta de

⁴⁰ “Las vírgenes escogidas que en el templo del sol tenían a su cargo, entre otros misterios, conservar el fuego sagrado a semejanza de las vestales griegas, llevaban el nombre de chinas (criadas o siervas) de la luz del día. De ahí dimanó que los españoles llamasen al principio chinas a las indias jóvenes y solteras en los conventos de las monjas, después a las indias y mestizas que servían en las casas de familia”. (Meyer, 1952: 37-38)

⁴¹ “Yo me recuerdo que en alguna oportunidad le pregunté a mi mamá: -mamá, ¿por qué la Virgen?, y ella me dijo: -la Virgen es la persona que a ti te cuida, que te toma de la mano y que siempre va a estar contigo. Y después le pregunto: - mamá ¿y Dios? – y me dice: Dios es una persona muy grande para nosotros, de la cual no podemos hablar y no podemos preguntarle nada. Era un poco, la concepción de la familia patriarcal” (T1).

⁴² Para una reseña de la celebración de la fiesta en todo el país véase Plath (1966: 128-141) y Cruz (1995: 153-155), y en la zona central de Chile en particular véase Mercado (2006: 176-179). También remitimos al documento audiovisual que elaboramos con ocasión de esta investigación: F. Aguirre [xamist / art & theology]. (2 sept. 2019). Feast & image I: San Pedro de Caleta Portales [Archivo de video]. Recuperado de <https://youtu.be/lqiqQXCNCY8>

⁴³ “Referencias folclóricas indican que la fiesta de San Pedro ha tenido en Chile dos modalidades principales: una marinera, con procesión, en los puertos, y otra interior con comparsas danzantes y sacrificio de animales.” (Cruz, 1995: 154)

san Pedro en Valparaíso se celebra en las mismas caletas, es decir, el lugar donde los pescadores viven gran parte de su cotidianeidad y de su actividad laboral.

Nosotros registramos la celebración que se lleva a cabo en la tradicional Caleta Portales, fundada en 1929 a los pies del Cerro Placeres por los pescadores de la Caleta Jaime, que fueron desplazados en ese momento desde el centro de la ciudad de Valparaíso, donde se asentaron a principios del siglo XIX. De este modo, la fiesta es celebrada por una comunidad que ubica el origen de la misma en el primer tercio del siglo XIX⁴⁴.

Como señalamos más arriba, la fiesta se celebra al interior mismo de la Caleta, que se organiza como un largo corredor junto al mar, donde se guardan las embarcaciones y se venden durante la mañana los frutos del mar extraídos en la madrugada. Por el lado oriente, este espacio se encuentra flanqueado por una construcción longitudinal donde se ubican bodegas y la sede del Sindicato de pescadores.

Uno de los actos centrales de la fiesta de san Pedro en las costas chilenas es la procesión por mar, llevando la imagen del santo a diferentes puntos de la bahía en las embarcaciones adornadas como auténticas andas. En el año 2018, cuando asistimos a la fiesta, la procesión marítima no se pudo llevar a cabo a causa de las condiciones climáticas, por lo que se realizó por tierra el día domingo primero de julio desde la Parroquia de Lourdes, ubicada en lo alto del Cerro Placeres, hasta la Caleta.

En torno a este acto central de la fiesta, que marca el clímax de la misma, se identifican los siguientes momentos: i) la celebración de una Eucaristía presidida por el párroco de la Parroquia de Lourdes el día viernes 29 de junio por la tarde, dando inicio a las celebraciones; ii) el mismo día por la noche se organizó un fogón en la Caleta y se presentaron agrupaciones de bailes que fueron admiradas por los miembros de la Caleta; iii) durante el sábado 30 de junio se realizaron los preparativos para la procesión, y al atardecer de ese mismo día la imagen de San Pedro fue llevada desde la Caleta hasta la Parroquia de Lourdes en el Cerro Placeres, donde pasó la noche; iv) luego de la procesión, que comenzó a las 10 de la mañana del 1 de julio con una misa en la Parroquia, se celebró un almuerzo en la Caleta, al que asistieron, además de sus miembros, representantes políticos de la región y autoridades militares.

Cabe destacar el carácter más bien cívico que asume la fiesta en este caso en particular. En este sentido, la imagen de San Pedro no detenta el protagonismo que tiene la imagen en las otras fiestas estudiadas o, más

⁴⁴ La fiesta en cuestión data de época colonial, pero fue proscrita durante un periodo a principios del siglo XIX por ser considerada pagana (Plath, 1966: 128).

bien, se convierte en la depositaria de una identidad colectiva que es propiamente el objeto de la fiesta. Lo que se celebra es la vida del pescador y todas las vicisitudes que conlleva, realizándose a su vez, en la ocasión en que realizamos nuestro trabajo de campo, una fuerte reivindicación política respecto a la Ley de Pesca que tanto ha perjudicado a la pesca artesanal de nuestro país (véase el documento audiovisual reseñado más arriba).

Este carácter cívico de la fiesta también se evidencia en la naturaleza más bien folclórica de los bailes que la animan: asociaciones de Tinkus y Sambos Caporales que no bailan a la imagen sino para los asistentes, a diferencia de los bailes de la Tirana, por ejemplo⁴⁵. A su vez, se hace más patente la desconexión con la Iglesia institucional, por la baja participación en las dos celebraciones eucarísticas y la descoordinación que pudimos observar en el templo cuando los pescadores llegan con la imagen a la Parroquia de Lourdes.

6.2. Tipos de agentes

El principal agente del evento festivo en este caso es el *Sindicato de pescadores*. Sus miembros son los encargados de organizar y financiar la fiesta, así como de definir la estructura que esta tendrá. Así, hay un comisionado general (el presidente del sindicato), un encargado del presupuesto, y un delegado para las actividades culturales que animan la fiesta. El sindicato está compuesto por los pescadores y los trabajadores de tierra (estos últimos, principalmente mujeres y jóvenes). Como destacan los informantes, la vida del pescador es una vida sacrificada, a merced de las inclemencias del tiempo, pero a su vez una vida de aventura que atrae y contrasta con la monotonía de otras ocupaciones. Por su parte, las y los trabajadores de tierra, apoyan en todas las tareas de preparación para la pesca: reparación de las redes, colocación de carnadas, limpieza de utensilios, venta de los productos extraídos, etc. Si bien en su mayoría son mujeres (madres, esposas e hijas de los pescadores), también existen mujeres pescadoras que salen a la mar. A su vez, los jóvenes aspirantes a pescadores, a modo de iniciación, deben pasar un tiempo trabajando en tierra antes de hacerse a la mar.

⁴⁵ Hasta hace unos años, relatan los miembros de la Caleta, asistían bailes chinos de la zona central de Chile, los cuales habrían dejado de acudir a causa de esta folclorización de los bailes. “Un ritual de bailes de chinos es una fiesta que organiza una determinada comunidad, pueblo o caleta para celebrar a un Santo Patrono, a la Virgen, al Niño Dios o alguna fecha importante del calendario católico. El pueblo que celebrará la fiesta invita a grupos de bailes de otros pueblos y todos se juntan el día determinado a tocar y danzar en honor de la imagen venerada.” (Mercado, 2006: 61)

La presencia de la *Institución eclesiástica* es más bien marginal, manifestándose solo a través de la celebración de dos Eucaristías de baja participación. Si bien en un momento la imagen es llevada a la Parroquia de Lourdes del Cerro Placeres —es depositada momentáneamente en espacio sagrado— el día anterior a la procesión, las autoridades eclesiásticas no participan mayormente de la fiesta. Según el testimonio de los informantes, en el pasado existió una pastoral que daba continuidad y vida al vínculo con la parroquia.

Las *Autoridades civiles y fuerzas armadas* que asistieron al almuerzo del día 1 de julio tampoco ostentan mayor participación. Durante el almuerzo, se vinculan principalmente con la dirigencia del Sindicato, aprovechándose también como una instancia de *lobby* político.

Junto con los pescadores agrupados en el Sindicato, las *Agrupaciones culturales* que asisten a la fiesta juegan un rol crucial en el desarrollo de la misma. Se trata de grupos de bailes folclóricos de la ciudad de Valparaíso, algunos de ellos vinculados a agrupaciones de Bolivia (como el caso de los Tinku y los Sambos Caporales que mencionamos más arriba). Como ya señalamos, los bailes asumen más bien un rol de animación, convirtiéndose en una exhibición artística en lugar de un acto ritual de veneración a la imagen. A su vez cabe destacar la participación de la banda de bronce San Pedro de Valparaíso, la cual también anima el evento festivo y tiene una relación estrecha con los miembros de la Caleta. En este sentido, la fiesta de San Pedro se convierte en una escena especial para la actuación de la banda, espacio en el que reivindica su identidad popular y su compromiso con las demandas políticas de los pescadores.

Finalmente, cabe mencionar la presencia de algunos *Turistas* que pueden haber tenido noticia de la realización de la fiesta o bien acudieron a la Caleta en el momento en que esta se celebraba. Se trata principalmente de vecinos de la zona o algún turista extranjero que se bajó desprevenida-mente en la parada del tren urbano, pero en cualquier caso son actores que pasan más bien desapercibidos frente al conjunto de los miembros de la Caleta y que probablemente dan un paseo y se van, sin participar de actividades principales como la procesión o el almuerzo del día 1 de julio.

5.3. Relación con la imagen

Los miembros de la Caleta poseen dos imágenes de yeso de San Pedro, una estatua de tamaño natural fijada en un pedestal al exterior, junto a la entrada de la sede sindical, y otra imagen pequeña de alrededor de un metro de altura adherida a un anda de madera con forma de barca, que conservan al interior de la sede. La primera imagen permanece fija y ante ella se desarrollan las actividades recreativas de la fiesta (bailes y música);

la segunda es la que sale en procesión, y durante el año se conserva al interior de la sede.

En su calidad de *índice*, la imagen principal de la fiesta es la más pequeña, pues en virtud de su movilidad es la que sale en procesión después de haber sido adornada cuidadosamente⁴⁶. Sin embargo, la imagen exterior es la que anima la devoción cotidiana, expresada en reverencias, saludos, miradas y oraciones que se dirigen cada día a esta imagen, para encomendar la salida a la mar y para agradecer el regreso sin novedades. Así, esta última imagen también es galañada y “vestida” para la fiesta⁴⁷.

Como destacan los informantes, todos los pescadores se encomiendan a San Pedro: creyentes, no creyentes, e incluso miembros de Iglesias evangélicas. En cuanto *prototipo*, reconocen en San Pedro a aquel discípulo analfabeto de Jesucristo que fue tozudamente fiel, a pesar de su traición⁴⁸. Además de la advocación tradicional del Santo como patrono de los pescadores, se reconoce a San Pedro como alguien familiar, reivindicando una relación de parentesco con un santo cercano, casi profano, que conoce de cerca las penas y alegrías que ellos experimentan, que conoce la debilidad humana, pero que posee el temple necesario para afrontar la adversidad.

6. EL DIVINO JESÚS NAZARENO DE CAGUACH

6.1. Taxonomía de la fiesta

La fiesta del divino Jesús Nazareno de Caguach⁴⁹ se celebra todos los años entre los días 21 y 31 de agosto en la isla de Caguach, que cuenta con

⁴⁶ “Adornar a San Pedro. Lo pusimos... ¡Lo pusimos hermoso! Le sacamos todo lo viejo que tenía y le pusimos todo lo nuevo que compramos la Comisión de San Pedro. Porque lo lavamos, adornamos el bote, le pusimos flores, lo tratamos de dejar lo más bonito que sea, para que se vea bonito. Ya para que mañana... Esté algo lindo, y podamos salir a la mar también, porque esto no es solamente acá, como se dice, en tierra, porque los botes salen a la mar cuando está la mar buena, o no hay mal tiempo, lo veneran en la mar.” (SP2).

⁴⁷ Ambas imágenes están pintadas, a diferencia de las de bastidor que tienen vestidos de tela. Sin embargo, como declara un informante, “Todos los años «se le cambia ropa», como se dice. No se pinta, se le cambia ropa.” (SP3).

⁴⁸ “Era un poquito como... Como eran nuestros antepasados, un poquito bruto. Nosotros nos identificamos con San Pedro porque somos descendientes de él. ¿Por qué? Porque, ¿por qué lo eligió Dios? Por su fe. Porque nosotros nos vamos a la faena de pesca con toda la fe. Y a veces regresamos sin nada. Al otro día, nos levantamos otra vez con más fe, para hacer nuestro trabajo. Y para llevar el sustento a los hogares.” (SP1)

⁴⁹ Existe abundante bibliografía respecto a los tesoros patrimoniales de Chiloé. Remitimos aquí a dos estudios sobre la fiesta de Caguach en particular: Cárdenas-Trujillo, 1986 y Moulián, 2011. También remitimos al documento audiovisual que elaboramos con ocasión de esta investigación: F. Aguirre [xamist / art & theology]. (2 sept. 2019). Feast

una población de alrededor de quinientos habitantes. Se realiza desde hace casi doscientos cincuenta años de manera ininterrumpida, y reúne a los habitantes de cinco islas del archipiélago de Quinchao: Caguach, Apiao, Tac, Alao y Chaulinec⁵⁰. De las tres fiestas estudiadas, quizá en este caso es donde queda más de manifiesto el carácter de índice de agencia social (y política) de la imagen, pues los habitantes de las islas identifican el origen de la celebración con la llegada de la imagen a Caguach, reconociendo en ella un factor de cohesión social y de identidad religiosa: sin ella no se hubiera producido la paz entre los cinco pueblos y sin ella no hubiera llegado la religión, según indican los informantes⁵¹.

La leyenda dice que Fray Hilario Martínez, franciscano español asentado en Tenaún (isla grande de Chiloé), ofreció a los caciques de las cinco islas la imagen, a causa de una afrenta que habría sufrido él por parte de los habitantes de Tenaún, quienes ya no merecían conservarla (Cárdenas-Trujillo, 1986: 21-25). Para resolver quién custodiaría la imagen, se realizó una carrera de piraguas entre las cinco islas mencionadas más arriba, en la que resultaron victoriosos los habitantes de Caguach, significando este hecho, además de la adjudicación de la imagen, la celebración del vínculo fraternal entre las cinco islas, quienes son propiamente los poseedores de la imagen⁵². Este relato habría que contextualizarlo en la conocida estrategia de evangelización a través de las imágenes, que se consolida después del Concilio de Trento y que selló la propagación del cristianismo en América Latina. También hay que señalar que existe un inventario datado en 1778, año en que la imagen llega a Caguach, donde se consigna que la adquisición de esta fue fruto de un intercambio comercial entre el fraile franciscano y los caciques de las cinco islas (Cárdenas-Trujillo, 1986: 26; Moulián, 2011: 111).

El principal espacio de celebración de la fiesta es una amplia explanada de pasto de unos doscientos cincuenta metros de largo por unos ochenta metros de ancho, situada al frente de la fachada de la Iglesia, flanqueada

& image III: El divino Nazareno de Caguach [Archivo de video]. Recuperado de <https://youtu.be/iPkfXs9utXE>

⁵⁰ Desde el bicentenario de la fiesta, hace cuarenta años, se viene celebrando también en enero, cuando las condiciones climáticas son más favorables, pero asume un carácter más turístico.

⁵¹ “Porque hubo un conflicto antes. Es que dicen que antes no había paz, se llevaban peleando por las islas hermanas. Entonces, cuando vino el Nazareno, él vino a poner la paz, y eso que se hace un batido de banderas acá, la procesión de banderas que le llamamos, ese es un signo de paz que hacen los que somos de las cinco islas.” (C1).

⁵² Cabe destacar que, durante nuestro trabajo de campo, los habitantes de Caguach siempre fueron muy cuidadosos en indicar que la fiesta y la imagen pertenecen a las cinco islas, por lo que ellos no podían hablar por todos, manifestando un auténtico espíritu de sinodalidad.

por casas en ambos lados. En el lado poniente, casi a dos tercios de su extensión, las casas son reemplazadas por un pequeño bosque que la separa de la playa. En la explanada tiene lugar la llamada procesión de banderas el día 29 de agosto, acto que celebra la hermandad de las cinco islas; allí también se realiza la procesión principal con la imagen del Nazareno escoltada por la comitiva de imágenes que han llegado desde las otras islas, el día 30 de agosto (jornada que concentra los actos litúrgicos centrales); y finalmente, en dicho espacio se despliegan los bailes y comidas que animan la fiesta del Cabildo, que tiene lugar el 31 de agosto. También este espacio central es animado esporádicamente por el trajín de los preparativos y de la llegada ocasional de los habitantes de las cinco islas, que desembarcan en el muelle ubicado a unos pocos metros por el lado poniente, para luego atravesar la explanada en dirección al templo.

A diferencia de la fiesta de la Tirana, donde se da una saturación sensorial ininterrumpida, los diez días de la fiesta transcurren en Caguach en medio de la reserva impuesta por el viento y la lluvia, que lleva a los lugareños a retirarse a sus casas y a los visitantes de las otras islas a guarecerse en unos precarios refugios ubicados junto al bosque de la explanada. Esta suerte de saturación negativa contrasta con momentos como la procesión principal, para la que suele tocar buen tiempo, o con la “preba”, la carrera de botes a remo que se realiza el 25 de agosto entre las cinco islas para conmemorar el evento fundacional de la fiesta⁵³.

Además de la explanada, la misma Iglesia, con su tradicional arquitectura basada en la ingeniería náutica de la zona, se constituye en un espacio crucial para el desarrollo de la fiesta. En este lugar se desarrolla la novena que da inicio a las celebraciones el día 21 de agosto, a la que acuden cada día un número reducido de personas, así como la procesión del Santísimo, que se realiza el 28 de agosto, también con una concurrencia menor que los actos más masivos de la fiesta: la “preba”, la procesión de banderas y la procesión con la imagen. El interior de la Iglesia también acoge la permanente circulación de los fieles que van llegando para encender velas y que buscan —sobre todo aquellos que vienen de otras islas o del continente— un momento de intimidad con el Nazareno. En este sentido, adopta especial relevancia el momento en que la talla barroca se traslada desde el altar mayor hacia la balaustrada que separa el altar de la asamblea.

⁵³ “El remero se entrega... Ese esfuerzo que hace lo entrega al Cristo Nazareno, a la imagen. Y es algo que te marca a ti para siempre. Era tanta la adrenalina que tu cuerpo pasa a otro nivel” (C2).

6.2. Tipos de agentes

El *Cabildo* constituye la unidad básica de organización social de las islas que participan de la fiesta. Esta institución, constituida durante la Colonia, tuvo un rol fundamental en el sistema festivo latinoamericano, y ante la ausencia de institucionalidad política y religiosa que caracteriza la vida de las islas (en Caguach no hay siquiera un retén de Carabineros), ejerce en la práctica como asamblea local para la toma de decisiones⁵⁴. En efecto, a mediados de julio se inician los preparativos de la fiesta con la elección de cargos del Cabildo, transformándose en una instancia fundamental para el desarrollo de la misma cada año (Moulián, 2011: 112).

Uno de los cargos más importantes es el *Patrón* de las imágenes. Se trata de la persona que queda a cargo de una imagen por un periodo de tiempo determinado, debiendo encargarse de cuidarla y engalanarla durante todo el año y con especial esmero durante el desarrollo de la fiesta. El Patrón de la imagen del Nazareno, además, está encargado de dirigir los momentos más importantes de la fiesta, como la procesión de banderas, en la que lidera la coreografía donde participan habitantes de las cinco islas, o la procesión principal del día 30 de agosto. También asume un liderazgo en la comunidad durante todo el año, convirtiéndose muchas veces en garante de la paz o en fuente de conflicto⁵⁵.

El *Fiscal*, tradicional institución laical del archipiélago de Chiloé, en alguna medida pasa a un segundo plano respecto al liderazgo que asume el Patrón. Recordemos que durante la Colonia se instituyó este cargo en el contexto de las denominadas “misiones circulares” de los Jesuitas que, a causa de lo esporádico de sus visitas, nombraban a miembros seculares de

⁵⁴ “Estas corporaciones no solo tomaron parte activa en la gran mayoría de las fiestas religiosas comunes a todo el mundo católico, sino además organizaron y financiaron aquellas festividades instituidas en cada ciudad con motivo de una especial devoción o de una finalidad determinada.” (Cruz, 1995: 39)

⁵⁵ Cabe destacar que durante nuestro trabajo de campo se hizo manifiesta la tensión política que conlleva este cargo, pues había asumido un rol mediador entre la autoridad eclesial (prácticamente ausente durante el año pero que reivindica el protagonismo durante la celebración de la fiesta) y la comunidad de base que en muchas ocasiones se ve pasada a llevar y desconoce los acuerdos entre el Patrón y el rector del Santuario. El conflicto se origina con la suspensión de la denominada Comisión de Iglesia, entidad constituida cada año por la comunidad de Caguach para la organización de la logística de la fiesta. Originalmente, esta era la instancia mediadora entre la institucionalidad eclesial y los habitantes de las islas, sobre todo en lo relativo a la administración de los recursos económicos (Moulián, 2011: 115). Después de un enconado conflicto entre el actual obispo de Ancud y la comunidad de las islas, que tuvo lugar el año 2019 y que fue cubierto por diversos medios de prensa, finalmente se terminó restituyendo la Comisión de Iglesia.

las comunidades —indígenas e incluso mujeres— para que lideraran el incipiente proceso de evangelización iniciado por los sacerdotes españoles. Esta estrategia pastoral, además de tener un fin práctico, es un precedente importantísimo y un modelo de inculturación en el que los mismos miembros de las comunidades se convierten en agentes de su evangelización. Una de las tareas del Fiscal durante la fiesta es la conducción de la Novena.

Como ya hemos señalado, la presencia de la *Institución eclesiástica*, representada principalmente por el rector del Santuario y el obispo de Ancud, no ha estado exenta de conflictividad durante los últimos años. A diferencia del caso de la Tirana, donde en la actualidad se da durante todo el año un trabajo colaborativo entre sacerdotes y sociedades de baile, o el caso de la Fiesta de San Pedro, donde la institución religiosa casi no interviene en la organización de la misma, en Caguach se da una tensión marcada por la injerencia que reclaman las autoridades eclesiásticas en la vida de una comunidad con la que prácticamente no se relacionan durante el año⁵⁶. Sin embargo, en contraste con la situación actual, las comunidades de las islas recuerdan con especial aprecio la figura del obispo Juan Luis Ysern y la cercanía del sacerdote Mariano Puga.

Autoridades civiles y fuerzas armadas, al igual que en todas las fiestas estudiadas, a Caguach arriban el día de la fiesta las autoridades civiles y militares, especialmente de la Armada de Chile. Sin embargo, su presencia contrasta más en el caso de una isla que no cuenta con nada más que un consultorio de CESFAM. Digna de mencionar es la tradicional visita de la familia Kochifas, dueña de la flota de cruceros *Skorpios* de Puerto Montt, que cada año arriba a la isla el día de la procesión principal llevando a benefactores de todo el mundo que hacen una solemne entrega de regalos a los niños en la Escuela de la isla.

Durante nuestro trabajo de campo, llamó la atención la presencia de *observadores etnográficos*, que sobresalían con sus aparatos de registro en medio de la calma de la isla, y en muchos casos intervenían imprudentemente en el desarrollo de la fiesta⁵⁷. La misma comunidad de las islas expresaba cierta molestia y desconfianza respecto a estas visitas, dado que rara vez los retribuyen, aunque sea con una muestra de sus registros.

⁵⁶ Un episodio especialmente doloroso, sobre todo tomando en cuenta el significado de la imagen para la comunidad, fue la decisión arbitraria del obispo actual de sacar en procesión hace algunos años al Nazareno vestido de blanco, cuando su traje tradicional es de color morado.

⁵⁷ Rodrigo Moulián (2011: 108) en su estudio también destaca este perfil de asistentes a la fiesta, junto con el de comerciantes; estos últimos, en el periodo de nuestro trabajo de campo, no tuvieron mayor protagonismo, pues por lo que comentaban los habitantes de las islas se ha restringido bastante el comercio informal, limitándose casi exclusivamente a la oferta de comidas de los mismos habitantes de Caguach.

Dada las dificultades de acceso durante la época en que se celebra la fiesta, no se aprecia mucha presencia de turistas. Lo que sí llama la atención es la masiva llegada de *Peregrinos* provenientes de todo Chile el día de la procesión, principalmente de la zona sur. Entre ellos destacan los que llegan de la zona de Calbuco y la región de Aysén, donde trabajan muchos habitantes de las islas, así como de la ciudad de Punta Arenas, que acoge la mayor diáspora histórica de chilotes en el sur. Cientos de personas llegan a cumplir sus mandas y encender una vela al Nazareno, en lugar de las pródigas ofrendas en especies que se permitían antiguamente.

6.3. Relación con la imagen

La imagen del Nazareno, el poderoso, es una talla barroca de madera de más de dos metros de alto que representa a Jesucristo cargando la Cruz. Ostenta una corona de plata de tres potencias, y de su rostro policromado con una carnación de colores fríos despuntan vivaces ojos de cristal, sobre los cuales a su vez cae una cabellera de pelo natural. Los pobladores de las cinco islas y los peregrinos acuden fielmente cada año a visitar la imagen y se llevan un trozo de su vestido, pero para los habitantes de Caguach el “santinto” está siempre ahí, como dueño y señor del templo, constituyéndose en el *índice* central no solo de la fiesta sino de la vida cotidiana de la isla, de manera análoga a lo que sucede con la imagen exterior de San Pedro en Caleta Portales.

En este sentido, no llama la atención que toda la vida religiosa de la isla se vincule más bien periféricamente con la institucionalidad católica y se condense en esta figura barroca, casi de carne y hueso, que jamás los ha abandonado⁵⁸. Junto a ella, en el ábside del templo, los fieles se han apropiado del lugar más sagrado, el altar, en torno al que van disponiendo libremente todo tipo de exvotos y recuerdos en la misma lógica espontánea de las animitas, sorteando, gracias al aislamiento, la censura que se puede observar en otros templos de Chiloé por parte de los entes estatales de administración patrimonial, que acordonan los altares para evitar el contacto con las imágenes y de ese modo “preservarlas”.

Cabe señalar la presencia de otras imágenes propias de Caguach y las que vienen de las otras islas, como la hermosa Virgen de Tac, que visitan al Nazareno y lo acompañan en la procesión principal. En su calidad de *prototipo*, el

⁵⁸ “Es más que creer en el amigo sacerdote, va más allá de eso. No es solamente irse a sentar a una misa y escuchar lo que dice el sacerdote, tú al sacerdote lo ves para las misas y para de contar, porque después el resto del año tú te las arreglas solo y es solamente el Nazareno el que tienes ahí, cuando a ti te va bien o te va mal, solo él, es él no más el que está ahí” (C2).

Nazareno se identifica con la figura del Cristo vivo que bajó del cielo para caminar junto a su pueblo, el Hijo de Dios hecho hombre⁵⁹. Como complemento de esta dimensión divina, para las generaciones más jóvenes el Nazareno es un modelo de liderazgo que no se corrompe y que pervive hasta la actualidad, convirtiéndose en un referente concreto y cercano para sus vidas⁶⁰. En este sentido, también habría que destacar la instancia de la fiesta como un espacio de reivindicación de la identidad indígena de los habitantes de las islas, que se ha ido reforzando en los últimos años y respecto a lo cual durante el periodo de nuestro trabajo de campo se produjo un importante precedente, al emplear por primera vez la bandera huilliche como emblema de una de las chalupas que representó a Caguach durante la “preba”⁶¹.

7. LA IMAGEN COMO AGENTE

Como hemos visto hasta aquí, en cada uno de los casos analizados la fiesta religiosa se convierte en un catalizador fundamental de la vida social, llegando a convertirse, en muchas ocasiones, en el único espacio formal de participación ciudadana para sectores históricamente marginados de la sociedad⁶². En este sentido, cada fiesta estudiada es ocasión de una reivindicación política: la naturaleza sindical del baile, la defensa de la pesca artesanal, la reivindicación de la identidad indígena. También hemos visto que la dimensión religiosa de la fiesta adopta diferentes modos de celebración —carnavalesca, quizá, en Tirana, más cívica en Caleta Portales, y con un talante más introspectivo en Caguach. En todos los casos, sin embargo, la imagen concreta que se celebra, desde su especificidad material, es el “objeto” principal de una serie de prácticas que dan cuerpo a los actos de los “sujetos” celebrantes.

⁵⁹ “En la procesión general salen todas las imágenes... acompañado, como que fuera... un Cristo predicador, y nosotros los moradores, su gente, lo anda siguiendo todos atrás.” (C1). “Porque más allá de que existan muchos santos, cierto, Jesús y Cristo fue uno solo. Y más allá de que muchos a veces nos aferremos a otros, es él no más, Dios hecho hombre.” (C2).

⁶⁰ “Lograr unir a tanta gente, con ideas, con principios, es como eso. Ese liderazgo que llegó a tener, que hasta los días de hoy pocas personas han tenido, o sea yo creo que nadie ha tenido esa capacidad de unir a tanta gente [...] Porque a veces tenemos líderes, cierto, que de un día para otro nos damos cuenta que simplemente han sido líderes que nos han engañado, que no... los líderes típicos terrenales, pero, él no”. (C2).

⁶¹ “Si me dan la posibilidad de usar esa bandera, yo voy a hacer un recordatorio como un homenaje a los primeros ancestros que tuvieron... Que empezaron la festividad, que fueron los huilliches y tenían su bandera.” (C3).

⁶² Parker (1994) destacará esta dimensión de las “religiones populares” al hablar de estas como espacios de “resistencia simbólica”.

Ahora bien, como adelantamos en la tercera parte de nuestro estudio al referirnos a la teoría de la agencia, la imagen no se limita a su condición de objeto material manipulado por sujetos humanos, sino que ella también es protagonista de acciones, convirtiéndose en un actor más de la fiesta al manifestar voluntad⁶³. La imagen detenta ciertos idearios que mueven a la reivindicación y posee una naturaleza sagrada que impele a realizar ejercicios corporales que expresan agradecimiento y sacrificio, como el bailar o el remar (agencia externa). Sin embargo, la imagen también hace cosas por sí misma (agencia interna): en Caguach el Nazareno cambia el aspecto de su rostro vaticinando que algo sucederá; en Tirana la Chinita expresa su disconformidad respecto al modo en que es acicalada; incluso el San Pedro de los pescadores, cuya efigie pasa a un segundo plano en el marco de una celebración de carácter más recreativo, para esta ocasión no se le pinta, como si fuera un objeto manipulable a discreción, sino que se le “viste” y se le saluda respetuosamente en el día a día de la Caleta.

Un observador desapercibido o incapaz de suspender ciertos prejuicios y conceptualizaciones podrá identificar en estas situaciones solo la superstición del pueblo inculto, que no es capaz de darse cuenta de que los objetos inanimados no hacen cosas. Sin embargo, las personas que atribuyen estas acciones a la imagen tienen muy clara la distinción entre *índice* (la cosa material) y *prototipo* (la persona histórica que la imagen representa)⁶⁴. En todos los casos, los celebrantes tienen plena conciencia de que

⁶³ Recordemos que para atribuir agencia a una persona u objeto lo determinante no es su “naturaleza”, inanimada o animada, sino su incidencia en la dinámica social. Alfred Gell habla de agencia en términos del hacer cosas con la imagen (agencia externa) y de las cosas que hace la imagen (agencia interna); aún cuando la imagen es un objeto inerte, se le atribuye un actuar intencional, como si en ella operara algo así como un alma (Gell, 2016: 170-178).

⁶⁴ “La pregunta de cómo los índices representativos o ídolos pueden considerarse otros sociales, repositorios de agencia y sensibilidad, parece llevarnos a mirar hacia la cuestión de las creencias y las prácticas «supuestamente irracionales». Ciertamente, resulta irracional o, al menos, extraño hablarle a una simple escultura, ofrecerle comida, vestirla y bañarla en vez de interactuar de esta manera con otro ser humano. Y así es; quienes siguen tales prácticas son tan conscientes de la «rareza» de su conducta como nosotros, pero ellos piensan, a diferencia de nosotros, que adorar al ídolo es eficaz religiosamente y surte efectos beneficiosos para ellos y los amos a los que sirven como sacerdotes. Estos sí pueden distinguir entre los leños, las piedras y las personas; solo ocurre que, en ciertos contextos, los leños y piedras poseen propiedades ocultas e inusuales que ignoran los legos y en los que no creen, equivocadamente, los instruidos, pero escépticos.” (Gell, 2016: 166)

Jesucristo, San Pedro y la Virgen, como individuos históricos, se diferencian de las imágenes que los representan, pero, a su vez tienen la convicción de que se manifiestan en ellas⁶⁵.

Respecto al reparo de que un objeto inanimado es incapaz de manifestar una voluntad propia y hacer cosas —a diferencia de un sujeto humano—, la teoría de la agencia subraya que una “acción” no es lo mismo que un “hecho”. Hay infinidad de comportamientos humanos que no proceden propiamente de acciones voluntarias, pero dan lugar a hechos y determinan nuestra existencia —por ejemplo, todo acto reflejo. En este sentido, el mantenerse inmóvil, como una imagen de yeso, también es una acción. ¿Puede ser que la persona sagrada del prototipo encarnada en el índice no quiera moverse, no quiera respirar, no quiera reproducir en la imagen una temperatura de 36,8°C, pero que, a pesar de esas limitaciones, quiera actuar y manifestarse como imagen? ¿No será su inmovilidad también un acto reflejo? ¿No actuará sencillamente a otra “escala”?

Como subraya Gell (2016: 168), dichos atributos (temperatura corporal, desplazamiento, e incluso facultades como el hablar o el sentir) los poseen los humanos en calidad de “cosas”, no como personas agentes. Solo cuando se ejercen ciertas facultades —cuando se habla y se siente de una determinada manera, única e irrepetible— estamos ante una persona humana. De manera análoga, podríamos afirmar que, en el caso de la imagen en el contexto de las fiestas que hemos estudiado, ciertas facultades humanas del prototipo “universal”, se ejecutan en los índices “particulares” al relacionarse con los destinatarios, constituyéndose el prototipo en persona a través de la imagen. En una palabra: encarnándose.

Las imágenes —y las cosas, en general— tienen un poder propio que emana de su misma constitución material. Esta es una afirmación que puede ser validada desde diferentes enfoques teóricos: desde la estética, la semiótica o las ciencias sociales, e incluso desde las ciencias naturales. La teoría de la agencia pone de relieve, sin embargo, que dicho poder no se

⁶⁵ “Nosotros, cuando llegamos acá a La Tirana, un día antes se prepara a la Virgen. Se lava, se limpia... A mí, antes de que me entregaran a la Virgen, la Mary siempre me decía que ella era como muy especial. Entonces, muchas veces, no sé, decía «ay, si es de yeso, como va a ser especial», es como llegar y poner algo no más poh. En el momento en que uno viste a la Virgen, es como distinto. Porque, por ejemplo, ella hay cosas que no le gustan y que no se pone y no se pone no más. De ropa o la peluca... No quiere, no quiere y no quiere... Entonces, cuando Mario y Sonia se hicieron cargo, yo le dije lo mismo que Mary me dijo a mí. Que la Virgen tenía un proceso: todo es delicado, como que uno tiene que ir conversando con ella, para que ella se vaya adecuando a uno.” (T3). En Tirana tuvimos la oportunidad de registrar este momento. En Caguach, en cambio, la vestida del Nazareno se da durante la madrugada en la sacristía, y está estrictamente prohibida la presencia de personas ajenas a dicho ritual (el Patrón y los promesantes); incluso, los asistentes no pueden grabar ni sacar fotografías.

deposita en la imagen de manera pasiva y discrecional, como en un recipiente, sino que la imagen misma, en su relación con las personas humanas, va ejerciendo su propia alteridad personal. Dicho de otro modo, que el misterio de la animación de las imágenes es un camino de dos sentidos, que no se detiene ni en el prototipo y ni en el índice, ni en lo universal ni en lo particular (Gell, 2016: 194).

A la luz de los planteamientos de la teoría de la agencia, parece bastante razonable postular que las imágenes son índices de la agencia social y que “*Sean cuales sean los atributos que hacen religiosamente eficaces a los ídolos como locus para encuentros directos con las deidades, no se pueden confirmar ni refutar con pruebas físicas como la presencia de pulso, respiración, ingestión y eliminación, la habilidad para moverse o hablar, un rechazo natural por los ratones, etc*” (Gell, 2016: 169). Se puede postular de manera general que hay muchos casos en que las imágenes “actúan” como personas, pero no se puede responder de la misma manera el por qué lo hacen. En este punto, como destaca Gell, son los actores mismos de dichas prácticas, sus mitos y sus intuiciones teológicas, los que pueden decir algo más de este misterio.

En su trabajo, Gell (2016: 159-164) analiza algunos casos, como el de la veneración de imágenes en el hinduismo, en las cuales se manifiesta el *Darschan* o la mirada de los dioses (2016: 159-164); o casos de imágenes a las que los sacerdotes-artistas les confieren una sustancia vital (2016: 189-199). Los actores de las tres fiestas que hemos presentado hablan de la imagen como una persona que es “como” ellos⁶⁶, pero que tiene poder y en la que se manifiesta una “energía” que es más poderosa que los dogmas religiosos, pues incide de manera concreta y directa en la vida de las personas, haciéndolas participar en la vida divina⁶⁷. La imagen, en definitiva, es una persona que se relaciona con los destinatarios a través de interacciones concretas y que, en el contexto de la fiesta religiosa, asume una función propiamente sacramental, en el sentido de constituirse en una epifanía del prototipo sagrado en el índice:

Para nosotros, la imagen no es imagen, para nosotros, la imagen es persona, por eso se viste, y se viste buscando lo sagrado. Y como su ropa es sagrada,

⁶⁶ “San Pedro como que... más que una imagen para nosotros, es un miembro de nuestra familia. Un hermano, un tío, un abuelo, una cosa así.” (SP 1).

⁶⁷ “El Nazareno, al momento de que tú te creces en la isla, el Nazareno es parte de la vida cotidiana, es parte de tus proyectos, siempre está presente, más que la imagen, es energía acumulada por 200 años de tradición, más de 200 años... O sea, para nosotros, los indígenas, fue el comienzo... La puerta hacia una religión. Si bien nos cambiamos, de a poco se fue introduciendo la religión, nunca logró alcanzar la potencia que alcanza imagen, porque la imagen es más que la religión en sí.” (C2).

ahí está la unión con nosotros, porque nosotros también nos vestimos para tener un momento sagrado. Y ahí se produce lo que llamamos nosotros «encuentro». Encuentro de la mamita Virgen con un pueblo que canta, que sufre, que llora, que ríe, y que busca a través de ella poder tener la gracia de encontrarse con Dios. (T1)

CONCLUSIONES

No hay templo físico de esta fe. El templo de esta fe popular, el templo es María (T1).

Hemos planteado la fiesta religiosa como una categoría más consistente que la de “religión popular” para comprender ciertas prácticas y objetos que caracterizan la experiencia de fe de los pueblos latinoamericanos, bajo el supuesto de que esta última es un término negativo y ambiguo que se suele definir por contraposición a las expresiones institucionales del catolicismo. La categoría de “fiesta religiosa”, por el contrario, no se agota en esta contraposición, como tampoco cancela su relación con la institución eclesíastica. La ventaja que presenta la fiesta religiosa respecto al término genérico de “religión popular”, es que se corresponde con una realidad empírica concreta, cuyos objetos y prácticas constituyen la pervivencia de un sistema cultural que se origina en el periodo de la Colonia.

Así, en cuanto sistema cultural, la fiesta religiosa presenta una dimensión política, económica, y social, encarnada en las sociedades de baile, el sindicato o el cabildo, con cierto grado de autonomía e institucionalidad y que busca legitimarse ante otras instancias institucionales. La fiesta religiosa, en definitiva, muestra un equilibrio dinámico de todas aquellas tensiones que constituyen el fenómeno de la religión popular en nuestros días y visibiliza de manera paradigmática su modo de ser festivo e icónico.

Por otro lado, hemos puesto de relieve el principio matérico-sensorial de la fiesta religiosa —su “lógica estética”, podríamos decir— que se condensa en la relación personal que establecen los participantes de las fiestas con la imagen que las ocasiona. Como hemos visto, el prototipo no está en el índice de manera metafórica sino como una presencia. Ciertamente, esta dimensión sacramental —esta representación personal— que se atribuye a la imagen y a tantos otros objetos característicos de la religión popular —animitas, reliquias, estampitas— puede ser problemática para ciertas concepciones de la obra de arte. También lo es para ciertas teologías. Con todo, la estética y la teología no han podido evitar que estas prácticas supuestamente “irracionales” o “paganas” pervivieran hasta nuestros días, suscitando creciente interés en los especialistas, entre ellos los representantes de la denominada *new material culture* o la denominada Teología del Pueblo, que ha marcado el enfoque pastoral del Papa Francisco.

Ahora bien, según la información recopilada en nuestro estudio, la “representación personal” que opera en la imagen no se puede explicar en términos de idolatría (identificación entre índice y prototipo) como tampoco simplemente en términos semióticos (diferenciación categórica entre significante y significado). Su complejidad reside, justamente, en la aparente paradoja de que, por una parte, es el *prototipo* (la Virgen María, San Pedro, Jesús de Nazaret) “quien” hace actuar a la imagen de una determinada manera, pero, por otra, es el *índice* (ese pedazo de yeso con peluca) “quien” lleva a cabo estas acciones por su propia cuenta, pues suceden en un presente donde dichas personas históricas ya no están pero, no obstante, se muestran como una reacción voluntaria de estas personas a un estímulo puntual en el aquí y ahora de los *destinatarios*.

Esta suerte de duplicación de la persona en prototipo e imagen y la posibilidad de que en la imagen material se haga presente aquella persona que “ya no está”, es abordada por la teoría de la agencia y también por otras teorías estéticas⁶⁸. La legitimidad de esta forma de entender la representación —que, repetimos, no es ni idolátrica ni meramente semiótica—, sin embargo, no ha sido problematizada teológicamente respecto al caso de la denominada “religión popular”. La siguiente fase de nuestra investigación abordará justamente esta cuestión, a partir de la elaboración de un aparato conceptual estético-teológico. Así, una vez que hemos asegurado una consistente base empírica para nuestra reflexión teórica, los pasos a seguir son: a) establecer la validez epistemológica de la lógica estética de la fiesta religiosa y b) definir de qué manera y en qué sentido la fiesta religiosa se constituye en lugar teológico.

¿Estas imágenes sin mediación que se activan sacramentalmente durante la fiesta, estos objetos y prácticas que articulan la fe de los pueblos latinoamericanos, son instancias de revelación o apenas intuiciones de una fe que debe ser filtrada por el cedazo de la teología y el magisterio? ¿En qué sentido hay que interpretar el estatuto de “lugar teológico” que se confiere a estas prácticas en *Evangelii Gaudium*?

REFERENCIAS

⁶⁸ Por lo pronto, me interesa la idea de Hirn de que si el «aspecto» de las cosas es parte material de ellas, entonces la influencia que se ejerce sobre alguien al manipular su imagen es comparable y hasta idéntica a la que se actúa al afectar una parte física de él, sobre todo, si consideramos que las personas pueden estar «distribuidas»; es decir, no todas sus «partes» están unidas físicamente, sino que se esparcen en el ambiente, como las «túnicas añosas de las cigarras» que se mencionan en los memorables versos de Lucrecio, que son tanto imágenes como partes de aquellos seres vivos (Gell, 2016: 147-148). Véase también Gadamer (1991: 182-222), en particular el concepto de “valencia óptica” de la imagen.

Documentos magisteriales

- DM II Conferencia general del episcopado latinoamericano, *Medellín. Conclusiones*, Paulinas-Epiconsa, Lima, 2005.
- DP III Conferencia general del episcopado latinoamericano, *Puebla. Conclusiones*, Paulinas-Epiconsa, Lima, 2005.
- DPPL Congregación para el culto divino y la disciplina de los sacramentos, *Directorio sobre la piedad popular y la liturgia. Principio y orientaciones*, Documentos CELAM, Bogotá, 2002.
- EG Franciscus, *Adbortatio Apostolica Evangelii gaudium*, AAS 105 (2013) 1019-1137.

- AA.VV. (1996). "Editorial". *Journal of Material Culture*, 1(1), 5-14.
- Aguirre, F. (2018). *Arte y Teología. El renacimiento de la pintura de íconos en Grecia moderna*. Santiago de Chile: Ed. UC.
- Aguirre, F. (2018). Fundamentos estético-teológicos de la piedad popular. Proyecto Fondecyt Iniciación n° 11170285. Investigador responsable: Federico Aguirre. *Teología y Vida*, 59(1), 155-159.
- Bajtín, M. (2003). *La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento. El contexto de Françoise Rabelais*. Madrid: Alianza.
- Bentué, A. (2015). *La opción creyente*. Santiago de Chile: San Pablo.
- Bogdan, R. & Taylor, S. (1987). *Introducción a los Métodos Cualitativos de Investigación. La búsqueda de significados*. Barcelona: Paidós.
- Cárdenas, R. & Trujillo, C. (1986). *Caguach, isla de la devoción. Religiosidad popular de Chiloé*. Santiago de Chile: LAR.
- Cruz de Amenábar, I. (1995). *La fiesta: metamorfosis de lo cotidiano*. Santiago de Chile: Ediciones UC.
- De la Maza, M. (2005) Fundamentos de la filosofía hermenéutica: Heidegger y Gadamer. *Teología y vida*, 46, 122-138.
- Delgado, M. (1993). La "religiosidad popular". En torno a un falso problema. *Gazeta de Antropología*, (10). https://digibug.ugr.es/bitstream/handle/10481/13637/G10_08Manuel_Delgado.pdf?sequence=10&isAllowed=y
- Dawson, M. T. (2001). The concept of popular religion: A literature review. *Journal of Iberian and Latin American Research*, 7(1), 105-132.
- Domańska, E. (2006). The return to things. *Archaeologia Polona*, 44, 171-185.
- Gadamer, H. G. (1991). *Verdad y método I*. Sígueme: Salamanca.
- García, R. (2003). Espacio sagrado y Religiosidad Popular: perspectivas veterotestamentarias. *Teología y vida*, 44, 310-331.
- Gell, A. (2016). *Arte y agencia. Una teoría antropológica*. Buenos Aires: SB.
- Gera, L. (1976). Pueblo, religión del pueblo e Iglesia. *Teología*, (27-28), 99-123.
- Gianinni, H. (2004). *La reflexión cotidiana. Hacia una arqueología de la experiencia*. Santiago de Chile: Ed. Universitaria.
- González, M. (Ed.) (2017). *La fiesta en Colombia*. Bogotá: Credencial Historia.
- Heidegger, M. (1998). *Ser y tiempo*. Santiago de Chile: Ed. Universitaria.

- Heidegger, M. (1992). *Arte y poesía*. Buenos Aires: FCE.
- Isambert, F.-A. (1982). *Le sens du sacré. Fête et religion populaire*. Paris: Ed. du Minuit.
- Johansson, C. (1990). *Religiosidad popular entre Medellín y Puebla: antecedentes y desarrollo*. Santiago de Chile: Anales de la Facultad de Teología UC.
- Martínez, S. (2012). La antropología, el arte y la vida de las cosas. Una aproximación desde *Art and Agency* de Alfred Gell. *Revista de Antropología Iberoamericana* 7(2), 171-196.
- Mercado, C. (Ed.) (2006). *Fiestas tradicionales populares de Chile*. Quito: IPANC.
- Meyer, W. (1952). *Voces indígenas del lenguaje popular chileno*. Padre Las Casas: Imp. San Francisco.
- Morandé, P. (2010). *Ritual y palabra*. Santiago de Chile: IES.
- Morgan, D. (Ed.) (2009). *Religion and Material Culture: The Matter of Belief*.
- Moulián Tesmer, R. (2011). *Gozos de santo. Fiesta, ecumenismo, heteroglosia*. Valdivia: Kultrún.
- Núñez, L. (2015). *La Tirana: desde sus orígenes hasta la actualidad*. Antofagasta: Eds. del Desierto.
- Parker, C. (1994). *Otra lógica en América Latina. Religión popular y modernización capitalista*. Santiago de Chile: FCE.
- Peirce, C. S. (1986). *La ciencia de la semiótica*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Peña, N. (2015). *Bailes religiosos de Arica*. Arica: Procultura.
- Pieper, J. (2006). *Una teoría de la fiesta*. Madrid: Rialp.
- Plath, O. (1966). *Folklore religioso chileno*. Santiago de Chile: PlaTur.
- Plath, O. (2012). *L'animita. Hagiografía folclórica*. Santiago de Chile: FCE.
- Scanonne, J. C. (2014). El papa Francisco y la teología del pueblo. *Razón y fe* 271(1395), 31-50.
- Schultz, U. (1994). *La fiesta: de las Saturnales a Woodstock*. Madrid: Alianza
- Uribe Echeverría, J. (1976). *Fiesta de la Tirana de Tarapacá*. Valparaíso: Eds. Universitarias.
- Van Kessel, J. (1987). *Lucero brillante: mística popular y movimiento social*. Iquique: Universidad Libre de Amsterdam.
- Wittgenstein, L. (2016). *Observaciones sobre La rama dorada de Frazer*. Santiago de Chile: Ed. Táctas.

El mal: una respuesta desde la antropología de Torres Queiruga

CARLOS ALBERTO VARGAS GONZÁLEZ*
Universidad de Medellín (Colombia)
cavargas@udem.edu.co

Resumen

El problema del mal ha dado lugar a debates en diferentes ciencias durante toda la historia. La teología no ha sido exenta de esta problemática, sobre todo cuando trata de comprender cómo un Dios bueno y todopoderoso que crea por amor “consiente” el mal en su creación. Esta investigación tiene por objetivo responder al problema del mal, a través del pensamiento antropológico de Torres Queiruga, para lo cual se utiliza una metodología de tipo cualitativo-documental y un método interpretativo de toda la obra del teólogo español, arribando a la conclusión según la cual el mal es inevitable en la creación por su condición ontológica de finitud, por lo que la acción de Dios frente a este problema se da a través de las acciones amorosas del hombre, lo cual lo demostró Jesús de Nazaret, quien con su praxis existencial hizo evidente que Dios es el anti-mal.

Palabras clave: Antropología Teológica, creación, mal, ontología.

Evil: a response from Torres Queiruga's anthropology

Abstract

The problem of evil has given rise to debates in different sciences throughout history. Theology has not been exempt from this problem, especially when it tries to understand how a good and almighty God who creates by love "consents" the evil in his creation. This research aims to respond to the problem of evil, through the Torres Queiruga's anthropological thinking, for which a qualitative-documentary methodology and an interpretative method of the entire work of the Spanish theologian is used, reaching the conclusion according to the which evil is inevitable in creation because of its ontological condition of finitude, so that the action of God in this problem occurs through the loving actions of man, which was demonstrated by Jesus of Nazareth, who with his existential praxis It became clear that God is the anti-evil.

Key words: *Theological Anthropology, creation, evil, ontology.*

* Director del programa de Contaduría Pública de la Universidad de Medellín. Magister en Administración (MBA), Teólogo y Contador Público. Tiene publicado el libro *Hacia un Futuro de Grandes Encuentros: Razones para Fundamentar la Esperanza* (2013); asimismo sus artículos “¿O Dios o el Mundo?: una respuesta a la disyuntiva camusiana desde el pensamiento teológico de Torres Queiruga” (2018); “Towards dialogic administration: a proposal from Gadamer's thinking” (2017); “Legado teológico del padre Alberto Ramírez en la Revista Cuestiones Teológicas” (2016).

INTRODUCCIÓN

Muchas personas se hacen las siguientes preguntas: ¿si Dios es bueno por qué en el mundo se da el mal?, ¿vale la pena una creación así?, ¿será este mundo real el “mejor mundo posible”? Ahora, si el mundo es creado por Dios, ¿dónde está? Si él es un Dios amor y conocedor de las verdaderas necesidades humanas, ¿por qué no hace nada?, ¿dónde está la manifestación de sus dos grandes atributos de *todopoderoso* y *bondadoso*? En efecto, el mal percibido en la creación es una de las cuestiones existenciales más profundas que demanda una respuesta sin ambages para el sentido de la vida.

De allí que sea pertinente un acercamiento al problema del mal desde el ámbito de la antropología teológica, no como algo netamente religioso (cristiano), sino como una realidad humana, que cuestiona tanto a creyentes como a no creyentes o indiferentes, por lo cual resulta plausible sondear el problema mencionado, limitando el alcance al pensamiento de un autor gallego, Andrés Torres Queiruga, quien desde una fundamentación filosófica y teológica escruta el problema a través de toda su obra (Torres 2011; 2010; 2005a; 1999a; 1995a; 2005b; Cabada, 2013).

En consecuencia, esta investigación tiene por objetivo responder al problema del mal, a través del pensamiento antropológico de Torres Queiruga, para lo cual se utilizó una metodología de tipo cualitativo-documental, pues se hizo una revisión bibliográfica, cuyas fuentes primarias fueron las obras del teólogo español. El artículo, en primer lugar, muestra el antagonismo del mal con el Dios todopoderoso y bondadoso; en segundo lugar, ubica el mal como un problema ontológico desde la ponerología; y, por último, plantea la respuesta que da Dios al mal.

1. EL ANTAGONISMO DEL MAL CON EL DIOS TODOPODEROSO Y BONDADOSO

Muchos aceptan, sin discutir, la proveniencia del mundo de Dios, pero en lo cual no hay consenso es en su intención amorosa a la hora de crear, pues la realidad parece demostrar lo contrario: un Dios amor, pero ausente; por eso, “la pregunta decisiva para el creyente no fue nunca: ¿Existe Dios?; sino ¿dónde está Dios?” (Torres, 1996a: 85).

Frente a tantas situaciones hostiles experimentadas en el mundo, Dios no sale muy bien librado, pues si se le adjudica el acto de la creación, necesariamente se le está haciendo responsable de todo el acaecer de esta. Entonces, aparece el condicionante al lado de la eterna pregunta que sacude las bases de toda justificación de Dios: Si Dios es bueno y todopoderoso, ¿por qué existe el mal? Es el famoso dilema de Epicuro:

O Dios quiere quitar el mal del mundo, pero no puede; o puede, pero no lo quiere quitar; o no puede ni quiere; o puede y quiere. Si quiere y no puede, es impotente; si puede y no quiere, no nos ama; si no quiere ni puede, no es el Dios bueno y, además, es impotente; si puede y quiere —y esto es lo más seguro—, entonces ¿de dónde viene el mal real y por qué no lo elimina? (Epicuro citado en Torres, 1999b: 164)

Conciliar la bondad, el amor y el todo poder de Dios con el mal sucedido y padecido en la creación, ha resultado algo tan absurdo para muchos, hasta el punto de fundamentar en esto su ateísmo o indiferencia, porque es difícil comprender cómo un Dios con estos atributos permita o —en el peor de los casos— envíe situaciones tan atroces relacionadas con el mal físico y moral. Con relación a esta situación, algunos pensadores no conciben la idea de un Dios bueno y todopoderoso cuando contemplan, por ejemplo, el sufrimiento de los niños, tema que ha sido objeto de amplio debate en diferentes escenas de la literatura universal. Es así como Dostoyevski, por poner un caso, no logra comprender el padecimiento de los más pequeños e indefensos y la “aparente” indiferencia de Dios frente a ello:

Los padres de que te hablaba [le dice Iván a Aliocha] torturaban a su hijita de todas las maneras imaginables [...] Más tarde llegarán al supremo refinamiento de crueldad: haciendo un frío glacial, la encerraron durante toda la noche en un gabinetito excusado, bajo pretexto de que la pequeña no pedía que le llevaran a él cuando le era preciso hacer sus necesidades... Como si una niña de cinco años que está dormida como un ángel, pudiera pedir esas cosas en el momento apropiado... Para castigarla, le embadurnaron la cara con sus propios excrementos, y la forzaron a comérselos [...] ¿Puedes imaginar a aquel pequeño ser, que ni siquiera es capaz de comprender lo que ocurre, dándose golpes en el pecho, medio muerta de frío, en la oscuridad y en la pestilencia, derramando lágrimas inocentes y llamando en su ayuda a “su padrecito Dios” ¿Puedes comprender esto, amigo, hermano mío, humilde novicio que amas a Dios? ¿Eres capaz de entender por qué ha sido creado todo este absurdo? (Dostoyevski, 1974: 220-221)

Dostoyevski hace llegar a Iván Karamazov a la idea de la creación como un absurdo y a no creer en la armonía universal. Pero Iván, no contento con esto, le pregunta a su hermano Aliocha, el cual es creyente, lo siguiente:

—Contéstame con sinceridad, porque necesito tu parecer: imagínate que eres tú quien levantas el edificio de los destinos humanos, para lograr al fin hacer felices a los humanos, para lograr al fin hacer felices a los hombres, darles la paz, y la tranquilidad; pero para alcanzar esto te es indispensable torturar...

tan sólo a un pequeño ser, a aquella niña que se daba golpes en el pecho, y fundar tu edificio sobre lágrimas no rescatadas. ¿Consentirías en ser el arquitecto en estas condiciones? ¡Contesta y dime la verdad!

—No, no consentiría en modo alguno —respondió suavemente Aliocha. (Dostoyevski, 1974: 225)

Esta pregunta formulada por uno de los Karamazov pone de manifiesto una verdad un tanto alarmante para la fe, y es la siguiente: el hombre tiene más buenas intenciones para con el hombre que el mismo Dios. De seguro la respuesta dada por Aliocha la darían casi todos los hombres, lo cual hace inferir a un Dios carente de bondad a la hora de crear. Por ello, muchos concluyen igual que Iván Karamazov: “No quiero esa armonía, no la quiero por amor a la Humanidad [...] Sí, demasiado precio [...], por eso me apresuro a devolver mi billete de entrada [...] No es que no admita a Dios, querido Aliocha. Tan sólo me contento con devolverle respetuosamente mi billete” (Dostoyevski, 1974: 225).

Comentando a Ivan Karamazov, Camus (1973a: 635) dice: “Si el mal es necesario para la creación divina, entonces esta creación es inaceptable”. El autor francés también se resistía a comprender una creación donde los niños sufrían, de lo cual dan testimonio algunos apartes de su obra: “Estoy dispuesto a negarme hasta muerte a amar esta creación donde los niños son torturados” (Camus, 2001: 67). En este mismo sentido, en un diálogo con los dominicos, asegura que él seguirá “luchando contra este universo en que unos niños sufren y mueren” (Camus, 1973b: 359). Todo esto llevó al literato y filósofo argelino a concebir que quien se decide por la transformación del mundo necesariamente no debe aceptar a Dios, pues hacerlo sería dejar todo en manos del Creador cuando hay razones suficientes para creer que él está desentendido de su creación (Vargas, 2018).

Planteadas la creación así, resulta un deber concebirla como la mejor prueba de la no existencia de Dios; o si existe, no le pertenecen aquellos atributos de los cuales tanta loa se le hace. Por ello Arthur Schopenhauer concluyó: “Si Dios ha hecho este mundo, yo ni quisiera ser Dios. La miseria del mundo me rompería el corazón” (1998: 83). Tal parece que Dios se tomó muy en serio el descanso del séptimo día y aún no ha podido despertar; aunque si duerme, como lo deja deducir Saramago (1999), tiene pesadillas de remordimiento, y de allí que su única excusa sea decir que no existe, como lo planteó Stendhal, a quien públicamente envidiaba el autor del *Ecce Homo*: “¿No estaré yo celoso de Stendhal? Me robó la mejor ocurrencia propia de un ateo, una frase que yo habría podido decir: ‘La única excusa de Dios es decir que no existe’” (Nietzsche, 1982: 35).

2. HACIA UNA PONEROLOGÍA

2.1. Qué es la ponerología

El término de *ponerología*, es propuesto por Andrés Torres (2010). Dicha palabra viene del griego *panerós*, cuyo significado es “malo”, es decir, la ponerología sería el estudio de lo malo o del mal. Con esta categoría se pretende ubicar el problema del mal como un problema humano y no religioso. El autor lo plantea así: “De hecho, el mal atañe a las *personas en cuanto humanas*, prescindiendo de que sean religiosas o no” (Torres, 1999a: 23). En otra parte argumenta así:

El mal en la dura multiplicidad de sus diversas figuras atañe a las *personas en cuanto humanas*, con independencia de que sean religiosas o irreligiosas. Está ahí desde que nacemos, afectándonos como daño que hacemos o que padecemos, como dolor físico u opresión social, como culpabilidad o desgracia, como catástrofe natural o crimen organizado... (Torres, 1999b: 188)

En este sentido, se trata de comprender el mal no desde Dios, sino como algo directamente relacionado con el hombre y el mundo como tal. Y esto tiene su razón de ser, porque el mal en sí mismo no depende de la fe de una persona en Dios, pues alguien incrédulo o indiferente debe enfrentarse igualmente con el padecimiento del sufrimiento en sus diferentes vertientes. De igual manera, quienes creen en Dios también les corresponde vivir las mismas experiencias del mal que a los ateos o indiferentes. El malentendido estriba en relacionar directamente el mal con Dios. La fe o la incredulidad son posturas frente al mal: “Las tomas de postura religiosas o irreligiosas son ya *respuestas* de distinto signo al idéntico interrogante que su terrible presencia nos plantea a *todos*” (Torres, 1999b: 188). En efecto, el mal concierne a *todos* y es un problema que se debe tratar de entender en el ámbito en el cual se da, esto es, en el humano.

2.2. La inevitabilidad del mal en un mundo finito

El mal se debe ubicar en el ámbito al cual realmente pertenece, o sea, en la constitución ontológica del mundo y del hombre, es decir, en el ámbito de lo finito. Sin necesidad de hacer mucho esfuerzo se demostraría cómo en lo finito existen límites. En consecuencia, dentro de lo finito se presentan carencias, ausencias, abandonos, insatisfacción, dolor, tristezas, angustias, etc. Sentado este presupuesto de la limitación se entiende o, por lo menos, se ubica en su debido puesto, el problema del mal.

Ha sido en la limitación donde han encontrado la raíz al problema mencionado, y es Leibniz quien indicó las pautas para adentrar en la comprensión. Comentando al filósofo mencionado, Andrés Torres dice: “La *limitación* es la *condición* de *posibilidad* de todos los males, clasificados –con razón– en ‘morales’ y ‘físicos’, según que dependan o no de la libertad humana. Un mundo finito conlleva inevitablemente la existencia del mal” (1999a: 24). En otro texto, basándose igualmente en Leibniz, comenta:

Esta [la limitación] no es el mal [...], sino la *condición de posibilidad* que hace *inevitable* la aparición de los males concretos (los males reales, clasificados con razón en “físicos” o “morales”, según dependan o no de la libertad). No se trata de que un mundo finito sea malo, sino de que no puede existir sin que en su funcionamiento y realización aparezca *también* el mal. [...] Y, desde luego, resulta muy difícil escapar a esta evidencia: una realidad finita y en realización es necesariamente carencial y está inevitablemente abierta al choque y a la competencia. En el mundo natural, unas cualidades excluyen a otras (si eres varón, no puedes ser mujer; si escoges una posibilidad, tienes que matar otra) y lo que uno acapara, demasiadas veces tiene que ser a costa del otro, a menudo hasta la tragedia. Tal sucede con la vida, que debe pagar su maravilla con la destrucción de otras vidas: *mors tua vita mea*, “tu muerte es mi vida”. (Torres, 1999b: 190-191)

De las afirmaciones anteriores se pueden rescatar varios elementos. En primer lugar, al mundo le pertenece la contingencia, lo cual implica la *limitación*, y Torres Queiruga ve en esta limitación propiamente la condición que pone en el campo de las posibilidades el mal, de lo cual se desprende la imposibilidad de evitar dentro de lo finito la posibilidad del mal. No obstante, “*esto no significa que la realidad sea mala en sí*. Es ‘buena’, pero no de modo total y acabado. Lo que equivale a decir que es buena–afectada–por–el–mal, pues ha de irse realizando en lucha contra él, sin poder excluir nunca del todo el fracaso” (Torres, 1999a: 25).

Con lo anterior se puede subrayar cómo la finitud le pertenece al mundo y cómo es ella la *condición* para que el mal sea *posible*, sin afirmar con ello que la finitud en sí misma es mala. De la finitud se tiene una certeza evidente en la cotidianidad. Una decisión, por poner un ejemplo más, derroca otra posible a la hora de decidir. En esto se empieza a dejar entrever las tensiones traídas por la misma limitación del mundo, lo cual lanza a los hombres a verse continuamente privados de cientos de cosas y situaciones imposibles de darse al mismo tiempo con otras. Así, en la finitud se da el proceso, pues se experimenta un

carácter constitutivamente procesual de la finitud, el hecho de que “ser (finito) es tiempo”; tiempo como *conatus essendi* [esfuerzo por ser]: tomado, por un lado,

en su mortal seriedad de realización en proceso siempre abierto y nunca asegurado y, por otro, en su gloria y dignidad de no deber rendirse nunca, empujando siempre un poco más allá los recios muros con que el mal tiende a cercarnos. (Torres, 1999b: 196)

En efecto, la finitud lleva ontológicamente inscrita una búsqueda demandadora de una realización o perfección cada vez mayor. Esto es más fácil de detectar en la humanidad, que tiene un impulso natural de querer ser más, es el deseo del cual el hombre nunca se ve totalmente librado en el mundo, es la “tragedia” existencial de la insatisfacción que a diario lo envuelve y lo lleva a vivir siempre en búsqueda, es una inquietud abrasadora, porque *ontológicamente* se sabe como un ser que puede *ser* cada vez más. Es la tensión puesta por la finitud como tal; el error está en atribuir esta tensión a Dios, esto no es algo mandado o permitido por él, es, más bien, el precio de la finitud: “*Lo finito no puede ser perfecto. La finitud es siempre perfección a costa de otra perfección: ‘perfección imperfecta’ por definición*” (Torres, 1986: 123).

Conviene ahora hacerse las siguientes preguntas: ¿por qué Dios creó un mundo limitado y contingente en el cual se da la posibilidad del mal, si él es infinito?, ¿cómo puede salir de alguien perfecto algo imperfecto? Pues bien, a la “hora” de crear –si se permite este contrasentido de tiempo–, Dios no podía crear algo perfecto, sería ilógico, pues “si Dios crea, no puede crearse así mismo: tiene que crear un mundo finito” (Torres, 1986: 130). Si Dios hubiera hecho un mundo perfecto habría creado dioses, algo absurdo.

Acá la ontología podría ayudar a esclarecer un poco lo absurdo de pretender que Dios “pudiera” crear algo perfecto. Al respecto puede dar una mano Parménides, quien hace un análisis sobre el Ser en su poema denominado “*Sobre la Naturaleza*” (Montero, 1960), cuyo eje central y principio fundamental es: “*El Ser es y el No-ser no es*” (V 2,3). Es preciso ver cómo la gran preocupación de Parménides es llegar a dilucidar el camino perfecto para llegar a la Verdad, por eso cuando llega donde la diosa ella le expresa tres vías: a) La de la Verdad: “*Aquella que afirma que el Ser es y el No-ser no es*” (V 2,3); b) La del error: “*La que dice que el No-ser existe y que su existencia es necesaria*” (V 2,5); c) La de la opinión: “*Se ven llevados de aquí para allá, (los mortales) sordos, ciegos y llenos de asombro, como turba indecisa para la cual Ser y No-ser parecen algo idéntico y diferente*” (V 6,6-8). Hecha esta aclaración, se puede mirar someramente cuáles son los atributos que Parménides descubre en el Ser por *necesidad lógica*:

- *El Ser es uno*: se debe admitir la unicidad del Ser, porque afirmar la diversidad de “seres” son meras opiniones de los mortales, no es racional o, mejor dicho, se iría en contra del principio fundamental; pues si hay seres cada ser no sería lo que él no es, por ejemplo, la piedra sería piedra, pero no sería perro; por esta razón el Ser es *necesariamente uno*.
- *El Ser es eterno*: si se afirma que el Ser ha empezado a ser y dejará de ser, se diría inexorablemente que el Ser en un momento dado era No-ser y que llegará, en un futuro, a No-ser; cosa absurda, porque el Ser nunca ha sido ni será No-ser: “*No fue jamás ni será, ya que es ahora en toda su integridad, uno y continuo*” (V 8, 5-6).
- *El Ser es continuo, homogéneo e indivisible*: Parménides niega la división en el Ser, pues es todo igual por todas partes, no es ni más ni menos en ningún lugar ni momento, todo está lleno de Ser; pues como el No-ser no es, es evidente su incapacidad para romper la continuidad del Ser. Su homogeneidad se fundamenta en su semejanza a “*una esfera bien redonda*” (v 8, 44); pues solo esta forma le permitirá mantener en equilibrio dinámico sus diversas posiciones; es este equilibrio el que le permite alcanzar uniformemente su totalidad: “*Además, y dado que parece en último límite, el Ser está terminado por todas partes*” (V 8, 43).
- *El Ser es inmóvil*: si el ser se trasladara o se moviera, forzosamente se reduciría a No-ser, pues la localización en diferentes espacios supondría la posibilidad de Ser y No-ser, porque en un lugar no sería lo mismo que en otro.

De estos atributos expuestos por el filósofo griego, interesa la relación del primero con el tema tratado de la imposibilidad de crear un mundo perfecto. El argumento es sencillo: si hubiera más Seres, en cada Ser existiría la posibilidad del No-ser, pues cada ser no sería lo que son los otros. En efecto, al hablar de Dios es absurdo pensar su obra de creación como algo perfecto, porque se estaría admitiendo todos los seres de la creación como dioses, en los cuales tendría que existir la unicidad del ser, pero al mismo tiempo se afirmaría un contrasentido, pues se admitiría que cada ser tendría un no ser (lo que él no es y son los demás seres).

Parménides habla de Ser en sentido absoluto, lo cual es analógicamente para la teología Dios. Así, cada ser —con minúscula— de la creación tiene el ser porque el Ser se lo ha dado, pero se lo ha dado en sentido *finito*, porque si Dios hubiera creado dioses hubiera creado su propio no ser. Se podrá objetar que Dios no es lo finito creado, pero se debe recordar la insistencia de Hegel según la cual Dios no se puede definir en oposición a lo finito, lo cual lo haría necesariamente finito, pues se pondría a depender

de lo finito y, a su vez, se haría infinito lo finito al ponerlo en independencia de Dios. Dios incluye lo finito, sin ser ni agotarse en ello (Torres, 1987; 1995b; 1999c; Restrepo, 2015).

En efecto, de Parménides se aprende el atributo de la unicidad del Ser. Y esto, aplicándolo cuando se habla de Dios, muestra cómo él no podía crear un mundo perfecto sin hacer de este dios, algo absurdo en sentido ontológico, porque cada Ser estaría limitando a Dios y le estaría poniendo en el ámbito del no-ser:

Pensar en un mundo perfecto equivale a pensar en un “círculo-cuadrado” o en un “hierro-de-madera”, y por la misma razón: sería postular una contradicción, un mundo finito-infinito. Dios “podría” no haber creado el mundo; pero si lo creó, este es finito; y, si es finito, en él no pueden no aparecer la carencia y la contradicción: el mal. De otro modo, o el mundo sería infinito como Dios o Dios tendría que estar cambiando continuamente las leyes naturales; para evitar las injusticias o los crímenes tendría que estar suspendiendo la libertad finita: para arreglar el mundo tendría que deshacer el mundo. (Torres, 2003: 261)

Por tanto, Dios se la jugó por un mundo finito. En terminología de Leibniz, “el mejor de los mundos posibles”, pues no existía la posibilidad de un mundo perfecto. Por ello, Dios no “podía” crear un mundo sin mal, no por impotencia, sino porque eso sencillamente no era posible. Esto, evidentemente, no pone en entredicho la omnipotencia del Creador, sino que desvela la pretensión absurda poseída por el hombre de querer un mundo sin mal, “como diría Zubiri, no es que haya algo que *Dios* no puede hacer, sino que la posibilidad de ser criatura ‘no da más de sí’” (Torres, 1999a: 27). Se esclarece, por tanto, que un mundo infinito, es decir, en el cual no se den la posibilidad de mal de lo finito, es un absurdo, sería pedirle a Dios un imposible en sentido ontológico, y esto, lejos de poner al descubierto la impotencia de Dios, revela la inevitabilidad del mal en la finitud.

Todo esto desencadena en una consecuencia práctica para la fe, pues se pone de manifiesto lo carente de sentido que es hacerle “reclamos” a Dios por determinadas situaciones adversas que le suceden al ser humano relacionadas con el mal físico o moral (Torres, 1991a; 1996a). Si Dios estuviera interviniendo directamente, el mundo sería una marioneta, pues la libertad y las leyes, creadas por el mismo Dios, estarían siendo *des*-creadas por él. En efecto, es deshonesto para con Dios atribuirle el origen del mal, ya sea que con este pretenda poner a prueba o sacar un mayor bien. Al respecto, el teólogo gallego afirma lo siguiente:

El mal no es algo que esté ahí porque Dios lo quiere, ni siquiera porque Dios lo permite. El mal está porque, siendo como es la realidad finita, no puede no estar; resulta desde todo punto inevitable [...]. Basta pensarlo un poco para ver que, de existir el mundo, el mal resulta inevitable; o, dicho de un modo un poco pedante, es metafísicamente insuprimible. Dios, si podemos hablar así, tenía la alternativa de crear el mundo o no crearlo. De crearlo, tendría que ser un mundo *real*: un mundo en el que hay que nacer y crecer, en el que hay que morir; donde, si estás en un sitio, no puedes estar en el otro; donde, si eres hombre, no puedes ser mujer; donde, si atiendes a uno, no puedes atender a otro... Lo cual, a nivel físico, comporta incompatibilidades y posibles catástrofes; a nivel biológico, sufrimientos y enfermedades; a nivel moral, posibilidad de injusticia, egoísmo y opresión. (Torres, 1991b: 21)

Dios tenía la posibilidad de no haber creado, pero decidió crear y si lo hizo él era consciente de la posibilidad del mal dentro de lo finito, sabía que el hombre le podía, desde su libertad, dar la espalda a su proyecto. Dios ha corrido el riesgo de la creación, lo cual debe conducir a la conclusión de que el mal no tiene la palabra definitiva: “Si Dios creó el mundo, es porque, a pesar de todo, el mundo vale la pena. [...] la negatividad del mal está envuelta en la positividad del mundo, que, *en definitiva*, resulta capaz de realizarse, que, *de un modo o de otro*, puede afirmar su sentido y defenderse contra el absurdo” (Torres, 1995c: 114).

3. DIOS AMOR TODOPODEROSO ANTE EL MAL

3.1. Ubicación del atributo Todopoderoso en el ámbito ontológico

Ha sido el autor de la primera carta de Juan quien ha dado una definición clásica y quizás poco comprendida acerca de Dios, pues lo identifica con el amor: “*Dios es amor*” (1 Jn 2,8.16). Esta expresión joánica muestra cómo el ser mismo de Dios consiste en amar. Ahora bien, para Torres Queiruga (1995c; 1996b; 2000; 2013) el amor es la razón por la cual Dios crea el mundo, lo que no es opacado por el mal, ubicado ya en el verdadero plano metafísico. Sin embargo, existe otra categoría que parece ser otro punto en donde se asen los ateos e incluso los mismos creyentes para “demostrar” a Dios como no amor: “Todopoderoso”.

El “Todopoderoso” atribuido a Dios pone en una paradoja al ser humano cuando trata de conciliarlo con el Dios amor; ya el dilema de Epicuro, expuesto atrás, es una prueba de ello. ¿Cómo puede un Dios amor y Todopoderoso permitir, sea por cualquier intención, el sufrimiento de los que ama?, ¿qué padre bueno –y Dios es más bueno que cualquier padre

(Lc 11,11-13)– si tuviera todo el poder, no ayudaría a erradicar los males padecidos por la humanidad?

En lo discutido hasta el momento ya se debe superar la siguiente tesis popular: Dios puede evitar el mal, pero no quiere. Esto deja un sabor de sadismo por parte del Creador, quien, por designios misteriosos de su voluntad, *no hace nada* para evitarlo. Por ello, muchos ponen el origen del mal en la *voluntad* de Dios, es decir, en su querer. No obstante, “si fuese posible mostrar que estas consecuencias no son necesarias, no habría dificultad en admitir que Dios ‘no puede’ evitar el mal, y a partir de ahí todo se haría más claro” (Torres, 2005b: 557-558).

El malentendido acá radica en la categoría “Todopoderoso”. Sin lugar a duda, la mayor parte de las personas la entienden, cuando hace referencia a Dios, como un ser que todo lo que quiere lo puede hacer, incluso un absurdo, como lo es –expresión muy querida por el teólogo español– “un círculo cuadrado”. Por lo antecedente, es preciso ubicar el concepto de “Todopoderoso” en el ámbito al cual realmente pertenece, es decir, al ontológico, de lo cual se desprende que Dios es Todopoderoso en su *ser*. Al respecto el pensamiento de Paul Tillich ilustra de la siguiente manera:

Si entendemos estas expresiones [Todopoderoso, omnipotencia divina] en sentido literal, Dios es entonces un ser, el mayor de todos, que puede hacer todo cuanto quiere, con lo cual se sobreentiende que existen multitud de cosas que Dios no quiere hacer, y este es un concepto absurdo, fruto de nuestra imaginación, que nos hunde en un total confusionismo. El significado real de la Omnipotencia es que Dios es el poder del ser en todo lo que es, trascendiendo infinitamente cada poder particular, pero actuando al mismo tiempo como su fondo creador [...]. Un poder que, en términos ontológicos, es la infinita resistencia contra el no-ser y la eterna victoria sobre él. (1970: 144-145)

El punto de partida de Tillich es el malentendido al cual ya se hacía referencia, y él, por su parte, hace énfasis en las consecuencias para con la imagen de Dios acarreadas al entender la omnipotencia de un modo errado. Es lo sucedido al judío “Yossel Rackover, [quien] hundido en el horror de la persecución nazi, se dirige a Dios con estas palabras: ‘¡Lo has hecho todo para que no crea en ti! [...] Crearé siempre en ti, a pesar de ti’” (Torres, 1999d: 215).

Los efectos en cuanto a la imagen de Dios de este modo de concebir el todo poder han sido bastante perniciosos. Es preciso aclarar que el atributo de “Todopoderoso” de Dios hace referencia a lo ontológico, como lo dice Tillich. De esta manera, ya no existe la indiferencia por parte de

Dios, pues sería un absurdo ontológico pretender una acción directa por parte suya en el mundo finito.

Se puede concluir esta parte de la omnipotencia divina con unas expresiones de F.J. Tipler, comentadas por Torres Queiruga, quien presenta de una forma jocosa, pero acertada, lo absurdo de pretender proyectar en la omnipotencia divina el deseo irracional de querer un mundo sin mal:

“Si Dios es omnipotente, entonces Él podría hacer una piedra tan pesada que ni él mismo podría levantarla. Mas si ni siquiera Él puede levantarla, ¿entonces no es omnipotente!”. A lo que responde con toda razón: “La omnipotencia de Dios no se encuentra limitada por la habilidad humana de decir tonterías. La omnipotencia de Dios solo quiere decir que Él puede realizar cualquier cosa que no sea lógicamente imposible” (F.J. Tipler). (Torres, 1999b: 206-207)

3.2. Dios crea creadores

De acuerdo con el pensamiento de Torres Queiruga, ha quedado dilucidado que Dios, dado su modo de ser, “no puede” intervenir en el mundo de una manera directa; adicional a ello, se ubicó el atributo de “Todopoderoso” en el ámbito ontológico. No obstante, todo esto conduce a la pregunta de cuál es *la respuesta* de Dios frente al mal, es decir, cómo actúa el Creador frente a la situación del mal.

El aporte bíblico empieza a ubicar el verdadero sentido de la acción de Dios en el mundo al mostrar al hombre como la imagen de Dios, y en esta línea, es el encargado de hacer sentir esa presencia divina de la cual el mismo Creador lo dotó, pues según el Génesis, Dios creó al hombre a su imagen y semejanza (Gn 1,26). La categoría “semejanza” salva la diferencia ontológica entre Dios y el hombre; en lo que respecta al “término *célem* (‘imagen’) significa de modo preponderante la plástica real, la copia y en ciertos casos el ídolo (1 Sam 6,5; Num 33,52; 2 Re 11,18; la pintura, en Ez 23,14), y sólo ocasionalmente la copia en el sentido minimizado de la apariencia respecto al original (Sal 39.7)” (Von Rad, 1977: 68). El mismo Von Rad (1977) recuerda que los reyes poderosos de la tierra hacían poner una estatua suya, como signo distintivo de su soberanía, en aquellos territorios que estaban bajo su mando y a los cuales ellos no podían asistir personalmente.

En efecto, la misión del ser humano es hacer viva y real la acción (la imagen) del Creador en el mundo. Dios, para actuar en la tierra, “depende” del hombre. Ya Tomás de Aquino lo expresaba así: “La providencia de Dios es el hombre” (Citado por González-Carvajal, 1989: 124). Esto se comprende si se aclara que la acción de Dios es *trascendente*, y, por lo tanto,

esta solo se hace visible a través de la acción de la criatura, la cual es *inmanente*, lo que viene a significar que no tiene su razón de ser en sí misma, sino en la trascendente: “La acción de Dios es trascendente, y eso significa que sólo se hace visible y efectiva a través de la acción creada, la cual es inmanente y sólo resulta posible apoyada en aquella” (Torres, 1999d: 288). En otra parte, el autor muestra la interdependencia del hombre y del Creador:

Dios actúa *en la* misma acción de la criatura, y ésta actúa sostenida *por la* acción divina, la cual es de orden trascendente y sólo toma cuerpo empírico y categoría en cuanto actuando a través de aquella, que a su vez sólo existe en cuanto apoyada en la divina: actuamos porque Dios actúa (orden trascendente); y Dios actúa de manera eficaz en el mundo porque actuamos nosotros (orden categorial). (Torres, 1996a: 114-115)

Es evidente la interrelación de “dependencia” que el autor trata de mostrar entre Dios y el hombre: ambos se “necesitan”. En este punto, podría ayudar una mirada rápida sobre el texto del Génesis, concretamente al comienzo del capítulo segundo: acá se expone el día séptimo de la creación, en el cual hay algo muy bien intencionado por parte del autor, pues falta la fórmula conclusiva, esto es, “atardeció y amaneció...” común en todos los seis antecedentes días. Con San Agustín se puede decir que aún se está en el día séptimo de la creación, es decir, *Dios sigue creando hoy*: aún no se ha concluido el día séptimo (Von Rad, 1977). Pero se percibe algo de igual relevancia: en el día sexto Dios había creado al hombre, y después de haberle dado su misión de señorío sobre la creación, Dios “descansa” –sin dejar de crear, pues la creación está *siendo sida siempre* por Dios– y el actuar, desde ese momento, le compete propiamente al hombre, el cual a su vez es la *imagen* de Dios, y en este sentido, es el mismo Dios quien actúa a través de su máxima obra de la creación.

Andrés Torres se apoya, para justificar la acción de Dios a través de las criaturas, en una máxima de Henri Bergson: “Dios crea creadores”. Con dicha expresión se salva la autonomía tanto de la acción de Dios como la del hombre. Los dos actúan sin suplantarse el uno al otro, pues cuando el hombre actúa es verdaderamente él quien lo hace, pero Dios es quien continuamente lo está haciendo ser y, en esta línea, es Dios quien actúa. En este sentido, la acción de Dios en el mundo consiste en hacer que las criaturas hagan:

Así, respecto de las criaturas Dios no hace algo *al lado de ellas*, para completarlas, ni *en lugar de ellas*, para suplirlas. Justamente, porque es creador, la acción de Dios en las criaturas es *hacer que ellas hagan*, ya que, al crearlas, Dios

les da, junto al ser, la capacidad de obrar. Ello nada resta a su obrar de criaturas: este ser y esta capacidad de obrar les son entregadas realmente, de modo que son ellas las que “hacen” sus acciones, las cuales son verdaderamente suyas.

Podemos decir lo mismo invirtiendo la consideración: la acción es de la criatura porque Dios la está haciendo ser y obrar y, en este sentido, la acción es también “de Dios”. He ahí, por qué la acción de Dios se da en el plano trascendental: porque Dios “hace hacer”, y “hace” de verdad en el hacer de la criatura. Así se comprende que cuanto más “hace” Dios, tanto más “hacen” las criaturas, y viceversa: cuanto más “hacen” las criaturas, tanto más “hace” Dios [...] Todo lo hace Dios y todo lo hace la criatura. (Torres, 1999e: 288)

En esta misma línea se da la argumentación del autor de *El Principio esperanza* cuando asegura que para Dios ser tal el hombre debe ser verdaderamente hombre: “Sed vosotros hombres y Dios será Dios” (Bloch, 1968: 85). Así, utilizando la terminología de Boff (2007) para quien algo es sacramental cuando a través suyo se hace transparente lo trascendente, se puede sostener que *la misión del ser humano es transparentar en la inmanencia la acción trascendente de Dios por medio de sus actos*, los cuales solo resultan posibles en cuanto están apoyados en la iniciativa divina de querer ayudar siempre y a todos. San Pablo lo expresa así: “A aquel que tiene poder para realizar todas las cosas incomparablemente mejor de lo que podemos pedir o pensar, conforme al poder que actúa en nosotros” (Ef 3,20); en otra parte dice: “Pues Dios es quien obra en vosotros el querer y el obrar, como bien le parece” (Flp 3,6). El autor de estas cartas enseña la iniciativa de Dios, quien tiene poder para hacer todo mejor de lo que se pueda pedir, y lo hace *conforme* al poder actuante en el hombre, esto es, a través de la acción de este, pero es Dios quien obra en el ser humano el querer y el obrar.

En efecto, no hay ausencia de Dios, solo existe ausencia del hombre quien no se arriesga a amar. Si el ser humano tomara conciencia de la vocación de ser *imagen* de Dios, se comprometería realmente en la transformación del mundo en lugar de estar con las manos cruzadas, o arrodillado suplicando la intervención de Dios. Bonhoeffer (1969: 25) lo expresa así: “Creo que Dios *puede y quiere* que el bien nazca de todo, incluso de lo más malo. Para ello necesita unos hombres por quienes todas las cosas concurren al bien”. Es ineludible, sin la disposición de la libertad humana, Dios no “puede” hacer real su misericordia en el sufrimiento. Torres lo resume de la siguiente manera: “Dios entra en la historia y transforma el mundo no a base de milagros e intervencionismos, sino a través de su presencia reveladora en la libertad del hombre” (1987: 235).

Con estos argumentos podría salir al camino de la reflexión esta pregunta: ¿hasta dónde actúa el hombre y hasta dónde actúa Dios?, o planteada de otra manera, ¿cómo conciliar la gracia de Dios y la libertad humana? Parece que la acción de Dios, para ser efectiva, debe suplantar la libertad humana anulándola; o bien, parece ser que, si la libertad es real, entonces no existe acción propiamente de Dios. Este punto ha sido uno de los grandes debates a lo largo de la historia teológica, pues la gracia parece excluir la libertad, y viceversa. Pero ya la respuesta a este dilema, sin ser enunciado expresamente, está aclarada: Dios crea creadores, y en este sentido, “la acción de Dios se realiza *en y a través* de la libertad humana por ella sustentada; el ejercicio auténtico de esa libertad es el lugar privilegiado en el que se transparenta Dios como fuente de energía que suscita y como polo de amor que trae” (Torres, 1987: 188).

3.3. Jesús como la respuesta vivida de Dios ante el mal

Jesús es el punto de encuentro entre Dios y el hombre: “el Dios para el hombre y el hombre para Dios” (Torres, 1996c: 2). En él callan los argumentos y habla una praxis concreta, la cual sacia plenamente al Creador y al hombre. El Creador le preguntaba al hombre, después de la caída de Adán: “Hombre, ¿dónde estás?” (Gn 3,9); el hombre le recriminaba a su Hacedor la ausencia: “¡Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?!” (Sal 22,2). En Jesús ambos callan, porque el nazareno responde con obras concretas. Le responde a Dios: “Entonces yo dije: Aquí estoy, oh Dios para hacer tu voluntad” (Hb 10,7). Le responde al hombre: “Yo estaré con vosotros todos los días hasta el final de los tiempos” (Mt 28,20). Es decir, Jesús hace una justificación de Dios (teodicea) frente al hombre, y viceversa, esto es, una justificación del hombre (antropodicea) frente a Dios. La teología cristiana tiene en la mano la apología para justificar a Dios y al hombre, y dicha apología es la persona de Jesús de Nazaret.

Ya se veía que el mal parece quitar todo argumento cuando se quiere hablar y hacer “razonable” a Dios. Pues bien, ¿qué hacer frente al mal?, ¿cómo argumentar la bondad de Dios con este problema? La mejor respuesta de Dios frente al mal es la persona histórica de Jesús de Nazaret; él, con su vida, sus palabras y sus obras demostró cuál es la actitud existencial frente a los inconvenientes de la vida. Dice Torres al respecto: “Tanto sus palabras [las de Jesús] como, sobre todo, sus obras son una continua proclamación de Dios como el anti-mal; como el que llega a la humanidad para romper el dominio absoluto de todas las fuerzas que la esclavizan y atormentan” (1986: 135).

En los signos del reino (milagros) realizados por Jesús de Nazaret, Dios apuesta todo por luchar contra el mal. Jesús fue el Anti-mal, él no se

preguntaba por la “ausencia de Dios”, sino que hacía efectiva la presencia divina a través de su persona; Jesús no se preguntaba por la causa del mal, sino que luchaba contra él; Jesús no se preguntaba la razón por la cual el Padre, Todopoderoso y Bondadoso, no actuaba, sino que él actuaba en nombre de Dios y *hacía transparente* el poder y la bondad del Creador. Por ello, Jesús es el caso logrado de la creación, él hizo posible el proyecto que tenía Dios desde Adán, fue quien llegó a la edad adulta, descubriendo la divinidad de todo hombre. Varone lo expresa así: “En Jesús Dios realizó la Imagen, el Icono perfecto de su gloria. Primogénito de una multitud de hermanos ([Rm] 8,29) –primogénito no en sentido numérico o histórico, sino ontológico–” (1988: 225). Jesús llegó al *para* de la creación, en él toda la obra creadora alcanzó su máxima realización. En este sentido, Jesús no fue la víctima *querida* por el Dios caprichoso para aplacar su ira, sino Aquel que alcanzó la meta proyectada por el Creador al formar al hombre.

Es en este sentido, y solo en este, como Jesús salva (Torres, 1995c; 1995d; 1996d). Jesús no salva de la ira de Dios, sino que *descubre* el camino para llegar a ser realmente hombres, es decir, para llegar a ser aquello para lo cual ha sido creada la humanidad. No es que Dios haya empezado a salvar en sentido cronológico a partir de Jesús, él ha estado salvando desde el momento mismo de la creación, lo sucedido es que hasta Jesús no había sido *descubierto*. El hombre no tiene que hacerse valer ante Dios por los méritos de Jesús, su papel es aceptar el camino inaugurado por Jesús, es decir, el camino de la salvación presente desde siempre como opción de vida para todos los humanos.

Por todo lo anterior es que hay esperanza a pesar del mal (Torres, 2005a; 2005c; 2005d; 2005e). El cristianismo le apuesta a la vida porque la sabe sustentada, apoyada y animada por la fuerza siempre presente y activa del Creador. Definitivamente vivir vale la pena porque Cristo lo demostró: “Merece la pena ser hombre, pues Dios quiso ser uno de ellos” (Boff, 1985: 65), es decir, el mismo Dios en carne quiso mostrar cómo la vida tiene sentido cuando se vive como “imagen y semejanza” suya, es decir, teniendo como referente al Creador y como misión la de hacer *transparente* la acción suya en el mundo: “Él mismo (Dios) se hizo uno de nosotros, a fin de realizar en nuestra carne nuestro mismo proyecto finito; no colocándose fuera del cerco doloroso del mal, pero sí traspasándolo con la fuerza salvadora del amor infinito” (Torres, 1995c: 137). Dios, en la persona de Jesús, hizo palpable que la vida vale la pena de ser vivida cuando frente al sufrimiento no se permanece como un sujeto pasivo, sino cuando se lucha, sin ahorrar energías, contra él, tratando de hacer un mundo más justo y humano, es decir, más divino. Por ello, se puede ver en la Navidad la clave de muchos misterios frente a los cuales el hombre puede abdicar:

La Navidad nos proporciona la clave para descifrar algunos profundos misterios de nuestra existencia. Los hombres se preguntaban angustiados el porqué del dolor, el porqué de la humillación, el porqué de la pequeñez sentida y padecida. Los hombres le preguntaban a Dios. Y Dios guardaba silencio. Los hombres buscaban argumentos para eximir a Dios de los desordenes de la historia. Pero ninguna respuesta podía silenciar las preguntas que nacían de las raíces del corazón dolorido. Ahora, en la Navidad habla Dios. Y el hombre queda en silencio, ya no pregunta más. Se limita a escuchar la narración del acontecimiento de la dulzura Divina y humana: Dios nació pequeño; Dios se hizo historia, Dios se apellida pesebre. Dios no responde al porqué del sufrimiento, sino que co-sufre. Dios no responde al porqué del dolor, sino que se hace varón de dolores. Dios no responde al porqué de la humillación, sino que él mismo se humilla. Ya no estamos solos, Él está con nosotros. Ya no somos solitarios, sino solidarios. Ha enmudecido la argumentación de la razón y comienza a hablar la narración del corazón. Se narra la historia de un Dios que se hace criatura, que no pregunta, sino que hace, que no responde, sino que vive una respuesta. (Boff, 1985: 63-64)

Dios responde al mal en Jesús, quien, viviendo una respuesta en su persona, ha tomado una postura con respecto a aquello que parece arrebatarse al hombre el sentido de la existencia; en Jesús, Dios afirma que vale la pena vivir: “Si Él (Dios) se decidió a hacer la tremenda apuesta de nuestra existencia, fue porque en su Hijo estaba dispuesto a jugarse entero por nosotros” (Torres, 1995c: 222). En Jesús habla Dios de una manera elocuente y actúa de una manera irrefutable contra el mal. Son las obras de los seguidores de Jesús las que deben mostrar la victoria del bien sobre el mal, enseñando que este será envuelto y vencido por el *amor hecho carne* (Torres, 1996e; 1983).

En Jesús Dios está totalmente opuesto al mal y *experimenta* a su *Abbá* como aquel que solo quiere el bien para el hombre y como el primer opuesto a todo lo malo; pero *esta experiencia no es abstracta*, no es algo basado exclusivamente en éxtasis, la cual no tiene influencia en el compromiso personal; al contrario, *es una experiencia que se hace carne*, es decir, se hace real en la praxis existencial. Jesús reconoció en Dios la bondad, el amor y el poder; pero esto, lejos de volverlo un sujeto pasivo esperando todo de la providencia divina, lo hizo adquirir conciencia de una misión específica: mostrar la bondad, el amor y el poder del Creador a través de sus manos: Jesús se hizo providencia de Dios.

CONCLUSIÓN

El mal es una realidad evidente y es imposible negarlo (Bernstein, 2002). Es flagrante, mas las respuestas para tratar de comprenderlo suelen

ser escurridizas. Su realidad no solo reta el intelecto, sino que se convierte en una pregunta existencial que puede conducir al absurdo y, consecuentemente, a la no aceptación de Dios (Camus, 1973c), por lo cual no está fuera de lugar preguntarse si, a pesar del mal, Dios sigue siendo un ser confiable (Stackhouse, 2009).

Lo que sí es cierto respecto al mal es que es una cuestión que ha inquietado al ser humano a través de toda la historia, y por ello ha buscado respuestas a este fenómeno desde diferentes perspectivas. Es así como ha dado respuestas mitológicas, teológicas y filosóficas (Ricoeur & Pellauer, 1985). No obstante, sigue habiendo un enorme abismo entre la visibilidad del mal y la escasez de los argumentos intelectuales para hacerle frente (Bernstein, 2002). La pregunta de por qué se da el mal sigue abierta por ser algo que toca las fibras más profundas de la existencia humana.

Sin embargo, al ser una cuestión abierta da lugar a que se den respuestas desde diferentes cosmovisiones. Es así como aparecen respuestas que sostienen que más adelante, gracias al avance tecnológico, el ser humano será capaz de crear mundos artificiales, lo cual disminuiría sustancialmente la pregunta por el mal natural (Crummett, 2020; Dainton, 2020). Asimismo, siguen vigentes los argumentos clásicos que giran en torno a que Dios permite el mal para bienes mayores, pero que no tiene la intención del mal (Mooney, 2019).

Por lo anterior, el mal se convierte en un reto para los creyentes (Collins, 2019; Law, 2010), para la teología (Koistinen, 2017; Ricoeur & Pellauer, 1985; Torres, 2001) y para la filosofía (Neiman, 2002; Ricoeur & Pellauer, 1985). Más específicamente, desde el punto de vista teológico, el mal es el primer interrogante que sale al camino de la antropología, sobre todo en lo relacionado con la teología de la creación (De la Peña, 1996), al ser “una de las preguntas más acuciantes y que más difícil hacen mostrar la credibilidad del Dios cristiano” (Silva, 2009), de allí el gran reto que supone este fenómeno para la reflexión sobre Dios (Gesché, 2010). No se puede dudar de la buena fe de las respuestas teológicas y “populares”, pero lo que sí se puede cuestionar son las consecuencias perniciosas con la imagen del Dios revelado por Jesús de Nazaret que en múltiples ocasiones dejan estas respuestas.

Por ello, Andrés Torres, consciente de esta situación, ubica el mal en un plano ontológico, es decir, mostrando que en un mundo necesariamente creado con un modo de ser finito es inevitable la realidad del mal físico y moral. En efecto, es menester interpretar el mal en el sentido metafísico de la criatura, esto es, el mal se da como consecuencia de la finitud natural, denominada *mal físico*, dentro del cual se pueden enumerar los males de la naturaleza propiamente dichos: las enfermedades, los desastres y el deterioro normal de la naturaleza. Pero también se da como efecto de

la finitud libre y del poder (Vargas, 2010), conocido como el *mal moral*, fruto de las decisiones humanas: violencia y guerra en general. Ahora bien, el mal en términos generales es “comprensible” dentro de la creación y no contradice la intención amorosa de Dios a la hora de crear, sino que es el riesgo asumido por el Creador para compartir la felicidad suya con sus criaturas.

La “apuesta” de Dios en la creación está “motivada” por “la esperanza” suya en el Hombre. En definitiva, la creación estaba orientada a la encarnación (Sayes, 2002), pues fue un hombre, Jesús de Nazaret, quien comprendió plenamente el proyecto que Dios tenía en la creación. Por ello, el Nazareno entendió su vivir divino en tanto que humano, y se comprometió radicalmente a luchar contra el mal con sus palabras y, sobre todo, con sus acciones. Este camino trazado por Jesús es el proyecto del cristianismo, dado que sus seguidores deben vivir como vivió él: “Quien dice que permanece en él, debe vivir como vivió él” (1 Jn 2,6). En efecto, la respuesta de Dios al mal sigue dándose cada vez que hay un acto humano que lucha por hacer un mundo más humano y, consecuentemente, más divino.

En este sentido, lo que sí es claro en el cristianismo, de acuerdo con la argumentación de Torres Queiruga, es que la actitud frente a la inevitabilidad del mal no es el letargo de una esperanza en el más allá mal entendida, ni tampoco es dejar todo en las manos de Dios, sino que es un llamado para vivir un compromiso radical con la transformación del mundo a través de acciones que hagan más real la *imagen* de Dios (Vargas, 2018).

Ahora bien, no puede perderse de vista que la respuesta cristiana al problema del mal es una posición hermenéutica, es decir, la interpretación de una realidad inevitable desde una perspectiva del reinado de Dios. En el fondo, el mal es un problema que no se soluciona, porque es parte constitutiva de la creación por el hecho de ser ontológicamente finita. Sin embargo, sí se puede interpretar a la luz de la praxis concreta de Jesús de Nazaret, quien tuvo la intuición de que el ser humano, más que respuestas teóricas, lo que necesita son acciones concretas cuando es abrasado por el mal.

Lo anterior se evidencia en el evangelio cuando el Nazareno sentía *compasión* por las personas que padecían el mal en diferentes formas (Mt 14,14; Mc 6,34; Lc 7,13), término que es mucho más profundo en el idioma original del evangelio, pues “el verbo griego *esplagjizomai*, usado en todos estos textos, se deriva del sustantivo *esplagjnon*, que significa vientre, intestinos, entrañas, corazón, es decir, las partes internas de donde parece surgir las emociones profundas. El verbo griego, por consiguiente, indica un movimiento o impulso que fluye de las propias entrañas, una reacción visceral” (Nolan, 1981: 50). No en vano Jesús es considerado “el

poeta de la compasión” (Pagola, 2010: 117). Desde el latín, por su parte, *miseriordia*, es el concepto que recoge esta experiencia -del latín *miser* (miserable o desdichado) y *cor, cordis* (corazón)-, que significa dar el corazón al mísero. En Jesús, por tanto, se evidencia que “el nombre de Dios es misericordia” (Francisco, 2016).

En consecuencia, uno de los retos que le queda a la teología del futuro es, sin lugar a duda, ser narrativa (Mardones, 1988) como lo era la “teología” de Jesús. De este reto no está exenta la presentación del problema del mal, pues el hombre contemporáneo -o posmoderno- ya no resiste los grandes relatos ni las divagaciones abstractas que se complacen en sí mismas desde el punto de vista lógico, pero que no tienen incidencia directa en el desarrollo cotidiano de la existencia (Ramírez, Vargas & González, 2013). Por tanto, el desafío que le presenta el mal a la teología no gira tanto en hacer una “justificación de Dios” (teodicea), sino en hallar las maneras de cómo hablar de él a pesar de la inevitabilidad y evidencia del mal (Hernández, 2018).

En efecto, el problema del mal debe ser presentado de una manera narrativa, así como lo hizo Jesús, que no acudió a elucubraciones abstractas, sino que de una manera pedagógica tomaba los elementos cotidianos de sus conciudadanos y contaba experiencias, como da testimonio la manera de narrar el reinado de Dios a través de las parábolas (Meier, 2017). Esto no significa que se deba renunciar a la profundidad de los argumentos; al contrario, es un desafío para que la presentación del problema del mal no pierda su agudeza y, sobre todo, para que sea fecunda en el presente y futuro del ser humano. Por ello, parafraseando al filósofo español Ortega y Gasset (2004: 9), se puede decir que la claridad ha de ser la cortesía del teólogo al presentar el problema del mal.

Como muestra de una teología profunda y narrativa, se puede concluir con un bello himno litúrgico de la hora sexta, el cual pone de manifiesto, de una manera *poética* y con una intuición teológica profunda, la presencia de Dios en su creación, de ese Dios que sigue trabajando a través del hombre:

Te está cantando el martillo
y rueda en tu honor la rueda.
Puede que la luz no pueda
librar del humo su brillo.
¡Qué sudoroso y sencillo
te pones a mediodía,
Dios de esta dura porfía
de estar sin pausa creando,
y verte necesitando

del hombre más cada día!
Quien diga que Dios ha muerto
que salga a la luz y vea
si el mundo es o no tarea
de un Dios que sigue despierto.
Ya no es tu sitio el desierto
ni en la montaña se esconde;
decid, si pregunta dónde,
que Dios está —sin mortaja—
en donde un hombre trabaja
y un corazón le responde. Amén

REFERENCIAS

- Bernstein, R. (2002). *Radical Evil: A Philosophical Interrogation*. Cambridge: Polity Press.
- Boff, L. (1985). *Encarnación: La humanidad y la jovialidad de nuestro Dios*. Santander: Sal Terrae.
- Boff, L. (2007). *Los sacramentos de la vida y la vida de los sacramentos*. Bogotá: Indo American Press Service Ltda.
- Bloch, E. (1968). *Thomas Munzer, teólogo de la revolución*. Madrid: Ciencia Nueva.
- Bonhoeffer, D. (1969). *Resistencia y sumisión. Cartas y apuntes desde el cautiverio*. Barcelona: Ariel.
- Cabada, M. (2013). Infinitud y problema del mal. En diálogo con A. Torres Queiruga. *Estudios Eclesiásticos. Revista de investigación e información teológica y canónica*, 88(344), 143-173.
- Camus, A. (1973a). El hombre rebelde. En *Obras Completas*. (Tomo II). México: Aguilar.
- Camus, A. (1973b). Actualidades I. En *Obras Completas*. (Tomo II). México: Aguilar.
- Camus, A. (1973c). El mito de Sísifo. En *Obras Completas*. (Tomo II). México: Aguilar.
- Camus, A. (2001). *La peste*. Bogotá: Unión Ltda.
- Collins, J. M. (2019). The evil-god challenge: extended and defended. *Religious Studies*, 55(1), 85-109.
- Crummett, D. (2020). The real advantages of the simulation solution to the problem of natural evil. *Religious Studies*, 1-16.
- Dainton, B. (2020). Natural evil: the simulation solution. *Religious Studies*, 56(2), 209-230.
- De la Peña, J. (1996). *Teología de la creación*. Santander: Sal Terrae.
- Dostoyevski, F. (1974). *Los hermanos Karamazov*. Barcelona: Buguera.
- Francisco. (2016). *El nombre de Dios es misericordia. Una conversación con Andrea Torielli*. Santiago: Planeta.
- Gesché, A. (2010). *El mal (Dios para pensar, I)*. Salamanca: Sígueme.

- González-Carvajal, L. (1989). *Esta es nuestra fe. Teología para universitarios*. Santander: Sal Terrae.
- Hernández, H. (2018). La teodicea, el pathos de Dios y el Crucificado en la teología de la cruz de Jürgen Moltmann: una lectura contemporánea. *Veritas*, (40), 121-144.
- Koistinen, T. (2017). The problem of evil and the grammar of God. *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie*, 59(3), 394-409.
- Law, S. (2010). The evil-god challenge. *Religious Studies*, 46(3), 353-373.
- Mardones, J. (1988). *Posmodernidad y cristianismo. El desafío del fragmento*. Santander: Sal Terrae.
- Meier, J. P. (2017). *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico V: La autenticidad de las parábolas a examen*. Estella: Verbo Divino.
- Montero, F. (1960). *Parménides*. Madrid: Gredos.
- Mooney, J. (2019). Divine intentions and the problem of evil. *Religious Studies*, 55(2), 215-234.
- Neiman, S. (2002). *Evil in Modern Thought: An Alternative History of Philosophy*. Princeton: Princeton University Press.
- Nietzsche, F. (1982). *Ecce Homo*. Bogotá: Skla.
- Nolan, A. (1981). *¿Quién es este hombre? Jesús Antes del cristianismo*. Santander: Sal Terrae.
- Ortega y Gasset, J. (2004). *Qué es la filosofía - Unas lecciones de metafísica*. México: Porrúa.
- Pagola, J. (2010). *Jesús. Aproximación histórica*. Buenos Aires: Ed. Claretiana.
- Ramírez, A., Vargas, C., & González, J. (2013). *Hacia un futuro de grandes encuentros. Razones para fundamentar la esperanza*. Medellín: UPB.
- Restrepo, L. Revelación y teología de las religiones: J Dupuis y A. Torres Queiruga en diálogo. *Theologica Xaveriana*, 22(180), 447-470.
- Ricoeur, P., & Pellauer, D. (1985). Evil, a challenge to philosophy and theology. *Journal of the American Academy of Religion*, 53(4), 635-648.
- Saramago, J. (1999). *El Evangelio según Jesucristo*. México: Alfaguara.
- Sayés, J. (2002). *Teología de la creación*. Madrid: Palabra.
- Schopenhauer, A. (1998). *El amor, las mujeres y la muerte*. Medellín: Cometa de papel.
- Silva, S. (2009). La Teología de la Liberación. *Teología y vida*, 50(1-2), 93-116
- Stackhouse Jr, J. (2009). *Can God be trusted?: faith and the challenge of evil*. Illions: InterVarsity Press.
- Torres, A. (1983). ¿Qué significa creer en el Dios de Jesús en nuestra sociedad burguesa? *Iglesia Viva*, (107), 489-514.
- Torres, A. (1986). *Creo en Dios Padre. El Dios de Jesús como afirmación plena del hombre*. Santander: Sal Terrae.
- Torres, A. (1987). *La Revelación de Dios en la realización del hombre*. Madrid: Cristianidad.
- Torres, A. (1991a). Más allá de la oración de petición. *Iglesia Viva*, (152), 157-193.
- Torres, A. (1991b). *El Dios de Jesús. Aproximación en cuatro metáforas*. Santander: Sal Terrae.

- Torres, A. (1995a). El mal inevitable: replanteamiento de la teodicea. *Iglesia Viva*, (175-176), 37-70.
- Torres, A. (1995b). Qué significa afirmar que Dios habla. *Selecciones de Teología*, 34(134), 102-108.
- Torres, A. (1995c). *Recuperar la salvación. Por una interpretación liberadora de la experiencia cristiana*. Santander: Sal Terrae.
- Torres, A. (1995d). *¿Qué queremos decir cuando decimos infierno?* Santander: Sal Terrae.
- Torres, A. (1996a). *Recuperar la Creación. Por una religión humanizadora*. Santander: Sal Terrae.
- Torres, A. (1996b). La idea de creación: radicación filosófica y fecundidad teológica. *Iglesia viva*, (183), 211-234.
- Torres, A. (1996c). *Repensar la cristología. Sondeos hacia un nuevo paradigma*. Estella: Verbo Divino.
- Torres, A. (1996d). Cuando decimos infierno, ¿qué queremos decir? *Selecciones de Teología*, 35(139), 197-211.
- Torres, A. (1996e). Responsabilidad de los cristianos en el mundo actual. *Cristianismo y sociedad*, (128), 33-37.
- Torres, A. (1999a). Mal y omnipotencia. Del fantasma abstracto al compromiso del amor. *Selecciones de Teología*, 38(149), 18-28.
- Torres, A. (1999b). *Del terror de Isaac al Abbá de Jesús. Hacia una nueva imagen de Dios*. Estella: Verbo Divino.
- Torres, A. (1999c). La experiencia de Dios, posibilidad, estructura. *Pensamiento*, 55(211), 35-69.
- Torres, A. (1999d). ¿Somos los últimos cristianos... premodernos? *Selecciones de teología*, 38(151), 214-218.
- Torres, A. (1999e). Recuperar, con los jóvenes, el camino de Dios. *Selecciones de Teología*, 38(152), 283-289.
- Torres, A. (2000). *Fin del cristianismo premoderno. Retos hacia un nuevo horizonte*. Santander: Sal Terrae.
- Torres, A. (2001). Ponerología y Resurrección: El mal entre la filosofía y la teología. *Revista Portuguesa de Filosofia*, (57), 539-574.
- Torres, A. (2003). *Repensar la resurrección. La diferencia cristiana en la continuidad de las religiones y de la cultura*. Madrid: Trotta.
- Torres, A. (2005a). La realización concreta de la esperanza: el mal desde la cruz y la resurrección. *Theologica Xaveriana*, (154), 267-292.
- Torres, A. (2005b). Mal. En J. Tamayo (Ed.), *Nuevo diccionario de Teología* (pp. 555-562). Madrid: Trotta.
- Torres, A. (2005c). La estructura fundamental de la esperanza bíblica. *Theologica Xaveriana*, (154), 227-252.
- Torres, A. (2005d). Elpidología: la esperanza como existenciario humano. *Theologica Xaveriana*, (154), 165-183.
- Torres, A. (2005e). *Esperanza a pesar del mal. La resurrección como horizonte*. Maliaño: Sal Terrae.
- Torres, A. (2010). De la 'Ponerología' a la teodicea: el mal en la cultura secular. *Boletín Staurós*, (49), 5-12.

- Torres, A. (2011). *Repensar el mal. De la ponerología a la tedoicea*. Madrid: Trotta.
- Torres, A. (2013). Creados por amor. La santidad cristiana. *Concilium*, (351), 345-364.
- Tillich. (1970). *Amor, poder y justicia. Análisis ontológicos y aplicaciones éticas*. Barcelona: Ariel, S.A.
- Vargas, C. (2018). ¿O Dios o el mundo?: una respuesta a la disyuntiva camusiana desde el pensamiento teológico de Torres Queiruga. *Cuestiones Teológicas*, 45(103), 127-148.
- Vargas, J. (2010). El mal como posibilidad de la libertad y el poder según Hans Urs von Balthasar. *Veritas*, (22), 161-189.
- Varone, F. (1988). *El Dios sádico. ¿Ama Dios el sufrimiento?* Santander: Sal Terrae.
- Von Rad, G. (1977). *El libro del Génesis*. Salamanca: Sígueme.

¿Felices los pobres (Mt 5,3)? Evidencia empírica para confrontar una promesa evangélica

FRANKLIN IBÁÑEZ*

Universidad del Pacífico (Perú)
fe.ibanezb@up.edu.pe

PEDRO MATEU**

Universidad del Pacífico (Perú)
pf.mateub@up.edu.pe

ENRIQUE VÁSQUEZ***

Universidad del Pacífico (Perú)
vasquez_ee@up.edu.pe

JAVIER ZÚÑIGA****

Universidad del Pacífico (Perú)
zuniga_jj@up.edu.pe

Resumen

En las Bienaventuranzas, la promesa de felicidad a los pobres genera cierto debate ya que es obvio que en sentido económico ellos afrontan una vida bastante difícil. El artículo investiga la relación entre felicidad, religiosidad y situación económica, pobreza o riqueza, en dos grupos de distritos del Perú: los más pobres y los más ricos, los extremos. Por una parte, la versión de Lucas, “felices los pobres”, parece incorrecta en sentido empírico pues los pobres reales son menos felices que los ricos. En cambio, la versión de Mateo, “felices los pobres de espíritu”, sí parece tener sustento empírico, al menos si se le comprende en el modo en que lo hace Gustavo Gutiérrez. En suma, un trabajo de campo basado en encuestas respaldaría la interpretación de Gutiérrez sobre la felicidad de quienes se identifican como pobres espirituales.

Palabras clave: Felicidad, bienaventuranzas, pobreza, teología de la liberación.

Happy are the Poor (Mt 5:3)? Empirical evidence to assess a gospel promise

Abstract

In Beatitudes, the promise of happiness to the poor is polemic since it is obvious that they face very hard living conditions. This paper focus on the relationship between happiness, religiousness and economic situation, poverty or wealth, in two groups of districts in Peru: the poorest and the richest ones, ie the opposite. While Luke's statement «Happy are the poor» seems to be incorrect in an empiric sense –real poor people are often less happy than rich ones–, Matthew's statement «Happy are the poor in spirit» seems to find empirical support, at least if it is understood as Gustavo Gutiérrez does. In summary, fieldwork made on surveys endorses Gutiérrez interpretation on the happiness of those who identified themselves as spiritual poor.

Key words: Happiness, beatitudes, poverty, liberation theology.

* Doctor en Filosofía (Pontificia Università Gregoriana, Italia).

** Doctor en Evaluación (Western Michigan University, EE.UU.).

*** Doctor en Política (Oxford University, Reino Unido)

**** Doctor en Matemáticas (University of Minnesota, EE.UU.)

INTRODUCCIÓN

El estudio de la felicidad, satisfacción vital o bienestar subjetivo —entre otros términos frecuentemente utilizados de modo indistinto— viene despertando gran interés entre las más diversas disciplinas. Con dos décadas de diferencia, los trabajos de Veenhoven (1997), Prasoon & Chaturvedi (2016) reseñan el creciente y prolijo interés académico por la felicidad entendida de múltiples formas. En el desarrollo de esas investigaciones, la religión aparece como uno de los factores más importantes para comprender qué hace felices a las personas. Hace décadas se notó la relación positiva entre religión y felicidad (Cox & Hammonds, 1989; Hadaway, 1978; Moberg, 1979). Tal descubrimiento continúa siendo refrendado en las más diversas poblaciones que incluso profesan religiones diferentes. Así sucede, por ejemplo, para el sur cristiano de Estados Unidos (Soydemir, Bastida & Gonzales, 2004), o escenarios musulmanes como Kuwait (Abdel-Khalek, 2007) y Líbano (Abdel-Khalek, 2014).

En un nivel global, el primer Informe Mundial de la Felicidad, auspiciado por las Naciones Unidas, señala que al menos el 68% de la población adulta del planeta considera que la religión es importante en sus vidas y, por tanto, para su felicidad (Helliwell, Layard & Sachs, 2012). Además, según el mismo reporte, en aquellos países donde la vida es especialmente dura, había muchas más emociones positivas que negativas entre aquellas personas que son religiosas, mientras que esa diferencia no existía en países donde la vida es más llevadera. La religión ayudaría especialmente a los pobres a ser más felices. Por su parte, Inglehart (2010), con base en la Encuesta Mundial de Valores, sostiene que la religión, aun cuando se observe en ciertas geografías una tendencia hacia la secularización, sigue siendo importante para la felicidad. Al analizar la data recogida en 93 de países por la Encuesta Mundial de Valores, Gundlach & Opfinger (2013) apoyan la tesis de Inglehart.

Los estudios que han tratado de comprender por qué o en qué modo la religión es importante para la felicidad han ensayado explicaciones diversas y a veces contradictorias entre ellas¹. A diferencia de aquellos estudios, el presente artículo ofrece una novedad que se relaciona con la visión

¹ Reseñemos algunos ejemplos. Por un lado, Greeley & Hout (2006) concluyen que la correlación positiva entre religión y felicidad se produce porque la religión ofrece identidad, una red social de apoyo y sentimiento de cercanía a Dios. Estos elementos se activan cuando la persona participa de la comunidad o la vivencia religiosa. Las creencias por sí solas, que están dormidas o pasivas, no elevan la felicidad. Por su parte, Ellison (1991) señala que la relación entre religión y bienestar subjetivo es directa en cuatro formas: al ofrecer soporte e integración social, al relacionar al creyente con la divinidad, al otorgar sistemas de sentido y una existencia coherente, y al proveer específicos

de la Teología de la liberación. Se trata de relacionar estudios de campo, encuestas, con un elemento central de aquella teología: la felicidad de los pobres. En el Evangelio, y la Biblia en general, existen varios usos del término pobre. Por ejemplo, Jesús dice “felices los pobres” (Lc 6,20)” y “felices los pobres de espíritu” (Mt 5,3). De manera muy sucinta podrían entenderse de esta manera: para Lucas la pobreza como carencia material que connota exclusión social y para Mateo la pobreza como actitud espiritual. ¿Cómo estos sentidos de pobreza están relacionados con la felicidad según reportan las personas reales, sean creyentes o no? Especialmente interesa la llamada pobreza espiritual pues no parece común ni fácil captarla a través de instrumentos de medición o trabajos de campo. Sin embargo, estos podrían ofrecer soporte empírico para la teología y para una particular interpretación de la pobreza espiritual ¿Es una actitud frente a la posesión material en nombre de una riqueza más bien espiritual? ¿O un compromiso con quienes padecen la pobreza material? En este artículo, tras determinar valores concretos con los que se puede identificar dos tipos de pobres espirituales, se procura determinar quiénes son más felices y, por tanto, qué interpretación de la pobreza sería más coherente con la experiencia de las personas.

Entonces, el presente artículo no se concentra tanto en una nueva discusión exegética de la felicidad en las bienaventuranzas, sino que ensaya una vía inédita pues, según la búsqueda de los investigadores, no ha habido otro intento por ofrecer respaldo empírico a una interpretación teológica de la felicidad en las bienaventuranzas. Hace un siglo, con el repunte de las ciencias sociales, Pratt se preguntaba con qué método se podría brindar apoyo a la teología (1920). Actualmente, la producción en esa línea viene creciendo a tal punto de instituir la reconocida revista *Journal of Empirical Theology*². Los esfuerzos por encontrar soporte empírico para ciertos planteamientos teológicos tampoco son ajenos en el ámbito hispano³.

El artículo se desarrolla en cuatro partes. En la primera sección, se expone una visión panorámica de la discusión bibliográfica en torno a la felicidad de los pobres espirituales. En la segunda, se presentan consideraciones generales sobre la relación empírica entre felicidad y religión, y particularmente el resultado de dicha relación en los distritos más pobres

patrones de organización y estilo de vida. Finalmente, Lim & Putman (2010) creen que el elemento fundamental para explicar la correlación positiva es la pertenencia a una comunidad o red social activa y gratificante.

² <https://brill.com/view/journals/jet/jet-overview.xml>. La base teórica que sustenta la propuesta de la revista se encuentra en Francis, Robbins & Astley (2009). Para una revisión que narra la evolución en Estados Unidos, véase Deanis (1990).

³ Algunas publicaciones recientes en lengua española Schickendantz (2017) y Cerda-Planas (2019).

y más ricos del Perú. En la tercera parte, se exploran algunas interpretaciones de Gustavo Gutiérrez sobre la expresión “pobreza espiritual”. En la cuarta, se traducen esas interpretaciones de pobreza espiritual a valores medibles por instrumentos internacionales para determinar si la frase “felices los pobres de espíritu” (Mt 5,3) concuerda con los datos obtenidos en encuestas. ¿Son felices los pobres espirituales? ¿En qué sentido?

1. LA POBREZA ESPIRITUAL EN CUESTIÓN

Para el presente artículo, se propone centrar la discusión en un eje crucial para comprender la relación entre pobreza y felicidad: las bienaventuranzas, situadas en el centro del discurso y la misión de Jesús (Camacho, 1986). Llamar a alguien bienaventurado, del griego *makários*, significa felicitarle, considerarlo dichoso. En el mundo griego, inicialmente solo los dioses y semidioses podían ser llamados felices, *makáριοι*, pues solo ellos estaban por encima de los avatares e infortunios que el hombre común atraviesa en la tierra (Lefka, 2016). Sin embargo, la tradición griega evoluciona y concede cierto grado de felicidad a los héroes, quienes poseen un origen divino y cumplen su deber, como Aquiles u Odiseo. En cambio, ya en tiempos de Platón (1988), Aristóteles (1985) y Epicuro (2012), por citar algunos nombres relevantes en la tradición filosófica, la felicidad es parcialmente asequible para quienes viven conforme a la razón. Estos tres pensadores estarían de acuerdo en que la felicidad es propia de los sabios, quienes saben guiar su vida, no la malgastan en placeres vanos.⁴ Si la felicidad requiere un esfuerzo intelectual, no es para cualquiera, sino para un grupo selecto. Sócrates se mantenía a cierta distancia de ellos pues él no cesaba de interpelar a cualquier ciudadano a que examine su vida y procure vivir del mejor modo posible (Platón, 1981). Frente al mundo clásico, las bienaventuranzas utilizan el adjetivo “felices”, *makarioi*, para otros sujetos: los pobres. El sujeto de las bienaventuranzas, a diferencia del mundo griego, no son los dioses, ni los semidioses, ni los héroes, ni los sabios, sino los pobres.

Las expresiones “felices los pobres” y “felices los pobres de espíritu” han generado un gran debate desde los primeros siglos del cristianismo. ¿Quiénes son? ¿Por qué son o serían felices? Mucho se ha escrito. La monumental obra de Dupont (1969a; 1969b; 1973) parecía dar a la cuestión

⁴ Se suele simplificar y malinterpretar a los epicúreos, como si recomendasen vivir entregados a los placeres a secas. De allí que históricamente se ha asumido que ellos priorizaban los placeres mundanos o carnales. En cambio, la escuela hedonista de Epicuro era muy consciente de esa crítica injusta y, más bien, proponía una vivencia reflexiva de los placeres, desde la prudencia (García, 2011).

un carácter completo, sistemático y definitivo. Particularmente, respecto de la enigmática expresión de Mateo, “felices los pobres de espíritu”, Dupont mismo señalaba: “La exégesis moderna ha estado perpleja hasta muy recientemente frente a la expresión ‘pobres de espíritu’. Los manuscritos del Qunram han *resuelto el problema* al emplear esa expresión en contextos que *no permiten dudas* sobre su sentido” (1977: 50, cursivas nuestras). Quedaba así, en opinión de Dupont, despejado el significado en favor de una antigua tradición sostenida por los padres de la Iglesia que no pudieron fundamentar exegéticamente su interpretación. Ser “pobre de espíritu” significa llegar a ser una persona humilde interiormente. No es una condición gratuita, sino que requiere un esfuerzo consciente por inclinarse, abajarse o humillarse por razón de la fe en Dios.

Sin embargo, la cuestión no se ha cerrado y no pocos importantes matices se han alzado posteriores a la obra de Dupont. Betz (1995) sostiene que pobre en espíritu refiere a la persona que es consciente de la condición humana. Es ciertamente una forma de humildad: saber quién se es, en vez de vanagloriarse de quien no se es, como Sócrates atestiguó con su vida siglos antes en Atenas. Pero, a diferencia del filósofo griego, el cristiano pobre de espíritu que sabe quién es reposa su confianza en la misericordia de Dios. Hagner (1993) añade que Mateo ha captado con esa expresión la relación entre pobreza y piedad, una relación extendida en la época de Jesús. Si bien dicha frase no trata de espiritualizar a quienes son pobres en sentido social o económico, muchos de ellos en verdad viven espiritualmente en el sentido de no gozar de otro recurso que su esperanza en Dios. Por su parte, Neyrey (2005) señala que es posible ofrecer nuevas interpretaciones del sermón de la montaña a partir de los valores clave del mundo de Jesús: el honor y la vergüenza. Así, más que “felices los pobres”, las bienaventuranzas podrían traducirse como “honorables los pobres”, aunque ciertamente este sería un honor contracultural. Si pobre *–ptojos–* es quien ha perdido bienes y se encuentra necesitado o menesteroso, un pobre espiritual es quien ha perdido estatus social u honor del mundo por cuenta del evangelio.

No ha faltado otro tipo de aproximaciones con novedosas herramientas provenientes de las más diversas disciplinas. Una de estas experiencias viene de la aplicación del enfoque SIFT por sus siglas en inglés: *sensing* –percibir, fijarse en aquello que se capta con los sentidos–, *intuition* –intuir significados y relaciones–, *feeling* –sentir o enfocarse en aquello que emociona o conmueve– y *thinking* –pensar racionalmente. Estas cuatro funciones psicológicas son derivadas de la teoría de Carl Jung. Cada una de aquellas, a su vez, se puede subdividir en una orientación introvertida o interior y una extrovertida o exterior. Francis, Strathie & Ross (2019) han aplicado SIFT al estudio de las Bienaventuranzas para captar el modo en que los

lectores se aproximan y los significados que prevalecen en ellos. Tras reunir a un grupo religioso en Inglaterra y darles a leer las Bienaventuranzas de Mateo, los autores analizan diversas reacciones e interpretaciones de los lectores según el tipo de función psicológica predominante en ellos. Así, por ejemplo, la palabra griega *makarios* produjo un enérgico impacto en el grupo donde predomina la función intuitiva introvertida, pero no fue un detonador para atraer experiencias de la historia personal, como sí sucedió en el grupo donde predomina la función sensitiva.

Finalmente, la relación entre la pobreza espiritual y la pobreza material, tal como la expondremos en la sección tercera en los términos de Gustavo Gutiérrez, puede encontrar analogías en otros autores, incluso de las más remotas latitudes. Citando los trabajos del jesuita Aloysius Pieris sobre teología de la liberación en Asia, Phan (1993) señala que podrían considerarse dos formas de pobreza: la forzada y la voluntaria. La primera es fruto de la injusticia; la segunda expresa solidaridad con quienes sufren la primera. De ese modo, la liberación puede verse como bidimensional. En términos de la pobreza voluntaria, significa una emancipación interior de una suerte de esclavitud espiritual —como el apego a los bienes del mundo—, mientras que en términos de la pobreza forzada, denota, más bien, liberación de las estructuras económicas y sociopolíticas opresoras. Algo semejante diremos de la relación entre la pobreza espiritual y la real.

2. RELIGIÓN Y FELICIDAD

El presente estudio parte de la “Encuesta de medición de los índices de felicidad, pobreza multidimensional y valores en dos Perus” realizada en el año 2017 y denominada en adelante Encuesta FPV. El trabajo de campo se realizó en diez distritos del Perú: los cinco más pobres y los cinco más ricos según el mapa de pobreza monetaria del Instituto Nacional de Estadística e Informática (INEI 2015)⁵. Desde tales distritos, se obtuvo una muestra de jefes de hogar: para los pobres 537 y para los ricos 406. A lo largo del texto las referencias a pobres y ricos, o construcciones sustantivas semejantes, deben comprenderse siempre como jefes de hogar de los cinco distritos más pobres y más ricos. A fin de poder realizar comparaciones eventuales con otros contextos, se aplicaron instrumentos internacionales cuya validez es bastante aceptada. Para medir la felicidad, se utilizó el Cuestionario de Felicidad de Oxford (Hills & Argyle, 2002). Este consta de 29 ítems sobre una escala de 6 puntos. En la medida que las

⁵ El Perú se divide en 25 regiones; cada una de ellas, en provincias; estas a su vez, en distritos. El mapa del INEI consideró 1943 distritos en total. Para mayores detalles sobre el trabajo de campo, revisar Vásquez et al. (2021).

preguntas eran muy difíciles de comprender y responder por la población entrevistada en el sector más pobre, se aplicó una versión resumida de 8 ítems que los propios creadores del instrumento recomiendan y se acortó la escala de 6 a 4. Utilizando técnicas de medición psicométricas, se estimaron los puntajes de felicidad de los jefes de hogar de ambos grupos. Luego, estos fueron transformados a una escala de 0 a 20 para facilitar su comprensión, ya que esta es común en la medición de rendimientos escolares del Perú, a diferencia de otros países que utilizan escalas del 1 al 10 o al 100. El cálculo de los puntajes de felicidad se describe en Mateu et al. (2020).

¿Puede este instrumento de medición captar la felicidad o dicha que el evangelio promete? Ciertamente no, sobre todo en lo que podríamos llamar su dimensión escatológica –de la cual hablaremos en la siguiente sección. Pero, ¿al menos la felicidad evangélica terrenal puede ser aprehendida por una encuesta? Probablemente ningún instrumento de medición capta plenamente la felicidad en sentido eudaimonista –según la tradición aristotélica– o hedonista –según la tradición epicúrea. La felicidad, no solo la cristiana sino la Felicidad, como la han concebido diversas tradiciones filosóficas y religiosas, escapa en parte a la medición. Los informes mundiales de felicidad lo admiten (Helliwell, Layard & Sachs, 2012) al igual que todos quienes se empeñan seriamente en el asunto. Por ejemplo, uno de los límites más concretos del método empleado para este estudio es que las encuestas son mediciones subjetivas, es decir, reposan en la propia percepción del sujeto entrevistado. Otro obstáculo radica en su matematización. Y podríamos seguir.

De todos modos, el instrumento de Oxford es uno de los más reconocidos en parte porque es multidimensional. A diferencia de las mediciones más comunes de felicidad, que se centran en una sola pregunta o dimensión –sobre todo en la realización del proyecto personal de vida–, el instrumento de Oxford reúne al menos tres elementos importantes: presencia de emociones positivas, ausencia moderada de emociones negativas y evaluación suficientemente satisfactoria de la propia vida. Sobre la felicidad o bienaventuranza cristiana, dice Hagner que *makarioi* “describe la casi incomprensible felicidad de aquellos que participan en el Reino anunciado por Jesús. Más que felicidad en un sentido mundano, se refiere a la profunda e interna alegría de quienes han esperado largo tiempo la salvación prometida por Dios y quienes ahora comienzan a experimentar su cumplimiento” (1993: 91, traducción propia). ¿Cuánto de esta suprema o profunda felicidad es captada por aquellos tres elementos del instrumento de Oxford? ¿Podemos esperar razonablemente que quien ha sido tocado por el evangelio se sienta en esta vida realizado, sobrelleve las penurias, y mantenga cierta calma o alegría según el sentido común? Si la respuesta es

sí, entonces el instrumento posee cierta validez. Es un límite real que debemos aceptar para el estudio.

La sociedad peruana es bastante religiosa. El Censo Nacional 2017 indagó la religión de las personas mayores a 11 años (INEI 2018b). Entre ellas el 76,0% se identifica con la Iglesia Católica; el 14,1%, con la Evangélica; el 4,8%, con otra iglesia o religión (Cristiano, Adventista, Testigo de Jehová, Mormón, Israelita, Budismo, Judaísmo y Musulmán, entre otras);⁶ y finalmente el 5,1% no sigue ninguna. En suma, el 94,9% se considera creyente; y casi el 90%, cristiano en alguna de sus formas.

Siendo un país marcadamente creyente, el Perú es un escenario interesante para analizar la “felicidad de los pobres”, de la que se habla en las bienaventuranzas, porque presenta una tasa de pobreza monetaria de alrededor de 21,7%; y de pobreza extrema cercana a 3,8% (INEI, 2018a). Aunque los porcentajes de pobreza son significativos, el país ha registrado una de las tasas de crecimiento económico más altas y sostenidas en la región latinoamericana. No obstante, la pobreza persiste y la desigualdad económica también. De hecho, aunque las cifras oficiales hablen de una desigualdad decreciente y menor al promedio latinoamericano, tales cifras estarían subvaluadas y más bien aquella sería alta y creciente como sucede en el resto del mundo (Alarco, Castillo & Leiva, 2019).

En otro documento, los autores del presente artículo expusimos hallazgos descriptivos sobre cómo los más pobres y los más ricos viven la religión (Ibáñez et al., 2020). Ambos extremos de la pirámide social peruana, particularmente el desposeído, se conciben a sí mismo como muy religiosos. Son además particularmente “cristianos”, si se considera que la mayoría profesa tal religión o participa de la Iglesia católica o alguna Iglesia autodenominada cristiana o evangélica. Además, en ese mismo documento se describe estadísticamente la religiosidad de los encuestados a partir de un elemento objetivo, público u observable como la asistencia a misas y/o cultos, y un elemento subjetivo o privado como la práctica del rezo o la meditación. Se señaló que la mayor religiosidad de los más pobres no se traduce en mayor participación en misas o ritos en parte porque aquellos habitan en sectores rurales donde la falta de sacerdotes disminuye la frecuencia de celebraciones. En cambio, sí se reportó mayor práctica del rezo o meditación por parte de los menesterosos frente a los pudientes.

¿Qué se halló respecto de la felicidad? Esta fue calculada a partir de la escala de 0 a 20 (Mateu et al., 2020). Para quienes están en una posición

⁶ Tener en cuenta que el INEI incluyó a quienes simplemente respondieron “Cristianos” en la categoría “otra religión” como suele suceder con muchas Iglesias también llamadas evangélicas o protestantes. Esta categoría “otra religión” obtuvo 4,8% pero no sabemos con precisión qué porcentaje dentro de ella corresponde al cristianismo.

privilegiada, el promedio es 14.74, mientras que el promedio para aquellos situados en las antípodas es 11.24⁷. Se trata de una diferencia significativa de más de 3 puntos⁸. Para una visión más completa sobre el comportamiento del puntaje, ver Gráfico 1. En él se podrá visualizar, para cada grupo, qué valores toma el puntaje, con qué frecuencia ocurren, hacia qué valor tienden –media o promedio– y cuán dispersos están uno del otro con respecto su media –variancia. En resumen, si la escala hubiera sido hasta el 100, se diría que los ricos poseen una felicidad de 74 y los pobres de 56. Queda claro que los muy pobres, pese a ser muy religiosos, más incluso que los ricos, no alcanzan el nivel de felicidad de estos últimos, sean estos religiosos o no. En cada ítem examinado, como la práctica del rezo y la asistencia a misas o cultos, la felicidad de los privilegiados siempre es superior (Ibáñez et al., 2020).

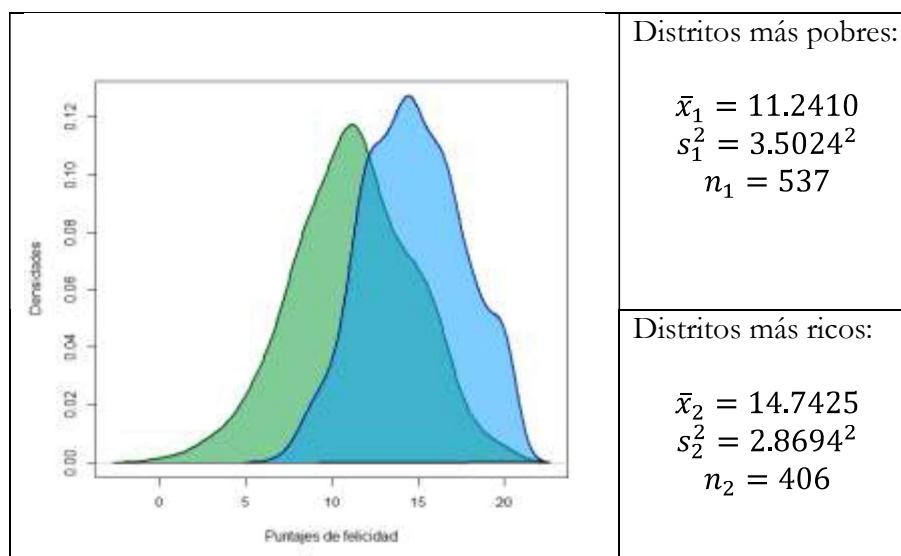


Gráfico 1. El comportamiento de los puntajes de felicidad para jefes de hogar en los distritos más pobres y más ricos del Perú

Fuente: Encuesta FPV (2017). Elaboración propia.

⁷ Para esta afirmación se utilizan los promedios porque se tiene evidencia estadística de que la felicidad se distribuye normalmente, en ambos estratos, pobre y rico. Cuando se analice la felicidad para agrupaciones distintas, como se verá en la última sección al clasificar a las personas según algún tipo de pobreza espiritual, la medida estadística de referencia será la mediana.

⁸ No es propósito de este estudio establecer la magnitud estadística de esta diferencia, es decir, si es una diferencia pequeña, mediana o grande. En otro documento, los autores del presente artículo además analizan la relación entre felicidad y religiosidad para cada una de las variables como participación en ritos o frecuencia de rezo utilizando las medianas en vez de los promedios (Ibáñez et al., 2020).

Por tanto, una lectura literal de la expresión evangélica “felices los pobres” no tendría sustento empírico si la frase se refiriese a aquellos identificados según el índice de pobreza monetaria utilizado para este estudio. El mismo hallazgo se reporta en los Informes Mundiales de Felicidad (Helliwell et. al., 2012; 2015; 2017). En ellos se reitera regularmente que las sociedades más prósperas económicamente gozan de promedios de felicidad más altos que aquellas en desarrollo. Ciertamente otros enfoques y metodologías discrepan, sean estas cuantitativas (Clifton, 2015) o cualitativas (Carrasquilla, 1996)⁹. Sin embargo, la mayoría de los estudios empíricos coinciden con el Informe Mundial de la Felicidad, que es el reporte internacional más reconocido y oficial, auspiciado por las Naciones Unidas. Entonces, para comprender la posible veracidad de aquella buena noticia para los pobres se hace necesario ir más allá de la pobreza económica hacia las formas en que el Evangelio, y particularmente las bienaventuranzas, parecen entenderla.

3. LOS POBRES EN LAS BIENAVENTURANZAS SEGÚN GUTIÉRREZ

Las interpretaciones sobre el binomio pobreza y riqueza son muy variadas desde la Biblia y particularmente en el Nuevo Testamento. Reseñemos dos. Por un lado, unos explican la carencia material como castigo para quienes desprecian los preceptos religiosos y la bonanza económica como recompensa para quienes los obedecen. Los autores que sostienen una lectura semejante del mensaje cristiano hoy están representados por la llamada teología de la prosperidad (Lindsay, 1960; Roberts & Montgomery, 1966; Ziglar, 1975). Por otro lado, un grupo de autores interpreta el cristianismo desde la opción preferencial por los pobres. Para ellos, miembros de la llamada teología de la liberación, la pobreza contradice los designios de Dios por lo que la tarea del cristiano consiste en liberar a los pobres de su situación de opresión y sufrimiento (Boff, 2003; Gutiérrez, 1996).

En la Biblia las bienaventuranzas se presentan en dos versiones, una de Mateo y una de Lucas, que parecen opuestas en algunos aspectos esenciales. Principalmente interesa examinar cómo ambas comprenden la promesa o el anuncio de felicidad para los pobres. La versión de Lucas dice: “Felices los pobres porque de ustedes es el reino de Dios” (Lc 6,21), mientras que la de Mateo señala: “Felices los que tienen el espíritu del pobre porque de ellos es el reino de los cielos”, o “pobres en espíritu”, o “pobres

⁹ En una breve nota, Clifton (2015) resume bien cómo es que algunos reportes ubican a países como Suiza o Finlandia en el top, mientras que otros más bien a los latinoamericanos. Por su parte, Carrasquilla (1996) a partir de entrevistas y trabajo de inserción sostiene que los pobres saben disfrutar o gozar la vida.

de espíritu” (Mt 5,3). Ambos evangelios coinciden en que el reino y la felicidad son para los pobres, pero parecen discrepar sobre quién debe ser considerado tal. ¿Quién es el pobre que puede ser llamado bienaventurado? El análisis que sigue se apoya en la obra de Gustavo Gutiérrez (1991; 1994; 1996; 2010), padre de la teología de la liberación, movimiento que precisamente pusiera la pobreza al centro del debate teológico. Cabe advertir que, si bien la discusión se centra en la primera bienaventuranza, la interpretación de Gutiérrez incluye el significado de las demás.

El texto de Lucas señala que los destinatarios del Reino son “los pobres”. Por la construcción de la frase y aplicando una lectura hermenéutica a los evangelios, Gutiérrez concluye que el significado es claro. La felicidad es para los comúnmente llamados pobres: los que no tienen que comer, o vestir, y experimentan diversas necesidades materiales (1996). Cabe señalar que en la edición original de “Teología de la liberación” en 1971 la mención a la pobreza por momentos parece ambigua. En algunas partes del libro, se entiende principalmente como carencia de recursos o dificultad material, aunque también muchas menciones parecen comprenderla en sentido más amplio: como exclusión social. Posteriormente, Gutiérrez también ha precisado su comprensión de la pobreza para enfatizar que ella no solo es privación económica, sino también exclusión o insignificancia social (1994; 2010). Ser poco respetado o valorado, por no decir humillado y marginado, constituyen también una forma de pobreza. Esta reflexión calzaría bien con los esfuerzos por expandir la comprensión de la pobreza como se ha realizado en las últimas décadas desde la economía con el enfoque del desarrollo humano (Iguíñiz, 2003; Sen, 2000) y el de la pobreza multidimensional (Alkire et al., 2015). En adelante, la versión de Lucas se denomina “pobreza real”, para distinguirla del sentido figurativo de la expresión “pobreza espiritual” o “pobreza en espíritu” según la versión de Mateo.

La sección segunda de este artículo utilizó el sentido material de la pobreza para analizar su relación con la felicidad. Al haber utilizado un índice de pobreza monetaria, se ha identificado a los pobres con quienes carecen de medios económicos. La expresión de Lucas, que denominamos pobreza real, debiera entenderse no solo como carencia de medios, sino también como exclusión o marginación social. Gutiérrez sostiene que tanto para la tradición bíblica como para el mundo actual la exclusión es mayor que la desposesión material. La palabra griega que usa Lucas es *ptojós*. El término se refiere al pobre, al que no vale, al excluido. Es obviamente desposeído, pero más que eso. Es diferente de quien trabaja y gana poco. Para este estudio, en vez de identificar a los pobres desde un índice monetario, hubiera sido tal vez más adecuado uno de exclusión social. Pero no existe algo semejante para el Perú. Índices alternativos como el

de desarrollo humano o de pobreza multidimensional no han sido aplicados al país como para determinar una escala o ranking de los distritos más pobres. Además, una versión estándar de estos dos índices tampoco recogería fielmente aquello que Gutiérrez denomina pobreza real o exclusión social. Por ello, a la sección segunda del artículo, donde se concluyó que la afirmación “felices los pobres” no tendría sustento empírico, debemos añadir que tal conclusión tiene sentido siempre que entendamos los límites para aplicar la noción pobreza real a un trabajo de campo como el que se hizo. Nuevamente, los mapas de pobreza disponibles por el INEI nos permiten identificar geográficamente cuáles son los distritos más pobres, o “los pobres entre los pobres”, pero solo en sentido monetario. De allí que en la sección segunda se ha mostrado que los jefes de hogares ricos son más felices que los pobres.

Sin embargo, cabe mencionar la interpretación de Gutiérrez sobre el pasaje “felices los pobres porque de ellos es el Reino de los cielos” (Lc 6,21) entendiéndolo por estos a los pobres reales, los excluidos, o al menos a los pobres materiales. Dice Gutiérrez:

el Reino de Dios trae necesariamente consigo el restablecimiento de la justicia en este mundo, hay que pensar que Cristo declara bienaventurados a los pobres porque el Reino de Dios ha comenzado: ‘Cumplido es el tiempo, y el reino de Dios está cercano’ (Mc 1,15). Es decir, se ha iniciado la supresión de la situación de despojo y pobreza que les impide ser plenamente seres humanos, se ha iniciado un Reino de Justicia, que va incluso más allá de lo que ellos podrían esperar. Bienaventurados son porque el advenimiento del Reino pondrá fin a su pobreza creando un mundo fraternal. (1996: 425-426)

Gutiérrez, en concordancia con la exégesis contemporánea, destaca la tensión entre el “ya pero todavía no” de la felicidad prometida a los pobres. La salvación ha llegado, pero aun queda un largo camino por recorrer. El cumplimiento de la promesa ha comenzado, pero su plenitud es escatológica. Dicha tensión entre presente y futuro se agudiza en la versión de Mateo, pues la primera bienaventuranza, precisamente aquella que interesa más al presente estudio, está en presente indicativo: *ἐστί*. En las otras bienaventuranzas, prima el futuro: “recibirán la Tierra”, “serán saciados”, etc. Pero en la primera se habla en tiempo presente. Es esa dimensión presente la que hemos intentado captar al menos parcialmente con el estudio de campo, aquella que podría ser asequible en nuestra experiencia histórica concreta, mientras que dejamos de lado aquella felicidad plena de carácter más bien trascendental.

Por su parte, la expresión de Mateo genera una amplia gama de lecturas. ¿Quién es un “pobre espiritual”? Incluso se percibe la discrepancia

entre diferentes Biblias a las que tienen acceso las personas que fueron encuestadas. Por ejemplo, los Testigos de Jehová transcriben Mateo 5,3 del siguiente modo: “Felices son los que tienen conciencia de su necesidad espiritual, puesto que a ellos pertenece el reino de los cielos”¹⁰. El pobre espiritual sería una persona que, consciente de su lejanía de la palabra de Dios, decide enmendar su vida. En cambio, la mayoría de las biblias católicas utiliza expresiones como “pobres de espíritu” o “pobres en espíritu”. Esta es la versión que seguimos para este estudio por cuatro razones. Primero, es más cercana al sentido literal desde las fuentes griegas: *Μακάριοι οἱ πτωχοὶ τῷ πνεύματι*. La exégesis la ha preferido largamente (Camacho 1986). Segundo, la mayor parte de la población autodenominada religiosa en Perú es católica, por lo cual sería mejor utilizar las versiones que han predominado en la religión de la población. Además, el catolicismo es transversal a todas las clases sociales y el estudio compara la felicidad entre los más ricos y los más pobres. Tercero, esta traducción da cuenta de una tensión histórica entre interpretaciones divergentes del mismo texto dentro del catolicismo y que, desde él, han influenciado otras versiones del cristianismo. Como se explicará en los siguientes párrafos, según Gustavo Gutiérrez, existen al menos dos posibles interpretaciones de la pobreza espiritual: una históricamente dominante y otra más reciente y propia de la Teología de la Liberación. Cuarto, esta escuela teológica nace en Latinoamérica precisamente para comprender el mensaje cristiano en un continente marcado por la injusticia social y las grandes disparidades. Este movimiento cobra vigor e influencia social desde la segunda mitad del siglo XX. El trabajo de campo de la Encuesta FPV (2017) recoge una población que de por sí es interesante contrastar con la visión de esta teología.

Volviendo a la tercera razón, Gustavo Gutiérrez señala dos ramas de interpretación respecto del término pobre espiritual. La primera, llamémosle “pobreza espiritual tradicional” (PET), ha sido muy difundida en la historia del cristianismo y todavía sigue vigente en muchos lugares. Humildad y desprendimiento podrían ser sus valores centrales. En palabras de Gutiérrez, esta forma de pobreza espiritual se resume así: “con frecuencia, es vista como una simple actitud de desprendimiento frente a los bienes de este mundo. El pobre de este tipo sería, entonces, no tanto el que no posee bienes materiales, sino más bien aquel que —aunque los posea— no está apegado a ellos” (1996: 412-413). De allí que un rico material podría ser un pobre espiritual; y, por el contrario, un pobre real o material podría ser un rico espiritual —apegado a bienes. El primero sería feliz; el segundo, no. Jesús felicita al pobre en espíritu, al margen de que sea pobre

¹⁰ <https://www.jw.org/es/publicaciones/biblia/bi12/libros/mateo/5/>

o rico en sentido económico. Gutiérrez señala que esta interpretación puede ser espiritualista. Un rico real que se dice a la vez pobre espiritual en aquellos términos no está necesariamente comprometido con la transformación social. En tanto que es una persona desprendida de lo material cabría esperar que fuera caritativo ante un pedido de auxilio, pero no siempre sucede así.

La segunda interpretación, sostenida por los teólogos de la liberación, es más reciente —del siglo veinte—, aunque ha estado presente de diverso modo en otras teologías y modos de acción pastoral¹¹. Llamémosle “pobreza espiritual de la liberación” (PEL). Gutiérrez cree que el pobre espiritual es el discípulo, caracterizado ciertamente por poner su vida en manos de Dios, por tener a Dios como su riqueza o confiar en Él. Pero, además, Gutiérrez destaca un elemento que la interpretación anterior no recoge: la relación directa entre la pobreza espiritual del evangelio de Mateo, y la pobreza real del evangelio de Lucas. El abandono en las manos de Dios conlleva a un compromiso: la búsqueda de la justicia y la solidaridad para aquellos con quienes Dios mismo se ha identificado, los pobres. Si en Lucas se dice que los pobres reales son felices, es porque Dios ya está trabajando por y para ellos, esa es su misión. Lo que la versión de Mateo estaría añadiendo es que los pobres espirituales o discípulos, están llamados a colaborar con esa misión: la liberación de los pobres reales. Entonces, una persona PEL, más que humilde o desprendida, es solidaria y preocupada por la justicia social.

4. MIDIENDO LA FELICIDAD DE LOS POBRES ESPIRITUALES

Se ha definido así humildad y desapego económico como los valores centrales de una persona que suscribe la pobreza espiritual en sentido tradicional (PET); en cambio, justicia social y solidaridad, para quien suscribe la pobreza espiritual en sentido de la teología de la liberación (PEL). El siguiente paso consiste en su medición. ¿Cómo determinar a través del trabajo de campo si una persona corresponde a PET, o PEL, o ninguna de ellas, o ambas a la vez? Para ello, la Encuesta FPV (2017) incluyó algunas preguntas inspiradas en el Portrait Value Questionary (European Social Survey, 2016) que utiliza el marco general de Schwartz (2003). La teoría de Schwartz es ampliamente conocida para el estudio de valores, definir perfiles, realizar comparaciones interculturales, entre otros fines. Incluso el propio autor comenzó tempranamente a utilizar su teoría para identificar los valores de las personas religiosas (Schwartz & Huisman, 1995).

¹¹ Por ejemplo, los teólogos latinoamericanos señalan a Bartolomé de las Casas (1484-1566) como precursor de esta línea (Gutiérrez, 1990).

Posteriormente ha sido aplicada por otros para definir el perfil de valores de las personas creyentes pese a pertenecer a diversas religiones, países y culturas. Por ejemplo, Saroglou, Delpierre & Dernelle (2004) afirman que, de acuerdo con los valores listados por Schwartz, una persona religiosa tiende a ser más tradicional y menos abierta al cambio en comparación a un ateo.

Los valores de la teoría de Schwartz no se ajustaban a las preguntas de investigación planteadas en esta sección. Humildad, desapego, solidaridad y justicia, como se han definido para las personas PET y PEL, no están entre los valores que Schwartz lista, ni en el modo en que él los comprende. Sin embargo, algunas preguntas del Portrait Value Questionary (European Social Survey, 2016), inspiradas en Schwartz, sí eran cercanas a lo que se estaba buscando. Pese a no ser idénticas, se creyó conveniente emplearlas porque son preguntas bastante estandarizadas e incluyen la posibilidad de realizar eventuales comparaciones con data obtenida en otras latitudes.

Entonces, para medir el grado de pobreza espiritual en sentido tradicional (PET), se seleccionó las dos preguntas más cercanas que se hallaban en la Encuesta FPV. Primero, “¿Para usted es importante tener mucho dinero? ¿Quiere tener mucha plata y comprar cosas caras?”. Esta pregunta mide la ambición o apego material. Segundo, “¿Para usted ser humilde y sencillo es importante? ¿Trata de no ser creído [soberbio]?”. Esta pregunta mide la humildad. Ambas se responden en escala del 1 al 4 (nunca, pocas veces, muchas veces, siempre). Una persona PET será aquella que se identifica con las opciones 1 y 2 para la primera pregunta; y, 3 y 4 para la segunda.

Análogamente, para medir el grado de pobreza espiritual en sentido de la teología de la liberación, (PEL), se seleccionó las dos preguntas más cercanas que se encontraban en la Encuesta FPV. Primero, “¿Para usted es importante que todas las personas deban ser tratadas por igual? ¿Cree que todos deberían poder tener las mismas cosas?”. Esta pregunta se centra en el valor de la justicia social. Segundo, “¿Para usted ayudar a los demás es muy importante? ¿Usted se preocupa porque los demás estén bien?”. Esta pregunta se centra en el valor de la solidaridad. Ambas se responden en escala del 1 al 4 (nunca, pocas veces, muchas veces, siempre). Una persona PEL será aquella que se identifica con las opciones 3 y 4 de ambas preguntas.

Como se aprecia en el Gráfico 2, en escala de 0 a 20, las personas con valores PEL son más felices que las personas con valores PET en ambos grupos, pobres y ricos. Por un lado, dentro de los ricos la mediana de la felicidad de los PEL es 15.22 frente al 13.55 de los PET, una diferencia de casi 2 puntos. Por otro lado, dentro de los pobres la mediana de la felicidad

de los PEL es 12.25 frente al 10.36 de los PET, nuevamente una diferencia de casi 2 puntos. En ambos casos es también mayor la felicidad de quienes son PEL que la de aquellos que son PET y PEL a la vez. El Gráfico 2 incluye tanto a las personas religiosas como a las que no lo son en absoluto. De todos modos, la conclusión, los PEL son más felices que los PET u otros, debe ser vista con cautela particularmente para el caso de los ricos pues algunos “n” son pequeños¹².

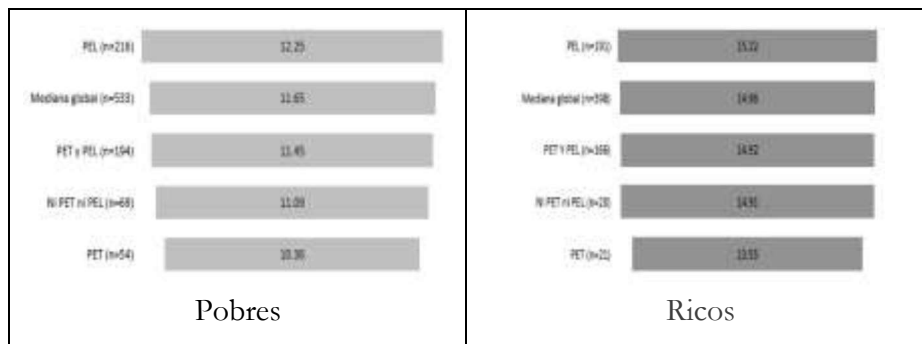


Gráfico 2. Puntajes de felicidad (medianas) para jefes de hogar PET y PEL en los distritos más pobres y más ricos del Perú incluyendo personas no religiosas.
Fuente: Encuesta FPV (2017). Elaboración propia.

En seguida se aplicó un filtro: solo se incluyó para este segundo ejercicio a las personas que consideran a Dios como muy importante en su vida, es decir, se seleccionó solo a las personas que marcaron 7 o más en escala del 1 al 10¹³. Este filtro se utilizó porque el presente artículo compara dos tipos de personas contrapuestas desde dos interpretaciones de la pobreza espiritual, la cual es una categoría religiosa. Sin este filtro de religiosidad, esos valores asignados pierden la dimensión espiritual y pasan a

¹² Las afirmaciones o conclusiones se deben mirar con cautela cuando los “n” o número de observaciones –en este caso entrevistados– son desproporcionados. Para el caso de los ricos, nótese que el número total de observaciones válidas era 398. Luego el “n” de las personas que no son ni PET ni PEL –20– o de las personas PET –21– son pequeños, en proporción casi de 1 a 8, frente a los “n” de las personas que son PEL –191– y de las que son PET y PEL a la vez –166. Lo ideal hubiera sido que la proporción no fuera mayor de 1 a 2 o que el número mínimo de “n” de los primeros fuera 149. No obstante, aun cuando exista una ligera diferencia en los tamaños de muestra de los dos grupos de comparación, cualquier conclusión estadística estará sujeta a una variación (incremento o reducción) del error tipo I (si originalmente era $\alpha = 0.05$, este podría 0.03 ó 0.08. Para más detalles, ver Hopkins, Hopkins & Glass (1996: 204-206).

¹³ Para este ejercicio se incluye a quienes se consideran muy religiosos en general, sin importar con qué Iglesia particular se identifiquen. En resumidas cuentas, la mayoría reportó ser católico o cristiano, pero lo que más cuenta es que las personas se conciben como muy religiosas. Mayor detalle se encuentra en Ibáñez et al. (2020).

ser seculares. ¿Qué sucede cuando comparamos la felicidad de las personas PET y PEL, pero solo consideramos a las que se conciben muy religiosas? Como se aprecia en el Gráfico 3, el resultado es bastante similar al ejercicio anterior de la Tabla 1. Las personas religiosas con valores PEL son más felices que las personas religiosas con valores PET en ambos grupos, pobres y ricos. Por un lado, dentro de los ricos la mediana de la felicidad de los PEL es 15.31 frente al 13.40 de los PET, una diferencia de casi 2 puntos. Por otro lado, dentro de los pobres la mediana de la felicidad de los PEL es 12.28 frente al 10.39 de los PET, nuevamente una diferencia de casi 2 puntos. En ambos casos, es incluso mayor la felicidad PEL que la de aquellos que son PET y PEL a la vez. Para este caso la conclusión también debe examinarse con cuidado por el tamaño, particularmente pequeño de algunos “n” dentro de los jefes de hogar muy ricos.

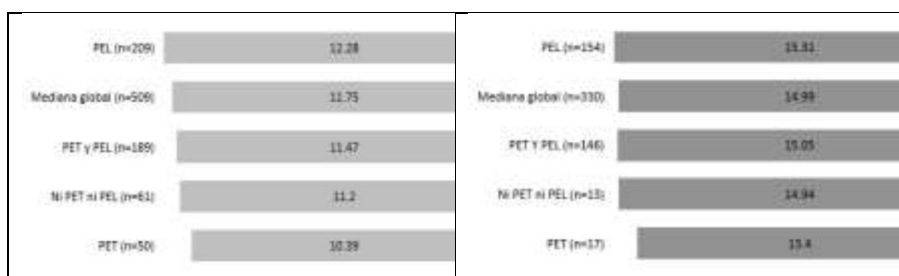


Gráfico 3. Puntajes de felicidad (medianas) para jefes de hogar PET y PEL en los en los distritos más pobres y más ricos del Perú incluyendo solo personas religiosas.
Fuente: Encuesta FPV (2017). Elaboración propia.

CONCLUSIÓN GENERAL

Es cierto que traducir las categorías pobre real y pobre espiritual a circunstancias y valores concretos y medibles cuantitativamente puede no captar todo el sentido de tales expresiones. Sin embargo, consideramos que lo fundamental ha sido recogido y, de ese modo, se ha prestado apoyo empírico para fortalecer algunos trabajos de interpretación teológica frente a otros.

El sentido literal de la expresión más seca de Lucas, “felices los pobres” (Lc 6,21), parece no ser empíricamente correcta. Los pobres reales, materialmente carentes y/o socialmente excluidos, no son tan felices como los ricos reales. Los primeros son tres puntos menos felices que los últimos en escala del veinte. Sin embargo, ello no descarta que el sentido de Lucas sea más bien una invitación a ver la vida como una promesa en cumplimiento: la buena noticia ha llegado sobre todo para quienes más la necesitaban, los pobres reales.

Por su parte, la expresión de Mateo, “felices los pobres de espíritu” (Mt 5,3), tiene sentido sobre todo en la interpretación propuesta por teología de la liberación frente a la teología más tradicional. Al menos es lo que el trabajo de campo confirmaría. La diferencia de casi dos puntos en escala de veinte se aprecia tanto si se compara a toda la muestra de jefes de hogares de cada estrato, pobre y rico, como si se aplica un filtro para seleccionar exclusivamente a quienes se consideran creyentes. Gutiérrez tendría razón al afirmar que la felicidad corresponde a quienes trabajan por acercar el Reino de Dios a los pobres reales.

REFERENCIAS

- Abdel-Khalek, A. (2007). Religiosity, happiness, health, and psychopathology in a probability sample of Muslim adolescents. *Mental Health, Religion & Culture*, 10(6), 571-583.
- Abdel-Khalek, A. (2014). Happiness, health, and religiosity: significant associations among Lebanese adolescents. *Mental Health, Religion & Culture*, 17(1), 30-38.
- Alarco, G., Castillo, C. & Leiva, F. (2019). *Riqueza y desigualdad en el Perú: Visión panorámica*. Lima: Oxfam.
- Alkire, S., Foster, J., Ballon, P., Seth, S., Santos, M. E. & Roche, J. M. (2015). *Multidimensional poverty measurement and analysis*. Oxford: Oxford University.
- Aristóteles. (1985). *Ética Nicomáquea*. Madrid: Gredos.
- Betz, H. D. (1995). *The Sermon on the Mount Including the Sermon on the Plain (Matthew 5:3-7:27 and Luke 6:20-49)*. Minneapolis: Augsburg Fortress.
- Boff, L. (2003). *Jesus Cristo Libertador*. Petrópolis: Editora Vozes.
- Camacho, J. (1986). *La proclama del Reino. Análisis semántico y comentario exegético de las Bienaventuranzas de Mt 5,3-10*. Madrid: Cristiandad.
- Carrasquilla, J. F. (1996). *Escuchemos a los pobres. Aportes para una antropología del pobre*. Bogotá: Indoamerican Press.
- Cerda-Planas, C. (2019) Las potencialidades de la Teología Empírica para el desarrollo de una teología en diálogo con la experiencia religiosa actual. *Teología y vida*, 60(3), 367-394.
- Clifton, J. (2015). Who Are the Happiest People in the World? The Swiss or Latin Americans? <https://news.gallup.com/opinion/gallup/182843/happiest-people-world-swiss-latin-americans.aspx>
- Cox, H. & Hammonds, A. (1989). Religiosity, aging, and life satisfaction. *Journal of Religion and Aging*, 5(1-2), 1-21.
- Deanis, W (1990). Empirical Tehology: A Revisable Tradition. *Process Studies*, 19(2), 85-102.
- Dupont, J. (1969). *Les Béatitudes, t. I. Le problème littéraire*. París: Gabalda.
- Dupont, J. (1969). *Les Béatitudes, t. II. La Bonne Nouvelle*. París: Gabalda.
- Dupont, J. (1973). *Les Béatitudes, t. III. Les évangélistes*. París: Gabalda.
- Dupont, J. (1977). Introducción a las bienaventuranzas. *Diakonia*, (2), 45-53.

- Ellison, C. (1991). Religious Involvement and Subjective Well-Being. *Journal of Health and Social Behavior*, 32(1), 80-99.
- Epicuro. (2012). *Obras completas*. Madrid: Catedra.
- European Social Survey. (2016). *Source Questionnaire. Round 8. 2016/2017*. https://www.europeansocialsurvey.org/docs/round8/field-work/source/ESS8_source_questionnaires.pdf
- Francis, L., Robbins, M. & Astley, J. (2009). *Empirical Theology in Texts and Tables*. Brill: Leide – Boston.
- Francis, L., Strathie, D., & Ross, Ch. (2019). Reading the Beatitudes (Mt 5:1-10) through the lenses of introverted intuition and introverted sensing: Perceiving text differently. *HTS Theological Studies*, 75(4), 1-8.
- García, C. (2011). *Epicuro*. Madrid: Alianza.
- Greeley, A. & Hout, M. (2006). *The Truth about Conservative Christians*. Chicago: University of Chicago Press.
- Gundlach, E. & Opfinger, M. (2013). Religiosity as a Determinant of Happiness. *Review of Development Economics*, 17(3), 523-539.
- Gutiérrez, G. (1990). *Dios o el oro de las Indias. Siglo XVI*. Salamanca: Sígueme.
- Gutiérrez, G. (1991). Pobres y opción fundamental. En I. Ellacuría y J. Sobrino. *Mysterium Liberationis, Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*. (Tomo I, pp. 303-321). Madrid: Trotta.
- Gutiérrez, G. (1994). *El Dios de la vida*. Salamanca: Sígueme.
- Gutiérrez, G. (1996). *Teología de la liberación. Perspectivas*. Lima: CEP.
- Gutiérrez, G. (2010). La opción preferencial por el pobre en Aparecida. *Suplemento Progresio*, (66), 37-48.
- Hadaway, C. (1978). Life Satisfaction and Religion: A Reanalysis. *Social Forces*, 57(2), 636–643.
- Hagner, D. (1993). *Word Biblical Commentary Matthew 1-13*. Dallas: Word books.
- Helliwell, J., Layard, R. & Sachs, R. (2012). *World Happiness Report 2012*. New York: The Earth Institute - Columbia University.
- Helliwell, J., Layard, R. & Sachs, R. (2015). *World Happiness Report 2015*. New York: The Earth Institute - Columbia University.
- Helliwell, J., Layard, R. & Sachs, R. (2017). *World Happiness Report 2017*. New York: The Earth Institute - Columbia University.
- Hills, P. & Argyle, M. (2002). The Oxford Happiness Questionnaire: a compact scale for the measurement of psychological well-being. *Personality and Individual Differences*, 33, 1073-1082.
- Hopkins, K. D., Hopkins, B. R., & Glass, G. V. (1996). *Basic statistics for the behavioral sciences*. Needham Heights, MA: Simon & Schuster Company.
- Ibáñez, F., Mateu, P., Vásquez, E., & Zúñiga, J. (2020). Felicidad y religión en dos Perús. Aceptado para su publicación en la revista *Phainomenon*.
- Iguíñiz, J. (2003). *Desarrollo, libertad y liberación en Amartya Sen y Gustavo Gutiérrez*. Lima: Fondo Editorial de la PUCP, CEP e IBC.
- INEI (2015). *Mapa de pobreza provincial y distrital*. Lima: INEI.

- INEI (2018a). *Resultados de la pobreza monetaria 2017*. Lima: INEI.
https://www.inei.gob.pe/media/cifras_de_pobreza/presentacion_evolucion-de-pobreza-monetaria-2017.pdf
- INEI (2018b). *Perú: Perfil sociodemográfico. Informe nacional*. Lima: INEI.
- Inglehart, R. (2010). Faith and Freedom: Traditional and Modern Ways to Happiness. En E. Diener, J. F. Helliwell, y D. Kahneman. *International Differences in Well-Being* (pp. 351- 397). New York: Oxford University Press.
- Lefka, A. (2006). The Ancient Greek Concept of the Naturally Best Human Life. En K. Boudouris (Ed.). *The Philosophy of Culture* (vol. I, pp. 178-186). Athens: Ionia Publications.
- Lim, C. & Putnam, R. (2010). Religion, Social Networks, and Life Satisfaction. *American Sociological Review*, 75(6), 914-933.
- Lindsay, G. (1960). *God's Master Key to Prosperity*. Dallas: Christ for the Nations Institute.
- Mateu, P., Vásquez, E., Zúñiga, J., & Ibañez, F. (2020). Happiness and Poverty in Very Poor Peru: Measurement Improvements and a Consistent Relationship. *Quality and Quantity*, 54(4), 1075–1094.
- Moberg, D. (1979). *Spiritual Well Being: Sociological Perspectives*. Washington D.C.: University Press of America.
- Neyrey, J. (2005). *Honor y vergüenza. Lectura cultural del Evangelio de Mateo*. Salamanca: Sígueme.
- Phan, R C. (1993) Experience and Theology: An Asian Liberation Perspective, *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft*, 77, 99-121.
- Platón (1988). *Teeteto*. En *Diálogos* (Vol. 5). Madrid: Gredos.
- Platón (1981). *Apología de Sócrates*. En *Diálogos* (Vol. 1). Madrid: Gredos.
- Pratt, J. (1920). Can Theology Be Made an Empirical Science? *The American Journal of Theology*, 24(2), 180-190.
- Prasoon, R. & Chaturvedi, K. R. (2016). Life Satisfaction: A literature Review. *The Researcher- International Journal of Management Humanities and Social Sciences*, 1(2), 25-32.
- Roberts, O. & Montgomery, G. (1966). *God's Formula for Success and Prosperity*. Tulsa: Abundant Life Publication.
- Saroglou, V., Delpierre, V., & Dernelle, R. (2004). Values and religiosity: a meta-analysis of studies using Schwartz's model. *Personality and Individual Differences*, 37, 721-734.
- Schickendantz, C (2017). Un enfoque empírico-teológico. En el método, el secreto de Medellín. *Teología y vida*, 58(4), 421-446.
- Schwartz, S. H., & Huisman, S. (1995). Value priorities and religiosity in four western religions. *Social Psychology Quarterly*, 58, 88-107.
- Schwartz, S. H. (2003). A proposal for measuring value orientations across nations. *European Social Survey*, 259-319. <http://www.europeansocialsurvey.org>
- Sen, A. (2000). *Desarrollo y libertad*. Barcelona: Planeta.

- Soydemir, G., Bastida, E. & Gonzalez, G. (2004). The impact of religiosity on self- assessments of health and happiness: evidence from the US Southwest. *Applied Economics*, 36(7), 665-672.
- Vásquez, E., Ibáñez, F., Mateu, P., & Zúñiga, J. (2021). *Los números de la Felicidad en dos Perús*. Lima: Universidad del Pacífico.
- Veenhoven, R. (1997). Advances in Understanding Happiness. *Revue Québécoise de Psychologie*, 18, 29-74.

