

DECIR LA GRACIA Y DAR LAS GRACIAS: UNA LECTURA TEOLITERARIA DE LA *EDAD DORADA* DE DIANA BELLESSI

Saying Grace and Giving Thanks: A Theoliterary Reading of Diana Bellessi's La edad dorada

GENEVIÈVE FABRY
UNIVERSITÉ CATHOLIQUE DE LOUVAIN (BÉLGICA)
GENEVIEVE.FABRY@UCLouvain.be
ORCID : 0000-0002-8991-6634

DOI: <https://doi.org/10.5565/rev/mitologias.1079>
vol. 30 | 2024 | 113-125

Recibido: 06/04/2024 | Aceptado: 01/05/2024 | Publicado: 12/07/2024

Resumen

Después de sentar las bases para un diálogo interdisciplinario entre literatura y teología, este artículo se propone analizar un estudio de caso especialmente interesante. Se trata de *La edad dorada* (2003) de la poeta argentina Diana Bellessi (1946-), un poemario que problematiza explícitamente la noción de “gracia”. El estudio aborda sucesivamente tres ejes temáticos que giran alrededor de: (1) el tipo de cosmovisión presente en el poemario, que tendería hacia el panenteísmo; (2) el papel de la mirada; y (3) la concepción de la “gracia” como fuerza que opera en una existencia marcada tanto por la muerte como por la maravilla de vivir. El análisis destaca la tensión, en el poemario, entre una poética habitada por la gracia y la experiencia del duelo por el padre, imposibilitado de “decir gracias”.

Palabras clave

Diana Bellessi, gracia, poesía, panenteísmo, duelo

Abstract

After laying the foundations for an interdisciplinary dialogue between literature and theology, this article sets out to analyse a particularly interesting case study. It is *La edad dorada* (2003) by the Argentinian poet Diana Bellessi (1946-), a collection of poems that explicitly problematises the notion of “grace”. The study successively addresses three thematic axes that revolve around (1) the type of worldview present in the collection, which tends towards panentheism, (2) the role of the gaze, and (3) the conception of “grace” as a force at work in an existence marked by both death and the wonder of living. The analysis highlights the tension, in the collection, between a poetics inhabited by grace and the experience of the father's mourning, unable to “say thank you”.

Keywords

Diana Bellessi, Grace, Poetry, Panentheism, Mourning

En un ensayo publicado en el año 2000, Raúl Zurita se queja con amargura de la desvitalización y desacralización del lenguaje: “Vivimos entonces en la época de la agonía del lenguaje y esa agonía no es sino la cara más desolada del abandono de Dios y de toda intuición de la divinidad y del misterio” (Zurita, 2000: 81). Casi al mismo tiempo, la poeta argentina Diana Bellessi está redactando un poemario que ofrece un contrapunto exacto al diagnóstico planteado por el chileno. En *La edad dorada* (2003), se despliega una palabra poética habitada por la gracia y que explora con una perspectiva nueva la herencia cristiana propia de la poeta y de la cultura latinoamericana. Según Jorge Monteleone, este poemario explora un “cristianismo acentuado en sus rasgos mitológicos”, ajeno a toda “conversión más o menos obediente a las razones del dogma católico”; el cristianismo se constituiría como “referencia cultural de ese horizonte al que se abre la religiosidad americana” (Monteleone, 2009: 28), de carácter “sincrético”, “e incluso, animista” (30). La acumulación de adjetivos algo dispares para caracterizar el tratamiento de lo religioso en este libro de Bellessi nos deja suponer, desde la perspectiva del brillante ensayo de Monteleone, que este problema permanece sin dar lugar a una profundización totalmente satisfactoria. Quisiéramos tomar en serio el uso repetido de conceptos filosóficos y teológicos en *La edad dorada* e intentar estudiar la forma concreta de diálogo que ellos entablan con la palabra poética.

Hacia un diálogo entre la teología y la literatura o cómo evitar la instrumentalización mutua

Desde los estudios literarios, no han faltado las aproximaciones a la Biblia; un rápido repaso de la producción crítica de las últimas décadas permite distinguir entre tres tipos de acercamientos a la Biblia. En primer lugar, se la ha estudiado como biblioteca y referencia para el desarrollo de muchos géneros literarios que se mantienen desde el mundo hebreo antiguo hasta la actualidad. *El gran código* de Northrop Frye sería la referencia para este tipo de acercamiento. Un segundo enfoque sería el de los estudios literarios cuando consideran una literatura explícitamente espiritual (por ejemplo, la mística). Un tercer tipo de aproximación en el ámbito literario sería el que investiga sistemáticamente la intertextualidad bíblica de las obras literarias, sean estas de inspiración religiosa (judía, cristiana) o no. El imponente diccionario de Sylvie Parizet para la literatura mundial y la serie inaugurada por Gregorio del Olmo Lete para la literatura española tal vez sean empresas emblemáticas desde ese punto de vista. En estas tres orientaciones, la teología y la exégesis van nutriendo una aproximación más rica a la obra literaria misma, considerada como tal. El círculo herméutico iría pues de la literatura a la crítica literaria, enriquecida esta por la teología y la exégesis.

Desde los estudios teológicos, el interés por la literatura no es nuevo y ha tomado diversas formas. No se quiere hacer aquí un recuento exhaustivo sino solo señalar algunos resultados notables. En el ámbito francés, investigadores como Pie Duployé o Jean-Pierre Jossua han enfatizado la importancia de las formas de la escritura para revitalizar el discurso mismo de la teología, con consecuencias para la liturgia (en el caso de Duployé) o la escritura teológica ensayística (en el caso de Jossua). Este no ha sido, sin embargo, el camino más trillado. De hecho, varios teólogos de los siglos XX y XXI han considerado que la literatura constituía un “lugar teológico”, en el que “la teología podía intentar interpretar sus objetos en el espejo de las obras literarias” (Lacoste, 1998: 797). La literatura constituiría así una expresión especialmente elaborada de un diagnóstico acerca de la condición humana y de una situación socio-histórica particular que permitiría a la teología ensanchar su comprensión del mundo en el que se encarnan la Palabra de Dios y su salvación. Valgan dos ejemplos chilenos al respecto. Para Ángela Pérez-Jijena, la literatura constituiría una mediación crucial en el esfuerzo de la teología por pasar de una precomprensión del sujeto inmerso en el mundo a una recomprensión en la que las verdades de la fe se hayan confrontado con el mundo sociohistórico figurado por la obra literaria ensanchando así el horizonte de comprensión. Esta confrontación tendría como resultado “la creación de un espacio compartido (me refiero a la creación de un *entre* la teología y la literatura) que

permita pensar lo de siempre de otra manera” (Pérez-Jijena, 2022: 14; cursivas del original). La literatura tendría que ver en este caso con un modo de considerar las cosas, una manera, una forma que no afectaría el fondo del pensamiento teológico (“lo de siempre”).

Para Alberto Toutin, el balance es análogo. La teología contemporánea es cada vez más atenta a “las condiciones culturales que facilitan o dificultan al ser humano contemporáneo su apertura a una posible experiencia de Dios” (Toutin, 2011: 491). La literatura es portadora de una verdadera “capacidad antropofánica” (491) que es de gran utilidad a la teología. Pero, tal como para Pérez-Jijena, la literatura es una mediación que ofrece la exploración de mundos posibles, marcados por el “deseo” y la “nostalgia” (488) y por eso, faltos de un asidero ontológico firme, que la teología sí encuentra en la otredad divina. De ahí la “trascendencia de la teología” (489). De una manera muy rica y muy fina, Toutin afirma *in fine* la mediación de la literatura en un círculo hermenéutico que empieza y termina con la reflexión teológica.

En resumen, el diálogo interdisciplinario tiende a encontrar en la otra disciplina una mediación para ensanchar su propia mirada. Para que exista un verdadero diálogo, deberíamos ir más allá. Toutin nos indica una pista. De hecho, insiste en la dimensión desveladora de la literatura que puede invitar a pensar de forma totalmente renovada la revelación de Dios en Jesucristo. Al hablar de las obras literarias ajenas a la intención confesante que retoman la figura de Cristo, Toutin sostiene que:

Esta reinterpretación literaria de Jesús y de algunos hitos importantes de su vida ha tenido como beneficio también el que la mirada teológica relea más de cerca y con *nuevo frescor* algunos pasajes neotestamentarios sobre los que el peso de las devociones o de lecturas incuestionadas han recubierto con la pátina de lo obvio y de *lo ya conocido*. (Toutin, 2011: 492; las cursivas son mías)

En esta reflexión, Toutin menciona, sin insistir demasiado, dos funciones cruciales de la literatura. La primera sería la desautomatización: la literatura devolvería a la experiencia de lo real su extrañeza radical, lo que provocaría un efecto de desenajenación frente a los condicionamientos heredados que impiden interrogar las bases de las construcciones ideológicas, sociales y políticas. Por lo tanto, la literatura permitiría ejercer una función cognitiva: nos enseñaría a cuestionar lo real, a indagar, a proponer un modelo explicativo alternativo, a desplegar mundos posibles que funcionan como laboratorios para echar puentes entre lo conocido y lo desconocido. La teología no ofrecería verdades plasmadas por la literatura, sino que ambas buscarían expresar el enigma de lo humano y de lo divino. En el marco del diálogo interdisciplinario, la función cognitiva de la literatura es especialmente importante. Marina Garcés formula esta idea de la forma siguiente: “Lo extraño emerge, precisamente, allí donde hay una relación posible entre lo que sabemos y lo que no sabemos. [...] Entrenar lo extraño es, entonces, retomar el trabajo de la imaginación como un arte de los límites que nos devuelve la capacidad de dar forma a los mundos en disputa” (Garcés, 2023: 155). Este comentario enhebra las dos funciones de la literatura que se acaban de mencionar (la desautomatización y la exploración cognitiva) con una tercera: la apertura a la pluralidad de los “mundos en disputa”. Desde esta perspectiva, se vuelve muy estimulante el diálogo entre literatura y teología. La polifonía propia del texto literario, así como su estatuto de ficción especulativa que sitúa a sus lectores en el régimen del “como si”, ofrece un espacio idóneo para dar lugar y voz a visiones diferentes de lo real, sin despreciar la elaboración conceptual propia de la teología, que puede ayudar a definir con mayor agudeza “los mundos en disputa”.

El “humus cristiano” de *La edad dorada*

Las pautas interdisciplinarias que acabamos de sintetizar permiten —esperémoslo— abordar de forma rigurosa el estudio teoliterario del poemario *La edad dorada* (2003) de la poeta argentina Diana Bellessi. Autora de una veintena de poemarios, de varios ensayos y traducciones, Diana Bellessi recibió muchos reconocimientos como la beca Guggenheim en 1993, la beca Trayectoria en las artes de la Fundación Antorchas, el Diploma al mérito de la Fundación Konex en 2004 y el premio Trayectoria en

poesía del Fondo Nacional de las Artes en 2007. En 2014, recibió nuevamente el mismo premio Konex, esta vez por el Quinquenio 2009-2013. En contraste con la alta valoración crítica de su obra de la que dan muestra estos galardones, llama la atención la relativa escasez de la producción crítica acerca de su abundante obra poética, especialmente la que es posterior a *Sur* (1998).

El presente estudio quisiera completar esta laguna al abordar un poemario de la madurez: *La edad dorada* (2003). El título del libro lo ancla en el mundo mitológico antiguo. Hesiodo fue el primer autor del mundo procedente de la matriz cultural grecolatina en describir la edad feliz de una raza de oro “liberada de las preocupaciones, apartada y preservada de las penas y las miserias” (en Lavigne, 2013: 5).¹ Los autores romanos del primer siglo antes de Cristo desplazaron el énfasis de una raza a una edad de oro, caracterizada por las relaciones pacíficas que reinaban entre los seres humanos así como entre estos y los otros seres vivos, en fuerte contraste con el presente vivido por los autores (Virgilio, Horacio, Catulo y Tibulo, entre los más significativos) (Lavigne, 2013: 11-12). En la obra de juventud de Bellessi, el horizonte de una “edad dorada” ya existía, según Erika Martínez:

Acoplándose a esta persecución incansable de un espacio de salvación, la primera poesía de Bellessi construye una edad legendaria que reúne referencias tobas, mayas, guaraníes, grecolatinas y cristianas. Esa Edad de Oro imposible coincide con el futuro anhelado: un espacio cultural mestizo que conoce sus raíces, una “aldea igualitaria”. Observada de cerca, esta peculiar Edad de Oro posee una estructura escatológica que se vuelca hacia el futuro a través de la visión profética. (Martínez 2007: 2)

En el poemario de 2003, también observamos varias referencias positivas a culturas muy alejadas entre sí: la cosmovisión incaica,² el mundo mapuche,³ la poesía china antigua,⁴ o poetas japoneses del siglo XVIII.⁵ Sin embargo, a pesar de la expectativa creada por el título, la paz y la plenitud características de la edad de oro (Lavigne, 2013: 17) ya no remiten a una visión escatológica mestiza, sino que se vinculan con referencias cristianas que ocupan el primer plano: todo el libro despliega un verdadero “humus cristiano” (Monteleone, 2009: 28). Sobresale en el poemario el uso característico de ciertos términos con una clara connotación teológica. Es el caso sobre todo del adjetivo “charistos” que aparece en el primer poema, “El ungido” (Bellessi, 2003: 21-22) y que significa “colmado de gracias”, con cierta idea de reconocimiento y gratitud. El texto acoge otras variantes del adjetivo, también citadas en griego y transliteradas en el alfabeto romano: “Eu xaristos”/ “xarista”/ “xaristón”. Todos estos términos vinculados con la noción de “charis”/“gracia” plantean, en el umbral del poemario, una primera pregunta de investigación: la “edad dorada” revisitada por Bellessi se manifestaría al hablante poético como “gracia” y “eucaristía”. ¿Cuáles serían las implicaciones teológicas, filosóficas, metapoéticas y existenciales de semejante concepción? Para empezar a responder a esta pregunta, tal vez convenga profundizar en la lectura de este poema que, por lo tanto, merece citarse integralmente.

Vertical y orlado
en rojo el carpintero
real. *Eu xaristos*,

mundo de aparición
¿Los años al ojo
afinan, o es el alma

volviéndose más fina
como el paladar

¹ Traducción mía, al igual que las posteriores ocurrencias de textos citados en francés.

² Véase el poema “Amaruka” (Bellessi, 2003: 39). Las otras referencias al poemario solo mencionarán la página.

³ Véase el texto “Y con chamal andaba” (Bellessi, 2003: 82), poema que se refiere a relatos de Paula Painén recogidos por Sonia Montesino y vinculados con el mundo mapuche.

⁴ El texto “Las aguas verdes del río Wang” (109) se refiere a *Los poemas del río Wang*, de Wang Wei (s. VIII).

⁵ Véase “Últimos versos de poetas japoneses” (Bellessi, 2003: 121-122).

al vino, eucaristía?

¿Nimiedad? No la hay,
todo es cuerpo divino
y la hermana muerte

el auriga en la rueda
que gira, malabar
de gracia, *xaristos*

transforma y da lugar
a esa sucesión
atroz y preciosa

que es cerrada y es
abierta, vacío,
cáliz de la forma

y líquido informe,
dulce torbellino
fijo en el instante

ungido por el ojo
¿o el espíritu? Gota
regia *-xaristón*

de la tormenta. Vida
decidida y audaz,
cruz y grial siendo siempre

volviendo a ser como ese
carpintero real,
vertical y orlado

en rojo, espléndido
nimio, único, llevando
el eco de lo múltiple

donde voy también (Bellessi, 2003: 21-22)

Los tercetos de versos breves (6 o 7 sílabas) se encadenan ágilmente para armar una estructura cíclica que se abre y se cierra con la imagen del carpintero real, pájaro típico del centro de Argentina, con su postura vertical y la banda roja que “orla” su cabeza. El yo lírico destaca la contingencia de un ser “nimio” y admira la “aparición” de su figura “espléndid[a]” que desvela un secreto guardado debajo de las apariencias más banales: “todo es cuerpo divino”. Esta afirmación suscita una primera interrogación: ¿cuál es la cosmovisión subyacente en el poemario? ¿El resto del libro seguirá una concepción panteísta a pesar de la insistente referencia cristiana? Asimismo, la dimensión de “aparición” del carpintero real subraya la importancia de una mirada atenta, propiamente poética, capaz de desvelar el entramado sutil de la vida que no separa los ojos del cuerpo y del alma (“¿Los años al ojo/afinan, o es el alma...?”). La puesta en tela de juicio de la dualidad cuerpo/alma encuentra un eco en las formas antitéticas que se suceden en las estrofas 6 a 8: “atroz y preciosa”, “cerrada” y “abierta”, “torbellino fijo”. ¿En qué medida estas expresiones oximóricas son características de una existencia marcada por la “gracia”, término que aparece varias veces en el poema, a través de sus declinaciones griegas? ¿Cómo se articula la referencia cristiana con un sustrato que parece remitir al fondo mitológico antiguo con la asociación de la vida con la

“hermana muerte”, expresión franciscana que se une a la clásica imagen de la “rueda que gira”? Este primer comentario sumario nos permite destacar tres ejes temáticos que giran alrededor de: (1) el tipo de cosmovisión presente en el poemario, (2) el papel de la mirada y (3) la concepción de la “gracia” como fuerza que opera en una existencia marcada tanto por la muerte como por la maravilla de vivir. A continuación, profundizaremos en cada uno de estos ejes para analizar en profundidad el poemario.

“[T]odo es cuerpo divino”: ¿hacia una concepción panenteísta?

La identificación de todo lo corporal con lo divino puede orientarnos en una primera lectura hacia el panteísmo, según el cual “Dios es concebido como inmanente al mundo mismo” (Durozoi y Roussel, 1990: 245). A esta dirección apunta la insistencia del sujeto lírico cuando nos invita a unir o superar la dicotomía entre lo corporal y lo espiritual abogando por la unidad íntima de todo el mundo. De hecho, lo que busca el poema es reconstruir la imagen de “un mundo entero, y no/ partido, en dos, en cien...” (Bellessi, 2003: 25). El gesto artístico humano, desde sus primeras huellas prehistóricas, “las manitos/ doradas en las cuevas” (51), busca expresar esta unidad: “El eco vuelve/siempre, porque *una sola alma somos/ como hay un solo mundo*, un solo Dios” (52, cursivas del original). El vocabulario filosófico se hace más preciso en el poema “¿Es antes la Noche Oscura?”:

[...] Es gracia
sobre las formas la mirada, es
sustancia el accidente, profundo
verde del roble que los lares hacen
latir y guardan. No es mágico, no es
vacuo, es, plenitud del espíritu
su materia que en la forma se yergue (Bellessi, 2003: 54)

La superación de la oposición aristotélica entre accidente y sustancia se ve reforzada por la referencia a los lares, dioses del hogar cuya presencia anima íntimamente el mundo natural, lo que se reafirma a continuación con la mención de una “materia” que es “plenitud del espíritu”. No se trata de una afirmación aislada. En “La muerte avanza prometiéndonos”, la “materia” se ve calificada como “pura filigrana/ de forma y gracias, torbellino/ donde el espíritu se halla” (129). De ahí la invitación del yo lírico: “Come de mí, mundo, Dios, soy/ sentido en el sentido, bella/ en la hermosura del instante/ y del devenir. [...]” (130). Ahora bien, es difícil dar contornos más precisos a este monismo que parece de corte más bien espiritualista, aunque manifieste a veces rasgos más materialistas. Además, resulta imposible pensar simultáneamente estos rasgos panteístas con las afirmaciones propiamente cristianas presentes en el libro, tanto más cuanto que este se nos aparece como muy coherente y cuidadosamente articulado, lo que comprobaremos más adelante.

Por un lado, varios poemas evocan la devoración universal que soporta la trama de la vida. Sin embargo, esta parece evitar la transformación sin resto que sería propia de una concepción puramente inmanente de la naturaleza para rescatar conceptos como el de la resurrección. Así, en “Amaruka”, el vocabulario empleado y la intertextualidad con los evangelios invitan a una lectura que se aleja de una visión oriental que, como en el budismo, por ejemplo, vería una ilusión en las metamorfosis incesantes de la realidad material percibida por los seres humanos:

¿Has visto una rama de azahar?

[...] Me recuerda
la fuerza del deseo frágil y eterno,
su inalterada fe. No es Maya, no es
una ilusión, es talita kumi:

rocío, despiértate, en el arca
de la alianza infinito renacer

Que impulsaría al vacío dejar
de serlo si todo fuera ilusión
Creo en la resurrección de la carne
corriendo al equilibrio, no a un tropismo
de muerte sino comiendo de sí [...]. (Bellessi, 2003: 39)

La expresión “talita kumi” refiere al episodio evangélico de la resurrección milagrosa de la hija de Jairo por Jesús (Marcos 5:41).⁶ La traducción cambia la mención de la niña por el rocío, con lo cual se recalca el proceso natural de (re)generación del árbol y sus ramas. En primera instancia, el poema parece pues presentar una infinita dinámica vital en busca de un “equilibrio” inmanente, logrado gracias a la omnipresente devoración de todas las entidades del mundo entre sí. Una segunda lectura, sin embargo, se deja interpelar por la pregunta subyacente a la búsqueda de un principio creador que permita explicar el surgimiento incesante de lo real: “Que impulsaría al vacío dejar/de serlo si todo fuera ilusión”. Formulamos aquí la hipótesis de una visión panenteísta que permita conciliar los elementos textuales ya subrayados: un monismo de corte más bien espiritualista, la referencia (más bien implícita) a un principio creador, la insistencia en el devenir del mundo y de los seres que viven en él, así como la referencia cristiana. Estas características son las que destacan Atmanspacher y von Sass en su definición:

For panentheism, the relationship between God and the world is an *internal* relationship, meaning that—in contrast to externalism—any change on one side of the relation implies a change on the other. This already indicates far-reaching consequences for the doctrine of God, because the fact of a constantly changing universe leads to a notion of God that leaves space for or even implies God’s own changeability. And the other way around—“God’s being in becoming” (Jüngel 2001) does not leave His creation untouched. This interrelation aims to circumvent both the separation of God from His world, which is the traditional theistic position, and the identification of God with His creation, as pantheism tends to hold. Put constructively, panentheism underlines God’s creative reality in the world and the world’s influence upon God Himself. (2017: 1031)

Los especialistas del tema insisten en que existen varias formas de panenteísmo (Clayton, 2017). Pensadores como Clayton (2005) o Henriksen (2017) exploran formas cristianas de panenteísmo a partir respectivamente de las nociones de kenosis y sacramento, en una perspectiva general de conciliación del cristianismo y de las ciencias contemporáneas. Rowe (2007) recuerda que el pensamiento místico cristiano siempre ha tendido hacia un cierto panenteísmo: “Panentheism, like pantheism, has a long and venerable history. Within the world religions it is often thought to capture the views of certain religious mystics — Meister Eckhart, for example, has been claimed to be a panentheist” (Rowe, 2007: 65).

La referencia a Maestro Eckhart no está ausente en *La edad dorada*. Un epígrafe firmado por el famoso místico renano, “Siempre nacido, nace siempre” (Bellessi, 2003: 53), encabeza el poema titulado “Sábado pascual”. Este poema recrea el rito de la vigilia pascual, centrado en el “viejo fuego/ frente a la puerta ancha por la que el pueblo/ entra, en la noche donde serán nuevas/ otra vez nuestras almas” (53). El resto del poema se desarrolla evocando al mismo tiempo la comunión ritual —“un sí de la carne un sí, resurrecta/ Eucaristía en el abrazo” (53)— y la ausencia del “soñador errante” (53). El yo lírico repite la pregunta: “¿Dónde está?”. La respuesta abre una disyuntiva: “Va Tomás con su mirada, va/la *ratio* que interroga dónde está:/ —visión, revelación de los humildes—/ dentro aquí, el sagrado corazón” (53; cursiva del original). Estas palabras son las últimas del poema que se cierra así con la reivindicación de una revelación ajena a la *ratio* cuyo contenido no se explicita en el texto. Otros poemas se refieren también al ciclo pascual. ¿Cuál es la significación de esta referencia litúrgica cristiana?

⁶ Llevamos a cabo una lectura textual, aunque una lectura anclada en el contexto biográfico invitaría a interpretar la mención “talita kumi” como el nombre de la perra de la autora (Monteleone, 2009: 42).

De la muerte muda a la mirada contemplativa: (no) decir gracias y dar las gracias

Se alude repetidamente a los días pascales en el poemario. Si nos limitamos a los títulos, es el caso de seis poemas (“El ungido”, “Getsemani”, “Sábado pascual”, “Nos conocimos al partir el pan”, “Vía crucis”, “El cordero nuevo”), situados en lugares estratégicos de la obra, en su umbral y su (casi) final, lo que dibuja un arco que abraza el conjunto del poemario. Cabe preguntarse cuál es el sentido de esta referencia recurrente. Ya hemos comentado cómo el primer poema presentaba de forma sintética y enigmática el núcleo significativo del conjunto del poemario articulado alrededor de la noción de “charis”/ “gracia”. El segundo poema, “Getsemani”, nos introduce en una meditación acerca de la palabra poética, “luz en música dispuesta/ arrastrando en la marea/ el coral del pensamiento” (Bellessi, 2003: 48). Sin pretensiones metafísicas, en tanto “La palabra no es el verbo” (48), la palabra expresa “la belleza de lo vivo, siempre forma/ dialogando con el cambio,/ con la muerte” (48-49). La palabra poética nace desde el centro de la vida, “pulsa siempre/ el corazón”, para dar cuenta de su hermandad con la muerte; al hacerlo, “las palabras se organizan como ofrenda” “en un eco que no cesa” (49). La palabra no cesa frente a la precariedad de la vida hermanada con la muerte y frente a la ambivalencia radical de la existencia: “juntos/estamos en la cima/ de la bienaventuranza/ y juntos en Getsemani” (50).

El poema “Vía crucis” vuelve otra vez sobre el “Sábado santo” (Bellessi, 2003: 127) pero ha cambiado el tono: la enunciación recalca ahora la presencia de un “tú”, en vísperas del gran salto: “sólo unas horas/ te separan,/ te destinan/ a la otra bendición” (127). Un movimiento kenótico embarga al yo lírico que contempla el movimiento de descenso del tú amado: “Descender a aquel/ dolor inmenso:/ la muerte a solas/ por la mano derecha/ de Dios dejados” (127). Este dolor se explicita en el antepenúltimo poema del libro: “El cordero nuevo”. El yo lírico cuenta “el largo Gólgota del cuerpo” (131) de su padre. El marco medicalizado del hospital contravino a su deseo de “dejarlo/ partir desnudo y digno/ bajo la sombra de casa” (132). De ahí el sentimiento de culpabilidad del yo lírico:

¿Pietà, Pilatos o Pedro he sido
sosteniéndote en mis brazos?,
dolor y miedo me hicieron
traicionarte, puesto a merced
de centuriones agujoneando
tu cuerpo hasta la muerte (132)

El fallecimiento del padre en el hospital impidió toda despedida y resultó en una imposibilidad de cumplir con lo que evocaba el epígrafe del poema: “*En su oración final, el moribundo deja de decir ayúdame para decir gracias*” (131; cursivas del original). Tanto el padre como la hija se ven privados de un acto de palabra esencial: “lo que no escuché, la ausencia/ que me sigue, lo que no/ escuché: ‘gracias’” (133). La palabra no pronunciada por el padre la profiere la hija en un rito que inventa para suplir el vacío simbólico de esta muerte muda:

[...] Tanto
sol tanta belleza la semana
siguiente a tu partida. En cada
atardecer salí a buscarte

por el campo, la oración dulcísima
del llano. Y no te hallé
Dije “gracias”, a vos, por vos
por mí. Y a la semana
de tu muerte fui al cementerio,
saludé a tu madre, a tu padre,
a tus hermanos y parientes

Lloré en la tumba de la abuela
En la tuya no lloré. No pude
despedirme. Te dejé,
pegadito al ataúd, semillas
de araucaria. Todo empieza. Amén (136)

Las semillas manifiestan la hermandad de la vida y la muerte y el atisbo de un nuevo ciclo vital por venir. Son la expresión simbólica de una fluidez restaurada entre la vida de la hija y la del padre cuando, a nivel de las palabras, el intercambio se quedó trunco. Las semillas plasman esta imposible palabra de agradecimiento, permiten “dar las gracias” a un padre que no pudo “decir gracias”.

Detengámonos en el núcleo semántico subyacente en estas dos expresiones tan corrientes en la vida cotidiana. El *Diccionario de la real academia* distingue entre quince acepciones de la palabra “gracia”. Podemos destacar: el “conjunto de cualidades que hacen agradable a la persona o cosa que las tiene” (1^a), el “Don o favor que se hace sin merecimiento particular” (3^a), la “Potestad de otorgar indultos” (5^a) y, más específicamente, “En la doctrina católica, favor sobrenatural y gratuito que Dios concede al hombre para ponerlo en el camino de la salvación” (14^a). La dialéctica entre decir y dar las gracias nos invita a profundizar en una perspectiva antropológica que permita entender mejor la relación entre don y gracia. Julian Pitt-Rivers recalca el origen religioso⁷ y teológico⁸ de la noción de “gracia” así como su

immense importance of the derivatives of grace outside the realms of theology, in the notion of gratuity. [...] Not only is “grace” said before and sometimes after every meal in an Oxford college, I doubt whether any Englishman can get through a single day of his life without saying “thank you” at least a hundred times. [...] The romance languages connect the notion rather more explicitly with grace: French, merci; Spanish, gracias; Italian, grazie, [...]. (Pitt-Rivers, 2011: 424)

Pitt-Rivers subraya la tendencia, en Europa occidental, a minimizar el favor otorgado y a contestar a la persona agradecida “de nada”, “de rien”, cuando esta da las gracias. El favor otorgado parece constituir un exceso frente a la dinámica del intercambio social o económico habitual. De hecho, la etimología ayuda al antropólogo a esclarecer una doble dinámica social: la que está basada en la ley, la que rige los intercambios humanos y cuyo circuito Marcel Mauss ha estudiado en el don arcaico; frente a la que está basada en la gracia: “Over and above the normal circuit of exchanges, that which one gives in order to obtain a counterpart, there is a second circuit, that of bounty and acknowledgment which is given without any consideration of a return of that which is offered, as an act of thanks” (Benveniste en Pitt-Rivers, 2011: 430). Otra antropóloga, Camille Tarot, subraya asimismo que el don arcaico establece la deuda (la obligación de recibir y devolver) como el elemento clave y vinculante de lo social. En cambio, la gracia cristiana, anclada en el don gratuito hecho por Dios en Jesucristo, viene a cancelar toda deuda (Tarot, 2008: 476).

Estas enseñanzas nos parecen fundamentales para el estudio del poemario de Bellessi. Primero, la cancelación de la deuda a través de la gracia puede ofrecer una cierta liberación, un apaciguamiento después de la autoculpabilización del yo lírico. Es lo que parece sintetizar el “Amén”, al final del poema. En segundo lugar, la doble dinámica de la ley y de la gracia destacada por Pitt-Rivers, en la estela de San Pablo y Benveniste, se puede rastrear en el poema. Por un lado, la vida y la muerte se

⁷ “Benveniste (1969: 199) traces it to an Indo-Iranian root: the Sanskrit gir, a song or hymn of praise or of grace, or to give thanks. He notes also that, like all other economic notions, its economic sense derives from the totality of human relations or relations with gods rather than the contrary. Gratuity is the core of the notion, that which is undertaken not in order to obtain a return but to give pleasure. We must certainly start with the theological concept of grace, for it appears” (Pitt-Rivers, 2011: 429).

⁸ “According to St. Thomas Aquinas it [the grace] is especially the gift of the Holy Spirit, but it is also, in the Pauline view, associated particularly with Christ whose death redeemed us from original sin. As pardon obtained through Him, it is the key to salvation. It develops within us as a habitus,⁴ an acquired disposition to cooperate with the will of God, and this involves human will also, upon which the will of God operates, in St. Augustine’s opinion” (Pitt-Rivers, 2011: 429).

hermanan en el proceso de interdependencia natural sin residuo, tema que se encuentra en varios poemas de la colección. Por otro lado, una tensión que atraviesa el ciclo vital de la devoración mutua invita a superarla (en dirección de una interpretación panenteísta) y a otorgar un papel particular a la mirada poética. Es lo que podemos comprobar en el poema “Elpreciado secreto”:

Está a la vista, sí,

la cadena larga
de devoraciones, vida
y hambre no se separan

sino en algún instante
de beatífico olvido
contemplado en la gracia (Bellessi, 2003: 32)

El yo poético destaca con toda claridad las dos dinámicas que acabamos de subrayar: la “cadena larga de devoraciones” versus el “instante” “*contemplado en la gracia*” (Bellessi, 2003; las cursivas son mías). Además, Bellessi subraya la importancia de la contemplación como puerta abierta hacia la percepción de una visión no dualista del mundo y una relación apaciguada con los demás:

[...] Contemplar

restaña lo vacío
de la observación
[...]

[...] si el peso
de la individuación
no nos deja refugiarnos

en aquel rumor
de pertenencia, es
compasión nuestro camino

de vuelta, exaltación
de lo vivo [...]. (33)

Mientras que la observación reifica lo mirado, la contemplación lo vivifica, suscita la compasión, despierta “la exaltación de lo vivo”, lo que afianza la postura de un yo poético entregado a la meditación: “Sólo soy testigo en la tensión/ purísima de contemplar” (69). La contemplación gratuita abre un espacio en el que el yo poético no es ante todo el que habla sino el que escucha:

[...] bárbaro
verde donde se encuentra y se extravía

la mirada, lustral, última siempre
y primera que ata al rostro y a la
hierba, quién al fondo, quién la figura,
en *un paisaje que nos habla* [...]. (27; las cursivas son mías)

La vocación del hablante poético se arraiga en esta escucha, en esta contemplación de la belleza del mundo, a la vez “atroz y preciosa” (21). La poesía responde a la contemplación sin reificar el mundo, rindiéndose al exceso, llamémoslo como podamos: espíritu en/de la materia, instante de gracia en el torbellino de la vida. De ahí la vocación más profunda de la poeta: “Déjame seguir, ser/ cazadora

del resplandor/ asido al límite y siempre/ excedido de él” (112). El ejercicio poético incesante constituye al mismo tiempo un aprendizaje del dolor al que el yo poético pide, en el mismo poema: “enséñame/la larga despedida” (113). Esta despedida, la hija no pudo vivirla con su padre. Tal vez todo el poemario haya sido un largo intento de anclarse en la gracia, el don gratuito y sin deuda, para poder decirle a su padre, ya casi al final del recorrido del poemario: “gracias”.

En conclusión, *La edad dorada* brinda a sus lectoras y lectores la riqueza de una poesía conceptual que aúna la reflexión teológica y filosófica con una búsqueda relativa a la expresión de los afectos, la herencia religiosa y la índole de lo poético. Al iniciar este recorrido analítico, habíamos apostado por un diálogo interdisciplinario entre literatura y teología. La poesía de Bellessi nos ha invitado a buscar en dos estudios antropológicos, el de Tarot y el de Pitt-Rivers, una mediación disciplinaria que nos permitiera pensar a la vez los usos coloquiales, poéticos y teológicos de la(s) gracia(s). Ojalá esta apertura haya iluminado el proceso de duelo del que *La edad dorada* da un luminoso testimonio. Estudios posteriores podrían comparar tal proceso con otros poemarios que dan cuenta también de una despedida difícil con la madre o el padre, pienso especialmente en las obras de otros escritores argentinos como Juan Gelman (*Carta a mi madre*, 1989) o Tamara Kamenszain (*El ghetto*, 2003 y *Solos y solas*, 2005).

Bibliografía

- ATMANSPACHER, Harald y VON SASS, Hartmut (2017), “The Many Faces of Panentheism: An Editorial Introduction”, en *Zygon*, vol. 52, n.º 4, pp. 1029-1043. DOI: <<https://doi.org/10.1111/zygo.12373>>.
- BELLESSI, Diana (2003), *La edad dorada*. Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora.
- CLAYTON, Philip (2005), “Kenotic Trinitarian Panentheism”, en *Dialog: a Journal of Theology*, vol. 44, n.º 3, pp. 250-255. DOI: <<https://doi.org/10.1111/j.0012-2033.2005.00265.x>>.
- CLAYTON, Philip (2017), “How Radically Can God Be Reconceived before Ceasing to Be God? The Four Faces of Panentheism”, en *Zygon*, vol. 52, n.º 4, pp. 1044-1059. DOI: <<https://doi.org/10.1111/zygo.12368>>.
- DEL OLMO LETE, Gregorio (2008-2010), *La Biblia en la literatura española* (4 vols.). Madrid, Trotta.
- DUROZOI, Gérard & ROUSSEL, André (1990), *Dictionnaire de philosophie*. Paris, Nathan.
- FRYE, Northrop ([1981] 1984), *Le grand code. La Bible et la littérature*. Catherine Malamoud (trad.). Paris, Seuil.
- GARCÉS, Marina (2023), “El colapso de la imaginación”, en Albelda, José, Arribas-Herguedas, Fernando y Madorrán, Carmen (eds.), *Humanidades ecológicas. Hacia un humanismo biosférico*. Valencia, Turant humanidades, pp. 147-159.
- HENRIKSEN, Jan-Olav (2017), “The Experience of God and the World: Christianity’s Reasons for Considering Panentheism a Viable Option”, en *Zygon*, vol. 52, n.º 4, pp. 1080-1097. DOI: <<https://doi.org/10.1111/zygo.12374>>.
- JOSSUA, Jean-Pierre (2011), *La passion de l’infimi. Littérature et théologie. Nouvelles recherches*. Paris, Cerf.
- LACOSIE, Jean-Yves (1998), “Littérature”, en *Dictionnaire critique de théologie*. Sous la direction de J.Y. Lacoste. Paris, PUF, pp. 795-797.
- LAVIGNE, Philippe (2013), *Représentations et significations du mythe de l’âge d’or dans les arts figurés (XV- XVIIIème siècle)*. Art et histoire de l’art. Thèse. Université Michel de Montaigne - Bordeaux III.
- MARTÍNEZ CABRERA, Erika (2007), “Viaje y memoria en la primera poesía de Diana Bellessi”, en Actas 16º Congreso AIH de la Asociación Internacional de Hispanistas, Vol. 2, 2010 ([CD-ROM]), pág. 247. Consultado en versión electrónica en el Centro virtual Cervantes, (25/01/2024).
- MONTELEONE, Jorge (2009), “La poesía como tierra sin mal: habla, mirada, gracia y donación”, en Bellessi, Diana, Scarabelli, Sonia y Helder, Daniel García. *Tener lo que se tiene. Poesía reunida*. Buenos Aires, Adriana Hidalgo, pp. 5-45.

- PARIZET, Sylvie (2016), *La Bible dans les littératures du monde*. Paris, Cerf.
- PÉREZ-JIJENA, Ángela (2022), “Aportes metodológicos a partir del diálogo entre teología y literatura”, en *Cuestiones Teológicas*, vol. 49, n.º 111, pp. 1-16. DOI: <<http://doi.org/10.18566/cueteo.v49n111.a10>>.
- PITT-RIVERS, Julian (2011), “The place of grace in anthropology”, en *Journal of Ethnographic Theory*, vol. 1, n.º 1, pp. 423–450. DOI: <<https://doi.org/10.14318/hau1.1.017>>.
- ROWE, William (2007), “Does panentheism reduce to pantheism? A response to Craig”, en *International Journal for Philosophy and Religion*, vol. 61, n.º 2, pp. 65–67. DOI: <<http://doi.org/10.1007/s11153-006-9105-6>>.
- TAROT, Camille (2008), “Don et grâce, une famille à recomposer? ”, en *Revue du MAUSS*, vol. 2, n.º 32, pp. 469-494. DOI: <<http://doi.org/10.3917/rdm.032.0469>>.
- TOUTIN, Alberto (2011), *Teología y literatura. Hitos para un diálogo*. Santiago de Chile, Ediciones Pontificia Universidad Católica, 2011.
- ZURITA, Raúl (2000), *Sobre el amor, el sufrimiento y el nuevo milenio*. Santiago de Chile, Ed. Andrés Bello.