

DOCUMENTO

Cardenal Roger ETCHEGARAY

Presidente de la Comisión Pontificia Justicia y Paz

El 28 de febrero pasado, el Cardenal ETCHEGARAY presentó al cuerpo diplomático acreditado ante la Sede Apostólica la encíclica Sollicitudo rei socialis con las siguientes palabras:

Una Encíclica "para todos los hombres de buena voluntad"

Una Encíclica expresa una de las enseñanzas más calificadas de un Papa. Se comprende que ella despierte un interés particular. Primero, para los católicos: ellos son los primeros destinatarios de esta especie de carta circular que cada hijo e hija de la Iglesia recibe como una carta personal. En segundo lugar, para "los hombres de buena voluntad": desde *Pacem in Terris* de Juan XXIII, sabemos que los Papas han ampliado a menudo el círculo de sus destinatarios. Pero no hay que engañarse con esta expresión que no tiene nada de vago y no se refiere a personas de buen genio, de sentido común. Tomada del Evangelio (Lc 2,14) ella indica a los que aún sin confesar expresamente una fe en Dios manifiestan una voluntad buena, es decir acorde con la voluntad de Dios (como decía el radiomensaje de Pío XII en 1957). De las siete encíclicas de Juan Pablo II tres se dirigen también a los hombres de buena voluntad: *Redemptor hominis*, *Laborem exercens*, y ésta: *Sollicitudo rei socialis*. Son tres encíclicas que conciernen al porvenir de toda persona, de toda la sociedad.

Entregada a los Medios de Comunicación

Parodiando una frase célebre de Pablo VI, retomada a menudo por Juan Pablo II, yo agregaría: no sólo la cuestión social se ha hecho mundial sino también el magisterio del Papa (especialmente sobre la cuestión social) se ha convertido en acontecimiento mundial. Nos alegramos de ello al mismo tiempo que lamentamos las leyes de los medios que sin duda hacen instantánea la información, omnipresente, pero también caleidoscópica y casi enceguecedora como los flashes que la forman. ¿Qué retendrá de *Sollicitudo rei socialis* el hombre de la calle? A través de imágenes reductoras o marginales, sabrá vagamente que el Papa (y por tanto la Iglesia) busca el bien de los hombres y de los pueblos. Es poco y es mucho. Pero no hay que quedarse allí.

DOSSIER

Sobre la encíclica

Sollicitudo rei socialis

En el corazón de *Populorum Progressio*

Es importante que todos los que tienen alguna responsabilidad en una nación o en una Iglesia particular hagan el esfuerzo de empujarse al mismo nivel en que se ha situado la encíclica para captar su verdadero alcance: el desarrollo de las personas y de los pueblos, tal como Pablo VI lo había concebido en *Populorum Progressio* y tal como Juan Pablo II desea que sea promovido.

Para comprender bien *Sollicitudo rei socialis*, bastaría en el fondo releer los números 20 y 21 de *Populorum Progressio* que describen de una manera brillante "el verdadero desarrollo que es el paso, para cada uno y para todos, de condiciones menos humanas a condiciones más humanas" (n. 20). Pablo VI a cinceladas incisivas esculpe peldaño tras peldaño este paso que nos conduce de condiciones menos humanas a condiciones más humanas. Puesto que *Sollicitudo rei socialis* es un homenaje a *Populorum Progressio* es conveniente seguir a Pablo VI en su argumento.

"Menos humanas: las carencias materiales de los que están privados del mínimo vital, y las carencias morales de los que están mutilados por el egoísmo. Menos humanas: las estructuras opresoras, provengan ellas de los abusos del tener o de los abusos del poder, de la explotación de los trabajadores o de la injusticia de las transacciones. Más humanas: el ascenso desde la miseria hacia la posesión de lo necesario, la victoria sobre las lacras sociales, la ampliación de los conocimientos, la adquisición de la cultura. Más humanas también: la acrecentada consideración de la dignidad de los demás, la orientación hacia el espíritu de pobreza, la cooperación al bien común, la voluntad de paz. Todavía más humano es el reconocimiento por el hombre de los valores supremos, y de Dios que es su fuente y su meta. Más humanas, al fin y sobre todo, la fe, don de Dios acogido por la buena voluntad del hombre, y la unidad en la caridad de Cristo, quien nos llama a participar como hijos en la vida del Dios Vivo, Padre de todos los hombres" (n. 21).

En el corazón de *Sollicitudo rei socialis*

He aquí la trayectoria que Juan Pablo II dibuja con mano firme veinte años después. Decepcionados o traicionados por los modelos de desarrollo que se han fabricado o que se les ha impuesto, numerosos pueblos han llegado a dudar del desarrollo mismo y a pensar que esa estrella hacia la cual avanzaban no es más que un astro apagado. También, afrontando el riesgo de pasar por banal por repetitivo, Juan Pablo II ha querido relanzar el desarrollo como la palanca capaz de dinamizar todavía el mundo, volviendo a darle toda la plenitud de sentido que Pablo VI había querido insuflarle.

En este punto, tenemos que considerar el capítulo IV ("*el desarrollo humano auténtico*") como la clave de toda la encíclica. Demasiados comentarios se han saltado este capítulo, cuya fuerza proviene de su arraigo en la Sagrada Escritura. Muy típica, reguladora y estimulante me parece

esta afirmación de Juan Pablo II: "Un desarrollo que no es solamente económico se mide y se orienta según esta realidad y esta vocación del hombre mirada en su totalidad, es decir, según un parámetro interior que le es propio" (n. 29). Y como para impedirnos de distraernos en esta reflexión central, Juan Pablo II inventó una palabra paradójica contrapuesta al subdesarrollo: "el sobredesarrollo", expresión casi irónica que muestra el lado falaz e insatisfactorio de una civilización llamada del consumo (n. 28).

El desarrollo, imperativo moral

Juan Pablo II no cambia, pues, el leitmotiv de *Populorum Progressio*; pero, en una nueva situación del mundo bien diferente de la de 1967, transpone los acentos y prolonga la frase musical. Para eso, introduce un capítulo nuevo (cap. V) titulado "*una lectura teológica de los problemas modernos*". Haciendo ver que "una voluntad política eficaz", por muy "necesaria" que sea, es "insuficiente", Juan Pablo II se propone poner en relieve la dimensión ética de su reflexión. No escribe como experto economista ni como líder político, sino como pastor que ha escuchado y visto mucho. Sobre todo, nos sitúa en ese lugar donde se juega en definitiva el porvenir del mundo: el corazón de la persona, enredado en un pecado siempre personal pero a menudo cristalizado en "estructuras de pecado" (n. 36), cuyos dos rasgos principales son "el deseo exclusivo de lucro y la sed de poder" que oprime y aplasta al hombre (n. 37). Coraje se necesita hoy para abrir así —como Juan Bautista— el verdadero camino del desarrollo, el que pasa por la conversión y por el cambio de mentalidades más que sólo por las técnicas. Juan Pablo II no oculta que "es un camino largo y complejo, hecho siempre precario, sea por la fragilidad intrínseca de los designios y de las realizaciones humanas, sea por las mutaciones de las condiciones externas extremadamente imprevisibles" (n. 38).

En la misma perspectiva ética, Juan Pablo II apela a la solidaridad, considerada no sólo como una necesidad económica o un factor político, sino como un imperativo moral que se apoya sobre la visión de un mundo tomado en su globalidad y en su cabal unidad. De la solidaridad, palabra de connotación jurídica y de resonancia laica e incluso libertina, Juan Pablo II hace precisamente una "virtud cristiana" (n. 40) y como un nuevo nombre de la caridad universal.

Más allá de los "mundos" la profunda unidad del mundo

Solamente desde esta visión teológica puede comprenderse todo lo que Juan Pablo II dice de los bloques, de las dos ideologías dominantes y amuralladas cuya evocación hace correr más tinta en la prensa que en la encíclica.

El rigor y el vigor de sus críticas no se inspiran en la visión política de un mundo destrozado, sino en la pasión del Papa por restaurar el plan creador de una familia humana donde todos son iguales e igualmente

amados por Dios. En el fondo no hay nada nuevo en el pensamiento de Juan Pablo II cuando describe las tensiones Este-Oeste y las desigualdades Norte-Sur con su interacción (ver en particular los dos mensajes de paz a comienzos de 1986 y de 1987). Pero sin duda *Sollicitudo rei socialis* hace más aguda esta mirada al dirigir la puntería hacia el desarrollo de los hombres y de los pueblos considerados como víctimas de "dos concepciones del desarrollo... ambas imperfectas y necesitadas de ser radicalmente corregidas" (n. 21). Pues; agrega, esta oposición Este-Oeste "contribuye a ensanchar la brecha existente ya en el plano económico entre el Norte y el Sur". Y Juan Pablo II argumenta enseguida: "esa es una de las razones por las cuales la doctrina social de la Iglesia adopta una actitud crítica tanto ante el capitalismo liberal como ante el colectivismo marxista. En efecto, desde el punto de vista del desarrollo, uno se pregunta espontáneamente en qué medida o de qué manera estos dos sistemas son capaces de transformaciones o de adaptaciones para favorecer o promover un desarrollo verdadero e integral del hombre y de los pueblos en la sociedad contemporánea. Más que un juicio teórico sobre las ideologías, tal como lo había formulado en 1971 Pablo VI en *Octogesima Adveniens* (ver n. 26 a 37), aquí se trata de un juicio práctico en referencia al problema del desarrollo. En esta misma perspectiva es como hay que leer la descripción que hace "en su aspecto positivo" del movimiento internacional de los países no alineados. Todo este número 21 muestra hasta qué punto la idea de desarrollo es de veras la clave de lectura de toda la encíclica, aún en sus partes aparentemente más políticas, sin olvidar la alusión de pasada a las armas atómicas "acumuladas de una manera increíble (n. 24) y al comercio de armas que según precisa él, es "un comercio sin fronteras capaz de atravesar incluso la barrera de los bloques" (n. 24).

La doctrina social de la Iglesia o relación entre historia y fe

Hacia el final de la encíclica, Juan Pablo II se extiende bastante largamente (nn. 41 y 42) sobre la doctrina social de la Iglesia que constituye como el llavero que permite abrir camino hacia un verdadero desarrollo. Empleo la imagen del llavero que ilustra bien la afirmación del Papa de que la doctrina social de la Iglesia no es una "tercera vía".

Algunos comentaristas han destacado esta afirmación como si fuera nueva en el pensamiento de la Iglesia. Pero es importante tenerla en cuenta, cuanto más que es primera vez que aparece en una encíclica.

Es verdad que la Iglesia no puede apropiarse del evangelio para sacar de él una política única, una maqueta ideal de la sociedad. Toda tentativa de acoplar exclusivamente el nombre cristiano a un partido, a una civilización, ha estado siempre condenada tarde o temprano al fracaso. Pero esta tentación no cesa sin embargo de renacer como acunada por la nostalgia de un paraíso perdido, de una sociedad perfecta de la cual la Iglesia tendría la clave. Y la memoria histórica, que no olvida alguna etapa de la vida de la Iglesia tenida y manchada de tales confusiones, hace hoy a mucha gente sospechar de las intenciones incluso más puras

de la Iglesia; algunos ven aún en su doctrina social el último suspiro del poder temporal de los Papas. Por tanto, si hay lugar para un pluralismo de vías que evite transformar todo combate político en guerra de religión, no habría sin embargo que devaluar la doctrina social de la Iglesia como lo indica la misma palabra "doctrina". Muy cercana a las fuentes de la fe y también a los llamados, a las necesidades, a la experiencia de los cristianos comprometidos, la doctrina social de la Iglesia habla a veces en imperativo, otras veces en optativo, pero nunca es para dejarla de lado: su luz permite delimitar el campo de las alternativas moralmente admisibles. He ahí por qué todo cristiano en cualquier nivel de responsabilidad social debe asumir una encíclica como *Sollicitudo rei socialis* sin tratar de descargarla sobre otras espaldas ni de seleccionar de ella lo que valga para sus propios intereses.

Por lo demás, así es como progresa y se enriquece una doctrina social que es ante todo una vida y no una naturaleza muerta, escrutando sin cesar los "signos de los tiempos" de los cuales hablaba el concilio Vaticano II, para reavivar la relación siempre nueva y frágil entre historia y fe. Con razón se ha dicho que al aplicar una encíclica social los laicos preparan la siguiente. Y los puntos concretos de aplicación no faltan en *Sollicitudo rei socialis* que, en su capítulo VI, presenta "algunas orientaciones particulares" que merecen la atención de todos, especialmente de los responsables de la sociedad económica y política.

Todo es posible a quien cree en Dios y en el hombre

Hay comentaristas que han hablado de una encíclica pesimista. Por cierto que no lo es. El "panorama del mundo contemporáneo" bosquejado por Juan Pablo II en el capítulo III y que abarca casi un tercio de la encíclica, corresponde a las observaciones más comunes hechas en todas partes veinte años después de *Populorum Progressio*. ¿Quién no suscribiría este "primer hecho" subrayado por el Papa: "las esperanzas de desarrollo, entonces tan vivas, parecen hoy mucho más lejanas aún de su realización" (n. 12). La famosa brecha entre ricos y pobres, entre "los pueblos del hambre y los pueblos de la opulencia" (Pablo VI) es más ancha que nunca, aun cuando Juan Pablo II reconoce que ciertos países (sobre todo asiáticos) tienen también su buen despegue económico. Las disparidades y dependencias son más espantosas que nunca entre el Norte y el Sur... ¿Y qué país o qué ciudad no tiene ya su propio Norte y su propio Sur? El Papa no teme afirmar que el panorama actual es "en su mayor parte negativo"; pero, al mismo tiempo se las arregla para descubrir algunos índices positivos, como "la toma de conciencia mayor de la dignidad del hombre y también la convicción de una radical interdependencia" (n. 26).

Por lo demás, si la Iglesia es capaz de resistir sin pánico las visiones más trágicas de la humanidad, es porque tiene los medios para transfigurar los gérmenes de muerte en semillas de eternidad. El realismo de la fe que conduce con seguridad a la Pascua a través del camino inevitable de la cruz es la mejor palanca para transformar personas egoístas en solidarias: les da el gusto y la pasión por hacer la tierra más habitable en la justicia

y la paz. En este sentido no habría que pasar por alto la conclusión de la encíclica como si no fuera más que una piadosa exhortación ritual. El mundo, desencantado, necesita que se le diga que todo es posible a quien cree en Dios y en el hombre, lo cual es una sola cosa. De allí viene el llamado expreso lanzado por Juan Pablo II en el espíritu del encuentro de Asís (27 de octubre de 1986), "a los que comparten con nosotros la herencia de Abraham" y "a todos los discípulos de las grandes religiones del mundo" (n. 47).

Veinte años después de *Populorum Progressio*, no se trata de ponernos más modestos en nuestras ambiciones por el desarrollo de los pueblos, sino al contrario, más audaces en nuestras iniciativas. En eso, la cuestión social es primero una cuestión espiritual. Esa es la palabra de vida que corre a lo largo de *Sollicitudo rei socialis*.

25 de febrero de 1988.

La Encíclica *Sollicitudo Rei Socialis*

y sus proyecciones en América Latina

Ricardo Antonclch, S.J.

La Encíclica *Sollicitudo Rei Socialis* está llamada a despertar un eco profundo en la conciencia de la Iglesia latinoamericana. Esta afirmación no descansa únicamente en la explícita alusión que se hace a América Latina y al tema de la liberación (SRS 46), sino en un hecho más profundo y más rico: La Encíclica asume el problema del Tercer Mundo, del cual América Latina forma parte, e incorpora en forma definitiva en el magisterio social algunas intuiciones fundamentales como la búsqueda de una lectura teológica de la realidad social, y la afirmación de la opción por los pobres como criterio de autenticidad evangélica en el actuar de los cristianos.

El objetivo de este trabajo es, pues, destacar esta "sintonía", estas perspectivas comunes en el modo de ver el problema. Por eso encontramos en la encíclica un eco tan familiar.

Nos proponemos, en primer lugar, ofrecer una visión de conjunto de SRS, y explicitar, en un segundo momento esas afinidades, tanto en contenidos como en métodos, que tiene proyecciones en nuestro camino pastoral de Iglesia en América Latina.

I

Visión de conjunto de SRS

La visión de conjunto nos permite señalar en los siete capítulos de SRS ciertas afinidades. La introducción (cap. I) y la referencia a *Populorum Progressio* (cap. II), ofrecen el *marco de entrada* al tema, que sirve para destacar la importancia de la doctrina social de la Iglesia, en su continuidad y renovación permanente. El tema de la doctrina social es abordado nuevamente al final (SRS 41).

Desde esta perspectiva de entrada se perciben tres grandes bloques de ideas que corresponden al "ver", "juzgar" y "actuar", familiares a nuestra reflexión latinoamericana. En el *ver* se considera el panorama del mundo contemporáneo (cap. III). En el *juzgar* se incluye el concepto cristiano del desarrollo (cap. IV) y la lectura teológica de la historia

(cap. V). Finalmente, en el *actuar* llama particularmente la atención el compromiso de solidaridad con los más pobres (caps. VI, VII).

1.1. El marco introductorio

Tanto al inicio como al fin de SRS se destaca el papel de la doctrina social de la Iglesia, marcando al mismo tiempo la *continuidad* de una enseñanza, que va constituyéndose en un "corpus" doctrinal, como la *novedad* de esta enseñanza.

En la línea de la continuidad hay una referencia a las enseñanzas anteriores. En cambio, la línea de la novedad nos abre, por su dinámica propia al examen de nuevas situaciones, al "ver".

Llama la atención que SRS haya tomado como punto de referencia *Populorum Progressio* y no *Rerum Novarum*. Este hecho es inusitado, porque en los casi cien años de magisterio social, las fechas de aparición de las encíclicas sociales coinciden con los aniversarios de la *Rerum Novarum* aparecida en 1891. Así tenemos *Quadragesimo Anno* (1931), *Mater et Magistra* 1961, *Populorum Progressio* 1967 (por los 75 años de la RN), *Octogesima Adveniens* 1971, *Laborem Exercens* 1981. Como excepciones en esta lista de documentos podemos citar *Pacem in Terris* 1963 y *Gaudium et Spes* 1965.

El propio Papa justifica esta elección: PP ofrece un giro significativo en el propio magisterio. En primer lugar por referirse al reciente concilio: "El hecho mismo de que el Papa Pablo VI tomó la decisión de publicar su *Encíclica Social* aquel año, nos lleva a considerar el documento en relación al Concilio Ecuménico Vaticano II..." (SRS 5). Más allá de la cercanía cronológica el Papa destaca PP como "un documento de aplicación de las enseñanzas del Concilio" (SRS 6) que responde a las intuiciones conciliares y quiere ser entendido como solidaridad de la Iglesia —según GS 1— con las aspiraciones y sufrimientos del mundo, particularmente de los más pobres (SRS 6).

Se puede añadir a todo esto, que PP es un documento particularmente abierto a la dimensión mundial de los problemas sociales. Estas dimensiones no están ausentes, sobre todo en MM y GS, "sin embargo el magisterio social de la Iglesia no había llegado a afirmar todavía con toda claridad que la cuestión social ha adquirido una dimensión mundial, ni había llegado a hacer de esta afirmación y de su análisis una "directriz de acción", como hace el Papa Pablo VI en su *Encíclica*". (cfr. SRS 9).

La gran novedad, sin embargo, está en el aporte de un nuevo concepto de paz y de desarrollo. "El desarrollo es el nombre nuevo de la paz" repite Juan Pablo II, haciendo eco a Pablo VI (SRS 10), y prolongando ese pensamiento llega a la conclusión: "Si el desarrollo es el

nuevo nombre de la paz, la guerra y los preparativos militares son el mayor enemigo del desarrollo integral de los pueblos" (SRS 10).

Juan Pablo II quiere rescatar el aporte de PP del olvido que el tiempo implica, y mostrar el valor del nuevo concepto de desarrollo como instrumento orientador de la realidad. Es allí donde se inicia una temática nueva: el "ver" la realidad contemporánea.

1. El "ver" la realidad, en SRS

El análisis de la realidad que el Papa presenta, parte de un fenómeno que inquieta a la humanidad entera, pero cuya apariencia parece reducirse a la esfera socio-económica. El Papa enriquece tal aproximación apuntando causalidades políticas, ideológicas e incluso militares, que revelan una complejidad mayor en el fenómeno analizado, pero que plantean también la pregunta por la responsabilidad humana, y por tanto, de la ética. Es en este nivel donde el Papa va a situarse en el resto del documento.

1.2.1 El análisis de la realidad contemporánea

En el diálogo con la sociedad moderna, el Papa comienza por el hecho económico. Pero incluso dentro de él, Juan Pablo II apunta a otras dimensiones, como, por ejemplo, los efectos sobre la persona humana de la restricción de las iniciativas económicas: "La experiencia nos demuestra que la negación de tal derecho o su limitación en nombre de una pretendida "igualdad" de todos en la sociedad, reduce o, sin más, destruye de hecho el espíritu de iniciativa, es decir, la *subjetividad creativa del ciudadano...*" (SRS 15). Otro ejemplo es el señalar las dimensiones económicas en relación con la moral, en la deuda externa (cfr. SRS 19). Al lado del hecho económico es necesario estudiar otros hechos que "complican" y agravan las distancias económicas entre los países, como los problemas de la cultura (SRS 15), y varias formas de pobreza tanto económicas como antropológicas (SRS 15).

La complejidad e interdependencia de los fenómenos sociales se hace aún más evidente al señalarse las causas *políticas e ideológicas* de los problemas económicos. En efecto, ciertos postulados económicos tienden a considerar el hecho económico como un todo en sí mismo, aislado de otras decisiones que, en realidad, distorsionan la economía. Con gran claridad el Papa apunta que los problemas del Tercer Mundo tienen su raíz en los bloques Este-Oeste, que se disputan sus áreas de influencia y control geopolítico (SRS 20).

Sin mencionar a la ideología de la seguridad nacional, que tantos estragos produjo en las dos últimas décadas en América Latina, el Papa vincula la lucha ideológica de los bloques a la lucha política e incluso

militar. De estas vinculaciones ha nacido la ideología de la seguridad nacional que los Obispos en Puebla analizaron y rechazaron enfáticamente.

La irracionalidad, a nivel mundial, con que se han dedicado ingentes cantidades de dinero al armamentismo, restándolo a urgentes necesidades vitales como educación y salud, muestra que en el Tercer Mundo se ha antepuesto la lógica político-militar a la lógica económico-social del desarrollo. Verdaderamente puede decirse, con Juan Pablo II, que se trata de una "economía sofocada por los gastos militares" (SRS 22).

La lógica de este conflicto descansa en la búsqueda de la seguridad de cada bloque ante el adversario. Esta lógica, en forma muy semejante a la otra lógica del interés individual, llevada más allá de lo lícito, se vuelve obstáculo, a veces insuperable, para la solidaridad. No se condena, pues, la seguridad, pero sí se señala el dinamismo ciego que puede partir de estas aspiraciones humanas y arrastra otros valores.

1.2.2 Perspectivas ético-religiosas del problema

El Papa se sitúa claramente en un nivel distinto al del interés o seguridad de las naciones. Señala deberes éticos como el emplear "los recursos destinados a la producción de armas en aliviar la miseria de las poblaciones necesitadas (SRS 23), o el entender el liderazgo internacional como responsabilidad solidaria ante otros pueblos (ibid). "Hoy, en la práctica, tales recursos sirven para asegurar que cada uno de los dos bloques pueda prevalecer sobre el otro y garantizar así la propia seguridad. Esta distorsión... dificulta a aquellas naciones que, desde un punto de vista histórico, económico y político tienen la posibilidad de ejercer un liderazgo, el cumplir adecuadamente su deber de solidaridad en favor de los pueblos que aspiran a su pleno desarrollo (SRS 23).

La perspectiva ético-religiosa va a significar una visión más rica del problema. Riqueza del encuentro con el ser humano concreto y no con números abstractos; riqueza por la capacidad de ver las semillas de la esperanza; y riqueza, sobre todo, por anunciar en el encuentro con el pobre, el encuentro con Jesucristo.

Porque el análisis de la realidad se hace desde una perspectiva de fe, el Papa subraya siempre la dimensión de las *personas concretas* que sufren dentro de estos procesos. El Papa mira los rostros de los refugiados "rostro descompuesto de hombres, mujeres y niños que, en un mundo dividido e inhóspito, no consiguen encontrar ya un hogar" (SRS 24). El Papa contempla los rostros humanos sacrificados por el terrorismo, muchas veces víctimas inocentes y ajenas a los conflictos" (id).

De la misma perspectiva de fe nace el recuperar la emergencia de *aspectos positivos* que nacen en medio de circunstancias tan trágicas: la conciencia de la dignidad humana y de sus derechos, el crecimiento del

sentido de la solidaridad. "Desde el fondo de la angustia, del miedo y de los fenómenos de evasión, como la droga, típicos del mundo contemporáneo, emerge la idea de que el bien, al cual estamos llamados todos, y la felicidad a la que aspiramos no se obtienen sin el esfuerzo y el empeño de todos sin excepción, con la consiguiente renuncia al propio egoísmo" (SRS 26).

Del mismo signo positivo son las luchas por la defensa de la vida y de los recursos ecológicos (SRS 26). El Papa 'lee' en todo este conjunto de signos positivos la presencia activa de la Providencia divina.

Como una raíz profunda y un signo particular de este enfoque se encuentra la convicción de que al llegar a las personas concretas, encontramos en ellas al mismo Señor: "Dejando a un lado el análisis de cifras y estadísticas, es suficiente mirar la realidad de una multitud ingente de hombres y mujeres, niños, adultos y ancianos, en una palabra, de personas humanas concretas e irrepetibles que sufren el peso intolerable de la miseria. Son muchos millones los que carecen de esperanza debido al hecho de que, en muchos lugares de la tierra, su situación se ha agravado sensiblemente. Ante estos dramas de total indigencia y necesidad, en que viven muchos de nuestros hermanos y hermanas, es el mismo Señor Jesús quien viene a interpelarnos" (cfr. Mt 25,31-46) (SRS 13).

Aquí encontramos una profunda sintonía entre el pensamiento del Papa, manifestado ya en sus primeros discursos a la Iglesia latinoamericana en Santo Domingo y Puebla, y las experiencias del Pueblo de Dios en América Latina.

El pobre no es, ante todo, un problema económico en el proceso de desarrollo, o una fuerza política para la organización de las masas; es, en primer lugar y por encima de todo, la presencia de Jesús en medio de nosotros.

Si no llegamos hasta allí, nuestro "ver" la realidad se reduce a la experiencia humana y nada original aporta la Iglesia al problema del desarrollo.

1.3 El "juzgar" evangélico en SRS

Los capítulos IV y V de SRS ofrecen una referencia mutua de gran importancia. Se sitúan claramente en el nivel de la fe, que ya se apuntaba en el análisis de la realidad, y vuelven sobre ella de dos maneras: una por el camino del análisis conceptual, otra, por una lectura de la realidad en términos teológicos.

Es importante señalar la diferencia y al mismo tiempo la complementariedad de ambas aproximaciones. El concepto de *desarrollo* tiene una función 'directiva' frente a un proceso, significa una meta a conseguir, una utopía humana a partir de la cual se pueden evaluar los pasos reali-

zados. Un concepto pobre y estrecho puede desviar el proceso, e incluso destruirlo. Tal es el caso de un concepto 'economicista' que considerara como desarrollo una mera acumulación de bienes. El 'superdesarrollo' económico es inaceptable (SRS 28).

Pero aunque sea muy importante formular bien el concepto de desarrollo, la mera formulación puede quedarse en el plano teórico. Es de gran importancia volver a la vida real, a lo que está pasando día a día y leer en ella la historia de salvación, los hechos salvíficos de la gracia y su negación por el pecado. Tal es el objeto del capítulo V de SRS.

1.3.1 Una revisión del concepto de desarrollo

Si el concepto de desarrollo tiene una función directiva, entonces su correcta definición tiene gran importancia para todo el proceso. Por eso es en este capítulo (IV) donde Juan Pablo II concentra gran parte de su aporte doctrinal.

En primer lugar, SRS presenta las ideas insatisfactorias del desarrollo. A partir de allí se establece la polaridad ser-tener, cuyo valor se enriquece al situarlo en relación con el trabajo, tema de la encíclica social anterior, *Laborem Exercens*.

a) Ideas insatisfactorias de desarrollo

El Papa presenta dos ideas. La primera, con raíces filosóficas de tipo iluminista, ve en el desarrollo un proceso casi automático de tipo mecanicista; la segunda, marcada por el 'economicismo' considera el desarrollo como mera acumulación de bienes y servicios. La primera concepción parece insostenible hoy ante la experiencia de las guerras y la amenaza de la destrucción atómica. Es la segunda concepción la que debe ser analizada con mayor rigor.

El Papa no sólo considera el hecho de la desigualdad (abundancia en pocos, escasez en muchos) sino el hecho mismo de que la abundancia, en los pocos que la disfrutan, es un proceso de "degeneración" humana. El superdesarrollo es inaceptable porque "fácilmente hace a los hombres esclavos de la 'posesión' y del goce inmediato" y además "es contrario al bien y a la felicidad auténtica" (SRS 28).

El superdesarrollo es "una forma de materialismo craso" (ibid.). Esta afirmación debe ser comprendida a partir del conjunto del magisterio del Papa. Para Juan Pablo II, el materialismo está unido a una visión economicista de la vida que se manifiesta cuando el capital es antepuesto al trabajo. "Se puede y también se debe llamar este error fundamental del pensamiento, un error del materialismo, en cuanto que el economicismo incluye directa o indirectamente, la convicción de la primacía y

de la superioridad de lo que es material, mientras que, por otra parte, el economicismo sitúa lo que es espiritual y personal (la acción del hombre, los valores morales y similares) directa o indirectamente en una posición subordinada a la realidad material. Esto no es todavía el materialismo teórico en el pleno sentido de la palabra, pero es ya ciertamente materialismo práctico, el cual no tanto por las premisas derivadas de la teoría materialista cuanto por un determinado modo de valorar, es decir, de una cierta jerarquía de bienes, basados sobre la inmediata atracción de lo que es material, es considerado capaz de apagar las necesidades del hombre" (LE 13c).

El superdesarrollo, con su materialismo, provoca una inversión de las necesidades humanas. Engendra "una radical insatisfacción... cuanto más se posee, más se desea, mientras las aspiraciones más profundas quedan sin satisfacer, y quizá incluso sofocadas" (SRS 28).

b) *Polaridad ser-tener*

Con esto llegamos al núcleo del problema: el *tener* de las cosas puede producir heridas en el *ser* de las personas. Son heridas 'agradables', como la droga que se apetece insaciablemente, pero no por ello dejan de ser heridas mortales.

Conviene detenernos en esta polaridad tan fundamental del 'tener' y del 'ser', cuya tradición reciente el Papa pone en GS 35 y en PP 19, pero que él mismo ha desarrollado con insistencia¹.

La polaridad del "tener-ser" reviste formas diversas en el pensamiento de Juan Pablo II. No se trata simplemente de una polaridad, en la que sea irrelevante dar prioridad a cualquiera de los polos sobre el otro. En esta polaridad hay una exigencia moral absoluta de priorizar tan sólo uno de los términos; de no hacerlo se producen consecuencias lamentables.

Recordemos varias de las prioridades que Juan Pablo II ha ido señalando en sus encíclicas. En la primera, *Redemptor Hominis* 16a, describe la vocación humana al dominio del mundo con estas palabras: "El sentido esencial de esta 'realeza' y de este 'dominio' del hombre sobre el mundo visible, asignado a él como cometido por el mismo creador, consiste en la prioridad de la ética sobre la técnica, en el primado de la persona sobre las cosas, en la superioridad del espíritu sobre la materia".

"Asistimos a una inversión de estas prioridades cuando las cosas se vuelven contra el hombre que las ha creado. ¿No es esto la esencia misma de la 'alienación' ". (RH 15b).

¹ R. ANTONCICH: *La doctrina social de la Iglesia como praxis de liberación ante el secularismo y el materialismo*, en MEDELLIN 49 (1987) 74ss.

“Vivimos en una civilización materialística, la cual no obstante declaraciones ‘humanísticas’ acepta la primacía de las cosas sobre las personas” (DM 11).

Esta preocupación por la prioridad de lo humano es la que fundamenta toda la visión del trabajo en *Laborem Exercens*. La Iglesia ha enseñado “la prioridad del trabajo sobre el capital” (LE 12a). Hay que afirmar “la primacía del hombre en el proceso de producción; la primacía del hombre respecto a las cosas” (LE 12f).

La justicia de un sistema de trabajo se manifiesta en el respeto de la prioridad del trabajo (cfr. LE 13a). El materialismo es inadmisibles porque no puede conducir “a la primacía del hombre sobre el instrumento capital, la primacía de la persona sobre las cosas” (LE 13d). Los cambios de la sociedad humana deben ir “en la línea de la decisiva convicción de la primacía de la persona sobre las cosas, del trabajo del hombre sobre el capital, como conjunto de medios de producción” (LE 13e). Así pues, el principio de la prioridad del trabajo respecto al capital es un postulado que pertenece al orden de la moral social” (LE 15a).

Sintetizando todas las polaridades mencionadas en las categorías *ser/tener*, encontramos en estas dos categorías una fecunda consideración antropológica. Podríamos entender por “ser”, el núcleo más profundo de la persona humana, su condición de persona libre y responsable. En cambio el “tener” implica un dominio de cosas, que tienen ciertamente una función positiva en cuanto rodea ese núcleo protegiéndolo y defendiéndolo, pero tal cobertura de protección tiene el riesgo de convertirse en muro de aislamiento.

GS 69 había mencionado la propiedad como ese espacio protector del ser, pero los abusos de la propiedad terminan por destruir la función positiva del tener.

La persona envuelta por el ‘tener’ permanece encerrada en sí misma, sin comunicar ‘lo que es’ con las otras personas. Tiende, además, a ver en los otros no lo que ellos son, sino lo que ellos tienen.

El ‘ser’ se afirma sobre el ‘tener’ cuando puede limitar las tendencias absolutizantes del ‘tener’ y orientarlas hacia valores superiores. Un espíritu maduro, un ‘ser’ humano y responsable sabe encaminar su propio ‘tener’ por el camino de la ética, la cual exige el respeto de una jerarquía de valores personales y sociales. La ética pide que el ‘tener’ esté sometido a los valores de la caridad y de la justicia; pide que el ‘tener’ se viva siempre según las exigencias de la solidaridad.

Como en el nivel antropológico *personal*, el ‘tener’ y el ‘ser’ se vuelven también indicadores de la inhumanidad o de la humanidad de un *sistema social*. La “sociedad del tener” se vuelve deshumanizante, egoísta, consumista.

Los bloques ideológico-políticos que dividen el mundo pueden caracterizarse como "sociedades del tener" y de allí sus tendencias imperialistas que impiden radicalmente toda cooperación solidaria (cfr. SRS 22).

En cambio, la "sociedad del ser" pone las riquezas del saber al servicio del ser más. Allí se destierra el orgullo del intelectual que hace su propio mundo para defender su status. En la sociedad del 'ser' se pone el capital al servicio del trabajo, realizándose así los valores de una sociedad cristiana, como Juan Pablo II lo enseñaba en *Laborem Exercens*.

En la sociedad del 'ser' se desarrolla un fuerte sentido de solidaridad y se busca con afán el bien común. Hacia esa sociedad sólo se puede caminar a partir de la solidaridad con los más pobres.

c) *El 'parámetro interior', el ser del hombre*

El 'tener' sólo puede tener sentido, tanto individual como socialmente, a partir del ser del hombre. De allí que Juan Pablo II hable del 'parámetro interior' que consiste en la naturaleza del hombre. Por esa naturaleza, el ser humano tiene un conjunto de relaciones en función de sus necesidades profundas, desde las más inmediatas apetencias biológicas para la sobrevivencia, hasta las más profundas aspiraciones humanas para el encuentro con los demás, con la naturaleza y con Dios, en el amor, la verdad y la justicia.

Cuando se comparan los fundamentos bíblicos, aportados por Juan Pablo II para describir este 'ser' y la prioridad sobre el 'tener', con los fundamentos aportados en la anterior encíclica social sobre el trabajo, nos sorprende la insistencia en los mismos temas bíblicos del *dominio* de la naturaleza, y del hombre como *imagen* del Creador, hasta llegar a la semejanza de la Trinidad divina en la solidaridad humana.

Cabe plenamente, dentro de una comprensión más profunda de SRS, el retorno frecuente a LE, para valorar más el papel del trabajo humano.

d) *El trabajo ante el ser y el tener*

La antropología del tener-ser, permite valorar el trabajo como "un puente" entre el ser y el tener. En cuanto es actividad humana, el trabajo es expresión del ser y contribuye a su desarrollo y crecimiento, porque es una actualización de las potencias del ser. Por eso, todo trabajo, en cuanto es actividad "inmanente" perfecciona el ser. Pero en cuanto el trabajo es actividad transitiva, es una transformación de la realidad sobre la que se trabaja y se ordena a la perfección del 'tener', aumentando el número y la calidad de los objetos o perfecciones, para satisfacer las necesidades del ser.

El trabajo supone instrumentos, materia prima, productos; es una cadena del 'tener' cosas a fin de satisfacer las necesidades del ser. Pero lo importante no es el *tener* de las cosas sino el *ser* de las personas. De allí la esencial perversión humana de sobrevalorar la *propiedad* y el tener de las cosas, más que la *vida* y el ser de las personas. La más triste expresión de este desorden es la sociedad que antepone el capital al trabajo, lo que equivale a decir, el *tener* sobre el *ser*. Aquí cabe aplicar, por analogía, lo que Juan Pablo II había dicho sobre el capital y el trabajo: "El considerarlos aisladamente como un conjunto de propiedades separadas con el fin de contraponerlos en la forma de 'capital' al 'trabajo', y más aún, de realizar la explotación del trabajo, es contrario a la naturaleza misma de estos medios y de su posesión. Estos no pueden ser poseídos contra el trabajo, no pueden ni siquiera ser poseídos para poseer, porque el único título legítimo para su posesión —y esto ya sea en la forma de la propiedad privada, ya sea en la de la propiedad pública o colectiva— es que sirvan al trabajo; consiguientemente que, sirviendo al trabajo, hagan posible la realización del primer principio de aquel orden, que es el destino universal de los bienes y el derecho a su uso común" (LE 14c).

Si el tener de los instrumentos (capital) no se ordena al ser del trabajo, se comete una perversión moral.

e) *Exigencias concretas: una Iglesia pobre*

La profundidad moral de este principio de la prioridad del ser sobre el tener es tan clara, que Juan Pablo II vuelve a la tradición patristica para iluminar desde la praxis eclesial más antigua, el servicio a los pobres, sacrificando no sólo lo superfluo, sino incluso lo necesario. Y aquí toca el Papa un punto que puede desencadenar una enorme revolución cristiana y que sería un gran signo para nuestros tiempos: la relación entre las riquezas de la Iglesia y las necesidades urgentes de los pobres. Aunque el Papa cita una *práctica antigua*, el principio ético tiene *validez moderna*, ya que se trata de vivir hoy una jerarquía cristiana de valores. Textualmente dice el Papa lo siguiente: "Así, pertenece a la *enseñanza* y a la *praxis* más antigua de la Iglesia la convicción de que ella misma, sus ministros y cada uno de sus miembros, están llamados a aliviar la miseria de los que sufren cerca o lejos no sólo con lo 'superfluo', sino con lo 'necesario'. Ante los casos de necesidad no se debe dar preferencia a los adornos superfluos de los templos y a los objetos preciosos del culto divino; al contrario, podría ser obligatorio enajenar estos bienes para dar pan, bebida, vestido y casa a quien carece de ello. Como ya se ha dicho, se nos presenta aquí una 'jerarquía de valores' —en el marco del derecho de propiedad— entre el 'tener' y el 'ser', sobre todo cuando el 'tener' de algunos puede ser a expensas del ser de tantos otros" (SRS: 31).

El Papa parece invitar a que la encíclica desate "nuevas prácticas" eclesiales, que en realidad no serían sino continuidad de la más pura *tradicción* de la Iglesia. A la palabra doctrinal que aclara el concepto de desarrollo, debe unirse la práctica eclesial de ser "signo de la unidad del género humano" —unidad negada por la división de bloques y de primeros, segundos y terceros mundos— por la solidaridad con los pobres hasta el desprendimiento de sus propios bienes. Si la situación dramática que el Papa ha descrito en el capítulo III no cumple los requisitos de ser "caso de necesidad" aun extrema, entonces no se sabe cuándo tal situación podrá existir.

Este gesto de solidaridad de una Iglesia que se despoja de sus riquezas ante las necesidades urgentes de los hijos de Dios, es más urgente y necesario cuando se trata de una Iglesia situada en el Tercer Mundo. No es una obligación *exclusiva* de ese sector de la Iglesia, puesto que toda ella, a nivel universal, es la que debe sentirse interpelada por un problema también universal, tanto más cuanto que precisamente PP y SRS quieren destacar las dimensiones mundiales de los problemas y la importancia de los gestos también mundiales de búsquedas de solución.

Sin embargo, para los pueblos necesitados de Africa, Asia y América Latina puede constituir un escándalo las riquezas de la Iglesia en medio de situaciones de miseria, como ya es escándalo la brecha que separa hermanos cristianos ricos de hermanos cristianos pobres, según Puebla (cfr. n. 28).

1.3.2 Una lectura teológica de la realidad

En contraste con el capítulo IV, que se sitúa en el nivel doctrinal de precisar el concepto de desarrollo a la luz de la fe, el capítulo V nos sitúa ante la historia concreta. Esta nueva perspectiva implica la convicción de que en la historia humana concreta aparecen las fuerzas que protagonizan las luchas del Reino de Dios. De allí que la doctrina social de la Iglesia sea entendida como "interpretación" de las realidades históricas dentro de la misión evangelizadora de la Iglesia, como ejercicio de un verdadero "*ministerio de la evangelización* en el campo social, que es un aspecto de la *función profética de la Iglesia...*" (SRS 41).

Es necesario volver nuestra mirada a la historia concreta y descubrir en ella estos signos de presencia o ausencia del Reino. Tal perspectiva nace del afán de interpretar los 'signos de los tiempos' que Juan XXIII había inculcado en el Concilio y que tanta vitalidad ha desatado en la Iglesia contemporánea. El florecimiento de nuestra propia Iglesia latinoamericana no se explicaría sin esta manera de entender la historia y de leerla a la luz de la fe.

La originalidad de este capítulo V está, pues, en volver a los hechos y leerlos a la luz de la Palabra de Dios. Tal vez aquí se encuentre el

aporte más rico de este documento: entender la historia humana como espacio donde se da la lucha entre el pecado y la gracia, el anti-reino y el Reino de Dios.

Es evidente que el Reino de Dios tiene una plenitud escatológica, pero —y el énfasis aquí es muy claro— tiene también una concreción histórica. Para entender mejor todo el capítulo V, sugiero leer con anticipación el n. 48 de SRS: “La Iglesia sabe bien que ninguna realización temporal se identifica con el Reino de Dios, pero que todas ellas no hacen más que reflejar, y en cierto modo anticipar la gloria de ese Reino que esperamos al final de la historia cuando el Señor vuelva”.

Por un lado, esta expresión parece ‘debilitar’ la consistencia de la historia presente en tanto presencia ya actual del Reino de Dios, porque se habla de ‘reflejo’ y de ‘anticipo’. Si la historia humana es mero reflejo del Reino de Dios definitivo, como un rayo de luz se refleja en un espejo, ni la historia ni el espejo tienen importancia, sino la luz. De la misma manera la maqueta de un edificio ‘anticipa’ la visión de lo que el edificio será al final.

Pero detenerse en estas expresiones sería traducir mal el pensamiento del Papa ya que, a continuación, habla de cómo la vida presente condiciona la futura, y sobre todo, de la continuidad entre la historia, aunque imperfecta y provisional, y la escatología. “Aunque imperfecto y provisional, nada de lo que se puede y debe realizar mediante el esfuerzo solidario de todos y la gracia divina, en un momento dado de la historia, para hacer ‘más humana’ la vida de los hombres, se habrá perdido ni habrá sido en vano” (ibid.). Y a continuación el Papa cita el n. 39 de GS —las últimas palabras que Mons. Romero pronunció antes de ser asesinado—, que nos habla de cómo ciertos bienes (dignidad humana, unión fraterna y libertad, junto con tantos otros) volverán a ser encontrados limpios de toda mancha cuando Cristo entregue su Reino al Padre.

a) *Eucaristía y Reino de Dios*

Con una afirmación muy precisa, el Papa señala que existe con certeza ya una presencia del Reino escatológico de Dios en la historia, por el misterio de la Eucaristía. La presencia histórica del Reino escatológico se inauguró ya en la Encarnación y la Eucaristía es su memorial permanente.

Por consiguiente, si los bienes que en este mundo nosotros construimos con nuestro trabajo (dignidad humana, unión fraterna, libertad y tantos otros) tienen algo en sí que ha de durar en el Reino escatológico y a su vez el Reino definitivo se encuentra ya presente en el misterio eucarístico, entonces es necesario descubrir teológicamente la íntima relación entre dignidad humana, unión fraterna, libertad, con el misterio de la eucaristía.

Como presencia ya actual del Reino de Dios escatológico, la Eucaristía es un misterio de fe; pero a su vez, desde la fe se comprende entonces que la lucha por la dignidad humana, la unión fraterna y la libertad, tiene un sentido escatológico.

Es la visión de fe la que nos permite entender que algo del 'cielo' definitivo está presente en nuestra tierra, y algo del esfuerzo nuestro en esta 'tierra' quedará siempre como valor de cielo.

Hay, sin embargo, una relación más estrecha: el misterio eucarístico es el memorial perpetuamente renovado de la entrega de Jesús por la salvación de los hombres, es decir, por darles la fundamental dignidad de hijos de Dios, la unidad de hermanos y la libertad para amar. Por eso esos bienes son inseparables de la fuente de donde nacen, que es la entrega redentora de Jesús.

Esto lo intuye con sencillez nuestro pueblo latinoamericano cuando celebra en la eucaristía estos frutos escatológicos que van ya apareciendo en la historia presente. No es un mero símbolo religioso para un hecho temporal e histórico, sino la intuición de fe de que algo tiene que ver la eucaristía con la justicia, la libertad y la solidaridad humana.

En esta línea de reflexión teológica se mueve todo el capítulo V de la lectura teológica.

Todo este capítulo está articulado en torno a dos conceptos claves: pecado, y solidaridad como presencia de la gracia.

b) *Las fuerzas del anti-reino*

La temática del pecado está enriquecida por el énfasis en la relación del pecado con las estructuras sociales. Con una referencia explícita a la Exhortación Apostólica *Reconciliatio et Paenitentia*, el Papa retoma el sentido auténtico en que se puede hablar de 'pecado social'.

En efecto, es ya un tema clásico en la teología que donde no existe libertad ni responsabilidad no puede hablarse de pecado. Las estructuras, en sí mismas, no encarnan la cualidad moral de la libertad y de la responsabilidad; somos los seres humanos los responsables de ellas. Pero, por otra parte, el afirmarse que los problemas sociales no son mero juego de fuerzas sociológicas, sino verdadera responsabilidad de seres humanos, se sitúa todo el conjunto del problema social en el nivel ético que le corresponde, como lo afirma insistentemente SRS.

Puebla había colocado toda la Iglesia latinoamericana en esa perspectiva al hablar de nuestros problemas como no-casuales, sino como ligados a una causalidad, la cual es de orden técnico pero también de orden moral.

En efecto, los Obispos en Puebla advierten situaciones muy graves de inhumana pobreza (29) verdadero escándalo y contradicción con la fe

crisiana (28), crisis (50) por el afán de lucro que impide la comunión (69); apropiación de las riquezas por parte de minorías privilegiadas (1208, 1263) que aumentó la marginación y la pobreza (1260). Pero ante esta situación cabe una palabra desde la fe (15), con ojos y corazón de pastores (14, 127, 163), que no determinan el carácter técnico del problema (70), sino que disciernen los hechos como signos de los tiempos (379, 420, 473). Desde esta perspectiva se hace una lectura teológica de la presencia del pecado (70), que existe en los mecanismos sociales (ibid.) y que causa enormes frustraciones (73) por destruir la convivencia fraterna (185). El pecado se encuentra en las relaciones interpersonales (328), en las opresiones (ibid.), y es obstáculo a la comunión (281). Cristo nos libera del pecado, raíz de la opresión (517) y de todas las situaciones de injusticia (1288).

El 'pecado social' no existe, pues, como algo independiente de las responsabilidades humanas concretas, pero de esta afirmación no se puede deducir que sólo hay pecado en los asuntos privados e individuales. Las estructuras de pecado, de las que habla varias veces SRS son verdadero punto de referencia para la acción moral, de modo que el crearlas, como injustas, o el tolerarlas y admitirlas como están, sin ningún propósito de cambio, nos envuelve a cada uno con el pecado de que esas estructuras son portadoras como fruto y como tentación.

La referencia al pecado en SRS se vuelve aún más concreta al especificarse los ídolos del poder y del tener, que se esconden en los procesos y mecanismos sociales: "Si ciertas formas de 'imperialismo' moderno se consideraran a la luz de estos criterios morales, se descubriría que bajo ciertas decisiones, aparentemente inspiradas solamente por la economía o la política, se ocultan verdaderas formas de idolatría: dinero, ideología, clase social y tecnología" (SRS 37).

"Leer" en la historia humana el pecado, ver detrás de los imperialismos económicos, sociales, políticos, la idolatría del tener y del poder, es situarse en un nivel profundo de interpretación de la historia.

c) *Las fuerzas del Reino*

Desde este nivel se percibe mejor el otro polo: la gracia que actúa en la historia humana. Y así como el pecado se concretiza en la riqueza injusta y en el poder esclavizante, así la gracia se hace presente en una solidaridad liberadora.

Añadir el adjetivo 'liberadora' a la solidaridad no es una manía latinoamericanizante, sino descubrir el sentido auténtico de la solidaridad, porque también los mecanismos imperialistas recurren a ciertas solidaridades y alianzas. La auténtica solidaridad es aquella que hace libres a los oprimidos que sufren por los mecanismos de opresión.

La solidaridad de la que habla el Papa consiste, en primer lugar en una conciencia de la interdependencia de los seres humanos entre sí, y de los pueblos: "El hecho de que los hombres y mujeres en muchas partes del mundo, sientan como propias las injusticias y las violaciones de los derechos humanos, cometidas en países lejanos, que posiblemente nunca visitarán, es un signo de que esta realidad es transformada en *conciencia*, que adquiere una connotación moral" (SRS 38).

La descripción de la solidaridad como virtud hace pensar que para Juan Pablo II la caridad hoy se traduce como solidaridad. "Cuando la interdependencia es reconocida así, su correspondiente respuesta, como actitud moral y social, y como 'virtud' es la solidaridad. Esta no es, pues, un sentimiento superficial por los males de tantas personas cercanas o lejanas. Al contrario, es la determinación firme y perseverante de empeñarse por el bien común; es decir, por el bien de todos y de cada uno, para que todos sean verdaderamente responsables de todos. Esta determinación se funda en la firme convicción de que lo que frena el pleno desarrollo es aquel afán de ganancia y aquella sed de poder de que ya se ha hablado. Tales 'actitudes y estructuras de pecado' solamente se vencen —con la ayuda de la gracia divina— mediante una actitud diametralmente opuesta: la entrega por el bien del prójimo, que está dispuesto a 'perderse' en sentido evangélico, por el otro, en lugar de explotarlo, y a 'servirlo' en lugar de oprimirlo para el propio provecho (cfr. Mt 10,40-42; 20,25; Mc 10,42-45; Lc 22,25-27)" (SRS 38).

La solidaridad como virtud supone el reconocimiento en unos y otros, de la dignidad de las personas. Los ricos deben ser interpelados por la solidaridad: "Los que cuentan más, al disponer de una porción mayor de bienes y servicios comunes, han de sentirse responsables de los más débiles, dispuestos a compartir con ellos lo que poseen" (SRS 39).

Pero también los pobres han de ser interpelados. Para el Papa la solidaridad de los pobres entre sí es un signo altamente positivo, así como también la *afirmación pública* de estos grupos de pobres "en el escenario social, no recurriendo a la violencia, sino presentando sus carencias y sus derechos frente a la ineficiencia o a la corrupción de los poderes públicos" (ibid.).

La frase siguiente tiene una enorme incidencia pastoral en toda la Iglesia, pero particularmente en América Latina. "La Iglesia, en virtud de su compromiso evangélico, se siente llamada a estar junto a esas multitudes pobres, a discernir la justicia de sus reclamaciones y a ayudar a hacerlas realidad sin perder de vista al bien de otros grupos en función del bien común" (ibid.).

La 'lectura teológica' da a la solidaridad su profundidad radical al verla como práctica de la caridad (SRS 40). La perspectiva de la fe da a la solidaridad un horizonte verdaderamente universal, porque debe extenderse hasta los propios enemigos.

Aquí nos situamos en un campo específicamente cristiano. Si el Antiguo Testamento muestra una fuerte sensibilidad social, favoreciendo con sus leyes e instituciones (año de gracia, uso de los frutos en los años sabáticos, etc.) a los más desfavorecidos, no tuvo, en cambio, una actitud de reconciliación frente a los enemigos. Es allí donde Jesús marca una de las diferencias fundamentales entre Antiguo y Nuevo Testamento (cfr. Mt 5,38-45) y entre los paganos y los discípulos del Reino (Mt 5,46-48).

Cuando la solidaridad llega a reconocer en el enemigo a un hijo amado del Padre, toca ella lo esencial de la caridad. La solidaridad "se supera a ella misma" (SRS 40) y se hace inteligible sólo a partir de la gracia del Espíritu que nos muestra el amor del Padre y nos da la certeza de la fidelidad del Hijo (cfr. Ro 8).

Por eso, la solidaridad como comunión de personas humanas entre sí es uno de los más puros reflejos de la gracia, en el momento presente, porque irradia el misterio de la vida del Dios Trinidad.

La 'lectura teológica' de la realidad descansará no tanto en una 'ciencia' (la teología) sino en una 'conciencia'. "Entonces la conciencia de la paternidad común de Dios, de la hermandad de todos los hombres en Cristo, 'hijos en el Hijo', de la presencia y acción vivificadora del Espíritu Santo conferirá a nuestra mirada sobre el mundo un *nuevo criterio* para interpretarlo. Por encima de los vínculos humanos y naturales, tan fuertes y tan profundos, se percibe a la luz de la fe un nuevo *modelo de unidad* del género humano, en el cual debe inspirarse, en última instancia la solidaridad. Este supremo modelo de unidad, reflejo de la vida íntima de Dios uno en tres personas, es lo que los cristianos expresamos con la palabra 'comunión'. Esta comunión específicamente cristiana, celosamente custodiada, extendida y enriquecida con la ayuda del Señor, es el alma de la vocación de la Iglesia a ser "sacramento" en el sentido ya indicado" (SRS 40).

Aquí concluye la lectura teológica. Los capítulos VI y VII son concreciones de todo lo anterior. Pero la 'arquitectura' de SRS se basa en una visión de la realidad desde la lectura de la fe, percibiendo el pecado y la gracia que luchan por poseer el corazón de los hombres. El desarrollo moderno es uno de los campos de esa lucha.

1.4 El "actuar" en SRS

Tal vez en un sentido muy amplio puedan ser considerados los dos últimos capítulos como el "actuar". El nivel de *universalidad* de este documento hace imposible fijar tareas muy concretas. Con todo el Papa inspira algunas líneas orientadoras.

Una de ellas es la revitalización de la *doctrina social de la Iglesia*, que no puede limitarse a aparecer sólo como un "corpus doctrinal", sino

que aparece en SRS claramente como una lectura orientadora de discernimiento de los signos de los tiempos. En este sentido, PP, LE y SRS marcan nuevas perspectivas para la propia doctrina social y la acercan más al 'ejercicio profético' de la Iglesia, que debe consistir fundamentalmente en señalar el pecado de los hombres y la gracia del Señor. En esta línea, el capítulo V de SRS tiene privilegiada importancia.

Desde las primeras encíclicas (RN y QA) se ha ido pasando a las nuevas, gracias a cambios progresivos en MM y PT. Desde el estilo académico y el énfasis filosófico en el derecho natural hacia el estilo cercano al pueblo y la perspectiva más evangélica y evangelizadora. Desde lo atemporal de los conceptos hacia lo particular y concreto de los hechos históricos.

Lo que queda claro también en el conjunto de SRS es que la solidaridad con los pobres es el camino privilegiado para salir del subdesarrollo y que esta opción por ellos encarna la gracia frente al pecado que se esconde detrás de todo aquello que es obstáculo para el desarrollo.

En la exhortación a la acción, Juan Pablo II destaca que la Iglesia no tiene técnicas de desarrollo, pero sí el instrumento de su doctrina social que no es una ideología, sino que tiene su consistencia propia. La doctrina social ofrece principios de reflexión, criterios de juicio y directrices de acción, pero en una clarificación de sentido que debemos dar a estos tres niveles, el Papa insiste en que principios, criterios y directrices se vinculan directamente con las fuentes evangélicas, de modo que los criterios de juicio nos puedan conducir a una interpretación de los hechos históricos (como lo hace el Papa en el capítulo V de SRS) para examinar la conformidad o inconvincencia de los acontecimientos con los valores evangélicos. De allí también que la orientación de la conducta sea entendida ante todo como la exigencia que brota del Evangelio y no en virtud de una filosofía social. Los principios, criterios y directrices de acción han de entenderse, pues, desde una perspectiva profética de anuncio y denuncia sobre la historia, en virtud del Reino.

Desde esta perspectiva se destaca mejor que el gran acto profético, el acto por excelencia es la opción por los pobres como concreta expresión de la primacía de la caridad, y que dicha opción debe recobrar las dimensiones mundiales que le corresponde. En favor de los pobres deben ser repensados los problemas económicos como la reforma internacional del comercio, la reforma del sistema monetario y financiero mundial, la cuestión del intercambio de tecnologías y su uso adecuado, la revisión de la estructura de las organizaciones internacionales... En favor de los pobres deben ser asumidas iniciativas creadoras y fomentada la solidaridad hacia y entre los pueblos subdesarrollados. Si la Iglesia sabe, a partir de sus convicciones de fe cuál es la naturaleza, finalidad, exigencias y condiciones del desarrollo, sabe también dónde están los obstáculos de

este desarrollo y allí el Papa ha señalado el pecado y las estructuras de pecado.

Las conclusiones (cap. VII) reformulan la unidad entre desarrollo y liberación a partir de la caridad que anima ambas; es una proclamación de la confianza en el hombre y en la sociedad, de quien está animado por la gracia de Dios y ve la presencia del Reino escatológico ya en esta historia concreta sobre todo en la celebración del misterio eucarístico. En definitiva, toda acción que concrete las directrices y el espíritu que debe animar las transformaciones, es un esfuerzo de colaboración con el don del Reino que pedimos cada día en el Padre Nuestro.

Nos interesa ahora repensar esta encíclica desde nuestra particular situación latinoamericana: ¿Qué nos dice SRS a nosotros, con nuestras prioridades de acción y de reflexión?

II

Las Proyecciones de SRS para América Latina

Considero que la importancia específicamente latinoamericana de esta encíclica reside en las iluminaciones concretas para el proceso de liberación en el que nos hallamos empeñados. Podemos distinguir dos niveles: uno de tipo metodológico y otro referente a los contenidos.

2.1 Aspectos metodológicos

Metodológicamente, y procediendo de lo menos importante a lo más fundamental, podemos señalar el uso del método del ver-juzgar-actuar; el proceso de revisión crítica del concepto de desarrollo, y finalmente la perspectiva de la lectura teológica de la historia.

2.1.1 El método del ver-juzgar-actuar

Una primera observación es el empleo de esta metodología inductiva que fue empleada en Medellín, Puebla e innumerables documentos a todos los niveles eclesiales. No se quiere, con esto, minimizar la doctrina, la ortodoxia, sino situarla en el contexto desde donde nace una reflexión sobre ella. Juan Pablo II podría haber propuesto un concepto de desarrollo inspirado en la fe, sin ninguna referencia a un proceso histórico concreto, procediendo en forma exclusivamente deductiva. No es este el camino de SRS. Al contrario, a partir de una realidad concreta con sus aspectos negativos y positivos, el Papa destaca la *insuficiencia* de ciertas concepciones y las enriquece con lo que, desde la fe, la Iglesia puede aportar.

2.1.2 Una metodología para el diálogo: revisar las palabras y los conceptos fundamentales.

Pero mucho más importante que el mero empleo del método ver-juzgar-actuar, es la opción por analizar la palabra "desarrollo" cuyo contenido es ambiguo.

Pertenece ya a etapas superadas de reflexión en la Iglesia latinoamericana, preguntarse sobre la conveniencia de hablar de 'liberación' por la ambigüedad del término. Se lo cuestionó desde la investigación bíblica para examinar si era un concepto central en la experiencia de la fe.

Se arguía además, que la proximidad semántica con los movimientos revolucionarios de 'liberación' podría contaminar el término y volverlo confuso y desorientador tanto en la teología como en la acción pastoral.

Todas estas objeciones tienen su peso y merecen ser atendidas, pero no pueden paralizar el trabajo teológico y la acción pastoral ante los problemas urgentes de la vida.

SRS es un buen ejemplo de cómo hay que partir de los *hechos*, usar el *lenguaje* con que los seres humanos tratan de orientar sus acciones y codificar sus experiencias, y *dentro* de ese mismo lenguaje mostrar las aperturas necesarias para enriquecer los conceptos fundamentales.

Una tarea semejante había sido ya realizada por Juan Pablo II en *Laborem Exercens* al hablar del trabajo. Marx había señalado el valor del trabajo como auto-realización humana. Esta dimensión no fue percibida ni tomada en cuenta en la tradición tomista que consideraba el trabajo sólo como perfección de los objetos producidos pero no como autoperfección del hombre productor. El trabajo para Santo Tomás de Aquino "*non est perfectio facientis sea facti*". (ST I, q 57 a 5).

El Papa enriquece la intuición de Marx, del trabajo como autorealización humana y lo completa por la abertura a la trascendencia, dimensión ignorada por Marx.

Lo mismo sucede con el conflicto capital-trabajo, que es desplazado por Juan Pablo II, desde el nivel socio-económico-político de la lucha de clases, donde había sido colocado por Marx, hacia el nivel de conflicto de valores éticos, que son precisamente los del 'tener'-'ser'².

¿Qué lecciones podemos aprender de este esfuerzo de clarificación conceptual? Tal trabajo es necesario para el diálogo con el mundo moderno. No podemos partir de nuestro lenguaje intra-eclesial sino del lenguaje del hombre de hoy, y revisarlo críticamente para enriquecerlo. Tal tarea es permanente en el proceso de liberación de América Latina.

²R. ANTONCICH: *Hacia una interpretación cristiana del conflicto social*, en MED-
DELLIN, 45 (1986) 64-86.

2.1.3 Una historia de pecado y de gracia

Profundizando más los aspectos teológicos, encontramos en SRS una afinidad con el esfuerzo de la teología de la liberación por conseguir una lectura teológica de la historia. La intuición más rica y profunda de la teología de la liberación es precisamente detectar en esta historia concreta de nuestros pueblos, la lucha del Reino de Dios —que es anunciado y hecho presente en forma incompleta y siempre perfectible—, contra las fuerzas del mal. La teología de la liberación ha querido descender a elementos más concretos que encarnan esta lucha, en donde está en juego el proyecto de salvación, y aquí encontramos de nuevo una gran coincidencia al señalarse las idolatrías que están detrás de los imperialismos y el valor moral positivo de la solidaridad con los pobres.

Si alguna crítica puede hacerse a este esfuerzo teológico latinoamericano no es el de haber señalado el imperialismo y el ídolo que detrás de él se esconde, sino haber señalado sólo aquel imperialismo que nos concierne más directamente. El Papa situándose a un nivel más universal nos recuerda que son dos los imperialismos que condicionan la situación del Tercer Mundo. Hay pues una coincidencia entre la teología de la liberación y la SRS en la denuncia formal de la dependencia opresora, pero SRS universaliza más este análisis y lo aplica también al imperialismo del Este.

Desde el punto de vista metodológico se da otra coincidencia más: la opción por el pobre y la lectura teológica del valor de la lucha solidaria.

Se trata de una metodología teológica en la línea de señalar proféticamente lo que es pecado y lo que es grato a Dios. Pero, además se trata de una metodología pastoral al hacer de la opción por el pobre y de la solidaridad con ellos el punto de partida de una acción transformadora de la realidad presente.

En cuanto metodología teológica, Puebla ve al pobre desde esta perspectiva. Los Obispos quieren percibir el clamor del pueblo (24), de entender los fracasos y logros desde la fe y la esperanza (15). Ese clamor (131), es por la justicia (1207) y exige conversión (228, 231) ante los rostros de Cristo que interpelan (31).

Como metodología de acción pastoral, Puebla apoya la solidaridad concreta con las organizaciones populares. Los Obispos reconocen y valoran los esfuerzos de organización (18, 20, 135, 505) y junto con Juan Pablo II exigen que se quiten las barreras que bloquean los esfuerzos de los pobres (28). Denuncian gobiernos y estados que favorecen la organización del mundo patronal en tanto que reprimen la organización popular (44). La propia Iglesia considera como tarea suya la de concientizar (1220) y defender la organización de los pobres (1163, 1244) y alentarlos para sentirse motivados por la fe para defender sus derechos (1137).

2.2 Aspectos de contenido

La importancia de SRS para el futuro trabajo teológico de América Latina reside no sólo en la metodología, sino también en el aporte de algunos contenidos específicos. Queremos señalar dos de ellos:

2.2.1 El concepto de desarrollo

En el debate sociológico en torno a la realidad latinoamericana se descalificó el 'desarrollismo' como reformista e ineficaz. Se criticaba el modelo mismo de desarrollo que entrañaba profundas desigualdades y opresiones imperialistas; se apuntaba, además, a la imposibilidad estructural de acceso a ese desarrollo por la terrible dependencia del Tercer Mundo. La gravedad y magnitud de la deuda externa no ha hecho sino comprobar que estas críticas eran muy bien fundadas.

Una encíclica sobre el 'desarrollo' podría parecer, en este contexto, como un retroceso a etapas ya superadas. En realidad, esta impresión, en relación a la Encíclica, carece de fundamento porque ella rechaza explícitamente ese falso concepto de desarrollo puramente economicista e imperialista y señala las mismas dependencias como mecanismos estructurales.

Debemos decir, por consiguiente, que sigue siendo válido el concepto de desarrollo y puede servir como plataforma de diálogo a partir del mismo término que es usado. Esto no significa, por otra parte, que debemos abandonar el lenguaje y la práctica de una teología de la liberación, sino mostrar que el auténtico *desarrollo* implica la mayor plenitud posible de libertad humana, integralmente considerada, y por tanto el desarrollo de la libertad y la libertad en el desarrollo, marcan el punto de referencia de la liberación como proceso.

Un enriquecimiento conceptual del desarrollo no se mueve en la línea del 'desarrollismo' criticado por la teología de la liberación desde el momento en que participa de la misma preocupación de esta teología por el mundo de los oprimidos.

Si la liberación, leída teológicamente, percibe la relación entre el pecado y las estructuras ligadas a él, entonces ella es entendida plenamente en conformidad con el magisterio de Juan Pablo II en SRS: "El principal obstáculo que la verdadera liberación debe vencer es el *pecado* y las *estructuras* que llevan al mismo, a medida que se multiplican y extienden. La libertad con la cual Cristo nos ha liberado (cfr. Gá 5,1) nos mueve a convertirnos en siervos de todos. De esta manera el proceso del *desarrollo* y de la *liberación* se concreta en el ejercicio de la *solidaridad*, es decir, del amor y servicio al prójimo, particularmente a los más pobres" (SRS 46).

2.2.2 Liberación y reconciliación

Si la lectura teológica de la historia permite señalar como pecado la opresión que está introyectada en los mecanismos estructurales, y por tanto, a las personas que las crean, defienden y perpetúan como sujetos de pecado (en el sentido objetivo de aquello que ofende a Dios, salvando —por supuesto—, la intencionalidad de la conciencia subjetiva), la misma lectura teológica pide que se considere a dichas personas desde la actitud redentora de Jesús, que viene no por los sanos, sino por los enfermos y que ama a los enemigos (pecadores) y les devuelve bien por mal, como El lo había enseñado y lo practicó (cfr. Mt 5,38-48; Lc 23,34).

El proceso de liberación que anima el esfuerzo de los oprimidos y que detecta las barreras que frustran esos esfuerzos, no considera las personas y grupos sociales como meras fuerzas antagónicas de un conflicto inevitable, sino como personas responsables y libres, capaces de conversión.

La opción preferencial por los pobres implica, pues, un trabajo simultáneo en todos los estratos de la sociedad. Apoyar, defender, y animar la solidaridad de los pobres entre sí, pero también, educar, exhortar, manifestar con inequívoca claridad que las conductas opresoras de otros grupos sociales son anti-evangélicas y que la gracia y el perdón de Dios les son ofrecidos para un cambio de vida hacia la solidaridad con los más pobres. De esta manera quien había esclavizado a otros se ha liberado de sus impulsos opresores y se vuelve servidor de los pobres. Una vez más podemos citar SRS: "La libertad con la cual Cristo nos ha liberado nos mueve a convertirnos en siervos de todos" (46).

Al poner de relieve los aspectos, tanto de método como de contenido, que aproximan la Iglesia latinoamericana a SRS, hemos pretendido señalar los más relevantes. Pero esta aproximación no es completa y nuevos esfuerzos deben conducirnos a explorar la riqueza de SRS para iluminar nuestro proceso de liberación.

SOLIDARIDAD

Concepto-clave para una lectura de la nueva Encíclica *Sollicitudo Rei Socialis* y de la Doctrina Social de la Iglesia

Jaime Vélez Correa, S.J.

El Papa Juan Pablo II acaba de publicar su segunda Encíclica social para celebrar el vigésimo aniversario de la Encíclica de Pablo VI sobre el desarrollo de los pueblos. Titulada "La Preocupación Social" (*Sollicitudo Rei Socialis* = SRS) va dirigida a los hombres de buena voluntad y se propone, a más de rendir homenaje a tan importante documento, mostrar la perenne validez de la Doctrina Social de la Iglesia en su coherente continuidad y su fuerza renovadora.

El presente ensayo intenta examinar el nuevo documento a la luz del concepto solidaridad que —así espera demostrarlo— es *clave* en la comprensión de la encíclica y de la Doctrina Social de la Iglesia. A su luz se entiende el por qué y la razón del análisis y solución al problema social actual. Veinticuatro veces aparece explícita la palabra "solidaridad" y mucha más, implícitamente se la emplea en tal forma, que el enfoque de la problemática, su explicación y el fundamento de las soluciones propuestas, se iluminan desde la solidaridad. Conclusión: la solidaridad es clave, principio básico, hilo conductor de la Encíclica. Con ello no reducimos, limitamos o empobrecemos el documento pontificio, sino que mostramos el germen fecundo y englobante que enuclea el pensamiento social de la Iglesia, su coherente continuidad y a la vez su vigor renovador frente a las cambiantes circunstancias del problema.

1. Sentido de la "solidaridad"

Etimológicamente el término connota aquel sentimiento que impele a los hombres a prestarse mutua ayuda. Aunque de raíz latina, el latín no tiene esa palabra; por eso, en su lenguaje oficial la Iglesia emplea fórmulas como "solida coiunctio" o "necessitudinis coiunctio" (conjunción sólida, conjunción necesaria vinculante).

Filosóficamente implica interdependencia entre los hombres o los pueblos que hace que unos no puedan conseguir el bienestar sin los otros.

Jurídicamente, partiendo de la fórmula del Derecho Romano "in solidum", designa la responsabilidad u obligación que cada deudor, en una deuda común, tiene de pagar la deuda total, si los otros fallan.

Moralmente, puesto que lo jurídico carga la conciencia moral (contra la tesis kantiana de que el orden jurídico es independiente del moral), designa un compromiso de los hombres por ser sociales e interdependientes de tal manera que el individuo dependa en conciencia de los otros. Por eso la solidaridad se aplica a todos los órdenes (ético o moral, social, político y económico). Más aún, al orden religioso, como veremos en la encíclica.

"Solidaridad" dice más que "sociabilidad", pues aquélla apunta, además de la conjunción, una dimensión ética de obligación; pero la solidaridad se funda en la sociabilidad. En efecto, la interdependencia o solidaridad obliga, *porque* el hombre es por naturaleza sociable, no se realiza sino en, por y con los demás. Ya Aristóteles lo había apuntado: "el hombre es un animal "político", es decir, "social"; lo confirman los análisis filosóficos de la intersubjetividad, como también los psicológicos y sociales. Comte hizo de la solidaridad el fundamento de la sociología. Por un milenio el pensamiento, hasta fines de la edad media, mantuvo la tesis de que la sociabilidad era indispensable para vivir humanamente.

En el siglo XIV comienza a minarse el concepto de sociabilidad y con ello la realidad del hombre como sociable: Guillermo de Ockham, destruye la metafísica y sólo admite como real al individuo, y así la dimensión social no es sino término convencional, no se da en la realidad. El positivismo materialista moderno considera al hombre "*antisocial*" (Hobbes) regido por egoísmos instintivos que lo llevan a la guerra de todos contra todos. Esta tesis se atempera diciendo (Rousseau) que el hombre es "*asocial*" por naturaleza, la sociedad lo corrompe y sólo se puede llegar a un "modus vivendi" por un pacto social. Con esas bases individualistas Adam Smith puede formular el *sistema capitalista*. La cruel realidad de este sistema, trae la reacción opuesta, pero dentro de un materialismo. Así Marx sostiene que la esencia humana no es sino el conjunto de relaciones sociales; si bien reivindica la sociabilidad del hombre, pero a la persona no se le reconoce valor o dignidad superior y por lo mismo se le niegan *los derechos*, y de esa manera se le convierte en instrumento o medio de la sociedad o Estado.

En conclusión, el problema moderno es *problema social*, pues las ideas antisociales se volvieron hechos inhumanos.

2. La "solidaridad" en el pensamiento social de la Iglesia

El proceso anterior, para mediados del siglo XIX había planteado y desarrollado dos posiciones antagónicas basadas en ideologías opuestas: *el individualismo* que estableció un sistema capitalista de explotación del hombre por el hombre y *el colectivismo* que lo revolucionó para implantar

la explotación de la persona en aras del totalitarismo estatal. Ante este antagonismo de lucha de clases la Iglesia trata el problema en términos de "sociabilidad" y desde hace 25 años comienza a afrontar el problema desde la perspectiva de la "solidaridad", para concluir magistralmente con la reciente encíclica. Veamos ese proceso histórico: La primera encíclica social (*Rerum Novarum* de León XIII, 1891) polemiza con el "socialismo" marxista y busca también, contra el capitalismo, restablecer el sentido auténtico de *sociabilidad*, criticando el Estado clasista. Cuarenta años después, Pío XI en su encíclica *Cuadragesimo Anno*, aunque admite la transformación del socialismo le objeta que aún continúa desconociendo la *dimensión personal-social* del hombre. Juan XXIII, treinta años después, muestra en su encíclica *Madre y Maestra* que en este lapso ha aparecido el fenómeno de "socialización" como típico multiplicarse las relaciones de convivencia en formas de vida, de actividad asociada y de instituciones jurídicas tanto a nivel privado como público (n. 59). Ello dio pie para el malentendido que tacha al Papa de bendecir el socialismo que sus antecesores habían condenado, lo cual es falso, pues en el fenómeno de socialización el Papa señala, además de los valores, los peligros (61 y 62), y sobre todo el de dependencia e intervencionismo estatal (60). Por eso, su segunda encíclica social *Pacem in Terris* (1963), emplea por primera vez en un documento oficial, la palabra "solidaridad" (98) como medio de regirse las relaciones internacionales, y así eliminar la ambigüedad de la sociabilidad que podía interpretarse en línea socialista. De esa manera se dio un paso de la sociabilidad inherente a la persona humana, a la solidaridad, término actual y más fecundo para tratar las relaciones humanas en sentido de colaboración responsable, interdependencia en miras al bien común.

Tres años después, el Concilio Vaticano II en su constitución pastoral de la Iglesia en el mundo (*Gaudium et Spes*) señala el *fundamento teológico de la solidaridad*: Jesucristo con su doctrina y ejemplo nos hace hermanos en el amor, el que se ha de consumir con la gran familia de la gloria (32). En ese contexto se explica la doctrina sobre el bien común (74) y la exigencia de colaboración de todos (75).

Esta *solidaridad* es nervio de la encíclica de Pablo VI sobre el desarrollo de los pueblos (*Populorum Progressio*). El desarrollo, según el Papa, ha de ser "integral" (Primera parte de la Encíclica), y para serlo debe ser "solidario" (Segunda parte). La nueva encíclica de Juan Pablo II, "Preocupación por la cuestión social" (*Sollicitudo Rei Socialis*), que conmemora los 20 años de la *Populorum Progressio*, muestra la continuidad de la doctrina social de la Iglesia y afirma que es la aplicación del documento conciliar (SRS n. 7), un estudio ético del desarrollo (id 8), el cual, por haberse ampliado el horizonte a dimensiones mundiales, convierte la obligación moral del desarrollo *en solidaridad* (PP 48) y tiene hoy especial vigencia, añade Juan Pablo II (SRS 9).

3. La solidaridad en Juan Pablo II

Como sucesor de Pablo VI, Juan Pablo II en su primera encíclica social sobre el trabajo (*Laborem Exercens*) señala (n. 8) que la *solidaridad*, aspecto subjetivo del trabajo, es la clave o enfoque para valorar las transformaciones que en los 90 años nos separan de la *Rerum Novarum*. En efecto: la solidaridad es la fuerza ínsita en el ser humano, por más degradado que se encuentre, y que es capaz de llevarlo a una acción común contra la degradación del trabajador, la injusta distribución de las ganancias, las injustas condiciones de trabajo y el ser tratado como instrumento. Así, a través de la solidaridad obrera, se lee esa larga y penosa historia.

Más aún la solidaridad sirve para valorar los cambios profundos buscados tanto por el *neocapitalismo*, que con sus reformas, no ha podido superar de raíz la antinomia Capital-Trabajo, debido a su mentalidad economicista materialista y porque el poder de decisión y responsabilidad lo mantiene para el empresario, excluyendo a la mayoría, los trabajadores. Tampoco el *colectivismo marxista*, pese a sus aspectos positivos, ha logrado superar la antinomia, porque con el totalitarismo de partido se priva a los trabajadores de toda iniciativa, convirtiéndolos en meros instrumentos de producción y provocando injusticias nuevas (LE 12-14).

Estas mismas injusticias —leemos en la encíclica sobre el trabajo— estimularon a los hombres y a los pueblos a unirse *solidariamente* y así han surgido nuevos movimientos de solidaridad (id 20). Además, surgen nuevos focos de solidaridad, debidos a la proletarización concomitante a la industrialización, la que a su vez genera el fenómeno de la desocupación; en tal situación, para realizar la justicia social, se hacen siempre necesarios nuevos movimientos de solidaridad entre los hombres del trabajo y de solidaridad de otros con los hombres del trabajo (id 8).

En conclusión, la solidaridad es, en la encíclica sobre el trabajo, remedio al mal de la cuestión social, reducida por el Papa a la cuestión del trabajo.

La idea de solidaridad en el pensamiento del Pontífice —para dar un ejemplo concreto— en sus intervenciones por América Latina aparece 29 veces explícitamente desarrollada (véase *Mensajes sociales de Juan Pablo II en América Latina*, Celam, 1986, índice analítico).

Finalmente, su discurso en la Asamblea General de la FAO (Nov. 1987), además de insistir cinco veces en la solidaridad como apertura, responsabilidad e interdependencia mundial, afirma: "Para responder a esta trágica situación (la sobreabundancia de alimentos en unas partes y el peligro de muerte por inanición en otras), es necesaria de modo urgente e inevitable, la *solidaridad* internacional".

4. La solidaridad en la nueva encíclica

Juan Pablo II nos recuerda que *Populorum Progressio* es la respuesta a la llamada del Concilio ante la situación de miseria y desarrollo, que la Iglesia sentía como angustia suya y que el Concilio la estudia como signo de los tiempos (SRS 7-8); insiste (id. 9) en que la encíclica de su predecesor apunta a una característica típica hoy de la cuestión social, su dimensión mundial; y la novedad, añade, se muestra en la valoración moral de esa situación, y que para Pablo VI "traduce la obligación moral como deber de *solidaridad*". Otra novedad en la *Populorum Progressio* es la concepción del desarrollo como "nuevo nombre de la paz", en espíritu de solidaridad (id. 10).

a) La insolidaridad, causa del problema social contemporáneo

Cuando Juan Pablo II quiere mostrar la resonancia de la *Populorum Progressio* en el panorama del mundo contemporáneo, constata el ensanchamiento del abismo entre el Norte desarrollado y el Sur en vías de desarrollo, lo que resquebraja la unidad (léase la solidaridad) del mundo en bloques de primero, segundo, tercero y hasta cuarto mundo, terminología que "esconde el contenido moral" (id. 14). Esto mismo implica un sentido de *solidaridad*, pues los mecanismos económicos, financieros y sociales, manejados por países desarrollados, aumentan la riqueza de unos pocos y mantienen la miseria de muchos (id. 16), con sus indicadores específicos como la crisis de vivienda, el desempleo y la deuda internacional, debida a la "interdependencia". Así tenemos que, en el análisis del Papa, subyace la idea de solidaridad.

Los dos bloques contrapuestos en lo económico (Norte-Sur) hacen que la *Populorum Progressio* estudie las causas políticas, que se concretan en oposición entre Oriente y Occidente, y que ahora ya no son meramente políticas sino geopolíticas; por tanto, la contraposición es de orden ideológico: capitalismo liberal vs. colectivismo marxista (id. 21). Mirando el cuadro de estos últimos veinte años, Juan Pablo II muestra que, lejos de mejorarse, la situación se empeora, porque la lucha de imperialismos por su seguridad "impide radicalmente la *cooperación solidaria de todos* por el bien común del género humano, con perjuicio sobre todo de los pueblos pacíficos, privados de su derecho de acceso a los bienes destinados a todos los hombres (id. 22). Este juicio, que va a la raíz del mal, se agrava con la advertencia de *Populorum Progressio* (53) de que los recursos destinados al alivio de la miseria de los necesitados se emplean en la producción de armas; esta distorsión —comenta Juan Pablo II— dificulta a las naciones desarrolladas a "cumplir adecuadamente su *deber de solidaridad* en favor de los pueblos que aspiran a su pleno desarrollo" (id. 23). Se acentúa más la gravedad si se considera, en la línea de solidaridad, el mismo comercio de armas donde aparece la anomalía de que, mientras los planes

de desarrollo tropiezan con la barrera de las ideologías, las armas de cualquier procedencia circulan con libertad casi absoluta por todas partes, con las consecuencias de refugiados de guerra, terrorismo, etc. (id. 24). Anomalía análoga presenta el problema demográfico, visto desde la solidaridad (id. 25).

En conclusión, Juan Pablo II analiza el panorama del mundo contemporáneo a la luz de la solidaridad y su diagnóstico muestra que la raíz del problema social mundial es la conflictiva insolidaridad. Este cuadro de sombras se cierra con un rayo de luz, que brilla en lo íntimo del ser humano: "la convicción de una radical *interdependencia*, y por consiguiente, de una *solidaridad* necesaria, que la asuma y traduzca en el plano moral" (id. 26). En otras palabras, si el problema social contemporáneo es de insolidaridad, la conciencia humana a su vez anhela y casi impulsa hacia una solidaridad que delata "una nueva preocupación moral, sobre todo en orden a los grandes problemas humanos, como son el desarrollo y la paz" (ib.). Juzga Juan Pablo II, en consecuencia, necesario analizar a fondo el concepto de desarrollo, íntimamente unido al de la paz ("el desarrollo es el nuevo nombre de la paz" había dicho Pablo VI), para completarlo desentrañando la solidaridad en la naturaleza misma del desarrollo y sus implicaciones teológico-morales.

b) El auténtico desarrollo humano a la luz de la solidaridad

Si lo anterior era un *ver* la realidad y diagnosticar su mal, ahora se trata de sentar un criterio para juzgarla; consiste en explicar la naturaleza del desarrollo para, desde ese enfoque, discutir la realidad misma que vivimos: estamos construyendo el auténtico desarrollo.

Ante todo se responde negativamente: "el desarrollo no es un proceso rectilíneo, casi automático y de por sí ilimitado". Esta concepción de la ilustración filosófica mira optimísticamente el desarrollo como desenvolvimiento mecánico de condiciones que llevan a la humanidad al progreso indefinido. Tal optimismo ha sido reemplazado hoy por una fundada inquietud acerca del destino humano (id. 27).

Este fracaso se debe a que *la concepción "economicista" del desarrollo ha entrado en crisis*. En efecto, el desarrollo no consiste en acumular bienes y servicios, pues aun los que los gozan no son felices; ni tampoco la ciencia y la técnica liberan de esclavitudes. La experiencia demuestra que, si la masa de recursos y potencialidades no es regida por un objetivo moral, es decir, "por el bien del género humano, se vuelve contra él para oprimirlo". (id. 28). Más aún, este fracaso trae una *constatación desconcertante*: al lado de las miserias del subdesarrollo, se da un *superdesarrollo* que esclaviza al hombre en la sociedad consumísta, la que va en carrera desbocada de sustituir objetos y acumularlos. La raíz del mal está en que al "tener" cosas se da la primacía sobre el "ser", es decir, se da más

valor a las cosas que a la vocación o destino humano, valor superior a los bienes materiales, como ya lo advertía la *Populorum Progressio* (n. 19), siguiendo al Concilio Vaticano II (GS 35). Acertadamente puntualiza Juan Pablo II (SRS 28) que esa antinomia "tener"- "ser" no se soluciona suprimiendo uno de los términos, sino respetando la jerarquía de valores: que los bienes estén dispuestos para el ser, para el destino del hombre.

El desarrollo "se mide y orienta según esta realidad y vocación del hombre, visto *globalmente*, es decir, según un propio parámetro interior" (id. 29). Es lo que Pablo VI, en toda la primera parte de su encíclica llamaba "desarrollo integral", que se dirige a perfeccionar a todo el hombre (sus aspectos materiales y espirituales) y a *todos* los hombres. El mismo Pablo VI demostraba, en la segunda parte, que el desarrollo, para ser integral, debe ser *solidario*. Por tanto, todas las interpretaciones que Juan Pablo II da (id 29-31) para mostrar esa exigencia de la naturaleza humana, tienen como concepto subyacente la solidaridad, fundada en la naturaleza sociable de la persona humana. Por eso en el n. 30 de su nueva encíclica, Juan Pablo II muestra que "el ser humano, según la Biblia, es una realidad trascendente participada por una pareja; de ahí que "pone en el ser humano el *germen* y la *exigencia* de una *tarea* originaria a realizar, cada uno por separado y también como pareja". Esta solidaridad como tarea se debe ejercer en el dominio sobre las demás cosas, pero —advierte el Papa— "en el marco de *obediencia* a la ley divina, y por consiguiente, en el respeto de la imagen recibida", es decir, como responsable socialmente, o sea, solidariamente.

Por lo mismo, el Papa insiste (id. 32) que esa obligación, no es sólo deber *individual*, ni mucho menos *individualista* o de esfuerzos aislados, sino imperativo para todos y cada uno; por eso "la cooperación al desarrollo de todo el hombre y de cada hombre, es un deber de todos para *con todos*, y al mismo tiempo, debe ser común a las cuatro partes del mundo: Este y Oeste, Norte y Sur".

Ampliando más esta idea del deber de cooperación de todos con todos (solidaridad) (id. 33), tanto en los individuos y comunidades como en el orden interno de cada nación y en el internacional, muestra que a tal deber corresponde su correlato, el derecho a la participación en el desarrollo pleno, y que "se debe realizar en el marco de *la solidaridad y de la libertad*, sin sacrificar una a la otra bajo ningún pretexto".

El capítulo sobre el desarrollo concluye (id. 34) aplicando la misma idea, en clave de solidaridad, para el sistema llamado ecológico: tres consideraciones muestran —aporte valiosísimo y novedoso a la Doctrina Social de la Iglesia— las implicaciones morales del problema ecológico en relación con el desarrollo.

Podemos concluir: la solidaridad es el criterio para discernir el auténtico desarrollo humano.

c) La lectura teológica de los problemas modernos

Entramos así al capítulo culminante de la Encíclica, y nos atreveríamos a decir, al más original y novedoso, sin que ello signifique que los otros no lo son. Se trata de una auténtica lectura de los signos de los tiempos actuales en clave del concepto "solidaridad", enriquecido con el cristianismo, aunque ya antes había mostrado el fondo teológico del concepto de desarrollo. Es digno de notarse que, si bien en los anteriores capítulos se manejaba implícitamente el concepto solidaridad (sólo tres veces se la nombra explícitamente), aquí se lo emplea explícitamente quince veces.

Para superar los mecanismos perversos antes señalados, y después de visto que el desarrollo se ha frustrado por haberse limitado a lo económico y político, se inicia el tema (id. 35) mostrando que la voluntad política eficaz para el desarrollo ha sido insuficiente y por tanto la solución; y la razón de ese fracaso es que falta el aspecto moral que considere las personas como responsables para impedir que frustre el pleno desarrollo. Falta pues, como se verá, la solidaridad con su fuerza social, moral y religiosa.

Por eso entra aquí (id. 36) la consideración de pecado en la perspectiva de la solidaridad: "Un mundo dividido en bloques, presididos a su vez por ideologías rígidas, donde en lugar de la interdependencia y la *solidaridad*, dominan diferentes formas de imperialismo, no es más que un mundo sometido a *estructuras de pecado*". A este propósito el Papa hace una lúcida explicación del significado de las "estructuras de pecado" que fueron tema de discusiones y que diferencian el análisis socio-político, tan recurrido por algunas teologías de la liberación, del análisis que tiene como punto de referencia el concepto de pecado. Y a este propósito vienen, dentro de la línea de solidaridad (id. 37), algunas consideraciones particulares: el afán de ganancia exclusiva, y la sed de poder, como absolutización de actitudes humanas. Estas son antisolidarias y generan el pecado.

Por eso, al señalar el largo, complejo y amenazado camino para corregir ese mal moral o pecado, el Papa (id. 38) ve necesario un cambio (conversión) en las actitudes que definen las relaciones del hombre consigo mismo, con el prójimo, con las comunidades y con la naturaleza. Apunta aquí un rayo de esperanza, debido a la creciente conciencia de *interdependencia* (léase *solidaridad* por lo que en seguida diremos) entre los hombres y las Naciones. Viene entonces una de las más profundas, completas y luminosas definiciones de la *solidaridad*: *Primero*, se la explica *objetivamente*, en su contenido, como "interdependencia comprendida como *sistema determinante* de relaciones en el mundo actual, en sus aspectos económico, cultural, político y religioso, y asumida como categoría moral". *Segundo*, se la explica *subjetivamente* —y es propiamente la *solidaridad*— como la respuesta al reconocimiento de aquella interdependencia; así se concreta "como actitud moral y social, y como virtud, es la *solidaridad*."

“No es, pues, —añade el Papa— un sentimiento superficial por los males de tantas personas, cercanas o lejanas. Al contrario, es la *determinación firme y perseverante* de empeñarse por el *bien común*; es decir, por el bien de todos y de cada uno, para que todos seamos verdaderamente responsables de todos”.

Cada uno de los términos amerita un comentario que omitimos por acortar este ya extenso discurso. Bástenos notar que la solidaridad implica la interdependencia, comprendida como sistema determinante de relaciones y asumida como categoría moral, o sea, que es una actitud moral y social y una virtud o determinación de empeñarse por el bien común.

A la luz de este complejo concepto de solidaridad se puede releer todo lo anterior de la encíclica y se encontrará el vigor, la solidez y la novedad con que se analiza el panorama del mundo contemporáneo, el auténtico desarrollo y la lectura teológica de los problemas, lo mismo que las orientaciones que se trazan después de este capítulo.

Definida la solidaridad, el Papa dedica el extenso número 39 al *ejercicio de solidaridad*, mostrando que sólo es válido cuando los miembros de la sociedad se reconocen unos a otros como *personas*. Ante todo, apela a la responsabilidad de los que disponen de más dinero para que compartan con los más pobres y éstos a su vez “en la línea de solidaridad, no deben adoptar una actitud meramente *pasiva o destructiva* del tejido social”. En seguida constata “la creciente conciencia de solidaridad de los pobres entre sí... no recurriendo a la violencia”. Este mismo criterio de justicia, enfocado hacia el bien común, se aplica análogamente a las relaciones internacionales: “La interdependencia debe convertirse en *solidaridad*, fundada en el principio de que los bienes de la creación están destinados a todos”. Así se superan “los imperialismos de todo tipo y los propósitos de las naciones más fuertes y mejor dotadas por mantener la propia hegemonía”.

Pasa a mostrar que la solidaridad, ayudada por la conciencia religiosa, lleva a ver al otro —persona, pueblo o nación— no como instrumento de explotación, sino como un “semejante” nuestro, una “ayuda” (Gn 2, 18-20) “para hacerlo participe, como nosotros, del banquete de la vida al que todos los hombres han sido igualmente invitados por Dios”.

Así se excluyen la explotación, la opresión y la anulación de los demás; estructuras de pecado que radicalmente se oponen a la paz y al desarrollo. “De esta manera —concluye el Papa— *la solidaridad que proponemos* es un camino hacia la paz y el desarrollo”. No se obtiene la paz si la interdependencia no logra superar la política de los bloques y toda forma de imperialismo económico, político o militar, mediante la *colaboración* que es “el acto propio de solidaridad entre individuos y entre naciones”. Por eso, si Pío XII pudo decir que “la paz es fruto de la justicia” y Pablo VI que “el desarrollo es el nuevo nombre de la Paz”, Juan Pablo II, basado en lo anterior, dice que “la paz es el fruto de la solidaridad”.

Concluye este capítulo arguyendo que la solidaridad es una *virtud cristiana*, porque se vincula íntimamente con la *caridad*, signo distintivo de los discípulos de Cristo. Por eso la solidaridad debe cooperar en la realización del designio divino de hacer a todos hermanos en Cristo, hijos de Dios por el Espíritu Santo. Con ese ejercicio serán vencidos los mecanismos perversos de un desarrollo inhumano, de unas estructuras de pecado. Así lo muestra el testimonio de muchos santos, de los cuales menciona el Papa a San Pedro Claver con su servicio a los esclavos en Cartagena de Indias.

Adviértanse las ricas y múltiples ideas que incluye —según el Papa— el concepto de solidaridad: interdependencia comprendida como sistema de relaciones, responsable actitud moral y social, virtud firme y perseverante en el empeño por el bien común y por el desarrollo, reconocimiento de la persona como semejante y ayuda, reconocimiento de que los bienes están destinados a todos, mutua colaboración, camino para la paz y el desarrollo, caridad o amor, y por tanto virtud cristiana.

El vigor en la argumentación, la claridad y la originalidad de este capítulo centrado en la solidaridad constituyen uno de los venenos más fecundos y actualizados de la Doctrina Social de la Iglesia.

d) Orientaciones para la solidaridad

Después de *ver* el panorama, de sentar los criterios para el auténtico desarrollo, el Papa ha juzgado la situación con un diagnóstico basado en la solidaridad. Como Pastor de la Iglesia universal en el sexto capítulo de su encíclica le da orientaciones, advirtiendo que no se trata de soluciones técnicas sino evangélicas, morales, que contribuyan a la solución del problema urgente del desarrollo. Utiliza como instrumento la Doctrina Social de la Iglesia que es un abordaje de las cuestiones sociales en su aspecto moral.

Con tal propósito advierte de entrada: “La Doctrina Social de la Iglesia *no es* una ‘tercera vía’ entre el capitalismo liberal y el colectivismo marxista, y ni siquiera una posible alternativa a otras soluciones menos contrapuestas radicalmente, sino que tiene una *categoría propia*. No es tampoco una *ideología*... no pertenece al ámbito de la ideología, sino al de la *teología* y especialmente de la teología moral” (SRS 41).

Para aquellos teólogos que desde hace más de un decenio denigraban la doctrina social de la Iglesia como un “tercerismo”, la interpretaban como “ideología” y optaban por el análisis marxista como punto de partida y lugar teológico para una teología de la liberación, este n. 41 es el rechazo razonado de posiciones tan temerarias. Insiste el Papa en que la doctrina social no es ideología, porque es la interpretación de las realidades sociales a la luz del Evangelio y porque le muestra al hombre su vocación terrena

y trascendente, y en consecuencia, le orienta su conducta cristiana para el compromiso por la justicia. Esa doctrina social ejerce la evangelización, no sólo como denuncia sino sobre todo como anuncio.

En un contexto de solidaridad *abierta a la perspectiva internacional*, se replantea (id. 42) en profundidad la *opción o amor preferencial por los pobres*, mostrando que, como ejercicio de caridad cristiana, la solidaridad debe incidir en el modo de vivir de cada hombre para sus decisiones en el campo político y económico, particularmente sobre la propiedad privada, cuya "hipoteca social" sigue vigente. Todo ello teniendo en cuenta que para el Papa se amplía el sentido de *pobreza*, en cuanto significa no sólo carencia de bienes sino además, privación de los derechos fundamentales de la persona humana.

Y puesto que esa solidaridad abarca todos los niveles, su ejercicio exige *reformas* del sistema internacional de comercio (hipotecado por el proteccionismo y el creciente bilateralismo), del sistema monetario y financiero mundial (reconocido hoy como insuficiente), de los intercambios de tecnologías y su uso adecuado, como también una revisión de la estructura de las organizaciones internacionales. Merecen un examen detenido las motivaciones para esos cambios (id. 43), que si van a la raíz, deben hacerse con el paradigma de la solidaridad. Sería interesante mostrar que ahí se deben leer en clave de solidaridad todas esas orientaciones para valorar el sentido novedoso que esta encíclica implica para la doctrina social de la Iglesia.

Si bien lo anterior se refería a la solidaridad *para con* los pobres, el Papa también da orientaciones novedosas en relación con la solidaridad *de* los pobres entre sí, a nivel de naciones que, como pobres "han de actuar responsablemente sin esperarlo todo de los países más favorecidos y actuando en colaboración con los que se encuentran en la misma situación" (id. 44), mediante iniciativas que respondan a las ropias necesidades, favoreciendo la autoafirmación de cada uno de los ciudadanos por su acceso a la cultura. Insistimos hasta la saciedad que se deben enfocar desde la solidaridad para comprender el alcance y originalidad de estas sugerencias.

Se cierra el capítulo mostrando *las condiciones de la solidaridad*, las que citamos textualmente:

—"*Colaboración de todos*, en el marco de una solidaridad que abarque a todos, empezando por los más marginados".

—"*Deber de las mismas naciones en vía de desarrollo, de practicar entre sí y con los Países más marginados del mundo*".

—"*Como condición indispensable de solidaridad requiere su autonomía y libre disponibilidad, incluso dentro de asociaciones como las indicadas*".

—“Requiere al mismo tiempo, disponibilidad para aceptar los sacrificios necesarios por el bien de la comunidad mundial” (id. 45).

5. Conclusión: Liberación, desarrollo, solidaridad y Reino de Dios

Con el último capítulo el Papa muestra que en América Latina la *Populorum Progressio* trajo un nuevo modo de afrontar los problemas, la *liberación*, como categoría fundamental y primer principio de acción. Reconociendo los valores positivos y las desviaciones de este enfoque, muestra que la aspiración a la liberación de toda forma de esclavitud, es algo noble y válido. Y de esta manera el desarrollo se vincula a la liberación; ésta, para ser verdadera liberación de pecado y de estructuras esclavizantes, debe abarcar, como el desarrollo, la dimensión cultural, trascendente y religiosa. La libertad con que Cristo nos ha liberado nos vuelve en siervos de todos y así, se unen liberación con desarrollo y solidaridad: “De esta manera el proceso del desarrollo y de la liberación *se concreta en el ejercicio de la solidaridad*, es decir, del amor y servicio al prójimo, particularmente a los más pobres” (id. 46).

El panorama prevalentemente negativo del momento presente, no puede dejar en la Iglesia una actitud pesimista, de pasividad, de indecisión o de cobardía, como si la tarea de solidaridad fuese imposible o desconfiáramos de obtener la liberación para el desarrollo integral. Tenemos —nos recuerda el Papa— la conciencia de la Iglesia en la promesa divina de que la historia se abre al Reino de Dios (así la solidaridad trasciende lo temporal); tenemos la confianza en el hombre, que, a pesar de sus pecados, posee la bondad fundamental y es imagen de Dios. Precisamente se trata de salvar lo que está en juego, la dignidad de la persona humana, cuya defensa y promoción nos han sido confiadas por el Creador y de la que todos somos deudores (lo que vale decir, solidarios). Por eso el Papa se dirige a todos para que pongamos por obra “las medidas inspiradas en la *solidaridad* y en el amor preferencial por los pobres”. En este empeño tienen papel preponderante los laicos. No duda en invitar especialmente a las religiones cristianas, a la judía y a las otras, a comprometerse por la paz, como se hizo en Asís el año pasado, en un indiscutible contexto de solidaridad (id. 47).

Finalmente, toda esta tarea de solidaridad, que es realización temporal y que por consiguiente no se identifica con el Reino de Dios, sin embargo ella lo refleja y anticipa hasta la llegada del Señor. Esta espera no puede ser excusa para desentenderse, pues “aunque imperfecto y provisional nada de lo que se puede y debe realizar mediante el *esfuerzo solidario* de todos y la gracia divina en un momento dado de la historia, para hacer más humana la vida de los hombres, se habrá *perdido* ni *habrá sido en vano*” (id. 48). En la Eucaristía, que hace presente el Reino de Dios uniéndonos a El y entre nosotros con vínculos más perfectos que toda la

unión natural, nos envía a dar testimonio de amor, y nos atrevemos a glosar, de solidaridad, preparando la venida de su Reino.

* * *

La propuesta lectura de la nueva encíclica en clave de solidaridad no necesita más comentario ni demostración. Basta tomar el texto y confrontarlo con nuestra glosa, que necesariamente hubo de omitir muchos puntos interesantes, porque o no miraban directamente a la solidaridad o se desprendían como concretas aplicaciones de la misma. No sobra añadir qué mezquino es el comentario que a ésta y a la encíclica sobre el trabajo se hace, queriendo minimizar el profundo sentido de solidaridad, cuando se dice que el Papa lo que hace es una propaganda al movimiento "Solidaridad" de su patria. Ciertamente que el cristiano pueblo de Polonia concretó su hondo sentido de solidaridad en este movimiento que se opone a un cruel imperialismo, pero Juan Pablo II con sus antecesores y con el Concilio Vaticano II, le dan a la solidaridad un alcance internacional y múltiples aplicaciones que no tienen lugar en su patria. Aún más, suponiendo que el Papa tuviera en mente el movimiento polaco, no olvidemos que como obrero vivió ese espíritu de solidaridad, y esa experiencia avala más sus palabras.

DOSSIER

San Roque González de Santa Cruz

La epopeya misionera de las reducciones del Paraguay

Ignacio Acevedo Tobón, S.J.*

El tema de las REDUCCIONES ha cobrado actualidad con la canonización hecha por el Papa Juan Pablo II, el 16 de mayo de 1988 en el Paraguay, de los más caracterizados representantes de los 26 mártires de esta empresa apostólica de la Iglesia, los jesuitas Roque González de Santa Cruz, paraguayo, y de sus compañeros Juan del Castillo y Alfonso Rodríguez, españoles, martirizados el 17 de noviembre de 1628 en el Caaró (Brasil). Toda esta epopeya misionera, se puede inscribir en la perspectiva que se fijaba el P. Ricardo Lombardi, S.J., para su movimiento "Por un Mundo Mejor", a saber, cambiar interna y externamente al hombre salvaje en humano, y de humano en divino.

Situando en el tiempo y en el espacio este experimento de las Reducciones, desde 1580 hasta 1768 cuando empieza su decadencia, por causas muy ajenas a la voluntad de los que las iniciaron y promovieron. Aunque comúnmente se denominan Reducciones del Paraguay, su ámbito abarcó mucho más que el territorio antiguo de la actual república del Paraguay, pues las Reducciones se extendían por territorios de la Argentina, Brasil, Paraguay, Uruguay y parte de Bolivia.

Jurídicamente, las Reducciones estaban situadas en la Argentina donde residía la metrópoli de la Provincia jesuítica del Paraguay, juntamente con sus casas de formación, de colegios, de centros de estudios superiores y residencias apostólicas. Las repúblicas arriba mencionadas tienen actualmente jurisdicciones que denominan Distrito de Misiones, en el Paraguay; en el Brasil, la "Comarca de sete povos", y en la Argentina, el "Territorio Nacional de Misiones"¹.

* El P. Ignacio Acevedo Tobón, es un jesuita antioqueño que actualmente reside en el Colegio de S. Ignacio de Medellín. Entre otros cargos que ha tenido ha sido en Roma, redactor de Radio Vaticana para el mundo hispanoamericano y colaborador del Instituto Histórico S.J. Tanto los redactores de Radio Vaticana para todas las lenguas como los miembros del Instituto Histórico S.J. viven en la misma casa, y son en total unos 60 jesuitas, 57 sacerdotes y 3 hermanos coadjutores. Más o menos la mitad son redactores y la otra mitad miembros del Instituto. Tal vez la Compañía de Jesús sea la única orden o congregación que cuenta con un Instituto Histórico, con historiadores todos especializados que investigan y escriben, tanto la historia de la Orden antigua como la contemporánea. Acaba de aparecer un grueso volumen sobre la Historia de la Compañía de Jesús en el Canadá.

¹ Hernández, Pablo, S.J.: *Organización Social de las Doctrinas Guaraníes de la Compañía de Jesús*, t. I, cap. I, p. 8.

Prehistoria de las Reducciones

Por de más está decir "que no se puede considerar a los jesuitas como inventores y ejecutores de un plan arbitrario y exclusivo suyo en el establecimiento y gobierno de las doctrinas, y llamar su régimen 'civilización única y singular'"². En efecto, de que se hicieran cristianos los indios y como medio para facilitar su conversión, estaba prescrito por una ordenanza del rey Felipe II "que se redujesen a lugares fijos formando pueblos y no vivieran divididos y separados por las sierras y montes, privándose de todo beneficio espiritual y temporal"; por eso, más tarde el Rey Felipe III (Cédula 21 junio de 1604), rogaba y encargaba "que los españoles encomenderos solicitaran con mucho cuidado que sus indios fuesen reducidos a pueblos, como lo había ordenado su padre Felipe II (Ordenanza de población 140, 1573). Ya en 1558 (2 febrero) Felipe II determinaba: "Mandamos... que las reducciones sean del mayor número que permitiere la capacidad del sitio y de sus conveniencias. Los sitios en que se han de formar pueblos y reducciones, tengan comodidad de aguas, tierras y montes, entradas y salidas y labranzas y un ejido de una legua de largo, donde los indios puedan tener sus ganados, sin que se revuelvan con los españoles"³.

Las Primeras Reducciones

En este marco institucional oficial se encuadran las primeras reducciones, teniéndose como fundador del método reduccional concreto al franciscano Luis de Bolaños⁴. Nacido en Marchena (1539), llegó a la Asunción en 1574, donde empezó a evangelizar a los aborígenes, fundando en 1580 el poblado de Los Altos, pocas leguas de distancia, donde logró reunir unos centenares de indios. Ampliando su círculo de acción, penetró en la provincia del río Jujuy, de allí a la del Guayrá, trabajando en Ciudad Real y Villa Rica. Posteriormente en 1585, ya sacerdote, organizó las Reducciones de Ytá, cerca de la Asunción y Yaguarón en la región del Paraná; fundó luego la Reducción de San José de Caazapá, a más de 30 leguas de la Asunción, en la zona colindante, entre las actuales provincias argentinas de Corrientes y Misiones; en 1612 se siguió la fundación de Yuti. Toda esta red de fundaciones, demuestra ya la mente de su creador, de acuerdo con la base oficial del gobierno español: circundar la capital de reductos cristianos, fácilmente evangelizables desde el centro, evitando simultáneamente incluirlos en la ciudad española, donde perderían su necesaria autonomía. Fue una idea base para el ulterior desenvolvimiento de la obra. Es pues, mérito del P. Luis de Bolaños haber establecido el máximo axioma que presidirá toda la obra y la fuente capital del éxito. El P. Bolaños moría en Buenos Aires en 1629.

² Op. cit., t. I, cap. XIII, p. 420.

³ Ibid., p. 421.

⁴ Egaña, Antonio de, S. J.: *Historia de la Iglesia en la América Española*, BAC 256, parte II, cap. II, p. 190.

Reducciones Jesuíticas

En 1585 llegaban los primeros jesuítas al Tucumán (Argentina) y poco después al Paraguay, algunos de los cuales ejercitados en la doctrina de Juli, a orillas del Titicaca (Bolivia), como el Padre Alonso de Barzana, ya hechos a la educación del indígena. El P. Antonio de Egaña (op. cit., p. 191) cree que hay que buscar allí el germen de las reducciones jesuítico-paraguayas, en lo que puedan tener de detalles originales. Los primeros años los dedicaron los jesuítas a explorar el terreno nuevo por misiones volantes. Animados por el General de la Compañía de Jesús, Claudio Aquaviva y por el Visitador Páez, e instaurada la Provincia del Paraguay (1607), emprendieron la evangelización en grande escala, hallando buen apoyo en el gobernador Hernandarias y en Felipe III, que con sus cédulas (1606-1609) aprobaban el sistema ya felizmente experimentado por Bolaños.

Las fundaciones se iniciaron al oriente de la Asunción con los guaycurúes (1610) y al fallar ésta, se concentra la actividad en el Paraná con los guaraníes, y al norte, junto al río Paranapanema, con los guayrás. Ya para 1628 se han erigido entre los guaraníes, hasta once Reducciones. De 1628-1631, nueve de dichas Reducciones son devastadas por los paulistas, efectuándose un traslado de 12.000 indios hacia el sur. También en 1628 se abren Reducciones entre los Tapes, a la orilla izquierda del Uruguay. De 1636 a 1638 estas Reducciones son destruidas por los paulistas y sus residuos pasan a la zona de los guaraníes. En 1641, el Rey de España permite oficialmente el uso de las armas para defensa de las Reducciones. El apogeo de las Reducciones se señala en 1731, cuando se llega al número de 141.242 indios cristianos. En 1767 es decretado el extrañamiento de todos los jesuítas de los dominios de Carlos III, que sólo fue ejecutado en las Reducciones, en 1768, por la dificultad de sustituir a los jesuítas. "El 31 de julio de 1768, sin que se registrara ningún acto de resistencia por parte de las víctimas, ni de insubordinación por parte de sus neófitos, sin que sonara un tiro, entre julio y septiembre de 1768, se efectuó la expulsión de los jesuítas de sus treinta pueblos guaraníes"⁵. Aquí empieza la decadencia de las Reducciones.

El organismo que presidió el primer establecimiento de las Reducciones fue la Provincia jesuítica del Paraguay, erigida por el Padre General de la Compañía de Jesús, P. Claudio Aquaviva en 1604, mandato que sólo se realizó en 1607, cuando vino como primer Provincial, el P. Diego de Torres, empezando a organizar la Provincia con sede en la Asunción. La primera de todas las reducciones permanentes que tuvieron los jesuítas en la nueva jurisdicción fue la de San Ignacio-Guazú (S. Ignacio el mayor), para distinguirla de San Ignacio mini o menor. Para este primer establecimiento el P. Torres envió al P. Marcial Lorenzana, empezándose la reducción, el 29 de diciembre de 1609⁶. Acogido el misionero por el Cura de Indios de Yaguarón, Licenciado Hernando de la Cueva, el P.

⁵ Egaña, III, c. II, p. 768.

⁶ Hernández, op. cit., t. I, p. 8.

Lorenzana estuvo en San Ignacio Guazú hasta 1611, cuando fue sustituido por el P. Roque González de Santa Cruz. Este santo varón no sólo llevó adelante la reducción comenzada sino que extendió el campo de acción de los misioneros, lleno de celo por convertir a los indios del Paraná, y penetrar luego hasta los infieles del Uruguay, llegando hasta donde no habían avanzado los españoles, en un apostolado de 17 años coronado con su martirio, en noviembre de 1628, en compañía de los mártires Alfonso Rodríguez y Juan del Castillo.

Esta epopeya de martirio la describe así Pío XI, al decretar en 1934 los honores de beatos a los que Juan Pablo II canonizó el 16 de mayo de 1988, en su propia tierra paraguaya: "En el dilatado territorio de la América Meridional, circunscrito por los ríos Paraná, Paraguay y Uruguay, y por sus numerosos afluentes que ahora pertenecen a la Argentina, Brasil, Paraguay y Uruguay, los siervos de Dios, Roque González de Santa Cruz, Alfonso Rodríguez y Juan del Castillo, ejercieron sus ministerios apostólicos continuados, evangelizando a los aborígenes, concentrándolos en Reducciones, trayéndolos de las selvas y montes, de acuerdo con los métodos misionales de la Compañía de Jesús, benemérita en esas regiones, no sólo en el aspecto religioso sino en el ordenamiento social y civil"⁷.

El P. Roque funda en 1615 la reducción de Santa Ana en Appupén, y otra en Itapúa ese mismo año. Penetrando al territorio de los indios del Uruguay, fundando en 1620 la de Concepción, en 1626 las de San Nicolás, San Javier y Yapeyú; en 1628 la de Candelaria de Ibicuití, y en ese mismo año la de Candelaria del Cazaomini y la de de la Asunción de Iyúí, y la última de todas, el 1º de noviembre de 1628, la de Todos los Santos del Caaró, 15 días antes de su martirio⁸.

Simultáneamente con los misioneros que reducían indios en el Paraná y Uruguay, trabajaban otros jesuitas en la provincia del Guairá (río Paranapanema). Son célebres los nombres de los PP. Ortega, Fílds, José Cataldino y Simón Maceta, en Ciudad Real y Villarrica, y en la fundación de las reducciones de Nuestra Señora de Loreto, en el río Paranapanema, y San Ignacio en el río Pirapó. El notable P. Antonio Ruiz de Montoya acometió varias empresas misioneras, estableciendo reducciones en once localidades, de 1622 a 1629, como pionero y después como Superior de misioneros. La narración de sus trabajos apostólicos los consignó en su libro titulado *Conquista espiritual del Paraguay*. "Todo auguraba un próspero porvenir, si no se hubiese atravesado la inhumana práctica de las "Malocas" o incursiones para hacer esclavos, ejercitada por los habitantes de la villa de San Pablo del Brasil, por otro nombre denominados "mamelucos"⁹. Estos depredadores y verdugos de los indios, aliándose con los indios tupíes, se adentraban en vastas regiones, arrasando pueblos y llevando botín de esclavos, para venderlos en el Brasil. De nada había servido que los reyes de Portugal prohibiesen esclavizar a los indios y

⁷ A.A.S. vol. XXVI, 1984, pp. 101-102.

⁸ Hernández, op. cit., II, III, p. 9.

⁹ Hernández, ibid., p. 11.

que esto lo hicieran en tierras del dominio español. En sólo dos años, 1628-1630, habían secuestrado más de "60.000 indios de las aldeas de las reducciones de los Padres de la Compañía, del distrito del gobierno de Buenos Aires y del Paraguay, como lo atestigua el gobernador Pedro de Avila, en su informe a Felipe IV"¹⁰. Todo esto obligaba a los aborígenes a huir a la selva en lastimosa trasmigración, como lo relata el P. Ruiz de Montoya, que "al cabo de un año habían dejado reducidos a 4.000 los moradores de los dos pueblos escapados de Loreto y San Ignacio, en número de 12.000"¹¹.

Esta razón perentoria movió al P. Ruiz de Montoya¹² para pedir que se concedieran a los indígenas armas de fuego, ya que las fuerzas militares españolas, debido a las inmensas distancias no podían acudir en su defensa. Al concederse las armas a los indios, bajo la vigilancia de los misioneros y del gobierno español, no se siguió el peligro de que las volvieran contra el estado español y los misioneros, más aún contribuyeron a la defensa de todos.

Organización y Vida en las Reducciones

El P. Antonio de Egafía en su *Historia de la Iglesia en la América Española*, describe así uno de los pueblos de las Reducciones:

"En el centro del poblado se extendía la plaza, limitada por la iglesia, la escuela, el depósito de productos comunes, la casa del cura; de este cuadrado partían las filas rectas de las calles limitadas a ambos flancos por las casas del vecindario, de forma que la única puerta de las mismas diera a la calle, para facilitar la inspección de los gobernantes.

"Asentada la familia, según los postulados cristianos, la organización económica que la sostenía, tenía un doble aspecto, social el uno y privado el otro; así, el indio reducido había de trabajar las horas reglamentarias en los campos asignados, cuyo producido sería propiedad del común, para subvenir las necesidades públicas y de las personas imposibilitadas, simultáneamente gozaba el indio de su propiedad particular, en beneficio de su familia, para cubrir su tributación. El gobierno de la tal sociedad descansaba en los caciques, elegidos por los mismos indígenas, mientras el alto poder, en lo eclesiástico, como en lo civil-militar, se reservaba al misionero. A éste incumbía principalmente la misión de dirigir la piedad colectiva, regulando la esplendidez del culto, como medio de religión y educación, la enseñanza general, la moralidad pública, la vida de relación como supremo señor de la autoridad omnímoda y universal. Era, pues, el rector absoluto, en vertical y horizontal, de la vida de la reducción"¹³.

¹⁰ Carta 12.X.1637, Ruiz de Montoya, *Conquista Espiritual del Paraguay*.

¹¹ *Ibid.*, 38, 39.

¹² Memorial n. 16 apud Hernández II, n. 52, p. 620.

¹³ Egafía, *op. cit.*, p. II, c. II, p. 193.

Al fundarse una reducción cualquiera, quedaba dependiente del Gobernador, en cuyo territorio se hallaba enclavada y de quien se había solicitado la aprobación para que fuera reconocida como reducción fija y estable, y gozara de los privilegios de tal¹⁴. Aunque varias veces se intentó poner corregidores españoles dependientes del Gobernador, este cargo no prosperó por los inconvenientes con que tropezó.

Vasallaje al Rey: Tributación

Las Reducciones, en último término, estaban sujetas al rey, en cuya monarquía se hallaban, teniendo para con ésta deberes, así como disfrutaban de derechos. Con los indios no sólo se tomaban providencias de gobierno y de defensa, sino que se hacían grandes gastos de mantenimiento con el envío periódico de expediciones de misioneros que los rigieran en lo temporal y en lo espiritual. Por lo tanto, era obvio que los indios contribuyeran también, en cuanto estaba en sus posibilidades, en lo necesario para la sustentación de los misioneros y el mantenimiento del culto.

El tributo que las leyes imponían a los indios era una capitación o tanto por cabeza que Felipe III fijó (10.X.1618) en cuatro pesos y medio de plata anuales. Los que tributaban, hablando en general, fueron en un principio los que llevaban ya dos años de convertidos y se hallaban ubicados en una Reducción. Por razón de oficio estaban exentos los caciques. Las mujeres no pagaban tributo. La obligación empezaba a los 18 años de edad y cesaba a los 50. Generalmente el pago se hacía en especie, pero podía hacerse en moneda¹⁵.

Servicio Militar

No era sólo el tributo formal el que se exigía a los aborígenes, en señal de vasallaje, pues pagaban, además, con la sangre de sus venas en la milicia y éste fue uno de los motivos de que fueran exonerados del tributo, ya que el gobierno español ahorró numerosas tropas y crecidos gastos en favor de la seguridad de las ciudades de Buenos Aires y la Asunción y sus comarcas. En este aspecto se distinguieron los guaraníes, por ser más numerosos y porque como su nombre lo dice, eran guerreros en su apreciación y en la de los indios comarcanos.

Como consecuencia de la concesión de las armas de fuego, por las razones arriba indicadas, los indios, especialmente los guaraníes, recibían instrucción militar "debajo de la dirección de algún hermano Coadjutor que hubiere sido militar". El P. Ruiz de Montoya¹⁶ al pedir al rey armas para los indios, para evitar inconvenientes alegaba "que las armas estén

¹⁴ Hernández, op. cit., I, cap. IV, n. 41, p. 131.

¹⁵ Hernández, I, cap. n. 45, pp. 142ss.

¹⁶ Hernández, I, p. 191.

a cargo y en poder de los religiosos... , teniendo para hacerlo algunos legos y que éstos cuiden adiestrarlos en el manejo de las armas... y que para adiestrarlos en ellas, puedan llevar del reino de Chile algunos hermanos que hayan sido soldados"¹⁷. Extrañado el P. General de los jesuitas, Goswino Nickel, en carta del 12.X.1652, al P. Provincial, le comenta: "dicen que está muy asentado el nombre de consultores de guerra y revisores de armas, a modo de capitanes generales que a sus tiempos van a visitar las armas que otros tienen a su cargo". El Provincial, oída su Consulta, satisface las aprensiones del General, informando que, como en las Reducciones no había oficiales españoles, las ciudades de donde podían venir auxilios distaban hasta doscientas leguas y los enemigos estaban vecinos. Por estos motivos se nombraban cuatro Padres de los más experimentados y prudentes, que se llamaban "superintendentes de guerra", cuyo oficio era hacer que se tomasen las providencias y se ejecutaran las operaciones necesarias en caso de asalto repentino... uno de los Padres cuidaba del alto Paraná, otro del Uruguay, por donde atacaban los "mamelucos" del Brasil, otro del Uruguay, por donde incursionaban los charrúas y otras tribus, y el cuarto, de los pueblos del Paraguay, donde amenazaban los bñones y guaycurúes"¹⁸.

La Agricultura

La base de la economía de las Reducciones de los guaraníes, la constituía la agricultura con el cultivo del maíz, la yuca, la papa y la batata, el algodón, y, como principal producto de comercialización, la famosa "yerba del Paraguay" (*Ilex paracuariensis*)¹⁹. Uno de los misioneros anotaba: "aquí todos son labradores, desde el Corregidor y Cacique más principal hasta el menor indio y desde el día que se casa, se le señala tierra para sementera". Pero el principal renglón agrícola lo constituyó la "yerba mate", que es un árbol de 5 hasta 15 metros de altura y cuya producción y utilización ocupa, aún hoy, el primer plano en la agricultura de esas regiones.

Al principio del establecimiento de las Reducciones, las plantaciones se tenían lejos de los pueblos, con la dificultad de beneficiar la planta con el traslado de los cultivadores, instrumentos de labranza y animales de carga. Al ser expulsados los jesuitas, en 1763, éstos habían logrado que todos los pueblos tuvieran sus yerbales de plantación²⁰. La yerba constituía un producto de consumo doméstico y de una especie de transacción, a manera de moneda cotizable. Salidos los jesuitas, las plantaciones de yerba mate de los pueblos decayeron y los indios tuvieron que volver a cultivar la yerba en el alto Uruguay y en el alto Paraguay²¹.

¹⁷ Hernández, I, p. 191.

¹⁸ Hernández, I, p. 192.

¹⁹ Hernández, I, pp. 194-195.

²⁰ Hernández, I, p. 202.

²¹ Hernández, I, p. 203.

En cuanto a la ganadería, el ganado vacuno constituyó el principal renglón del que se hace especial mención en las fuentes, aunque el ganado caballar, asnos, ovejas y cabras, tuvo naturalmente su expresión. Los hatos vacunos fueron de grande alivio cuando la agricultura decaía por sequías e inundaciones. Mucho se beneficiaron las Reducciones por la cría de ganado vacuno y, aún hoy día, como en los territorios de las Reducciones jesuíticas en los Llanos de Casanare el ganado constituye una riqueza, ya por el ganado de los hatos o el salvaje.

Derecho de Propiedad

"*Abambaé* (aba, indio; mbaé, propiedad) era el campo poseído por el indio particular, donde establecía su cultivo. El terreno de cultivo estaba dividido en cacicazgos, de suerte que cada uno de los veinte o más caciques que había en cada pueblo, tenía señalado para sí y sus súbditos una porción de todo el término, en que pudiesen sembrar y cosechar con abundancia cuanto necesitasen... para su sustento y el de su familia"²².

Los misioneros por medio de "alcaldes" vigilaban, para que los indios tomaran terreno suficiente, ya que por la imprevisión, a la mitad del año, ya habían consumido la cosecha, enseñándoles así mismo a gastar razonablemente la cosecha. A pesar de estas previsiones había que socorrer a los indios por medio del *Tupambaé* (*Tupa*, Dios, *mbaé*, propiedad) o campo comunal para siembras y ganado que subvenía también lo relativo al culto y ayuda de los menesterosos. Este campo lo cultivaban jornaleros pagados con los dineros del *Tupambaé*, al que pertenecían también los ganados y el cultivo de la yerba mate, que se recolectaba para el consumo de los indios y para el pago del tributo. Los misioneros insistían en que los indios tuvieran su propia posesión para sembrar y para mantener algunas cabezas de ganado para la familia y una parcela para cultivo de la yerba, pero generalmente fue infructuosa su diligencia.

La Propiedad en las Doctrinas

En cuanto al carácter de la propiedad en las doctrinas guaraníes, dice el P. Hernández²³: "se ha de considerar la propiedad de los bienes muebles... de éstos no puede dudarse que la propiedad privada tenía lugar en las Doctrinas... utensilios, hamaca, ollas, platos y cántaros de barro y las Aquillas donde guardar los vestidos, las sillas... cajas, escritorios y otras obras de madera... y los objetos por los cuales los cambiaban con los vecinos de las ciudades. Como lo era el salario por el cual se alquilaban. En segundo lugar, en cuanto a la propiedad de los inmuebles indirecta o de usufructo no puede haber duda alguna que la había, con sólo fijar la atención en lo que se sabe respecto a las casas y en lo que se ha dicho inmediatamente antes acerca del *abambaé*. De la casa usaba el indio o

²² Hernández, I, p. 207.

²³ Hernández, I, p. 211.

sea el padre de familia, perpetuamente, mientras le duraba la vida. De su campo particular disfrutaba y era dueño de todos los frutos en él cosechados". En tercer lugar, y hablando de la propiedad de inmuebles con dominio directo, algunas cosas hay claras y ciertas y otras inciertas o dudosas. Ciertamente indubitable es que los jesuitas no profesaron la doctrina errónea que constituye el comunismo, a saber, la de que los bienes materiales son comunes con comunidad positiva por derecho natural, de suerte que nadie puede, sin violar la ley natural, poseer en propiedad algún bien, del cual excluya a los demás. "Pero faltan pruebas ciertas y claras de que, en cuanto al hecho, poseyesen los indios particulares bienes inmuebles con dominio directo. Los actos en que más patentemente se comprueba este dominio, que son la transmisión por venta o transmisión hereditaria, ni nos constan. Y aun existiendo el dominio privado directo en Misiones, tales actos quizá nunca se hubieran verificado. En efecto, era propia del indio la casa que cada uno se construía en su chacara de campo (las del pueblo se fabricaban con trabajo de todos y en su era de *Tupambaé*); pero de poca duración y valor, que hubiera sido ridículo hacerla objeto de una manda testamentaria, pues, con leve trabajo, levantaba el hijo otra igual o mejor". "Lo que tenía valor, eran los frutos, no la tierra, en el estado en que se hallaban las Doctrinas, y los frutos ya estaban consumidos pasándose el año. Sólo cuando se tomaban todos los campos y terrenos por junto, cobraban valor, y por eso se resistieron los siete pueblos del Uruguay a abandonar 'sus tierras'. Entonces aparecía el derecho de propiedad territorial con dominio directo, por lo menos en común, de que no se puede dudar".

En consecuencia, esta tenencia de la tierra con propiedad privada, tenía una función social en beneficio del indio, contrariamente a lo que acaecía con el régimen de la "encomienda", que fue suprimido con el sistema de las Reducciones. En efecto, la encomienda o la designación de un número fijo de indios que concedía el régimen español a un sujeto particular a cierto servicio, en virtud de lo cual los "encomendaba" para que cuidara de ellos, los defendiera y los hiciera instruir en la religión. Esta institución destinada a mejorar la situación del indígena se fue convirtiendo en un servicio personal o *mita* (trabajo por turno), que las más de las veces dio al traste con la finalidad que se proponía la monarquía española. De ahí que la encomienda se coloca en las antípodas de las Misiones que, con la organización de las Reducciones, servían efectivamente al indio, promoviendo en todos los aspectos, sin explotación egoísta, y sin que los indios percibieran el beneficio.

Desarrollo de las Reducciones

Con toda esta organización, este contenido y axiología, discurrieron las Reducciones del Paraguay, en manos de la Compañía de Jesús, de 1607 a 1768, hasta la expulsión de los jesuitas, empresa impulsada por la antigua Provincia del Paraguay, en la que, como consta por los Catálogos que cada año se editaban, trabajaron sucesiva y complejamente 1.500 jesuitas oriundos de España, América Hispana y Provincias de

Europa, que aportaron los conocimientos y técnicas a que había llegado por entonces el mundo occidental, poniendo su contribución en el llamado "sacro experimento". Distribuidos por naciones los miembros de la Compañía de Jesús pertenecían a España, 559; 309 argentinos, 159 italianos, 112 de países de lengua alemana y del centro de Europa; 83 nacidos en Paraguay y 52 portugueses. Hubo también jesuitas de Francia, 41; de Irlanda, 8; de Bolivia, 22; de Perú, 20; de Chile, 92, y de otros países. Estos sujetos eran escogidos entre los que reiteradamente pedían ser enviados o "indipetentes". En los archivos jesuíticos de Roma se encuentran estos centenares de cartas de los que, movidos por su celo apostólico, pedían ser enviados. Todo este personal cualificado contribuyó al desarrollo y mantenimiento de las Reducciones en el empeño de llevarles la Buena Nueva. La perspectiva de esta epopeya misionera, era la de convertir al salvaje en civilizado, respetando sus valores culturales, su idiosincrasia para una vivencia más humana, en la que pudiera tener expresión el contenido evangélico.

Los misioneros procuraron establecer una autarquía, por la dificultad y lentitud de las comunicaciones, instruyendo a los indios en las casas de los misioneros. Según frase del P. Cardiel²⁴: "todos los oficios se los han enseñado los Padres, de los cuales hay algunos que parecen nacieron maestros en todos los oficios". Como consta por los inventarios dejados por los misioneros, al ser extrañados en 1768 se detallan los oficios y utensilios de los talleres: herrería, platería, sombrerería, tornería, arperia (fabricación de arpas e instrumentos musicales), retablistas, carpintería, barrileores (*barrila*: vasija de barro), carreteros, albañiles, oficina de teja, rosarios, curtidores, doradores, tejedores, a nivel artesanal. Al frente de cada uno de los talleres había un indio diestro en el respectivo oficio²⁵. Tuvieron, además, otras artes, como la de fabricar cuadrantes solares y aun relojes de maquinaria, como los que enseñó a fabricar el P. Carreras, barcelonés, el P. Danesi, italiano, y el H. Coadjutor, Carlos Franck, tirolés, perito en elaborar relojes de sol portátiles que disponía de manera que el rayo de sol que caía sobre la muestra, señalara la hora precisa, en virtud de la orientación del reloj²⁶. "Comparado el estado de las artes y oficios de las Doctrinas con el de otras ciudades hispanoamericanas de aquel entonces, era el de las Misiones evidentemente superior"²⁷, siempre bajo la vigilancia inteligente de los misioneros.

La imprenta fue introducida, a principios del siglo XVIII, en la Reducción de Loreto, editándose en 1705 la primera obra, del P. Juan Eusebio Nieremberg, *La diferencia entre lo temporal y lo eterno*, y traducida al guaraní²⁸. También promovieron los misioneros el beneficio del algodón y de la lana, para vestido de los indios y como especie de comercialización.

²⁴ Hernández, I, p. 219.

²⁵ Hernández, I, p. 221.

²⁶ Hernández, I, p. 222.

²⁷ Hernández, I, p. 222.

²⁸ Hernández, I, p. 223.

Obra Evangelizadora

La finalidad primordial de las Reducciones fue la evangelización en mente del gobierno español y de la Iglesia, como consta por los documentos aducidos más arriba²⁹. La "reducción era la primera etapa y la segunda la de la Doctrina, correspondiente a la parroquia en los poblados españoles, siguiéndose sucesivamente el paso a establecimientos más de acuerdo con la acción de los misioneros. Antes que la acción de los misioneros, su vida ejemplar promovía la fe y buenas costumbres entre los indígenas. La promoción espiritual y temporal, armóricamente llevada, acreditaba la actividad de los evangelizadores subvencionados por el gobierno español y dirigidos por los superiores regulares. Cumplían los jesuitas con el imperativo evangélico de 'enseñar a los gentiles, bautizándolos en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo', realizando la evangelización, que, según el documento de Puebla (n. 218), es un 'llamado a la participación en la comunión trinitaria'".

Establecida la Iglesia en la dimensión de "Doctrina", discurría la vida cristiana, cimentada en la fe, en el dogma, en la moral y en el culto católico.

Como consecuencia lógica, surgieron los lugares de culto, iglesias y templos construidos por los indios, dirigidos por los padres y hermanos jesuitas. Después de las capillas provisionales, surgían los templos con cimientos de piedra, paredes de ladrillo y techo de madera que no era sostenido por paramentos sino por las columnas que eran grandes árboles, arrancados con todas sus raíces, llevados por yuntas de bueyes y alojados en fosas profundas revestidas de piedra y la parte del árbol que emergía era labrada, a modo de columna, en las que se apoyaban las vigas transversales, y el techo, después de lo cual se levantaban las paredes. Más tarde se hicieron templos de piedra, como los dirigidos por un hermano jesuita, en las Doctrinas de Trinidad y San Miguel (1764), y otros más que dejaron los jesuitas a su salida en 1768, como el de San Luis, de lo que se deduce en el Inventario: "la Iglesia, capaz para todo el pueblo, es de tres naves... de ochenta y tres varas y media de largo, de ancho veintisiete y veinte varas de alto. Semejantes características se observaban en las iglesias de los demás pueblos. Todas tenían, al menos, cinco puertas: tres a la plaza y dos respectivamente al patio parroquial y al cementerio... Todas tenían anchuroso pórtico que servía para diversos ministerios"³⁰. La torre del campanario solía estar en el patio parroquial. En la zona propiamente rural había "puestos" dotados de capillas donde se reunían los fieles, cuando pasaba el sacerdote y a donde acudían para rezar las oraciones.

La pintura y la escultura hallaban su expresión adecuada en los templos artísticamente decorados y dotados de retablos e imágenes. Los padres misioneros dirigían y ayudaban personalmente o conseguían maes-

²⁹ Hernández, I, cap. X, pp. 280ss.

³⁰ Hernández, I, cap. X, pp. 294ss.

tros competentes en estas artes. En el siglo XVIII se distinguieron, como constructor el hermano jesuíta Franck, como escultor el H. José Brasanelli, y como arquitecto el H. Primoli ³¹.

Lo que entre todas las artes nobles más cautivó, ya desde un principio, a los aborígenes, fue la música. Al navegar por los ríos, los misioneros tocaban sus flautas, atrayendo a los indios y en esa forma se ponían en contacto para empezar la evangelización. El primero que entabló la enseñanza de la música instrumental fue el hermano jesuíta Luis Berger. De mayor fama fue el P. Juan Vaseo, flamenco, que perteneció a la capilla del Emperador y pasó al Paraguay, en 1607. Los misioneros formaron coros y solistas de buenas voces, seleccionando otros indígenas para la música instrumental. Los instrumentos eran de todo género: órganos, flautas, clarines, cornetas; entre los instrumentos de cuerda: arpas, liras, espinetas o clavicordios, violines, laúdes, guitarras, cítaras, instrumentos que no sólo aprendían a tañer los indios, sino aun a fabricarlos ³².

Mucha expresión tuvieron las danzas, más con fines catequéticos que recreativos, a manera de ballets, con significado edificante, en los que no entraban solamente los niños, que tenían especial realce en el Corpus y otras solemnidades del año litúrgico.

Apogeo y Ruina de las Reducciones

Este "cristianismo feliz" de que habla el notable escritor Muratori ³³ se vio aquejado de múltiples infortunios, externos unos, como las incursiones de los paulistas, e internos los más, por los enemigos jurados de la Compañía de Jesús y de las Reducciones con amplio eco en España y Europa, fuego atizado por los "encomenderos" y opresores de los indios, que no se resignaban a no considerar a los indios como esclavos y objeto de explotación. Toda esta animadversión se materializa en los *libelos* ³⁴ que fueron haciendo su efecto, hasta el final extrañamiento de los jesuitas. Los autores no han logrado ni siquiera enumerar dichos libelos. El libelo complexivo de todos es el referente al pretendido "Reino de los jesuitas", donde se habrían hecho fuertes para explotar a los indios, excluyendo toda jurisdicción española, y el libelo del ministro omnipotente Pombal, en Portugal, que contagió a toda la Europa.

Otro de los mitos que halló eco en los libelistas, fue el de las minas de oro que explotarían ocultamente los misioneros. A pesar del informe oficial, después de rigurosa investigación, todavía hay quien cree esta leyenda áurea ³⁵.

³¹ Hernández, I, cap. X, p. 298.

³² Hernández, I, cap. X, p. 301.

³³ Hernández, II, cap. XIII, pp. 365 y 459.

³⁴ Hernández, II, cap. XII, p. 344.

³⁵ Egaña, op. cit., p. III, p. 764.

“De dos frentes, en muchos conceptos antagónicos entre sí, apunta el P. Antonio de Egaña³⁶, llovieron los flechazos contra la institución jesuítica de la reducción y, consiguientemente, contra la misma Compañía, entre los años 1715 y 1740”. En 1715 el capitán del presidio de Buenos Aires denunció a los jesuítas porque en sus reducciones habría 150.000 indios con posesión de 200.000 cabezas de ganado que sólo tributaban a la Corona dos pesos anuales de tributo, añadiendo que había en las reducciones fábricas de armas y “era evidente que estaban en alianza con los portugueses. El virrey del Perú, príncipe de Santo Buono, se hizo eco de la denuncia y lo transmitió todo a Madrid, y hechas las pesquisas por el gobernador de Buenos Aires, Bruno de Zavala, se desmintió la patraña y todo quedó sancionado con la Cédula de Felipe V, del 28 de junio de 1716, disponiendo que no se introdujera ningún cambio en la vida de las reducciones. En 1731 los jesuítas, temiendo se repitieran los saqueos y depredaciones paulistas, obtuvieron del gobernador Zavala, licencia para armar a los indígenas “con bocas de fuego”. Estas fuerzas las aprovecha dicho mandatario para sofocar un movimiento comunero, con auxilio de 10.000 indios. Al seguirse nuevas instancias, repitiendo los mismos cargos, el Provincial jesuíta, Jaime Aguilar, puntualizó en un memorial que: los indios de tasa no pasaban de 40.000, en 1715, con 30 pueblos; en 1730 (año del denunciante Barúa) había 30 pueblos con 133.117 habitantes; por lo tanto no era fácil defraudar al erario en 2.200.000 como se suponía, ya que había que mantener un ejército en favor del estado español, de ocho a diez mil soldados, sin que al gobierno le costara ninguna erogación. Nuevamente el Rey Felipe V, el 28 de diciembre de 1743, dictó su cédula grande misional; después de averiguarlo todo dio sentencia favorable en cuanto a los puntos enunciados. “La cédula, concluye el P. Egaña³⁷, venía a ratificar todo el sistema implantado en las reducciones guaraníes, sin modificar ni una tilde de su reglamento”.

En el asunto de la “Colonia del Sacramento”, se vieron involucradas las Reducciones, principalmente, por haber echado mano el gobierno de Buenos Aires de tropas guaraníes en número de 3.000 indios, que decidieron la suerte de las armas, luchando victoriosamente contra los portugueses. Esto renovó la animosidad de los lusobrasileños contra las Reducciones. Situada la Colonia en el estuario del Río de la Plata, soliviantaron y armaron a los indios charrúas, mbooranés y yaros, y se dieron a depredar las estaciones misionales, entre 1690 y 1702, obligando a los indios de las reducciones a contraatacar, hasta aniquilar al enemigo, en la batalla de Yi. Más tarde, con motivo del tratado de límites entre España y Portugal, en 1750, los jesuítas, viendo la injusticia que con esto se hacía a las reducciones, propiciaron una rebelión de los indios, pero fueron derrotados por tropas regulares, en la batalla de Caibatí, en 1756.

De 1702 a 1763, con alternancias bélicas y diplomáticas, la controvertida Colonia del Sacramento iba quedando de parte y parte, con la

³⁶ Egaña, *ibid.*, p. 766.

³⁷ Egaña, *ibid.*, p. 766.

conquista final de España, que dejó esta herencia territorial al Uruguay, independiente en el siglo XIX. Como concluye D. José Juan de Biedama, citado por Egaña³⁸: "Los indios civilizados por los jesuitas defendieron con más acierto los intereses territoriales de España, que los expertos diplomáticos que ella enviaba a las cortes, para las negociaciones de paz".

Conclusiones

Habiendo mostrado la semblanza histórica de las Reducciones, presentamos las conclusiones a que llega el P. A. Egaña³⁹ consignándolas en los hechos siguientes:

A. *"Hecho religioso, capital en la misión:* paso de un complejo religioso primitivo a un contenido de creencias y valores superiores y más difíciles que su estado precedente. Programa logrado ampliamente, como hemos visto en el origen de las reducciones.

B. *Hecho familiar:* de un estado de poligamia y junta sexual primitiva, se llega a la moralidad y legalidad de la familia, según los códigos canónico y civil europeos, entonces vigentes; programa logrado también ampliamente.

C. *Estado social:* progreso ascendente, desde la cohabitación inorgánica de diversos núcleos unidos extrínsecamente por la necesidad o el miedo, a la comunidad integrada, a base de una constitución defendida por el derecho, en todos sus elementos superiores e inferiores, con propia jerarquía de libre elección popular (cabildo municipal).

D. *Estado económico:* régimen familiar de bienes, verdadero reconocimiento del derecho personal de la propiedad y administración dirigida.

Los puntos C. y D. son los más controvertidos, por la ingerencia del jesuita en ellos, pues la intervención del misionero en el A. y el B., se estiman generalmente de su propia competencia. En lo social (C.) el jesuita habría sido un paterfamilias absorbente y dictador; para enjuiciar este extremo, es preciso tener en cuenta que —tratándose siempre de la institución y no de las personas— el indio estaba en la fase primera de su evolución de infantilismo, según lo consideró la legislación hispanoindiana de la época, y juzgando con el criterio de entonces (como procede, y no con el moderno), el jesuita trató de regularizar la vida social, dando opción al indígena, como ciudadano, a la libre elección de sus representantes en el cabildo municipal, dentro del cuerpo legislativo de la metrópoli.

En lo económico (D.) se ha dicho que el sistema reduccional era de tipo comunista; la acusación supone desconocer los primeros postulados del comunismo y del sistema reduccional: mientras que aquél ignora el valor hombre-persona (cuánto más su filiación divina), en las reducciones

³⁸ Egaña, *ibid.*, p. 767.

³⁹ Egaña, *ibid.* pp. 771-772.

la institución trataba precisamente de ir educando a ese hombre hasta capacitarle, para el libre y acertado manejo de sus bienes de propiedad personal; en el interim, esos bienes los administraba el jesuíta, a una con los representantes de la comunidad indígena, como lo hace un padre de familia o un tutor con los menores de edad, en todos los derechos civilizados.

Ciertamente se hubiera deseado que este régimen paternalista no se hubiera prolongado, sino que, al ritmo de un crecimiento psicológico del indio, hubiera ido transformándose en otro más personal y responsable para el mismo indio. Y eso precisamente, a base de los documentos, creemos se fue implantando; no era, efectivamente, el nativo un elemento meramente pasivo, en la máquina reduccional; intervenía en la dirección de su polis, en la compraventa de sus bienes, en los contratos de trabajo, cuando para ello lo juzgaba capacitado su misionero, como sucede en toda familia bien ordenada. Así, brevemente, la clave de toda la política jesuítica en las reducciones consiste en el criterio que en aquel entonces se había impuesto en el mundo civil y eclesiástico: el indio era un menor de edad. Y si no llegó a su mayoría psicológica, la real orden de 1767 es la responsable de aquel corte funesto que dio al proceso evolutivo de la "psijé" india y del consiguiente sistema reduccional. Este había de perfeccionarse al ritmo de aquel; si, pues, aquel no progresó más velozmente, tampoco éste podía evolucionar más rápidamente.

Tal es el criterio que nos merece la institución como tal, considerada a la luz de su situación real y con la mentalidad de la época. Por cierto, no la consideramos descabellada a la luz siniestra de los actuales derrumbes colonialistas".

Roque González: comunicador de la fe con el Evangelio

Dr. Jerónimo Irala Burgos

1. Su vida espiritual desde la niñez

Existen testimonios recogidos por la autoridad eclesiástica en San Juan de Vera de las Siete Corrientes, proporcionados por personas que compartieron con Roque González los días de su niñez y adolescencia, que nos refieren que éste sobresalía entre sus compañeros por su recogimiento y honestidad de vida, por su espíritu de oración y de piedad, por la frecuencia con que se acercaba a los Sacramentos y el respeto que infundía con su sola presencia. Desde muy niño, sus virtudes y su celo apostólico cimentaron en él, la fama de santidad y ejemplaridad¹.

También desde muy temprana edad se hizo notoria su preocupación por la suerte del indígena. Aprendió en su casa y en la calle, como todos los niños paraguayos, la lengua guaraní y pudo así llegar a conocer profundamente el alma del indio. De ese modo fue conociendo su admiración hacia lo sobrenatural y la influencia que sobre esos espíritus simples ejercían los hechiceros. Y así también fue sintiendo los rigores del régimen de explotación que los encomenderos venían ejerciendo sobre los naturales de la tierra.

2. Su ordenación sacerdotal

Las largas épocas de sede vacante por que atravesó la Diócesis de Asunción fueron un obstáculo para la ordenación de nuevos Sacerdotes en esta Provincia. Uno de esos interregnos se produjo entre 1590 y 1603, luego de la partida del Obispo Guerra.

Movido por su espíritu civilizador, el Gobernador Hernandarias de Saavedra obtuvo una visita a Asunción de su hermano, el Obispo de

¹ "Declaraciones del Sargento Mayor Gabriel Insaurralde, del Arcediano Don Francisco Caballero de Bazán, de los Pbro. Diego Gordón y Lorenzo Hernández, del Capitán Simón de Mesa, de Jerónimo Pérez de Ibarra, Pedro de Aguirre, Alonso Cano, Francisco Arias de Mansilla y García de Céspedes, en el Proceso de la vida y martirio de los Padres Roque González de Santa Cruz, Alonso Rodríguez y Juan del Castillo. Documentación en *Historia Documentada de los Mártires del Caaró e Yjuhi*, por el Padre José María Blanco, S.J., Ed. Sebastián de Amorrortu, Buenos Aires, 1929, pp. 363 a 442.

Tucumán Hernando de Trejo y Sanabria. Este realizó entonces —diciembre de 1598— algunas ordenaciones sacerdotales, y entre ellas, la de Roque González de Santa Cruz, joven asunceno de 22 años. “Y sabe este testigo, que siendo el dicho Padre Roque González de edad ya para sacerdote, le rogó el Sr. Obispo Don Fray Fernando de Trejo, su padre, hermanos y otras personas graves, se ordenase de Misa, a que respondió que se hallaba indigno de ser sacerdote, y a persuasión del dicho señor Obispo y ruegos se ordenó, y, por sus muchas virtudes, siendo ordenado, diez años después, el Señor Obispo don Fray Reinaldo de Lizárraga le eligió y creó por su Provisor y Vicario General del Obispado de esta Provincia del Paraguay: y no lo aceptó”².

Crónicas y relatos nos hablan del júbilo que vivió la ciudad de Asunción ante la ordenación sacerdotal de hijos muy dilectos. El encuentro en esta Capital de Hernandarias y su hermano, el Obispo Trejo, nacidos ambos en esta Provincia, y la bendición de su anciana madre, Doña María Ana de Sanabria, constituyeron el marco propicio para que Roque González, oriundo de esta ciudad, emparentado con las familias principales de la misma y de ya reconocido fervor apostólico entre los indios, recibiera el Orden Sagrado.

3. Su primer anuncio del Evangelio

Luego de su consagración el primer escenario de su ministerio fue la región del Jejuí, llamada entonces de Mbaracayú, de extensos y ricos yerbales, cuyos pobladores indígenas estaban repartidos en encomiendas desde los tiempos del Gobernador Irala.

Elocuentes y emocionantes son los testimonios con que contamos sobre sus primeros pasos de evangelizador: “...y luego se ocupó de la enseñanza de la doctrina cristiana en la provincia de Mbaracayú, adonde fue tan amado, querido y estimado de los naturales de aquella provincia, cuanto les era agradable su vida, ejemplo y buena doctrina y predicación evangélica, que la recibieron con mucha aceptación”³; “...y luego subió a la provincia del río arriba del Paraguay a predicar y enseñar el Santo Evangelio en la provincia del Mbaracayú, adonde estuvo algún tiempo, convirtiendo aquellos indios a nuestra santa fe, y ocupándose en obras de caridad entre ellos, que le amaban tanto, que hasta hoy día vive en ellos la memoria del dicho Padre”⁴.

El amor y respeto que los indios le tuvieron nacieron así, desde el primer momento, hacia quien iba a ellos para predicarles un camino de liberación y elevarlos en su dignidad humana sin ningún interés de dominio y movido solamente por el amor a Dios y a sus hermanos.

² Declaración del Pbro. Diego Gordón en las informaciones prestadas en Buenos Aires. Blanco José María, op. cit., p. 54.

³ Declaración de Simón de Mesa. Blanco, J.M., op. cit., p. 59.

⁴ Declaración de García de Céspedes. Blanco, J.M., op. cit., p. 59.

4. El Curato de la Catedral: Un motivo de contradicción

De su primera misión entre los indios, regresó después a Asunción donde fue designado Cura de la Catedral. Su paso por ese oficio pudo haberle abierto el camino hacia las altas dignidades eclesiásticas. Se desempeñó con humildad y caridad hacia todos, haciéndose merecedor de elogios por el celo con que cumplía sus deberes.

Sin embargo, su nombramiento parece haber despertado recelos entre los españoles de Asunción. Así lo indicaría la acusación que hizo contra el Gobernador Hernandarias, el visitador Manrique de Mendoza imputándole su inclinación a criollos y mestizos en perjuicio de los peninsulares. La acusación no prosperó por cuanto en el Paraguay —y prueba de ello era el propio Gobernador— criollos y mestizos tuvieron, desde temprano, acceso a las altas dignidades políticas y eclesiásticas.

Que el Curato del criollo paraguayo en parroquia tan principal no fuera muy aceptado por los españoles de la ciudad se desprende también del juicio emitido sobre el Padre Roque González por el Provincial Nicolás Durán, al decir de él: "para con españoles le falta opinión de letras"⁵. No gozaba, pues, en ese medio, de la respetabilidad fundada en estudios realizados en altos centros intelectuales de España o del Virreinato, pues su formación intelectual, adquirida exclusivamente en la Asunción de su tiempo, no era de carácter académico.

Las cualidades y méritos que ya para entonces había acreditado movieron al nuevo Obispo, Fray Reinaldo de Lizárraga, que se hallaba en viaje a Asunción, a nombrarle desde Santa Fé, Provisor y Vicario General de la Diócesis. El Arcediano de la Catedral de Buenos Aires, Don Francisco Caballero de Bazán, que fue portador del despacho hasta Asunción, refiere que el Padre Roque González era considerado "como tan perfecto en todas virtudes"⁶, que en conocimiento de tales antecedentes, el Obispo procedió a extenderle tal designación.

Pero el nombramiento no fue aceptado. Al Arcediano Caballero de Bazán explica que "no lo aceptó por su humildad y santidad"⁷.

5. Su ingreso a la Compañía de Jesús

Es un dato común de sus biógrafos que el clérigo asunceno resolvió entonces ingresar en la Compañía de Jesús para alejarse definitivamente de las dignidades eclesiásticas. Su admisión se produjo el 9 de mayo de 1609. La Compañía estaba entonces dando sus primeros pasos en el Paraguay. La Provincia Jesuítica del Paraguay había sido establecida en

⁵ P. Nicolás Durán: *Qualificatio subsectorum Provinciae Paraquariae*, 1626. Blanco, J. M., op. cit., p. 459.

⁶ Información producida en Buenos Aires en 1629. Blanco J. M., op. cit., p. 62.

⁷ *Ibidem*.

1607, el Colegio de Asunción estaba en sus comienzos y el primer pueblo misionero paraguayo, San Ignacio, no estaba fundado todavía.

Roque González aparece vinculado a los jesuitas desde su niñez. Montoya relata que vivía con ellos más que en su propia casa. Los maestros que orientaron su espiritualidad fueron jesuitas. Nada de extraño tiene, pues, que resolviera ingresar a dicha comunidad.

Parece claro que el carisma sacerdotal de Roque González era la evangelización de los indios, en un momento en que "la conquista de la gentilidad" era la principal preocupación de una Iglesia misionera. Vislumbramos como la causa más profunda de su ingreso a la Compañía de Jesús, su anhelo de consagrarse por entero a la evangelización de los indígenas, tarea en la que, como se verá luego, sus hermanos de raza, los criollos, inclusive algunos de su propia familia, eran un obstáculo por la forma en que explotaban sus encomiendas y justificaban tal explotación.

6. Adelantado de paz entre los guaicurúes

En pleno noviciado, el Padre Roque González cumplió una de las empresas más difíciles: la misión entre los guaicurúes. Era ésta la tribu más temible para los asuncenos desde los tiempos fundadores. Pueblo guerrero, Alvar Núñez decía que un guaicurú equivalía a veinte indios de otras tribus. Habían puesto a prueba la propia existencia de la Casa Fuerte y el Gobernador Domingo de Irala había calmado temporalmente sus ímpetus bélicos, pero continuaban siendo un peligro con sus incursiones periódicas y depredatorias.

El Padre Diego de Torres, primer Provincial Jesuita, proyectó entonces la evangelización de aquellos indios. El Obispo Lizárraga y el Gobernador Hernandarias la autorizaron por los muchos bienes que de ella se seguirían, tanto en lo espiritual como para el afianzamiento de esta ciudad y sus comunicaciones con el Perú. Y fueron designados para realizarla los Padres Vicente Griffi y Roque González. Era la primera vez que en su nuevo estado, el religioso recibía una misión por mandato de santa obediencia, voto que en adelante cumpliría con particular fidelidad.

En compañía de dos niños que oficiaban de acólitos y de un indio guaraní que conocía la lengua de los guaicurúes, los religiosos cruzaron el río y se internaron en la tierra temida. Después de algunas jornadas de marcha llegaron hasta las cambiantes tolderías y tuvieron que dar reiteradas muestras de su espíritu de paz para convencer a los indios de que no iban con propósito de guerra, ni como avanzada de un ejército invasor. La mejor manifestación de esa intención habría sido la confiada convivencia con ellos, junto a sus chozas, compartiendo su miseria, expuestos como ellos a todas las inclemencias del tiempo y a todas las alimañas del monte.

Superados así los recelos y temores cimentados en una lucha que llevaba más de setenta años, los guaicurúes cedieron ante la persuasión de los religiosos, aceptando buscar un lugar para el establecimiento de la misión.

Es el mismo Provincial Diego de Torres el que nos cuenta en las Cartas Anuas, esa maravillosa transformación de la relación de los asuncenos con los guaicurús: "Después que los Padres entraron allá, vienen muchos de paz a la ciudad de la Asunción y a sus rescates, y a vender pescado y otras cosas, y siempre se vienen a nuestra casa, y a todos los regalamos con nuestra pobreza cuanto es posible; y se van domesticando notablemente con grande admiración de los españoles, y mayor la tuvieron viendo venir al cacique principal hasta la orilla de la otra parte del río con muchos indios, para llevarme a su tierra, y que los dos señalásemos el sitio para el pueblo e iglesia. No quise llevar conmigo a nadie, sino dos de mis compañeros, aunque contra el parecer de los españoles que juzgaban iba con mucho riesgo, pero nunca tal me pareció; lleváronnos con grande alegría, pasándonos en hombros algunos pantanos muy hondos, donde los caballos no podían hacer pie, y regaláronme con su pobreza un día y una noche que allá estuve, y habiendo escogido el mejor sitio que nos pareció y repartido entre el cacique y los indios algunas cosas, me volvieron hasta el río, diciéndome el cacique con gran ponderación que estimaba en mucho haberle honrado y llegado a su tierra, y que, en agradecimiento me daba la palabra en nombre de sus indios y suyo de obedecerme en todo lo que les mandásemos, y que me diese prisa por volver a la Asunción"⁸.

El párrafo transcrito refleja con elocuencia la hospitalidad y generosidad de los guaicurús, la alegría con que compartían su pobreza con gente a la que por fin podían considerar amiga, y la serena confianza de los Padres que, venciendo humanas previsiones, se entregaban en manos de los implacables enemigos de ayer.

Una de las primeras actividades que el Padre Roque enseñó a los guaicurús fue la labranza como medio de buscar adhesión a la tierra. Se veía entonces al religioso mostrándoles el manejo del arado y roturando la tierra con ellos.

La misión no pudo, sin embargo, establecerse porque llegó la estación de las lluvias y los indios, obligados por las crecientes, retornaron a su natural nomadismo.

Con las lluvias y la pérdida de la cosecha, llegaron también las pestilencias. Una de ellas, la viruela, causó estragos, sobre todo entre los niños. Se vio entonces al P. Roque actuar como médico, curando día y noche a los enfermos mientras bautizaba a los moribundos. La muerte de una niña, hija del Cacique principal, previamente bautizada, motivó la conversión de su padre. Gracias a ella, fueron cancelados algunos ritos funerarios trágicos de los guaicurús y éstos empezaron a entender la trascendencia del bautismo y el sentido cristiano de la muerte. A partir de entonces se nota en el Padre Roque una clara intención de terminar con aquellos ritos funerarios indígenas, algunos de mucha crueldad, para

⁸ *Anua* del P. Diego de Torres, 6 de junio de 1610. Blanco, J.M., op. cit., p. 550.

lo cual los propios ritos cristianos en sufragio de las almas de los muertos serán de extrema simplicidad.

Si bien no pudo fundarse una reducción con los guaicurúes, "fue de mucho consuelo ver domesticados y pacíficos, con solamente dos Padres a gente tan bárbara y poco antes tan dañina a españoles entrándoles tantas veces a sus chacras, y acometiendo otras a la Asunción y a la ciudad de las Corrientes, robándoles indios e hijos, hasta una hermana del Gobernador Hernandarias, llevándoles el ganado y caballos, quemándoles las sementeras y haciéndoles desamparar muchas tierras que están a la orilla del río, sustentando guerra más de sesenta años, siendo su nombre entre españoles tan odioso como el del mismo demonio"⁹.

7. San Ignacio: enseñar con el ejemplo

San Ignacio-guazú, fundada por el Padre Lorenzana en 1609, es el primer pueblo misionero jesuita levantado en la Provincia del Paraguay. Empezaba así un nuevo ensayo de evangelización a partir de un esquema socio-económico llamado a adquirir con el tiempo, alta racionalidad y eficacia.

Pero los primeros años fueron duros. Cuando el P. Diego de Torres fue a visitar la nascente reducción, les llevó "un poco de lienzo o algodón y algún abrigo para los nuestros y para los indios, ya que es preciso no sólo ser el maestro de los indios, sino también su padre. De este modo fácilmente son atraídos a aceptar y a guardar la ley cristiana cuando se les enseña con el ejemplo. Cuando se trata de bautizar a algunos y su desnudez pudiera ser un obstáculo para ello, es necesario que de parte de los nuestros se les dé gustosamente hasta la camisa"¹⁰.

Fue en esa primera visita del Padre Provincial a San Ignacio cuando éste llevó al pueblo misionero el cuadro de la Santísima Virgen en su advocación de la Inmaculada Concepción, que sería luego conocido como la Conquistadora y que debía acompañar al P. Roque en todas sus empresas fundadoras.

Cuando en 1611, el P. Lorenzana fue llamado a Asunción a tomar la dirección del Colegio, le sucedió en San Ignacio, el P. Roque González. Como poco tiempo atrás entre los guaicurúes, tuvo que sobrellevar los rigores de la viruela y del hambre que azotaban la nueva fundación. Llaman también la atención las constantes referencias a mordeduras de víboras venenosas, cuyas víctimas, abandonadas en la selva, el religioso trataba de socorrer. El monte cobraba numerosas vidas.

La construcción de la iglesia y de las casas de los indios, la enseñanza a los catecúmenos, los bautismos, la atención a enfermos y moribundos, el cultivo de la tierra y el cuidado del ganado: en todo estaban

⁹ *Anua* del P. Diego de Torres, 15 de febrero 1612. Blanco, J.M., op. cit., p. 561.

¹⁰ *Anua* del P. Diego de Torres, 8 de abril de 1614. Blanco, J.M., op. cit., p. 576.

los Padres, tratando de encarnarse en aquella realidad dura con mansedumbre de corazón, con sus cuñas y arados, sus vacas, sus ovejas y sus cabras, asentando pueblos que económicamente pudieran subsistir.

El espíritu caritativo del evangelizador atiende las necesidades materiales de los indios, se muestra con ellos paternal y generoso, se expone a los riesgos de la peste, desciende a todas sus miserias y desde el fondo de las mismas, se levanta con su testimonio, que es el mejor camino de su predicación.

Mensajero de paz y de amor, no de dominación ni de conquista militar: "se les predicó nuestra santa fe, como lo predicaron los Apóstoles, y no con la espada", dice el mismo P. Roque en una *Anua* desde San Ignacio, en 1613¹¹.

Predicarles y promoverlos humanamente, portándose con ellos como un padre, buscando la encarnación del mensaje evangélico en las realidades concretas de la vida: "En lo que toca a lo espiritual, por más ocupaciones que hemos tenido nunca hemos faltado a nuestros ejercicios espirituales y modo de proceder, y en lo que toca a lo espiritual de nuestros hijos, hemos ejercitado con ellos todas las obras de caridad que podemos; porque sin falta entre estos pobres indios se ejercitan todas, y los que estuvieren entre ellos han de ser padres no sólo del alma sino también del cuerpo, no esperando por ello retorno humano sino celestial y de gloria, que es lo que dura y venimos a buscar. Predícoles todos los domingos y fiestas que ellos guardan, haciéndoles la doctrina primero antes de oír misa; enterramos y decimos misa por sus difuntos, visitamos y curamos los enfermos, partimos con las necesidades de nuestra pobreza, enseñamos los niños y las niñas; y son los niños de escuela ciento cincuenta y otras tantas niñas, si no son más, todos los cuales están todas las tardes en la iglesia, apartados los unos de los otros, dos horas rezando; y así saben muy bien las oraciones y catecismo y muchos ayudan misa, y ahora, con la venida de Vuestra Reverencia comenzaremos a enseñarles a leer, escribir y contar"¹².

Poco tiempo después, sus desvelos y penurias eran bendecidos y San Ignacio se convertía en un centro de abundancia espiritual y económica.

8. Frente a los encomenderos: "y de mí digo que no confesaré a ninguno..."

De esa misma época data la reacción de los encomenderos ante las Ordenanzas de Alfaro y la actitud de los jesuitas frente a las encomiendas.

Hacia largos años, desde los tiempos de Domingo de Irala, que los conquistadores venían lamentándose del escaso servicio que los indios les

¹¹ *Anua* de la Reducción de San Ignacio del Paraná, el año de 1613, para el P. Diego de Torres, Provincial de las Provincias del Paraguay, Tucumán y Chile, escrita por el P. Roque González de Santa Cruz. Blanco, J.M., op. cit., p. 659.

¹² *Ibidem*, pp. 661 y 662.

prestaban. El primer Gobernador había hecho los primeros repartos, pero más de medio siglo después, los jesuitas veían en ese régimen de disfrazada esclavitud un obstáculo para la evangelización y trataban de evitarlo, por lo menos en sus reducciones.

Ante la reacción suscitada en Asunción por las Ordenanzas de Alfaró, decía el Padre Rector del Colegio de Asunción: "quéjense que nosotros hemos traído ese Visitador y le ayudamos a hacer las Ordenanzas que tanto los destruye, y por eso nos tienen aborrecidos y nos levantan mil testimonios, y nos han quitado las limosnas, hasta no querer vendernos lo que vamos a comprar para comer"¹³.

Efraim Cardozo explica que los indios que se sometían a reducción no estaban obligados a ser encomendados ni a pagar tributos por el término de diez años. Transcurrido este plazo, los gobernadores de Asunción requirieron que fueran repartidos los indios en encomiendas. A ello se opusieron los jesuitas, hasta obtener que los guaraníes de los pueblos fueran puestos en cabeza del Rey, es decir que estuvieran encomendados a la Corona, a la cual tenían que pagar tributo de un peso por persona¹⁴.

Como los indios empezaran a cobrar conciencia de sus derechos gracias a la defensa que de ellos hacían los Padres, el Teniente de Gobernador de la Asunción, que era Don Francisco González de Santa Cruz, yerno del Gobernador Hernandarias y hermano del religioso, se dirigió a éste en sucesivos oficios, imputando a los jesuitas ser los causantes de la actitud de los indígenas frente a la servidumbre que las encomiendas pretendían imponerles como algo muy conforme a la naturaleza.

La respuesta del P. Roque González nos da la clave de muchos de los conflictos de la época y explica el descontento de los poderosos de la ciudad ante el ensoberbecimiento que atribuyen a sus explotados: "La gracia de Nuestro Señor sea siempre con Vm., cuya carta recibí, y de ella y de las demás entendí el mucho sentimiento y quejas de ese campo contra los indios y principalmente contra nosotros. La cual en parte no se me hizo nuevo, por saber que no es de ayer, sino muy antiguo a esos señores encomenderos y soldados el quejarse, pasando muy adelante en esto, y aún levantando grandes contradicciones contra la Compañía, con mucha honra y gloria de los que las han padecido, por ser por causa tan justa, como volver por los indios, y por la justicia que tenían y tienen de ser libres de la dura esclavitud y servidumbre del servicio personal en que estaban, siendo por ley natural, divina y humana, exentos; y estos debates crecieron más después que los de la Compañía, haciendo en esto su obligación como fieles ministros de Dios Nuestro Señor y vasallos de Su Majestad, apoyaron lo que justísimamente mandó por su Visitador, que los indios fuesen libres de la servidumbre en que estaban; y como esto lo confirmase la Real Audiencia —no obstante la apelación— y los

¹³ Cardozo, Efraim, *Apuntes de Historia Cultural del Paraguay, Época Colonial*, F.V.D. Colegio de San José, Asunción, 1963, pp. 131-32.

¹⁴ *Ibidem*.

indios fuesen entendiendo la libertad en que el Rey Nuestro Señor les ponía pagando su tributo, temieronse los encomenderos que por esta causa les habíamos de ser de graves daños”¹⁵.

La carta denuncia las violencias de que habían sido objeto los Padres en su Colegio de Asunción y los indios en San Ignacio por aquellos que habían tomado una actitud tan diferente a la del propio Gobernador Hernandarias, quien había liberado a sus encomendados. Entonces, como siempre, la reacción de los poderosos era porque veían amenazadas sus ganancias y en riesgo su fuente de poder, prometiendo por el contrario, ayuda y protección si los Padres cambiaban de política sobre ese particular: “. . . Y que las causas hayan sido las que he dicho —sigue diciendo el Padre Roque— fuera de que me consta claramente, me lo escribió un encomendero de la Asunción que me hacía y hace mucha caridad, diciendo que si mudáramos de dictámenes en materia de tasas y tributos, se holgarían los encomenderos de que estuviéramos aquí y de darnos lo necesario”¹⁶.

El verbo del religioso paraguayo se hace luego ardiente y amenazante ante las reiteradas violaciones de las propias disposiciones reales que los encomenderos venían cometiendo, movidos por una sórdida avidez: “Y el estar en esta ceguera tan grande los encomenderos, es la causa de que no les quiera confesar gente que sabe y temerosa de Dios Nuestro Señor; y de mí digo que no confesaré a ninguno por cuanto tiene el mundo, porque han hecho el mal, y aún reconocerlo no quieren, cuanto más restituir y enmendarse”¹⁷.

La profética admonición de Roque González tiene acentos lascasianos, ya que parece un eco a la distancia, del sermón que el Domingo de Pasión de 1545 predicara en su sede episcopal de Chiapas, el recién llegado Obispo Bartolomé de las Casas para denunciar el régimen de encomiendas como una esclavitud, al tiempo que se reservaba personalmente el poder de perdonar ciertos pecados como el de tener indios encomendados.

9. Los ardores del corazón y la expresión de un misticismo

Tantos trabajos, penurias e injusticias terminaron por afectar el corazón del misionero. En carta al Padre Provincial, escrita el 26 de noviembre de 1614, le refiere que los afligimientos del corazón “me aprietan tanto, que me veo y deseo, y tan a pique de perder la vida, o dar en algún disparate”. De ese dolor intenso, surge un pleno y gozoso acatamiento a la voluntad de Dios a través de la obediencia a su Superior, ofreciendo ardorosamente su vida y su salud al servicio del Señor: “*Sicut fuerit voluntas in coelo, sic fiat*. La mía no es más de hacer la de Vuestra Reverencia, aunque sea muriendo, porque, como otras veces he dicho a Vuestra Reverencia, no tengo otro consuelo, ni gusto, sino hacer el de

¹⁵ Carta del Padre Roque González de Santa Cruz a su hermano Francisco de Santa Cruz, Teniente General de la Asunción, diciembre 13 de 1614. Blanco, J.M., op. cit., p. 540.

¹⁶ *Ibidem*, p. 542.

¹⁷ *Ibidem*, p. 545.

Vuestra Reverencia, porque haciéndolo hago el de Dios, y así digo, que puesto que vivo muriendo aquí, y temo perder el juicio, según tengo la cabeza cansada y quebrada con la continua guerra que siempre tengo con tantos escrúpulos y tanta soledad y melancolías: con todo digo estar resuelto a estarme aquí, aunque muera mil muertes y pierda mil juicios, que no serán para mí pérdidas, sino ganancias...¹⁸

Estos sentimientos, hasta en la forma de su expresión reflejan una entrega semejante a la de los grandes místicos españoles de su tiempo, como un San Juan de la Cruz o una Santa Teresa de Avila. A miles de kilómetros de la comarca castellana, metido en el fondo de las selvas misioneras, un místico paraguayo vive muriendo de amor, gozándose hasta en sus tribulaciones porque ve en ellas la voluntad del Señor y ofreciéndose todo entero como instrumento de su Reino y de su Gloria.

10. El catecismo guaraní

La Iglesia misionera había realizado en Lima sus famosos Concilios, con fines predominantes pastorales en 1551, 1567/68 y 1582/83. Este último, convocado y presidido por el Arzobispo Toribio de Mogrovejo—Santo Toribio— aprobó en primer lugar un catecismo traducido al quechua y aymará para la evangelización de los indios. El catecismo limeño serviría en adelante como modelo para la traducción a otras lenguas aborígenes¹⁹.

La traducción del primer catecismo al guaraní la hizo el franciscano Fray Luis de Bolaños. El Sínodo de Asunción la aprobó en 1603.

La traducción del tercer catecismo limeño, un catecismo por sermones, y de oraciones para la piedad cristiana, como la Salve, las hizo el Padre Roque. El Sínodo de Asunción las aprobó en 1631.

El Padre Lozano refiere que el Padre Roque terminó ese trabajo en San Ignacio en 1614, y que la obra debía ser de suma utilidad en momentos en que empezaba la gran expansión misionera. El dominio que el jesuita tenía de la lengua guaraní, que había aprendido en su infancia, como buen hijo de esta tierra, y la perfección con que la hablaba sirvieron para que su traducción del famoso catecismo fuera un instrumento eficaz para la nueva etapa evangelizadora.

11. Itapúa, una puerta abierta sobre el Paraná

A fines de 1614, Roque González realiza su primera incursión hasta el Paraná, en cuyas riberas planta una Cruz. El 23 de febrero de 1615, el Capitán Don Francisco González de Santa Cruz, Teniente General y

¹⁸ Blanco, J.M., op. cit., pp. 117-19.

¹⁹ Dussel, Enrique D., Historia de la Iglesia en América Latina. Edit. Nova Terra, Barcelona, 1974, pp. 104-7.

Gobernador de Asunción, autorizó al Padre Roque González o a otro cualquiera de la Compañía de Jesús, "para que pueble y haga en nombre de Su Majestad tres o cuatro reducciones en las partes o lugares que mejor le parecieren y en particular enfrente de Itapúa de la otra banda del río Paraná, y sobre la laguna de Santa Ana..."²⁰.

El 25 de marzo de 1615 empezó la construcción de la Encarnación de Itapúa. Sus comienzos fueron de extremada pobreza y sacrificio. El Padre Roque y su acompañante, el P. Diego de Boroa, debieron vivir en una reducida choza hecha de cañas y paja. "En esta casita —refiere el fundador— estuvimos, con no pequeña necesidad de todo, porque el frío, como no tenía defensa, era tanto que nos quitaba el sueño. La comida, unas veces un poco de maíz cocido, otras harina de mandioca que comen los indios..."²¹.

El misionero narra luego los obstáculos con que tropezaron para la evangelización cuando hechiceros de la región empezaron a calificarles de espías y falsos sacerdotes, portadores de la muerte. Los crédulos aborígenes tuvieron entonces temor de acercárseles y tocar sus estampas y hubo que vencer ese recelo a fuerza de bondad y generosidad: "...poco a poco se van desengañando y viendo con sus ojos los indios, cómo los nuestros les son verdaderos padres, dándoles con amor de tales, cuanto piden como lo haya en casa; y siéndoles médicos no sólo de sus almas, que es lo principal, sino de sus cuerpos, ayudándoles en sus enfermedades y trabajos de noche y de día. En viendo cómo los indios nos cobraron amor, tratamos de hacer una pequeña iglesia, que con ser baja y cubierta de paja, estos pobrecitos lo son tanto, que les parecía palacios reales..."²².

Itapúa pronto se consolidó. El sitio escogido, un promontorio a orillas del Paraná, parecía un mojón rutero marcando el camino hacia el Alto Uruguay.

De Encarnación fue el Padre Roque hasta las orillas de la laguna Santa Ana, donde reunió trescientos indios y fundó con ellos la reducción de ese mismo nombre. Fundó luego la reducción de Yaguapoá, desde donde recorrió en misión el Paraná hasta el Salto del Guaira. Y en 1622, con el Padre Pedro Romero organizó la reducción de Corpus Christi.

12. La entrada al Uruguay

La misión que debía realizarse en Uruguay fue cuidadosamente preparada en Encarnación de Itapúa. En la iglesia de dicho poblado, que estaba consagrada a Nuestra Señora, Roque González hizo su profesión el 20 de octubre de 1619, luego de los Ejercicios Espirituales, y partió

²⁰ Blanco, J.M., op. cit., p. 121.

²¹ Carta Anua del P. Roque González de Santa Cruz para el Padre Provincial Pedro de Oñate, Blanco, J.M., op. cit., p. 588.

²² Ibidem, pp. 588-89.

hacia su nuevo destino, acompañado de un grupo de indios conversos y de dos niños que le servirían de acólitos.

El 8 de diciembre, levantada la iglesia, quedó oficialmente fundada la reducción que, en homenaje a la fecha se llamó Concepción. Las primeras experiencias que allí tuvieron fueron, como en otros lugares, resistencia y oposición de los hechiceros que defendían sus antiguas creencias y su posición de privilegio. El religioso los enfrentó con decisión y coraje, hablándoles con la fuerza convincente de su fe y con su elocuencia, habiendo conseguido, según narran las crónicas, portentosas conversiones.

La segunda fundación que el P. Roque estableció en el Uruguay fue la de San Nicolás de Piratini, sobre el río Piratini, afluente del Uruguay. Era el día de la Santa Cruz, el 3 de mayo de 1626, cuando el P. Roque celebraba la primera Misa en aquel lugar. La primera prueba que debió soportar la Reducción fue el hambre. Fue ésta tan cruel que el propio fundador dirá después que no había visto otra igual, no obstante lo cual siguieron viniendo las familias indígenas hasta el punto de que al año siguiente eran ya unas quinientas.

Las Cartas Anuas de ese tiempo refieren que el prestigio del P. Roque le había precedido en su entrada al Uruguay, que su elocuencia era ya famosa y que ella obraba verdaderos prodigios: "... y ellos (unos cuatrocientos indios que iban con gran despliegue a llevar la guerra a otra tribu) viendo su grande elocuencia y agrado, le oyeron con mucha atención, y más cuando supieron que el que les predicaba era el P. Roque González, de quien, aunque nunca le habían visto, tenían mucha noticia por la fama célebre que de él había llegado hasta sus tierras, y así se lo dijeron acabada la plática, con muestras de mucha afición, y del contento que habían recibido de escuchar sus eficaces palabras, aún más poderosas de lo que había publicado la fama que los tenía deseosos de encontrarle y oírlo, y que por darle gusto desistían de buena gana de proseguir con su empresa, aunque los llevaba el deseo de vengar sus injurias"²³.

Posteriormente, el P. Roque González fundó dos nuevas reducciones en el Uruguay: la de San Francisco Javier, río abajo de la de Concepción, y la de Yapeyú en febrero de 1627.

A fines de febrero de 1627, el Padre Provincial lo nombra Superior de las Misiones del Uruguay. En sus posteriores recorridas fundó Candelaria, cuyos primeros tiempos fueron turbulentos, pues la población fue destruida por los indios tapés. La reducción fue reconstruida con mucha dificultad, con grave riesgo de la vida del P. Roque en dos ocasiones, a tal punto que el religioso pudo decir después que sus trabajos y peregrinaciones nunca habían sido tan apretados como en las regiones de Ybycuítí y Tapé. Reitera, sin embargo, que todo eso "es nada para lo que se debe al Señor por quien se hace... cuanto más habiendo sido por la santa obediencia"²⁴.

²³ *Anuas* de 1626/27 del P. Nicolás Durán: Blanco, J.M., op. cit., p. 616.

²⁴ *Ibidem*, pp. 634-35.

Las últimas Reducciones fundadas por el P. Roque fueron las de Asunción del Yjuhí, el 15 de agosto de 1628, con el P. Juan del Castillo, y Todos los Santos del Caaró, con el P. Alonso Rodríguez, el 1º de noviembre. El trabajo en esta Reducción empezó de inmediato a rendir sus frutos: "Era cosa para alabar a Nuestro Señor ver el aumento con que iba esta Reducción, y era con tanto contento de los dos Padres, que este mismo día, habiendo acabado de repartir doscientas cuñas antes de decir misa, escribió un billete el P. Roque González al P. Pedro Romero, que fue el último que escribió en esta vida, en que decía estaba aquella reducción cual se podía desear..."²⁵

El último mensaje del P. Roque trasunta fe y optimismo. Se sentía instrumento de Dios y veía con alegría los resultados de su gesta.

El P. Del Techo lo describe arrojando los peligros con decisión e intrepidez, sin miedo a los ataques de los indios y deseando padecer el martirio por Cristo. Le fue deparada esa gracia el 15 de noviembre de 1628 en la recién fundada Reducción de Todos los Santos del Caaró, mientras trabajaba, luego de la misa, en la construcción de un campanario. Caía así, simbólicamente, al pie de su obra, como si hubiera querido expresar que sobre el holocausto de su vida se iba a edificar la fe de un pueblo.

13. Comunicador de la fe con el Evangelio

Era un testimonio vivo de caridad. Caridad para con los indios, a quienes llamaba sus hijos, a quienes ayudaba a descubrir su dignidad y a instalarse en un nuevo sistema de vida. Caridad para con sus hermanos españoles, criollos y mestizos, los encomenderos a quienes trataba de liberar del pecado de codicia que estaban cometiendo.

Su humildad le llevaba hasta el corazón de la miseria, hasta el fondo de las necesidades de los indios: hasta el flagelo del hambre, de las pestilencias, de los reptiles de las selvas. Y lo vemos asumir esa miseria, sufriendola hasta en sus últimos extremos, sembrando y cultivando para vencer al hambre, haciendo de médico entre los apestados, aliviándoles sus dolores del cuerpo y sus penas del alma, socorriendo a las víctimas de las alimañas de los montes. Cuando se enteraba de que algún indio enfermo o picado por una serpiente yacía en algún recodo del bosque, revivía la parábola del Buen Pastor. Iba en busca de la oveja extraviada para llevarle socorro. Y se sentía plenamente recompensado cuando llegaba a tiempo como para bautizar a un moribundo o cuando sus manos derramaban las aguas bautismales sobre las cabezas de los niños.

No se daba tregua ni descanso en sus tareas. Era un evangelizador y un fundador de pueblos. Al hablar de su obra en San Ignacio, dice de él su compañero, el P. Del Valle: "Todo esto se ha levantado mediante

²⁵ Carta del Padre Vásquez Trujillo. Blanco, J.M., op. cit., p. 487.

lós increíbles trabajos del P. Roque González. El mismo en persona es carpintero, arquitecto y albañil, maneja el hacha y labra la madera y la acarrea al sitio de construcción, enganchando él mismo, por falta de otro capaz, la yunta de bueyes. El hace todo solo"²⁶.

Todos estos desvelos los cuenta el P. Roque con toda sencillez, como si fueran contingencias normales de la vida. Se siente soldado de una Iglesia misionera en lucha por la expansión del Reino de Dios.

Su intrepidez lo llevó varias veces a abrirse camino solo, cuando nadie se animaba a acompañarle, como en su entrada al Uruguay. Es un pionero que abre la selva, enfrentando a tribus hostiles y desarmándolas con la fuerza de su fe.

Como religioso, más aún, como jesuita, puso especial empeño en el voto de obediencia. Sin hesitar, se lanzó a las más arriesgadas empresas, como las del Chaco y Uruguay, en cumplimiento de órdenes de su Provincial. Tenía la plena convicción —y de ello hay reiterados testimonios en sus cartas— de que obedeciendo a su superior obedecía la voluntad de Dios.

Los tres grandes amores de su vida fueron Cristo en la Eucaristía, la Santa Cruz y la Santísima Virgen. Preparaba sus "entradas" con fervor y entusiasmo, en largas vigiliias ante Jesús Sacramentado. Y en las celebraciones del Corpus, a las que dio un sello especial, hizo que los indios y la selva, los frutos de la cosecha y los animales, hasta los pájaros y los peces, rindieran el culto de la naturaleza a su Creador.

Cuando iba a iniciar una reducción, empezaba por plantar una Cruz en el sitio escogido y por explicar a los naturales, su significado, como signo de redención. Y como capitana de todas sus hazañas, la Virgen la Conquistadora, cuya pintura siempre le acompañaba. Y estas tres devociones las supo cultivar en el espíritu religioso de los pueblos reducidos.

Pueblos indígenas del Paraguay, del noreste argentino, del Alto Uruguay y Sur de Brasil nacieron con él a la fe cristiana. Escribió sobre él, Justo Pastor Benítez: Lo que no ha conseguido el portentoso brazo de un Capitán como Hernandarias, alcanza este mensajero del Evangelio. Amansa, civiliza, vincula. Y como todo apóstol, recorre las tres clásicas estaciones: vocación, dedicación y martirio²⁷.

Por la misión que cumplió en tan extensos territorios, por la audacia heroica con que se abrió paso en medio de los montes, por la generosidad de su dación total a los más necesitados, por la santidad de su vida y la gloria de su muerte, el Obispo de Asunción, Monseñor Juan Sinforiano Bogarín, lo proclamó en una Carta Pastoral del 7 de noviembre de 1928: "El más ilustre hijo de la ciudad de la Asunción y de todo el Paraguay".

²⁶ *Anua* del P. Diego de Torres, 12 de junio de 1615. Blanco, J. M., op. cit., p. 531.

²⁷ Benítez, Justo Pastor, *Formación Social del Pueblo Paraguayo*, Edit. América Sapiucaí, Asunción-Buenos Aires, 1955, pp. 73-74.

Roque González en la cultura indígena

Bartomeu Meliá, s.j.

Para que Roque González de Santa Cruz fuera "misionero" en el Paraguay de principios del siglo XVII, hubo de darse en él y por él un contacto intercultural. El modo y contenido de esa "inculturación" es la hipótesis que se pretende aquí analizar.

Sería impertinente juzgar el proceso de inculturación de un individuo o de un grupo social a partir de las ideas actuales sobre cómo y en qué debe mostrarse una verdadera inculturación; por ejemplo, desde las categorías establecidas en la Congregación General XXXII de la Compañía de Jesús (Roma, 2 diciembre 1974 - 7 marzo 1975) cuando dice que "la 'encarnación' del Evangelio en la vida de la Iglesia exige que Cristo sea anunciado y recibido de maneras diferentes según la diversidad de los países o los ambientes humanos, teniendo en cuenta las riquezas que les son propias" (Decreto 4, N° 54). Pero sería igualmente inadecuado reducir la posibilidad de inculturación dentro de perspectivas demasiado miopes, tales por ejemplo las de la práctica e ideas misioneras de épocas recientes, cuando, salvo excepciones poco comunes, el movimiento misionero estuvo muy ligado al mercantilismo neocolonialista de corte capitalista y etnocéntrico y a las ideologías correspondientes.

En el contacto intercultural se pueden distinguir, al menos, tres posiciones: la verificación, la adaptación y la inculturación. Estas posiciones son graduales en el sentido en que no se puede pasar a la segunda sin haber realizado la primera y no se puede pasar a la tercera sin haber cumplido las dos anteriores. Sin embargo, las dos primeras posiciones no son necesariamente dinámicas y pueden quedar encerradas y agotarse en sí mismas, sin pasar adelante. La tercera, por el contrario, —al menos tal como se la concibe aquí— tiene un dinamismo no sólo de continuado proceso histórico, sino, diríamos, de reversión epistemológica sobre las dos posiciones anteriores dialectizando la misma verificación y la adaptación. Dicho de otra manera: la verificación inculturada y la adaptación inculturada son formalmente distintas de la simple verificación y de la adaptación.

1. LA VERIFICACION

Llamamos verificación a la constatación etnográfica del otro —individuo o grupo— como otro y diferente; es darse cuenta y "extrañarse" de la diferencia. Prescindimos aquí del problema de cómo se hace la aprehensión del fenómeno, del grado de participación que exige la observación etnográfica, aun la más "objetiva", así como del modo como se

opera la selección de lo que se debe observar. Estas cuestiones son muy importantes, pero sobrepasan el sentido inmediato y vulgar que le damos aquí a la verificación.

Nuestro método de análisis será examinar, a partir de datos y documentos históricos y con el auxilio de la etno-historia, cómo Roque González de Santa Cruz ha estado situado en las tres posiciones señaladas del contacto intercultural. Y así primero, se tratará de su verificación etnográfica, y después de su adaptación y de su hipotética inculturación.

1.1. El misionero etnógrafo

La obra etnográfica que registran las cartas y crónicas jesuítas de la época, es el resultado manifiesto de una verificación. Esta facultad de verificación etnográfica hizo afirmar a Alfred Métraux que "les créateurs de l'ethnographie moderne sont précisément les jésuites du XVII et XVIII siècles"¹.

Teniendo en cuenta que la Provincia jesuítica del Paraguay se separó de la del Perú en 1604 y que por lo tanto sus hombres le están ligados intelectual y pastoralmente, cabe recordar las grandes contribuciones etnográficas de un José de Acosta con su *Historia Natural y Moral de las Indias* (1590), de un Blas Valera, un Juan Anello Oliva, para captar qué actitudes hacia lo indígena hayan podido traer los primeros misioneros venidos de allí para acá².

De hecho, es un misionero venido del Perú, el Padre Alonso Barzana, quien ha dejado un informe etnográfico excelente, a pesar de lo breve, del modo de ser y religión guaraní, cuando escribe a su Provincial Juan Sebastián (1594), respondiendo, al parecer, a un cuestionario estandarizado que estaría en uso para los que partían a nuevas tierras de misión.

"Pero vayamos a la nación guaraní y digamos, conforme al orden de V.R., de su religión, gobierno, costumbres, vestidos, comidas, cantos... La lengua que habla toda esta nación, extendida tan a la larga, es una sola, que aunque la que hablan en el Brasil, que llaman Tupí, es algo distinta, es muy poca la distinción y que no impide nada... Es toda esta nación muy inclinada a religión verdadera o falsa, y si los cristianos les hubieran dado buen ejemplo, y diversos hechiceros no los hubieran engañado, no sólo fueran cristianos, sino devotos cristianos... Son estas naciones grandes labradores..."³.

Las Cartas Anuas (CA I y II), que cubren precisamente el tiempo que en la provincia jesuítica del Paraguay vivió el Padre Roque González,

¹ METRAUX, Alfred, "Jésuites et indiens en Amérique du Sud", en *La Revue de Paris*, 59 (1952) 112.

² ALBO, Xavier, "Jesuítas y culturas indígenas. Perú 1568-1606. Su actitud. Métodos y criterios de aculturación", en *América Indígena*, 26, México 1966, 395-98.

³ FURLONG, Guillermo, *Alonso Barzana, s.j. y su carta a Juan Sebastián* (1594). Buenos Aires, Ed. Theoria, 1968, 92s.

son por su parte un rico y abundante arsenal de datos etnográficos, por ahora escasamente explotados. Y de la misma época, aunque un poco posterior, son la *Conquista Espiritual* de Montoya (1639), con su capítulo X sobre los "Ritos de los indios guaraníes" (edición 1892: 49-54) y el *Tesoro de la lengua guaraní* del mismo Montoya (1639), en el que se nos da una lengua como habitada por la nación guaraní con su realidad etnográfica propia.

1.2. Entre los guaycurúes

Es dentro de este ámbito —incluso en contraste con sus coetáneos— donde puede ser investigada qué verificación es constatable en Roque González.

De su estadía como sacerdote secular en las regiones de Mbaracayú, al norte de Jejuí, no se citan datos especiales procedentes de él; nada de extraño, su estadía fue breve, ocasional, y lo guaraní, para esta época, tiene poco de novedoso para un asunceno.

Distinta es la aproximación a los guaycurúes. Esta tribu chaqueña, aunque situada enfrente mismo de la ciudad de Asunción, sigue siendo hostil al español a principios del siglo XVII y lo seguirá siendo por mucho tiempo; su comportamiento, su modo de ser, sus posibles y temidas reacciones son casi del todo desconocidas y enigmáticas.

La Carta Anua de 1610, del Padre Diego Torres Bollo, refiere datos que en buena parte han de proceder de los Padres Vicente Griffi y Roque González, quienes hicieron su primera entrada allá en 1609, siendo Roque todavía novicio.

Son observaciones etnográficas de interés, entre otras, las siguientes: total desnudez masculina; pinturas corporales; tipo de armas (arco y flecha y dientes de un pescado como instrumento cortante para victimar al enemigo); integración socio-cultural de los niños cautivos de guerra, así como de cautivas que una vez inculturadas son tomadas en matrimonio; matrimonio de los hombres en edad madura; sobriedad en "no beber vino"; organización socio-política firme con "extraordinaria unión y obediencia a los caciques"; hábitat chaqueño, "tierra de grandes pantanos de invierno y tan faltos de agua de verano". Otras observaciones van orientadas a determinar su situación frente a la colonia, el lugar estratégico que ocupan y cuál podrá ser la "diplomacia" a seguir con ellos⁴.

Las Anuas siguientes, 1611 y 1612, en las que ya se cuentan diversas actuaciones del Padre Roque, añaden algunos datos especialmente relevantes, en relación sobre todo con el proyecto reduccional que los misioneros pretendían implantar. Los guaycurúes, se especifica, no son labra-

⁴BLANCO, José María, Historia documentada de la vida y gloriosa muerte de los Padres Roque González de Santa Cruz, Alfonso Rodríguez y Juan del Castillo de la Compañía de Jesús, mártires del Caaró y Yjuí, Buenos Aires, Sebastián de Amorrortu, 1929, 549s. En adelante esta obra se citará con sólo nombre de autor y página: Blanco: 549-50.

dores; son cazadores de arco y flecha; son recolectores del fruto del algarrobo. Aquí la verificación de su sistema económico obedece a una intención socio-pastoral bien definida: (ser) "labradores es como previa disposición para ser cristiano... y no pueden ser catequizados porque andan todo el año muy lejos cazando y éste es otro milagro de Dios que muden su naturaleza de cazadores en labradores" (Carta del Padre Diego González, que recoge informaciones de los misioneros de los guaycurúes y las comunica al Padre Provincial, quien en parte las cita en su Anua de 1612 (Blanco 553s). Se señala aparte también el "vicio" de ir a la guerra y el hecho de que el guerrero puede "hacerse una señal en la cabeza que significa que es matador", aunque no parece percibirse la función social de la guerra dentro de la organización guaycurú (Blanco 554).

Otras verificaciones etnográficas de interés aparecen en la Anua de 1612, a través de una comunicación del Padre Griffi, en la que se refiere con detalle a la muerte guaycurú, al entierro y sepultura.

"Abuso era que apenas había uno espirado cuando luego lo enterraban y ha acontecido traerme dos veces un indio cristiano para que lo enterrase aún estando vivo... (a la hija del cacique don Martín) que rían los indios enterrarla a su modo, y matar algunos muchachos y muchachas y de toda edad para que en la sepultura y en la otra vida le hiciesen compañía... Hubo pleito entre los indios sobre quien había de llevar la niña a la sepultura mas yo lo quité, llevándola en mis brazos, yendo grande acompañamiento de gente, con un llanto inexplicable... tres días continuamente habían estado llorando todos los indios (con) atambores y demás instrumentos..." (Blanco 557-58).

Se habla tangencialmente de la práctica probable del repudio matrimonial (ibid.) y en otro orden, de como adornan las balsas y en ellas "gente guaycurú embijados, y emplumados y plumas en los cabos de los remos" (Blanco 560-61).

Sobre estas y otras noticias etnográficas de las *Cartas Anuas*, Branislava Susnik ha podido categorizar ciertas pautas culturales de la nación guaycurú, diciendo entre otras cosas, que "todos los guaycurúes manifestaron una predisposición hacia el ceremonial en correlación íntima con el prestigio social"⁵.

Es verdad que las referencias citadas proceden de quienes compartían la actividad misionera con Roque González y no pueden atribuírsele en propio, aunque se supongan verificaciones experimentadas y compartidas por él.

1.3. Con los guaraníes

De la etapa "guarani" de Roque González, en la cuenca del Paraná primero y luego en la cuenca del Uruguay, tenemos algunas más verifi-

⁵ SUSNIK, Branislava, *El indio colonial del Paraguay. III. El chaqueño: Guaycurúes y Chanés-Arawak*. Asunción, Museo etnográfico Andrés Barbero, 1971, 30.

caciones etnográficas, observaciones referidas sobre todo a la aceptación u oposición a la obra misionera, y las noticias que llamaríamos de carácter demográfico y geo-político, en cuanto se refieren a la localización de los núcleos guaraníes más importantes, el reconocimiento del área, la detección del prestigio político de los caciques, todo lo cual condicionaba en gran medida las "entradas" y las potenciales líneas expansivas de la conquista espiritual, tal como la concebía el Padre Roque.

En la propia *Anua* del Padre Roque González, enviada desde la Reducción de San Ignacio del Paraná a su Provincial, en 1613 (Blanco 658-674), hay una serie de datos no excesivamente novedosos, pero bien seleccionados dentro de la perspectiva reduccional tan enraizada en él.

"Es la gente labradora y tiene la lengua general de esta provincia... tienen sus... (ilegible) de caracoles de muchas maneras que ellos traen (que muestra bien su flema y aplicación) por cuñas, cuchillos y anzuelos, etc. También es cierta la entrada por aquí del Iguazú, donde hay mucho número de gente, aunque dicen muy belicosa, de los cuales compran los paranáes indios cautivos de otras naciones y los traen a sus tierras y los matan con grandes borracheras, poniéndose nuevos nombres por haberle muerto (barbaridad por cierto inhumana)" (Blanco 659-660).

En esta *Anua* aparece el famoso tema de los hechiceros, del cual tendremos que ocuparnos de nuevo. Aquí se anota que algunos son "muy viejos... (y sus hechizos no pasan más de que son habladores y amenazan a los indios que los han de flechar con sus hechizos, y que con esto les cobran miedo y los llaman *payés*, que quiere decir hechiceros)" (Blanco 662). A manera de instrumento mágico uno de ellos usaba en este caso particular un poco de lo que parecía solimán, que habría sido adquirido en algún trueque con un español (ibid.). Está también la verificación hoy bien confirmada por la arqueología sobre entierro y sepultura de los guaraníes:

"Fue un cacique viejo de más de noventa años, el cual viéndole sus vasallos, que también eran infieles, muy malo, lo llevaron fuera del pueblo diciendo que querían que muriese con sus antepasados, y que le querían enterrar en una olla grande, a su usanza" (Blanco 663).

Otras referencias pueden espigarse al paso en esta *Anua*, que llegan a informar sobre el ethos guaraní: tipo de caza que desarrollan, modo de hacer las rozas, las viviendas tradicionales comunales, la poligamia, y hasta el dato "ecológico" significativo de una cantidad considerable de víboras que con sus mordeduras producen la muerte, y existencia de tigres, así como de animales comestibles, todavía hoy apetecidos por los guaraníes tribales actuales: venados, apereas, quirquinchos, puercos y perdices.

Al describirse con detalle las pomposas y maravillosas fiestas de la nueva religión introducida, el Padre Roque pone de relieve la religiosidad de los guaraníes, rasgo ya señalado por Barzana, y que el Padre Torres, al resumir y condensar la *Anua* del Padre Roque, en la suya de 1614, ha aceptado perfectamente al decir que "las funciones sagradas son su gran afición" (Blanco 574).

Por su título mismo, hay un documento que permite esperar una buena información etnográfica: *Descripción de la Provincia del Uruguay, y Tape desde Buenos Aires hasta las tierras del Guayrá, y del Brasil, hecha personalmente a vistas de ojos por el V. P. Roque González de Santa Cruz. Año de 1627.* (Sobre este documento, véase Blanco 260 y Bonaëren 1933: 10 y 30-43)⁶. Esta descripción está toda ella orientada a la "conquista espiritual" y la exploración geográfica y recuento demográfico obedece a esa intención:

"Todas estas trescientas leguas están pobladas de Indios, pero muy esparcidos; y así en toda esta Provincia, a lo más largo, no había más de veinte mil indios, poco más o menos: todos labradores..." (Bonaëren 31). (De paso da alguna noticia sobre los lullés, "que se sustentan con solo cazar y pescar", y sobre los birayaras (yvyrayaras), también labradores como los guaraníes).

Es interesante notar que al referirse a las exageraciones que corren sobre el número de los indios, atribuye a los indios "que no saben decir verdad: de cuatro dicen que son muchos, y de ciento que son como las yerbas del campo, etc." (Ibid. 34).

En sus planes reduccionales está el no desear la intromisión de otros que puedan venir a inquietar y así "tenemos las espaldas seguras", pero al mismo tiempo hace la propuesta de que "se hagan dos pueblos de españoles... con los cuales dos pueblos se pondrán dos frenos a esta provincia" (Ibid. 37), ya que considera que el miedo al español es "medio por sus secretos juicios (de Dios) para que estos pobres vengan a su conocimiento y se haga algo en ellos" (ibid.). Todo lo cual no deja de plantear el grave problema del modo como se hacía la Reducción y su trasfondo político.

Para explicar en parte la escasez relativa de datos de verificación etnográfica en el Padre Roque, se podría aducir que como "hijo de la tierra" el mundo guaraní le es ya en cierta manera familiar —lo cual no quiere decir que lo ha hecho suyo, y mucho menos, como gustan de afirmar algunos de sus panegiristas, que ha comprendido el alma indígena—.

Está claro que en él no se presenta la atención ni la intención de escribir cartas de viaje para parientes y amigos que quedaron en Europa y que esperan la noticia novedosa y la descripción exótica; sus pocos escritos son de hecho informes de trabajo pastoral, comprometido con un proyecto reduccional que hay que llevar a cabo y contra el cual eventualmente se opone el "demonio" en forma de costumbres y modo de ser guaraní tradicional. Es por esta razón que muchos de sus datos no son dados tanto en sí mismos cuanto en contraste con lo que se piensa ha de ser el nuevo modo de ser cristiano en la Reducción.

⁶ *Bonaëren beatificationis seu declarationis martyrii servorum Dei Rochi González de Santa Cruz, Alfonsi Rodríguez, Joannis del Castillo e Societate Jesu, Insulae Lyri, Macione et Pisani, 1932-33.*

Hay que reconocer que muchos de los misioneros-etnógrafos lo han sido porque tuvieron que hacer el "viaje" que les hacía recorrer mares, ríos y caminos, leguas y climas diferentes, y los llevaba a una aproximación formal del mundo indígena muy distinta de la que podía tener un hombre nacido bajo estos cielos y en una sociedad, que aun nueva y en gestación era ya la de todos los días para el criollo de Asunción. Es por esta razón por la que, a nuestro parecer, Roque González de Santa Cruz no despliega tanto una facultad de observación antropológica (usando una terminología moderna), cuanto la diagnosis propia del educador y hasta del político que trabaja una realidad guaraní colonial que de una manera u otra es ya su sociedad en su patria, y a la que él ve simultáneamente con ojos de conquistador y de evangelizador, aunque ciertamente no de colono, y menos de encomendero.

2. LA ADAPTACION

Como segunda posición hemos colocado la adaptación. La adaptación es el otro nombre del sentido común, cuando se está en otra cultura. La adaptación crea correspondencias y formula acuerdos que aseguran de una manera u otra la comunicación de persona y con el medio. Esta adaptación se puede extender a múltiples áreas del modo de ser confrontado. Aquí las áreas referidas especialmente son las de la lengua, las del comportamiento social, así como las que se podrían llamar "ecológicas".

2.1. Maestro en la lengua guaraní

La adaptación que el misionero debe y de hecho hace en la lengua tiene una larga tradición jesuítica brasileña y peruana, que el Padre Torres Bollo trae explícitamente, en viniendo como nuevo Provincial al Paragugay.

"Seremos muy observantes de nuestras reglas y de no faltar punto en la oración... y el saber la lengua. A ésta se atiende con sumo cuidado siempre, no se contentando con saberla como quiera, sino con eminencia"⁷.

Pero hay que recordar que en el Paraguay ya se venía practicando esta adaptación lingüística, sobre todo en la pastoral franciscana, siendo su más conocido y famoso representante, Fray Luis de Bolaños. El Sínodo de Asunción de 1603, recogiendo las directrices del Concilio de Lima de 1583, había ratificado y dado obligatoriedad a la necesidad de tomar la lengua guaraní como medio necesario de predicación en la evangelización (véase Meliá 1969 I: 28-33).

Roque González, como "nacido y natural de esta tierra" y "haber mamado esta lengua (guaraní)" —con expresión que después se aplicará a

⁷HERNANDEZ, Pablo, *Organización social de las doctrinas guaraníes de la Compañía de Jesús*, Barcelona, Ed. Gustavo Gili, I, 581.

otros sacerdotes paraguayos—, habla bien esa lengua indígena que se está volviendo ya lengua de criollos y mestizos, es decir “guaraní paraguayano”.

En esa época es sin duda el jesuita que mejor conoce la lengua guaraní y se tienen testimonios de su especial aplicación a la traducción de textos catequéticos al guaraní, como veremos.

Idea y preocupación de Roque González es que el misionero sepa el guaraní y así propone que la residencia de San Ignacio sea casa donde se enseñe la lengua:

“Se podrán sustentar aquí, no digo dos sujetos, sino cuatro; siendo esta residencia seminario de lenguas, por estar aquí lo más acendrado de esta lengua” (Blanco 661).

Parece que efectivamente se le asignó a esta tarea de enseñar el guaraní a sus hermanos y compañeros de misión, pero pronto se debía manifestar su poca disposición psicológica y tal vez poca capacidad didáctica para dicho trabajo, lo que motiva un aviso del mismo Padre General desde Roma:

“Muy gran lengua me dicen ser el Padre Roque González que está en el Paraguay, pero como la condición no es apacible y anida con escrúpulos, síguese poco gusto en sus compañeros; avisolo a Vuestra Reverencia para que procure de él dos cosas; una que se vaya a la mano tratando con más suavidad y amabilidad; otra que con la misma enseñe la lengua a sus compañeros, poniéndole delante lo mucho que servirá con ello a la Divina Majestad cooperando con ese medio al bien espiritual de esas almas” (20 abril 1620) (Blanco 677).

Es en la traducción, como decíamos, donde su nombre debe ser retenido, y el Sínodo de Asunción de 1632 (años después del martirio del Padre Roque) viene a traer como la consagración de su trabajo lingüístico, al nivel de la alcanzada por Bolaños en el anterior Sínodo de 1603.

“Para enseñar a los indios se aprovechen de la traducción del mismo dicho catecismo, el cual está traducido en la lengua guaraní, por el Padre fray Luis de Bolaños, y aprobado por la santa Sínodo que mandó congregarse el señor don fray Martín Ignacio de Loyola y porque a la dicha traducción le falta la de los artículos de la fe y salve, pide y encarga el Padre Diego de Boroa, Rector de la Compañía de Jesús, procure salga a luz. Y se comunique la traducción de los artículos y salve, que hizo el Venerable Roque González de la dicha Compañía, porque el catecismo mayor del dicho santo Concilio Limense es de muy grande provecho para que los padres curas puedan predicar e instruir a sus feligreses en los misterios de la fe, con los sermones que contiene, pide y ruega a los muy reverendos padres Diego de Boroa, Rector de la Compañía, y Marciel de Lorenzana, que por cuanto están traducidos por el Venerable padre Roque González de Santa Cruz, procuren que el dicho catecismo se imprima”. (Remittimos para este Sínodo al manuscrito, que lleva por título: Testimonio del Catechismo y oraciones de la lengua guaraní. Biblioteca del Museo Mitre, Buenos Aires, 14-8-15. ff. 18v. Una transcripción

también parcial del Sínodo de 1631, se encuentra publicada en Trelles, 1882: 13-17).

Según el historiador jesuita Pedro Lozano, la traducción del catecismo mayor estaría ya concluida cuando el Padre Roque salió de San Ignacio (1614), y el volumen debía todavía obrar en los archivos de la Compañía cuando Lozano escribía su *Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay* (1754 - 55) según el modo como se refiere a él:

“quando parece que de noche avia de descansar del mucho trabajo, empleaba gran parte de ella en hacer diferentes traducciones, que se le encomendaban, porque en ellas interesaban los que las pedían la inteligencia perfectísima del Idioma, y la bondad de la letra, para estudiar con menos tedio: que si a la dificultad del idioma se acrece el trabajo de los caracteres mal formados, causa mayor desaliento, como que se ha de pelear con doblados enemigos; pero el del Padre Roque era tal, que hasta aora se lee con gusto, y por darle a otros y facilitarles el trabajo, no reparaba en el propio su ardiente caridad” (Lozano 1755, II: 762-63).

Una situación diferente se presenta respecto a la lengua de los guaycurúes, que pretendió aprender pero no logró, en parte porque su estadía entre ellos no fue prolongada (Bonaëren 5), y en parte porque la lengua era tenida por sumamente difícil. “Los dos primeros años estuve en los guaycurúes aprendiendo una de las más difíciles lenguas que hay en el mundo”, escribirá el que había de ser su compañero de misión y de martirio, el Padre Alonso Rodríguez (Bonaëren 149).

2.2. Gran obrero de Indios

Otra área en la que se requiere también un intento de adaptación es la que se refiere a las pautas de comportamiento social, a su vez íntimamente ligadas con la misma organización socio-política y el sistema de comunicación de mensajes. Entran aquí elementos específicamente culturales, pero también dones de simpatía y cualidades de prudencia. Incluso un criterio de adaptación conseguida en la aceptación manifestada explícita o implícitamente por el otro.

Al Padre Roque le aceptaron bien los indios guaraníes al menos al principio. Facilidad en el trato con los indios, prestigio y autoridad, son las notas principales que muestran un buen grado de conformación con el modo de proceder indígena. Parece que en este sentido hay que entender aquellas expresiones de los “catálogos trienales” (Blanco 458-59), de que el Padre Roque es: “grande obrero de indios” (1614); “*talentum ad indos singulare*” (1620); “*talentum... ad Indos eximium ac praestans*” (1623 y 1626); “para con los indios tiene ganada grande opinión, y aun entre gentiles... fuera lástima sacarle de la conquista de la gentilidad” (1626). También lo reconoce un “capitán” indígena, Santiago Cuarecupí, al decir “que los indios le amaban y querían tanto, que lo echó de ver mucho esté testigo siempre” (Blanco 436).

Personalidad fuerte y "conquistadora", combina la entrega humilde y servicial con la capacidad para convencer y la intrepidez para imponerse, habiendo captado en parte el movimiento psicológico de la idiosincrasia guaraní, que obedece al "dueño de la palabra".

Se puede notar, sin embargo, que su prestigio y autoridad tienen dificultades a medida que se aleja del centro de la conquista, de Asunción.

Primero es el canto de marcha triunfal de aquellas entradas que hace desde San Ignacio hasta las costas del río Paraná; "son estos indios de buena disposición y fácilmente se les puede dirigir por buen camino" (Blanco 574); convence a dos caciques "pescadores" que se animen a hacerse "agricultores" (Blanco 577-78). Con su calma, virtud muy "guaraní", hace frente a los gritos descompuestos de aquel cacique que se interponía a su paso (Blanco 582). "Vino un cacique del Uruguay a vernos y fue muy contento" (Blanco 589). "No dejó de tener ocasión el Gobernador de maravillarse... con tanta facilidad dejan estos indios sus tierras, sus parientes, y heredades y vienen a poblarse y reducirse donde está el Padre, sabiendo que los dos, o tres primeros años, se pasa tanta hambre y necesidad" (Blanco 590). Pero ya en 1618 se hace cada vez más patente que los guaraníes están decididos a impedir el paso al "español" (Blanco 595), lo cual parece estar en relación con indios "apóstatas", que en buena parte no son más que indios fugitivos del sistema colonial.

Este fenómeno de la resistencia indígena contra el "español" sobrepasa naturalmente el problema de una adaptación, proyectándose sobre el sentido que hubiera debido tener una inculturación en ese momento colonial; tema que hemos de tratar más despacio (ver infra).

2.3. Lo que comen los indios

La adaptación lingüística y una cierta adaptación al modo de comunicación social guaraní, se completaría con la adaptación "ecológica". Entendemos bajo este término de adaptación "ecológica" aquella en que entran costumbres y etiquetas condicionadas en gran parte por el espacio climático que habita el grupo.

De la falta de adaptación ecológica suelen provenir desajustes funcionales, enfermedades, melancolías, nostalgias... La adaptación ecológica se da sobre todo en la comida, en la habitación, en el dormir, en ser capaz de sufrir clima, "aires" y plagas... Pero se extiende también a la adaptación al "ethos" corporal: modo de sentarse, de caminar, de mirar, de satisfacer las funciones fisiológicas, y otras rutinas.

El Padre Roque no parece haber sentido dificultad en adaptarse a la comida. Come lo que los indios, de quienes incluso mendiga su sustento (Blanco 598). Pero esto no va sin un cierto esfuerzo, señalado expresamente:

"Nuestro pasar ordinario este año ha sido como hemos podido, acomodándonos a las comidas de esta gente, que son raíces y maíz, que esto, gloria al Señor, no nos ha faltado; aunque de lo demás de carne y pan ha habido falta y hambre..." (Blanco 661).

Roque González, criollo, acusa otro régimen alimenticio y ciertamente otras apetencias y gustos, no sólo en desear comer carne y pan, sino hasta verduras:

“La comida unas veces un poco de maíz cocido, otras harina de mandioca que comen los indios, y porque solíamos enviar al campo a buscar unas hierbas de que comen bien los papagayos, los indios por gracia dijeron que lo éramos” (Blanco 588).

Es curioso que en esta adaptación a la comida el misionero, implícita e inconscientemente, reclama para sí el reconocimiento de un “mérito”, que no suele reclamar, sin embargo, en tratándose de la adaptación lingüística. Y es un hecho que hasta el día de hoy, la adaptación en la comida viene a constituir uno de los últimos pasos en el camino de lo posible y de lo franqueable, que sólo se le puede pedir al misionero con prudencia.

El Padre Roque, cuando es necesario vive en una chozuela (ibid.) y no hay duda de que es capaz de soportar cansancio e incomodidades del ambiente, pues de lo contrario no hubiera podido emprender aquellas largas y continuas expediciones, como las que de hecho realizó.

Para cerrar este apartado se puede decir algo análogo a lo dicho a propósito de la verificación. Roque no ha tenido que hacer cambios radicales ni en la adaptación lingüística ni en la adaptación “ecológica” superficial; él está en su patria sin ser indio, una patria que, sin embargo, es todavía de los indígenas. Es paraguayo sin ser indígena. Forma parte de esa nueva cultura paraguaya, adaptada, en la cual se ha iniciado un juego de interferencias de dos sistemas que van desembocando a una tercera situación —llegará un día en que el indio guaraní esté verdaderamente desadaptado en el Paraguay—.

La adaptación del criollo tendrá la dificultad de dar el paso sutil de la diferencia dialectal; usando las mismas palabras, viviendo la misma patria, habla ya una lengua diferente, está ya en otra nación. De hecho, más que haberse adaptado a la lengua, se adapta la lengua, y el misionero es entendido, no tanto porque habla el lenguaje del otro, cuanto porque el otro ya se ha hecho al lenguaje del primero.

Roque no viene de fuera; vive lo guaraní en una transformación desde dentro, en un proceso cultural y político ya incoado, y del cual él es incluso un gestor. Su adaptación le permite no estar fuera del proceso nuevo.

3. LA INCULTURACION

Dado el tipo de verificación y de adaptación reconocido en el Padre Roque González, parecería que su inculturación está ya fuertemente hipotecada y prejuzgada.

Por supuesto, no se puede tomar la inculturación de Roque González como la presentan —o la desean— los documentos actuales de la Iglesia;

no hay en este sentido, integración del Padre Roque en el modo de ser guaraní tradicional. Es cierto que la integración no hay que tomarla como el registro pasivo de actitudes, el fundirse como agua dulce en la mar salada. Inculturación tampoco es permanencia estática en un modo de ser de museo ni disolución de libertades en una sociedad anónima; como no es integración, la integración a la sociedad nacional colonial que generalmente se pide y exige a los indígenas. Pero supone, sí, como dirá un escritor moderno, "ser evangelizado", dejarse dar la buena nueva del otro.

Roque González no parece haber sido sensible al mensaje religioso que podían dar aquellos "sacerdotes" de la religión guaraní, profetas y videntes de intensa vida mística, "teólogos de la selva", leales y fieles a la religión como núcleo fundamental de su vida toda. El Padre Roque expresa más bien los prejuicios peyorativos sobre ritos y hechiceros, que por lo demás han sido generales en casi todos los misioneros que se han referido a ellos. Así está claro que no hay en él —y tal vez no se le puede pedir— una integración en la religión guaraní, por lo menos entendida a nivel de contenidos y formas rituales.

3.1. Dentro del proceso colonial

Pero hay otro concepto de inculturación. Es entrar en una cultura para, en ella, participar en un proceso histórico. Es tomar la cultura, no como resultado de lo que fue, sino como energía de lo que será, y por lo tanto, como trabajo en la historia, "comercio", comunicación.

Este tipo de inculturación toma el guaraní en un momento preciso y concreto de su proceso histórico, y así no desconoce que el pueblo guaraní está viviendo un proceso "colonial". Que este tipo de inculturación, sea extremadamente difícil, ya que se injerta en el cambio mismo de estructuras, sin modelos en un pasado dado y conocido, que está dejando de ser, y sin referencia a un futuro, que todavía no es, no debe excluirla de entrada ni hacer renunciar a una acción política en esa historia. Esta inculturación no puede darse sin un juicio histórico sobre el presente, en el que ya se instauran dos sistemas y se anuncia un tercero; para que esta inculturación llegue a ser auténtica, toda ruptura en la comunicación, cualquier aniquilamiento de la libertad del otro y las substituciones forzadas, vienen a ser un peligro de anomía y desintegración; el sistema colonial como tal opera precisamente por rupturas y substituciones forzadas, y por ello no es inculturación, sino asimilación.

El Padre Roque, desde un principio, ya antes de entrar entre los guaraníes del Paraná aparece como un hombre convencido del cambio. Tal vez influye en él poderosamente el pertenecer a una familia, la de Hernandarias, que se esfuerza por hispanizar al Paraguay, que introduce la ganadería en el Río de la Plata, que es un propulsor decidido y convencido del sistema reduccional, como medio de pacificación y de civilización e instrumento de evangelización.

"Estos pobres no tienen quien les mire a la cara y lo peor sin industria de labrar y hacer cassas, y así es menester que lo hagamos nosotros

todo, y si no tenemos bueyes, es cansera pensar que habemos de hacer algo. Dios lo remedie, que todo lo veo "matas y por rozar" (Bo-naëren 6).

Esta carta del Padre Roque recién entrando en la Compañía de Jesús, y cuando está visitando a los guaycurúes, señala ya una de las pautas más claras de la acción reduccional, de la cual es un proyectista entusiasta y un realizador incansable. Su voluntad será después llegar a un nuevo modo de ser del pueblo guaraní, una nueva cultura en el sentido amplio del término; y para ello introduce medios de producción más eficaces y mejor organizados, una agricultura intensa, la reducción poblacional y la nueva religión. Todo esto servirá, si entendemos bien la mentalidad del Padre Roque, para que el indio sea un indio colonial, y no precisamente un esclavo dentro del sistema colonial. La Reducción es la base, la forma y la realización posible y prudente —la única, probablemente, para el Padre Roque— para que la nación guaraní viva su nuevo momento. Lo que el Padre Roque aporta y difunde ha de servirle al indio para su vida colonial, pero no propiamente para su vida guaraní tradicional; parece que él piensa que el indio guaraní tiene que dejar de ser (lo que es) para seguir siendo (de otro modo). Hasta qué punto sea esto posible y en qué medida las Reducciones, como obra total, lo hayan conseguido, queda todavía como una de las preguntas más pertinentes con que se puede abordar el problema de las Reducciones jesuíticas del Paraguay.

3.2. El papel de la nueva tecnología colonial

Es fácil de ver que una inculturación entendida así, no opera por imitación sino por proyección de nuevas formas históricamente viables. Aunque siempre permanece la cuestión de lo que es históricamente viable.

Hay dos importantes cambios utilizados en la Reducción que, aunque no traídos ni inventados por el Padre Roque, tuvieron en él a un promotor convencido: nuevas casas y nueva agricultura. En el mismo proceso, aunque de otro orden, se da la conversión religiosa.

a. Lo que es la casa guaraní tradicional está bien ilustrado en las crónicas y diseños de la época, y aquí no volveremos sobre su descripción. Sólo citamos a modo de ejemplo, lo que dice la *Anua* de 1626-27, refiriéndose a la Reducción de Nuestra Señora de la Concepción.

"cada una (casa) (y lo mismo usan en todo el Paraguay) es una gran pieza donde vive el cacique con toda su parcialidad, o vasallos que suelen ser veinte, treinta, cuarenta y a veces más de cien familias; según la calidad del cacique: ni tienen otra división, o apartamiento estas casas, que unos pilares que corren por medio del edificio a trechos, y sirven para sustentar la cumbre, y de señalar el término de la vivienda de cada familia, que es el espacio que hay entre uno y otro pilar, una de esta banda, y otra de aquella" (Blanco 621).

Ahora bien, ya en San Ignacio, la innovación que aportó el Padre Roque va en el sentido de nuevas viviendas y nuevo ordenamiento espacial

de la población, resultante que en cierta manera llegará a ser definitiva de la Reducción, como se puede ver en el estudio de Gutiérrez⁸.

"Este año, habiendo de hacer pueblo estos pueblos, digo indios, nos pareció lo hiciesen con buen orden para irlos poniendo en buena policía y quitar muchos inconvenientes que hay en unas casas largas, que tienen los indios en toda la sierra, y aunque entendimos que no lo tomarían bien, por quererles quitar eso tan antiguo de sus antepasados, no fue así; antes lo tomaron muy bien, están muy contentos en sus casas nuevas, a las cuales se pasaron aun antes de estar acabadas, por estar holgados y anchurosos, y cantar, como dicen, cada gallo de... (ilegible). Está pues el pueblo en nueve cuadras: la una sirve de plaza; cada cuadra seis casas de seis pies, y cada casa tiene, digo hace, cinco lances de a veinte pies, y en cada lance de estos vive un indio con su chusma" (Blanco 660).

Es interesante leer la transcripción resumida e interpretada que de este párrafo hace el Provincial Diego de Torres en su *Anua* de 1614:

"Fue necesario construir este pueblo desde sus fundamentos. Para cortar la acostumbrada ocasión para el pecado, me resolví a construirlo a la manera de los pueblos de los españoles" (Blanco 570).

Los dos textos citados son importantes para analizar el movimiento de inculturación. El Provincial ve en la nueva disposición una reducción "a la manera de los pueblos de los españoles", pero el texto del Padre Roque, aun señalando explícitamente el cambio operado, deja entrever que las nuevas casas permiten la continuidad con el sistema de distribución por familias extensas y cacicazgos. Por una parte las nuevas casas marcan una ruptura con la "materia" precedente; por otra, el cambio es tal que no provoca ruptura. Esta es la cuestión que queda planteada, y que discutiremos a propósito del paso de las cuñas de piedra a las cuñas de hierro.

De ella derivado aparece el problema total de la reducción, como lugar no sólo habitacional sino forma socio-cultural y política. ¿Era la "reducción" la única, o por lo menos la mejor respuesta histórica para formar el guaraní colonial, y para permanecer como nación? El Padre Roque actúa como si así lo creyeran él y sus compañeros jesuitas que en la época han estado trabajando esa realidad. La mejor manera de salvar la comunidad, cambiándola.

b. La introducción de las cuñas de hierro viene a plantear un problema similar.

Las cuñas, a modo de hachas de piedra, eran ya elemento esencial de la cultura agrícola y canoera de los guaraníes.

"Habían... (los indios) dado principio a desmontar para las sembraderas, que es la primera cosa que se hace en la fundación de cada

⁸ GUTIERREZ, Ramón, "Estructura socio-política, sistema productivo y resultante espacial en las misiones jesuíticas del Paraguay durante el siglo XVIII", en *Estudios Paraguayos*, Asunción, 1975, II, 2, 83-140.

una de las reducciones, porque no usan los indios sembrar en campo descubierto, por estar la tierra más gastada, y así no se logran las sementeras, pero como en los montes está la tierra defendida por los árboles, que son muy coposos, se conserva más húmeda, y pingüe, y vuelve muy colmados frutos. Para esto pues arrasan gran pedazo de monte conforme al número de familias, a cada una de las cuales se les señala distinto pedazo para sus sembrados, y después de cinco o seis años la dejan por cansada e inútil y desmontan de nuevo otro tanto, por lo cual es necesario que donde se funda algún pueblo, haya muchos montes cercanos. Para derribar estos árboles, y lo que es más, para cavar sus canoas como no saben el uso del hierro (aunque hay minas de él en su Uruguay) usan las cuñas de piedra que es cosa que pone admiración, corten con ellas cuanto es menester con grande facilidad. Después de recucirlos nuestros Padres, les llevan esta misma forma de cuñas, pero hechas de hierro, y con cada una de ellas se gana una familia que se reduce de buena gana, por tener con que hacer sus canoas y sementeras" (Blanco 627).

El papel convertidor de las cuñas aparece continuamente en los relatos fundacionales para que se minimice su importancia decisiva.

Entrando en el Uruguay el Padre Roque, y queriendo fundar una reducción,

"envía pedir... cuyas para comenzar a rozar... que si hay cuñas estará hecha aquella reducción dentro de dos años" (Blanco 611).

El último billete del Padre Roque todavía habla de las famosas cuñas, según testimonio del Padre Vásquez Trujillo.

"Fueron juntándose los caciques comarcanos a ver los Padres y tomar cuñas (que es con lo que se prendan) porque recibida la cuña se obligan a reducirse o si se quieren ir volverla... Este mismo día habiendo acabado de repartir doscientas cuñas antes de decir misa escribió un billete el Padre Roque al Padre Pedro Romero (que fue el último que escribió en esta vida) en que decía que estaba aquella reducción cual se podía desear y que si tuvieran cuñas vendrían más de quinientos indios". (Blanco 486-87).

El primer texto sobre las cuñas, que hemos citado, contiene en sí elementos reveladores para la inculturación que analizamos. Como se ve, la cuña de hierro es con respecto a la cuña de piedra, apenas un cambio "material", quedando —aparentemente— la forma y la función de la cuña sin modificación; rozas y canoas se siguen haciendo de la misma manera y para los mismos fines dentro de un mismo —por ahora— sistema. En realidad, todo ha cambiado, porque sin cambiar los instrumentos de producción ha cambiado profundamente la estructura forma de los medios de producción. De hecho, todo comienza por una mayor facilidad y gusto en el trabajo, que es lo que atrae a los caciques, pero enseguida la mayor facilidad de producción se traduce en excedente ganado en tiempo y en producción, tiempo y producción que a su vez generan nuevos modos de vida social y política. Se puede constituir un "pueblo", se instaura el

comercio de excedentes, se diversifica la producción y la fuerza de trabajo, liberado en parte para la artesanía y hasta para un principio de vida "cultural", entendida esta última en su sentido restringido de formas cultivadas de expresión artística.

Es aquí pues, donde la inculturación aporta un cambio estructural, no introduciendo elementos nuevos diferentes que correrían el peligro de ser ignorados y puestos de lado, sino reasumiendo lo que hay para hacerle hacer y decir lo que todavía no es.

Consecuencia ya solamente complementaria es que se vaya introduciendo en el proceso, el arado y la yunta de bueyes (Blanco 581). El papel que en todo este proceso juega Roque González es claro.

"Todo esto se ha levantado mediante los increíbles trabajos del Padre Roque González. El mismo en persona es carpintero, arquitecto y albañil; maneja el hacha y labra la madera, y la acarrea al sitio de construcción, engancho él mismo, por falta de otro capaz, la yunta de bueyes. El hace todo solo" (Blanco 581).

Pero aquí está precisamente la ambigüedad de un trabajo que desemboca fácilmente en la sustitución de roles, de lo que ni las Reducciones antiguas, ni las Misiones modernas, han logrado liberarse y que sigue siendo su "juicio".

Con dos cambios típicos y significativos —el orden espacial de la vivienda y la introducción de cuñas— queda, creemos, planteado el problema de la inculturación y la cuestión de si los cambios aportados son de contenido, manteniéndose una estructura formal análoga, o si hay un cambio propiamente dicho de estructuras.

3.3. Dios de los españoles, no más

La respuesta creemos que no puede ni siquiera abordarse, sin hacer intervenir a la religión.

La inculturación ¿ha mantenido la estructura religiosa fundamental guaraní o la ha destruido y desintegrado, anomizándola, dejándola sin palabra y sin sentido?

Hay que partir del hecho que la religión guaraní no podía ser aceptada por el misionero que viene con otra verdad. Pero, cabe preguntarse si la religión, como la cuña, es más bien sólo forma y función para que el espíritu trabaje el mundo y poco importarían sus contenidos materiales; así el guaraní habría aceptado la religión, aunque sea cristiana, por ser religión.

Fue Métraux quien con perspicacia lanzó la hipótesis de que los misioneros jesuitas son otros "chamanes", y así a la nación guaraní no se la presentaba la alternativa de una religión u otra, sino la elección entre dos tipos de "chamán" o profeta religioso, cada uno de ellos repre-

sentando incluso un orden socio-político diferente y antagónico⁹. Haubert¹⁰, sobre todo en su capítulo: "les nouveaux sorciers" (pp. 101-39) y el párrafo donde habla de "messies contre messies" (pp. 146-158), divulga ese punto de vista, y un trabajo de Necker lo coloca como gozne para su tesis (ver pp. 47-53).

Que los indios hayan conceptualizado como "hechiceros" a los misioneros, hay suficientes testimonios. Ya a Bolaños se le había llamado "hechicero de Dios" (Necker 48).

Quienes instigaron la ejecución de los Padres Roque González, Alonso Rodríguez y Juan del Castillo, toman motivo de que éstos son "hechiceros" falsarios (precisamente por representar otro orden cultural y político).

"Matemos a este hechicero de burla..." (Blanco 533). "¿Para qué queréis tener aquí este fantasma o hechicero?" (Blanco 450).

Sacerdotes guaraníes y caciques en esta época parecen mostrar una fisura interna, tal vez ya provocada por el primer contacto colonial. Mientras los primeros se aferran desesperadamente al orden tradicional, los segundos están más o menos atraídos por las nuevas oportunidades y hasta inclinados a deshacerse de la autoridad "divina" de sus sacerdotes, encontrando en los nuevos sacerdotes una visión más secular del ejercicio político del poder.

Que los nuevos sacerdotes "cristianos" han entrado en la vida guaraní, y la han sacudido hasta la crisis política y religiosa, no hay duda y es lo que aquí analizaremos, dentro de los solos límites de los testimonios que se refieren al martirio del Padre Roque y sus compañeros.

Hay en quienes deseaban la muerte de los sacerdotes "advenedizos", un discurso político-religioso, de una coherencia y lógica, que no tienen nada de los "disparates" con que se los califica (Blanco 410).

Tanto las palabras de Potirava como las "profecías cataclísmicas" de Nesú, constituyen, a pesar de llegarnos a través del perjuicio distorsionador de quien les condena, una pieza maestra de la dialéctica guaraní frente al contacto colonial y del pensamiento religioso, rastreable hasta hoy en expresiones análogas de aquellos guaraníes tribales actuales que tienen que hacer frente a una situación colonial del mismo género.

3.3.1. Política y religión

Potirava es un "apóstata", es decir un fugitivo de la opresión colonial. Su discurso recuerda el de aquel otro fugitivo que aparece en la "entrada" que hizo el Padre Roque, Paraná arriba, y sus palabras:

⁹ METRAUX, Alfred, *Religion et magies indiennes d'Amérique du Sud*, Paris, Gallimard, 1967, 11-41.

¹⁰ HAUBERT Maxime, *La vie quotidienne au Paraguay sous les jésuites*, Paris, Hachette, 1967.

¹¹ NECKER, Louis, *Indiens Guarani et Chamanes Franciscains; Les premières Réductions du Paraguay (1580-1800)*. Genève, Université de Genève, Faculté de Droit (thèse, mimeo), 1975.

"estoy harto y cansado de oír estas cosas que dices, porque soy cristiano de los de fray Alonso de Buenaventura, yo era el que llevaba su habla a los indios y predicaba las cosas de los cristianos... ya conozco a vosotros y a los españoles...: los españoles envían a éstos a explorar nuestras tierras con títulos de religiosos y luego tras ellos a echarnos de ellas y llevar nuestros hijos y mujeres" (Blanco 596).

Otro caso de un fugitivo (pero que al fin se convierte) aparece en Concepción del Uruguay (Blanco 621).

El discurso de Potirava, aunque trasladado del guaraní y prejuiciado, como decíamos, muestra todavía su trabazón interna y su densidad.

"Ya ni siento mi ofensa ni la tuya; sólo siento la que esta gente advenediza hace a nuestro ser antiguo (así llaman ellos su antiguo modo de vida) y a lo que nos ganaron las costumbres de nuestros padres. ¿Por ventura fue otro el patrimonio que nos dejaron sino nuestra libertad? ¿La misma naturaleza que nos eximió del gravamen de ajena servidumbre no nos hizo libres aun de vivir aligados a un sitio por más que lo elija nuestra elección voluntaria? ¿No han sido hasta ahora común vivienda nuestra cuanto rodean esos montes, sin que adquiriera posesión en nosotros más el valle que la selva? ¿Pues por qué consientes que nuestro ejemplo sujete a nuestros indios y lo que peor es a nuestros sucesores, a este disimulado cautiverio de reducciones de que nos desobligó la naturaleza? ¿No temes que estos que se llaman Padres disimulen con ese título su ambición y hagan presto esclavos viles de los que llaman ahora hijos queridos? ¿Por ventura faltan ejemplos en el Paraguay de quien son los españoles, de los estragos que han hecho en nosotros, cebados más en ellos que en su utilidad? *Pues ni a su soberbia corrigió nuestra humildad, ni a su ambición nuestra obediencia: porque igualmente esta nación procura su riqueza y las miserias ajenas.* ¿Quién duda que los que nos introducen ahora deidades no conocidas, mañana, con el secreto imperio que da el magisterio de los hombres, introduzcan nuevas leyes o nos vendan infamemente, adonde sea castigo de nuestra incredulidad un intolerable cautiverio? ¿Estos que ahora con tanta ansia procuran despojarte de las mujeres de que gozas, por qué otra ganancia habían de intentar tan desvergonzada presunción, sino por el deseo de la presa que han de hacer en lo mismo que te quitan? ¿Qué les va a ellos, si no las quisieran para su antojo, en privarte de que sustentas tan numerosa familia? Y lo que es lo principal, ¿no sientes el ultraje de tu deidad y que con una ley extranjera y horrible deroguen a las que recibimos de nuestros pasados; y que se deje por los vanos ritos cristianos los de nuestros oráculos divinos y por la adoración de un madero las de nuestras verdaderas deidades? ¿Qué es esto? ¿Así ha de vencer a nuestra paterna verdad una mentira extranjera? Este agravio a todos nos toca; pero en tí será el golpe más severo: y si ahora no lo desvías con la muerte de estos alevosos tiranos, forjarás las prisiones del yerro de tu propia tolerancia" (Blanco 525-26).

El ser guaraní se define por una "libertad" ecológica y se opone al disimulado cautiverio del trabajo en la Reducción. Pero lo que llama la atención es el análisis del mecanismo colonial y su dialéctica, que hemos querido subrayar en el texto. La oposición "religiosa" toma como punto de apoyo el hecho de su extranjería. El texto no es xenófobo, como podría pensarse a primera vista, sino anticolonial.

Cuando el misionero es tratado de extranjero con motivo, es decir, porque aparece excesivamente ligado al orden político y cultural de los invasores —"el que los Padres predicaban, era dios de los españoles no más" (Blanco 437)—, debería preocuparse, porque de hecho se le está acusando con razón de falta de "catolicidad", catolicidad que no es imposición de una forma religiosa a todos, sino encarnarse en todos.

3.3.2. Religión política

Las palabras atribuidas a Nesú son más específicamente religiosas y muestran que se mueve en un pensamiento mitológico y en una práctica ritual, que por otra parte han entrado en él en crisis:

En primer lugar los nuevos religiosos, esos nuevos "hechiceros", eliminan el ritual tradicional, que es palabra inspirada y danza sacramento (véase Meliá 1974)¹²:

"oíganse sólo en nuestra tierra el sonido de nuestros calabazos, y tacuaras" (Blanco 447).

(Y hay que haber participado en danzas rituales guaraníes para presentir de alguna manera el alcance místico y comunitario de este ritual, tanto en el plano emocional como en el social).

Las categorías y expresiones míticas que maneja Nesú ofrecen llamativas coincidencias hasta verbales con cantos y discursos recogidos por Cadogan entre los guaraníes actuales, en su *Ayvu rapyta*¹³ y antes por Nimuendajú (1914 y 1944)¹⁴, al referir el juicio final de los apapokuváes, guaraníes del Brasil. Nesú, como también se puede comprobar por comparación con la mitología recogida por los primeros cronistas, se mantiene en la más pura "ortodoxia" guaraní, al recurrir a los temas de las tinieblas, de los tigres devoradores, de la reversión de la tierra, del diluvio y de la ascensión al cielo del mismo Nesú, que va a abandonar esta tierra llena de males traídos por los invasores. Por otro lado, el anti-ritual que crea, está centrado sobre la reimposición del nombre, que para un guaraní no sólo dice como se llama una persona sino lo que es. Un guaraní es su

¹² MELIÁ, Bartomeu; "De la religión guaraní a la religiosidad paraguaya: una substitución", en *Acción* 23, Asunción, 1974, 4-10.

¹³ CADOGAN, León, *Ayvu rapyta. Textos míticos de los Mbyá-Guaraní del Guairá*. Sao Paulo. Fac. de Fil., Ciénc. e Letr. Boletim 227, 1959.

¹⁴ NIMUENDAJU UNKEL, Curt. "Die Sagen von der Erschaffung und Vernichtung der Welt als Grundlagen der Religion der Apapokúva-Guaraní", en *Zeitschrift für Ethnologie* 46, Berlín: 1914, 284-403.

nombre. Numerosos testigos atribuyen a Nesú el mismo discurso, lo que sería una prueba de cierta autenticidad.

“Hasta que un indio hechicero llamado Nezú, que era tenido por dios y lo temían mucho los demás indios caciques y hechiceros, hizo junta en el pueblo del Yyuf, adonde él asistía y estaba el Padre Juan del Castillo doctrinando a los indios de él: y allí dijo a los demás indios que convenía que matasen aquellos Padres todos, y quemasen todas las iglesias que había hecho en el Uruguay, y consumiesen aquellas cruces e imágenes que traían: y los que se habían bautizado se volvieron a su ser antiguo y gentilidad, porque él lo quería y mandaba así: y para que viesen el modo que había de tener en borrar el bautismo, llamó a unos niños bautizados, y con un agua que sacaba de debajo de sí, diciendo que era sudor o licor que él destilaba de su cuerpo, les lavó la cabeza, pecho y espaldas, y rayó la lengua, diciendo que así se quitaba el bautismo y lo había de quitar a los demás cristianos de todo el Uruguay: y a los dichos niños los bautizó y puso nombres gentiles, diciendo: esta sí es nuestra ley perfecta, y no la que estos Padres enseñan. Y mandó que todos se aperciesen para poner en ejecución lo que él mandaba que era matar a todos los Padres y destruir el nombre cristiano en la dicha provincia. Y que no temiesen: que él, como dios que era, les favorecería, y pondría tinieblas muy oscuras a los que quisiesen defender a los Padres, y les enviaría tigres que los comiesen. Y que si ellos no harían aquello que les mandaba, los haría comer a tigres, y enviaría un (53) diluvio de aguas que los anegase, y criaría cerros sobre sus pueblos y se subiría al cielo, y volvería la tierra lo de abajo arriba. Con que todos los indios creyeron y temieron, como le temían siempre (Blanco 437).

Este texto como el anterior discurso de Potirava, muestran que por parte de los guaraníes la acción misionera es política y religiosa a la vez. Para un guaraní la trabazón dialéctica entre religión y política es una categoría fundamental de su modo de ser (cfr. Meliá 1974: 6); y una manera diferente de pensar esta relación carece de sentido.

Así carece de sentido la cuestión, por lo demás agudamente planteada por el “abogado del diablo”, Salvator Natucci, cuando expone sus dudas sobre las verdaderas causas de la muerte de los Padres Roque, Alfonso y Juan, y pregunta si la muerte inferida a los misioneros, no tiene en realidad una causa política, por ser “españoles”. “Verum, odium huius venefici contra missionarios, quod ut causa religiosa mortis SS. Dei perhibetur, specie tenus fuit religiosum, reapse vero politicum” (Bonaëren 1933: 153). No se puede negar que hay en quienes mataron a los misioneros una carga enorme de odio contra el español y al mismo tiempo un perspicaz análisis político del proceso etnocida que puede representar esta avanzada de pacificación, como bien argumenta, leyendo los textos de la época, el ya citado “abogado del diablo”. La acción llevada a cabo contra los misioneros no deja de presentar aspectos análogos y muchas coincidencias con los numerosos levantamientos y rebeliones con que los indios guaraníes respondieron a la conquista española, invasora y dominadora y

cuyos verdaderos propósitos se manifestaban pronta y cruelmente aun ante los más ingenuos y confiados indios guaraníes (cfr. Necker 1974).

Por otro lado, los defensores de la dimensión exclusivamente religiosa de la muerte de los misioneros, si bien infirman las razones únicamente políticas de esas muertes, muestran manejar categorías de lo que es la religión, que tal vez se avengan con una cierta teología de los años treinta de este siglo, pero que no convienen para un análisis de la religión como tal y menos de la religión guaraní.

Una y otra posición en el juicio del martirio del Padre Roque, creemos desconoce la realidad guaraní en la cual se dio el enfrentamiento, y esto a pesar del testimonio "etnográfico" del Padre Federico Vogt, S.V.D., que desde principios de este siglo había estado en contacto directo con los guaraníes actuales, de la zona de Monday en el Paraguay y de la provincia de Misiones en Argentina (cfr. Bonaëren 1932: 537-39 y Bonaëren 1933: 151-62).

La confrontación religiosa tiene en realidad dos vertientes: del lado cristiano, vivido por los españoles (y por los promotores de la causa del martirio), la religión cristiana y la religión guaraní chocan en una especie de área espiritual, donde lo que entra en lucha es la "verdad" contra el "error y la superstición", la "virtud" contra el "pecado y el vicio"; del lado guaraní, sin embargo, la religión cristiana viene a introducir un dios de los españoles, y los dos términos de la relación —dios y español— son inseparables históricamente.

Así lo que matan los guaraníes es una religión, pero una religión pensada guaranímente, es decir como amenaza y desestructuración del orden tradicional, ya que viene introduciendo el desorden colonial que es fundamentalmente esclavitud, cautiverio, humillación, sumisión, pobreza y miseria, tal como lo conceptuó magistralmente Potirava.

Esto no invalida para nada la dimensión religiosa de la muerte de Roque González de Santa Cruz. El muere por su religión, que es fe y amor en Cristo; esta fe que debe ser predicada con la palabra en guaraní y con el lenguaje de los sacramentos y otros signos sacramentales —bautismo, matrimonio, santa misa, cruz, iglesia, procesiones, campanas— y este amor, que es amor de hermanos y que se traduce en una nueva economía de trabajo más desarrollado y más productivo, casas más cómodas y sólidas, vestidos, régimen alimenticio abundante y estable, y también liberación de los abusos de hechicerías y de la eventual arbitrariedad de los brujos.

En una palabra, el Padre Roque, como misionero, quiere fundar la Reducción, propuesta concreta, el mismo tiempo que "utópica", de la caridad de Cristo. Pero como no puede hacer abstracción del modo concreto como se procesan las fundaciones de Reducciones y el modo como se extiende la dominación colonial, a pesar de que quiere tomar distancia y desligarse del "abuso" colonial exigido por su propia gente —y para ello es la Reducción—, su muerte acusará toda la ambigüedad propia de los movimientos de expansión religiosa concomitantes con la expansión colonial.

Al Padre Roque lo matan tanto los "sacerdotes jefes" de la religión guaraní como el sistema colonial, esos españoles "figuras de cristiano". Si su muerte es religiosa —y lo es— es la "falsa" religión colonial la principal responsable de su martirio.

Esta larga discusión sobre la posición de la muerte del Padre Roque dentro del sistema guaraní y dentro del sistema colonial español debería haber permitido arrojar alguna luz sobre el sentido que puede tener la entrada de un misionero en una cultura y sus eventuales ambigüedades.

Que la situación del Padre Roque dentro de la cultura guaraní pueda ser designada como inculturación es en gran medida una cuestión de palabras —y debemos reconocer, también una concesión a una moda teológica actual, que proponiéndose la inculturación como esencial para la misión, busca en misioneros insignes del pasado las líneas paradigmáticas de sus actuales proyectos pastorales—.

4. LA CULTURA DE LAS REDUCCIONES Y SU CRISIS

Con el nuevo sistema de casas, con la introducción de las cuñas de hierro y la predicación de la nueva religión cristiana, el Padre Roque González ha entrado en la cultura guaraní y se ha situado dentro de ella. La constante de esta inculturación, si todavía se la puede llamar así, aparece en que hay una entrada en el modo de ser guaraní; hay entrada geográfica, se va a buscar al indio en su hábitat y se lo mantiene en él, no se lo trae de ninguna manera al poblado español, del cual incluso se desea mantenerlo alejado; en esta entrada hay verificación etnográfica y un relativo avance en la adaptación, sobre todo lingüística. Pero hay también una entrada cultural, de mayor alcance incluso que el aparentemente percibido por el mismo misionero.

En el tipo de inculturación que desarrolla Roque González de Santa Cruz hay mucho de criollo y jesuita, en el sentido de que el indio guaraní es visto como entrando en un nuevo proceso histórico emergente, que tiene que ser así; el indio tiene que ser cristiano y súbdito del rey de España, pero no debe ser sujeto de encomiendas ni de servicio personal, y menos esclavo; no necesita hablar español (ni siquiera teóricamente, ni para ser "político", ni para ser "adoctrinado"); por fin, no es deseable que se mestice. De esta manera, aunque nunca explicitado en estos términos, estaría latente el pensamiento de que hay un destino histórico propio a los guaraníes que no es precisamente el paraguayo. La reducción sería el lugar —causa, condición y fundamento— de esa nueva cultura, que en sus contenidos ha operado sustanciales substituciones —vivienda familiar individualizada, cuñas de hierro, religión cristiana—, pero que en un primer momento no habría destruido aparentemente las estructuras formales del modo de ser guaraní; la Reducción seguía siendo una comunidad de economía agrícola con un modo de ser religioso que lo informaba todo. Promotor y trabajador de estas Reducciones fue el Padre Roque González.

Que los cambios aportados o la historia de la Provincia del Paraguay hayan llegado a deshacer la estructura formal del pueblo guaraní y lo hayan

desculturizado en el sentido fuerte del término, llevándolo por fin a un callejón sin salida —impasse tanto en la vía indígena como en la vía colonial— es el gran juicio y la crisis histórica que todavía pesa sobre las Reducciones.

Pero hacer recaer toda esta problemática sobre la acción del Padre Roque González, en el inicio de las Reducciones, sería retrotraer la historia de un futuro —que un día debía ser— hacia una profecía, que sólo los sacerdotes de la religión guaraní estaban en condiciones de proferir, pero no quienes se movían —y nos movemos— dentro de la mentalidad colonial.

Herejías cristológicas en la comunidad del Nuevo Testamento

Carlos Ignacio González S. J.
Pontificia Universidad Gregoriana

La palabra *herejía* proviene del término griego *haíresis*, que significa "selección, decisión, inclinación", y en sentido derivado, "secta"¹. En el griego clásico indicaba las diversas escuelas de pensamiento, o las distintas doctrinas dentro de una escuela. En el tiempo de Jesucristo se llamaban así, entre el judaísmo, los grupos que se apartaban de la doctrina rabínica para seguir la propia interpretación de las Escrituras, y cuyos seguidores formaban partidos o sectas². Aunque por otra parte, no existiendo propiamente una Iglesia jurídicamente organizada, el judaísmo como religión podía considerarse más bien una especie de movimiento que se identificaba con la fe del pueblo, y que de hecho seguía corrientes diversas de interpretación, por más que la rabínica fuese dominante. Entre los grupos más conocidos, podríamos recordar los fariseos, saduceos, esenios y samaritanos.

"Hoy sabemos cuán variado era ese mundo, agitado por tendencias diversas incluso dentro de cada grupo, como el de los fariseos. Era un mundo que había llegado 'al punto de ebullición'... Era suficiente profesar algunas verdades esenciales, aceptar algunas prácticas, para ser considerados miembros de la comunidad de Israel, cosa que —evidentemente— todos los grupos pretendían reivindicar"³.

No es que en el judaísmo hubiese alguna interpretación de la Escritura que fuese "la oficialmente" legítima. Y ni siquiera puede afirmarse que todos los grupos religiosos estuviesen adheridos a uno de esos grandes movimientos. De hecho sabemos de diversos núcleos bautistas (conocemos más el de San Juan por los Evangelios, y por haberse integrado casi enteramente en el cristianismo). Especialmente pululaban estos pequeños grupos en la región samaritana.

¹ Del verbo *haíreisthai*, "elegir, decidir". Las sectas son los grupos que *escogen* de una doctrina aquello que les gusta o les conviene creer.

² Cf. H. SCHLIER, art. "Haíresis", en G. KITTEL (ed.), *Grande lessico del Nuovo Testamento*, t. 1, Brescia, Paideia, 1965, cc. 485-498.

³ AA. VV., "I gruppi religiosi e il pensiero giudaico", en *Introduzione al Nuovo Testamento. I. Agli inizi dell'era cristiana*, Roma, Borla, 1976, p. 125. Y cf. todo el capítulo, pp. 125-195.

“Junto a los partidos religiosos, que agregaron sobre todo las élites intelectuales y espirituales, como los fariseos y los esenios, se sabe de la existencia de movimientos religiosos que tuvieron un cierto influjo religioso entre los sustratos más populares de la Palestina. Análogamente al mundo helenístico, en el cual existían grupos de todo tipo dedicados a buscar la salvación, así también en Palestina existían movimientos populares de despertar religioso que anunciaban la inminencia de la salvación escatológica”⁴.

A estos grupúsculos pertenecían, por así decir, “los pequeños”. Atraían a las masas (como Juan el Bautista), porque no reducían la salvación a las élites de “puros” y de “concedores de la Ley” (cf. Mt 11,25-26), sino la abrían también a los pobres, pecadores, ignorantes y extranjeros (cfr. Lc 3, 7-14). Sin embargo, el hecho mismo de la pobreza de tales grupos hizo que (dadas las situaciones de la época) no pudiesen dejar escritos, y así nos falta una documentación suficiente para conocerlos a fondo. Históricamente, no obstante, poco a poco se impuso la interpretación farisea, que tras la caída de Jerusalén llegó a dominar, bajo diversas formas, como la prevalente.

1. *El hecho de las herejías en la comunidad del Nuevo Testamento*

En los evangelios no aparece ni el fenómeno ni el término (por más que algunas partes de Juan puedan haber sido escritas teniendo ya en cuenta su existencia). En cambio en el resto en los escritos neotestamentarios se puede recoger una abundante cosecha de pasajes.

Se debe advertir que las herejías a las que el Nuevo Testamento se refiere no son los grupos internos a la religión judía (aunque éstos en parte hubiesen originado en cierto modo las primeras herejías cristianas, en cuanto tales sectas con frecuencia estaban formadas por judíos convertidos a medias y bautizados, que luego pretendían profesar una religión sincretista).

Otra característica digna de tomarse en cuenta es que la Iglesia del primer siglo aún no tenía la consistencia de comunidad jurídicamente establecida, que hiciese posible una separación clara entre los grupos sectarios y la Iglesia verdadera. En el s. I encontramos pues advertencias serias, deploraciones, correcciones, aun denuncias. Pero nada que pudiese aún considerarse propiamente una especie de “excomuni6n”. Se trataba más bien de grupúsculos que sembraban la cizaña *al interno mismo* de la Iglesia. Así, la oraci6n de Jesús (Jn 17, 11) indica más un *desiderandum* que una realidad ya lograda. Poco a poco la Iglesia se fue organizando, y se hizo más estricta en no admitir en su seno a tales corruptores de la doctrina. Encontramos ya una tal reacci6n en la 2 Pe:

⁴ AA. VV., *Ibid.*, p. 154.

"La Iglesia, en cuanto sociedad pública y jurídicamente constituida de todos los creyentes, no puede admitir la *hairesis*, o sea una escuela o una secta de carácter privado y necesariamente parcial, sin degradarse también a sí misma en una *hairesis*, perdiendo así su esencial prerrogativa unitaria y 'católica'"⁵.

He aquí una rápida incursión panorámica por las denuncias que encontramos en los escritos neotestamentarios:

1.1 *Los Hechos de los Apóstoles*. Varias veces aparecen las "herejías", aunque de ordinario no con la connotación peyorativa más tardía, sino más bien como una indicación de las distintas corrientes de interpretación religiosa en el seno de la comunidad judía. Así se habla de "la secta de los saduceos" (5, 17); de "la secta de los fariseos" (15, 5); de "la secta de los nazarenos", a la cual (según las acusaciones del Sumo Sacerdote Ananías al procurador Félix) habría pertenecido Pablo (24, 5), aunque éste se defendió diciendo que él no predicaba una "secta", sino que su doctrina era un "camino" (24, 14); asimismo en Roma los judíos querían saber de Pablo lo que predicaba esa "secta" (28, 22). Es claro, pues, que aún consideraban al cristianismo uno de los grupos internos al judaísmo.

Pero junto con esos grupúsculos al interno de la comunidad religiosa, otro fenómeno era bastante corriente: el de los magos y curanderos que se hacían pasar por guías religiosos (8, 9-13.18-24; 13,6-12). Parece que abundaban entre los samaritanos de esa época tal tipo de grupos sincretistas, inclinados a las doctrinas esotéricas, como veremos al tratar de Simón Mago. De hecho eran por ello tenidos en menos por los otros grupos religiosos, como insinúan los evangelios (cfr. Mt 10, 5; Lc 10, 33; 17, 16; Jn 4, 9; 8, 48).

1.2 *En la literatura paulina*. Es donde se describe el fenómeno de manera más abundante, como lo descubriremos a lo largo del artículo. Bastan por el momento algunas indicaciones generales sobre su existencia en la comunidad. A los corintios que celebran la eucaristía de manera tal que podría provocar divisiones entre ellos, Pablo escribe: "Conviene que haya sectas entre ustedes, para que se manifieste quiénes son los de virtud probada" (1 Co 11, 19): indudablemente no alaba las sectas, ni recomienda a ninguno pertenecer a ellas, sino se fija en el efecto positivo *en quienes permanecen fieles a la fe de la Iglesia*. En otra ocasión las enumera entre las obras que pertenecen a la carne, no al espíritu, y que impiden la entrada en el Reino (Gá 5, 20). Las cartas paulinas están llenas de alusiones indirectas a tales grupúsculos: así, Col 2, 8-9.16-23, "parece dirigida en contra de los predicadores sincretistas que integran los elementos judíos (¿tal vez esenios?) con una especulación en la cual Cristo queda despojado de su auténtica dignidad (cfr. Col 2, 9-15)"⁶. Y en

⁵ H. SCHLIER, *Op. cit.*, col. 492.

⁶ AA. VV., "I gruppi religiosi e il pensiero giudaico", p. 48.

las pastorales (que rebosan de este tema), aconseja a Timoteo: "Guarda el depósito de la fe, y está en guardia contra la ciencia que no merece tal nombre" (1 Ti 6, 20).

1.3 *En la literatura joánica.* Una gran parte de las cartas y una buena sección del apocalipsis, se enfocan a contrarrestar este fenómeno cada vez más extendido en la comunidad cristiana hacia finales del primer siglo. Así, habla de los sectarios que se han separado de los fieles cristianos, que niegan la divinidad de Jesús, el hombre enviado por Dios, elevado por la resurrección a la derecha del Padre en calidad de Mesías; mientras los miembros de esos grupúsculos separados reconocen en él sólo a un hombre escogido por Dios, a la manera de un grande profeta (se trata probablemente de los primeros *ebionitas*, que en semilla son ya los primeros *adopcionistas*). Y concluye diciendo que quienes no se dejan engañar, son los ungidos por el Espíritu, y quienes poseerán la vida eterna (1 Jn 2, 20.26-27). Junto con la condenación de éstos, lanza otra contra quienes, escandalizados por la carne de Jesús, niegan la realidad de la encarnación, y enseñan que Jesucristo es ciertamente divino, pero no verdaderamente humano: son los *docetas* (1 Jn 4, 1-6); 2 Jn 7-11), de los que nos ocuparemos adelante, al hablar de la gnosis. Finalmente, en el Apocalipsis Juan está preocupado por la invasión de la secta nicolaíta en las iglesias del Asia Menor. Se trata de una herejía *gnóstica* que pretendía tener la iluminación que les compartía "los secretos de satanás" (Ap 2, 24), y que mezclaba el cristianismo con rituales paganos, como la prostitución sagrada y el comer la carne inmolada a los ídolos⁷.

1.4 *Afirmaciones indirectas o más generales.* Abundan en la literatura del Nuevo Testamento. Así, por ejemplo, se anuncia que hay y habrá falsos doctores y profetas (se les llama a veces "anticristos" = los que se oponen a Cristo), que por la ambición pecaminosa o impelidos por la malicia de Satanás, derramarán doctrinas perversas y sembrarán divisiones (cfr. 1 Ti 4, 1; 2 Ti 3, 1; 4, 3; 1 Jn 2, 18; 4, 1; Jud *passim*). Por eso la segunda carta de Pedro pone en guardia contra esa invasión sectaria provocada por pretendidos apóstoles: "Hubo también en el pueblo falsos profetas, como los habrá entre vosotros, falsos maestros que introducirán herejías perniciosas y que, negando al Dueño que los adquirió, atraerán sobre sí una rápida destrucción. Muchos seguirán su libertinaje y, por causa de ellos, el Camino de la verdad será difamado" (2 Pe 2, 1-2).

1.5 *La conducta a seguir con los herejes.* Como dijimos arriba, sólo muy lentamente fue posible a la Iglesia organizarse en una comunidad jerárquica. Al principio da la impresión de que no se sabe qué hacer con los sectarios, ni cómo manejar el fenómeno de las sectas. Se proponen por eso líneas divergentes como recomendadas a seguir. He aquí alguna muestra:

⁷ Cf. M. GOGUEL, "Les Nicolaites", en *Rev. d'Hist. des Rél.* 115 (1937) 5-36.

En algunos casos encontramos la condenación explícita de algunos herejes, como cuando 1 Ti 1, 18-20 "entrega a Satanás" a Himeneo y Alejandro, "por haber naufragado en la fe". Y en 4, 1-7 llama apóstatas de la fe a aquéllos que predicán la abstención del matrimonio (cristianos *gnósticos*) y ciertas comidas (cristianos *judaizantes*), como condición para ser salvos. En la misma línea Tit 1, 10-15 condena tanto a los cristianos que hacen de su fe un sincretismo de evangelio con religión judía o con doctrinas esotéricas helenizantes.

Las Cartas Pastorales no muestran debilidad alguna en la actitud con esos promotores de la herejía que andan buscando adeptos (2 Ti 3, 6-9), porque hacen estragos dividiendo la comunidad y las familias (Tit 1, 11), son embaucadores por interés (1 Ti 4, 2); cerrados a la verdadera fe, no son más que pobres ignorantes orgullosos, engreídos de su mísera gnosis (1 Ti 1, 6-7; 6, 3-10; 2 Ti 3, 6-9), "rebeldes, vanos, habladores y embaucadores, sobre todo entre los de la circuncisión⁸, a quienes es menester tapar la boca" (Tit 1, 10). El hagiógrafo de las Pastorales no puede aceptar que tales destructores actúen con buena voluntad; el tipo de expresiones que usa lo excluye: son hombres que se "oportunan" a la verdad (2 Ti 3, 8), es decir, por pasión y por interés, deliberadamente.

Con una actitud semejante, Juan llama "anticristos" (es decir, enemigos de Cristo) a quienes predicán una doctrina distinta de la única que enseña la Iglesia fiel a la doctrina del evangelio (1 Jn 2, 18; 4, 3; 2 Jn 7). Son los apóstatas de la fe cristiana, que atacan a Jesucristo en su obra, la Iglesia.

¿Qué conducta se puede seguir con ellos? Juan nos dice que a éstos no conviene recibirlos en la propia casa, y ni siquiera saludarlos (2 Jn 10). Respecto a los mismos sectarios, el autor de la carta a Tito los reprende severamente, sobre todo a quienes difunden por interés de lucro el error separatista, que no es sino una serie de "mitos judíos" (Tit 1, 13-14, en referencia, indudablemente, a los rituales que pretenden imponer los cristianos judaizantes). Y respecto a los cristianos fieles, les enseña que no deben entrar con aquéllos en discusiones que en el fondo son inútiles y necias; sino deben amonestarlos y, si no hacen caso, rehuirlos (Tit 3, 9-10).

Lo más importante es: a) Negativamente, evitar las disputas inútiles porque la herejía no proviene de la fe, sino de la ambición, de las pasiones, etc., de modo que nada se consigue mediante la disputa, sino debilitar la fe de los sencillos en la comunidad, por no ser capaces de distinguir entre la *no conversión* (a causa de los intereses del sectario) y la *no convicción* (debida a la debilidad y falta de firmeza en el fundamento de la doctrina). b) Positivamente, el testimonio de la fe y la predicación fiel de la doctrina:

⁸ Referencia a cristianos imbuidos de un sincretismo judaizante, como en 1 Ti 1, 7. Cf. también Ap 3, 9.

"De un modo lingüísticamente muy conciso, difícil de traducir, se subraya la inutilidad de las discusiones, bajo todos los aspectos y para todos los participantes, así como el efecto deletéreo para la comunidad presente. La experiencia ha mostrado que de esta manera se consigue sólo un desastre y no la superación de contrastes. El hereje no entra en razón por argumentos, y la comunidad queda descontrolada y pierde la orientación, si es testigo de las disputas ciertamente difíciles y confusas entre los herejes y los maestros eclesiales. Es necesario, por ello, inculcar la sana doctrina constantemente. (...) No se trata pues de engolfarse en controversias, sino sólo de hacer que se vaya imponiendo de manera justa e idónea la palabra del maestro eclesial, esto es, la verdadera doctrina"⁹.

La verdad se impone por sí misma. Por eso el éxito de los predicadores sectarios es brillante, pero sólo aparente y momentáneo: porque en el fondo se trata de un triunfo superficial y vacío, terminará eventualmente arruinándose por sí mismo, por desgracia con daño para muchos (2 Ti 3,8-9).

2. *La causa de las herejías*

¿Por qué existen las herejías y los grupos y grupúsculos dentro de la Iglesia? El Nuevo Testamento es muy realista, y en formas diversas nos dice en resumen una sola causa: porque somos humanos y pecadores. Entran en juego los intereses económicos, la ambición de adquirir poder o prestigio en el campo religioso, la incertidumbre de la vida que busca falsas seguridades, la pretensión de una salvación que quede sometida al propio control (por ejemplo del conocimiento intelectual), el libertinaje de las pasiones que quisiera al mismo tiempo disfrutar de los bienes sensibles y autojustificarse ante la propia conciencia, etc. He aquí el triste panorama, que luego se desdobra en casos y pasajes concretos:

2.1 *La ambición.* Simón el Mago hacía cabeza a una secta samaritana, con un grupo de seguidores a quienes encantaba con sus magias e ilusionismo. Se les propuso como "el gran poder de Dios"¹⁰, hecho carne en su persona (Act 8, 3-13.18-24). Llegó a ser heresiarca y, de acuerdo con la opinión de San Ireneo (s. II) progenitor de todas las herejías de la época. Según los Actos parece que se convirtió al cristianismo más que

⁹ N. BROX, *Le lettere pastorali*, Brescia, Morcelliana, 1970, pp. 362s.

¹⁰ "El último representante del gnosticismo precristiano fue Simón Mago; contemporáneo de los Apóstoles. Cuando el diácono Felipe se fue a Samaria, Simón Mago era allí muy conocido y tenía muchos secuaces. Los Hechos de los Apóstoles refieren (8, 9-24) que le llamaban 'el gran poder de Dios', 'el grande'. Su nombre aparece junto al de Cerinto, como representante de la herejía gnóstica, en la introducción de la llamada *Epistola Apostolorum*. Justino afirma que había nacido en Gitton, Samaria, y que llegó a Roma durante el reinado del emperador Claudio, donde fue venerado como un dios. Hipólito de Roma le atribuye la obra que tiene por título *La Gran Revelación*. Parece que contenía una interpretación alegórica de la narración mosaica de la creación, lo cual hace suponer la influencia de la filosofía religiosa de Alejandría. Es, con todo, muy dudoso que este escrito, del que restan tan sólo pocos fragmentos, fuera compuesto por Simón Mago": J. QUASTEN, *Patrología*, t. I, Madrid, BAC, 1961, p. 244.

por fe, admirado de los prodigios que hacían los Apóstoles al imponer las manos y comunicar el Espíritu Santo¹¹.

En forma genérica, y sin especificar a qué sectarios se refiere, el autor de la carta a Timoteo acusa a algunos de predicar la doctrina falsa por afán de lucro (1 Ti 6, 3-10; y cfr. 3, 3.8; 5, 10; Tit 1, 10-11). E igualmente la Carta a Tito lo pone en guardia sobre todo contra los predicadores de tipo judaizante, porque en ello encontraban su ganancia:

“En esa época el sustento de la comunidad y de sus dirigentes se aseguraba gracias a las contribuciones voluntarias, y, en estas condiciones, un pastor sin escrúpulos y ávido de ganancias tenía grandes probabilidades de enriquecerse. Esto explica la insistencia con la que Pablo exige que cuantos deben cubrir un cargo en la comunidad sean desinteresados, y la severidad con la cual reprende la avidez de los innovadores”¹².

Desde entonces había o ricos convertidos a una secta que con entusiasmo por la nueva doctrina ponían sus bienes al servicio de ésta, o también quienes exigían dinero de los convertidos por mostrarles el camino del conocimiento para ser salvos.

Pero había otro tipo de ambición más sutil, y por lo mismo más peligrosa: la de usar el ministerio del evangelio como “poder” que podía ambicionarse. No tenemos en el Nuevo Testamento ningún testimonio sobre algún caso concreto. Hegesipo nos lo ofrece siglos después, sobre lo que pasó en la primera comunidad de Jerusalén, cuyos recuerdos nos transmite Eusebio:

“Después que Santiago el Justo hubo rendido su testimonio como el Señor, y por la misma doctrina, el hijo de su tío, Simeón, hijo de Cleopás, fue elegido obispo: todos lo preferían como segundo obispo, porque era primo (*anepsión*) del Señor. La Iglesia todavía se llamaba *virgen*, porque aún no había sido mancillada por los vanos discursos. El primero que lo hizo fue Tebutis, porque no había sido elegido obispo: por ello comenzó a mancillarla entre el pueblo, a partir de las siete sectas, del que él también era miembro: de estas sectas salieron Simón, el padre de los simonianos... De estos hombres provienen los falsos cristos, los falsos profetas, los falsos apóstoles, que han dividido la unidad de la Iglesia por los discursos corruptores contra Dios y contra su Ungido”¹³.

2.2 *El sincretismo*. Es una tendencia a confundir los elementos (ritos, doctrinas) de una religión con los de otra, por cierta analogía real o buscada. Hijo en parte de la ignorancia y en parte de la inseguridad, busca afirmarse en la mezcla supersticiosa; ya que, poniendo la fe no

¹¹ Sin embargo se ha exagerado tal vez el aspecto económico, al llamar simoníaco el lucro por motivos religiosos. Es verdad que tal elemento se encuentra en los Hechos, pero es algo periférico respecto al corazón mismo de la herejía, que estudiaremos adelante.

¹² J. FREUNDORFER, *Le Lettere Pastorali*, Brescia, Morcelliana, 1961, p. 400.

¹³ EUSEBIO, *Historia Ecclesiastica* IV, 22; 5: PG 20, 380-381.

en la persona sino en los *elementos*, trata de conservarlos todos (de hecho eso significa *sincretismo*: del griego *syn-kratein*, "sostener al mismo tiempo"), pues siente que de ellos depende la salvación: de uno en un aspecto, de otro en un campo diverso¹⁴. Los estudiosos de la materia suelen de una u otra manera señalar en la cultura del tiempo en que nació el N. T., varios aspectos que motivaron la aparición de este fenómeno. Así, por ejemplo, a propósito de 1 Ti 6, 20:

"En Oriente, en el Asia proconsular y desde los tiempos apostólicos, alrededor de Efeso y del valle de Meandro, en este medio cultural sin orden ni freno, de curiosidad vivaz, de sensualidad y de misticismo malsano, se produjeron las primeras manifestaciones gnósticas. Entre los nuevos cristianos muchos conservaron sus costumbres paganas; naturalezas débiles, de convicciones poco profundas, algunos apostataron, como Figelo y Hermógenes (cfr. 2 Ti 1, 15); almas inquietas, atormentadas, que no sufrían la verdadera doctrina, muy sensibles a las fábulas y novedades. (...) Se discutía sin discreción de las doctrinas religiosas: cuestiones, hipótesis, sistemas, todo se usaba como pretexto para disputar, todo servía a estos agitadores de la conciencia, a estos pretendidos salvadores de la humanidad"¹⁵.

En el N. T. encontramos tres tipos de cristianos sincretistas:

Los *judaizantes* se hacían bautizar y decían creer en el evangelio, pero al mismo tiempo exigían que se conservasen las costumbres y ritos hebreos, como la circuncisión, la observancia de la Ley mosaica, etc. (cfr. Act 15, 5-29; Gá 1, 6-9; 4, 9; 5, 2-4 y *passim*; 1 Ti 4, 1-7; Tit 1, 10-15; Ap 3, 9, etc.).

Los *helenizantes*, de los que trataremos adelante, bajo el nombre de *gnósticos*. Trataban de mezclar ciertos cultos griegos, y en ocasiones también elementos de filosofía griega, con el evangelio. Con frecuencia pretendían explicar éste por las categorías de aquéllos.

Los *paganizantes*, que soñaban en continuar junto con el cristianismo las prácticas idolátricas (cfr. 1 Co 10, 7-33; Ap 2, 14, 20, etc.). Con frecuencia, como lo veremos al hablar de la carta a los Colosenses, tomaban elementos de la astrología y de los misterios persas¹⁶, de manera que

¹⁴ Precisamente por ello las religiones eran muy tolerantes con las demás: todas ofrecían una especie de "mercado" de elementos de salvación para que el interesado seleccionase: "Las religiones se difundían en varios países y tenían una para otra una actitud no de hostilidad sino de tolerancia. Así era perfectamente lícito que una persona formase parte al mismo tiempo de diversas comunidades religiosas para entrar de varias maneras en contacto con la fuerza divina y de ella llenarse": E. LOHSE, *L'ambiente del Nuovo Testamento*, Brescia, Paideia, 1980, pp. 258s.

¹⁵ G. BAREILLE, "Gnosticisme", en *Dict. de Théol. Cath.*, VI, 2, col. 1438s.

¹⁶ Hay diferencia entre gnosís y misterios: "La salvación es, en arranque y principio, para la creencia en los misterios, una divinización del hombre: el hombre se convierte gracias al misterio en algo que antes no era. En cambio para la concepción gnóstica del mundo, la salvación es, en principio, un recuperar por parte del hombre su divinidad perdida: gracias a la gnosís, deviene el hombre lo que originariamente era y en rigor es siempre de una manera potencial": J. LEIPOLDT - W. GRUNDMANN (ed.), *El mundo del Nuevo Testamento*, t. I, Madrid, Cristiandad, 1973, p. 396.

combinándolos con principios filosóficos griegos, formaban una gnosis sincretista muy difícil de entender en nuestros días, y frecuentemente condenada por los Padres de los ss. II y III.

Pero esta catalogación es más sistemática que real: en los casos concretos los sincretistas solían mezclarlo todo. Así, por ejemplo, en la carta a los Colosenses encontramos un sincretismo que diviniza los espíritus (potestades, principados, etc.), a los cuales atribuye el señorío sobre el mundo, y por ende la salvación. Culturalmente se manifiesta en una confusión de ritos paganos y judíos: reglas sobre alimentos, fiestas, novilunios y sábados (Col 2, 16-23), que dan a esa religión "una apariencia de afectada sabiduría" (v. 23). Incompatibles con el Señorío de Cristo, tanto por ser éste el primogénito de *toda* la creación (Col 1, 15-18), como por ser el único que puede salvar mediante su muerte y resurrección (Col 1, 19-20; 2, 9-15). Y en cuanto tiene que ver con la existencia humana: si el cristiano ha renunciado a la salvación por la Ley de Moisés, y si su liberación por otra parte no está sujeta a los poderes de este mundo, que no tienen señorío alguno sobre el hombre, ¿por qué el fiel ha de poner en ellos su esperanza y rendirles culto? ¿Por qué ha de hacer depender su salvación de la sujeción a esas normas y leyes humanas que no son sino "apariencia de sabiduría y piedad afectada" (Col 2, 23)? Este ritualismo de los alimentos, al que tantos judíos convertidos estaban inclinados por su herencia religiosa, se trenzaba con la creencia heredada de las religiones persas que ponían la salvación en "los elementos (*stoijeia*) del mundo" (Col 2, 8), cuyo poder espiritual se ejercitaba mediante los astros, de los que eran espíritus. Una tal religión se convertía para el cristiano en una nueva esclavitud por el pretendido "conocimiento", de donde se derivaban esas reglas de comer esto, no aquello; pues a través de los alimentos se recibían las influencias benéficas o malélicas de los astros y de las potencias celestes. De aquí provenían en el seno del cristianismo las tendencias gnósticas que eventualmente acabaron en sectas separadas: "(La doctrina de los gnósticos) tendía a hacer de la salvación un hecho cósmico, mientras que, para el apóstol, era un hecho esencialmente moral y religioso, aunque se situase en un marco cósmico"¹⁷.

También el autor de la carta a los Efesios predica que los cristianos han de liberarse de la sujeción (adoración y servicio) al "príncipe de los aires" (Ef 2, 2), ya que según estas creencias sincretistas, los espíritus del mal habitaban en los aires: los cristianos han de convertirse a la única salvación, que proviene de Cristo, "Cabeza de todo, lo que está en los cielos y sobre la tierra" (Ef 1, 10).

2.3 *Las rivalidades creadas dentro de la comunidad cristiana, que finalmente se desfogan en la formación de grupúsculos separados, tema*

¹⁷ M. GOGUEL, *La naissance du christianisme*, París, Payot, 1946, p. 439.

que toca abundantemente la primera carta a los Corintios (cfr. 1, 10-17; 4 *passim*), lo que lleva a algunos de éstos a una grande tolerancia y aun laxitud moral (cap. 5), y a desórdenes en la celebración en la Eucaristía (11, 17-22).

Quizás el caso más claro y triste es la queja de Pablo: mientras él está en la prisión, hay cristianos que lo consuelan porque predicán el evangelio conforme a sus enseñanzas; pero hay también otros que lo hacen por rivalidad contra él, "no por puras intenciones, creyendo que aumentan así la tribulación a mis cadenas" (Fil 1, 15-18). Por eso, consecuente con sus principios,

"Pablo no ha conducido a los hombres a Pablo, sino a Cristo. Por eso la existencia de un grupo de Pablo significa destruir la unidad de la comunidad y renegar de su fundamento, Cristo. La unidad de la comunidad subsiste por medio de Cristo y en Cristo. Por eso la división, el llamar grupos particulares según los maestros humanos de la comunidad, toca directamente su último fundamento"¹⁸.

2.4 *El libertinismo gnóstico (y antinomista)*. Hay quienes quisieran justificar su libertinaje en la doctrina evangélica, según la cual Cristo nos ha liberado del yugo de la Ley; por eso proclaman: "Todo me es permitido" (1 Co 6, 12-20; 10, 23-24). A ello lleva el gnosticismo que proclama un dualismo entre materia y espíritu, de los cuales sólo el segundo puede salvarse, pues la primera es radicalmente mala. Si es así, y el cuerpo no tiene salvación y es totalmente corruptible, entonces habrá que dar al cuerpo lo del cuerpo: "Comamos y bebamos, que mañana moriremos" (1 Co 15, 32). Contra éstos Pablo predica la resurrección de la carne, y por tanto el respeto por el cuerpo, que en su antropología hebrea representa la totalidad del ser humano: y todo él ha sido salvado por el Señor, que es por ello Señor también del cuerpo (éste no es creado y esclavo de las potencias inferiores). Más aún, la carne de Cristo es verdadera, y en ella "habita la plenitud de la divinidad corporalmente" (Col 2, 1). Y les obliga a distinguir entre la libertad que Cristo nos ha ganado, y "el pretexto para la carne" (Gá 5, 13-15).

El antinomismo (*anti-nómos*: "contra la Ley") es el extremo opuesto de la rigidez con que los judaizantes exigían el estricto cumplimiento de las normas mosaicas. Comúnmente los extremistas no son capaces de mirar equilibradamente a quien no defiende su radicalismo: la pasión tenaz con que se aferra a sus ideas (fruto de inseguridad) suele cerrarle los ojos a la verdad que suele estar en el término equilibrado. Por ello los judaizantes acusaban fácilmente a Pablo de ser un libertino, un antinomeo, porque no se sujetaba a la Ley mosaica; incluso sus cargos contra el Apóstol, llevados al extremo, se convertían en verdaderas calumnias (Ro 3, 8). Pablo se defiende: él no es un libertino (Ro 3, 1-7; Gá 5) pero tampoco

¹⁸ H. D. WENDLAND, *Le Lettere ai Corinti*, Brescia, Paideia, 1976, p. 45.

pone la salvación en la Ley mosaica como la interpretaban las sectas judaizantes, sino en la obediencia a la fe en Cristo (Gá 3, Fil 3).

2.5 *El nomismo judío-cristiano*, muy conectado con los grupos cristianos judaizantes, que con frecuencia surgieron como reacción contra los excesos de los antinomeos que daban escándalo con su libertinaje gnóstico, a nombre del evangelio. De hecho el cristianismo parte de la fe de Israel. Sólo que hay un Nuevo Testamento que sabe descubrir el misterio de Cristo a la luz del Antiguo Testamento, y ve en Aquél la culminación y perfección de éste. Y hay quienes quisieran reducir de hecho el evangelio, mediante una interpretación farisaica de la Ley como condición para ser cristiano, a una secta más del judaísmo con visos (en tiempo de Cristo) de tendencias apocalípticas:

“La característica del cristianismo judaico que determinó su separación de la gran Iglesia fue una actitud totalizante que puede ser descrita como profética y apocalíptica. Esta tendencia, que puede también considerarse estructura teológica básica, se hace particularmente evidente en su preferencia por la literatura apócrifa y sobre todo apocalíptica, más bien que por el canon de la gran Iglesia. (...) Llevada al extremo, esto podía fácilmente llevar a la mitologización del cristianismo”¹⁹.

3. *Algunas herejías sectarias en particular*

Ya dijimos que durante el primer siglo no hubo propiamente sectas separadas²⁰, sino grupúsculos dentro de la comunidad. También hemos dicho que no conservamos sus escritos originales, si es que los tuvieron. En parte por los escasos datos del Nuevo Testamento, y en parte por los testimonios muy posteriores de los Santos Padres, fue posible reconstruir fragmentariamente los orígenes de las que llegaron a ser sectas autónomas sólo a partir del s. II²¹. A decir verdad, suele pensarse que en los escritos

¹⁹ A. GRILLMEIER, *Christ in Christian Tradition*, Londres, Mowbray, 1965, p. 46.

²⁰ En el mundo del N.T. no hay aún sectas fijadas, “flotan sin embargo en el aire ideas, temas capaces de seducir la inquieta religiosidad de mucha gente. Se puede tocar en lo vivo el clima pregnóstico que impregna el mundo helenizado; la difusión de los cultos orientales se une a un gusto extraordinario por la especulación. Nacerán de ahí sistemas mitológicos complicados cuyo conocimiento (gnosis) se creará capaz de revelar el camino de la salvación”: AA. VV. “I gruppi religiosi e il pensiero giudaico”, p. 48.

²¹ H. M. SCHENKE nos ofrece en un apretado esquema las principales sectas (gnósticas) de que tenemos noticia, en los primeros siglos del cristianismo: “a) Simón Mago, Menandro, Cerinto, Satornil, Basilides, Valentino, Marción, Maní, con sus discípulos, adeptos y doctrinas. b) Carpocracianos, naasenos, peratas, setianos (de Hipólito); nicolaitas, estratióticos, socratitas, zaqueos, codianos, borboritas, ofitas, cayanos, setianos, arcónicos (de Epifanio); ofianos (de Orígenes); gnósticos (de Plotino); mandeos; cada uno con sus respectivas doctrinas. c) Dos sistemas mencionados por Ireneo, *Adv. haer.* I, 29-30; el *Libro de Baruc* del gnóstico Justino; el tratado *Poimandres* y otros escritos herméticos; los escritos gnósticos coptos”: “La gnosis”, en J. LEIPOLDT - W. GRUNDMANN (ed.), *Op. cit.*, pp. 390s. Cf. la lista semejante de Hegesipo, en EUSEBIO DE CESAREA, *Hist. Eccl.* IV, 22,4: PG 20, 880-881.

antiheréticos de los Padres, con frecuencia hay proyecciones sobre el pasado de elementos sectarios que fueron sólo reales muy posteriormente; si es así, sólo de manera parcial y aproximada pueden reconstruirse las sectas del siglo I²². Atendemos ahora más que a sectas en concreto, a las que podrían ser sus raíces. Y de entre éstas, elegimos cuatro de las más importantes²³. Es de notar desde el principio, que se conserva mucha mayor información (aunque en forma muy parcial) de Simón Mago que sobre los demás heresiarcas, de los cuales apenas conocemos los datos más elementales.

3.1 *Simón Mago*²⁴. Los Hechos de los Apóstoles nos dicen que en su secta "todos, desde el menor hasta el mayor, le prestaban atención y decían: Este es la Potencia de Dios llamada la Grande" (8, 10). Simón era uno de los muchos Magos que mezclando el arte de los encantamientos con ideas esotéricas juntaban grupos de seguidores, a quienes mantenían subyugados con las maravillas que obraban²⁵. Como líderes pseudo-religiosos, de tal oficio obtenían prestigio y con frecuencia dinero. La fuente principal que tenemos sobre la doctrina de este heresiarca, entre las apenas citadas, es la de Justino, pues fue también natural de Samaria, donde nació, en la ciudad de Flavia-Neápolis (hoy Nablús), alrededor del año 100, y ahí transcurrió su infancia y juventud, antes de instalarse en Roma. Este primer Padre apologeta dice que Simón era natural de Gitton, localidad cercana a Siquem. También afirma que el Mago se había trasladado a Roma, donde lo mismo que en Samaria se había hecho venerar como a

²² Es frecuente lamentar esta laguna, que es colmada con la única información que nos queda, de los Santos Padres "heresiólogos". Siendo su información tardía, ¿hasta qué punto sus noticias acerca de la doctrina original son puras? Sobre el problema cf. L. CERFAUX, "La gnose simonienne", en *Recueil t. I*, Gembloux, J. Duculot, 1954, pp. 191s.

²³ Concretamente SAN IRENEO considera a Simón Mago progenitor de todas las herejías en el cristianismo. He aquí cómo introduce lo que de él nos narra, al iniciar su tratado de las herejías gnósticas: "Siendo el desmascaramiento y convicción de todos los herejes tarea múltiple y complicada, nos hemos propuesto refutarlos por sus mismas doctrinas. Para ello nos pareció necesario comenzar exponiendo la fuente y raíz de todos ellos, para que, conociendo su profundo abismo, se pueda saber de qué árbol han provenido tales frutos": *Adv. Haer.* I, 22, 2: PG 7, 670.

²⁴ Lo conocemos sobre todo por los numerosos comentarios o referencias de los Santos Padres, lo que es índice de la importancia de este heresiarca en la comunidad del s. I. He aquí los principales: S. JUSTINO, *Apol.* I, 26 y 56: PG 6, 367-413; *Dial. cum Triph.* 120: *ib.*, 756; S. HIPOLITO ROMANO, *Contra haer. (Philosophoumena)* VI 9-19: PG 16.3, 3207-3226 (atribuido por PG a Orígenes); HEGESIPO, en EUSEBIO, *Hist. eccl.* IV, 22,5: PG 20, 380-384; S. IRENEO, *Adv. Haer.* I, 23: PG 7, 670-673; S. EPIFANIO, *Adv. Haer. (Panarion)* 21, 1-6: PG 41, 235-298; TERTULIANO, *Apol.* 13: PL 1, 347; *Praescr.* 33, 12: PL 2, 46.

²⁵ "El samaritano Simón Mago fue en la primera mitad del siglo I d. C. el representante y el maestro en Samaria de una cosmovisión típicamente gnóstica sin influjos del cristianismo y mucho antes de que llegase a Samaria la misión cristiana. Encontró en Samaria multitud de creyentes. Por lo demás, parece como si Simón hubiera tratado de difundir su doctrina más allá de las fronteras de su patria. Es posible también que por este motivo se trasladase a Roma. En la época de Justino, es decir, hacia el 150 d. C., el simonismo era la religión predominante en Samaria; en cambio, fuera de Samaria había grupos aislados de simonianos": H. M. SCHENKE, "La gnosis", p. 418.

un dios superior a todas las Virtudes, Principados y Potestades²⁶. Incluso, dice Justino, se le erigió una estatua en Roma, que aún existía cuando este Santo Padre se dirigió a la capital del Imperio. Al dejar Simón el Medio Oriente, prosiguió al frente de la secta simoniana Menandro, que residía en Antioquía, aunque también era de origen samaritano.

“Simón, que por virtud de su vida anterior observaba de cerca todo poder y facultad maravillosa, quedó encantado con la habilidad que tenían los Apóstoles para hacer a los bautizados profetizar y hablar en lenguas mediante la imposición de las manos. Si él pudiese lograr hacerlo, a cualquier precio, el mundo se le abriría. A pesar de su fe y esperanza, Simón Mago tenía un concepto del Espíritu Santo enteramente materialista, así como del don que por él se confería a los creyentes”²⁷.

Detrás de la expresión “la grande Potencia de Dios” (Act 8, 10) se encierra para quien conozca la cultura de aquella época, toda una criteriología religiosa. Los gnósticos del tiempo de los Apóstoles aún no habían logrado la madurez de desarrollo del s. II, y dada también la carencia de escritos de ese preciso momento, los diversos intérpretes leen la frase con diversos matices. Así, por ejemplo, A. Wikenhauser piensa que

“Con este título no se intenta afirmar que él sea un simple instrumento, del cual Dios se hubiese valido para cumplir alguna cosa grande en el mundo, sino que es la encarnación de la potencia con la cual Dios crea y conserva el universo, de la cual en los otros taumaturgos y profetas sólo habitan partículas”²⁸.

Según W. F. Albright, la expresión debería traducirse como “principal poder angélico”, y lo justifica por Epifanio; ya que suponía un sistema cósmico que no corresponde estrictamente a la gnosis ordinaria, sino que está matizada con las creencias judías.

Mucho más fuerte es el significado que le atribuye San Jerónimo, quien pone en boca del mismo Simón las siguientes palabras: “Yo soy la Expresión de Dios, soy el Hermoso, el Paráclito, el Omnipotente: soy todo lo que es Dios”²⁹.

Según B. Bareille, Dios tiene en el simonismo diversos nombres: uno de ellos es el fuego, pero no el material, sino un fuego sutil, ya que dice Dt 4, 24: “Dios es un fuego que devora”. Otro sería “el que está firme”:

“El que es, ha sido y será, algo así como la estabilidad permanente, la inmutabilidad personificada: *ho hestós, stás, stesómenos*. El Dios que es, que era y que será, participando de la inteligencia y la razón, pasa de la potencia al acto (...) y se manifiesta por parejas, de dos

²⁶ Sobre la religión de los simonianos en Samaría, cf. L. CERFAUX, “Simon le Magicien à Samarie”, en *Op. cit.*, pp. 259-262.

²⁷ J. MUNCK, *The Acts of the Apostles*, New York, Doubleday, 1967, p. 305.

²⁸ A. WIKENHAUSER, *Atti degli Apostoli*, Brescia, Morcelliana, 1958, p. 120.

²⁹ SAN JERONIMO, *In Matth.* 24,5: PL 26, 176.

en dos: son las *syzygias* ("uniones, compañías"). De ahí provienen en el mundo superior de la divinidad, seis eones (...) y en cada par (*syzygia*) hay un elemento masculino y otro femenino. Estos seis eones se asemejan al primer principio, pasan como él de la potencia al acto y producen a su vez, por vía de emanación, nuevas parejas de eones masculinos y femeninos en el mundo intermedio. Pero aquí, en el mundo intermedio, aparece un nuevo personaje llamado también *el que es, que era y que será*, y además *Padre*, a la vez masculino y femenino, sin principio ni fin, y que juega un papel semejante al del Primer Principio en el mundo superior"³⁰.

En 1842 se encontró un manuscrito proveniente del Monte Athos, con los fragmentos de una obra que se atribuyó a Hipólito Romano (luego de fines del s. II, fecha muy probable del manuscrito, aun cuando fuese de otro autor). En él estaban dispersas muchas partes transcritas de la *Apóphasis Megalé*, escrito de los simonianos, que atribuían directamente a Simón Mago³¹. En tales fragmentos él pretende ser la manifestación del Dios supremo, al que llama *hestós* ("el que está firme, en pie, que no cambia"). Revela un fuerte influjo platonizante: Dios es "el que no cambia", lo demás es lo que cambia:

"El llama a esta Potencia infinita *Aquel que está firme*, el que siempre ha estado y lo estará. Aunque esta Potencia que se encuentra en las otras seis 'potencias' realiza su propia imagen, ella se mantendrá, sin embargo, en esencia, poder, grandeza, perfección, una misma y sola cosa con la Potencia no engendrada e infinita, y nada le faltará en relación a esta Potencia no engendrada, inmutable e infinita"³².

He aquí un resumen de las creencias atribuidas a Simón Mago:

- a. El creador del que habla el A.T. es un poder angélico caído.
- b. Hay un determinismo astral, que se descubre por la adivinación (o magia, de ahí su apelativo de "el Mago"): pero cambió el mito por la angelología de tipo judío-samaritano. Sólo que Simón creía en "el gran Poder de Dios", que los había creado, y por eso podía controlarlos³³.

³⁰ G. BAREILLE, "Gnosticisme", en *Dict. de Théol. Cath.*, VI,2, c. 1441.

³¹ Según E. de FAYE, *Gnostiques et gnosticisme*, Paris, Geuthner, 1925, p. 218, el autor sería un gnóstico desconocido que refleja una mentalidad posterior a la del tiempo apostólico; se habría atribuido al pretendido fundador de los simonianos para dar autoridad al escrito.

³² J. M. A. SALLES-DABADIE, *Recherches sur Simon le Mage. I. Apóphasis Megalé*, Paris, Gabalda, 1969, p. 19.

³³ He aquí cómo un especialista en la materia nos presenta la principal enseñanza cosmogónica de Simón:

"*Dynamis infinita* (= Fuego infinito) Dios sumo

	Noús-Epinoia (= Cielo y Tierra)	
Sus raíces (eones)	Voz-Nombre (= Sol y Luna)	Unigénito
	Logismós-Enthymesis (= Aire y Agua)	

Dynamis séptima Primogénito y Espíritu Santo":

A. ORBE, *Cristología gnóstica* t. I, Madrid, BAC, 1976, p. 40.

c. Su doctrina, como era común en su época, tiene ribetes cósmicos, para cuya expresión le sirve la creación del mundo, que Simón interpreta, según Ireneo, de la manera siguiente:

"El primer pensamiento (*Ennoia*) del Dios Supremo (identificado con Simón) bajo la manifestación de una mujer, había creado los ángeles. Este pensamiento, que al mismo tiempo es una hipóstasis, se separa, por un salto en lo desconocido, de la inteligencia suprema y, parece, a despecho de ésta. Conociendo los secretos divinos, logra crear los ángeles y las potestades, en un mundo inferior al de la soledad eterna donde está el trono del Todopoderoso. Pero *Ennoia* es impotente para poner orden en las creaturas angélicas a las que ella misma ha dado el ser y que, a pesar de ella, han creado el mundo visible (incluso la humanidad), ignorando la existencia del Todopoderoso. Estas creaturas visibles mantienen prisionera a *Ennoia* y la encierran sucesivamente en los cuerpos de diversas mujeres"³⁴.

d. De algún lado tomó el mito de la sabiduría divina (se decía popularmente que vino a habitar entre los hombres; pero no encontrando morada, tornó al cielo). Simón cambió el mito, pues afirma que el Espíritu (o *énnoia*, o sabiduría) sí encontró morada en distintas mujeres a través de la historia (Elena de Troya habría sido una de ellas)³⁵. En su tiempo se habría hipostasiado en una mujer también llamada Elena, a la que el mismo Simón había encontrado en un prostíbulo cercano a Tiro, y con la que convivía después de haberla "rescatado"; pues siendo él el "Poder de Dios", mediante la unión con ella liberaba el Espíritu (*énnoia*) que estaba encarcelado en el cuerpo de Elena: éste era el fin supremo por el cual el altísimo Poder de Dios se había manifestado mediante el cuerpo de Simón.

e. La Sabiduría caída había sido enviada por el Ser Supremo a salvar la humanidad; pero como se enredó y ensució con el mundo material, tuvo que ser ella misma salvada por el Salvador (esto es, por Simón, que por eso se había unido en convivencia con la prostituta).

"Si el Primer Dios tuvo un Primer Pensamiento (*Sofía*, realidad femenina), es de suponerse que a través de ésta se originó el universo existente. Y si el Primer Pensamiento fue una prostituta, de una u otra manera tuvo que haberse degradado, de manera que el Primer Dios tuviese que bajar a rescatarla. En otras palabras, en aquello que Justino aprendió de sus informadores simoníacos, se aludía a todo un mito que integraba creación, caída y redención"³⁶.

³⁴ Resumen de E. AMANN, "Simon le Magicien", en *Dict. de Théol. Cathol.* XIV.2, col. 2134.

³⁵ Según R. M. GRANT, *Gnosticism and early Christianity*, New York, Harper & Row, 1966, p. 78, la doctrina de las sucesivas encarnaciones del "Primer Pensamiento" (elemento femenino), entre otras en Elena de Troya, habría sido un esfuerzo de los simoníacos por universalizar su secta, y hacerla aceptable a la cultura griega.

³⁶ R. M. GRANT, *Op. cit.*, p. 74.

f. Simón tendría luego que salvar a los demás hombres enseñándoles los secretos sobre la bajeza de la materia:

"El hombre, siendo obra de los ángeles y potencias prevaricadoras, estaba viciado en su origen mismo, pues participaba de su pecado, y estaba sometido a su poder tiránico, por eso necesitaba salvación"³⁷.

Lo que es salvable en el hombre es la *énnoia* de la que ellos participan, y que debe volver al Dios supremo, su origen. En cambio el cuerpo (y toda la materia) son degradados. De ahí que para ser totalmente libres deban primero liberarse de la Ley impuesta por los ángeles inferiores, creadores de la materia, y a los que se refiere el Antiguo Testamento. Si hay pues que liberarse de la Ley, las obras nada tienen que ver para la salvación. Basta creer en Simón y en Helena, ya que Simón es el Dios que ha venido a liberarnos, y que se ha manifestado a los judíos como Hijo, a los samaritanos como Padre, y a los gentiles como Espíritu Santo³⁸. Por ello se acusaba a los simonitas de completo anomismo y libertinaje, que ni siquiera predicaban como algo que debía tolerarse, sino como camino de salvación.

"Simón parece así ser directamente responsable de dos de las doctrinas más persistentes de los gnósticos: primera, la posterior separación marcionita entre el Dios Ser Supremo, y el Dios Creador del Antiguo Testamento; y segunda, el papel de la Sabiduría Divina en la caída y la redención"³⁹.

El sincretismo de Simón Mago salta a la vista, al advertir que su doctrina es deudora del gnosticismo, el cual ha descubierto con su conocimiento oculto que el mundo, que existe en diversos estratos celestes hasta llegar al material y terrestre, está gobernado por las "Potencias", llamadas con frecuencia entre los gnósticos griegos "*árchontes*" ("cabezas, principios, reguladores"), que son los que controlan los planetas y las fuerzas y fenómenos de la naturaleza. Simón mantiene ese orden cosmológico, pero influido por su herencia judío-samaritana, ha sustituido tales entidades por ángeles. Sin embargo su doctrina parece haber sido bastante confusa y, pasado el tiempo, los Padres que tratan las herejías la interpretan de diversas maneras:

"Simón, el 'gran Poder de Dios', algunas veces, según los Santos Padres, fue identificado con Dios mismo, y otras con el más alto Poder Angélico que creó los ángeles subordinados, y mediante los cuales creó el cosmos y la humanidad"⁴⁰.

³⁷ G. BAREILLE, "Gnosticisme", en *Dict. de Théol. Cath.*, VI, 2, col. 1442.

³⁸ Según R. M. GRANT, en *op. cit.*, p. 87, lo que quiere decir Ireneo con esta frase es que habría tenido diversas manifestaciones: "Primero vino Jesús, el Hijo; luego vino Simón, el Padre; ahora Simón está presente en todas las naciones como el Espíritu Santo. Esta es la clara evidencia de que los simonianos tomaron tal doctrina del cristianismo".

³⁹ W. F. ALBRIGHT, "Simon Magus as the Great Power of God", en J. MUNCK, *The Acts of the Apostles*, New York, Doubleday, 1967, p. 307.

⁴⁰ W. F. ALBRIGHT, *Op. cit.*, p. 306. Dado este iluminismo religioso, el mismo autor compara a Simón Mago con los posteriores Mahoma y Joseph Smith.

Pero también se puede advertir un sincretismo de elementos gnósticos de cuño griego con otros de matriz oriental: por una parte Simón solía llamarse "el que está de pie" o "el que está firme" (*hestós*), y es siempre el mismo a través del devenir, idea más vecina al helenismo; y por otra hacía intervenir la "sabiduría" (*énnoia*) más propia de los sistemas orientales. Ireneo afirma que por eso Simón terminó en un antinomismo libertino contrario al Evangelio:

"Al leer cuidadosamente el texto del *Contra haereses*, se da una cuenta de que la redención que Simón ha traído al mundo es por una parte librarlo del yugo de la Ley, y por otra proporcionar a los iniciados las palabras que servían de contraseña para permitir a los adeptos tras la muerte franquear los espacios planetarios, para finalmente sustraerse al destino. Nos encontramos en el mismo mundo de ideas en que se mueven muchas sectas que no tienen absolutamente nada de cristiano"⁴¹.

Un apócrifo muy posterior (fines del s. II), *Los Hechos de Pedro*⁴², escrito fantástico que pretende ser la continuación de los *Hechos de los Apóstoles*, atribuye legendariamente al primer Obispo de Roma serias disputas con Simón Mago, en la nueva capital del cristianismo, donde Simón habría intentado llegar a ser jefe religioso. He aquí un breve resumen de lo que nos dice este apócrifo:

Cuando Pedro llegó a Roma, se encontró que Simón Mago "que se decía ser el Poder de Dios", había formado una secta de seguidores, en casa del rico senador Marcelo, a quien había hecho apostatar del cristianismo, pues antes había sido un verdadero cristiano protector de los pobres. Incluso Simón retó a Pedro en el foro romano, acusándolo de creer en un puro hombre: "Tú presumes hablar de Jesús Nazareno, hijo de un carpintero y él mismo un carpintero, cuya familia viene de Judea. Escucha, Pedro, los romanos son sensatos, no unos locos". Entonces Pedro a su vez lo retó a que hiciera como "Poder de Dios" un milagro, y le probaría que él, Pedro, podría hacer otro mayor en el nombre de Jesucristo. Entonces Simón hizo morir a un joven, con sólo susurrarle una palabra al oído. Entonces Pedro prometió resucitarlo, y el Prefecto de Roma, que presidía el litigio, preguntó a la multitud: "Ahora vosotros debéis juzgar cuál de estos dos hombres es más aceptable a Dios: el que mata a un hombre, o el que lo devuelve a la vida". Pedro entonces ordenó al joven que se levantara en nombre de Jesucristo, y el muerto se puso a andar. Entonces las turbas clamaron: "¡Tú eres el Dios Salvador, tú, el Dios de Pedro, el Dios invisible, el Salvador!". Viendo el resultado, otra mujer que estaba presente, madre de un senador, le gritó a Pedro que su joven

⁴¹ E. AMANN, "Simon le Magicien", en *Dict. de Théol. Cath.*, XIV,2, col. 2139.

⁴² Cf. "Acts of Peter", en E. HENNECKE, *New Testament Apocrypha* v. II, Londres, Lutterworth, 1965, pp. 259-322.

hijo acababa de morir, y le pedía que le devolviera la vida. Entonces Pedro le dijo que lo haría si ella se decidía a creer en Jesucristo. Y como ella lo confesase, Pedro ordenó que le trajeran el cadáver, y predicó así a la gente: "Romanos, juzgad ahora con justicia entre mí y Simón, y considerad cuál de nosotros cree en el Dios viviente, él o yo. Pídanle que reviva el cuerpo que aquí yace; y si lo hace, entonces creed *que él es el Angel de Dios*. Pero si no, entonces yo clamaré a mi Dios, y volveré a este joven con vida a su madre, y entonces comprenderéis que este huésped vuestro no es más que un encantador y charlatán". Resucitado el joven por Pedro, Simón no tuvo más remedio que huir decepcionado, pero antes, lleno de despecho, predicó a sus seguidores: "Mañana os abandonaré, porque sois impíos y profanos, y volaré a Dios, cuyo Poder soy yo, aunque ahora me véis debilitado: vosotros sois los caídos, yo soy el que *está en pie*. Mañana me elevaré a mi Padre, y le diré: 'Esos han querido tumbarme también a mí, tu Hijo que está en pie; pero no les toleraré, y he regresado a tí' ". Al día siguiente se reunió una gran muchedumbre, y entre ellos estaba Pedro. En efecto Simón se elevó por los aires y atravesó toda la ciudad de Roma, pero en un momento dado se cayó de los aires y se rompió la pierna en tres partes. Entonces todos se acercaron, y en medio de burlas lo lapidaron⁴³.

Naturalmente lo que nos narra este apócrifo es fantástico. De la doctrina más seria de los Padres heresiólogos, podemos concluir que, aun cuando pueda ser exagerada la calificación de "Progenitor de todas las herejías" que le atribuye San Ireneo,

"Sea lo que sea, encontramos aquí la solución relativamente simple de la gnosis. El mal en el mundo se explica por el hecho de que el universo y el hombre son obra de seres inferiores al Todopoderoso. Más aún, no es ni siquiera éste el que ha dado el ser a tales ángeles creadores, sino una primera emanación de él mismo, su pensamiento hipostasiado y más o menos en desacuerdo con él. El Todopoderoso queda exonerado de la responsabilidad sobre el mal. Y en cuanto a las dificultades que podía crear la Biblia, la solución no es menos simple: el Antiguo Testamento es obra, como el mundo visible, de ángeles creadores que ignorando al Todopoderoso, han pretendido ordenar según sus fantasías las relaciones del hombre con el cielo"⁴⁴.

3.2 *Cerinto*⁴⁵. Nació en Egipto (?), de padres judíos. Estuvo en Palestina en tiempos de la predicación de los Apóstoles. Habiendo vivido en Jerusalén y en Cesarea, finalmente se estableció en Antioquía o en

⁴³ Cf. E. HENNECKE, "Acts of Peter", nn. 6,16 - 8,29, en *Op. cit.*, pp. 297-307.

⁴⁴ E. AMANN, *Op. cit.*, col. 2139.

⁴⁵ Tratan de él S. IRENEO, *Adv. Haer.* I, 26,1; III, 4; III, 11,1: PG 7, 684, 854, 880; S. HIPOLITO ROMANO, *Contra Haer. (Philos.)* VII, 33: PG 16,3, 3341 (atribuido por Migne a Orígenes); EUSEBIO, *Hist. Eccl.*, III, 28: PG 20, 276; S. EPIFANIO, *Adv. Haer. (Panarion)*, 28, 1-8: PG 41, 377-387.

sus alrededores⁴⁶, donde fundó la secta de los cerintianos. Fue uno de los cristianos judaizantes que defendían la absoluta necesidad de la circuncisión y el perfecto cumplimiento de la Ley mosaica, incluso de parte de los paganos convertidos, como condición para que los bautizados pudiesen ser salvos. Por lo mismo rechazaba la doctrina de Pablo y su misión entre los gentiles: Dios había establecido el muro de separación entre éstos y su Pueblo. Se opuso, con otros judaizantes, a Pedro, porque bautizó al Centurión Cornelio y a otros gentiles (Act 11, 2), lo que juzgó una apostasía de la fe. Según S. Epifanio⁴⁷, Cerinto iba detrás de Pablo, para deshacer la obra que éste iba realizando, mediante una especie de contra-predicación. Tal leyenda pudo surgir posteriormente, como una proyección en el heresiarca, del mal que hacían sus seguidores en Efeso, como se refleja en la finalidad de la apócrifa *Epistula Apostolorum*:⁴⁸.

“Lo que Jesucristo reveló a sus discípulos en forma de carta, y cómo Jesucristo reveló esta carta al concilio de los Apóstoles, discípulos de Jesucristo, a los Católicos; y fue escrita a causa de los falsos apóstoles Simón y Cerinto, para que ninguno los siga —porque en ellos hay engaño que mata a los hombres—, para que estéis firmes y no os tambaleéis”⁴⁹.

Su doctrina. Eusebio reporta una tradición atribuida a Cayo, según la cual Cerinto alegaba haber tenido revelaciones de los ángeles, y enseñó que tras la resurrección de Cristo su reino sería terrestre, que en la carne volvería a Jerusalén, donde reinaría por 1.000 años en medio de banquetes y fiestas nupciales⁵⁰. Solamente admitía el evangelio de Mateo⁵¹, y enseñaba la restauración futura del templo y de los sacrificios, así como del reino de Israel, de donde su doctrina tenía fuertes tintes políticos. También alude ahí mismo a lo que San Ireneo dice sobre él, cuando nos transmite

⁴⁶ Según algunos autores, más bien se habría establecido en Efeso o en sus alrededores, lugar de donde proviene la *Epistula Apostolorum*, carta apócrifa escrita en parte para contrarrestar el mal que en tal lugar hacían los seguidores de este heresiarca. Cf. F. JACKSON - L. KIRSOPP, *The Beginnings of Christianity* t. I, Grand Rapids, Baker Book, 1966, p. 44.

⁴⁷ S. EPIFANIO, *Adv. Haer. (Panarion)*, 28, 4: PG 41, 381. De él hemos tomado los datos biográficos, que por otra parte parecen poco fundados, y dependientes de una tradición cristiana posterior al heresiarca, por motivos un tanto apologeticos contra los seguidores de su secta.

⁴⁸ Pero según E. de FAYE, *Op. cit.*, pp. 433-36, no sólo este dato, sino toda la figura de Cerinto, de la que no encontramos traza alguna anterior a San Ireneo, sería legendaria, construida para proyectar en ella la doctrina posterior de los gnósticos judío-cristianos.

⁴⁹ *Epistula Apostolorum*, 1, en E. HENNECKE, *Op. cit.*, p. 191.

⁵⁰ EUSEBIO, *Hist. Eccl.*, III, 28, 1-2: PG 20, 276. El grande historiador ahí mismo habla de cómo es muy marcadamente materialista el milenarismo de este heresiarca: “He aquí lo esencial de su enseñanza: el reino de Dios será terrestre; y como él mismo amaba su cuerpo y era enteramente carnal, soñaba que tal reino consistiría en las cosas que apetecía, como el alimento, la bebida y el placer carnal”.

⁵¹ En este punto Epifanio hace a Cerinto pariente espiritual de los ebionitas, pues “también ellos reciben el evangelio de Mateo. También ellos lo usan, como los seguidores de Cerinto y Merinto, pero excluyendo los demás. Y lo llaman el Evangelio según los Hebreos. A decir verdad, sólo Mateo, entre todos los escritores del Nuevo Testamento, proclama y presenta su Evangelio en Hebreo”: SAN EPIFANIO, *Adv. Haer. (Panarion)* 30, 8: PG 41, 409.

entre los recuerdos de su maestro San Policarpo, discípulo a la vez de los Apóstoles, una leyenda: encontrándose Juan en Efeso, un día fue a los baños, y como llegase Cerinto, el Apóstol inmediatamente habría salido del agua, diciendo que no quería estar en la misma piscina con un enemigo de la verdad, pues él también seguía el dicho de San Pablo (se refiere *ad sensum* a Tit 3, 9-11): "Después de haber corregido una vez al hereje, evítalo, sabiendo que quien permanece en su herejía es perverso, y se ha condenado a sí mismo"⁵². Según el mismo Padre de la Iglesia, Juan habría escrito su evangelio, entre otras razones, para contraatacar la doctrina de Cerinto⁵³, probando tanto la divinidad de Jesús, como la realidad de su cuerpo, y mostrando que éste no es un hombre en quien hubiese descendido el Cristo, sino el Hijo de Dios venido al mundo en la carne. Dejemos de lado el legendario encuentro entre San Juan y Cerinto en los baños; lo cierto es que la doctrina de éste era destructora, como sincrética judaizante-gnóstica, del evangelio. En efecto,

"está emparentado con el dualismo del judaísmo pregnóstico, al afirmar que el mundo material es la creación de ángeles y no de Dios. Aquí seguramente nos encontramos con un judío-cristianismo heterodoxo del Asia, que San Juan combatió"⁵⁴.

En cuanto a su doctrina, no hacía más que interpretar el cristianismo como si fuese una secta judía, a la luz de su propia manera de entender la Ley, con mezcla de doctrinas gnósticas de semen helénico, e influido por los misterios de cuño persa⁵⁵. Según A. Orbe, "difería de los ebionitas en todo aquello que coincidía con los gnósticos". Y más bien pertenecería a éstos que a aquéllos; si bien de los primeros habría tomado la afirmación del origen natural de Jesús, contra la tradición de su concepción virginal. Pero en lo demás sería prevalentemente gnóstico⁵⁶. Al refutarlo, San Epifanio no puede sino afirmar con toda la fuerza la encarnación del Verbo, porque:

"La teoría gnóstica que veía en la materia una especie de pecado, y más aún una degradación del espíritu, un rebajamiento de la idea, con la cual Dios no podía entrar en contacto inmediato, choca como

⁵² S. IRENEO, *Adv. Haer.*, III, 3.4: PG 7, 854.

⁵³ S. IRENEO, *Adv. Haer.*, III, 11, 1: PG 7, 880.

⁵⁴ J. DANIELOU, *Théologie du judéo-christianisme*, Tournai, Desclee, 1958, pp. 80s. Ahí mismo Danielou emparenta a Cerinto no sólo con los ebionitas, sino también con un tipo de judío-cristianismo con tendencias zelotas.

⁵⁵ "El sistema de Cerinto parece un sincretismo judío-gnóstico de mosaísmo desfigurado, de filosofía oriental y de cristianismo transvertido; no es completamente gnóstico, ni mucho menos cristiano; lleva el sello de los diversos influjos y aparece en un momento en que el judaísmo está dividido en fracciones": G. BAREILLE, "Cérinthe", en *Dict. de Théol. Cath.*, II.2, col. 2152.

⁵⁶ "El evangelio del Dios ignoto, nervio de la soteriología gnóstica, no puede ir mejor situado. Tampoco el empeño por salvar, mediante la disociación entre el Cristo y Jesús, la imposibilidad del Unigénito de Dios. La doctrina se mueve en esquemas poco hebreos": A. ORBE, *Cristología gnóstica* t. I, Madrid, BAC, 1976, p. 366.

con una piedra de toque, con la encarnación del Verbo según la doctrina cristiana. Así, para salvaguardar el principio de la imposibilidad de la unión de Dios con un cuerpo material y para conciliar al mismo tiempo con los relatos evangélicos que hablan de la muerte de Jesucristo, la gnosis inventa el docetismo. Y en este punto Cerinto es tributario de la gnosis⁵⁷.

Según R. M. Grant, estos inicios del gnosticismo judaizante se deberían al hecho de que la fuerte carga apocalíptica con que se interpretaban las Escrituras había fallado y estaba a punto de derrumbarse, de modo que perdida la confianza en el Dios del Antiguo Testamento, tuvieron que buscarse otra explicación al problema de la creación y a la existencia del mal, de donde habría nacido la heterodoxia en la comunidad judía. Por eso, aunque los Padres presentan a Cerinto como un judío,

“su judaísmo difícilmente es ortodoxo, pues sostuvo que el Padre supremo es desconocido, mientras el Dios del Antiguo Testamento, el creador y legislador, era un ángel. Esta doctrina refleja un extremo pesimismo sobre la condición del mundo”⁵⁸.

Su cristología. Cerinto enseñó con los gnósticos “la distinción entre el Creador y el Dios Supremo, este último desconocido por el demiurgo”⁵⁹. En cuanto a su docetismo, no sería tan próximo al de los gnósticos, con los cuales habría enseñado que el Verbo tomó solamente la apariencia de un cuerpo; sino está más emparentado con el docetismo ebionita⁶⁰, que a su vez es la raíz lejana del adopcionismo⁶¹ (herejía posterior no menos doceta, por más que se haya presentado como más ilustrada filosóficamente): el Jesucristo de Cerinto sería todo real, pero habría que distinguir en él entre Jesús y Cristo⁶². El primero sería el hombre nacido hijo de José y María⁶³. Este sería el que habría nacido, muerto, y habría sido sepultado y resucitado. Siendo un hombre excelso por su justicia y sabiduría, la Potencia superior habría hecho descender sobre él, en el momento de su bautismo, al Cristo, en forma de paloma. Pero el Cristo es impasible e inmortal; por lo mismo en el momento de morir Jesús, lo habría aban-

⁵⁷ G. BAREILLE, “Cérinthe”, col. 2153.

⁵⁸ R. M. GRANT, *Op. cit.*, p. 98.

⁵⁹ G. BARDY, “Cérinthe”, en *Catholicisme* t. II, París, Letouzey, 1949, col. 834.

⁶⁰ J. DANIELOU sin embargo señala la siguiente profunda diferencia con los ebionitas: éstos eran los “pobres”, descendientes de esenios, ascetas. En cambio Cerinto esperaba apocalípticamente un reino de Dios que satisfaría sus placeres, por tanto básicamente terrenal: contra este tipo de prenosticismo cristiano, que negaba la futura resurrección y afirmaba que ya por el bautismo habíamos resucitado, y que era para esta vida el goce material correspondiente al cuerpo ya liberado por Cristo, Pablo también escribió en varias ocasiones, la más clara de las cuales en 1 Co 15, 12ss: en *Op. cit.*, p. 81.

⁶¹ “La cristología de Cerinto parece haber sido esencialmente una forma de adopcionismo, que aseguraba la apoteosis del cuerpo humano”: F. JACKSON - L. KIRSOPP, *Op. cit.*, p. 18, n. 1.

⁶² En este sentido puede considerarse antepasado remoto de quienes en el último siglo han querido separar al Jesús (figura histórica) del Cristo (reconocible por la fe).

⁶³ Por consiguiente es, en forma indirecta, una herejía mariológica: niega en efecto la maternidad *virginal* de María; ésta habría concebido a Jesús en la manera natural, por unión matrimonial con José.

donado para retornar el cielo, donde "continuó impassible, y existiendo espiritualmente"⁶⁴. En cambio el hombre Jesús, una vez muerto, estaría con los demás justos esperando la resurrección final de toda carne, de donde Cerinto niega que Jesucristo hubiese resucitado realmente según lo narran los evangelios. En este punto Cerinto aparece como precursor (¿o tal vez se ha proyectado en él la doctrina?) de los gnósticos del s. II, especialmente de los valentinianos:

"Nos hallamos ante un cliché. En la inminencia de la pasión torna al cielo el personaje que descendió en el Jordán sobre la natura pasible. Se indica el motivo: la *apatheia* del Hijo de Dios y la atribución del *pathos* (y muerte) a lo humano. Los mitos de separación y de comunión (en el Jordán) se corresponden. Si el uno exagera (como aparente disociación de personas), lo mismo el otro"⁶⁵.

Es claro su sincretismo que mezcla tendencias docetas de tipo ebionita con ribetes gnósticos: "El descendimiento en el bautismo presupone su paso por el mundo de los ángeles, y su ascensión al cielo sucede probablemente cuando, en el momento de la muerte, el Pneuma-Cristo y el cuerpo se separan"⁶⁶. Pero nada mejor que reportar directamente el resumen que nos ofrece San Ireneo:

"Un tal Cerinto enseñaba en Asia que el mundo no había sido hecho por el primer Dios, sino por una Potencia muy separada y distante de esa primera Potencia que está sobre todas las cosas, y que no conocía a ese Dios superior a todo el universo. También enseñó que Jesús no nació de una Virgen (pues esto le parecía imposible); sino que fue hijo de María y José, igual que nacen todos los demás humanos; pero que sobresalió por su justicia y prudencia sobre todos los hombres. Y una vez bautizado descendió sobre él, de parte de aquella Potestad que está sobre todas las cosas, el Cristo, en forma de Paloma. Entonces predicó al Padre, que antes era desconocido, y realizó milagros. Al final el Cristo se retiró de Jesús, el cual padeció y resucitó; en cambio Cristo permaneció impassible, ya que su existencia es espiritual"⁶⁷.

¿Entonces en qué sentido puede Jesús ser nuestro redentor? Aquí Cerinto se muestra completamente influenciado por la doctrina gnóstica: en cuanto es para nosotros un camino de conocimiento mediante su enseñanza y su vida: "Es el más sabio y prudente de los hombres"⁶⁸; luego no *por sí mismo*. Y es que el Cristo que tomó posesión de Jesús no habría estado emparentado con el dios creador del mundo, sino con el Dios Supremo, y por lo mismo no nos salva en cuanto creaturas; sino liberando la chispa

⁶⁴ S. IRENEO, *Adv. Haer.* I, 26,1: PG 7, 686.

⁶⁵ A. ORBE, *Cristología gnóstica* t. II, p. 236.

⁶⁶ E. PETERSON, "Cerinto", en *Enciclopedia Cattolica* t. III, Ciudad del Vaticano, 1949, col. 319.

⁶⁷ SAN IRENEO, *Adv. Haer.*, I, 26,1: PG 7, 686.

⁶⁸ SAN IRENEO, *Adv. Haer.*, I, 26,1: PAG 7, 686. Como se ve, Cerinto es un remoto precursor del iluminismo en materia religiosa, que culminó en Kant.

de sabiduría (participación divina) que hay en nosotros, mediante la gnosis. La salvación sería así no histórica, sino un asunto que debe realizarse a nivel cósmico y metafísico.

3.3 *Tebutis*. De él sabemos muy poco, por una tradición reportada tardíamente⁶⁹. Hegesipo dice que a la muerte de Santiago, primer obispo de Jerusalén, los ebionitas querían que este jefe de su grupo fuese el sucesor. Como en cambio fue elegido Simón, hijo de Clopás y pariente de Jesús, Tebutis formó con sus seguidores un grupo aparte, aunque pretendían seguir dentro de la comunidad cristiana.

A la caída de Jerusalén, los cristianos tuvieron que huir como todos los judíos. En la dispersión poco a poco los cristianos judaizantes se fueron separando de la comunidad, de manera que hacia la mitad del segundo siglo encontramos ya a los ebionitas divididos en dos sectas: la de origen farisaico, y la de origen esenio.

Parece que estos últimos fueron los más antiguos y originales⁷⁰. De ellos, casi seguramente, proviene el nombre de "ebionitas", esto es "los pobres". Se distinguían por su vida ascética, perfecta pobreza y cumplimiento riguroso de la Ley de Moisés, tanto en la observancia de los preceptos morales como en los de la pureza ritual. Con una vida extremadamente rígida, pretendían que sólo por este camino podrían encontrar la salvación los convertidos al evangelio⁷¹.

Ya desde el tiempo apostólico se había hecho bautizar en Jerusalén un buen número de esenios. Convertidos a medias, no dejaron las observancias de la Ley judía (interpretadas naturalmente según el espíritu de la secta), de manera que exigían la circuncisión de los bautizados convertidos del paganismo, sin lo cual, decían, ninguno podía ser salvo. Contra éstos, como contra los demás judaizantes, el Concilio de Jerusalén decretó la invalidez de tal doctrina (Act 15), y Pablo luchó denodadamente; porque ponían la salvación no en la persona de Jesucristo y en su obra redentora (sobre todo en el misterio pascual), sino en las prácticas de la Ley.

⁶⁹ En EUSEBIO, *Hist. Eccl.*, IV, 22: PG 20, 380.

⁷⁰ Incluso el nombre de "ebionitas" probablemente procede de la secta esenia: "Los miembros no parece que hubiesen tenido un nombre oficial, y así adoptaron varios vocablos, como los elegidos, los santos, los pobres (*'ebionim*), los hijos de Sadoq, los hijos de la luz, (...) los convertidos del pecado, etc.": AA. VV., "I gruppi religiosi e il pensiero giudaico", p. 136.

⁷¹ En el fondo subyace la *Regla de la comunidad* o *Manual de disciplina* (III, 13 - IV, 26) de la secta esenia, que divide a los hombres según el proyecto salvífico de Dios: "Consideran el plan de Dios sobre el mundo mediante la doctrina de los dos espíritus, que divide la humanidad en dos partes: los hijos de la luz y los hijos de las tinieblas": en *ibid.*, p. 142. Ya en el grupo esenio se encontraba pues un dualismo muy marcado, entre los hijos de la luz y de las tinieblas, doctrina en que se esconde la afirmación de una doble "potencia"; pero, fiel aún a su patrimonio hebreo, pone el dualismo no en Dios sino en la creación. Queda, sin embargo, propenso a una afirmación de sabor gnóstico, aunque, "al contrario de la gnosis no judía, no conocía la ruptura de la divinidad en un Dios bueno y trascósmico de la luz, y un Dios malvado creador del mundo": K. SCHUBERT, *I partiti religiosi ebrei nel tempo neotestamentario*, Brescia, Paideia, 1976, p. 74.

"Tal vez no se daban cuenta de que esto era poner al mismo nivel a Jesucristo y a Moisés, y dar a entender, por consiguiente, que Cristo no era superior a Moisés, lo que explicaría la negación de su divinidad y la ruina del cristianismo que ellos pretendían profesar"⁷².

3.4 *Nicolaitas*⁷³. Poco sabemos de esta secta, y los escasos datos que sobre ellos se conservan no parecen del todo fundados. Se trata de un grupo apenas naciente durante la era apostólica. El Apocalipsis lo menciona dos veces, en la carta a la Iglesia de Pérgamo (Ap 2, 6.14.15); pero por la referencia inmediata de esta carta a la Iglesia de Tiatira, da la impresión de que también ésta se refiera a tales herejes, aunque con nombres velados (Ap 2, 20-24). He aquí una esquemática descripción de la secta:

"Es una secta libertino-gnóstica, mencionada en Ap 2, 6.16 ("apóstoles mendaces": v. 2), que infestaba las comunidades asiáticas de Efeso (donde era laudablemente combatida) y de Pérgamo. Parece deban identificarse con los "predicadores de la doctrina de Balaam" (Ap 2, 14) en Pérgamo, y con los "seducidos por la profetisa Jezabel" (Ap 2, 10) que practicaban en Tiatira la fornicación y el uso de los idolotitos. Tal vez se sentían imbuídos de un espíritu profético, lo que explicaría la alusión a Balaam. Parece que a ellos se deba, al menos en parte, el relajamiento moral también de la comunidad de Sardes y de Laodicea (Ap 3, 1-6.14-22)"⁷⁴.

Según San Ireneo, esta secta se decía la legítima heredera del diácono Nicolás, uno de los siete ordenados por los Apóstoles (Act 6, 5), y parece pretendían todo lo opuesto a los ebionitas, esto es, la total libertad de la Ley. Nada importaría, según eso, ni fornicar ni participar en los sacrificios paganos. Pero es de notar que Ireneo no afirma la paternidad del diácono Nicolás, respecto a la secta; sino dice que *eran ellos* quienes se adjudicaban un tal origen: "magistrum quidem habent Nicolaum". Según algunos estudiosos de esa época, los sectarios habrían invocado el nombre de un venerado pero desconocido discípulo de los Apóstoles, para dar tinte de antigüedad y de origen apostólico a su secta⁷⁵. Un tal proceder no era raro en esa época. Recuérdese, por ejemplo, cómo varios escritos apócrifos fueron atribuidos al nombre de algún Apóstol. El de Nicolás les habría sido útil porque por una parte les ofrecía la fachada para legitimarse en una pretendida tradición de la Iglesia, desde sus orígenes, y era por otra parte una figura suficientemente desconocida y "neutral"

⁷² G. BAREILLE, "Ebionites", en *Dict. de Théol. Cath.*, IV.2, col. 1987.

⁷³ Cf. S. IRENEO, *Adv. Haer.*, I, 26,3: PG 7, 887; CLEMENTE DE ALEJANDRIA, *Strom.*, II, 20; III, 4: PG 8, 1061-1064 y 1129-1132; S. HIPOLITO ROMANO, *Contra Haer. (Philos.)*, VII, 36: PG 16.3, 3343 (atribuido por PG a Orígenes); EUSEBIO, *Hist. Eccl.*, III, 29: PG 20, 276s; S. EPIFANIO, *Adv. Haer. (Panarion)* 25: PG 41, 319-330; TERTULIANO, *De Praescr. Haer.* 33 y 44: PL 2, 46 y 63.

⁷⁴ A. ROMEO, "Nicolaiti", en *Enciclopedia cattolica* t. 8, Ciudad del Vaticano 1962, col. 1859.

⁷⁵ Cf. N. BRONX, "Nikolaos und Nikolaiten", *Vigiliae Christianae* 19 (1965) 23-30.

como para poder alegar que habría tenido una doctrina esotérica (ignorada por la comunidad cristiana y por tanto no "controlable"), y que habría sido transmitida secretamente por la secta.

¿Qué ligazón había entre esta doctrina gnóstica y su falta desenfadada de moral? Ante todo, según cuenta Eusebio, citando a Clemente de Alejandría, los nicolaítas solían mediante una anécdota justificar el libertinaje con la excusa de seguir el ejemplo de permisivismo sexual, hasta la promiscuidad, del diácono Nicolás. En realidad, piensa Clemente, tal fábula era sólo un pretexto para camuflar la doctrina gnóstica. Incluso este elemento de inmoralidad pudo haber fácilmente buscado una proyección en la tradición apostólica simplemente para autojustificarse; conducta licenciosa que aparece ya en el Apocalipsis, en forma seminal, pero que encontramos desarrollada apenas a mediados del s. II. He aquí cómo lo comenta un estudioso de la materia:

"Justino Mártir se lamentaba, no sin amargura, de que ciertas sectas heréticas comprometían al buen nombre de los cristianos. Habría podido añadir que tal conducta arruinaba la reputación de los mismos gnósticos. Se les juzgaba por la doctrina de alguna de sus escuelas. Alrededor del año 160 aparecieron en efecto los gnósticos que erigieron la licenciosidad de costumbres en un principio. En el s. III tuvieron sucesores que incluso hicieron del libertinaje una obligación ritual. Asociaban muy extrañamente la sensualidad y el misticismo, prácticas inmundas y una religiosidad trascendente. Los gnósticos ascéticos los repudiaban con indignación"⁷⁶.

En cambio San Epifanio, mucho más tardío, y conociendo las fábulas más evolucionadas de los nicolaítas, atribuye al diácono Felipe una total incontinencia en la que habría caído, después de haber prometido completa continencia. Precisamente para autojustificarse habría enseñado la doctrina gnóstica, hasta el punto de que precisamente mediante el desorden sexual se manifestaría el completo menosprecio del cuerpo. Llegó a atribuirsele un dicho que va más allá de toda credibilidad por su exceso: "Una vez perdida toda esperanza, de nuevo volvió a unirse matrimonialmente con su mujer. Consciente de sus vicios, y para que no se le reprochara de estar esclavizado, solía decir: 'Si alguien no tiene relaciones sexuales cada día, no podrá heredar la vida eterna'"⁷⁷. Esta leyenda pasó acriticamente a otros Padres: "Se abismaba en los placeres bajo excusa del desprecio del cuerpo", ya que éste sería "inferior" y ni estaba destinado a la salvación, ni tenía nada que ver con ella. Algunos Padres interpretaban también que la secta se escudaba en la vulgar leyenda atribuida a Nicolás, para racionalizar su doctrina del uso "comunitario" de las mujeres, como si fuesen propiedad común⁷⁸.

⁷⁶ E. de FAYE, *Op. cit.*, p. 413.

⁷⁷ S. EPIFANIO, *Adv. Haer.* I, 25: PG 41. 321.

⁷⁸ Cf. S. AGUSTIN, *De Haer.* 5: PL 42, 26.

Da pues la impresión de que la secta causó estragos en el campo moral entre los grupos cristianos. Pero su justificación era típicamente gnóstica. Por eso falseaba, desde el punto de vista doctrinal, la fe en Jesucristo; y desde el práctico, destruía por el libertinaje su obra redentora.

4. *La doctrina herética sobre Jesucristo*

El misterio que el Señor decidió libremente revelarnos es todo uno desde el principio. Es nuestra incapacidad de contemplarlo de golpe en toda su riqueza la que separa en diversos tratados los diferentes aspectos: Trinidad, creación, elección de María, gracia, etc. De ahí por una parte por qué debemos habituarnos a mirar el misterio bajo el punto de vista unificador de la analogía de la fe, que integra unos engranajes en otros; y por otra a hacer girar todo el mecanismo sobre el eje de Jesucristo, ya que todo el misterio revelado se revuelve en torno a quién es él y cuál es su obra.

Y sobre Jesucristo y la redención por él actuada, en el Nuevo Testamento encontramos, además de herejes concretos (de los que hemos apenas hablado) varias tendencias heréticas dominantes: gnosticismo, docetismo, nomismo. No se trata en este caso de grupos específicos que se llamasen con esos nombres; sino de inclinaciones a doctrinas compartidas por varios sectores heréticos. A los inicios del cristianismo, en el territorio y en la cultura hebrea, es natural que hubiesen dominado entre las sectas separatistas las facciones judaizantes. Pero muy pronto se mezclaron también varios elementos de tipo pre-gnóstico, pues por esa época tal fenómeno empezaba a ponerse de moda.

4.1 *El pre-gnosticismo en el Nuevo Testamento.* Se trata de una ola invadente del imperio romano durante el s. I, que afectaba también las primeras comunidades cristianas, ya que no vivían fuera de este mundo⁷⁹. Así, por ejemplo, era la fascinación "mundana" de los Corintios en tiempo de la predicación de Pablo. En su primera carta dirigida a los bautizados de esa comunidad, el Apóstol les habla no como a herejes, sino como a cristianos, pero que se sienten afectados por tal corriente, aunque de manera no del todo destructora de los criterios evangélicos. Típica pre-gnóstica es la tentación de sentirse ya salvados por el cono-

⁷⁹ "En el momento en que apareció el cristianismo, el mundo romano estaba en plena fermentación intelectual, religiosa y moral. Los espíritus eran curiosos de toda idea nueva, ávidos de saber, listos para iniciarse en todos los misterios, para probar todos los cultos, para practicar todos los ritos. Los falsos oráculos, obras de prestigio, sortilegios, encantamientos y acciones mágicas gozaban de gran boga y daban un poderoso crédito a adivinos, astrólogos, magos, impostores y charlatanes que hábilmente explotaban la credulidad pública... En medio de esta fermentación religiosa... éstos (los herejes) no podían desconocer la importancia y el valor del cristianismo. Por eso, en lugar de descuidarlo, lo acomodaron a los gustos de los tiempos mediante una falsificación y un fraude que lo hacía inconocible, con la pretensión de ser su expresión científica y de controlar así auténticamente su verdad absoluta, la verdad que salva": G. BAREILLE, "Gnosticisme", en *Dict. de Théol. Cathol.* VI.2, col. 1438.

cimiento (gnosis) que han adquirido por la predicación y el Espíritu en el rito bautismal (en seguida estudiaremos mejor esta tendencia).

“Este discurso de sabiduría, esta ‘soberbia’ (Lutero) es lo exactamente opuesto a la verdadera gnosis espiritual del Cristo del que Pablo habla en 2, 6ss, donde es evidente que no pretendía asumir una actitud sólo negativa en cuanto a la ‘sabiduría’ y la ‘gnosis’. Sin duda en la gnosis de Corinto típicamente helenista se encuentra una sobrevaloración de la importancia del conocimiento y la eliminación de la escatología, pero sin embargo no se puede equiparar la gnosis a una filosofía helenista. Más bien constituye el primer intento de transponer e interpretar en clave helenística el mensaje de Cristo, un intento que más tarde (sobre todo a mediados del s. II) ha encontrado muchos seguidores. La teología de la cruz reconoce el peligro mortal que constituye la penetración de la religiosidad gnóstica en la comunidad cristiana, y se le opone decididamente”⁸⁰.

¿Cómo acercarnos a este fenómeno? Carecemos de un tratado de la época, e incluso de obras que los grupos que introducían estas doctrinas nos hubiesen legado, si no son las alusiones del Nuevo Testamento (que permiten una reconstrucción muy parcial) y los complementos que encontramos en las obras de los Padres tratadistas de las herejías (que por tardíos no siempre ofrecen la mayor precisión y seguridad en los datos). En este último caso se trata con frecuencia de doctrinas atribuidas a los reconocidos o pretendidos fundadores de alguna secta que como separada habría aparecido sólo a partir del s. II.

4.2. *La raíz última de las doctrinas heréticas.* En el fondo se encuentra la experiencia del mal en el mundo, que angustia a los hombres, y de la cual buscan liberarse⁸¹. Toda religión se basa en la necesidad de redención que el hombre experimenta. El Nuevo Testamento nos habla de dos principales tendencias de la época que afectaron los movimientos sectarios:

Inclinaciones judaizantes. Invaden como un microbio contagioso las primeras comunidades cristianas (cfr. Act 15; Gá todo; las “fábulas judaicas” de Tit 1, 14, Ap 2, 9, etc.). Tratan de poner la salvación en la Ley de Moisés, de la cual por tanto Jesucristo sería sólo un gran rabino o profeta enviado por Dios⁸².

“Los adversarios de las Cartas Pastorales pretenden fundarse expresamente en el A. T., queriendo ser maestros de la Ley, se ocupan de ‘fábulas judaicas’ y de ‘preceptos de hombres’, conducen ‘discusiones y disputas en torno a la Ley’ (1 Ti 1, 7; Tit 1, 14; 3, 9).

⁸⁰ H. D. WENDLAND, *Op. cit.*, p. 47.

⁸¹ Cf. C. I. GONZÁLEZ, *El es nuestra salvación*, Bogotá, CELAM, 1987, 34-42.

⁸² Doctrina que fue de nuevo desenterrada por las sectas unitarias que nacieron en el s. XVI del calvinismo, a su vez progenitoras teológicas del movimiento religioso iluminista: cf. C. I. GONZÁLEZ, *Op. cit.*, pp. 483ss, y del mismo autor, “Fausto Socino: la salvación del hombre en las fuentes del racionalismo”, *Gregorianum* 66 (1985) pp. 457-490.

El movimiento por el cual el autor ve amenazadas las comunidades cristianas y contra las cuales quiere ponerlas al seguro, está pues dirigido en modo determinante por gente [de la circuncisión], luego judíos (Ti 1, 10). Sus ideas sobre la pureza (Ti 1, 15), van orientadas en la misma dirección"⁸³.

Gnosticismo. El mundo cosmopolita en el que nació la Iglesia estaba en efervescencia. El ansia por liberarse de una situación de mal en que la sociedad globalmente se sentía inmersa impulsaba a los hombres a indagar en todas direcciones para encontrar los medios. La tentación frecuente es de poner la propia salvación en algo que se pueda controlar por uno mismo. De ahí que la *gnosis* (Ro 2, 20; 1 Co 8, 1; 13, 2, 8; 1 Ti 6, 20), o tendencia a encontrar la autoredección mediante instrumentos manejados por el propio *conocimiento*, haga acto de presencia en todo movimiento pretendidamente ilustrado. El mundo grecorromano ofrecía un campo especialmente abonado para la siembra gnóstica.

El problema no es el *conocimiento*, que es en el fondo un don divino al hombre. Incluso en muchos casos el Nuevo Testamento lo indica como un medio deseable de salvación (Ro 11, 33; 1 Co 1, 5; 8, 1; Fil 3, 8; 2 Pe 1, 5; 3, 18). El problema es saber *de qué tipo de conocimiento* se trata; pues hay una sabiduría de Dios que proviene de la fe en Jesucristo, y un conocimiento humano que se basa en los elementos del mundo, y debe llamarse más bien ignorancia (cfr. el contraste entre ambas "ciencias" en 1 Co 1-2), y que se expresa en "mitos" (1 Ti 1, 4; 4, 7; 2 Ti 4, 4; Tit 1, 14) y "genealogías" (1 Ti 1, 4; Tit 3, 9)⁸⁴. He aquí una breve descripción de esta tendencia:

"Característica del pensamiento gnóstico es la interpretación de sí mismo que se expresa en un mito, la cual puede difícilmente encerrarse en una fórmula breve, y puede fundamentalmente describirse como experiencia del carácter extraño e inseguro del hombre en el mundo, y como la actitud que proviene de ella, de separación del mundo, negativo respecto al mundo y a su historia, como nostalgia por el Dios desconocido al que se coloca de modo absoluto más allá del mundo, y que se encuentra dentro de sí mediante la *gnosis*. Esta comprensión de sí mismo se expresó en el siglo II en formulaciones que parecen realmente modernas, bajo forma de interrogantes: '¿Quié-

⁸³ N. BROX, *Le Lettere Pastorali*, Brescia, Morcelliana, 1970, pp. 48s.

⁸⁴ Los autores sagrados se refieren aquí no a las "genealogías" que nos describen los antepasados de una persona (como las de Jesús en Mt 1, 1-17; Lc 3, 23-38); sino a la pretendida generación de los seres del "mundo superior" o del "mundo de la luz", según las cuales los dioses menores, eones y arcontes (o espíritus, o almas de los astros y de las esferas celestes, etc.) proceden unos de otros. No conocemos las populares en el s. I. Algunas tardías, pero que pueden darnos una idea de cómo se manejaban, se encuentran por ejemplo en S. IRENEO, *Adv. Haer.*, I, 30,5: PG 7, 697: "Después de inventar sus mentiras les pusieron nombres: al primogénito de la Madre llamaron Iadabaot; al segundo Iao; al tercero el gran Sabaoth...". Y cf. J. B. LIGHTFOOT, *The Apostolic Fathers*, Londres, Macmillan, 19=885, pp. 361s.: como el gnosticismo había puesto un profundo abismo entre Dios y el mundo, tales "genealogías" tendrían la función de llenarlo de alguna manera.

nes éramos? ¿Qué hemos devenido? ¿De qué hemos sido liberados? ¿Qué es el nacimiento y el volver a nacer?'. La respuesta a estos interrogantes es la gnosis, entendida como ciencia de sí, religiosa, soteriológica"⁸⁵.

Misterios (de *mystes*, "iniciado"). Son de origen pagano, especialmente persa (al menos los que afectaron más directamente las comunidades cristianas. Hemos ya dicho (cfr. n. 2.2.) que, mientras la gnosis trata de hacer retornar al hombre a su origen, descubriéndosele como el camino, los misterios le prometen convertirlo, mediante la divinización, en aquello que nunca ha sido pero que sueña en llegar a ser. Las religiones místicas fueron muy difundidas en el occidente desde Pitágoras.

"La superstición y el fatalismo en sus diversas concepciones, la manía de buscar lo maravilloso, la astrología y la magia que en la época helenística habían encontrado numerosos adeptos, muestran cuán oprimidos estaban aquellos hombres, por la profunda inquietud y la inseguridad de la vida. Amenazados de potencias y demonios, de enfermedades y golpes imprevistos del destino, vivían en la duda y el pánico, y se sentían bajo el yugo de potencias superiores contra las cuales nada podían. Con prácticas mágicas y medidas de prudencia de todo tipo, el hombre trataba de armarse y de protegerse para hacer frente al destino. El problema de saber cómo huir a un fin oscuro y de liberarse de la angustia les exigía una respuesta. De su parte se la ofrecieron las religiones místicas, que prometían a los hombres la salvación, ofreciéndoles una fuerza de curación que debía hacer frente al sufrimiento e incluso a la muerte. Se habla de misterios porque las comunidades religiosas que se reunían para determinadas acciones cultuales conservaban el más riguroso secreto sobre el contenido y sobre el significado de las mismas; secreto que no podrá ser roto delante de quien no fuese iniciado"⁸⁶.

Las Epístolas Pastorales atacan en conjunto las religiones sincretistas, ninguna particularmente señalada. Tan apartan de la salvación por la carne y la sangre de Cristo, los gnósticos como los judaizantes⁸⁷.

4.3 *Elementos básicos del pre-gnosticismo*. Como hemos dicho, reduce la doctrina a un "conocimiento" de salvación, que ordinariamente se representa por mitos, los cuales no expresan una realidad histórica verdaderamente acaecida, sino son símbolos de "lo que sucede siempre"⁸⁸. En el Nuevo Testamento no encontramos aún las doctrinas gnósticas tan articuladas como en el s. II (objeto de nuestro artículo siguiente); sino sólo algunos elementos aún no sistematizados. Un siglo después San Ireneo

⁸⁵ N. BROX, *Op. cit.*, p. 51.

⁸⁶ E. LOHSE, *L'ambiente del Nuovo Testamento*, Brescia, Paideia, 1980, pp. 258s.

⁸⁷ Cf. J. B. LIGHTFOOT, *Op. cit.*, p. 364.

⁸⁸ Luego en el fondo representan la "utopía" del hombre, como un ideal de suyo irreal pero que juega un importante papel guía de la conducta, sea en el campo religioso, como en el filosófico. Sobre el "mito" de Jesús en el racionalismo religioso, cf. C. I. GONZÁLEZ, *El es nuestra salvación*, pp. 491-505.

nos presentó el gnosticismo de manera muy orgánica, a partir de fuentes de que él disponía, para nosotros desconocidas, especialmente de un libro de San Justino, hoy por hoy perdido. Un autor reduce la doctrina gnóstica a los siguientes puntos básicos, que (aun tomados del s. II) pueden servirnos para encuadrar, retroproyectándolo al menos en parte, el ambiente de los sectarios en la comunidad apostólica:

- “1) Su rechazo del Dios del Antiguo Testamento.
- 2) El supuesto de que ángeles perversos o un poder inferior creó el mundo.
- 3) La falsa doctrina sobre Jesús, especialmente la cristología doceta.
- 4) Las prácticas mágicas de sus seguidores.
- 5) La idolatría y otras prácticas inmorales de sus adherentes.
- 6) El presupuesto sostenido por sus secuaces, de que ellos han sido liberados de la obediencia a los ángeles malos y/o al creador”⁴⁹.

A algunos de estos elementos alude directamente el Nuevo Testamento. He aquí una pequeña muestra:

4.3.1 *Los elementos (stoicheía)* (cfr. Gá 4, 3.9; Col 2, 8). Se trata no sólo de los “cuatro elementos” que físicamente (según la concepción antigua) formaban la tierra: fuego, aire, tierra y agua; sino sobre todo de los espíritus que gobiernan dichos elementos, potencias angélicas misteriosas que conservan el poder sobre la naturaleza y sobre los hombres. Naturalmente si el cristiano siente que tales espíritus son sus “señores”, no puede captar lo que significa el único señor de Cristo. De este dominio de poderes anímicos o espirituales sobre el cosmos se deriva cierta conducta (como prohibiciones de alimentos) que se convierte en una verdadera esclavitud para los crédulos (Col 2, 10-23; Gá 4, 8s), y algunas veces son considerados incluso como poderes angélicos malignos, es decir verdaderas potencias diabólicas a las cuales estaría sometido el mundo. Esto supone implícitamente, aun cuando el Nuevo Testamento no lo especifique, dos cosas: primera, que los astros (esferas celestes, etc.) son regidas por espíritus de segundo orden (demiurgos, ángeles caídos, dioses menores, etc.), y segundo, que todo el orden del mundo, inferior a la esfera del Dios supremo, sería obra creada por esos seres espirituales degradados y por consiguiente mal hecha, lo que explicaría el mal en este mundo material, en que el hombre (ordinariamente identificado con sólo su espíritu, alma, mente, sabiduría, etc.) se siente prisionero.

“La íntima estructura del mundo sólo puede comprenderse aclarando su origen... La *creación* tuvo lugar cuando de la esfera divina del mundo puro de la luz, una parte cayó en los espacios inferiores y se unió a la materia. Y porque el mundo tuvo su origen en una caída,

⁴⁹ Ph. PERKINS, “Ireneus and the Gnostics”, en *Vigiliae Christianae* 30 (1976) p. 198.

no es obra de la divinidad, sino una obra extraña a ella que hoy está gobernada por las potencias hostiles. . . El cosmos es presa de las tinieblas, entregado a la perdición, es la prisión en que se encuentran encarcelados los fragmentos de luz”⁹⁰.

Esto lleva como consecuencia a una veneración (en ciertos casos adoración) de los “elementos de este mundo”, sobre todo en ciertas fiestas prescritas (Col 2, 16), o a la sumisión a ellos mediante por ejemplo la astrología, lo que se convierte en una verdadera y propia esclavitud.

4.3.2 *Soteriología*. La salvación entonces consistiría en buscar mediante el conocimiento de los orígenes, el camino del “retorno” a esa divinidad desconocida, de la cual nuestra mente (única parte que constituye el hombre) es una chispa. De donde se derivan varias doctrinas: a) El total desprecio por la materia, luego por el cuerpo humano, que lleva a extremos morales opuestos radicalmente, como en seguida veremos. b) El poner la salvación no en una persona, sino en la eficacia de ciertos *elementos*: ritos, palabras que sirven de “santo y seña” para abrir el paso hacia las esferas más altas (custodiadas por los guardianes espirituales, muchas veces hostiles: Col 2, 8.20), prohibición de algunos alimentos que, se presumía, eran vehículo de ciertos poderes malignos (Col 2, 21), etc. c) El “maestro” iluminado podía únicamente mostrar el camino, según su conocimiento, para que cada uno de los iniciados lo descubriese y recorriese por sí mismo.

4.3.3 *Negación de la resurrección futura de la carne*, porque a ésta la tenían por perversa e insalvable. De hecho algunas sectas aceptaban la resurrección, pero en sentido simbólico: resucitaría el hombre al *liberarse de la carne* mediante el conocimiento (gnosis) y algunos ritos. Se trataba pues de una resurrección *en sentido mítico*. En este caso

“la resurrección se asemeja mucho a un re-descubrimiento del propio yo divino, que se había perdido, olvidado, escondido. Según lo que nos dice Hipólito, el diácono Nicolás (Act 6, 5), que según una antigua tradición era el fundador de la secta gnóstica de los nicolaítas, representaba la opinión según la cual ‘la resurrección ya habría sucedido, y entendía por resurrección el que creamos en Cristo y recibamos la purificación (del bautismo), pero negando la resurrección de la carne’ ”⁹¹.

De hecho Pablo reprende a los cristianos que, siguiendo esta inspiración gnóstica, se sienten ya resucitados por la iluminación de la doctrina y por el Espíritu recibido en el bautismo, y presumiendo de ello no tienen más esperanza. Así, mientras unos que se dicen cristianos miran al mundo como si fuese indigno, con un orgullo pagado de sí mismo, otros en cambio abusan del desprecio de la resurrección de la carne para dar

⁹⁰ E. LOHSE, *Op. cit.*, p. 285.

⁹¹ N. BROX, *Op. cit.*, p. 53.

rienda suelta a las pasiones bajo pretexto de haber ya resucitado en el espíritu: "si los muertos no resucitan, comamos y bebamos, que mañana moriremos" (1 Co 15, 32; cfr. Fil 3, 18s).

4.4 *El Cristo Redentor de los pre-gnósticos.* Según ellos el mal proviene de los defectos con los cuales el demiurgo creó la materia, en la cual se encuentra encarcelada la mente y olvidada, por su lejanía del Dios supremo, del elemento divino que hay en ella. Entonces la salvación del hombre consiste en una iluminación que lo ayude a volver a su estado originario, revivificando aquella chispa que había quedado escondida en su materia. Reconocerla, así como los secretos de quienes tienen el alma prisionera para poder vencerlos, sería el objeto de la revelación divina. Tal revelación lleva lógicamente al desprecio por la materia (incluido el cuerpo) que eventualmente en el campo moral desemboca (como en seguida veremos) o en un ascetismo exagerado, o en un libertinismo extremo. Algunas de las religiones gnósticas reconocen el papel de algún mediador de esta revelación. Ordinariamente será alguna figura que pertenezca a la patria celeste y que haya sido enviada del Dios supremo para rescatar a quienes viven cegados en la materia, mediante el conocimiento. Y ésta es precisamente la doctrina de las sectas influidas por tal tendencia:

"En el gnosticismo cristiano el salvador es Jesucristo, portador para los hombres del mensaje divino. Ha bajado en forma humana para que quienes detenían el poder no lo notasen antes de tiempo, pero como no era un hombre verdadero, no pudo sufrir la muerte... El judaísmo conocía como mediadora y como contenido de la revelación la Sabiduría, Filón habla de un Logos como de un ser intermedio entre Dios y los hombres. Estos motivos influyeron sin duda en la gnosis y contribuyeron a que la noción de revelación divina se ilustrase mediante la concepción de un salvador celeste"⁹².

Pero la redención en un sistema gnóstico no es un asunto de la persona que vive en la historia, sino un suceso de orden cósmico; y así la encarnación real del Hijo de Dios en un hombre histórico no interesa. Por otra parte, como opina Grant, a diferencia de otro tipo de religiones, a las inspiradas en ideas gnósticas ni siquiera les importan directamente ni Dios mismo, ni el mundo, ni los espíritus celestes; sino más bien y solamente en cuanto pueden servir para iluminar lo que es *el propio yo*. Incluso la enorme cantidad de mitos usados como vehículos de explicación, están sólo al servicio de la iluminación del yo acerca de cómo surgió su actual situación degradada, y cómo puede liberarse de ella⁹³.

De ahí que el docetismo sea una lógica y muy común consecuencia doctrinal. El ser superior enviado por el Dios supremo para salvar la chispa divina y espiritual, de la maldad de la materia, no podría ser verda-

⁹² E. LOHSE, *Op. cit.*, p. 289.

⁹³ Cf. R. M. GRANT, *Op. cit.*, p. 10.

deramente carne. No se trata pues, cuando se menciona el docetismo, de una secta religiosa; sino más bien de un presupuesto común a las sectas de inspiración gnóstica⁵⁴. Contra este tipo de herejía dirigió Juan toda la fuerza de su teología al enseñar que el mal en el mundo no es debido a un defecto cósmico, sino a un pecado (Jn 1, 29), un hecho histórico de quienes se han negado a recibir la luz y han preferido las tinieblas (Jn 1, 5.10), y que si pecan es porque viven según los criterios del mundo que preconizan como valores supremos el orgullo, los placeres y el dinero (1 Jn 2, 16). Y por ello la redención parte de otro hecho histórico: la verdadera encarnación del Verbo (Jn 1, 14), ya que "Jesús es el Cristo venido en carne" (1 Jn 4, 2): ésta, y no la condenación de la creación, es la confesión de fe de quienes han nacido de Dios.

4.5 *Consecuencias morales.* Ya las hemos insinuado en varias ocasiones: si la carne es de por sí corrupta y no tiene salvación alguna, es posible llegar a dos conclusiones extremas, según la propia ideología:

a) A condenar todo cuanto se relaciona con la carne, de manera que se la suprima en cuanto sea posible mediante el más estricto ascetismo. Por ello se prohíben como malos en sí en primer lugar el matrimonio y todo cuanto se refiere a la reproducción sexual: sería un verdadero delito procrear seres materiales, condenar a las chispas divinas a vivir encarceladas en esas tumbas de podredumbre; y en segundo, la privación de todos los alimentos que de alguna manera comunican ese espíritu del mal, mediante una rigurosa selección de dietas y abstinencia de comidas que son tabú. Pero a la misma conclusión se llega con la doctrina extrema de que la resurrección ya ha llegado por el conocimiento y el bautismo de manera que se tenga que vivir sólo para el espíritu (1 Ti 4, 3-5; 5, 23; 2 Ti 2, 18; Tit 1, 14s): se debe abandonar todo cuanto pertenece a la carne, a su propia transitoriedad. Flota en este ascetismo radical un pesimismo de fondo acerca de la obra creadora del demiurgo: es en el fondo un rechazo de la bondad del Creador. Contra ellos proclama el autor inspirado: "Todo lo que Dios ha creado es bueno, y por ello debemos tomar los alimentos con acción de gracias" (1 Ti 4, 4).

b) Pero por la misma razón se llegó en varias sectas a la conclusión contraria: al completo libertinaje respecto a todo cuanto corresponde a la materia, ya que ésta nada tendría que ver con la salvación. Lo hemos visto arriba al hablar de los nicolaítas. Así también el simonismo llevaba

⁵⁴ Naturalmente debemos distinguir aquí este docetismo de tipo gnóstico, que toca la realidad corpórea de Jesús: niega la encarnación por falta de sujeto en el cual encarnarse. A diferencia del docetismo de tipo adopcionista, que niega la real unión personal entre el Verbo y el hombre (real) Jesús: éste sería un hombre verdadero, pero no carne (sino templo, vehículo, etc.) del ser celeste mensajero del Dios supremo. Entre los herejes del s. II se encuentran otros dos tipos secundarios de docetismo: el de los valentinianos, que hablaba de un "cuerpo pneumático" de Jesús, capaz de sufrir, pero no de carne como la nuestra; y el más burdo de Basilides, según el cual Cristo habría cambiado personalidad con Simón Ciríneo, el cual habría sido el realmente crucificado.

a una ligereza sin freno en las costumbres; porque si el creyente en Simón estaba ya salvado por el conocimiento que éste le había comunicado, entonces la redención consistiría enteramente en la "gracia de Simón", y no en la sujeción a la Ley. En estos sincretistas judaizantes también influye el gnosticismo, en cuanto atribuyen la Ley de las obras a los ángeles caídos (o al Yahvé del Antiguo Testamento, un dios menor y malvado) como el instrumento mediante el cual tenían esclavizado al hombre, y del cual habría que liberarse. Por lo mismo el desenfreno sería la más completa expresión del ser redimido (cfr. la condena indirecta en Gá 5, 13-26).

5. La respuesta ortodoxa

Imposible tratar aquí toda la cristología del Nuevo Testamento⁹⁵. Nos limitaremos a las principales confesiones de fe antiheréticas, y tomamos como punto de referencia más particularmente 1 Co, Col, y las Cartas Pastorales.

5.1 *Cristología*. En el contexto de la proclamación de la fe para combatir las doctrinas sectarias, encontramos en los autores sagrados como elementos de mayor importancia:

Ante todo *la perfecta unidad entre creación y redención*. Sin la realidad de la primera explícitamente como buena, la segunda sería imposible como evento histórico. Esta perfecta unidad la ofrece la correcta fe en Jesucristo: en él y por él fue realizada tanto la obra de la creación (Jn 1, 3; Col 1, 16-17) como de la redención (Col 1, 19-20).

Pero si la afirmación herética de la maldad de la materia dependía de la doctrina en su creación por un dios malvado y secundario respecto al Dios supremo, los autores sagrados señalan precisamente el camino opuesto: toda la creación es buena porque Jesucristo no es un "dios menor", sino existía desde el principio (luego no es creatura) ante Dios, y él mismo era Dios (Jn 1, 1-2). Es además la "imagen del Dios invisible" (Col 1, 15), de manera que ese Dios ya no es para nosotros desconocido: lo conocemos en la carne de Cristo. De este modo están en él plenamente unificadas las obras divinas de la creación, redención y revelación de la verdad. Si el hombre *fue creado* según la imagen y semejanza divinas (Gn 1, 26), Cristo en cambio *es la imagen* del Dios invisible, lo que apunta por una parte a una distinción con el origen de todo (Dios, al que Jesús revelaría como su Padre); pero al mismo tiempo a la perfecta semejanza basada en su calidad de Hijo, como apunta el mismo himno (Col 1, 13):

"La generación comunica al Hijo la naturaleza del Padre. No se trata pues de simple parecido, sino de igualdad de naturaleza: el

⁹⁵ Ni es el objeto de este artículo, sino sólo ofrecer un nuevo enfoque para estudiar el tema en C. I. GONZALEZ, *El es nuestra salvación*, pp. 235-286.

Hijo es la imagen perfectamente igual al Padre. En 2 Co 4, 4 la 'excelencia de Cristo' se deduce del hecho de que es la 'imagen de Dios'. Sólo se distingue del Padre en cuanto persona, pues ninguno puede ser imagen de sí mismo. Nótese que a Dios se le ha llamado 'invisible', por lo cual se puede también pensar que Jesucristo es llamado 'imagen' en cuanto Dios se ha hecho visible al mundo en su Hijo (cfr. Jn 14, 9: 'quien me ve a mí ve al Padre'). Esto supone la encarnación del Hijo, pero Pablo aquí no está hablando de ella. La calificación de 'invisible', por tanto, se explica mejor como referida a la trascendencia de la naturaleza divina del Padre y del Hijo⁹⁶.

También se indica esta relación, si bien contrastando el ser de Cristo con el de las creaturas, al llamarlo "el primogénito de toda la creación, porque en él fueron fundadas todas las cosas" (Col 1, 15)⁹⁷, lo que indica que no es creatura, pues existe con anterioridad a éstas. Además de que el término bíblico "primogénito" se usa más en el sentido de dignidad y preeminencia que en el de orden cronológico en la existencia. Por eso cuando no se quiere subrayar esa relación con las creaturas, sino sólo con el Padre, entonces se le califica de "unigénito" (Jn 1, 14.18; 3, 16.18). Pero ninguna duda cabe de lo que el autor de Colosenses afirma sobre la igualdad entre el Hijo y el Padre, ya que éste quiso que en aquél "residiera toda la plenitud" (Col 1, 19), y para que ninguna duda cupiese, reafirma un poco adelante que "en él reside la Plenitud de la Divinidad *corporalmente*" ("somatikos": Col 2, 9); es decir, por una parte afirma la realidad de su cuerpo (doctrina antidoceta y antignóstica, pues entonces el cuerpo es digno de Dios), y por otra el hecho de que no se trata sólo de un mediador en calidad de profeta o de vehículo de una doctrina, sino de comunicador personal de Dios en su propia carne. La confesión de la preexistencia del Hijo y de su verdadera encarnación son la clave para captar el plan salvífico del Padre, y por ello toda la ciencia divina (la "gnosis verdadera") está escondida en la carne de Cristo (Col 2, 26-27, y toda la teología de Juan), y por ella se nos ha revelado.

Pero precisamente porque el Hijo de Dios en la carne unifica toda la obra del Padre (creación, redención, revelación), por eso éste lo ha constituido Señor de todo cuanto existe en el cielo y en la tierra, de los Principados y Potestades (los espíritus concebidos de maneras diversas por los diversos grupos: demiurgos, ángeles, dioses menores, etc., pero en todo caso los dominadores del mundo, que bajo ellos se convierte en un mundo de tinieblas), y finalmente Cabeza de su Iglesia, de manera que todo tiene en él su consistencia (Col 1, 13.16.17; 2, 10.11.15).

5.2 *Soteriología*. Las herejías cristológicas, según hemos visto, no nacieron por motivos metafísicos, sino salvíficos: la necesidad no era,

⁹⁶ K. STAAB - J. FREUNDORFER, *Le Lettere ai Tessalonicesi e della Cattività e Pastorali*, Brescia, Morcelliana, 1961, p. 104.

⁹⁷ Expresión que en Ro 11, 36 es atribuida al Padre.

teorizar, sino buscar los medios de redención al sentirse hundidos en el mal. La reflexión y la teoría sobre la realidad surgió de tal urgencia. De manera semejante la respuesta cristológica revelada parte de la *economía divina*, del plan salvífico del Padre en favor de los hombres. El más grave problema de las sectas es que, en lugar de ofrecer a los seres humanos una solución real, usaban la esperanza de éstos para echar sobre sus hombros una peor esclavitud: la sumisión a los "elementos" de este mundo. Así los autores inspirados enseñan que la verdadera sabiduría que libera no es la gnosis de las religiones, sino el misterio que el Padre ha revelado en Cristo. Por ejemplo, acerca de 1 Co 2, 6-9 (cfr. Fil 3, 15), donde Pablo explica el significado del "misterio" para un "iniciado", lo que le da la "sabiduría de los perfectos":

"Pablo confiere un nuevo significado a este concepto, distinguiéndolo netamente del de la gnosis, y sobre todo determina el contenido de la gnosis y de la mística de su tiempo: es la redención escatológica de parte de Cristo. Los 'dominadores de este mundo', cuya sabiduría es la antítesis de la sabiduría divina, no son las autoridades humanas, sino las potestades, las potencias angélicas ultraterrenas adversas a Dios a las cuales está subordinado el viejo siglo. Las potestades cósmicas, aunque de modo provisional dominan el curso de este mundo, pueden acceder sólo a la sabiduría cósmica, pero no a la verdad de Dios actuada en Cristo"⁹⁸.

Por lo mismo, hay que partir del origen real (y no mitizado) del mal: éste no es una falla "cósmica", sino un hecho histórico, es pecado, es enajenación y alejamiento personal e irresponsable, del amor divino; por ello es negación al amor, enemistad, libre sometimiento a las pasiones, idolatría. Punto de partida necesario para la cristología neotestamentaria debería ser, pues, la profundización en su doctrina sobre el pecado. Así pues la redención no se realiza por gnosis, sino por una obra de reconciliación del hombre con Dios. No hay por consiguiente una salvación por vía del propio conocimiento, sino de la gracia: el problema no es ante todo saber, sino aceptar; no es idea, sino don; no es obrar (según la Ley), sino estar abierto a recibir.

En consecuencia tampoco puede realizar la redención un mediador "cósmico", que perteneciese al orden de los espíritus creados, o demiurgos, o dioses menores ("Potestades" y "Principados" dominadores, etc.). Tampoco puede tratarse de un redentor mítico, mero símbolo de lo que siempre sucede en el hombre mediante el auto-rescate por la iluminación. Un mito tal no sería histórico, ni tocaría el pecado como acción real e histórica del hombre, ni mediaría para la reconciliación entre seres reales y personales, como son Dios y el hombre; sino a lo más liberaría al hombre de su propia ignorancia y enajenación respecto a su ser mismo. Al colocar así al hombre en el centro, origen y término de toda la salvación,

⁹⁸ H. D. WENDLAND, *Op. cit.*, p. 60.

en el fondo se le convierte en un ídolo, y tal doctrina salvífica en idolatría. Esta es la "estupidez de la sabiduría del mundo" a la que se contraponen la sabiduría de Dios, que se manifiesta en la realidad de la carne del hombre Jesús.

Así se comprende por qué el autor de 1 Ti, que está hablando del peligro de esas sectas gnósticas, que enseñan una multitud de *mediadores cósmicos* (1 Ti 1, 3-4.19-20; 4, 2-4) les opondrá la doctrina del único mediador de la redención, "*Jesucristo, hombre también él*" (1 Ti 2, 6)⁹⁹, y precisamente por razón de su muerte en la cruz, como rescate por todos, ya que Dios "quiere que todos los hombres se salven" (1 Ti 1, 4; luego esta redención no está reservada a los iniciados); misterio que lo coloca en la historia y manifiesta del modo máximo posible la realidad de su carne¹⁰⁰. Una tal mediación, que elimine todo elemento mítico y gnóstico, supone por fuerza la doctrina de la verdadera y real encarnación histórica del Hijo de Dios en el seno de una mujer, y en un tiempo determinado (Gá 4, 4; Jn 1, 14).

"Hay un único Dios, que quiere la única salvación de todos. En el proceso de la redención desarrolla un papel esencial sólo Jesucristo, el único mediador, en completo contraste con los numerosos seres mediadores e intermedios que se agolpan en el drama de la salvación y de la condenación del mito gnóstico, y en completo contraste con todas las otras eventuales figuras de mediadores y de redentores. El concepto de 'mediador', muy raro en el N. T., tiene en su historia un gran peso e indica la dimensión cósmica omnicomprendiva de la salvación. El acento de este versículo, que no puede pasarse por alto, es que el hombre Jesucristo representa la cumbre e interpreta su función mediadora: este mediador es un hombre, está por tanto completamente de 'esta' parte"¹⁰¹.

La cruz revela entonces hasta qué extremo de condescendencia ha llegado ese realismo salvador del proyecto divino; pero por lo mismo manifiesta la máxima sabiduría del Padre, del todo contrapuesta a la gnosis de este mundo (1 Co 1-2), ante la cual es estupidez y escándalo. Siendo así la cruz el máximo signo de la verdadera carne del Hijo de Dios, es también la suprema doctrina antidoceta. Los Corintios, al dejarse embaucar por los sectarios que les ofrecen una pretendida y llamativa sabiduría,

⁹⁹ Cf. C. I. GONZALEZ, *El es nuestra salvación*, pp. 190-195.

¹⁰⁰ Si está hablando pues contra los doctores gnósticos, la unidad de la mediación de Cristo niega aquí (único pasaje en que se afirma en todo el N. T.) la mediación de los demiurgos y otros espíritus cósmicos; no toca para nada la doctrina revelada del A. T. acerca de los mediadores elegidos por Dios como colaboradores humanos en su obra salvífica en favor de su Pueblo. Aun el N. T. llama a Moisés "mediador de la Ley" (Gá 3, 20). Así, pues, no es argumento contra la vocación a participar mediante una misión encomendada por el Padre, a su obra liberadora en favor de su Pueblo, como pretenderían algunos hermanos separados: en esta línea de mediación por un llamado a una misión se entiende la participación de María en la obra realizada sólo y en plenitud por su Hijo.

¹⁰¹ N. BROX, *Op. cit.*, p. 191.

corren el peligro de vaciar de significado la cruz, o al menos relegarla a un segundo plano en el anuncio de la fe, y casi sólo como un buen ejemplo de cómo se debe afrontar la muerte o algo semejante: es decir, de reducirla al proyecto de la gnosis. Si así fuese, sus verdaderos salvadores serían en el fondo los fundadores de sectas y doctores gnósticos, que les habrían iluminado el misterio, y no Jesucristo.

Aquí se revela también todo el misterio de la gracia precisamente como absoluta gratuidad. Los "sabios" creen conocer por su gnosis a Dios, y el camino de la salvación. La Palabra divina, en cambio, les enseña el proyecto que Dios ha libremente decidido, y por tanto no conocible por la razón ni por la gnosis, de salvar al hombre interviniendo plenamente en su historia, y precisamente por la cruz. Esta decisión libre divina no está bajo el "control" del hombre, por eso los mundanos la rechazan. Se trata de una sabiduría divina, sólo reconocible por la simple aceptación en la fe. ¿Qué se ha puesto aquí en juego?: o la salvación del hombre bajo el control de la propia sabiduría, o mediante la aceptación de la gracia; autosuficiencia contra gratuidad; propia ciencia encerrada en el yo, o amor abierto al don. Cruz y religión gnóstica son del todo incompatibles (Col 2, 13-15.20-23).

"El mismo mensaje (de 1 Co 1, 18-21), al menos en su contenido esencial, anuncia Pablo en Ro 3, 21ss: ahí la antítesis al pecado y a la incredulidad de los judíos y paganos (Ro 1, 18-3,20), aquí, en cambio, en contraposición a la gnosis de este mundo que trata de apoderarse del evangelio desde el interior de la comunidad cristiana, en el tentativo de englobarlo en la propia estructura religiosa"¹⁰².

Y he aquí que en esta teología de la absoluta gratuidad manifiesta en la cruz, se nos revela el misterio de la pobreza como liberadora. He aquí la más profunda expresión de la pobreza de espíritu: el reconocimiento de la vaciedad de la propia ciencia, del propio control de la auto-salvación: es la apertura sin medida a la liberación como don de gracia que se nos comunica por invitación y vocación, cuya fuente es desde siempre el puro amor sin límites del Padre (Ef 1, 3-14). El evangelio de Lucas nos ofrece como ejemplo prototípico de esta pobreza, después de la carne de Jesús (entre los puros humanos), la total acogida de la Palabra de Dios, por pura fe, de parte de María (Lc 1, 26-38). Y precisamente por ello son los pequeños, los sin ciencia, "los que no saben hablar" ("*nepiois*": Mt 11, 25), quienes pueden aceptar el misterio del Reino y comprender la Palabra del Padre; mientras éstos quedan ocultos "a los sabios y que poseen la ciencia" ("*sophōn*" kai "*synetōn*", de *syn-temi*, "sagaz", "que posee la inteligencia de las cosas").

"La realidad de la comunidad es la prueba más clara y evidente de que Dios no atribuye ninguna importancia a la sabiduría. Dios no

¹⁰² H. D. WENDLAND, *Op. cit.*, p. 49.

ha llamado a la comunidad a muchos sabios, poderosos y fuertes, sino a personas simples, débiles y de origen humilde... Por 'sabiduría según la carne' Pablo entiende la sabiduría accesible al hombre, y que, como él, forma parte del viejo siglo ya pasado. Dios aniquila todo privilegio y toda grandeza terrena desde el momento en que se dirige al pobre y al miserable, como lo ha indicado ya el ejemplo de Jesús, que se ha dirigido a los pobres, a los publicanos y a los pecadores. La obra de Dios es inescrutable, es elección. La reflexión tiene su momento culminante en 1 Co 1, 28: Dios ha elegido 'lo que no cuenta' ¹⁰³.

Jesús es en su carne el Maestro, es el camino al Padre, sólo él puede revelar la Palabra del Padre a quien él quiere (Mt 11, 27). Pero no como un maestro gnóstico; porque lo salvífico en el cristianismo no es la doctrina ni la idea, sino su persona: *El es nuestra salvación*.

6. Conclusión

Este artículo, aun siendo muy largo, es sólo un somero preámbulo al problema del desarrollo dogmático en la Iglesia. Sin este acercamiento a la Palabra revelada, sería imposible captar los dogmas cristológicos que los grandes concilios orientales nos han enseñado; pues reduciríamos su doctrina a una filosofía sobre Jesucristo, por ejemplo al limitarla a un análisis lingüístico de los términos empleados. Al terminar esta introducción, contamos ya con algunos elementos que nos servirán para comprender mejor el desarrollo en la Iglesia de la doctrina sobre Jesucristo:

6.1 El primero que salta a los ojos es *la perfecta unidad*, en la enseñanza del Nuevo Testamento, *entre cristología y soteriología*. Si el Hijo de Dios se ha hecho carne, es sólo para salvarnos; pero no hay salvación posible para el hombre, en el proyecto del Padre, si no es por la carne del Hijo. Esta indisoluble compenetración de los dos aspectos de la reflexión teológica sobre Jesucristo estará presente en todo el desarrollo conciliar y patrístico. De manera que en el futuro no podrán reclamar ningún título de legitimidad ni la cristología sólo funcional, ni la puramente ontológica: ambas serían deficientes.

6.2 En segundo lugar, hemos descubierto en el N. T. *un excelente ejemplo de legítima inculturación de la doctrina*: hay fórmulas de fe que enseñan quién es Cristo y cuál es su obra, en términos de la época, que podían captar los hombres de su tiempo; pero que en el fondo "vacían" el significado de las expresiones comunes para llenarlas de un nuevo sentido: es precisamente la novedad de la revelación, no reducible a gnesis humana. Y así la teología de los autores inspirados nos sirve de

¹⁰³ H. D. WENDLAND, *Op. cit.*, p. 58.

modelo para estudiar la que nos han legado los concilios. He aquí un ejemplo de la mayor importancia, la cristología de Pablo:

El Apóstol de los gentiles no "heleniza" la fe, como superficialmente se ha llegado a decir al considerar sólo su lenguaje o las imágenes que utiliza siguiendo la cultura de su tiempo¹⁰⁴. Sobre todo a principios de este siglo estaba de moda (y cada moda suele reclamar para las propias inclinaciones toda la autoridad de la ciencia) afirmar o que Pablo habría helenizado la fe, o que su teología habría dependido de la gnosis, o que la habría "mitizado" según los esquemas de las religiones místicas.

Así, por ejemplo, según A. von Harnack, Jesús habría predicado una doctrina muy sencilla sobre Dios como Padre y sobre su reinado en el mundo, mientras habría sido Pablo el fundador del cristianismo como religión universal, por ejemplo mediante la idea de que "no sólo Dios estaba en Cristo, sino Cristo mismo de algún modo poseía una peculiar naturaleza de tipo celeste"¹⁰⁵. Esta idea, que se le habría ocurrido a Pablo bajo la influencia de los "dogmas mesiánicos", de su herencia judía, habría inmediatamente suscitado una teoría enteramente nueva entre los griegos: la aparición de un ser divino en el cosmos, lo que inmediatamente habría provocado la necesidad de colocarlo en el rango más elevado y considerarlo el redentor del mundo.

A. Loisy hace depender la enseñanza paulina de los mitos de que se nutrían los misterios paganos, ya que Jesús habría sido un hombre simple, predicador del reino y anunciador profético de la próxima aparición en Israel de un rey justo. Pero Pablo habría transformado este mensaje tan simple, abandonando los elementos del evento histórico, en una nueva religión según los cánones de los mitos en boga. Por ejemplo el parangón Adán-Cristo, "no mejor construido lógicamente que los mitos de Osiris o de Atis, y no mejor fundado que éstos en la razón o en la experiencia"¹⁰⁶, no habría sido sino la inculturación cristiana del mito del "Hombre Celeste" pneumático, y del "hombre terreno" y carnal. Y sobre la cruz como sacrificio expiatorio: "Este es un mito pagano del dios inmolado, como se encuentra en los misterios de Dionisios.. (Pablo) adapta este mito a una teoría de la redención que no carece de analogía

¹⁰⁴ Ya S. IRENEO criticaba a los herejes que querían tomar las palabras de Pablo según el sentido que tenían *para ellos* y no para el Apóstol, por ejemplo refiriéndose al contenido de "carne y sangre": no se han de leer ni en el sentido de los gnósticos ni en el de los judaizantes: "Los herejes, al citar el pasaje: 'Ni la carne ni la sangre heredarán el reino de Dios' (1 Co 15,50), han tomado de Pablo dos palabras; pero ni han comprendido lo que Pablo quería decir, ni han investigado la fuerza de las palabras; sino que cogiéndolas por su sentido vulgar, mueren por ellas; porque en cuanto está de su parte, pervierten toda la economía divina": *Adv. Haer.* V, 13,2: PG 7, 1157.

¹⁰⁵ A. von HARNACK, *What is Christianity?*, New York, Harper, 1957, p. 185.

¹⁰⁶ A. LOISY, *Les mystères païens et le mystère chrétien*, Paris, Nourry, 1930, p. 239.

con la de los misterios órficos"¹⁰⁷. Y R. Bultmann hace depender en gran parte la doctrina paulina de los motivos gnósticos¹⁰⁸.

Para cualquier lector atento, y una vez pasada la fiebre del modernismo, será claro que Pablo usa las mismas palabras, símbolos y mentalidad de aquéllos a quienes dirige el mensaje salvífico, pero para vaciarlos de su contenido mítico y llenarlos de la "buena nueva", que es en realidad buena (no esclavizante como la gnosis) y nueva (es decir no reafirmación de la gnosis de las religiones, tan común en aquella cultura)¹⁰⁹. Así, por ejemplo, cuando habla de Jesucristo como "Primogénito" pero anterior a toda la creación; cuando enseña que él es igual al Padre, único Dios, y el verdadero creador; cuando revela que el único Dios lo ha puesto como Señor de todo lo creado (visible e invisible, Tronos, Dominaciones, Principados y Potestades, es decir de todo el mundo material y lo que ellos concebían como el mundo celeste con todos sus poderes); cuando ha puesto la verdadera "gnosis" no en el conocimiento de los "elementos" sino en la cruz de Cristo, cuyo fruto no se goza por el conocimiento, sino por el amor a su persona y por él al hermano; entonces en realidad ha destruido el mito al usarlo como simple vehículo. En efecto, por ejemplo, la única realidad que según los gnósticos tenían los "Eones", "Principados", "Potestades", etc., era la de ser degradaciones de la divinidad; y como tales, creadores y señores (déspotas) del mundo. Si en cambio el Creador, Señor, Redentor, de todo cuanto existe y aun de todos ellos es Jesucristo, entonces ellos no son nada: el mito ha quedado vacío, para revelar cómo es vana la sabiduría del mundo presente.

6.3 Finalmente, *en cuanto al estilo*: así como en los dogmas posteriormente declarados, esta doctrina fundamental se expresa en fórmulas breves, que en su carácter conciso explicitan un punto básico e irreversible de la verdad revelada, sin la cual el entero edificio de la revelación se convertiría de nuevo en una gnosis vacía: sin una tal doctrina básica expresada en la fórmula, la Iglesia no sería sino una secta más, como lo sería la comunidad fundada sobre el evangelio que predicaba Pablo. Pero no quiere decir que tales fórmulas (por definitivas que sean) hubiesen agotado el misterio. Son definitivas en cuanto lo es, por ejemplo, el naci-

¹⁰⁷ A. LOISY, *Ibid.*, p. 241.

¹⁰⁸ Cf. R. BULTMANN, *Theology of the New Testament* v. I, Londres, SCM Press, 1956, pp. 164-183; explícitamente sobre la categoría de "redención", cf. *Primitive Christianity*, New York, Meridian Books, 1959, pp. 198-208.

¹⁰⁹ Es cierto que hubo sectas (al inicio eran grupos dentro de la comunidad cristiana), que interpretaron el evangelio a la luz de la gnosis, como ya hemos visto. Pero eran consideradas comunidades disidentes, que eventualmente acabaron fuera de la Iglesia. "El gnosticismo aparece primero como una herejía en la Iglesia, pero no se trata simplemente de una forma depravada de cristianismo. Brota del esfuerzo por expresar el cristianismo en términos helénicos, sin las salvaguardas que Pablo y sus seguidores impusieron a su trabajo": R. McL. Wilson, *The Gnostic Problem*, Londres, Mowbray, 1958, p. 68.

miento de un ser humano: es irreversible (en cuanto pretender regresar al seno de la madre sería una enfermedad psicológica, y llevaría a un arcaísmo momificante); pero no lo es en el sentido de que debemos detenernos en la fórmula. La revelación divina es demasiado grande para agotarse en nuestras expresiones humanas, por rectas que fuesen. Por ello "la Iglesia camina a través de los siglos hacia la plenitud de la verdad, hasta que se cumplan en ella plenamente las palabras de Dios" (Dv 8).

INFORMACION

El ITEPAL emigra a Bogotá y efectúa su "perestroika"

Luego de quince años de fecundas labores en Medellín, la "ciudad de la eterna primavera", el Instituto Teológico-Pastoral del CELAM (ITEPAL) traslada su sede a Bogotá. Este cambio geográfico se acompañará de una restructuración del Instituto y de un nuevo diseño de los cursos que ofrece.

Por cierto, esta "perestroika" tiene sus pros y sus contras. Algunos amigos nos han insistido en que no conviene modificar una institución que disfruta de acogida favorable y que presta un buen servicio. Con todo, los señores obispos responsables del ITEPAL, de acuerdo con la directiva, han juzgado que las ventajas de la mudanza superaban los inconvenientes. Por esto, como Abraham, nuestro padre en la fe, aceptamos "abandonar nuestra tierra y parentela" y nos encaminamos esperanzados hacia una nueva Tierra Prometida.

El pesar de la despedida

Al dar este paso, el ITEPAL se despide de la ciudad de Medellín, llena de los recuerdos de la *II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano* (1968). En esta ciudad acogedora, la parroquia de la Veracruz ofreció generosamente, primero al *Instituto de Liturgia* (1965-1973) y luego al ITEPAL (1974-1988), una planta física funcional, muy adecuada para sus actividades. Allí el Instituto deja muchos amigos que lo han apoyado. Varios de ellos, con auténtico espíritu apostólico, han hospedado a sus estudiantes como un gesto fraternal de solidaridad con las demás iglesias de América Latina. El ITEPAL no podrá nunca olvidar la etapa antioqueña de su historia.

Nuevas posibilidades

Si aceptamos el sacrificio de alejarnos de una tierra hospitalaria y de numerosos amigos, es que hemos descubierto sobre todo que *una más estrecha vinculación con la sede del CELAM* nos ofrecerá nuevas posibilidades de servir mejor a las conferencias episcopales de América Latina. Citemos algunas ventajas del traslado:

— El quedar muy cerca de la sede del CELAM nos permitirá aprovechar mucho mejor la colaboración de los distintos departamentos, secciones y secretariados, y la presencia de muchos señores obispos y expertos pastoralistas de varios países que continuamente pasan por la sede de Bogotá.

— Allí, el ITEPAL estará en condiciones de coordinar todas las actividades docentes del CELAM, lo cual significará un ahorro en energías y, con el tiempo, en recursos económicos.

— El ITEPAL podrá multiplicar en su nuevo campus cursos "cortos" (v. g. de uno o dos meses) en estrecha colaboración con los departamentos del CELAM, poniendo así sus servicios al alcance de más agentes pastorales, respondiendo mejor a los deseos expresados por los prelados, y utilizando más de lleno su infraestructura.

— En Bogotá, el ITEPAL tendrá más facilidades para cumplir su misión como centro de reflexión teológico-pastoral.

Un nuevo diseño del curriculum

Nuestros cursos "largos" tradicionales de 8 meses han tenido buena acogida. No queremos abandonarlos. Por esto hemos ideado un nuevo sistema modular que permite acomodar a la vez a quienes disponen de varios meses y a quienes no se pueden ausentar mucho tiempo de sus actividades apostólicas. El estudiante que disponga del tiempo necesario podrá aprovechar *un curso coherente de 8 meses*, compuesto de 2 bimestres de pastoral general (metodología pastoral y actualización teológica) y 2 bimestres de especialización. Para quienes no puedan consagrar tanto tiempo seguido a su *aggiornamento*, la estructura modular de nuestros cursos permitirá aprovechar unidades más cortas de nuestro curriculum.

Al entrar el ITEPAL en una nueva etapa de su historia, no sobraría recordar su naturaleza, objetivos, criterios y organización.

I. NATURALEZA Y OBJETIVOS

El Instituto Teológico Pastoral del CELAM se constituyó por resolución de la XIV Reunión Ordinaria del Consejo Episcopal Latinoamericano celebrada en Sucre, Bolivia, en noviembre de 1972.

Sus objetivos son:

1. Preparar formadores de agentes de pastoral para cubrir las necesidades de la Iglesia en América Latina, tanto a nivel de los organismos apostólicos, como de los animadores de la pastoral en las estructuras regionales o diocesanas.
2. Colaborar en la adaptación dinámica de agentes de pastoral de otros continentes, a las condiciones de la Iglesia latinoamericana.
3. Preparar agentes de pastoral de América Latina para la misión ad gentes en la que está comprometida la Iglesia latinoamericana.
4. Estudiar e investigar los problemas candentes que surgen en la actividad pastoral de América Latina.

II. CRITERIOS DEL INSTITUTO

1. En su trabajo el Instituto parte del análisis de la realidad en sus diversos aspectos y, mediante una sólida reflexión teológica de la Palabra de Dios, ofrece pistas para llegar a los diversos compromisos apostólicos con el hombre latinoamericano.
2. Así es como el Instituto procura dar una formación pastoral renovada a la luz del Evangelio, según las orientaciones de la Iglesia y respetando el pluralismo admitido por el Magisterio.
3. En la visión integral de la realidad latinoamericana el Instituto subraya las circunstancias socio-económicas, políticas y culturales del Continente, insertas en su proceso histórico y que se proyectan al futuro.

- En este campo, su orientación la recibe del Evangelio interpretado especialmente por los documentos del Concilio Vaticano II y las Conferencias Generales de Medellín y Puebla.
4. En la interpretación del conflicto social y en particular con relación a una visión cristiana integral de liberación, el Instituto sigue las directrices propuestas por el Magisterio eclesial, especialmente el Documento de Puebla.
 5. El Instituto fomenta un ambiente de espiritualidad y fraternidad, de animación en la caridad y de continua conversión. Se esfuerza por crear un ambiente de mutua colaboración entre todo el personal que en él convive, dentro de la organicidad requerida, la responsabilidad personal, la mutua comprensión y la libertad cristiana.

III. ORGANIZACION DEL CURSO

El curso de pastoral se compone de un conjunto de módulos, divididos en módulos básicos y módulos de especialización.

Un alumno puede tomar los dos módulos básicos y elegir uno o dos módulos de especialización. Así realizará el curso completo de Pastoral para América Latina, con una duración de 8 meses, 35 semanas.

Para aquellos alumnos que disponen de tiempos cortos para su capacitación y actualización, el Instituto ofrece 14 módulos que pueden ser tomados independientemente unos de otros. Cada módulo tiene una duración de 9 semanas, 1 de inducción y 8 de desarrollo del módulo.

Un alumno puede tomar tantos módulos como su tiempo se lo permita. Los módulos exigen dedicación exclusiva durante su realización, ya que el trabajo semanal además de la asistencia a clases contempla trabajos individuales y en grupo para elaborar en casa.

Los objetivos y contenidos fundamentales de cada uno de los módulos se presentan en el cuadro de este informativo.

IV. ALUMNOS

1. Pueden ingresar al Instituto presbíteros, diáconos, religiosos, religiosas y laicos.
2. Requisitos de admisión:
 - Preparación académica que permita seguir un Curso Superior de profundización teológico pastoral.
 - Experiencia pastoral por lo menos de cinco años.
 - Carta de presentación por parte del Obispo y/o superior religioso. Las inscripciones para los 2 primeros módulos se cierran el 30 de enero de 1989.
3. Cada alumno contribuirá con US\$ 200 por cada módulo, si los toma independientemente, o US\$ 700 si toma el Curso completo. Este aporte cubre los gastos académicos, la comida del medio día, los refrescos de la mañana y tarde y el transporte a la sede del Instituto, que está en las afueras de la ciudad. La cuota de inscripción se pagará al iniciar el curso o el módulo correspondiente.
4. El Instituto puede, a petición de los señores obispos, conseguir una beca parcial para un sacerdote diocesano por cada diócesis que participe al menos en tres módulos.

5. Por cuenta de cada participante corren los gastos de transporte, correo, telégrafo, teléfono a larga distancia y otros gastos personales.
6. El Instituto no tiene internado pero ayuda a quienes lo soliciten a conseguir alojamiento conveniente en casas religiosas, parroquiales o particulares. La pensión se estima en US\$ 120 mensuales aproximadamente, que cada uno pagará directamente en la residencia en donde se hospeda.

V. EQUIPO DIRECTIVO

El Instituto Teológico Pastoral —ITEPAL— cuenta con un equipo directivo compuesto por el Rector, Directores de área, Administrador y los Secretarios Ejecutivos de los Departamentos, Secciones y Secretariados del Consejo Episcopal Latinoamericano —CELAM— que orientan los módulos correspondientes a su área de trabajo.

El equipo directivo asegura la marcha general del curso, orienta los trabajos de los participantes y comparte con ellos la vida fraterna. Se complementa con un selecto grupo de profesores, especialistas en los diversos temas de cada uno de los módulos.

Si desea información adicional sobre cualquiera de los módulos o sobre el conjunto del Curso, escriba al Instituto y a vuelta de correo recibirá la información complementaria.

Apartado aéreo 51086. Bogotá-Colombia

Contenido de los dos módulos básicos (Abril 3 - Julio 29 de 1989)

1) Metodología pastoral (Abril 3 - Mayo 27)

- 1- Análisis de la experiencia pastoral de cada estudiante
- 2- Estudio sociopastoral de la realidad
- 3- Diagnóstico pastoral
- 4- Planeación pastoral
- 5- Organización pastoral
- 6- Evaluación pastoral
- 7- Aplicación a la realidad

2) Actualización teológica (Junio 5 - Julio 28)

(0- Semana de Inducción para los que no estuvieron en el primer módulo: Mayo 29 - Junio 2)

- 1- Introducción general a la Pastoral
- 2- Cuestiones de Biblia
- 3- Cuestiones de Cristología
- 4- Cuestiones de Eclesiología
- 5- Cuestiones de Antropología
- 6- Teologías de la liberación
- 7- Religiosidad popular
- 8- Ministerios laicales y Comunidades eclesiales de base

CURSO DE PASTORAL PARA AMERICA LATINA. 1989
ESTRUCTURA GENERAL DEL CURSO

3 Abril 27 Mayo 5 Junio 29 Julio 8 Agosto 30 Septiembre 9 Octubre 1° Diciembre

MODULOS		BASICOS		MODULOS DE ESPECIALIZACION	
METODOLOGIA PASTORAL		ACTUALIZACION TEOLOGICA		PASTORAL FAMILIAR	ECUMENISMO Y SECTAS
				PASTORAL DE MEDIOS DE COMUNICACION SOCIAL	PASTORAL JUVENIL
				PASTORAL DE LA MOVILIDAD HUMANA	PASTORAL SOCIAL
				METODOLOGIA PASTORAL	LITURGIA
				CAPELLANES CASTRENSES	
				CATEQUESIS	
				PREPARACION DE MISIONEROS AD GENTES	

<p>SEMANAS DE INDUCCION</p> <p>29 Mayo - 2 Junio</p> <p>31 Julio - 4 Agosto</p> <p>2 Octubre - 6 Octubre</p>

El Curso de Pastoral para América Latina se compone de los dos módulos básicos y de diez módulos de especialización.
 Un agente de pastoral puede participar:

- * en todo el curso, dos módulos básicos y dos especializaciones según sus intereses. Ocho (8) meses con tres (3) semanas de descanso. **Catequesis y Misión "ad gentes"** equivalen a dos módulos cada uno.
- * en uno o dos módulos básicos en uno o dos módulos de especialización. Cuando se participa en un solo módulo, excepto el de Metodología Pastoral, se requiere asistir a la Semana de Inducción, para un total de nueve (9) semanas por módulo.