

El Obispo en el Presbiterio

Mons. Ovidio Pérez Morales, obispo de Coro (Venezuela)

Introducción

Dos definiciones contenidas en el nuevo Código de Derecho Canónico nos ubican de modo sencillo y concreto en el presente tema. El Código recoge en ellas elementos importantes de la renovación eclesial y eclesiológica, de la cual el Vaticano II ha sido expresión, maduración e impulso ulterior.

Después de afirmar que las "Iglesias particulares, en las cuales y desde las cuales existe la Iglesia católica una y única, son principalmente las diócesis" (c. 368), el Código define éstas del modo siguiente: "La diócesis es una Porción del Pueblo de Dios cuyo cuidado pastoral se encomienda al Obispo con la colaboración del presbiterio" (c. 369).

Ahora bien, la reactualización del tema Obispo - Presbiterio se comprende adecuadamente sólo desde la perspectiva conciliar de comunión, colegialidad episcopal, sacramentalidad del episcopado, dimensión misteriosa de la Iglesia particular. Tarea preliminar de este trabajo es, por tanto, recordar sintéticamente los aspectos substanciales de estos puntos doctrinales para fundamentar debidamente la relación Obispo - Presbiterio desde un ángulo teológico-pastoral.

La III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano estampa, casi como conclusión de su Documento, lo siguiente: "El camino práctico para realizar concretamente esas opciones pastorales fundamentales de evangelización es el de una pastoral planificada" (1306). Pues bien, el tema que tratamos es básico con respecto a una tal pastoral de conjunto. Esta en efecto, no es otra cosa que una actuación orgánica de la misión de la Iglesia (evangelización) que tiene en el Obispo y los presbíteros sus primeros responsables y protagonistas.

He creído comenzar el desarrollo específico del tema acudiendo al Vaticano II, para identificar los lugares en que nos habla del "Presbiterio" y aprovechar el tejido de referencias patrísticas, que arguyen en favor de dicho cuerpo ministerial.

Luego de establecer esta base positiva, dos puntos ocupan la atención: la determinación de quiénes pueden ser considerados como miembros del Presbiterio, y la consideración del nexo Obispo-Presbiterio en términos de colegialidad analógica.

Las reflexiones ulteriores de este trabajo desarrollan, desde diversos ángulos, las implicaciones pastorales —afectivas y efectivas— de la íntima vinculación que une el referido binomio.

Escritas estas líneas en el vigésimo aniversario de la conclusión del Vaticano II, es comprensible que ellas apelen de modo privilegiado a lo que tan magna Asamblea formuló sobre este tema que, tal como hoy se plantea, puede considerarse como uno de los mejores y más fecundos frutos conciliares.

I. Marco de Referencia

1. *Comunión*

La categoría "comunión" tiene carácter englobante en la Teología y la Pastoral.

a) Dios es amor, comunión; familia; comunidad del Padre del Hijo y del Espíritu Santo.

b) El plan creativo-salvífico divino consiste en elevar los hombres a la participación de la vida trinitaria, no de manera aislada, sino como comunidad humana animada por el amor (unidad interhumana y humano-divina).

c) Cristo es el Sacramento del amor de Dios, que libera al hombre pecador de toda ruptura opresiva y lo capacita para entrar en efectiva comunión con Dios y con los demás hombres; esta reconciliación se actúa ya en el peregrinar y encontrará en la plenitud del Reino su realización perfecta y definitiva (cfr. LG 1-4).

d) La Iglesia es, en Cristo, signo e instrumento de la comunión de los hombres entre sí y de los hombres con Dios (cfr. LG 1). Este es el sentido de su misión evangelizadora en la historia, la cual llegará a la perfección en la "Ecclesia universalis" escatológica (cfr. Ib 2).

e) La acción pastoral de la Iglesia es mensaje, celebración y testimonio de comunión salvífica en el mundo. Este ser-quehacer comunitario es para el Pueblo de Dios su máxima identidad.

f) El ministerio jerárquico es una "potestad sagrada" al servicio de la misión unificante de la Iglesia. La colegialidad, en sus expresiones unívoca (episcopal) y análogas (presbiteral, etc.) se inscribe en esta lógica comunal. Es la unidad de los pastores entre sí, en y bajo el Pastor que "representan" en medio de su pueblo.

g) La Iglesia universal es comunión de comuniones. La Iglesia particular no es por tanto, parte de un todo homogéneo, sino densa realización del misterio de unidad salvífica, articulada con las demás Iglesias para la constitución del Cuerpo de Cristo. La Iglesia particular en su interior

es, de manera semejante, una unidad eclesial formada por comunidades locales en diversos niveles.

2. *Colegialidad*

“Así como, por disposición del Señor, San Pedro y los demás apóstoles forman un solo colegio apostólico, de semejante manera se unen entre sí el Romano Pontífice, sucesor de Pedro, y los obispos, sucesores de los apóstoles” (LG 22).

El Vaticano II nos ha ofrecido una visión más “comunitaria” del ministerio jerárquico. Al decir esto, no se pretende en modo alguno, diluir o debilitar la especificidad capital del ministerio, que no se funda en una delegación de la comunidad, sino que proviene de la voluntad fundacional del Señor; tampoco disminuir la novedad ontológica y la consagración personal que implica el sacramento del orden, así como la potestad suprema del Romano Pontífice respecto de toda la Iglesia, y la máxima del Obispo en su Iglesia particular. El Concilio en esto ha sido bastante claro.

Suponiendo todo esto, la colegialidad subraya, sin embargo, una nueva comprensión del ministerio jerárquico. Cierta interpretación “preconciliar” nos lo presentaba así: a) el Papa: única autoridad suprema de la Iglesia, aislado en medio de una pluralidad de obispos, vicarios suyos e independientes entre sí; b) el Obispo: autoridad absoluta de la Diócesis ejerciendo, de modo solitario, su potestad, ayudado en su gestión por una pluralidad de presbíteros, independientes entre sí. Actualmente la imagen es otra, a saber: a) la del Pastor supremo, cabeza de un Colegio Episcopal con corresponsabilidad universal, y b) la de un Pastor diocesano rodeado de un Presbiterio, que bajo su autoridad, es corresponsable de la gestión pastoral de la Iglesia particular. Una nueva interpretación, un nuevo contexto. A la simple suma ha sucedido el sentido de cuerpo y de fraternidad jerárquica. El sacramento del orden aparece entonces como sacramento de incorporación en un cuerpo (episcopal, presbiteral), y por lo tanto como generador de vínculos de peculiar comunión y como exigencia de relacionamiento solidario.

Las Conferencias Episcopales, asociaciones como el CELAM, los Sínodos Episcopales, los Consejos Presbiterales, etc. han sido fruto de una nueva comprensión del ministerio en perspectiva de comunión corresponsable. En este sentido el Concilio dio más luz y mayor vigor a lo que encontró y promovió nuevas expresiones de colegialidad.

He hablado antes de analogía a propósito de la colegialidad. En efecto, no es lo mismo la colegialidad episcopal de que trata LG 19.22 —con las aclaraciones del texto mismo conciliar y de la Nota explicativa previa, que excluyen una doble dirección suprema en la Iglesia y afirman una sola, con modalidades diversas en su ejercicio— y la que implica la relación Obispo-Presbiterio en la Iglesia particular. Sin embargo —tenemos aquí

una buena analogía— los puntos de convergencia y las posibilidades abiertas son de gran riqueza y fecundidad. Más aún, ello tiene cierta aplicación en niveles eclesiales inferiores (parroquial y subparroquial), luego de la restauración del diaconado permanente, de la introducción de los “nuevos ministerios” conferidos a laicos, así como, en general, de la ampliación de la participación en la Iglesia. Aparecen así interrelaciones ministeriales y consejos de diverso tipo, que no se daban antes del Concilio (cuerpos diaconales; consejos parroquiales y diaconales...) y que constituyen, sin duda alguna, una novedad enriquecedora en materia de asistencia pastoral y de iniciativa evangelizadora.

3. *Sacramentalidad*

El Concilio afirma que “en los obispos, a quienes asisten los presbíteros, Jesucristo nuestro Señor está presente en medio de los fieles como Pontífice Supremo” y que “con la consagración episcopal se confiere la plenitud del sacramento del orden”; ahora bien, esta consagración “junto con el oficio de santificar, confiere también el oficio de enseñar y regir, los cuales, sin embargo, por su naturaleza, no pueden ejercitarse sino en comunión jerárquica con la Cabeza y miembros del colegio” (LG 21).

Al consignar esta doctrina, el Vaticano II sentó un principio de invalorable consecuencias para la comprensión del ministerio episcopal en particular y del jerárquico en general, en sus varias dimensiones: la relación con Jesucristo-Cabeza; la integralidad del ministerio que se comunica mediante la ordenación: enseñanza, santificación, dirección; la organicidad del ministerio jerárquico, al afirmarse, con la plenitud que se tiene en el episcopado, la unidad internamente diversificada del sacramento del orden; las instancias (niveles, sub-ordinación) al mismo tiempo que la fraternidad que dicho sacramento implica o establece.

Lo que se confiere con el sacramento no excluye la necesidad de una ulterior determinación jurídico-pastoral (misión canónica); ubica sí a esta determinación en un segundo momento y en un plano derivado. Esto hace que las tareas y funciones ministeriales que se asignan al ordenado aparezcan claramente enraizadas en una realidad sacramental y, por lo tanto, con una naturaleza y sentido más hondos y trascendentes. En efecto, no se trata ya sólo de delegaciones, disposiciones o preceptos positivos de una normativa canónica, sino de expresiones de una sacramentalidad, que al tiempo que produce una novedad ontológica en el sujeto receptor, genera en éste una misión y unas relaciones ministeriales específicas, así como todos aquellos comportamientos y actitudes que guardan sintonía y se articulan con dicha novedad.

La sacramentalidad es, por consiguiente, también la base ontológica de la colegialidad. El sacramento del orden al “transformar” a quien lo recibe, lo integra e “in-corpora” en una “comunidad” de servicio pastoral (o lo transforma incorporándolo).

Afirmar esta sacramentalidad es poner de relieve la definición del ministerio jerárquico en la "línea de capitalidad" del Señor. Como "representación", presencialidad de Jesucristo-Cabeza en medio de su pueblo a través de un ministerio que actúa "in persona Christi Capitis" mediante la potestad-servicio que ha recibido, para la edificación de la Iglesia como Cuerpo de Cristo, Pueblo de Dios y Templo del Espíritu.

En tiempos en que se tiende a diluir la naturaleza misteriosa del ministerio jerárquico y su específica relación con Jesucristo-Cabeza, partiendo de consideraciones "democraticistas" y desde un ángulo "basista", la doctrina conciliar ofrece una orientación muy clara en la materia. Sin caer en angelismos y en una sacralización de todo ejercicio de la autoridad jerárquica, que el mismo Concilio excluye (cfr. LG 25), el Vaticano II es bastante firme y claro en referir la génesis del ministerio jerárquico a la voluntad fundacional del Señor, y en determinar la fuente concreta-sacramental-de donde deriva el servicio pastoral en la Iglesia.

4. *Iglesia particular*

La revalorización de los diversos niveles de Iglesia es una de las características de la eclesiología renovada. Antes el "universal" polarizaba la atención; ahora, la comunión católica se interpreta desde una perspectiva de unidad no homogénea, sino orgánica, integrada por Iglesias particulares. Unidad: comunión de comuniones.

En esta línea es bastante expresiva la afirmación de LG 23: "El Romano Pontífice, como sucesor de Pedro, es el principio y fundamento perpetuo y visible de unidad, así de los obispos como de la multitud de los fieles. Por su parte, los Obispos son el principio y fundamento visible de unidad en sus Iglesias particulares, formadas a imagen de la Iglesia universal; en ellas y por ellas existe la una y única Iglesia católica. Por esto cada Obispo representa a su Iglesia, tal como todos ellos a una con el Papa representan a toda la Iglesia en el vínculo de la paz, del amor y de la unidad".

Comentando este pasaje conciliar G. Philips dice: "Las Iglesias particulares no son unidades que se adicionan o federan para constituir la Iglesia universal. Cada Iglesia particular 'es', al contrario, la Iglesia de Cristo en cuanto presente en un lugar determinado y está provista de todos los medios de salvación dados por el Señor a su pueblo. El saludo por el que San Pablo comienza sus dos cartas a los Corintios es bien característico a este respecto (1 Co 1,2 y 2 Co 1,1): no dice 'a la Iglesia de Corinto', sino 'a la Iglesia de Dios que está en Corinto'. La misma Iglesia, una e indivisa, se encuentra asimismo en Roma, en Filipos, en Efeso, etc. No por eso, sin embargo, son absorbidos los grupos locales en la comunidad total: conservan su propia subsistencia, pero en una unanimidad cuyo fundamento ontológico es necesario reconocer. Por este carácter se excluyen

a la vez la idea de una simple federación de Iglesias y la de una mezcla o uniformación completa" (*La Iglesia y su misterio*, Herder, Barcelona 1968. I p. 383).

La densidad eclesial de las comunidades al interior de la particular diocesana aparece también revalorizada (cfr. LG 28) en la misma perspectiva de comunión (parroquiales y sub o intraparroquiales).

Es así como se establece el marco de referencia que sitúa la relación Obispo-Presbítero en un plano más concreto e inmediato que el sólo universal (colegio episcopal-cuerpo presbiteral); la Iglesia particular constituye el ámbito de realización y funcionamiento de un ministerio integral y armónico que comprende al obispo, su presbiterio y sus diáconos, como una tríada fundamental de servicio. Con la colaboración de laicos, a los que el obispo les confiere ministerios diversos especialmente para el servicio de comunidades menores.

Las categorías de Iglesia particular y presbiterio van en este sentido parejas y la puesta de relieve de la una conlleva la acentuación de la otra, con las consecuencias pastorales que es dable esperar.

II. "Presbiterio" en el Vaticano II

El término "Presbiterio" se encuentra doce veces en los documentos conciliares: LG 28 y 29; SC 41; CD 11,15,28; PO 7 (dos veces) PO 8 (dos veces); AG 19 y 20.

En el documento eje del Concilio, Constitución sobre la Iglesia, encontramos un texto que puede considerarse capital en toda esta materia: "Los presbíteros, pródigos colaboradores del orden episcopal, y ayuda e instrumento suyo, llamados a servir al Pueblo de Dios, constituyen, junto con su obispo un presbiterio dedicado a diversas funciones" (LG 28). Este texto remite a importantes testimonios de la antigüedad cristiana, de los cuales nos ocuparemos más adelante.

Los cánones 368s, que citamos al comienzo de este trabajo, tienen su fuente inmediata en el Decreto sobre los Obispos, cuando dice: "La diócesis es una porción del Pueblo de Dios, que se confía al obispo para ser apacentada con la cooperación del presbiterio, de suerte que, adherida a su pastor y congregada por él en el Espíritu Santo por medio del Evangelio y la Eucaristía, constituya una Iglesia particular, en que se encuentra y opera verdaderamente la una, santa, católica y apostólica Iglesia de Cristo" (CD 11).

La Constitución sobre la Liturgia habla del presbiterio en el contexto de la unidad cultural y la capitalidad ministerial en la Iglesia particular: "El obispo debe ser considerado como el gran sacerdote de su grey, de quien deriva y depende en cierto modo la vida en Cristo de sus fieles.

Por eso conviene que todos tengan en gran aprecio la vida litúrgica de la diócesis en torno al obispo, sobre todo en la iglesia catedral, persuadidos de que la primera manifestación de la Iglesia se realiza en la participación plena y activa de todo el pueblo santo de Dios en las mismas celebraciones litúrgicas, particularmente en la misma eucaristía, en una misma oración, junto al único altar, donde preside el obispo rodeado de su presbiterio y ministros" (CD 41).

El Decreto sobre los Presbíteros subraya ciertas exigencias que se derivan de la comunión obispo-presbíteros, para el pastor de la Iglesia particular: "Así, pues, por razón de esta comunión en el mismo sacerdocio y ministerio, tengan los obispos a los presbíteros como hermanos y amigos suyos, y lleven, según sus fuerzas, atravesado en su corazón el bien, tanto material como especialmente espiritual, de los mismos. Porque sobre ellos de manera principal recae el grave peso de la santidad de sus sacerdotes; tengan, pues, el máximo cuidado de la continua formación de su presbiterio. Oiganlos de buena gana, y hasta consúltelos y dialoguen con ellos sobre las necesidades del trabajo pastoral y el bien de la diócesis". Y afirma que para hacer esto una realidad habrá de formarse "una junta o senado de sacerdotes, que representen el presbiterio" (PO 7).

La mención del presbiterio aparece también y obviamente en íntima ligazón con el tema de la unión y de la cooperación fraterna entre quienes son los más estrechos colaboradores de los obispos: "Los presbíteros, constituidos por la ordenación en el orden del presbiterado, se unen todos entre sí por íntima fraternidad sacramental; pero especialmente en la diócesis, a cuyo servicio se consagran bajo el propio obispo, forman un solo presbiterio. Porque aunque se entreguen a diversos menesteres, ejercen, sin embargo, un solo ministerio sacerdotal en favor de los hombres (...). De ahí que sea de gran importancia que todos los sacerdotes, diocesanos o religiosos, se ayuden mutuamente, a fin de ser siempre cooperadores de la verdad. Así pues, cada uno está unido con los restantes miembros de este presbiterio por especiales lazos de caridad apostólica, ministerio y fraternidad, como se significa, ya desde tiempos antiguos, litúrgicamente, cuando se invita a los presbíteros asistentes a imponer las manos a par del obispo ordenante, sobre el nuevo elegido, y cuando, con corazón unánime, concelebran la sagrada eucaristía" (PO 8).

El Decreto sobre el deber pastoral de los obispos hace mención, por cierto, del Presbiterio en un contexto que pareciera limitarlo al conjunto de los sacerdotes diocesanos, al señalar respecto de éstos lo siguiente: "Como quiera que, incardinados en una Iglesia particular o destinados a ella, se consagran plenamente a su servicio para apacentar a una porción de la grey del Señor; de ahí que constituyan un solo Presbiterio y una sola familia, cuyo padre es el obispo" (CD 28). En su momento oportuno trataremos esta cuestión, que, por lo demás, se resuelve en el sentido de una concepción amplia del Presbiterio, que agrupa la totalidad de los presbíteros de una determinada Iglesia particular.

La mención del Presbiterio ocurre también al hablarse de los diáconos. Refiriéndose al servicio de éstos, el Concilio afirma la necesaria comunión de dicho ministerio con el del Obispo y su Presbiterio (LG 29 y CD 15).

Para completar nuestra lista citaremos los dos lugares del Decreto sobre la Actividad Misionera de la Iglesia: "Los obispos, juntamente con su Presbiterio, imbuidos más y más del sentir de Cristo y de la Iglesia, sientan y vivan con toda la Iglesia" (19). "Emprendan con fervor los sacerdotes nativos la obra de la evangelización en las Iglesias jóvenes, trabajando a una con los misioneros extranjeros, con los que forman un Presbiterio aunado bajo la autoridad del obispo" (20).

III. Haciendo Memoria

1. En la antigüedad cristiana

Uno de los factores decisivos de la renovación eclesial y eclesiológica ha sido la vuelta a las fuentes. Esto lo percibimos de manera muy clara y concreta en el tema que estamos tratando. En la "Relación" tocante al N° 28 del esquema eclesiológico presentado a la Tercera Sesión del Concilio, encontramos un tejido de referencias patristicas, que ponen de relieve la unidad del ministerio pastoral en una determinada Iglesia. (*Acta Synodalia*, III/1, Typis Polyglottis Vaticanis 1973, p. 258).

Dicha "Relación" se inicia con el siguiente aserto: "Los presbíteros, que en el Nuevo Testamento se presentan siempre en número plural, constituyen en torno al obispo un grupo unido a él (coetum cum eo cohaerentem)". Y para justificar esta proposición cita diversas cartas, tanto de S. Ignacio de Antioquía como de S. Cipriano, al igual que un texto de los *Statuta Ecclesiae antiqua*.

De igual manera, para mostrar la capitalidad del obispo en el conjunto ministerial de la Iglesia particular, la misma "Relación" nos remite a Tertuliano y al Concilio Avernese (año 541).

En el Nuevo Testamento, como dice la "Relación", el término "Presbiterio", así en singular, no aparece en perspectiva cristiana. En Lc 22,66 lo encontramos en contexto veterotestamentario: "En cuanto se hizo de día, se reunió el Presbiterio del pueblo, los sumos sacerdotes y los escribas". Lo mismo sucede en el discurso de Pablo a los judíos de Jerusalén; refiriendo su anterior conducta apela como testigo "al Sumo Sacerdote y al Presbiterio". Por cierto que en 1 Tm 4,14 encontramos lo siguiente: "No descuides el carisma que hay en tí, que se te comunicó por intervención profética mediante la imposición de las manos del Presbiterio"; con todo, si bien allí se precisa la existencia de un grupo con funciones especiales en la Iglesia, y de modo particular respecto de la institución de nuevos ministros, y, por otra parte, 2 Tm 1,6 pudiera sugerir una

participación de Pablo en ello, la fluidez e intercambiabilidad de los términos "episcopos" y "presbíteros" en el Nuevo Testamento aconseja no interpretar sin reservas el "Presbiterio" de la Carta a Timoteo en el sentido técnico propuesto ulteriormente.

El Concilio concede una importancia muy grande a los testimonios patrísticos, que son, por lo demás, bastante elocuentes. En primer lugar figura S. Ignacio de Antioquía. De éste cita dos lugares significativos. El primero, de la Carta a los Filadelfios; en este documento, el obispo mártir desarrolla el tema de la unidad del ministerio en el marco de una reflexión teológico-pastoral sobre la Eucaristía: "Poned, pues, todo ahinco en usar de una sola Eucaristía; porque una sola es la carne de nuestro Señor Jesucristo y un solo cáliz para unirnos con su sangre; *un solo altar, así como no hay más que un solo obispo, juntamente con el presbiterio y con los diáconos*, consiervos míos. De esta manera, todo cuanto hiciéreis, lo haréis según Dios" (n. 4).

Escribiendo a los Tralianos (n. 3), Ignacio subraya fuertemente la idea de que sin jerarquía no hay Iglesia: "Ahora que, por vuestra parte, todos habéis también de respetar a los diáconos como a Jesucristo. Lo mismo digo del obispo, que es figura del padre, y de *los presbíteros, que representan el senado de Dios y la alianza o colegio de los Apóstoles*. Quitados éstos, no hay nombre de Iglesia".

La "Relación", al igual que la Constitución misma, cita la carta del Papa Cornelio a Cipriano, a propósito de la reconciliación de un grupo de cismáticos con la Iglesia de Roma y su obispo. "*Cuando se me refirió todo lo sucedido, decidí reunir el presbiterio*"; es el procedimiento que adopta el Papa ante informaciones recibidas y que conducirá a la reconciliación de los *lapsi* en acto público, que revela la participación activa del cuerpo de los presbíteros en asunto tan delicado de decisión eclesial.

Del mismo Cipriano se recogen otros dos textos en la "Relación"; uno es de la Carta al Papa Lucio, con ocasión de la vuelta de éste a Roma, luego de su destierro; en dicho escrito interpreta la persecución contra el antecesor de Lucio —Cornelio— de la siguiente forma: "ha sido para que el Señor confundiese y rebatiese a los herejes, mostrando cuál era su Iglesia, quién era su único obispo elegido por disposición divina, quiénes eran *los presbíteros revestidos de la dignidad sacerdotal unidos al obispo*, quién el verdadero y único pueblo de Cristo, ligado con la caridad de la grey del Señor". El otro texto es la carta dirigida por Cipriano a los presbíteros y diáconos, y en donde habla de "nuestros copresbíteros", refiriéndose a Donato, Fortunato, Novato y Gordio.

La "Relación" cita también la *Didascalia* II,28,4: "sean honrados, los presbíteros, como apóstoles y consejeros del obispo y corona de la Iglesia; son en efecto consejo y curia de la Iglesia". Igualmente los *Statuta Ecclesiae Antiqua*, 33 (35): "Que el obispo se sienta más alto en la iglesia,

en la junta de los presbíteros; en la casa, sin embargo, sepa que es colega de los presbíteros". La "Relación" añade: "El obispo, en efecto, es el primero (princeps) en el colegio de los presbíteros" y explica: "Sin el obispo no pueden bautizar" refiriéndose al testimonio de Tertuliano, Bapt. 17,1 y "En ciertos días están obligados a participar en la misa del obispo" de acuerdo al Concilio Avernense (año 541) (Can. 15).

Al volver a las fuentes, el Vaticano II asume el término "presbiterio" en el sentido que desarrolla de modo hondo y fecundo S. Ignacio de Antioquía, dejando aparte otro que había llegado a imponerse con el correr del tiempo y con raíces también en la antigüedad cristiana (el mismo S. Cipriano y S. Jerónimo) a saber, "presbiterio" como "presbiterado" (dignidad o tarea encomendada a los sacerdotes). Cabe traer aquí el comentario de Lécuyer:

"Si se considera el empleo de la palabra *presbyterium* en el Concilio Vaticano II, se comprobará ante todo que no se usa jamás para designar el conjunto de todos los sacerdotes, ni tampoco el presbiterado como ministerio o tarea particular, ni el lugar material reservado a los sacerdotes. Con una sola excepción —el autor refiere aquí LG 28: "...unum presbyterium cum suo Episcopo constituunt"— no incluye al obispo mismo, sino que designa únicamente el conjunto de sacerdotes que, en una diócesis determinada, están dedicados al servicio de esta Iglesia particular, bajo la autoridad de su obispo propio. La diócesis misma se define en referencia a este ministerio del obispo asistido por su *presbyterium*. (En Varios *Les Prêtres* Les Editions du Cerf, París 1968, p. 281).

2. Declinación y resurgimiento

En los primeros siglos el *presbiterio* es realidad sentida dentro de la comunidad eclesial. Igual cosa puede decirse de la Iglesia particular. El presbiterio se expresa de modo patente en la concelebración de la Eucaristía en torno al obispo, a quien asiste y ayuda en el servicio pastoral de la correspondiente Iglesia.

Diversos factores incidieron en la declinación del dinamismo de este cuerpo. Pueden citarse: el crecimiento de la Iglesia con la consiguiente multiplicación —y dispersión— de las parroquias; la creciente valorización social del obispo con la acumulación en él de múltiples funciones y la acentuación de las actividades administrativas de gobierno; el afianzamiento progresivo de los institutos clericales de vida consagrada, dotados de gran autonomía dentro del conjunto eclesial.

La práctica de remitir en los días festivos el *fermentum* consagrado desde la Iglesia matriz a los presbíteros dispersos, como expresión de unidad y que, sobre todo en Occidente, se aplica hasta la alta edad media, terminó por desaparecer. Progresivamente se fue perdiendo la conciencia de lo que significaba el presbiterio. "La tendencia de la teología escolástica

a reducir el Orden a la celebración de la Eucaristía y a considerar al sacerdote desde este aspecto, en un encuentro inmediato de Dios, había favorecido de hecho cierto individualismo. Por otra parte, la utilización en el clima de la cristiandad medieval de las ideas relativas de la regencia episcopal había llevado a considerar al sacerdote como un subalterno del obispo. El siglo XIX acentuaría de hecho más este estado: convirtiendo a la mayor parte de los curas en servidores de Napoleón, debía favorecer una concepción administrativa de la autoridad episcopal" (Barahuna, G. *La Iglesia del Vaticano II*, II, 3a. ed. Juan Flors, Barcelona 1968, p. 908).

La conciencia de presbiterio se mantiene, con todo, latente —sobre todo en el clero secular— y tiene su reflejo en la legislación de la Iglesia; expresión de ello son los sínodos diocesanos y principalmente los cabildos, denominados "senatus" (equivalente a *presbyterion*) del obispo en los mismos cánones (cfr. López Martínez, en *Constitución sobre la Iglesia*, BAC Madrid 1966, p. 555).

Así como el declinar del presbiterio no constituye un fenómeno aislado, sino que se sitúa dentro de un marco histórico concreto de la Iglesia, vinculado a una determinada concepción eclesiológica, igualmente la revalorización del mismo se enmarca dentro de la renovación eclesial y de la teología de la Iglesia. La que preparó al Vaticano II, maduró en éste y por él fue ulteriormente impulsada. Todo lo cual ha de tenerse presente para un desarrollo efectivo de las virtualidades que encierra la noción de presbiterio; éste será un cuerpo realmente vivo y actuante sólo en el contexto de una pastoral renovada. La de comunión y participación, que se funda en el Concilio y que expresamente formula y exige Puebla.

IV. Miembros del Presbiterio

Antes de proceder a otras consideraciones es conveniente responder al interrogante de la inclusión o no en el presbiterio de los sacerdotes religiosos, que sirven pastoralmente en una diócesis, bajo la autoridad del correspondiente obispo. De los textos conciliares al respecto y que hemos citado anteriormente, hay uno solo que ofrece alguna dificultad; se trata de *Christus Dominus* 28. En este número se afirma que "todos los presbíteros, diocesanos o religiosos, participan y ejercen, juntamente con el obispo, el sacerdocio único de Cristo, y, por ende, quedan constituidos pródigos cooperadores del orden episcopal. Sin embargo, en el ejercicio de la cura de almas ocupan el primer lugar los sacerdotes diocesanos, ya que, incardinados en una Iglesia particular o adscritos a ella, se consagran plenamente a su servicio para apacentar a una porción de la grey del Señor; de ahí que constituyan un solo presbiterio y una sola familia, cuyo padre es el Obispo.

Es aquí donde el Concilio parece restringir la pertenencia al presbiterio a los diocesanos; sólo éstos serían miembros.

Con miras a una respuesta, tengamos ante todo presente lo que el mismo Decreto en el N° 34 dice a propósito de los religiosos sacerdotes: Estos, "que se consagran para el oficio del presbiterado, a fin de ser también ellos pródigos cooperadores del orden episcopal, pueden ser hoy día ayuda aún mayor para los obispos, dada la mayor necesidad de las almas. Debe, por tanto, decirse que, en cierto modo verdadero (vera quadam ratione), pertenecen al clero de la diócesis, en cuanto toman parte en la cura de almas y en el ejercicio de las obras de apostolado bajo la autoridad de los obispos". Pertenecen al clero de la diócesis; no se los llama, con todo, "diocesanos", de los cuales habla en N° 28. Puede preguntarse ulteriormente: ¿estos sacerdotes religiosos, comprometidos en el trabajo pastoral, no forman parte también del presbiterio? Como oportunamente lo advirtiera Lécuyer (op. cit., p. 283). El Motu propio *Ecclesiae Sanctae* de Pablo VI (6 agosto 1966), vino a dar una interpretación auténtica en sentido positivo al establecer en el N° 15 par 2 que: "Se podrán contar entre los miembros del Consejo presbiteral también los religiosos que participan en la cura de almas y ejerzan obras de apostolado".

El Código de Derecho Canónico vigente ha recogido y determinado ulteriormente la normativa de *Ecclesiae Sanctae* al respecto. En primer lugar pide la existencia del Consejo: "En cada diócesis debe constituirse el consejo presbiteral, es decir, un grupo de sacerdotes que sea como senado del Obispo, en representación del presbiterio, cuya misión es ayudar al Obispo en el gobierno de la diócesis conforme a la norma del derecho, para proveer lo más posible al bien pastoral de la porción del Pueblo de Dios que se le ha encomendado" (can. 495 par. 1). Ahora bien, en relación a quiénes participan en este cuerpo representativo del presbiterio, el canon 498 establece: "1. Para la constitución del consejo presbiteral tienen derecho de elección tanto activo como pasivo: 1° todos los sacerdotes seculares incardinados en la diócesis; 2° aquellos sacerdotes seculares no incardinados en la diócesis, así como los sacerdotes miembros de un instituto religioso o de una sociedad de vida apostólica que residan en la diócesis y ejerzan algún oficio en bien de la misma. 2. Cuando así lo determinen los estatutos, este mismo derecho de elección puede otorgarse a otros sacerdotes que tengan su domicilio o cuasidomicilio en la diócesis". Agrega el canon 499: "Debe determinarse en los estatutos el modo de elegir a los miembros del consejo presbiteral, de manera que, en la medida de lo posible, los sacerdotes del presbiterio estén representados teniendo en cuenta sobre todo los distintos ministerios y las diversas regiones de la diócesis". La aprobación de los estatutos corresponde al obispo diocesano, "teniendo en cuenta las normas que haya dado la Conferencia Episcopal" (Can 496).

Como es fácil de advertir, hay una dinámica en las determinaciones conciliares y postconciliares con respecto al presbiterio, que tiende a englobar en ese cuerpo a todos los presbíteros de una determinada Iglesia particular. Las normas recientes del Código y las determinaciones que se

dejan a la decisión de las Conferencias Episcopales abren paso a una tal ampliación, o mejor, a un tal reconocimiento. En este sentido juegan un papel muy importante la revalorización de la categoría de Iglesia particular y la actual comprensión de los conceptos de "pastoral" y "evangelización". (cfr. *Evangelii Nuntiandi* y Puebla).

Cuando el Código habla de residencia en la diócesis y de ejercicio de "algún oficio en bien de la misma", como condiciones para que tengan derecho de elección tanto activo como pasivo, los sacerdotes miembros de un instituto religioso o de una sociedad de vida apostólica, uno se pregunta, quién quedaría fuera. A no ser que alguien se ponga o sea puesto al margen de la comunión jerárquica efectiva con el Obispo de una determinada Iglesia, puede decirse que, en condiciones normales, todos los sacerdotes seculares y religiosos —evito en este caso la terminología, también imperfecta, de "diocesanos" y "de la diócesis"— realizan una tarea evangelizadora, un servicio pastoral, un oficio en bien de dicha Iglesia desde las formas más específicas de vida contemplativa hasta las ordinarias del quehacer parroquial. Finalmente, la insistencia hoy en día en la pastoral de conjunto, que concibe y realiza orgánicamente el quehacer evangelizador, hace que las diversas tareas y los varios compromisos puedan integrarse en una sola y gran acción pastoral, para el efectivo cumplimiento de la misión de la Iglesia particular.

De esta manera no se concibe al presbítero religioso como un sacerdote que "sobrevuela" la Iglesia particular, sino como un ministro que dentro de un peculiar régimen de vida y a través de compromisos pastorales diversos, se integra armónicamente en la misión evangelizadora de esa Iglesia y en y desde ella, de la Iglesia universal. No al margen de un presbiterio concreto, sino en y desde éste.

La exención de los religiosos tendrá que interpretarse en una tal perspectiva.

Jiménez Urresti expone así de modo sintético la cuestión: "En definitiva, es el mismo sacramento del Orden y el mismo grado el que reciben todos ellos, diocesanos o religiosos, y la realidad teológica es exactamente la misma en todos ellos. La diferencia entre ambos cleros está tan sólo en la distinta 'misión canónica' que reciben y que debe distinguirse con claridad del estado religioso que tienen los sacerdotes religiosos y que es otro campo distinto. Mientras los sacerdotes diocesanos reciben la misión canónica de trabajar en una diócesis a plena disponibilidad del obispo propio, los sacerdotes religiosos en cambio, la reciben para trabajar en el apostolado específico de su instituto religioso y en el lugar y diócesis que le asignen sus superiores, pero de forma que el trabajo que han de realizar dentro de la configuración de esa misión canónica lo han de ejercer 'bajo la potestad de los ordinarios locales' (CD 35,4). Y lo mismo ha de decirse de los sacerdotes misioneros. Tan teológica es, pues, la situación y configuración de los sacerdotes religiosos como de los sacerdotes diocesanos,

en lo que respecta a su presbiterado. Todos deben actuar sus funciones sacerdotales bajo algún *obispo*, que es quien constituye 'el principio y fundamento visible de la unidad de la Iglesia particular suya a imagen de la Iglesia universal' (LG 23,a). Por eso, aunque la adscripción a una diócesis (territorial o personal) se cumpla por diversas vías canónicas y con diversos grados de estabilidad o disponibilidad, todos los sacerdotes que han de trabajar en ella en alguna medida forman parte del presbiterio" (*Presbiterado y Vaticano II*, PPC Madrid 1968, pp. 183s). Resumiendo pudiera decirse: la ordenación sacerdotal y la misión canónica recibida del obispo para el servicio pastoral en la correspondiente Iglesia particular (misión que en el caso de los religiosos, concreta la dedicación pastoral más general y, por tanto "*determinada*" que los caracteriza), son las dos condiciones esenciales requeridas para ser miembro del presbiterio (cfr. Lécuyer, *Ib* pp. 283s).

Finalmente una cuestión quedaría por considerar: ¿Es el obispo miembro del presbiterio o no? Aunque LG 28 lo sugiere, los restantes textos conciliares y la normativa canónica, aparte de los datos de la antigüedad (pensemos en la trilogía ministerial de S. Ignacio de Antioquía —"doctor del presbiterio"—: Obispo, presbiterio y diáconos) llevan a una respuesta negativa. La unidad del ministerio se afirma por una vía distinta de la inclusión del obispo en el presbiterio. Cada Iglesia particular tiene un único ministerio integral: el del obispo ayudado por sus presbíteros, con la colaboración de los diáconos. La distinción de esta tríada no dispersa sino que diversifica internamente el ministerio, que tiene en el obispo su plenitud y eje de comunión. El obispo, pues, si bien no forma parte del presbiterio le es íntimamente "próximo". Cuando S. Ignacio dice que no puede hablarse de Iglesia si ésta no cuenta con el servicio pastoral integrado de la famosa tríada, esto significa que es sólo en y a través de la comunión jerárquica de dichos ministerios como se realiza y ofrece la guía evangelizadora que la Iglesia necesita.

V. Colegialidad Analógica

"El descubrimiento de la colegialidad episcopal por una parte, y, sin duda, también la conciencia aguda en la estrecha solidaridad en la obra misionera, han conducido a una revalorización del presbyterium (Barahuna, G., *op. cit.*, p. 909).

La analogía de la colegialidad aplicada a la realidad y dinamismo de la relación Obispo-Presbiterio puede plantearse y desarrollarse cualquiera sea la opinión con respecto a la pertenencia o no del obispo al presbiterio. Es obvio que si se responde afirmativamente a esta cuestión, la comparación procede con más facilidad. Pero la posición contraria —la que asumimos— ofrece entre otras cosas, una mayor claridad conceptual.

La analogía puede esquematizarse así: Colegio episcopal (Papa-obispos) = Cuerpo ministerial jerárquico de la Iglesia particular (obispo-presbíteros).

Sínodo obispos = Consejo Presbiteral

Concilio Ecuménico = Sínodo Diocesano

Solicitud colegial = solicitud presbiteral.

El desarrollo de esta analogía responde a sólidos datos teológico-pastorales acerca del ministerio, así como a la renovación eclesial y eclesiológica de estas últimas décadas.

El obispo no se da ni se encuentra aislado, sino en íntima ligazón con sus colaboradores, para integrar una comunión ministerial, que tiene, a) su fundamento ontológico en la realidad del sacramento del orden, y b) su comprensión-exigencia eclesiológica en la unidad misteriosa de la Iglesia particular. El ser y el quehacer del obispo, cabeza de ésta, no se entiende sino en unión con sus "próvidos cooperadores", los presbíteros. Unidad que tiene expresión litúrgica patente en la concelebración eucarística presidida por el obispo.

Los presbíteros, por su parte, no son una pluralidad disgregada de sacerdotes; forman un cuerpo con una cabeza, el obispo, a quien ayudan en el pastoreo de la Iglesia particular, para el cumplimiento de la misión recibida como sucesor de los Apóstoles. Esta unidad genera una fuerte corresponsabilidad pastoral en el servicio de la Iglesia particular, con el obispo y bajo su autoridad, los presbíteros sirven a esta Iglesia como un conjunto fuertemente trabado. El presbítero, antes que servir como párroco, capellán o en otro oficio específico, tiene como tarea pastoral el colaborar con el obispo en la gestión global de la Iglesia particular; esto es de capital importancia a la hora de diseñar y actuar una pastoral de conjunto. Y obliga a superar una interpretación muy frecuente del trabajo presbiteral, a saber, el de concebirlo como parcelas bien delimitadas con fronteras no fácilmente franqueables y en las cuales se agota prácticamente la actividad del presbítero; y a la superación también de un cierto inmovilismo pastoral, que dificulta los traslados y cambios de personal y con ello un mayor dinamismo evangelizador. Así como la ordenación sacerdotal es sacramento de incorporación en un cuerpo ministerial, la incardinación y la misión canónica deben asumirse desde una perspectiva de servicio global. Esto conduce a un trabajo pastoral más disponible y corresponsable con respecto a los objetivos, necesidades e intereses de la Iglesia concreta en la cual el presbítero está integrado.

La unidad del ministerio jerárquico de la comunidad permite entender claramente la eclesialidad y ministerialidad del presbítero cualesquiera sean las tareas a las que se dedique, trabajando en viva comunión con el obispo y su presbiterio y en pastoral de conjunto. Así como en un cuerpo no

todos los órganos hacen lo mismo y la variedad de funciones es indispensable para la vida y dinamismo del conjunto, de modo semejante, para que el ministerio pastoral pueda atender a las múltiples tareas de la misión evangelizadora, debe tener una cierta diversificación interior. El uno especificará más su acción en asesoría de movimientos apostólicos, el otro se aplicará más a la atención de la parroquia, quién trabajará más como confesor y guía espiritual, no faltará el sacerdote más de curia, se hará presente el misionero peregrinante . . . , en fin, varias tareas pero un único servicio ministerial. El obispo es la cabeza, el pastor de la Iglesia particular y quien conduce el conjunto como una unidad misionera y apostólica. Compartiendo con sus presbíteros el mandato evangelizador recibido.

La solicitud del presbítero por el bien de toda la Iglesia particular será generadora de múltiples iniciativas, pero sobre todo, de una disponibilidad y generosidad personales, que hagan posible una pastoral más flexible móvil y abierta. El presbítero mirará como objeto de sus preocupaciones, en primer lugar a la Iglesia particular en su conjunto y luego al campo determinado que ha recibido en virtud de la misión canónica concreta. Y dedicándose a ésta con todo ánimo y esfuerzo, interpretará tal quehacer como su mejor contribución al servicio de la comunidad global.

En esta perspectiva colegial el trabajo de quienes pertenecen al Consejo Presbiteral, al Colegio de Consultores u otros organismos diocesanos será asumido con la mayor seriedad. El tiempo que requieran los compromisos supraparroquiales será debidamente apreciado; se lo interpretará no como algo que se roba a la parroquia u otro ámbito sectorial, sino como legítima exigencia de la Iglesia particular. Quien forma parte del Consejo Presbiteral considerará esta pertenencia como una ocasión privilegiada de expresar efectivamente su solicitud presbiteral, su papel de "próvido cooperador" del obispo en el pastoreo de la Iglesia particular.

Todas las demás obras o iniciativas (Sínodo, etc.), que tengan qué ver con la suerte del conjunto eclesial y ministerial, serán entonces acometidas como un quehacer muy propio y como algo de lo cual se es corresponsable.

Como toda analogía, la colegialidad diocesana ha de ser bien manejada, partiendo de principios teológicos sólidos. No se trata en modo alguno de diluir demagógicamente fronteras ni especificidades. El Concilio y el Código de Derecho Canónico determinan bien las funciones del Obispo como cabeza y pastor, así como la sub-ordinación del ministerio presbiteral en los varios frentes en que éste se desenvuelve, y que lo hace colaborador y no igual del ministerio del Obispo.

Pero, por otra parte, la analogía subraya también la necesaria complementariedad del ministerio episcopal con el presbiteral. El Obispo no es un solitario en la Iglesia particular; está acompañado de un cuerpo de colaboradores en el ministerio, que son y han de ser para él hermanos, consejeros; ayuda y consuelo. Así como él para ellos: padre, hermano, guía, auxilio y amigo.

VI. Intima Vinculación

¿Cómo calificar la relación Obispo-Presbíteros? Es indudable, como lo hemos subrayado anteriormente, que su raíz y fundamento son de orden ontológico sacramental: la sagrada ordenación. Más allá y por encima de cualquier determinación jurídica, dicha relación es un nexo de gracia, de realidad salvífica, de novedad pascual. En y por el Señor, sacramento del amor de Dios, se tiene esa vinculación, que habrá luego de especificarse canónicamente y de estar acompañada de afectiva y efectiva comunión.

En el Vaticano II se usan diversas fórmulas, que han de interpretarse como complementarias, y que significan un progresivo enriquecimiento en la percepción del vínculo Obispo-Presbíteros.

Lumen Gentium 28, afirma que los presbíteros, aunque no tengan la cumbre del pontificado y en el ejercicio de su potestad dependan de los obispos, "con todo, están unidos a ellos en el honor del sacerdocio y, en virtud del sacramento del orden, han sido consagrados como verdaderos sacerdotes del Nuevo Testamento, según la imagen de Cristo, Sumo y Eterno Sacerdote (...), para predicar el Evangelio y apacentar a los fieles y para celebrar el culto divino". Y más adelante agrega: "los presbíteros, en virtud de esta participación en el sacerdocio y en la misión, reconozcan al obispo como *verdadero padre* y ebedézcanle reverentemente. El obispo, por su parte, considere a los sacerdotes colaboradores suyos, como *hijos* y *amigos*, tal como Cristo a sus discípulos ya no los llama siervos sino amigos". (Lo subrayado es nuestro).

En el Decreto *Christus Dominus*, el Concilio exhorta a los obispos: "Abracen siempre con particular caridad a los sacerdotes como quiera que éstos asumen parte de sus deberes y solicitud, que tan celosamente cumplen con diario cuidado, teniéndolos por *hijos* y *amigos*" (16c).

En *Presbyterorum Ordinis*, luego de afirmar una comunión "en el mismo sacerdocio y ministerio", el Vaticano II pide a los obispos tener a los presbíteros "como *hermanos* y *amigos* suyos" (7a), y a éstos exhorta: "Unanse, por ende, a su obispo con sincera caridad y obediencia" (Ib, b).

Como puede verse, el Concilio utiliza categorías familiares y de amistad para definir la relación Obispos-Presbíteros. Al fin y al cabo la Iglesia es "familia de Dios" (cfr. LG 27c) y el Señor —Pastor y Sacerdote— llamó a sus discípulos amigos y no siervos (cfr. Jn 15,15).

La paternidad-filiación, hermandad y amistad para designar la referida relación son expresiones complementarias de una misma realidad vista desde diversos ángulos: la participación jerarquizada, en línea de capitanía, del único sacerdocio del Buen Pastor.

La complementariedad se advierte partiendo de lo que es común, para afirmar luego lo específico. Lo común es la participación, la comunión,

lo que justifica la categoría "hermanos". Es el sacramento del orden lo que une, por eso se puede hablar de una fraternidad sacerdotal. Obispos y sacerdotes "representan" a Cristo y reciben de él, por el sacramento, la potestad servicial de enseñar, santificar y regir, que los ubica en la línea de capitalidad del Señor en medio y para bien de su Pueblo (*in persona Christi capitis*).

Pero esta comunión no es una realidad homogénea, sino una participación diversificada, que tiene en el episcopado su plenitud. Los presbíteros reciben el sacramento en grado sub-ordinado; es un ministerio de colaboración con el obispo en el pastoreo de la comunidad a éste encomendada, y que se ejerce en dependencia de quien es la cabeza de la Iglesia particular. La misión canónica vendrá a precisar en concreto el ámbito de colaboración y, por ende, las características de la sub-ordinación. Esta es la razón por la cual se justifica la categoría paternidad. El obispo no es sólo hermano, sino también padre; binomio comprensible en la realidad misteriosa de la Iglesia y del ministerio.

La amistad viene a dar un toque de peculiar intimidad y afectividad a la relación Obispo-Presbíteros. O mejor, viene a reforzar lo que de por sí encierran las categorías familiares ya señaladas, añadiéndoles la nota de honda y libre comunión o compartir, que toda genuina amistad entraña.

La práctica de esta relación ha de asumir, por lo demás, aquellos rasgos que caracterizan un genuino ejercicio humano y cristiano de la libertad: verdad, sinceridad, responsabilidad, y sobre todo, caridad; todo ello actuado desde una perspectiva de fe. En un conocido texto de S. Ignacio de Antioquía la vinculación se expresa en términos musicales. A los Efesios les alaba el que su presbiterio esté concertado con su obispo como las cuerdas con la lira (4,1).

A propósito de caridad y armonía dice el *Directorio para el Ministerio Pastoral de los Obispos* emanado de la Santa Sede (1973):

"Las relaciones entre obispo y presbiterio deben estar inspiradas y alimentadas por la caridad de Cristo, de manera que los mismos vínculos jurídicos necesarios, derivados de la constitución divina de la Iglesia, aún externamente aparezcan a todos como natural y lógica consecuencia de ese vínculo peculiar sobrenatural que liga a cada uno con Cristo (cfr. Jn 13,35), y a todos mutuamente entre sí: de esta manera 'el mundo creará' (Jn 17,21) en su misión evangélica, y ellos mismos darán fruto" (cfr. Jn 15,8 y 16).

"La caridad pastoral realiza la unión de las voluntades individuales de los presbíteros con la del Obispo, y hace fructífero el trabajo apostólico. En efecto, la armonía con el obispo, que es el principal responsable en la designación y dirección de los ministerios apostólicos, hace más fructuosa la actividad pastoral de los presbíteros porque la obediencia prestada al obispo con espíritu de fe hace más profunda la conformidad con Cristo:

todos están igualmente obligados a obedecer a Cristo, que se hizo obediente por nosotros hasta la muerte (cfr. Flp 2,8), y continúa su ministerio de cabeza invisible de la Iglesia sobre todo por medio de la Jerarquía visible" (n. 108).

Finalmente, esta relación obispo-presbíteros ha de tener siempre presente la colegialidad en su sentido estricto, episcopal. El obispo ejerce su misión pastoral en unión jerárquica con el Colegio (Cabeza y miembros), en subordinación al Sucesor de Pedro, Pastor de toda la Iglesia. La jerarquía *ad intra* de la Iglesia particular se abre así *ad extra*, en una referencia hacia la instancia suprema visible de la Iglesia universal. La fidelidad al propio obispo se enmarca así necesariamente en la fidelidad al Colegio Episcopal y a quien "como sucesor de Pedro, es el principio y fundamento perpetuo y visible de unidad, así de los obispos como de la multitud de los fieles" (LG 23).

VII. La Colaboración del Presbiterio

La colaboración del presbiterio con el obispo puede denominarse comunión operativa jerárquica. Comunión que es ante todo oración constante por el obispo, lo cual tiene una expresión muy hermosa en el "memento", que en toda Eucaristía hace el presbítero de su obispo.

Esta comunión operativa tiene diversas modalidades. La que brinda la reunión general del clero, bajo forma de consejo, de aporte planificador, de juicio de evaluación etc., es la manifestación más patente de colaboración con el obispo y de unidad del presbiterio. Donde se tiene oportunidad de realizar esas reuniones (permitidas por condiciones de número y de distancias), se facilita en gran medida la comunión fraterna y la unidad pastoral; se tiene allí un conocimiento directo personal y un estrechamiento inmediato de lazos comunitarios. Se brinda también la posibilidad de un *aggiornamento* conjunto y de una ayuda espiritual fraterna, todo lo cual puede expresarse en una liturgia común.

Las reuniones por zonas pastorales (o bajo otras denominaciones) permite también una colaboración con relacionamiento directo e inmediato entre los presbíteros y su obispo. Igualmente se diga de las varias reuniones pastorales de la Diócesis, que reúnen a grupos de sacerdotes para el estudio de problemas y búsqueda de soluciones, al igual que para la profundización doctrinal, la actualización pastoral y la renovación espiritual.

Los Consejos, particularmente el Presbiteral, constituyen instrumentos de colaboración sumamente útiles. A través de sus reuniones se tiene un ejercicio regular de corresponsabilidad ministerial.

Además de estas formas más institucionalizadas de relación, hay otras que pudiéramos llamar de libre iniciativa; son los equipos o grupos de presbíteros, que se reúnen para intercambiar experiencias y vivencias y

que se comunican con el obispo para brindar sus aportes, así como para recibir estímulo y orientación. En este campo la creatividad y el aprecio mutuo pueden ofrecer magníficos resultados, tanto en el plano de lo más propiamente personal, como en lo que respecta al ejercicio de la misión evangelizadora.

La forma cotidiana y pudiéramos decir ordinaria de colaboración se da cuando cada presbítero se dedica al cumplimiento de su misión canónica concreta, mediante la cual coopera en el triple "munus" del obispo, o mejor, en el tridimensional quehacer episcopal.

LG 28, luego de afirmar la realidad del presbiterio, expresa: "En cada una de las congregaciones locales de fieles, ellos —los presbíteros— representan al obispo (...) y toman sobre sí una parte de la carga y solicitud pastoral y la ejercen en el diario trabajo". Y agrega que "bajo la autoridad del obispo, santifican y rigen la porción de la grey del Señor que se les ha confiado". El Concilio exhorta: "los presbíteros, en virtud de esta participación en el sacerdocio y en la misión, reconozcan al obispo como verdadero padre y obedézcanle reverentemente".

El Decreto sobre los Presbíteros desarrolla las funciones de éstos desde el ángulo de la colaboración con el ministerio episcopal.

Como cooperadores de los obispos tienen como deber primero el "anunciar a todos el Evangelio de Dios"; colaboración, pues, en la prioridad profética del ministerio jerárquico (Nº 4). El Concilio recuerda la fuerte sentencia de Ignacio de Antioquía: "Sólo aquella Eucaristía ha de tenerse por válida, que se celebre por el Obispo o por quien de él tenga autorización (...) Sin contar con el obispo, no es lícito ni bautizar ni celebrar la Eucaristía; sino más bien, aquello que él aprobare, eso es también lo agradable a Dios, a fin de que cuanto hiciéreis sea seguro y válido" (a los Esmirniotas 8). En la administración de todos los sacramentos, dice el Concilio, los presbíteros "hacen en cierto modo presente (al obispo) en cada una de las asambleas de los fieles" (PO 5a). Por otra parte, "los presbíteros, que ejercen el oficio de Cristo, pastor y cabeza, según su parte de autoridad, reúnen en nombre del obispo la familia de Dios, como una fraternidad de un solo ánimo, y por Cristo, en el Espíritu, la conducen a Dios Padre" (Ib 6).

La colaboración del presbítero tiene un fundamento ontológico sacramental: "por el don del Espíritu Santo que se da a los presbíteros en la sagrada ordenación, los obispos los tienen como colaboradores y consejeros necesarios en el ministerio de enseñar, santificar y apacentar al Pueblo de Dios". La concelebración eucarística expresa esta unidad del ministerio en jerarquía de comunión. (Ib 7a).

Porque el obispo ha recibido la plenitud del sacramento del orden, los presbíteros deben reverenciar en él "la autoridad de Cristo, pastor supremo. Unanse, por ende, a su obispo con sincera caridad y obediencia.

Obediencia sacerdotal, que, penetrada de espíritu de cooperación, se funda en la participación misma del ministerio, que se confiere a los presbíteros por el sacramento del orden y la misión canónica". Y el Concilio añade algo de sumo interés para la pastoral de conjunto: "La unión de los presbíteros con los obispos se requiere tanto más en nuestros días cuanto, que, en nuestra edad, por causas diversas, es menester que las empresas apostólicas no sólo revistan formas múltiples, sino que traspasen los límites de una parroquia o diócesis. Así, pues, ningún presbítero puede cumplir cabalmente su misión aislado y por su cuenta, sino sólo uniendo sus fuerzas con otros presbíteros, bajo la dirección de los que están al frente de la Iglesia" (Ib c).

VIII. Qué se espera del Obispo

El Código de Derecho con su lógica concisión y brevedad establece lo siguiente:

"El Obispo diocesano atienda con peculiar solicitud a los presbíteros, a quienes debe oír como a sus cooperadores y consejeros: defienda sus derechos y cuide de que cumplan debidamente las obligaciones propias de su estado, y de que dispongan de aquellos medios e instituciones que necesitan para el incremento de su vida espiritual e intelectual; procure que se provea, conforme a la norma del derecho, a su honesta sustentación y asistencia social" (c. 384).

Al hablar de las relaciones del Obispo con el clero diocesano, el Directorio Pastoral de los Obispos, asienta como "deber fundamental" lo siguiente:

"Así como Jesús manifestó su amor hacia los discípulos sobre todo cuando los constituyó ministros de su Cuerpo físico y de su Cuerpo místico (cfr. Jn 13,17), así también el Obispo, por medio del cual está presente en medio de los creyentes el Señor Jesucristo Sumo Pontífice, sabe bien que su deber es dirigir su amor y su solicitud particular sobre todo hacia los presbíteros y hacia los candidatos al ministerio sagrado. Consciente del propio deber y guiado por caridad sincera e indefectible se preocupa por ayudar en todas las formas a los presbíteros, a fin de que aprecien la sublime vocación sacerdotal, la vivan con serenidad, la difundan en torno a sí con alegría, y cumplan fielmente sus tareas propias" (Nº 107).

A continuación el Directorio pasa a formular lo que debe ser la actitud del Obispo: "se comporta para con sus presbíteros más que como superior y juez, como maestro, como padre, como amigo y hermano, pronto a la benevolencia, a la misericordia, a la comprensión, al perdón, a la ayuda. Se esfuerza por conducirlos a la amistad mutua, y a la confianza recíproca, de tal manera que no se disminuya el vínculo de la obediencia legítima, sino más bien se fortalezca por la caridad del pastor, y así la misma

obediencia sea más gustosa, más sincera, más segura. El ejercicio de la obediencia será más suave, y no se debilitará, si el Obispo, en cuanto le sea posible y salva siempre la justicia y la caridad, manifiesta a los interesados los motivos de sus disposiciones" (Ib.).

La caridad de Cristo debe inspirar y alimentar las relaciones Obispo-Presbiterio, de modo que la vinculación jurídica que los liga en virtud de la constitución divina de la Iglesia, sea aun externamente expresión de aquella caridad que une con Cristo y mutuamente. Caridad que es condición de credibilidad (Jn 17,21) y de fecundidad apostólicas (cfr. Ib 15,8 y 16).

Por lo demás, la armonía con el Obispo "hace más fructuosa la actividad pastoral de los presbíteros porque la obediencia prestada al Obispo con espíritu de fe hace más profunda la conformidad con Cristo", a quien todos están igualmente obligados a obedecer, que se hizo obediente y continúa su misterio capital, sobre todo por medio de la Jerarquía (Ib N° 108).

Tarea irrenunciable del Obispo es promover el espíritu de comunión en el presbiterio. En este sentido el Directorio subraya tres aspectos:

1. En sus presbíteros —también religiosos— "trata de infundir y hacer madurar la conciencia de formar un único presbiterio"; 2. Con el fin de que vivan y alimenten la comunión y la solidaridad, los estimula a que se reúnan periódicamente para compartir el estudio, oración y alegría fraterna, de acuerdo a las modalidades concretas de la división pastoral de la diócesis; 3. Favorece las asociaciones debidamente constituidas entre presbíteros que promueven la santificación del clero en el ejercicio del ministerio. (N° 110).

¿Cuál es —según el Directorio— la ayuda más importante que el Obispo debe procurar a los presbíteros? La respuesta se plantea sin género de duda: "la que mira a su vida espiritual y al fiel cumplimiento de misión". Esto se manifiesta en el proporcionarles medios de santificación tales como frecuentes retiros espirituales, ejercicios anuales; en el ofrecerles y facilitarles confesores y directores espirituales, también cuando residen en los lugares más alejados. Esta atención a la vida espiritual de los presbíteros se reflejará en la cantidad, calidad y oportunidad de los trabajos que les encomiende el Obispo (N° 110).

Del trato familiar del Obispo con los presbíteros se ocupa el Directorio proporcionando observaciones concretas sumamente útiles:

"El Obispo considera como un sacrosanto deber conocer a sus presbíteros diocesanos, sus caracteres y capacidades, sus aspiraciones y tenor de vida espiritual, su celo e ideales, su estado de salud y sus condiciones económicas, su familia y todo lo que diga relación a ellos; y los conoce no solamente en grupos (como sucede, por ej. en los encuentros de clero de toda la diócesis o de una vicaría) y en el seno de los organismos jurídicos, sino también y sobre todo, en cuanto le sea posible, individual-

mente. Por esto el Obispo les ofrece fáciles oportunidades de frecuentar su trato y él mismo busca gustosamente las ocasiones de encontrarlos en el lugar de su trabajo. Con ánimo paterno y al mismo tiempo fraterno y con sencilla familiaridad entra en diálogo con ellos.

Diálogo abierto a múltiples cuestiones y que tiende a “que todo el presbiterio se sienta junto con el Obispo verdaderamente corresponsable de la Iglesia particular”; lugar especial en este diálogo ocupan los párrocos y los vicarios (Nº 111).

El Obispo nutre y manifiesta públicamente —continúa el Directorio— la propia estima por los presbíteros demostrando su confianza, alabándolos cuando lo merecen y animándolos. Gustosamente acoge sus iniciativas racionales; respeta y hace respetar a los demás, no escucha fácilmente los cuentos que se digan contra ellos; por lo cual sólo rarisísimamente actúa contra ellos *ex informata conscientia*. Dirime prontamente sus controversias (...) cuando se enferman, el Obispo los conforta con su visita o por lo menos con sus cartas; cuando mueren, celebra por ellos las exequias personalmente, si es posible, o por medio de su representante” (Nº 113)

El Directorio se ocupa del qué hacer del Obispo en algunas situaciones peculiares en que pueden encontrarse los presbíteros. Así: delicadeza especial con los enfermos, pobres y ancianos; paciencia junto con firmeza respecto de los insubordinados; evitando que, especialmente los jóvenes, vivan aisladamente y en soledad; previniendo dificultades, alejando peligros; tratando con generosidad a los que abandonan el ministerio. Conjugado el amor hacia las personas, la estima del ministerio y la edificación de los fieles (Nº 112).

Preocupación constante del Obispo ha de ser el “aggiornamento” teológico-pastoral de los presbíteros; en este sentido el Directorio cita diversas iniciativas: año de pastoral inmediatamente después de la ordenación; cursos anuales sobre todo luego de algunos años después de aquélla; escuelas para el aprendizaje de nuevos métodos pastorales (mes sacerdotal, año escolar en alguna universidad católica, etc.); reuniones mensuales de estudio y discusión; asistencia a algún Instituto de pastoral. Además de animarlos —también con su presencia o visita— en estos cursos, el Obispo ofrecerá igualmente a sus presbíteros “un ejemplo válido si también él, junto con sus más íntimos colaboradores, participa por lo menos alguna vez en cursos de ‘aggiornamento’” (Nº 114).

El Directorio al referirse al “justo aprovechamiento de la capacidad y actividad de los Presbíteros” recomienda al Obispo estimular y activar la colaboración responsable y favorecer y animar en los presbíteros el sano espíritu de iniciativa.

La preocupación del Obispo con respecto a los presbíteros habrá de concretarse en el plano económico, en la búsqueda y actuación de formas

adecuadas de remuneración y asistencia, sobre la base de la justicia y en la línea de la naturaleza y misión del presbítero (Nº 117).

Finalmente lo que el Directorio dice del clero diocesano, se aplica en la medida correspondiente, a los presbíteros de Institutos religiosos, "pertenecientes en verdad al clero de la diócesis, en cuanto que participan en la cura de almas y en las obras de apostolado, bajo la autoridad de los sagrados pastores (Nº 118). Algunas recomendaciones especiales al Obispo: esforzarse "por comprender y tratar con familiaridad a los religiosos de tal manera que no se sientan como extraños sino más bien como miembros vivos de la diócesis"; promover "el adelanto de los religiosos en la santidad" partiendo de la convicción de que "el principal testimonio que la diócesis espera de los religiosos con la virtud de Cristo es su consagración vivida fielmente según los consejos evangélicos"; promover "entre los diversos Institutos religiosos por una parte, y entre éstos y el clero diocesano y las demás obras diocesanas por otra, la mutua estima, la caridad y la coordinación de las especiales actividades apostólicas (Ib).

A manera de conclusión

La unidad del Obispo con los presbíteros (presbiterio) tiene su raíz ontológico-salvífica en el don compartido del sacramento del orden, que tiene en el episcopado su plenitud. Este sacramento funda en aquéllos una relación que entraña tanto igualdad (fraternidad) como sub-ordinación (paternidad), como consecuencia de una participación en diversos niveles, grados o intensidades.

Esta comunión Obispo-Presbiterio tiene un marco de referencia, dentro del cual se hace patente su organicidad con la Iglesia a la cual sirve ministerialmente, así como con otras realidades del orden de la salvación que esa comunión genera, expresa o refleja.

Esta unidad, pues, no se da aislada. Se inscribe, en efecto, en un conjunto cuya articulación y armonía nos la ofrece la categoría "comunión". Como fuente y fin supremos aparece la Trinidad (comunidad divina), cuyo plan creativo-salvífico lleva este sello comunal y tiene en la Iglesia peregrinante el signo e instrumento de su realización en la historia. De esta Iglesia —edificación del Espíritu— Cristo es fundador y cabeza; El la guía de modo visible por medio de un ministerio que lo presencializa. Este ministerio es, a su vez, en y para el Pueblo de Dios, signo e instrumento de unidad, ya que es cuerpo corresponsable (comunión) de potestad servicial en los diversos niveles de la Iglesia: en el universal, el Papa y los demás obispos; en el particular, el Obispo y los presbíteros. (Esto no diluye, en modo alguno, la potestad suprema del Papa como pastor universal, ni la peculiar del Obispo como pastor de su Iglesia particular).

El sacramento del orden es sacramento de incorporación. No produce, por así decirlo, ministros aislados, sino miembros de un cuerpo ministerial,

que dentro de su unidad presenta también una sub-ordinación. Jerarquía: (Papa-demás obispos; obispo-presbíteros). ¿Reflejo del misterio trinitario, en el cual la comunión e igualdad de las personas no excluye el principio sin principio que es el Padre?

La comunión ontológica tiene que traducirse en comunión operativa; y antes que en ésta, en unidad espiritual y afectiva.

La unión tiene un carácter testimonial (cfr. Jn 17,21). Al fin y al cabo la acción evangelizadora que los ministros han de realizar, es la edificación de la comunión, que la Iglesia sacramentaliza en el mundo.

La comunión pastoral del Obispo con su presbiterio no se presenta, pues, sólo como exigencia para una eficacia pragmática, sino principal e irrenunciablemente como imperativo del Evangelio mismo que han de proclamar, celebrar y traducir en organización y caridad. Evangelio del Reino de un Dios que es amor.

La Dormición de María

en la Predicación del Damasceno

Carlos Ignacio González, S. I.

1. Introducción

Es mi intención, al estudiar la materia que aquí expongo, responder a la invitación de S.S. Juan Pablo II, quien al anunciar el Año Mariano en su encíclica *Redemptoris Mater*, del 25.III.1987, nos indicaba:

El Año Mariano deberá promover también una nueva y profunda lectura de cuanto el Concilio ha dicho sobre la Bienaventurada Virgen María, Madre de Dios, en el misterio de Cristo y de la Iglesia, a la que se refieren las consideraciones de esta encíclica (RM 48).

Entre los temas tanto del concilio como del documento pontificio, se encuentra la asunción de María, en ambos casos enseñada como la imagen más perfecta de su Hijo y como un signo de esperanza para el cristiano¹. Si aquí he tomado como punto de partida la teología de San Juan Damasceno, es porque S.S. Pío XII, al definir el dogma de la Asunción, lo llama "el más eximio pregonero de la tradición sobre esta verdad"². Pero para entender su doctrina, es necesario comenzar por situarlo históricamente:

1.1. *Las tradiciones teológicas anteriores al siglo VI*

1.1.1. *Entre los Padres latinos lo más natural es hablar de la muerte de María³, en un contexto tal que no parece vislumbren todavía la doctrina de la Asunción. Tal vez ni siquiera se ponen la cuestión si la Madre del*

¹ "Terminado el decurso de su vida terrena, fue asunta en cuerpo y alma a la gloria celestial y fue ensalzada por el Señor como Reina universal con el fin de que se asemejase de forma más plena a su Hijo, Señor de señores y vencedor del pecado y de la muerte" (LG 59; y cf. RM 41).

² Constitución Apostólica *Munificentissimus Deus*, AAS 42 (1950), p. 761. Y como comenta J. M. Canal, "el documento pontificio no restringe el título de *praeco*, de doctor, a sola la verdad de la Asunción, sino que lo extiende a la verdad de la muerte"; en "San Juan Damasceno, Doctor de la muerte y de la Asunción de María", *Estudios Marianos* 12 (1952) 274.

³ Tema muy favorecido entre los estudiosos de la tradición sobre la muerte de María: cf. por ej. A. Rivera, "La muerte de María en la tradición hasta la Edad Media (ss. I al VIII)", en *Estudios Marianos* 9 (1950) 71-100; C. Balic, *Testimonia de Assumptione Beatae Virginis Mariae ex omnibus saeculis*, v. I. Roma, Academia mariana, 1948, pp. 135s.

Señor tuvo algún destino particular, fuera del término singular reservado a los cristianos. Inútil multiplicar los testimonios. Sirvan dos por vía de ilustración: *Agustín* da por supuesto sencillamente que María murió, al menos en tres ocasiones que conozco. Así por ejemplo comenta por qué Jesús encargó su madre a Juan (Jn 19,27): "Encomienda su madre al discípulo porque debía morir antes que su madre, aquél que debía resucitar antes de que ella muriese"⁴.

Por su parte, *San Ambrosio* representa una cierta línea de autores que discuten si María murió de muerte natural, o mártir, ya que para algunos la espada de dolor profetizada por Simeón (Lc 2,35) significaría el martirio. Ambrosio rechaza esta opinión:

Ni la Escritura ni la historia nos dicen que María hubiese muerto por pasión corporal; porque en tal caso no hubiese sido el alma, sino el cuerpo, el traspasado por la espada⁵.

1.1.2. *Entre los Padres griegos* anteriores al Concilio de Efeso⁶ no parece que exista una idea de la Asunción. Tenemos en S. Epifanio un precioso testimonio de fines del s. IV y principios del V que muestra cómo las tradiciones respecto a este punto eran semejantes a las latinas:

No sé si se puedan encontrar algunas oscuras trazas que nos den luz en la incerteza acerca de su muerte. (...) O bien la Santísima Virgen murió y fue sepultada, y entonces su muerte está rodeada de grande esplendor, y su fin ha sido casto y una corona de su virginidad; o bien ha sido muerta, como parecen indicarlo las palabras de la Escritura: 'una espada traspasará tu alma', obteniendo el honor de los mártires, y entonces su cuerpo ha sido sepultado para la felicidad, ya que por medio de ella la luz iluminó el mundo. O bien permaneció en vida, ya que Dios puede hacer lo que le place. Pero su fin, nadie lo conoce⁷.

⁴ *In Jo.* evtr 8,9: CCL 36-88. Las otras dos ocasiones son *De catech. rud.* 22-40: PL 40,339, y *Enm. in Ps.* 34,3: CCL 38,314: "María, hija de Adán, murió a consecuencia del pecado, Adán murió por causa del pecado, y la carne del Señor, nacida de María, murió para destruir el pecado".

⁵ Idea un tanto común por varios siglos: cf. S. Ambrosio, *Exp. ev. sec. Lc.* 2,61: CSEL 32,474. Pero continuó en occidente hasta el s. VII. En España S. Isidoro de Sevilla torna sobre el tema, pero no está de acuerdo con la interpretación del martirio, porque "no sabemos si hablaba de una espada material o de la palabra de Dios, que es más fuerte y cortante que una espada de dos filos (Heb 4,12)". *De obitu Patrum* 67,112: PL 83,148s. Y concluye diciendo que se habla de la tumba de María en el valle de Josafat, tradición probablemente común, porque también la encontramos un siglo después en S. Beda, *Liber de locis sacris* 2,5: CSEL 39,309s. Trata ampliamente sobre esta tradición en Ambrosio, M. Jugie, *La mort et l'Assomption de la Sainte Vierge. Etude historique-doctrinale*. Ciudad del Vaticano, Biblioteca Apostólica Vaticana, 1944, pp. 67-70.

⁶ Cf. P. Renaudin, *La doctrine de l'Assomption de la T. S. Vierge*. París, Téqui, 1912, "La doctrine de l'Assomption durant les cinq premiers siècles", pp. 123-131.

⁷ S. Epifanio, *Adv. Haer. (Panarion)* 78,11,24: PG 42,716.737. Sobre la tradición griega primitiva, cf. C. Balic, *Op. cit.*, pp. 5-14. M. Jugie desarrolla la doctrina de S. Epifanio sobre este tema en *Op. cit.*, pp. 77-81.

Contemporáneo de S. Epifanio suele considerarse sin embargo un sermón de Timoteo, presbítero de Jerusalén, que apunta a una posible tradición en curso acerca de la inmortalidad de María:

'Una espada traspasará tu alma' (...). De estas palabras muchos han concluido que la Madre del Señor, muerta a espada, había obtenido el fin glorioso del martirio. Mas no es así. La espada metálica, en efecto, divide el cuerpo y no el alma. Y no era posible, porque la Virgen, inmortal hasta hoy, ha sido transferida desde el lugar de su ascensión por Aquél que en ella ha puesto su morada⁸.

1.2. Las fiestas litúrgicas

Existe muchísimo material para un estudio amplio sobre este punto⁹. Nos limitamos aquí a dar algunos datos indispensables:

La fiesta de la Asunción no comienza antes del s. V. Según B. Capelle, los primeros testimonios provienen de la Siria, a través de algunas narraciones apócrifas, que parecen referirse a la celebración de tal fiesta. El primer santuario que se conoce dedicado a María en Jerusalén es el *kathisma*, que Eudóxia mandó construir alrededor del 450, para honrar originalmente a la *Theotókos* (dogma apenas definido en Efeso en 431). Ya en el s. VI se ha trasladado el culto a "la basílica de Santa María, donde se encuentra su sepulcro"¹⁰ (tradición que empieza entre el 450 y el 500; no puede ser anterior, pues nada sabe de ella Epifanio, como hemos visto arriba, que vivió junto a Jerusalén por 34 años), y en 570 un autor anónimo dice que "En este valle se encuentra la basílica de Santa María, donde se dice que ella tuvo su casa, y donde fue asumida de su cuerpo" (frase que indica simplemente su muerte)¹¹.

⁸ Timoteo de Jerusalén, *Hom in Sim. et Annam*: PG 86,245. Según D. B. Capelle, se trata en realidad de "un bizantino del s. VII aproximadamente, en nada relacionado con Jerusalén, y de una mentalidad tan extraña que carece de autoridad": en "Le témoignage de la Liturgie", *Etudes mariales* 7 (1949) p. 36.

⁹ Cf. M. Jugie, *Op. cit.*, pp. 172-213; C. Balic, sobre la liturgia oriental, *Op. cit.*, pp. 66-73; sobre la liturgia occidental *Ibid.*, pp. 154-170; D. B. Capelle, *Op. cit.*, 35-62; B. Capelle, "La fete de l'Assomption dans l'histoire liturgique", en *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 3 (1926) 33-45; A. Raes, "Aux origines de la fete de l'Assomption en Orient", en *Orientalia Christiana Periodica* 12 (1946) 262-274; P. Gassó, "Sobre los orígenes de la fiesta de la Asunción", en *Estudios Marianos* 6 (1947) 137-146.

¹⁰ Sobre la tradición acerca del sepulcro de María en Jerusalén, a partir del s. V, cf. M. Gordillo, "La muerte de María, Madre de Dios, en la tradición de la Iglesia de Jerusalén", en *Estudios Marianos* 9 (1950) 52-53; M. Jugie, "Le tombeau de la Sainte Vierge à Jérusalem", en *Op. cit.*, pp. 681-688; M. Gagoy, "La tradizione del primi cinque secoli sulla morte e la tomba della Vergine", en *Miscellanea Franceseana* 47 (1947) 142ss.; P. Luis, "El sepulcro de María en Getsemani", en *Ephemerides Mariologicae* 2 (1952) 103-118. Había corrido también poco después la leyenda de que Juan había partido de Jerusalén con María, y ambos habían sido desterrados a Patmos; María habría muerto en Efeso, donde también se veneraba su sepulcro: *Ibid.*, pp. 106ss.; V. González opina que esta tradición de Efeso pudo deberse al uso de celebrar litúrgicamente el "sepulcro" de un mártir (con la aprobación del V Concilio de Cartago), como una *factio iuris*, dondequiera se venerase o su ataúd o un lienzo que hubiese estado en contacto con su cuerpo. "La dormición de María en las antiguas liturgias", en *Estudios Marianos* 9 (1950), p. 63.

¹¹ Cf. D. B. Capelle, *Op. cit.*, p. 39.

Incluso se formó en torno al sepulcro la tradición de numerosas curaciones, lo que atrajo un aflujo de peregrinos. Esta tradición se siente flotar en las palabras del Damasceno:

Así como un unguento precioso derramado sobre los vestidos o sobre un lugar cualquiera, aunque se le limpie deja rastros de su perfume aún después que se ha limpiado, así este cuerpo divino, sagrado, inmaculado e impregnado del perfume divino, la fuente abundante de la gracia, puesto en la tumba y después elevado a una vida más alta, por excelentes motivos, no dejó la tumba sin recompensa, sino le comunicó su perfume y su gracia divinas, y ha convertido este monumento en una fuente de curaciones y de todo tipo de bienes para quienes a él se acercan con fe¹².

Se ve que ya era costumbre celebrar la fiesta de la Asunción en varias comunidades, pues el emperador Mauricio (588-602) decretó que se celebrase como fiesta de la *Dormición* en la fecha tradicional del 15 de agosto¹³. La misma fue introducida en Tesalónica pocos años después, y en Roma alrededor del 650, si bien se le solía también llamar localmente *migratio* o *transitus*. En algunos casos ello quería decir que sólo se celebraba su muerte (o el "transitus ex hac vita ad alteram per mortem")¹⁴; en otras iglesias su *transitus* y tras algunos días su *resurrección*.

Un leccionario georgiano del s. VIII que refleja usos jerosolimitanos anteriores, atestigua una celebración mariana en Jerusalén, el 15 de agosto, en la iglesia que Eudoxia mandó construir en el Getsemaní. Mas si se tiene en cuenta que en el s. VI se creía conservar en esta iglesia el lugar de la sepultura de María, es probable que —aun cuando haya sido por impulso de las narraciones apócrifas respecto a la muerte de María— esta celebración jerosolimitana del 15 de agosto haya asumido el carácter de una fiesta para conmemorar el término de su vida. (...) Entre los bizantinos la fiesta de la *Koimesis* o "Dormición", es seguramente la celebración mariana por excelencia¹⁵.

¹² *In Dorm.* I,13: PG 96,720. Oratoriamente cede la palabra al sepulcro: "Yo soy la fuente de perenne salud. (...) Si alguno tiene sed de curar de cualquier enfermedad, de vencer cualquier vicio, de verse libre de sus pecados o de cualquier calamidad, (...) venga a beber este eficazísimo y utilísimo don de la gracia": *In Dorm.* II,17: PG 96,745. Por eso dice un estudioso del Damasceno, que para éste, el sepulcro de María era el "Lourdes de su tiempo": C. Chevalier, *La mariologie de saint Jean Damascène*. Roma, Pont. Inst. Orientalium Studiorum, 1936, p. 177.

¹³ La fiesta tuvo sin embargo sus altos y bajos en el oriente. Lo testimonia S. Andrés de Creta, en la primera mitad del s. VIII: "Es un misterio que hasta ahora en realidad pocos celebran, pero que tantos quieren honrar y celebrar. (...) Es éste un don que no hemos de mantener escondido, sino hemos de celebrarlo con grande alegría. Ni hemos de considerarlo una novedad de la fantasía, sino hemos de celebrarlo regresándolo a su prestigio primitivo. En efecto, si algunos de nuestros mayores lo han mantenido en silencio, no por ello hemos de callarlo": *In Dorm.* II,1: PG 97, 1072.

¹⁴ Cf. C. Balic, *Op. Cit.*, p. 67. Según S. Daly, la fiesta que se celebraba en la liturgia romana "parece referirse solamente a la muerte de María, sin referirse a su Asunción hasta finales del s. VII": en "María en la liturgia occidental", en J. B. Carol (ed.), *Mariologia*. Madrid, BAC, 1964, p. 250.

¹⁵ D. Sartor, "Assunta. III. Celebrazione liturgica", en S. de Fiore y S. Meo (ed.), *Nuovo dizionario di mariologia*. Turin, Paoline, 1985, p. 179. No es claro que fuese tan

En Constantinopla se conmemoraba la *koimesis* sobre todo en la iglesia de Blachernes, donde, según la "Leyenda eutomíaca"¹⁶ se veneraban los lienzos mortuorios de María, pues

la emperatriz Pulqueria había pedido a Juvenal de Jerusalén, que había ido a Constantinopla con motivo del Concilio de Caicedonia, que cediese a la capital del imperio el cuerpo de la Virgen. Juvenal respondió que no existía tal reliquia. Según una antigua tradición, los apóstoles que asistieron al tránsito de María habían encontrado vacía la tumba en la mañana del tercer día. Como en el caso de Nuestro Señor, quedaban los lienzos fúnebres. La emperatriz suplicó entonces al obispo que enviase esta preciosa reliquia, que ella hizo depositar en la iglesia de Blachernes¹⁷.

1.3. Los apócrifos

Entre los primeros testimonios de la fe popular sobre la Asunción de María, abundan los apócrifos *Transitus Mariae*, que tuvieron su origen poco después del concilio de Efeso, en Egipto, como respuesta del pueblo a la fe proclamada en la definición dogmática¹⁸. Inmediatamente se siguieron muchas versiones en lenguas orientales, durante el s. VI¹⁹. A. Wenger nos ofrece el original de un texto griego atribuido a "San Juan, teólogo y evangelista", que según el autor es el más antiguo conocido hasta ahora, y que originó entre 50 y 100 narraciones del "transitus" que de él dependen²⁰.

En general, los compiladores de leyendas se pusieron inmediatamente al trabajo, y produjeron una amplia descripción de la "Asunción de la Virgen María", que ha sobrevivido en griego, latín, siríaco, copto y árabe, probablemente de origen egipcio, y difícilmente anterior al 400²¹.

general la celebración de la asunción o resurrección de María; pero sí la de su muerte (tránsito o dormición): cf. S. Meo, en *ibid.*, pp. 167s.

¹⁶ Suele considerarse interpolada (para justificar la existencia de tal reliquia en Constantinopla), la "tradicción eutomíaca" que se encuentra en S. Juan Damasceno, *In Dorm.* II, 17: PG 96,745.

¹⁷ A. Wenger, *L'Assomption de la T. S. Vierge dans la tradition byzantine du VI au X siècle*. Paris, Inst. Fr. d'études Byzantines, 1955, p. 111. Cf. todo el capítulo para apreciar el contenido de esa tradición, pp. 111-139. La trata ampliamente M. Jugie, "Les reliques mariales byzantines", en *Op. cit.*, pp. 688-707.

¹⁸ Aunque según E. Cothenet, "Marie dans les apocryphes", en Du Manoir (ed.) *María*, v. VI, París, Beauchesne, 1961, p. 118s, el evangelio apócrifo de Juan podría fecharse antes del concilio, tal vez en el s. IV, o incluso en el III.

¹⁹ Cf. W. J. Burghardt, "María en la patristica oriental", en J. B. Carol (ed.), *Mariología*, p. 539.

²⁰ Cf. A. Wenger, *Op. cit.*, p. 17, nota 2. Sobre los apócrifos orientales, cf. C. Balic, *Op. cit.*, pp. 15-65; sobre los occidentales, *ibid.*, pp. 137-154; sobre los apócrifos de la Asunción en general, M. Jugie, pp. 103-167; A. C. Rush, en "María en los evangelios apócrifos", en J. B. Carol (ed.) *Mariología*, la parte correspondiente a la muerte y asunción de María, pp. 165-174. De la mitad del s. V es el fragmento siríaco que publicó W. Wright, *Contributions to the apocryfal Literature of the New Testament*. Londres, 1965.

²¹ E. Hennecke, *New Testament Apocrypha*, v. I. Londres, Lutterworth Press, 1963, p. 429.

Desde luego dichos escritos carecen de valor histórico, pues a veces nos dan detalles tan improbables como la misma fecha del tránsito de María²², o el traslado de todos los apóstoles, en su respectiva nube, desde el lugar donde predicaban, para recibir la última bendición de la Virgen. Algunos están llenos de relatos de milagros acaecidos durante el sepelio, etc. Mayor valor tienen desde el punto de vista teológico, en cuanto nos presentan la fe popular que intuye (por más que su expresión sea fantástica) la amplitud del significado del misterio de María, especialmente por su maternidad virginal, y que es ya un inicio balbuciente del sentido de la "analogía fidei" del que hablaremos en seguida.

1.4. *Los grandes mariólogos bizantinos del s. VIII*

En el marco anterior se mueven los grandes teólogos bizantinos del s. VIII. Tres son los que destacan, de los cuales el más notable es el Damasceno, centro de nuestro estudio. Nos servirán como punto de referencia los otros dos.

San Germán de Constantinopla, nació el año 634, de una familia de notables en Bizancio. Gobernó la sede patriarcal del 715 al 729. Su grande obra fue la lucha contra los monotelitas e iconoclastas, así como la defensa de su pueblo en medio de los ataques sarracenos. Se le reconocen 5 de las homilias marianas que corren con su nombre, entre ellas 3 predicadas en la festividad de la *dormición de María*²³.

San Andrés de Creta nació en Damasco a mitad del s. VII, entró en la vida monástica en un monasterio de Jerusalén. Participó en el III Concilio de Constantinopla contra los monotelitas. Gobernó la Sede de Creta del 710 hasta su muerte en 720. Poeta religioso, escribió muchos himnos litúrgicos, a partir de la devoción que había vivido en Jerusalén. Por ello, también a la Madre de Dios en el misterio de su muerte y resurrección, misterio sobre el que conservamos tres de sus homilias²⁴.

²² Así por ejemplo nos dice un manuscrito que María acostumbraba ir todos los días a orar a la tumba vacía de su hijo. Pero como para evitar la devoción de los cristianos los sacerdotes de la Ley habían puesto guardias que lo impidiesen, el Señor los cegaba para que no viesen pasar a su Madre: "En el año 352 de Alejandro (40 p.C.), es decir dos años después de la ascensión del Señor a los cielos, el día 28 del mes, el cuarto día de la semana, por la mañana..." cuando oraba en la tumba pidió a su Hijo que se la llevara porque ya no podía vivir sin él. Entonces se le apareció el Arcángel Gabriel y le anunció: "Salve, llena de gracia..." que en tres días moriría y que su Hijo bajaría a recogerla del sepulcro: "The History of the Death of the Virgin Mary as told by Saint John", según el texto del British Mus. MS Orient, N° 604, fol. 45a., publicado por E. A. Wallis Budge, *Legends of our Lady Mary the Perpetual Virgin and her Mother Hanna*. Londres, The Medici Society, 1922, p. 153. El autor publica ahí mismo otras dos versiones del "transitus".

²³ Cf. "Gérmain (San), patriarche de Constantinople", en *Dictionnaire de Théologie Catholique*, v. VI/1, Paris, Letouzey, 1915, cc. 1300-1309.

²⁴ Cf. "André de Crète (Saint)", en *Ibid.*, v. I, cc. 1182-1184.

1.5. *San Juan Damasceno*

Se llamaba en realidad Juan de Mansur²⁵. Nació en Damasco en la segunda mitad del s. VII²⁶. Como su coterráneo Andrés, muy joven entró a la vida monástica en el monasterio de San Sabás, de Jerusalén, donde fue ordenado presbítero por el Patriarca Juan IV, a principios del s. VIII. Murió el 4 de diciembre del año 749. Además de su grande obra, la *Exposición de la fe ortodoxa* (en 4 libros), de su *Libro de las herejías*, de sus *Discursos sobre las imágenes* (contra los iconoclastas), y otras varias obras menores, conservamos 4 homilias marianas auténticas, una sobre el misterio de la *natividad* de María, y tres sobre la *dormición*²⁷.

Estas tres últimas servirán de base para contemplar en el ejemplo más eximio de la época, cuál es la doctrina sobre la ascensión de María ya madurada, en el lugar preciso donde tuvo su origen: en la teología bizantina. El Damasceno las pronunció ya de viejo²⁸, el mismo día, para celebrar la fiesta de la dormición²⁹, y en el templo del sepulcro de María en Getsemaní:

Esta es la roca de las iglesias; este es el lugar en que se reunieron los discípulos; en ella descendió el Espíritu Santo en medio del trueno, en forma de lenguas de fuego sobre los apóstoles. (...) Esta ciudad, que es la madre de las iglesias esparcidas por toda la tierra, se convirtió en la residencia de la Madre de Dios después que su Hijo retornó de entre los muertos. (...) Por consiguiente aquí yacía la Bienaventurada Virgen, sobre un lecho tres veces santo³⁰.

²⁵ Según su biógrafo J. Nasrallah, *Saint Jean de Damas. Son époque, sa vie, son oeuvre*, Beirut, Harissa, 1950, su abuelo Sargún ibn Mansur fue un árabe aristócrata, gobernador de Damasco. La familia Mansur conservó su nobleza por varios siglos, y de ella, además de *Yanah ibn Mansur* (el nombre del Damasceno, en los libros coptos), tuvo dos patriarcas de Jerusalén, Sergio y Elías III: pp. 58-59.

²⁶ No se sabe con exactitud la fecha: "Los antiguos biógrafos dejan este punto en la sombra. Los modernos tratan de reparar este grave olvido por medio de cálculos hipotéticos. Fijan el año del nacimiento entre 670 y 680. Nosotros creemos que debe retrocederse esa fecha hasta 655/660": *ibid.*, p. 58.

²⁷ Cf. *Dict. de Théol. Cathol.*, v. VIII/1, cc. 693-748; C. Balic, *Op. cit.*, 86-90.

²⁸ "Como quien ofrece a la Reina flores de elocuencia en un invierno, así nos armamos oratoriamente para luchar en este certamen de elocuencia, en nuestra edad senil", en *In Dorm II*, 1: PG 96, 724; por consiguiente alrededor de la mitad del s. VIII.

²⁹ "Hoy la santa y única Virgen se ofrece al mundo más sublime, en el templo celeste. (...) Hoy el arca sagrada y viva del Dios viviente, que engendró en su seno al creador (...) va al descanso, y en torno a ella salta David (...)": en *Ibid.*, II,2. La tercera homilia es una improvisación del mismo día: "Ninguno me reprenda si, después de los dos precedentes, compongo el presente panegirico a la Madre de mi Dios, como un don que le ofrezco en honor de su partida. (...) Yo este banquete lo *improviso*, y si no es rico ni digno de la que nos ha invitado, al menos será capaz de aliviar, cuanto basta, nuestra hambre": *In Dorm.*, III, 1: PG 96,753.

³⁰ *In Dorm.*, II,19: PG 96, 752. Son frecuentes dichas alusiones al lugar: "¿Qué diremos por nuestra cuenta a la tumba? Tu gracia es permanente e inexhaustible, pero el poder divino no está limitado a los lugares, ni los beneficios de la Madre de Dios. Pocos podrían invocar el favor divino si estuviese limitado a la tumba": *Ibid.* Sin embargo hay autores que, basándose en el texto citado, piensan que se refiere más bien al templo de Sión, construido en lo que se había tenido por el Cenáculo, y considerado madre de las iglesias.

1.6. Contenido de la tradición.

Hemos de distinguir con los tres grandes mariólogos citados, entre los elementos populares y hasta cierto punto folclóricos en que se expresa la tradición, y los propiamente teológicos. De hecho en los tres predicadores encontramos tal distinción. Sobre el Damasceno dice M. Garrido Bonaño:

En la época en que apareció San Juan Damasceno la doctrina mariológica de los bizantinos había conseguido su pleno desarrollo. Los siglos siguientes no hicieron otra cosa que añadir algunas precisiones a la enseñanza ya universalmente recibida. De esta enseñanza, nuestro Doctor es un eco fiel; pero hay que decir en su alabanza que es mucho más discreto y reservado en el empleo de las fuentes apócrifas que muchos de sus predecesores y que la mayor parte de sus sucesores. Conoce los apócrifos y los utiliza sin escrúpulos pero con un sentido bastante justo de la crítica³¹.

El Damasceno distingue cuidadosamente entre dos aspectos de esa tradición, que para su tiempo es ya muy antigua (de tres siglos)³²: los elementos que sirven de "condimento", y el "platillo fuerte", es decir aquél que expresa el contenido de la fe cristiana, y que exige de sus pastores una guía y una explicación teológica.

Así por ejemplo en la homilía II describe "como una salsa que condimenta el discurso" el tan conocido "milagro" del sacerdote judío paralizado de las manos que tocó el féretro de María y quedó sano. En cambio presta atención al sepulcro de María (que reconoce puede no ser el auténtico; lo que por otra parte no tiene importancia, dado que María murió y debió ser sepultada en alguna tumba), pero sobre todo a la fe de las muchas generaciones de cristianos que lo veneran, como un hecho que está pidiendo un profundo análisis teológico. Siendo el sepulcro un símbolo, la fe cristiana del pueblo está pidiendo mediante él a sus pastores una pregunta más completa sobre el término de la vida de María. Es la que el Damasceno trata de responder en sus homilías, recogiendo la tradición de la Iglesia:

¿Qué ha sucedido?: la separación del alma y del cuerpo, el abandono de la carne, la destrucción del compuesto, la división de las partes, la muerte, y después la reunión, la reconstitución del compuesto, su partida hacia lo invisible. Hasta hoy el sepulcro per-

³¹ M. Garrido Bonaño, "Lugar de la Virgen en la Iglesia, según San Juan Damasceno", en *Estudios Marianos* 28 (1966), p. 338; y cf. M. Jugie, *Op. cit.*, pp. 245s. He aquí algún ejemplo: "Por casualidad estaban presentes también los judíos, de entre aquéllos que no eran del todo necios. No es extravagante mezclar a nuestra exposición, como un condimento añadido, cuanto corre en los labios de muchos": *In Dorm.* II,13: PG 96,749.

³² "No me parece fuera de lugar describir con la palabra, presentar y figurarnos, en cuanto nos es posible, las maravillas que se han realizado en la Madre de Dios. Son cosas que, tomadas en su justa medida y, por así expresarlo, con una mirada un poco amplia, hemos recibido desde épocas remotas, transmitidas de padres a hijos": *In Dorm.*, II,4: PG 96,729.

manece vacío. Así se convierte en testigo por una parte de la translación, pero por otra de que ahí fue puesto el cadáver³³.

2. Contenido de la fe

Podríamos sintetizar en pocas palabras la doctrina fundamental de la tradición bizantina recogida en el s. VIII: María, al término de su vida terrena, murió, fue sepultada, y resucitó como su Hijo. Complementariamente se suele tratar el tema de la realeza de María, que ella ejercita intercediendo por nosotros. Podríamos dividir nuestro estudio sobre el Damasceno en tres partes fundamentales: 1^º María murió, y el Damasceno lo enseña a. como un *hecho*, b. como un hecho *teológico*; 2^º María resucitó: es un hecho fundado en la "analogía de la fe", por su relación a. con el misterio ontológico de Cristo, b. con el plan salvífico del Padre en Cristo; 3^º María ejerce con su Hijo el reinado para la salvación de la Iglesia.

2.1. *María murió verdaderamente*

Ninguno de los autores bizantinos se pone delante ni siquiera la posibilidad contraria. Sus afirmaciones son claras, directas, pero también en muchos casos implícitas:

Afirmaciones explícitas: son las más comunes, tratándose de la creencia ordinaria expresada por la devoción al sepulcro vacío. Por eso se habla de ella espontáneamente:

Ha muerto la fuente de la vida, la Madre de mi Señor. Era necesario que el ser compuesto de tierra retornase a la tierra, y así subiese al cielo, recibiendo la tierra, después de haberle restituido el cuerpo, el don de una vida purísima. Era necesario que, como el oro, su carne, purificada del peso terrestre y de la opaca mortalidad por el crisol de la muerte, se hiciese incorruptible y pura, revestida del esplendor de la luz de la incorrupción, y así resucitase de la tumba³⁴.

Más frecuentes si cabe son las *expresiones implícitas*, pero que no dejan lugar a duda sobre la afirmación de la muerte de María, como por ejemplo la descripción de los ritos fúnebres; por más que cada uno de los detalles pueda ser, tomado aisladamente, imaginario:

Ni siquiera el elemento del agua fue excluido de la bendición, porque el cuerpo fue lavado con un agua pura, que no solamente lo

³³ *In Dorm.*, II,5: PG 96,1084.

³⁴ *In Dorm.*, III, 3: PG 96, 757; y cf. el texto apenas citado en nota 30. Igualmente: "Era necesario que esta habitación digna de Dios, la fuente del agua del perdón nunca excavada, la tierra que sin ser arada nos da el pan del cielo, la vid que sin ser regada nos da la uva de la inmortalidad, el olivo siempre verde que nos da el óleo de la misericordia del Padre, no permaneciese encerrada en las cavidades de la tierra": *In Dorm.*, II,14: PG 96,740s.

purifica, sino más bien queda por él santificada. (...) El cuerpo puro es envuelto en lino puro, y de nuevo la Reina yace en el lecho, ornada con luces fúnebres y ungüentos³⁵.

Luego el cuerpo de la Virgen es llevado procesionalmente al sepulcro, y finalmente sepultado. Por eso exclama oratoriamente el Damasceno: "¡Con el deseo del corazón descendamos todos con aquélla que desciende en el sepulcro!"³⁶.

No menos claras son las expresiones según la antropología ya común en el siglo VII: consistiendo el compuesto humano en la unión de alma y cuerpo, se concibe la muerte como la separación de ambos elementos. No podía faltar esta manera de hablar, al describir el término de la vida terrena de la Virgen:

¿Hemos de llamar muerte este misterio? Porque si bien su sacratísima y dichosa alma, según las leyes de la naturaleza, se separa de su cuerpo puro y perfecto, y el cuerpo según la ley común es entregado a la tumba, sin embargo no permanece en la muerte ni lo disuelve la corrupción"³⁷.

Al mismo tipo de antropología corresponde una gran cantidad de pasajes en los que el Damasceno se refiere a lo que llamaríamos en nuestros días el "estado intermedio" de María, por más que fuese de lo más breve, reducido (según veremos adelante) a tres días, como en el caso de la resurrección del Hijo. Este, cumpliendo con su deber filial, desciende para recibir en sus manos el alma de su madre:

Así como el Verbo de Dios, que por pura misericordia se dignó hacerse hijo de ésta, así ahora acoge su alma, ofreciendo este servicio con sus propias manos de soberano a esta santa y divinísima mujer que es su madre. ¡Qué perfecto legislador! Sin deber someterse a la ley, quiere cumplir la ley que él mismo ha instituido. (...) Y si es verdad, como dice la divina Escritura, que "las almas de los justos están en las manos del Señor" (*Sab* 3,1), ¿ella no confiará su alma con mayor razón a las manos de su Dios e Hijo?³⁸.

³⁵ *In Dorm.* II,11: PG 96,737. "¡Se apresuren los ungüentos a embalsamar el cuerpo puro y perfumado! (...) ¡Se alegre la tierra por la reposición del cuerpo!": *In Dorm.* III,4: PG 96,760.

³⁶ *In Dorm.* III,5: PG 96,761. "Después los apóstoles llevan procesionalmente el cuerpo, mientras el Rey de reyes lo envuelve en los esplendores de la invisible divinidad, y toda la asamblea de los fieles camina delante, en medio de exclamaciones sagradas": *In Dorm.* II,12: PG 96,740.

³⁷ *In Dorm.* I,10: PG 96,716. Y refiriéndose a la procesión fúnebre dice que "algunos ángeles preceden, acompañan o siguen, otros esperan para escoltar el alma inmaculada y santísima, (...) mientras otros rodean el cuerpo divino y sagrado y celebran a la Madre de Dios con himnos sacros": *In Dorm.* II,11: PG 96,737.

³⁸ *In Dorm.* I,4: PG 96,706. "¡Oh, con qué premura el Creador del universo acoge con sus propias manos esta alma santísima mientras se separa de la habitación que ha acogido a Dios, y lo honra según es debido!": *Ibid.*, 10, col. 716. "¡Pon tu alma en manos de tu Hijo, entrega a la tierra lo que es de la tierra!": *In Dorm.* III,4: PG 96,760. Y pone esta oración en labios de la Virgen agonizante: "En tus manos, Hijo mío, pongo mi espíritu. Acoge el alma que has amado y conservado inmaculada": *In Dorm.* II,10: PG 96,736.

2.2. *La muerte de María como un hecho teológico*

2.2.1. *La muerte de María como un fenómeno natural.* El Damasceno está muy lejos de la tesis escolástica tardía que concluiría de la inmaculada concepción el hecho de que María no estaba sujeta a la muerte, ya que ésta es castigo del pecado.

Para Juan la muerte física de María ha de verse más bien como un hecho *natural*. No puede separarse esta teología de la que tocaremos adelante con mayor detenimiento, acerca de los dos estadios de la economía salvífica, el de Adán y el de Cristo: María ha sido salvada según la gracia no del primero sino del segundo. Ahora bien, la muerte física es un fenómeno natural, y si bien Adán recibió el destino de la inmortalidad, éste fue sólo por una gracia que con El se ha perdido: "No podemos evitar la muerte natural, porque sólo por gracia hemos sido destinados a la inmortalidad, no en virtud de la naturaleza por la que existimos"³⁹. María, pues, no liberada de la corrupción de la carne según el primer Adán, sino según la economía salvífica del segundo, como éste debía pagar a la tierra el tributo de su carne:

Porque la obra que tú has hecho por nosotros a través de la misma realidad, te confirma Madre de Dios con toda verdad, propiedad, sinceridad, y de acuerdo con nuestra fe. En virtud de ello era verdaderamente justo que tu cuerpo, que había contenido a Dios, no fuese destruido con la corrupción que lleva consigo la muerte; pero también que el sepulcro recogiese tu propia carne, que le era debida en cuanto humana⁴⁰.

2.2.2. *Por su muerte María se distingue de las diosas griegas.* En un larguísimo pasaje en el que evidentemente enfrenta por una parte las herejías del tiempo, y por otra da la cara a los ataques de los paganos, hace ver la verdadera carne de Jesús como la respuesta a dos dificultades: por una parte contra los docetas muestra la verdadera carne de Jesús, nacido de verdadera madre y verdaderamente muerto y resucitado. Pero en manera más amplia responde a los paganos: éstos creen en dioses que son inmortales porque "ni comen pan, ni beben vino, por eso no tienen sangre y así no pueden morir". Y concluye que son llamados inmortales pero no lo son, puesto que presentados así "están ya muertos de mala muerte". En cambio la fiesta de la asunción de María, considerada como resurrección (y por tanto afirmada no su inmortalidad sino su verdadera muerte) muestra que la fe de los cristianos debe claramente distinguirse de la pagana:

Reconociendo en estos términos en qué sentido esta Virgen sea Madre de Dios, celebramos su dormición, sin convertirla en una

³⁹ *In Dorm.* I,1: PG 97,1048.

⁴⁰ *In Dorm.* II,6: PG,357. Y cf. S. Andrés de Creta, *In Dorm.* I,3: PG 96,1052.

diosa —¡fuera de nosotros una tal impostura de los griegos!—. Por ello anunciamos también su muerte, pero la proclamamos la Madre de Dios hecho hombre ⁴¹.

2.2.3. *Significado de la 'dormición' de María.* Los Padres bizantinos están mucho más cercanos a la terminología griega del Nuevo Testamento, de cuanto lo estuviesen mucho después algunos teólogos medievales y posteriormente los escolásticos tardíos. Ciertamente que en latín y sus lenguas derivadas en general la palabra *dormición* tiene un sentido más natural y biológico, como un estado pasajero de reposo cotidiano. Así en uno de estos momentos María habría sido arrebatada al cielo. En cambio los Padres griegos conservan el significado metafórico tan frecuente en la Escritura: mientras el término *muerte* tiene un sentido un tanto ambiguo (en cuanto puede indicar tanto el hecho biológico del fallecimiento como la muerte eterna, o finalmente la corrupción del cuerpo como consecuencia de la muerte), la metáfora *dormición* indica la muerte (realidad biológica) del cristiano, pero con la esperanza de la resurrección.

El Nuevo Testamento, en efecto, usa una sola vez la palabra *koimesis* (dormición), que después se aplicó a María, para significar la muerte de Lázaro, que tras cuatro días sería disuelta por el poder de Jesús mediante la resurrección: "Nuestro amigo Lázaro *duerme*; pero yo voy a despertarle. Le dijeron los discípulos: Señor, si duerme, se curará. Jesús lo había dicho de su muerte, pero ellos creyeron que hablaba del *sueño*" (Jn 11,11-13). En cambio el verbo correspondiente, *koimáomai* (dormir) se usa 17 veces, de las cuales 13 significa el sueño de la muerte (con esperanza de resurrección, contra la muerte definitiva), y sólo 4 el del reposo físico. Entre tales pasajes, quizás el más pertinente a nuestro propósito es el tan conocido de 1 Tes: "Hermanos, no queremos que estéis en ignorancia respecto a *los que duermen*, como los demás, que no tienen esperanza. Porque si creemos que Jesús murió y resucitó, así también Dios tomará consigo por Jesús a *los que durmieron con él*" (1 Tes 4,13-14). En esta línea, por supuesto, debe colocarse la expresión de Pablo: "Cristo *despertó (egéertai)* de entre los muertos como *primicio de los que duermen*" (1 Co 15,20) ⁴².

En este sentido la liturgia tradicionalmente usa también el verbo *dormir* para expresar la muerte con esperanza de resurrección ⁴³. Esta manera de

⁴¹ In *Dorm.* II,15: PG 96,744.

⁴² Otros textos: sobre la muerte de San Esteban: "Señor, no les imputes este pecado. Y diciendo esto se *durmió*" (Hch 7,60); "David, después de haber servido en sus días a los designios de Dios, se *durmió*, se reunió con sus padres, y experimentó la corrupción" (Hch 13,36); igualmente Mt 27,52; 1 Co 7,39; 11,30; 15,6.18.51; 1 Tes 4,15; 2 Pe 3,4. Indican en cambio el sueño de reposo común: Mt 28,13; Lc 22,45; Hch 12,6. Habla del *sueño de la muerte*, pero con otro verbo: "¿Por qué lloráis? la niña no está muerta, sino *duerme (kathéudei)*" (Mc 5,39, y par. Mt 9,24; Lc 8,52). Fuera de este caso, el N. T. prefiere usar el verbo *kathéudein* para expresar el sueño normal: Mt 8,24; 13,25; 25,5; 26,40; Mc 4,27.38; 13,36; 14,37; Lc 22,46; Ef 5,14; 1 Tes 5,6.7.10.

⁴³ "Acuérdate también Señor, de tus hijos que nos han precedido en el signo de la fe y *duermen* el sueño de la paz" (Canon Romano, I); "Acuérdate también de nuestros hermanos que *durmieron* con la esperanza de la resurrección" (Plegaria eucarística II).

hablar es muy antigua, como lo indica el uso cristiano desde los primeros siglos, de llamar *cementerio* (de *koimetérion*) al "lugar donde duermen" los hermanos que esperan la resurrección⁴⁴. Así lo apuntan las tradiciones más primitivas:

La palabra *dormición* en la literatura cristiana, aparte de su significado etimológico, sinónimo de *sueño*, ha sido siempre aplicada para expresar la separación del alma y del cuerpo. Para los cristianos, la muerte no es el término definitivo de la existencia del hombre, es una separación momentánea de su cuerpo y de su alma⁴⁵.

Así se entiende, por ejemplo, lo que nos dicen los tres teólogos bizantinos para describir lo que significa la *koimesis* de María:

No era admisible que tú, siendo vaso que contiene a Dios, te vieses corrompida y mezclada con el polvo que disuelve y corroe los muertos. Porque aquél que en tí se vació, era Dios desde el principio, y Vida más antigua que todos los siglos. Era pues conveniente que la madre de la Vida volviese a habitar con la Vida, y recibiese la muerte *como un sueño*, y en cuanto madre de la Vida, pasase por ella como por un *despertar*⁴⁶.

Se sufre la tiranía de la muerte, es decir la muerte propiamente dicha, cuando a aquéllos que mueren no les es dado retornar a la vida. En cambio cuando morimos y de nuevo de la muerte retornamos a la vida, a una vida mejor, es claro que no se trata de una muerte, sino de una *dormición*⁴⁷.

Más claro aún que sus antecesores es el Damasceno. Vuelve una y otra vez sobre este concepto en un pequeño discurso *De iis qui in fide dormierunt* (*tõn en pistei kekoimeménon*), en el cual habla de las limosnas, buenas obras y oraciones, que piamente ofrecemos por los difuntos (*kekoi-ménoi*)⁴⁸. Por eso en una de sus homilías sobre el misterio de la Asunción, dice: "Así pues no llamaré muerte tu partida, sino *dormición* o *tránsito*"⁴⁹.

⁴⁴ Entre tantos testimonios, baste por vía de ejemplo éste de San Juan Crisóstomo: la homilía *eis tò ónoma tou koimetériou*: "Puesto que hoy el Señor descendió al lugar de los muertos, por eso nos reunimos en este lugar, al que por eso mismo se le llama *cementerio*: para enseñarnos que quienes habiendo terminado su carrera yacen aquí, no han muerto, sino duermen y reposan": PG 49,393.

⁴⁵ V. González, "La dormición de María en las antiguas liturgias", en *Estudios Marianos* 9 (1950), p. 63. Entre los abundantes textos de los Padres, por ejemplo Euserbio de Cesarea, sobre el texto "Dormiste echado como un león y como un cachorro", dice: "La Escritura tiene una costumbre, según su modo de ver las cosas, que también en otros mil lugares llama *dormición* o *sueño* a la muerte. Y cuando dice '¿quién lo despertará?' se refiere a su admirable retorno de la muerte a la vida. Y aquél que dice: '¿quién lo despertará?', interrogándose con admiración, sabe perfectamente que será despertado para la vida; pero pregunta: '¿quién lo hará? ¿quién lo despertará?', para invitarnos a preguntar quién puede ser aquél que habrá de volver a llamar desde la muerte a la vida a Nuestro Señor, una vez que éste hubiese por nosotros sostenido la muerte", en *Demonstr. evang.* VIII: PG 22,592.

⁴⁶ S. Germán de Constantinopla, *In Dorm.* I: PG 98,348.

⁴⁷ S. Andrés de Creta, *In Dorm.* I,2: PG 97,1049.

⁴⁸ PG 95,247-278.

⁴⁹ *In Dorm.* I, 10: PG 96,716.

3. Fundamentación teológica de la Asunción

Podríamos por razón de método distinguir entre aquellos motivos que de algún modo se refieren más a la relación de María con Jesús en un orden ontológico, y aquéllos que tocan más a su participación en la obra salvífica de su Hijo.

3.1. Motivos que se refieren al orden ontológico

Es natural que siguiendo toda la tradición de los Padres, y sobre todo hablando tres siglos después del concilio de Efeso, el Damasceno fundamente su mariología en la maternidad divina y virginal de María. En torno a esta función gira, por ejemplo, todo cuanto ha de decir de ella en su abundante himnario de la resurrección, en el cual *en cada uno de los cantos* (siguiendo el "canon" de la liturgia bizantina para la alabanza matutina), concluye con un *theotókion*, o himno a María, que ordinariamente incluye una plegaria⁵⁰.

3.1.1. *La maternidad divina de María.* Es el motivo más fuerte para que este Padre bizantino descubra la conveniencia de la asunción de Nuestra Señora. En diversas ocasiones enfoca este principio tan rico, desde diversos ángulos, pero ya desde los primeros párrafos de su primera homilía ha puesto el fundamento teológico de cuanto ha de decir sobre la Madre de Dios, resumiendo de manera breve y muy apretada la doctrina cristológica de los concilios. Esta confesión de fe (que desde el punto de vista cristológico sería interesante leer completa), resume condensadamente su *credo*⁵¹.

Sólo con tal bagaje teológico puede enfrentar el tema de María: cómo participa en esa unión hipostática del Verbo eterno y la carne de Jesús, y tal unión considerada desde el punto de vista soteriológico (en él inseparable del ontológico, por más que aquí debemos considerar ambos aspectos separadamente).

Desde luego no es que se pueda *probar* por la vocación a participar por la maternidad en el proyecto salvífico, el que María *deba por derecho* resucitar del sepulcro. Esta es una gracia (tanto como su llamado), según veremos adelante, por ello no es deducible una de la otra. Y así lo que hace el Damasceno es más bien *situar* este misterio en el conjunto de la economía salvífica del Padre, para descubrir su *congruencia*. Así usa frecuentemente (como por ejemplo el evangelista Lucas) la palabra *dei* ("era necesario") en el plan divino. Se acerca mucho más a lo que llaman

⁵⁰ Cf. por ejemplo: "Es imposible para los hombres ver a Dios, al cual ni siquiera los coros de los ángeles se atreven a mirar. Pero por obra tuya, oh purísima, hemos visto los mortales al Verbo encarnado, al cual glorificamos junto con los coros celestes; por eso te bendecimos": en S. Juan Damasceno, *Cantidella risurrezione*, Alba, Paoline, 1974, "Tono sexto, oda 9", p. 187.

⁵¹ Puede leerse en PG 96,704.

los concilios Vaticano I y II la "analogía de la fe"⁵², que al método mariológico deductivo de una escolástica tardía. El Santo Doctor ilumina así el misterio desde diversos ángulos:

No era posible que la corrupción del sepulcro corrompiese el cuerpo que había sido portador de aquél que es la Vida misma y el Creador de todo cuanto existe:

¿Quién faltará a la verdad si la llama un cielo? (...) Porque aquél que ha hecho y contiene los cielos, el constructor de toda la creación del mundo y de todo lo que hay sobre el mundo, visible e invisible (...) se ha hecho a sí mismo en ella un pequeño, y se ha construido en ella una espaciosa morada para su divinidad que todo lo contiene y de nada puede ser contenida⁵³.

Pero también ve otro motivo de conveniencia en el hecho de que la carne de María es la carne misma de Jesús, pues éste de ella la ha tomado íntegramente. Así pues, si resucitó la carne de Jesús, era conveniente que resucitase la de María:

En verdad eres la más preciosa de todas las creaturas, ya que de tí el Creador ha tomado, como suya propia, las primicias de nuestra masa corporal. Tomó su carne de tu carne, su sangre de tu sangre. Dios mamó la leche de tu seno, y tus labios besaron los labios de Dios⁵⁴.

Ya se pueden poner aquí los cimientos de lo que diremos adelante, sobre el orden salvífico: María no participa de la *primera economía* de salvación en Adán, sino de la *segunda economía* de redención en su Hijo Jesucristo. Toda su gracia es cristológica, no de creación (no adamítica), y así el galardón que le compete es no la inmortalidad del que fuera primera cabeza de la humanidad, sino la resurrección propia del que es Cabeza de su Iglesia por él redimida, a la que por vocación María pertenece. Y así el Damasceno en otra de sus obras nos dice que la carne de Jesús *ya no goza de la primera incorruptibilidad*, sino de la segunda; esto es, que en la economía salvífica en Cristo, el término es no la inmortalidad, sino la *incorruptibilidad segunda*, por la resurrección:

La corrupción puede significar dos cosas: se dice de lo que el hombre sufre, como la sed, el hambre, el cansancio, la herida de los clavos, la muerte, o sea la separación del cuerpo y el alma, y otras cosas del mismo género. Afirmamos que el cuerpo del Señor estuvo sujeto a este tipo de corrupción, porque lo sobrellevó sobre sí por

⁵² Cf. DS 3016, 3283, 3546, 3826, 3887; LG 12.

⁵³ *In Dorm.* II,2: PG 96,725; se trata de un fundamento común en las homilias bizantinas de la época: "La muerte no se enorgullecerá de tí; tú has llevado en tu seno a la Vida. Tú has sido mi vaso: no lo romperá la miseria de la caída que lleva en sí la muerte"; S. Germán de Constantinopla, *In Dorm.* III: PG 98,361.

⁵⁴ *In Nativ.* B.V.M. 7: PG 96,672.

propia voluntad. La voz *corrupción* también significa la disolución y extinción perfecta del cuerpo en sus elementos: es lo que suele llamarse la *diaphthorá*. Este fue el tipo de corrupción que el Señor no experimentó⁵⁵.

Frecuente es entre los bizantinos, y no podía faltar en Juan, la razón de conveniencia que mira al deber del Hijo, vista o como la congruencia de que el legislador que ha mandado venerar a los progenitores nos preceda con el ejemplo, o como el amor del Hijo, que no le permite estar separado de la madre:

¿Pues qué honores rendiría a su madre aquél que dispuso que debíamos honrar a nuestros padres?⁵⁶ ¡Desciende, oh Señor, descendiendo como un deudor a recoger a tu madre, para pagarle la deuda que contrajiste con ella cuando te nutrió! Abre tus manos divinas. Recibe el alma de la madre, tú que en las manos del Padre has entregado tu espíritu; susúrrale una dulce invitación: ven, oh hermosa, 'amiga mía' (Cant 2,10; 4,7), que por la belleza de tu virginidad brillas más que el sol⁵⁷.

3.1.2. *La maternidad virginal*. Los Padres bizantinos ven también como un motivo de conveniencia de la asunción el hecho de que por su virginidad ella ha estado ligada más íntimamente a Dios, como esposa del Padre; sea también porque la total pureza de la virginidad nos manifiesta una carne del todo inviolada; y por tanto parecería conveniente que no sufriese la segunda corrupción, aunque como humana y a semejanza de su hijo hubiese estado sujeta a la primera:

Convenía que fuese conservado incorrupto tras la muerte el cuerpo de aquélla que había conservado la virginidad al engendrar. Convenía que aquélla que había llevado en su seno como un niño a su Creador, habitase en los tabernáculos divinos. Convenía que aqué-

⁵⁵ *De fide ort.* III,28; PG 94,1100 y concluye en seguida que el cristiano que participa de la gracia redentora de Cristo, está destinado no a no sufrir la primera corrupción; sino a vencer la segunda por la propia resurrección en la carne; lo mismo nos dice un poco más adelante, en IV,4 col. 1108, donde alega que el Señor no ha sufrido la segunda corrupción, por un motivo soteriológico que nos recuerda la teología del *intercambio*: él ha participado de nuestra corrupción primera, para que nosotros participemos de su incorrupción segunda.

⁵⁶ *In Dorm.* II,6; PG 96,732.

⁵⁷ *In Dorm.* III,4; PG 96,760. Igualmente S. Germán: "Cumpliendo mi deber de hijo quiero alegrarte, quiero pagarte con creces la habitación de tu seno materno, la deuda de haberme alimentado con tu pecho, el crédito de mi educación. ¡Oh madre, tú que me tuviste como hijo único, preferirás vivir conmigo, ya que no has vuelto tu afecto a ningún otro hijo! Y soy yo el que te ha proclamado madre virgen: seré yo también quien te haga la madre orgullosa de su hijo", en *In Dorm.* III; PG 98,361. Y del mismo S. Germán: "Como un hijo busca y desea la propia madre, y la madre quiere vivir con su hijo, así fue justo que también tú, que poseías un corazón de amor materno hacia tu Dios e hijo, retornases a él. Y era del todo conveniente que también Dios, que conservaba para tí el afecto del hijo a su madre, te hiciese participar de su vida junto a sí", *In Dorm.* I; PG 98,348.

lla a la que el Padre había escogido como esposa, viviese en los tálamos celestes⁵⁸.

3.2. Motivos de orden soteriológico

El Damasceno sería incapaz de reflexionar en María como en una mujer excelsa, glorificada, exaltada, por sí misma. Toda su mariología está en cambio ligada estrechamente a la vocación de Nuestra Señora para colaborar en la obra salvífica de su Hijo, y eso ya desde el momento en que por la fe aceptó ser la madre del Verbo hecho carne. Por ello este Santo Padre de la Iglesia es uno de los fundamentales cuando se quiere estudiar en sus raíces la doctrina de la colaboración de María en la obra redentora.

Si toda la vida de Cristo es redención (descubrimos aquí las ideas de S. Ireneo), hay consecuencias aplicables a María, porque María tiene su parte en la Encarnación por la Concepción, la Natividad y otros eventos de la vida de Cristo. María tiene con él un papel conjunto, vital, voluntario, que comienza con su *Ecce ancilla*⁵⁹.

Sólo así pueden comprenderse plenamente dos de los aspectos de la teología del Damasceno sobre la resurrección de María: por una parte la glorificación personal como término de su propia salvación, en calidad de totalmente redimida. Y luego su exaltación como Reina universal junto a su Hijo, no sólo para ser un objeto de veneración, sino sobre todo como un servicio de intercesión y de camino para los hijos que ha engendrado con su maternidad espiritual. Nunca habla el Damasceno de la participación de María como si se tratase de una obra un tanto independiente, sino como la de quien ofrece su servicio humilde colaborando enteramente en la obra de su Hijo, que sólo por nuestra salvación se ha hecho carne⁶⁰. La pone al lado de Cristo, usando con frecuencia el paralelo Eva-Adán. Por ello nuestro teólogo contempla *toda* la obra de la redención en María

⁵⁸ *In Dorm.* II,14: PG 96,471. "Ha sido conducida hoy al templo celestial sobre el cosmos aquella que tanto amó la virginidad, que de ella adquirió la cualidad como un cuerpo purificado por un purísimo fuego", *In Dorm.* II,2: PG 96,724. Semejantes argumentos leemos en San Andrés de Creta, *In Dorm.* II,5: PG 97,1084, y en San Germán de Constantinopla, *In Dorm.* I: PG 98,345: "Tú, según cuanto está escrito, 'eres hermosa' (*Cant* 2,13), y tu cuerpo virginal es todo santo, todo casto, todo morada de Dios: por ello es extraño a la disolución en el polvo. En cuanto humano carece de la elevada vida de la inmortalidad, pero íntegro y gloriosísimo, vitalmente perfecto y no sujeto al sueño; porque no era posible que el sepulcro, compañero de la muerte, se apoderase del vaso que había contenido a Dios, y que había sido templo vivo de la divinidad santísima del Unigénito".

⁵⁹ C. Chevalier, *Op. cit.*, pp. 193s.

⁶⁰ "La luz sempiterna, la que tiene su existencia de la luz sempiterna desde antes de los siglos, el ser inmaterial e incorpóreo toma en ella un cuerpo y sale como un esposo del tálamo, permaneciendo Dios y llegando a ser hijo de esta tierra. Como un gigante correrá su camino, que es el camino de nuestra naturaleza. Y a través de sus sufrimientos se encaminará a la muerte. Así ligará al fuerte para arrancarle los despojos, nuestra naturaleza, para reconducir así la oveja errante a la tierra celeste", *In Nativ.* B.V.M. 3: PG 96,664s.

(activa y pasiva) como un reflejo participado de cuanto ha sucedido en Cristo:

Convenía que aquélla que había elevado los ojos hacia su Hijo en cruz, recibiendo así en el corazón la espada del dolor de la que había estado ausente al dar a luz, lo contemplase también sentado a la derecha del Padre⁶¹.

3.2.1. *Semejanza con el proceso salvífico de su Hijo.* Son variadísimos los motivos que cabrían bajo este capítulo, y presentados en las homilias sin un orden particular; sino van fluyendo según el curso oratorio de los sermones.

María rompe la muerte desde dentro como su hijo⁶², y así transforma su significado de corrupción, convirtiéndolo en el de dormición en la esperanza:

Pero ¿cómo puede ser que la fuente de la vida sea conducida a la vida a través de la muerte? ¿Cómo es posible que aquélla que en el parto superó todos los límites de la naturaleza, hoy se doblegue a sus leyes, y su cuerpo immaculado sea sometido a la muerte?

Porque era conveniente que se depusiese la parte mortal, para poder revestirse de la inmortalidad; porque tampoco el Señor de la naturaleza ha rehusado la experiencia de la muerte. El, en efecto, muere según la carne y con su muerte destruye la muerte⁶³.

Uno de los temas muy socorridos de nuestro teólogo es el paralelo entre Eva y María, para subrayar la semejanza de la obra de ésta respecto a la de Cristo. Así como Eva participó no solamente de los dones que fueron concedidos a Adán, sino también de su pecado y su castigo, así María, asociada a su Hijo, participó de su gracia, así como también del término de su obra salvífica:

¡Oh hija sacratísima, esplendor de las mujeres! Si la primera Eva transgredió y por su causa 'vino la muerte' (Ro 5,12) sometándose a la serpiente contra el progenitor, María, haciéndose sierva del querer divino, engañó a la serpiente engañadora, y dio al mundo la inmortalidad⁶⁴.

⁶¹ *In Dorm.* II,14: PG 96,741.

⁶² Sobre esta "atmósfera" de pensamiento, tenemos un bello testimonio en San Germán: "Estos son argumentos de vida, de fuerza y de espíritu siempre anhelante, de cuerpo no sujeto a disolución. En efecto, ¿cómo la disolución del cuerpo habría podido disolverte en el polvo y la ceniza a tí, que mediante la encarnación de tu Hijo has librado al hombre de la ruina de la muerte", en *In Dorm.* I: PG 98,345.

⁶³ *In Dorm.* I,10: PG 96,713.

⁶⁴ *In Nativ. B. M. V.* 7: PG 96, 672. Es un tema muy socorrido del Damasceno. Abundan tanto los textos, que es difícil escoger. Por su integración con el misterio de Cristo y la semejanza con la obra de su Hijo, citamos el siguiente: "Adán y Eva, progenitores de nuestra estirpe, con la alegría en la boca han gritado a todo pulmón: Bendita tú, hija, tú has cambiado el castigo de la transgresión. Tú que de nosotros has heredado un cuerpo corruptible, has llevado para nosotros en tu seno el vestido de la incorrupción. De nuestra carne has tomado tu existencia, pero nos has devuelto una existencia feliz, has disipado los dolores, has roto las ataduras de la muerte", en *In Dorm.* II, 8: PG 96,733. Y cf. *In Dorm.* I,3: PG 96,704s; 12, col. 717; II,2, col. 725.

3.2.2. *Sometimiento voluntario a la muerte.* ¿Pero es que María, a la que ha llamado la *toda pura*, tiene que someterse a la muerte? ¿No es la muerte castigo del pecado? Desde luego no hay entre los Padres unanimidad de visión respecto a las consecuencias del pecado. Si bien algunos ciertamente consideran la muerte física un castigo del pecado de Adán (como es el caso de Agustín, que en esto sigue una larga tradición), otros considerarán que la maldición "morirás de muerte" se refiere no a la muerte física sino a la corrupción, que puede significar o bien el retorno a la no-existencia (la inmortalidad sería un don concedido al hombre en virtud de la imagen del Verbo según la cual fue creado), o bien según otros la corrupción del cuerpo en el sepulcro⁶⁵.

El Damasceno parece moverse de una a otra concepción, y habría que puntualizar en cada caso su significado concreto, trabajo que supera los límites de este artículo. Ordinariamente en estas homilías une las dos cosas: la muerte física y la corrupción del cuerpo en la tumba. A la primera se sometió *libremente* el Redentor; mientras al resucitar dominó la segunda como un signo de su victoria final sobre la muerte. Siendo éste el plan salvífico decidido por voluntad del Padre, a partir de Cristo la victoria de la gracia redentora sobre la muerte, también en nosotros se realiza por la victoria de la resurrección de nuestra carne. Y si María fue llamada a participar como segunda Eva al lado del segundo Adán, ella aceptó también libremente, con su *fiat* ilimitado, el plan del Padre:

Si ella ha hecho brotar para todos la verdadera vida, ¿cómo podía caer presa de la muerte? Es que aceptó la disposición de aquél que de ella había nacido, y como hija del antiguo Adán descontó el castigo paterno, porque también su Hijo, la vida en persona, no lo había rehusado. Pero siendo la madre del Dios Viviente, era justo que éste la llevase junto a sí⁶⁶.

Como hace notar justamente L. Ferroni, en todo cuanto se refiere a la obra salvadora de Jesús, de la que María participa sin reserva, se debe descubrir el motivo de la *solidaridad* por amor a la raza humana. Pero también la teología de la redención como victoria de Cristo tan común a los Padres lo exigía: si él no hubiese participado totalmente de nuestra naturaleza, con todas sus consecuencias, su victoria no habría sido también la de nosotros: pero es María quien lo hace miembro de nuestra raza.

⁶⁵ Sobre esta doctrina del Damasceno dice J. M. Canal: "Quien no tiene pecado original, no está sujeto a la corrupción del sepulcro; ahora bien, María no tuvo pecado original, luego no estuvo sujeta a la corrupción del sepulcro", en "San Juan Damasceno, Doctor de la muerte y la asunción de María", en *Estudios Marianos* 12 (1952) p. 297.

⁶⁶ *In Dorm.* II,2: PG 96,725. En textos semejantes habla de que la fuente de la luz aceptó apagarse por un momento "según cuanto había establecido su Dios que la había creado", en *In Dorm.* I,10: PG 96,716. Teología muy semejante (señal de que es común en la teología bizantina) enseñan S. Germán, *In Dorm.* I: PG 98,345, y S. Andrés de Creta, *In Dorm.* I,2: PG 97,1049, el cual especifica el motivo: "movido de su clemencia y del grande amor a la raza humana, ni siquiera él quiso ser dispensado de esta ley".

María, verdadera hija de Adán, como verdadera Madre del Verbo Divino, ha comunicado a Cristo una carne humana sacada de la estirpe pecadora de Adán (que es la nuestra), en otras palabras, es ella la que le ha comunicado a Cristo la solidaridad con el género humano, que es el fundamento de nuestra victoria⁶⁷.

3.2.3. *María sólo tiene sentido en la nueva economía salvífica.* Cuando en el sermón de la Natividad de María reflexiona acerca del plan eterno de Dios sobre su Madre, y su realización en el tiempo, expresa todas las gracias y excelsitudes de las que ella ha sido adornada, y concluye exclamando lleno de admiración:

“¡Y todo esto, Señor, por mi salvación!”⁶⁸.

Este sentido tiene el que con frecuencia la llame por las figuras del Antiguo Testamento, a las que ella da cumplimiento. Así se convierte María en el puente entre la economía antigua y la nueva realizada en su Hijo⁶⁹: ella es como las tablas de Moisés, en las que Dios había grabado su Ley; en su seno se ha “escrito” aquél que es la Ley nueva⁷⁰. Si en el Antiguo Testamento el pueblo danzó en torno al Arca de la Alianza a cuya presencia se derrumbaron los muros de Jericó, hemos de cantar nosotros jubilosos por la presencia del Arca que llevó en sí al Señor de la Nueva Alianza, pues con cuya presencia “se derrumba la muerte y se nos da la vida”⁷¹.

3.2.4. *Es una economía superior a la antigua.* La exclamación litúrgica “¡oh feliz pecado que nos mereció un tal redentor!” tiene viejas raíces teológicas⁷². Y es que en la economía salvífica no se torna atrás: se trata de una salvación histórica. Por ello, a mi parecer, aparte la buena intención, algunos teólogos en realidad no glorifican ni engrandecen a María preten-

⁶⁷ L. Ferroni, “La Vergine nuova Eva, cooperatrice alla Divina Economia e Mediatrix, secondo il Damasceno”, en *Marianum* 17 (1955) p. 4.

⁶⁸ *In Nativ. B. V. M.* 5: PG 96,668. Más adelante dice: “Tendrás una vida superior a la naturaleza, pero no para tí: para tí no has sido engendrada, sino para Dios, el cual te hizo venir a la vida para que lo sirvas en la salvación universal, a fin de que por tu medio se cumpla su plan eterno”, *Ibid.* 9, col. 676.

⁶⁹ Idea común con San Andrés de Creta: “Convenía que El (Cristo) en la presente ocasión diese a su madre un destino digno de El. Así no sólo mostraba que María es su madre según la naturaleza, sino también acreditaba la economía de la que ella había sido el punto de partida”, en *In Dorm.* II,4: PG 97,1081.

⁷⁰ *In Nativ. B. V. M.* 6: PG 96,669.

⁷¹ *In Dorm.* II,16: PG 96,744. “El arca recubierta toda de oro y urna dorada que contenía el maná, el candelabro y la mesa de la proposición y todo lo antiguo reconozcan su impotencia para compararse con ella. Pues tales objetos merecían honor sólo por lo que significaban como tipo, como sombras del verdadero prototipo”, en *In Nativ.* 6: PG 96,672.

⁷² “Como el pecado se manifiesta de naturaleza pecaminosa más allá de cuanto se pueda concebir, porque a pesar que hago el bien me procura la muerte, así el autor de todo bien nos procura el bien por medio de sus contrarios: ‘donde abundó el pecado sobreabundó la gracia’ (Ro 5,20). Pues si hubiésemos conservado la comunión primera con Dios, no habríamos sido dignos de la segunda, más grande y maravillosa”, en *In Nativ. B. V. M.* 8: PG 96,673.

diéndola *inmortal*, como perteneciente a la economía adamítica por su ausencia de pecado⁷³. La hacen retroceder respecto a nosotros, los salvados según el proyecto divino en la gracia de Jesucristo.

El Damasceno, como tantos otros Padres orientales, usa la teología de la "recirculación": la reparación del pecado se hace poniendo remedios opuestos a los problemas que han producido el mal originalmente. Por eso, dice L. Ferrari, "la vía de la salvación debe ser paralela y opuesta a la vía de la ruina". Así, la obediencia de Cristo repara la desobediencia de Adán, y la aceptación total del plan salvífico de Dios por María repara la rebelión de Eva. El mismo autor resume así la aplicación que el Damasceno hace del principio de la recirculación a la mariología:

- El pecado de los progenitores y la obediencia y la fidelidad de María;
- el paraíso perdido por los progenitores y el paraíso reconquistado por María;
- la muerte personal infligida a los progenitores y la celeste incorruptibilidad de María;
- la condena a los dolores del parto infligida a Eva, y la exención de tales dolores concedida a María;
- finalmente la muerte infligida a todo el género humano a partir de los progenitores, y la vida reconquistada por María para todos los hombres⁷⁴.

Pero esa "recirculación" no significa en manera alguna un retorno al paraíso perdido (y ni siquiera a sus dones preternaturales, desaparecidos con la vieja economía). Es mucho más: es la vida *en Cristo*. Si en el primero el término era la inmortalidad, en el segundo es la *divinización* del hombre, incluso en su carne, mediante la participación en la carne resucitada de Jesucristo. Y de esta divinización participa, la primera, María:

Hoy el Edén en el nuevo Adán acoge el paraíso espiritual, en el cual se ha cancelado la condena, en el cual se ha plantado el árbol de la vida, en el cual se ha vuelto a cubrir nuestra desnudez. Ya no estaremos desnudos y despojados y desprovistos del esplendor de la imagen divina, ni privados de la abundante gracia del Espíritu. En este paraíso (...) yo mismo me hago Dios; yo, mortal, me transformo en inmortal; depongo la túnica de piel. Me despojo de la corrupción, me visto de inmortalidad⁷⁵.

3.2.5. *En María la resurrección es gracia*. Leemos en ciertos manuales de mariología escritos con el método de la escolástica tardía que la "inmor-

⁷³ "La Virgen, hija de Adán y Madre de Dios, a causa de Adán entrega su cuerpo a la tierra; pero a causa de su hijo entrega su alma al tabernáculo celeste", en *In Dorm.* III,4: PG 96,760.

⁷⁴ L. Ferrari, *Op. cit.*, p. 12.

⁷⁵ *In Dorm.* II,2: PG 96,725.

talidad" sería para María un "derecho" derivado de su concepción inmaculada. Un argumento semejante sería del todo extraño al Damasceno, y no sólo porque aún no conoce claramente la doctrina de la concepción inmaculada (por más que hable de la *toda pura* y, con el resto de los Padres bizantinos, de la *panagia*), sino porque todo cuanto ella tiene es gracia, y específicamente gracia cristológica. No puede pues alegar derechos, sino el amor del Padre que la ha elegido y del Hijo que de ella ha tomado la carne. No es el "derecho de María", sino el designio salvífico del Padre en Cristo, el motivo por el que ambos resucitan (como veremos adelante). En concreto sobre el "despertar" de María, de su "dormición", dejando el sepulcro, el Damasceno afirma que es sólo gracia. Escuchemos las palabras con las que oratoriamente hace hablar a la tumba:

Yo no poseo esta virtud por mi naturaleza. Toda tumba está llena de olor repugnante, es causa de tristeza, enemiga de la alegría. Pero yo he recibido un unguento precioso y yo me he impregnado con parte de su perfume, y el unguento era tan perfumado y su olor tan profundo, que con haberlo tenido por tan breve tiempo he participado de él para siempre. Y es que *Dios no se arrepiente de sus dones*⁷⁶.

3.3. *María resucitada, camino de la Iglesia*

En diversas maneras hemos visto cómo se contempla a María en su resurrección como colaboradora de Cristo en la transformación de nuestra propia muerte, y cómo todo el misterio de María tiene razón de ser sólo desde el punto de vista del plan salvífico divino. Conviene también advertir en esta misma atmósfera comunitaria, que María no ha resucitado solamente como una cristiana individual, para ser glorificada aisladamente. El Damasceno y sus colegas bizantinos lo expresan en múltiples maneras.

Muy interesante, por ejemplo, me ha parecido el modo como Juan de Damasco utiliza literariamente los relatos legendarios de los apócrifos que corrían entre el pueblo, para darles un sentido teológico. Tales narraciones hablaban, por ejemplo, de que los apóstoles habían sido llevados en nubes (o por las alas de los ángeles) a Jerusalén, para que estuviesen presentes al momento del tránsito de la Virgen. Nuestro autor retoma este elemento popular para envolver en una atmósfera eclesial la resurrección de María, y para darle un sentido salvífico y comunitario. Y lo hace de dos maneras: primera, construyendo la expresión de modo que indique el sentido de Iglesia: "Aquéllos a quienes Cristo había colocado para presidir la Iglesia, quiero decir los Apóstoles, acompañan a la Madre de Dios, la siempre Virgen"⁷⁷. Algunas veces lo hace indicando los oficios

⁷⁶ *In Dorm.* II,17: PG 96,745. "El cuerpo de esta mujer admirable (...) permaneció sin consumirse, como el oro genuino. Este prodigio se cumplió por el querer divino", en *Ibid.* 7, col. 734.

⁷⁷ *In Dorm.* II, 3: PG 96,729.

eclesiales, y por lo mismo la "representación" de la comunidad en torno a María:

Estaban, pues, presentes, los testigos oculares y servidores de la Palabra, para prestar sus servicios a su Madre, como era su deber, y para recibir de ella su bendición como preciosa herencia. Porque ¿quién puede dudar de que sea ella la fuente de la bendición y de donde proceden todos nuestros bienes?⁷⁸

Una segunda manera de formar esa "atmósfera eclesial" para trascender el sentido demasiado popular de los relatos, es poner junto a los apóstoles y al lado de María que muere y resucita, toda la Iglesia de los redimidos: en primer lugar la comunidad de Jerusalén, luego los sucesores de los Apóstoles, todos los santos, los mártires, los ángeles y los justos del Antiguo Testamento, comenzando por Adán. Se trata pues de cambiar a esa presencia su sentido físico en significado salvífico:

Con ellos estaban presentes sus compañeros y sucesores, para recibir la bendición con ellos, así como con ellos compartían el servicio, para que fuesen proporcionados los frutos de aquéllos cuyas fatigas eran comunes. Estaba reunida con ellos toda la comunidad de Jerusalén, como también los principales, los justos y profetas de la antigüedad, para tomar parte en esta escolta sagrada, ya que habían anunciado claramente cómo de esta mujer el Verbo habría tomado carne por nosotros; y al que ella habría dado a luz por amor de los hombres. Ni siquiera faltó la asamblea de los ángeles...⁷⁹

Y es natural que en María resucitada se contemple el destino de toda la Iglesia, ya que ésta ha nacido de aquélla; de manera que, aun cuando no se le aplique aún el título "Madre de la Iglesia", las raíces del mismo están latentes⁸⁰. En efecto, la Iglesia queda salvada en María: "nace la oveja de cuya lana el pastor revestirá su grey, y podrá así quitar a sus corderos la túnica de la antigua mortalidad"⁸¹. Si María, pues, se sujetó a la muerte, no por necesidad, sino "para respetar las leyes de la naturaleza y cumplir el plano de salvación que la Providencia que todo lo dispone había fijado para la raza humana", es porque en esta misma economía estaba dispuesto que ella se convirtiese en camino nuestro, "mostrándonos así la manera como cambiaba el movimiento que partía de las cosas sujetas a corrupción, hacia la incorruptibilidad"⁸². El misterio de María resucitada

⁷⁸ *In Dorm.* II,6: 96,732.

⁷⁹ *Ibid.* En *ibid.* 8, col. 733, pone en labios de los apóstoles y de los santos distintas oraciones dirigidas a la madre que moría, de intercesión por la Iglesia, y termina diciendo: "Arrebatados fuera de la carne y deseosos de irse con la madre de Dios que partía, con la intención y el deseo anticipaban en cuanto les era posible su propio tránsito".

⁸⁰ Dice San Germán: "Dios te elevó a lo más alto, éste es tu triunfo; porque de tu carne se ha formado el pueblo cristiano, y por eso lo que en éste es de tu propia naturaleza, tú en tu carne lo has hecho conforme a la naturaleza divina; y semejante a su imagen", en *In Dorm.* II: PG 98,353.

⁸¹ *In Nativ. B. V. M.* 4: PG 96,668.

⁸² S. Andrés de Creta, *In Dorm.* I,3: PG 97,1053.

no está, pues, aislado de la Iglesia. No es la glorificación del solipsismo, por más que fuese el de una mujer excelsa. Por eso San Germán ve en ella la guía de nuestro caminar terreno: "Con la fe (...) creemos verte en medio de nosotros como la compañera de viaje; aun después que has partido con el cuerpo"⁸³.

3.4. *Asunta como su Hijo*

En una teología muy posterior se ha hablado de la *ascensión* de Jesús y la *asunción* de María. Esta diferencia de vocabulario se refleja aún en las fiestas litúrgicas. Se ha tratado también de justificar esa distinción afirmando que se basa en el hecho de que Jesucristo "ascendió por su propio poder" mientras "María fue asumida por el poder divino". Los Padres bizantinos no sabrían reconocer esta diferencia. En efecto, para la tradición griega en ambos casos el vocabulario es semejante, aunque no idéntico: se trata de la *análepsis*, tanto de Jesús como de María. Así, revisando la tradición antigua, siquiera por algunos ejemplos escogidos, encontramos ya desde el s. II en San Ireneo, entre los misterios fundamentales de la fe que confiesa la Iglesia en todo el universo: "la generación de la Virgen, la pasión y resurrección de entre los muertos, y la gloriosa *asunción* en la carne de nuestro amado Señor Jesucristo"⁸⁴.

Así también leemos en todas las antiguas liturgias cómo la fiesta de la elevación de Cristo se solía llamar la *asunción del Señor*, como consta por las numerosas homilías de esta festividad, a la que tanta devoción se tenía como la coronación del misterio salvífico. Entre los innumerables ejemplos que encontramos en la patología griega, recordemos siquiera alguno, como el bello sermón de San Epifanio (principios del s. V), *eis tèn análepsis toû kyriov hemõn Iesou Christou*.

Es ornamento de todo el cuerpo la cabeza sobre él colocada; así la fiesta que hoy celebramos es el ornamento de las fiestas. Pues conmemoramos la *asunción* de Cristo según la carne, que con razón se considera la corona de todas las fiestas del Señor.⁸⁵

Mas no podemos detenernos en la extraordinaria riqueza teológica de las varias homilías del Crisóstomo en esta fiesta. De mucho interés para nuestro tema es el hecho de que este patriarca de Constantinopla considere como las razones fundamentales de la *asunción* del Señor las mismas que posteriormente los teólogos bizantinos atribuyen a la *asunción* de María. Jesús es *asumido* por el Padre para convertirse en nuestro mediador y camino:

Hoy la raza humana se reconcilia con Dios. Hoy termina la lejanía y se acaba la larga guerra. Hoy vuelve a nosotros una mara-

⁸³ S. Germán, *In Dorm.* II: PG 98,357.

⁸⁴ S. Ireneo, *Adv. Haer.* I,10: PG 7,449.

⁸⁵ S. Epifanio, *De Dni. Nostri Iesu Christi Assumptione Oratio*: PG 43,477.

villosa paz, que nunca antes habíamos osado esperar. (...) Nosotros, que en la tierra parecemos indignos, hoy somos elevados al cielo: quienes no merecíamos ni siquiera un principado terreno, *somos hoy asumidos* al elevadísimo reino celestial, y *somos asumidos* hasta el cielo para que tomemos posesión del trono real del Señor⁸⁶.

Así se llamaban también las iglesias que se construían para honrar este misterio. San Eusebio de Cesarea, por ejemplo, nos narra cómo Constantino mandó construir una iglesia en Belén y otra en el monte de los olivos, donde "en otra gruta honró la memoria de la *asunción* del Señor a los cielos, que había tenido lugar en la cima de ese monte"⁸⁷.

Si alguna diferencia han señalado los Padres bizantinos entre la *asunción* de Cristo y de María, es que atribuyen la primera al Padre y la segunda al Padre y al Hijo *ya asumido*. Siguen así el esquema tan común en el Nuevo Testamento: así como el Hijo *fue enviado* al mundo por el Padre, así al final de su misión *fue asumido* de nuevo por el Padre: éste es así el origen y el término de la misión salvífica del Hijo: "hasta el día en que, tras haber dado sus disposiciones a los apóstoles que había elegido en el Espíritu Santo, *fue asumido* al cielo" (Hch 1,2)⁸⁸. Este mismo vocabulario acoge el Damasceno de toda la tradición para predicar también sobre la *asunción* de Nuestro Señor Jesucristo⁸⁹. Cuando este Santo Doctor habla del mismo hecho acaecido a María, usa distintos verbos griegos ligados a *analambáno* (asumir), como *symparalambáno* (asumir consigo); dice también que *meteorizetai* (es elevada), o bien *anaphéresthai* (es asumida), o bien afirma de su cuerpo que es *anárpaston* (arrebataado) de la tierra. Lo típico y común en todos estos casos es atribuir esta acción, como sujeto activo, a su Hijo:

Aquél que a través de los sufrimientos espontáneamente se encaminó a la muerte y que con la muerte de su cuerpo generado de la tierra, se ha conquistado la inmortalidad y nuevamente ha ascendido al Padre, ¿por qué caminos *ha llevado* hacia su Padre a su Madre según la carne? ¿Cómo *ha elevado* hasta el cielo a aquélla que para él cumplió la función de cielo en la tierra?⁹⁰.

Pero desde el punto de vista de lo que efectivamente sucedió a María, el paralelismo con su Hijo, resucitado del sepulcro, es perfecto. Y es que

⁸⁶ S. Juan Crisóstomo, *In Ascens. Dni.*: PG 50,444.

⁸⁷ Eusebio de Cesarea, *De Vita Constant.* III,41: PG 20,1101.

⁸⁸ "Este mismo Jesús que habéis visto *asunto* de entre vosotros al cielo, él mismo vendrá..." (Hch 1,11); "Conviene que escojamos uno de estos hombres que han estado con nosotros todo el tiempo... desde que el Señor fue bautizado por Juan, hasta el día en que fue *asunto* de entre nosotros" (Hch 1,22); "Este es el gran sacramento de piedad, que se manifestó en la carne, justificado en el espíritu... *asunto* a la gloria" (1 Tim 3,16), etc.

⁸⁹ Cf. S. Juan Damasceno, *In assumptionem (andlépsin) Dni. Nostri Jesu Christi*: PG 96,844-852.

⁹⁰ *In Dorm.* III,1: PG 96,753.

si María resucitó de la tumba, es porque Jesús había resucitado primero: ella sólo recorre (participando) como primicia, el camino inaugurado por su Hijo: "Al verla, la muerte huyó despavorida, pues cuando asaltó a su Hijo aprendió, de las consecuencias que tuvo que sufrir"⁹¹. Pero también se expresa esta comunión de destino con su Hijo por una expresión tomada de la Escritura que se refiere a la resurrección de Cristo: "al tercer día"⁹².

Terminemos esta sección leyendo un hermoso texto de San Germán, que poniendo en labios de Jesús a su madre las siguientes palabras, nos resume bellamente la teología mariana bizantina:

Dóblate, madre, pero sólo en figura, en el sepulcro de Getsemaní. Yo no te dejaré en él por muchos días. Una vez que te ofrezcan las honras fúnebres y te hagan yacer en el monumento, inmediatamente vendré junto a tí; pero no para que de nuevo me concibas como cuando quise poner en tí mi tabernáculo, sino más bien para asumirme y llevarte a vivir conmigo. Deja confiadamente que tu cuerpo yazca en Getsemaní, donde antes yo mismo doblé mis rodillas en oración humana. En efecto, prefigurando tu dormición, yo también doblé en el mismo terreno mis rodillas, que habían nacido de tu carne. Y por tanto, así como yo, tras haber doblado las rodillas, partí hacia la muerte voluntaria y vivificante en la cruz, así también tu cuerpo, tras la deposición de sus despojos, será de inmediato transportado a la vida⁹³.

4. La realeza de María

En su reciente encíclica Juan Pablo II ha tocado el tema de la realeza de María consiguiente a su ascensión a los cielos, y apunta en qué consiste tal prerrogativa: "*La gloria de servir* no cesa de ser su exaltación real; asunta a los cielos, ella no termina aquel servicio suyo salvífico, en el que se manifiesta su mediación materna"⁹⁴.

No podía reflejar mejor el pensamiento del Damasceno (que sobre este punto tratamos aquí brevisísimamente, sólo en sus trazos más elementales; el hacerlo con mayor justeza requeriría de por sí un largo artículo dada su riqueza). En efecto, aunque María, según este teólogo, es reina a partir del instante de la encarnación, ya que en ese momento se convirtió en madre del Creador⁹⁵, sin embargo de hecho ejerce su reinado junto con su Hijo tras su ascensión a los cielos; así como su Hijo, rey eterno y Señor

⁹¹ *In Dorm.* II,3: PG 96,728.

⁹² "Su cuerpo fue puesto en el gloriosísimo y nobilísimo monumento: *al tercer día* fue elevado de ahí a las moradas celestes", en *In Dorm.* II,14: PG 96,740; cf. también col. 741.

⁹³ S. Germán, *In Dorm.* III,7: PG 96,364.

⁹⁴ Juan Pablo II, Enc. *Redemptoris Mater*, 25-III-1987, n. 41.

⁹⁵ Cf. S. Juan Damasceno, *De Fide Orth.* IV,14: PG 94,1157.

de todas las cosas, se ha sometido libremente a la existencia terrena de los siervos, y sólo ejerce tras la resurrección su señorío. No que ella tenga el poder o la nobleza por sí misma, y a Cristo se refiera sólo en cuanto semejanza. Sino todo cuanto ella tiene es don de su Hijo, incluso la realeza; porque si la tiene María tras haber resucitado, es porque ha participado primero plenamente también en la cruz de Cristo:

Convenía que aquélla que había visto a su Hijo pendiente de la cruz, y que había sido herida en su corazón por la espada de la que había huído en el parto, pudiese esperar contemplarlo también al lado de su Padre. Convenía que la Madre entrase en posesión de cuanto pertenece al Hijo, y fuese así venerada de todas las creaturas.

Aunque suele suceder que los padres leguen la herencia a los hijos, en este caso, para usar palabras de un erudito, 'las corrientes de los ríos sagrados corren hacia arriba'. Y así fue el Hijo el que entregó en manos de su madre todas las criaturas⁹⁶.

Pero quien pretendiese reducir a la veneración de María todo el fin de su glorificación como reina, no podría ciertamente alegar como patrón al Damasceno. Es verdad, este Santo Doctor ha alabado a María constantemente. Poeta religioso fecundo, son innumerables sus himnos mario-lógicos. Sus homilias están llenas de expresiones laudatorias a la Señora y Reina. Pero no está en ello el término de su teología. Para el Damasceno todo el poder real de María se ejercita en su preocupación por la salvación plena de los hijos que su Hijo le ha encomendado. Justo heredero de él es el concilio Vaticano II cuando nos dice que el servicio de su mediación materna seguirá constante "hasta la consumación perpetua de todos los elegidos" (LG 62):

Por su obra nuestra larga hostilidad con el Creador se ha disipado. Por su obra nuestra reconciliación con él se ha cumplido. Por ella se nos ha dado la paz y la gracia, los hombres se unen al coro de los ángeles, y nosotros, antes objeto de desprecio, hemos sido transformados en hijos de Dios. De ella hemos cortado las uvas de la vida, de ella hemos segado el grano de la inmortalidad. Ella se ha convertido para nosotros en la mediadora de todos los bienes. Porque en ella Dios se ha convertido en hombre, y el hombre en Dios⁹⁷.

Pero más allá de la alabanza, el Damasceno aprende de esa reina a *consagrarse* (debe ser sin duda una de las primeras consagraciones a María

⁹⁶ *In Dorm.* II,14: PG 96,742.

⁹⁷ *In Dorm.* II,16: PG 96,744. La misma teología predica en Constantinopla San Germán: "Tú no has mandado con las manos vacías a quienes has salvado, no has abandonado a los que has reunido, porque tu espíritu vive siempre y tu carne no esperó la corrupción de la tumba. Tú estás atenta a todos, y tu mirada está siempre sobre todos", en *In Dorm.* I: PG 98,345.

que registre la historia), y por ella a la obra de su Hijo. Con tal consagración termina su primer discurso. Contemplando a la madre que por la total participación en la obra de Cristo ha sido glorificada, y desde esa gloria continúa su servicio, se siente impulsado a servir al Señor de una manera semejante:

Hoy, Señora (*Déspoina*, literalmente "la que ejercita el dominio"), sí, te he llamado *Déspoina* y lo haré de nuevo, Virgen Madre de Dios, en tí ponemos la esperanza de nuestras almas, como quien echa un ancla a la que está firmemente atado. Te consagramos nuestra mente, alma, cuerpo, y todo cuanto somos. (...) Así manifestaremos al Señor nuestra benevolencia⁹⁸.

5. Conclusiones: el Damasceno como teólogo

El tema del presente artículo nos ofrece la ocasión para reflexionar sobre el profundo cambio en la mariología que se ha realizado en la Iglesia a partir del Vaticano II, providencial, a mi juicio, para volver a las fuentes de la fe, de donde ha de arrancar la teología. Podríamos empezar por la pregunta: ¿por qué no llegó el Damasceno a la conclusión de la inmortalidad de María? ¿Es sólo la falta de desarrollo de la doctrina sobre la inmaculada concepción, que en él aparece apenas en sus raíces? Creo que hemos de remontarnos más bien al mismo método teológico:

Este Santo Padre *no procede por silogismos* que pretendan de alguna manera *deducir* las verdades de fe; no es un teólogo de la escolástica tardía⁹⁹. Está en cambio más cercano a lo que recientemente llaman los dos últimos concilios "analogía de la fe". En efecto, acepta de la Escritura y la Tradición el *contenido* de la fe (nunca lo *deduce*), y luego trata de situarlo (en este caso concreto, en cuanto se refiere al hecho del término de la vida terrena de María), en el *contexto* de todo el misterio salvífico revelado en Cristo, y de la experiencia humana.

Así se acerca también a hacer teología según lo que hoy llamaríamos un proceso de *historia de la salvación*: no intenta en manera alguna un "retorno al paraíso perdido", sino injerta a María en el proceso de la

⁹⁸ *In Dorm.* I,14: PG 96,720s. Valdría la pena leer completa esta bellísima oración consagratória a María.

⁹⁹ Así, por ejemplo, he leído el artículo de J. M. Canal, citado arriba, nota 65. Es muy bueno desde el punto de vista del análisis textual y la exposición de la doctrina del Damasceno. Sin embargo es natural que nos diga cómo, según el modo de hacer la teología de la época (en la II parte, pp. 277ss.) se quiera juzgar la del Damasceno metiéndola en una estructura de tesis escolástica como en camisa de fuerza. Así, por ejemplo, explicando el por qué el Damasceno no llegó a la conclusión de la inmortalidad de María: porque no estaba definido el dogma de la inmaculada: "¿Se deducirá de esta premisa revelada, de un modo evidente y cierto, el dogma de la Asunción? Ya sabemos el único recurso que nos falta: encontrar una premisa menor *cierta*, de razón o de fe. En este caso, al parecer, somos más felices, porque contamos con una menor de fe que nos dará una conclusión cierta", en *ibid.*, p. 296.

economía redemptionis, con mucho superior a la *gratia creationis*. Por eso, mientras los teólogos de la escolástica tardía ven a María por su inmaculada concepción bajo la perspectiva del primer Adán, el Damasceno la contempla desde el ángulo de la redención en el segundo Adán, cuyo término es no la inmortalidad sino la resurrección.

Por ello tampoco hace de María un ser tan superior a todos los cristianos que por su excelsitud la aparte de la comunidad eclesial. Por el contrario, sitúa toda la vocación de María (que da sentido incluso a su misma existencia) dentro del plan salvífico para la Iglesia, como la primera entre los cristianos, que nos precede en el camino. María entonces es la figura de la Iglesia escatológica, es la imagen del futuro que nos aguarda, y por ello el signo de nuestra esperanza.

Pero tendríamos también mucho que aprender de él al observar cómo usa pastoralmente la devoción al sepulcro y las tradiciones populares sobre María. No las condena, sino corrige cuanto desviado puede haber en ellas, para enderezarlas por el camino de una sana teología; de manera que no se confundan *las tradiciones* con *la Tradición* teológica de la Iglesia. Sólo podía hacerlo un hombre dotado al mismo tiempo de un profundo conocimiento teológico y de una fina sensibilidad para calibrar la fe popular. Y ésta sólo podía nacer y desarrollarse en un corazón que abundase (testigo son sus himnos mariológicos) en una piedad mariana bebida, como en su fuente, de su propio pueblo.

El catolicismo de los conquistadores en la religiosidad popular paraguaya

UN ESTUDIO DESDE LA PERSPECTIVA DE LOS JESUITAS RUIZ DE MONTOYA Y CARDIEL

Antonio González Dorado, S.J.

1. El objetivo del presente trabajo es sólo descubrir algunas de las raíces históricas sobre las que se apoyan, alimentan y explican determinadas formas y expresiones del actual "catolicismo popular paraguayo"¹.

Hablo de catolicismo popular paraguayo porque la evidente religiosidad popular del país muestra que el alma del pueblo paraguayo está sellada por la fe de la Iglesia². Esta fe cristiana y eclesial se manifiesta y concreta en ciertas actitudes básicas y expresiones religiosas con las que nuestro pueblo se identifica y se reconoce simultáneamente como católico y paraguayo, formando parte, y parte muy esencial, de la Iglesia de Dios en el Paraguay.

El lenguaje religioso —o religiosidad, o piedad popular—, con el que el pueblo expresa su fe es aparentemente un lenguaje ingenuo, elemental y sencillo. Pero, cuando uno traspasa los acrílicos umbrales del espectador folklórico con preocupaciones más científicas o pastorales, es cuando este lenguaje aparece extraordinariamente complejo, difícil y, en no pocas ocasiones, ambiguo.

Para facilitar las citas del presente trabajo he optado por las siguientes siglas:

- M = RUIZ DE MONTOYA, Antonio *Conquista espiritual hecha por los religiosos de la Compañía de Jesús en las Provincias del Paraguay, Uruguay y Tape*, Bilbao, 1892.
- Ch = CHARLEVOIX, Pedro Francisco Javier de, *Historia del Paraguay*, Madrid 1912.
- C1 = CARDIEL, José, *Carta y relación de las misiones de la Provincia del Paraguay (1747)*, editado por FURLONG en su libro *José Cardiel S.J. y su carta-relación (1747)*, Buenos Aires, 1953.
- C2 = CARDIEL, José, *Breve relación de las Misiones del Paraguay*, editado en la obra de HERNANDEZ *Organización social de las Doctrinas Guaraníes de la Compañía de Jesús*, Tomo II, Barcelona 1913.

¹ Véase en el Documento de Puebla, n. 444, la definición de catolicismo popular.

² DP 445.

Resulta tan difícil que no es infrecuente el que prácticamente sea ignorado por sacerdotes y catequistas que, sin haber penetrado en la intimidad y genio de este lenguaje, en la práctica prescinden de él o lo manipulan superficialmente en ciertas ocasiones o para determinados fines. Es, a veces, tan ambiguo que, como se escribía en un editorial de la revista *Acción*, "hace unos años, en medio del espíritu renovador nacido al calor del Vaticano II, no faltaron los que con cierto espíritu iconoclasta, arremetieron contra el catolicismo popular latinoamericano"³.

Sin embargo, el catolicismo popular de América Latina ha recibido un importante reconocimiento oficial por la Conferencia del Episcopado Latinoamericano reunida en Puebla. Sin ignorar las ambigüedades de nuestra religiosidad popular, sin ocultar sus aspectos negativos (n. 456), se afirma taxativamente en el documento: "La religiosidad popular no solamente es objeto de evangelización sino que, en cuanto contiene encarnada la Palabra de Dios, es una forma activa con la cual el pueblo se evangeliza continuamente a sí mismo" (n. 450).

Esto obliga a los agentes pastorales a aprender o recordar, y a vivir el lenguaje religioso de nuestro pueblo, superando sus dificultades, recuperando sus valores y aclarando —con los elementos necesarios para un verdadero discernimiento— las frecuentes ambigüedades que presenta.

2. Uno de los factores que inciden en la complejidad y dificultad de comprensión de la religiosidad popular es que ésta por su misma naturaleza es "memoria cristiana de nuestros pueblos"⁴. Se trata de una memoria continuamente actualizada y vivida, pero, con frecuencia, con lejanas y oscuras raíces históricas incluso olvidadas a nivel reflejo por el mismo pueblo. Y, sin embargo, esos lejanos y oscuros orígenes pueden ser en muchos casos la clave de interpretación —no sólo etiológica sino también significativa— de determinados fenómenos actuales religiosos.

La mera respuesta del pueblo ante la pregunta de investigador puede ser desorientadora si no se enmarca dentro de dicho contexto histórico y lejano. ¿Qué profundidad histórica es la que hay detrás de la respuesta y afirmación de un campesino? ¿Qué es lo que implícitamente se oculta en lo que nos está diciendo? ¿Qué es lo "no-dicho de lo-dicho", y qué es en realidad lo último que está expresando? En la mayoría de los casos sólo se puede dar respuestas a estas preguntas después de una investigación histórica, que a veces ayuda para descubrir sorprendentemente que determinados fenómenos o expresiones que, a primera vista, son desviados o erróneos no son más que felices fórmulas populares mediante las cuales se superaron otras desviaciones y errores mucho más radicales y originales. Se trata a veces, no en todos los casos, de testigos en un largo proceso de

³ ACCIÓN n. 23 (1974) 1

⁴ DP 457.

superaciones y liberaciones. Sirven para mostrar el lento pero continuo proceso de evangelización de un pueblo.

Por eso, con el presente trabajo, sólo pretendo con algunas modestas aportaciones promover el interés por la investigación de las raíces históricas del actual catolicismo popular paraguayo para comprenderlo mejor y poder llegar a una identificación religiosa, evangélica y cristiana más profunda con nuestro pueblo y muy especialmente con los pobres y sencillos por quienes esta religión del pueblo es vivida preferentemente⁵.

3. Las matrices —originales y primeras—, del actual catolicismo popular paraguayo son claras y evidentes para todos: la autóctona religiosidad de la religión guaraní, y la religiosidad de los colonizadores españoles, religiosidad española de los siglos XVI y XVII, con las modificaciones lógicas exigidas por el nuevo paisaje al que se sentía transplantada.

La influencia de la religiosidad autóctona guaraní ha sido estudiada por la Dra. Susnik, tema que también ha sido elaborado por el P. Bartolomé Meliá⁶.

Yo sólo pretendo analizar la otra matriz en la que se genera la religiosidad popular paraguaya: el catolicismo tradicional español de los conquistadores.

4. El tema es demasiado amplio y deja campo abierto para muchas investigaciones⁷. Por ese motivo yo sólo me voy a detener en un aspecto de esta extensa temática: el catolicismo tradicional español a través de los jesuitas.

Aún así el tema continúa siendo excesivamente amplio, por lo que me he detenido a analizar sólo dos figuras, a través de sus escritos: la del P. Antonio Ruiz de Montoya y la del P. José Cardiel.

Estos dos jesuitas marcan el comienzo y el fin de un ciclo genético de la religiosidad paraguaya.

En 1639 Ruiz de Montoya publica en Madrid su célebre libro *Conquista espiritual hecha por los religiosos de la Compañía de Jesús en las Provincias del Paraguay, Paraná, Uruguay y Tape*. Ruiz de Montoya es un testigo privilegiado de la primera evangelización de los jesuitas en el Paraguay, y un tipo de misionero clásico de esa primera generación.

Al P. José Cardiel le sorprendió en 1768 el Real Decreto de expulsión de los jesuitas estando en la reducción de Concepción. En 1747 escribía

⁵ DP 447.

⁶ ACCION n. 23 (1974) 4-10. Branka SUSNIK, "Religión y religiosidad en los antiguos pueblos guaraníes" en *La religiosidad popular paraguaya*, Asunción, Ed. Loyola, 1981, 143-150.

⁷ Véase por ejemplo el libro de CARO BAROJA, Julio *Las formas complejas de la vida religiosa*, Madrid 1978.

su *Carta y relación de las Misiones de la Provincia del Paraguay* —editada por el P. Furlong en Buenos Aires el año 1953—, y posteriormente su *Breve relación de las Misiones del Paraguay*, publicada por el P. Hernández en Barcelona el año 1913. Cardiel es el testigo de unas comunidades cristianas indígenas ya organizadas, que comienzan a tener una religiosidad propia y estructurada con profundidad de tiempo y de años.

Una selección de datos de estos dos autores nos permite con facilidad explicar y significar algunos fenómenos de la actual religiosidad popular paraguaya, y apuntar la influencia de la actividad evangelizadora de los jesuitas en el alma y en las expresiones religiosas del pueblo paraguayo.

Martín Velasco al analizar el fenómeno de la religiosidad popular⁸ ha distinguido entre la religiosidad popular tradicional y la religiosidad popularizada. Comprende dentro de la primera el conjunto de expresiones religiosas nacidas del genio y la entraña del pueblo no culto. La religiosidad popularizada es la transmitida al pueblo por las élites religiosas, pero de tal manera asimilada por éste que la llega a considerar propia o al menos adoptada por él. Pienso que a este segundo aspecto pertenecen muchos de los casos que vamos a analizar.

1. La Religiosidad Popular Paraguaya y el P. Antonio Ruiz de Montoya

Leyendo la *Conquista Espiritual* del P. Ruiz de Montoya desde la perspectiva de nuestra investigación, aparece este jesuita-tipo como uno de los progenitores del actual catolicismo criollo de su época —no debemos olvidar que nació en Lima de padre sevillano el año 1582—, dentro del complejo y difícil contexto paraguayo de la primera mitad del siglo XVII.

El ambiente eclesial en el cual le toca nacer y en el que se forma es el de la contrarreforma católica enérgicamente dinamizada por el Concilio de Trento y profundamente asimilada por la Compañía de Jesús. Durante los años de su infancia y de su azarosa mocedad debió educarse espontáneamente en la religiosidad popular de la España del siglo XVI importada por los conquistadores y colonizadores. Su naturaleza de criollo se va a demostrar en una cierta capacidad de comprensión y acercamiento al autóctono mundo indígena, aunque siempre con reservas y prejuicios.

Estas tres dimensiones del P. Ruiz de Montoya van a quedar dinamizadas y proyectadas en su vocación y actividad misionera, que se realizará fundamentalmente dentro del mundo guaraní. Pero el desarrollo de esta proyección del misionero no iba a ser fácil, porque se encontró con dos graves problemas, a los que explícitamente él mismo hace referencia:

⁸ "Religiosidad popular, religiosidad popularizada y religión oficial", en *PASTORAL MISIONERA* (1975) 46-67.

“El uno sea, no querer los gentiles recibir el Evangelio. El segundo, los ya cristianos detestarlo; porque si por el oído oyen la justificación de la ley divina, por los ojos ven la contradicción humana ejercitada en obras”⁹.

Todo este conjunto de factores va a dar origen al “mundo religioso” de Ruiz de Montoya —y prácticamente de la primera generación de los jesuitas en el Paraguay—, marcando en su transmisión misionera uno de los momentos más importantes del nacimiento de la religiosidad popular paraguaya.

Este mundo religioso es el que vamos a analizar en el texto de la *Conquista Espiritual*.

Para proceder con un cierto orden analizaremos tres aspectos del mundo religioso del P. Ruiz de Montoya: I. La creencia en un universo trascendente e influyente en nuestro universo humano; II. Las mediaciones; III. El nuevo estilo de vida.

1. *La creencia en un universo trascendente e influyente en nuestro universo humano*

La evangelización del P. Ruiz de Montoya incluía, como es lógico, la creencia en un universo religioso trascendente estructurado conforme a los esquemas tradicionales cristianos. Fundamentalmente queda constituido por Dios, Jesucristo, la Virgen, los Santos, los Angeles, los Demonios, las Almas de los Muertos, el Cielo y el Infierno.

Lo que nos interesa subrayar en Ruiz de Montoya es la caracterización de cada una de estas personas y realidades, y su insistencia en la *conexión directa* del universo trascendente con el visible, dando origen a una religiosidad en la que cobra extraordinaria importancia lo sorprendente, lo maravilloso e incluso lo milagroso. Son datos a los que se encuentra muy abierta —con una marcada credulidad— la religiosidad actual del pueblo.

Procedamos a un análisis minucioso.

Dios es el centro focal del universo religioso de Ruiz de Montoya. Tiene una primera característica curiosa, ecuménica: *el Dios cristiano y el Dios guaraní es el mismo*, lo que intenta justificar en una errónea etimología y en una común transmisión de los tiempos apostólicos:

“Conocieron que había Dios, y aún en cierto modo su unidad, y se colige del nombre que le dieron, que es *tupán*, la primera palabra *tu*, es admiración; la segunda *¿pan?* es interrogación, y así corresponde al vocablo hebreo *man huh*, quid est hoc, en singular (...).

Al verdadero Dios nunca hicieron sacrificio, ni tuvieron más que un simple conocimiento, y tengo para mí, que sólo esto les quedó de la predicación del Apóstol Santo Tomás, que como veremos les anunció los misterios divinos”¹⁰.

Son cuatro las notas principales que aparecen en la *Conquista Espiritual* caracterizando a Dios: Creador, Omnipresente y Omnividente, insistiendo especialmente en sus funciones de Providente y Castigador dentro de la vida humana temporal.

Intentando refutar a un gran mago llamado Guirabera aparece en síntesis la catequesis de Ruiz de Montoya sobre Dios como *Creador*:

“Yo les dí a entender que había un solo Criador, y que todos éramos hechura suya y él daba los tiempos como le placía, criaba hombres de nuevo y causaba la muerte a otros, sin que a la muerte fuesen de reparo nuestras diligencias. Díjele cuán bobo era él, pues siendo indio como los demás y que bebía y comía y tenía las necesidades de las bestias, de comer, dormir, y otras tan comunes, olvidándose de sí mismo y de su Criador se intitulaba Dios, que se reconociese por hombre, y aún menos, pues tenía menos juicio en fingir tales locuras”¹¹.

La *omnipresencia* divina comienza a ser asimilada prácticamente por los primeros indígenas bautizados. Contando los esfuerzos de una india por defender su castidad, afirma que le decía al que la solicitaba: “No te canses, que mientras estuviere Dios presente, no le he de ofender”¹².

Las soluciones favorables a los problemas de la vida los interpreta Montoya como actuaciones de la *Providencia* de Dios. Así, por ejemplo, inesperadamente ayudado por unos indios encontrándose en graves dificultades en la provincia de Tayaoba, escribe:

“Quedé atónito, ví una providencia divina bien palpable, porque el camino hasta allí era de ocho horas con voga continua, y de mozos, que para una embarcación son menester ocho o diez, y estos dos viejos que cada uno tenía más de ochenta años, en hora y media habían hecho aquel largo camino”¹³.

De la misma manera providencial interpreta el descubrimiento y abundancia de “una yerba que llamamos perejil marino, y ellos *igau*” en un momento en que una comunidad de indios padecía una epidemia mortal de disentería: “Esta yerba cocida con la carne fue remedio a la disentería que arbatadamente los llevaba”¹⁴.

¹⁰ M 50.

¹¹ M 141.

¹² M 209.

¹³ M 127.

¹⁴ M 165.

Más aún, esta Providencia Divina solucionando los problemas humanos es interpretada como premio cuando se conecta con acciones buenas hechas por los hombres. La misma comunidad de la que acabamos de hablar, después de haber superado la epidemia, llegó a una situación de notable bienestar, lo que le hacía escribir al P. Montoya: "Atribuimos todos esta abundancia a la devoción que se entabló de que todos oyesen Misa todos los días"¹⁵.

Dios *castigando* visiblemente las maldades de los hombres es uno de los temas más abundantes en la *Conquista Espiritual*. Es imposible aducir todos los casos que propone, pero quiero referir uno de ellos en el que aparece unido el castigo de Dios con una maldición del P. Simón Masseta.

El hecho ocurrió en la reducción de S. Ignacio. Se habían producido determinados robos que no se lograron aclarar. Narra Montoya que no siendo posible conocer a los malhechores, dijo el P. Masseta:

"No os dé cuidado (dice) que los malhechores lo pagarán y serán conocidos, pues yo haré que la enfermedad de cámaras castigue ese atrevimiento. Fue así, que poco después se emprendió en aquel pueblo y en los demás esta enfermedad, de que murieron algunos. Con esto cobró fama de tal suerte, que llegándose el día de Corpus Christi, apercibió el P. Simón la gente para que nadie saliese del pueblo hasta pasada la fiesta.

Este Taubici por el mismo caso le dió deseo de irse del pueblo hacia el suyo, y convocando gente que le acompañase determinó su ida. Avisóles el Padre a él y a los demás, y principalmente a los que ya eran cristianos, que viesen primero la procesión y Misa, y que después se fuesen. No lo pudo acabar con ellos, y con espíritu celoso les dijo: Pues no queréis honrar a vuestro Criador y Señor, y despreciáis mis amonestaciones, tened por cierto que allá donde váis os castigará muy bien".

La narración sigue contando la catástrofe de la expedición de los desobedientes, en la que hubo muertos y heridos, logrando escapar sólo algunos. Y añade el P. Montoya:

"Volvieron sin su caudillo, y bien enseñados con este castigo a no creer a los ministros del demonio y a creer a los de Dios, con que cobró el Evangelio mucho crédito"¹⁶.

Espiguemos otro ejemplo en el que aparece Dios castigando por los pecados:

"Vivía un indio con notable descuido de su alma, y en dejar de oír Misa las fiestas era continuo; ofrecióle el demonio un sábado

¹⁵ M 166.

¹⁶ M 46-47.

de Cuaresma caza de monte; escondióla de día, y a media noche se hartó de ella, diciendo, Dios no me puede ver, que duerme ahora; vióle Dios de noche y el siguiente día también, que, siendo domingo, no quiso oír Misa, y castigóle con ejemplar castigo; reparando el Padre en su ausencia de la Iglesia; le envió a buscar por aquel bosque, y al entrar en su casa le saltó la muerte, de manera que en los mismos umbrales cayó muerto, dejando su alma el cuerpo tan hediondo, hinchado y feo, que puso horror y aún escarmiento"¹⁷.

Las resistencias de los indios en la aceptación del Evangelio se traduce en que "los persuadidos y persuadores experimentaron el debido castigo, con muertes repentinas en su gentilismo"¹⁸. Quien se olvida de Dios, queda solo y olvidado en su muerte¹⁹. Los castigos divinos fulminados contra los paulistas son especialmente recogidos por el P. Ruiz de Montoya²⁰.

Es curioso que Jesucristo estando implícitamente presente en toda la obra del P. Ruiz de Montoya, sin embargo, su influencia y cercanía se muestra especialmente a través de la Eucaristía y de la Cruz, temas de los que trataremos posteriormente.

La Virgen María tiene un especial relieve en el mundo religioso de nuestro misionero, y es una de las grandes devociones que procuraba transmitir a los indios, siguiendo las instrucciones dadas por el P. Diego de Torres.

No son infrecuentes los relatos de apariciones de la Virgen. Se muestra como una mujer muy hermosa, con su Hijo y que vive en un país maravilloso. En una de estas apariciones cuenta una niña india:

"Que la había llevado aquella hermosa mujer, haciéndola compañera de un niño lindo Hijo suyo a un jardín hermoso donde la llenó de deleites y regalos (...). Esta Mujer (decía) excede a las demás mujeres; su vestidura era como el sol, tiene unas palabras dulces y amorosas, no sé para qué me volvió acá, sola me hallo sin su Hijo. ¡Oh, si yo me hubiera quedado con ella eternamente!

(...) En amaneciendo la llevaron sus padres a la Iglesia, y así como vió un bulto hermoso de la Virgen con su Hijo santísimo en sus brazos, a voces dijo: Esta Señora es la que me hizo aquel regalo; quedó el pueblo no menos maravillado que devoto, y la niña prosigue con sus devociones, y por su ejemplo muchos"²¹.

En este caso la Virgen se muestra como maestra y catequista, me atrevería a decir, uniendo la religiosidad guaraní con la popular española. En efecto, le amonesta

¹⁷ M 238.

¹⁸ M 250.

¹⁹ M 252.

²⁰ M 277.

²¹ M 239-240.

“que en lugar de las gargantillas y adornos que traía al cuello, trujese su rosario, y le había enseñado un cantarico, que ella repitió fielmente, y contenía las alabanzas de la sagrada Virgen; cantábalo la niña con gracioso donaire”²².

La Virgen se caracteriza ayudando a vivir la vida cristiana, como en el caso de aquella india que

“se quedó dormida, y entre sueños le pareció veía a la Virgen, y oyó que le advertía de ciertos pecados, que por haberlos cometido en su mocedad eran ya antiguos y nunca confesados por olvido o mal examen; despertó y halló que la advertencia había sido cierta, y arrepentida, alegre y agradecida a la Virgen confesó sus culpas”²³.

Otra vez, también en el sueño de un indio, se entabla la lucha entre el demonio y la Virgen —“la Madre de misericordia, refugio de pecadores, la Soberana Virgen”, escribe Ruiz de Montoya—, y ella le devuelve la salud de alma y cuerpo²⁴.

Aparece ya la Virgen como la gran intercesora a la que se le reza en las situaciones apuradas de la vida y de la que se obtiene respuesta. Huyendo una india —pecadora según los datos ofrecidos por la narración— de su cautiverio de San Pablo, se sintió agotada, entonces

“hincóse de rodillas, y con devotas lágrimas pidió a nuestra Señora le diese fuerzas para llegar al pueblo de Loreto, donde se ofrecía a servirla. Parece que fue oída según mostraron los efectos, porque acabada su oración se halló ya otra, con fuerzas y aliento, con que prosiguieron su viaje”²⁵.

Adviértase que es un caso típico en el que se une la oración y la promesa a la Virgen.

En esta primera época la constelación de los Santos que aparece en el universo religioso de Ruiz de Montoya es relativamente reducida, aunque como él directamente escribe: “Ha querido nuestro Señor darles a entender cuán aceptable es la devoción que tienen con los santos”²⁶. Principalmente aparecen como seres extraordinarios y como patronos para nuestras necesidades, incluso con determinadas especializaciones en su actividad con los hombres.

Sobresale Santo Tomás Apóstol, a quien el P. Ruiz de Montoya dedica seis capítulos completos de su reducida obra. Tiene todas las características de un personaje mitológico, que aún el lejano mundo de la religiosidad guaraní con el nuevo momento evangelizador que está viviendo la primera

²² M 239.

²³ M 207-208.

²⁴ M 223-224.

²⁵ M 172.

²⁶ M 186.

generación misionera de jesuítas. Montoya lo identifica con el *Paí Zumé* de la mitología guaraní²⁷, encontrando de esta manera un origen directamente apostólico a la nueva Iglesia que se está fundando en el Paraguay.

Sería Santo Tomás el que les habría dado a las primitivas comunidades guaraníes la noticia del verdadero Dios, dando origen a que los indios desde entonces denominan a Dios con el nombre de *Tupá*²⁸.

"Tienen por tradición, que el Santo Apóstol les dio la mandioca, y es el pan principal que los naturales tienen"²⁹. El fué el que preparó el buen recibimiento que los indios harían a los misioneros³⁰. Y él dejó una cruz plantada en Carabuco³¹, llena de historias milagrosas hasta el momento en que escribía nuestro autor³².

San Pedro aparece una vez en la narración de una visión de ultratumba que había tenido un indio resucitado.

"Nunca había visto este buen indio imagen de S. Pedro pero pintómele de la misma manera que le pintan los pintores y los escritores lo describen"³³.

En esta ocasión el Santo, junto con San Miguel y el Ángel de la Guarda, le muestra el cielo, devolviendo después el alma al cuerpo que resucita. Hay en la descripción algunos valores simultáneamente tan cercanos a la mitología guaraní y tan ingenuos, que no quiero dejar de transcribirla al menos parcialmente:

"(S. Pedro) cubriéndolo con su palio y en compañía de los dos ángeles se transmontaron, y pasando unos amenísimos campos llegaron a vistas de una muy gran ciudad cercada, de la cual salía muy más grande claridad y resplandor. Aquí hicieron alto, y S. Pedro le dijo: Esta que ves es la ciudad de Dios, aquí estamos y vivimos con él"³⁴.

San Ignacio y San Francisco Javier eran santos recién canonizados y dados a conocer por los jesuítas con gran entusiasmo a las jóvenes cristiandades. La fuerza del amor de estos santos al mundo guaraní y de sus milagros va a ser objeto de diversas referencias del P. Ruiz de Montoya, que sintéticamente escribe: "Se hizo un lustroso pueblo(...) y se dedicó a S. Ignacio, que en casos apretados ha sido verdadero Padre; y dejando el común favor que en todos los pueblos da a las mujeres afligidas en

²⁷ M 95 y 104-105.

²⁸ M 50 y 106.

²⁹ M 98 y 44.

³⁰ M 95 y 109.

³¹ M 110.

³² M 110-112.

³³ M 76.

³⁴ M 76.

el parto (...) diré sólo algunas muestras que el Santo ha dado de su patrocinio”³⁵.

Cuenta casos en los que se aparece en vigilia S. Ignacio para apoyar a un indio desesperado o para convertir a una persona. Otras veces, una india moribunda sana con la aplicación de la “imagen del Santo Padre puesta sobre el pecho”³⁶. Se constituye especial patrono de las mujeres embarazadas y parturientas³⁷.

No falta alguna aparición de S. Francisco Javier³⁸, e incluso de misteriosos santos, como el caso de un indio moribundo a quien “se le apareció un venerable varón con las insignias de Obispo (que él no conoció y que le habló...”³⁹.

Angeles y Demonios constituyen otro sector del mundo religioso montoyano, aunque la constatación de la acción diabólica va a ser mucho más frecuente y abundante que la de los ángeles.

Los ángeles más nombrados en la *Conquista Espiritual* son San Miguel y el Angel de la Guarda. La multitud de los ángeles del cielo son ya testimoniados en esa época por una india resucitada: “Solos los ángeles que ví son más que las arenas y más que las hojas de los árboles de estos montes”⁴⁰.

La creencia en los demonios era común al mundo religioso guaraní autóctono y al de los misioneros.

Debía ser común entre los indígenas de la época el mantener conversaciones como la que reconstruye el P. Ruiz de Montoya:

“Los demonios nos han traído a estos hombres, pues quieren con nuevas doctrinas sacarnos del antiguo y buen modo de vivir de nuestros pasados, los cuales tuvieron muchas mujeres (...). No es razón de que esto pase adelante, sino que los desterremos de nuestras tierras, o les quitemos las vidas”⁴¹.

Los misioneros, a su vez, en esta resistencia de los indios frente a la evangelización veían la acción del demonio sobre los paganos, sin dudar que con algunos mantenían relaciones directas, como en el caso de Taubici, al que Montoya califica de “un gran cacique, gran mago y hechicero, y familiar amigo del demonio”⁴².

³⁵ M 206.

³⁶ M 206-207.

³⁷ M 212-246.

³⁸ M 214.

³⁹ M 215.

⁴⁰ M 180.

⁴¹ M 57.

⁴² M 45 y 54.

Las apariciones demoníacas son frecuentes y con distintas finalidades.

Hay casos curiosos, como el que transcribimos a continuación:

"Muchísimas veces se aparecieron en varias figuras, y estando a veces muchos juntos, unos los veían y oían, y otros no los veían.

Fue un cacique principal y muy buen cristiano, y viéndolos y oyéndolos todos, él solo no los veía; aconsejóle otro que se metiese al monte y tomase una disciplina, y quizá con esta diligencia los vería; tomó el consejo, y luego vio y oyó al demonio en figura de un hombre alto y bien dispuesto, con una escopeta al hombro, al modo con que andan hoy los maloqueros que andan a debelar indios"⁴³.

Otras veces aparecen disfrazados como sacerdotes, e incluso como la Virgen, como en el caso que cuenta que sucedió en S. Ignacio⁴⁴.

Las finalidades de estas apariciones son muy variadas: unas veces desacreditar a los misioneros y poner dudas en los neófitos⁴⁵; otras veces desesperar a los moribundos⁴⁶; hay ocasiones en las que se dedica a romper campanas y a hacer ruidos molestos durante la predicación de los Padres⁴⁷.

Además de las apariciones se cuenta un caso de posesión diabólica, que fue superado por un extraño exorcismo materno, que narra así el P. Montoya:

"La madre, juzgando por bueno el remedio, cogió unas cuerdas, y azotando a su hijo que le rogaba le diese fuertemente y al demonio que saliese, al fin después de varias demandas y respuestas salió, dejándole molido. Fufle a ver, pasado mi trabajo, confesóse, cuya conciencia era muy pura"⁴⁸.

Normalmente los métodos utilizados para espantar a los demonios no suelen ser tan violentos. Hay ocasiones en las que la Virgen actúa directamente⁴⁹. Otras veces se le espanta con oraciones, como en el caso en que iba a molestar en los sermones⁵⁰. La cruz también aparece como el arma anti-diabólica de un agonizante⁵¹. No faltan tampoco los exorcismos⁵², que a veces se hacen especialmente complicados cuando no han bastado las cruces y el agua bendita.

Ruiz de Montoya describe uno de ellos, en los que actúa como figura central:

⁴³ M 78.

⁴⁴ M 77.

⁴⁵ M 78.

⁴⁶ M 223, 248-249.

⁴⁷ M 79-80.

⁴⁸ M 188.

⁴⁹ M 223.

⁵⁰ M 80.

⁵¹ M 249.

⁵² M 78.

“Tomé sobrepelliz y agua bendita, y en nombre de Jesucristo, y por los méritos de su siervo Ignacio le mandé que se fuese de aquellas partes, y que en ningún pueblo hiciese daño. Puse en un vaso cerrado un pedazo de la sotana de San Ignacio, y nunca más volvió el demonio”⁵³.

Las Almas de los Difuntos pertenecen también a este mundo religioso, estableciendo algunas de ellas sus contactos con los mortales. Están clasificadas en almas santas, condenadas, y en pena o del purgatorio.

Algunos indios las han visto en sus visiones. Habiendo resucitado en la reducción de Loreto una india llamada Isabel, cuenta una visita que ha hecho al cielo:

“Allí ví los que han muerto de nuestra Congregación muy resplandecientes vestidos de gloria; luego que me vieron, me dieron mil parabienes, y principalmente por ser yo de la Congregación, y os envían grandes recados, y principalmente que llevéis adelante esta Congregación y seáis verdaderos cristianos”⁵⁴.

Poco después muere otra india en la misma reducción, y vuelve a repetirse el fenómeno:

“Allí conocí muchísima gente de estas reducciones, y entre ellos a los tres Padres que murieron en Guairá, tenían grande gloria. Ví a Isabel (la que dijimos había resucitado) la cual me dijo: Hermana, mira bien estas cosas, para que allá las “cuentes a los que viven en la tierra”⁵⁵.

Las almas de los bienaventurados vuelven misteriosamente a la tierra, como cuando un cantor discípulo del P. Juan Vaseo, ya difunto, le llama invitándole a ir al cielo⁵⁶.

Las almas del purgatorio aparecen con manifestaciones especiales. El P. Montoya escribe: “Varias cosas sucedieron de almas que padecían en el purgatorio, y se mostraban visiblemente, que nos daban materia de sermones”⁵⁷. A continuación cuenta dos casos, uno de ellos en el que han participado como testigos el misionero y los indios.

En otras ocasiones:

“Las ánimas pagaron la devoción continua, con que por sus penas ofrecen disciplinas y otras penitencias; ardía el pueblo en llamas vivas, que por ser pajizas las casas, sin reparo humano llevaba furia de abrasárselas todas; hicieron un voto de Misas y penitencias,

⁵³ M 114.

⁵⁴ M 175-176.

⁵⁵ M 180.

⁵⁶ M 82.

⁵⁷ M 83.

y acabado el voto se apaciguó el fuego con espanto y admiración de todos”⁵⁸.

Las almas de los condenados también se muestran en una visión:

“Este ángel me guió al infierno (...). Allí ví cómo aporreaban y atormentaban a las ánimas que allí estaban, conocí entre ellas algunos que vivieron entre nosotros, pero ninguno de la Congregación”⁵⁹.

Todo este conjunto de personas del mundo religioso de Ruiz de Montoya, queda dividido en tres grandes espacios: el Cielo, el Infierno y el Purgatorio.

Del Purgatorio, como espacio, no cuenta experiencias religiosas concretas. Pero sí hay visiones del cielo y del infierno y del camino que sigue el muerto en su paso de esta vida a la otra, aunque no siempre este camino es coincidente en las tres descripciones que nos ha dejado el P. Montoya⁶⁰.

Al llegar a este punto de la investigación quiero hacer una reflexión y una esquemática síntesis de este mundo de creencias en el que se sitúa la primera evangelización y catequesis del P. Ruiz de Montoya.

Nos encontramos ante una interpretación religiosa del mundo y de la vida del hombre sencilla, popular y apta para impactar profundamente a un pueblo.

El hombre se encuentra ante dos mundos: un mundo cercano, inmediato, cargado de dificultades y problemas; y otro mundo de ultratumba, desde donde es llamado y hacia el que camina.

Estos dos mundos no están desconectados, sino que el mundo de ultratumba penetra directamente y, en muchas ocasiones visiblemente, en el mundo mortal en el que se encuentra el hombre.

Hay una presencia del universo demoníaco del mundo de ultratumba: la actividad de los diablos, que amenazan y tientan al hombre para alejarlo del camino de Dios.

Pero el hombre no se encuentra solo ni ante el demonio, ni ante las múltiples necesidades de esta vida. El universo divino de la ultratumba también se hace presente al hombre para ayudarlo en su camino y en sus necesidades.

Dios es la fuerza primaria que se manifiesta, que salvadora y pedagógicamente aparece como Providente y Castigador incluso con repercusiones inmediatas cuando una persona se porta mal.

⁵⁸ M 240.

⁵⁹ M 170.

⁶⁰ M 76; 175-176; 179-181.

Junto a Dios hay un conjunto de personas —la Virgen, los Angeles, los Santos, incluso las almas de los salvados y las ánimas del purgatorio—, que alientan y ayudan a los hombres en sus diferentes necesidades, por lo que el hombre recurre a ellos con oraciones, peticiones y promesas.

La compenetración directa de los dos mundos da origen a un mundo religioso intermedio y sorprendente: es el mundo de los sueños reveladores⁶¹, de las visiones⁶², de lo inesperado y de lo milagroso⁶³. De esta manera la revelación del Evangelio no se reduce a una fría palabra, salvadora y exigente, sino que continúa siendo revelación vivida y participada experimentalmente, incluso de formas sorprendentes, por la comunidad cristiana.

Y utilizo la palabra comunidad cristiana porque esta estructura de creencias, incluso en lo maravilloso tangible, es simultáneamente aceptada y vivida por los misioneros y por los neófitos, como aparece extraordinariamente claro en la obra del P. Ruiz de Montoya.

No puede extrañarnos ahora que esas primeras experiencias cristianas, con ese específico lenguaje religioso, haya de tal manera penetrado en el alma del pueblo paraguayo que se ha seguido transmitiendo a través de las generaciones, de tal manera que volvemos a encontrarlo vivo en nuestros días. Pero sigamos avanzando.

2. *Las mediaciones y los elementos de identificación*

Ruiz de Montoya ha definido muy claramente los objetivos de su ímpetu misionero:

“He vivido todo el tiempo dicho en la provincia del Paraguay y como en el desierto, en busca de fieras, de indios bárbaros, atravesando campos y trasegando montes en busca suya, para agregarlos al aprisco de la Iglesia y al servicio de Su Majestad”⁶⁴.

La incorporación a la Iglesia es la gran mediación en la que se les ofrecía a los neófitos un nuevo principio de identificación estable religioso, y el ambiente simultáneamente estabilizado y ágil para defender, desarrollar y expresar sus nuevas creencias. Esto nos conduce al estudio de las mediaciones transmitidas por los primeros misioneros.

Es precisamente en este campo de las mediaciones en el que, de una manera más clara, va a aparecer en los misioneros la influencia de la religiosidad popular española de la época, y la pervivencia de dicha religiosidad en Paraguay a través de los siglos.

⁶¹ M 65, 68, 70, 72, 184, 185-186.

⁶² M 81, 83.

⁶³ M 75, 174, 176, 177, 247, 276, 277.

⁶⁴ M 14.

Distingo tres tipos de mediaciones: las fundacionales, las institucionales-popularizadas, y las promovidas por el pueblo dentro de una cierta espontaneidad.

Llamo Mediaciones Fundacionales aquellas por las que el Misionero y los propios indios consideraban que la Evangelización y la presencia de la Iglesia se habían hecho presentes en un espacio determinado. Eran cinco: el propio misionero-sacerdote, la palabra evangelizadora, la cruz, la imagen de la Virgen y la Iglesia.

El Sacerdote adquiere desde el primer momento unos rasgos de mediación muy especial al asumir para su evangelización el "sistema reduccional".

En la práctica no se concibe nueva reducción sin misionero-sacerdote, y éste aparece ante el mundo indígena como mensajero de Dios⁶⁵, maestro de un nuevo tipo de vida⁶⁶, defensor de los indios frente a los españoles y paulistas, investido de poderes sobrenaturales. Esta imagen debía de traducirse en las nuevas cristiandades en la idea de ver en el sacerdote un nuevo jefe religioso y humano de un nuevo sistema también religioso y humano. Así se explican determinadas reacciones de los indígenas tanto de tipo negativo como positivo.

Es típica la reacción violenta de un cacique que grita:

"Ya no se puede sufrir la libertad de éstos que en nuestras mismas tierras quieren reducirnos a vivir a su mal modo"⁶⁷.
o el entusiasmo heroico de un grupo de neófitos:

"Ea, Padre, vamos a predicar la fe a los gentiles, que nosotros en tu ayuda hemos de dar la vida por Jesucristo, y en defensa de la que predicas"⁶⁸.

La segunda mediación-fundacional era la Palabra Evangelizadora del Misionero.

Es interesante anotar que, según el P. Charlevoix; la primera palabra de los misioneros era palabra cantada, lo que explica la sintonía inicial que se entablaba entre éstos y los guaraníes, que pertenecían a una religión de la palabra y el canto.

"Los jesuitas, navegando por los ríos, echaron de ver que cuando para explayarse santamente cantaban cánticos espirituales, acudían a oírlos tropas de indios y parecían tener en ello gusto especial. Aprovecháronse de él para explicarles lo que cantaban; y como si tal melodía hubiera cambiado sus corazones, haciéndolos susceptibles de

⁶⁵ M. 32.

⁶⁶ M. 29, 54.

⁶⁷ M. 58.

⁶⁸ M. 125.

los afectos que les querían inspirar, no tenían dificultad en persuadirles a que los siguiesen; los hallaban dóciles, y poco a poco hacían entrar en sus ánimos los grandes sentimientos de la religión"⁶⁹.

El contenido de esta palabra-fundadora queda brevemente expresado en dos textos del P. Montoya:

"Daban los Padres a los gentiles razón de su venida en sus sermones, que era hacerlos hijos de Dios y librarlos de la esclavitud del demonio"⁷⁰.

Con mayor amplitud dice en otro caso lo que explicaba, aunque desgraciadamente el desarrollo queda interrumpido por la reacción negativa de los oyentes:

"Levantéme, y a él y a otros ocho caciques grandes magos que se habían juntado, con amorosas y blandas palabras les dije, cómo el deseo de su bien me había guiado a sus tierras, no en busca de oro o plata, que no tenían, sino de las almas, que aunque negras por la gentilidad y pecados, les traía con que las emblanqueciesen, que era el agua del bautismo, y en él la verdadera creencia de un Dios, criador universal, y prosiguiendo mi plática les anuncié a Jesucristo Hijo de Dios, y llegándoles a tratar de la pena eterna de los malos, me atajó uno de ellos, diciendo a voces, éste miente"⁷¹.

La Cruz y la Imagen de María eran objetos esenciales para la misión.

Una gran cruz acompañaba siempre en la marcha misionera:

"Usamos siempre llevar en las manos unas cruces de dos varas de alto y de un dedo de grueso, para que por esta insignia se mostrase nuestra predicación"⁷².

Siguiendo la tradición del Beato Roque también debían llevar un cuadro o una imagen de la Virgen, ya que leemos:

"Mi casa fue la sombra de un árbol, y en él tenía una imagen de la Concepción de la Virgen, de media vara, mis armas una cruz que continuamente traía en las manos"⁷³.

Una Gran Cruz y una Modesta Iglesia era lo que primero se construía en el lugar en que se fijaba la misión y la nueva reducción, como signo de identificación y de algo nuevo que comenzaba:

"Allí levantaron el estandarte de la cruz, hicieron una pequeña choza para iglesia que intitularon de Nuestra Señora de Loreto"⁷⁴.

⁶⁹ Ch II p. 60.

⁷⁰ M 32.

⁷¹ M 124.

⁷² M 95.

⁷³ M 130.

⁷⁴ M 32.

A partir de este elemental y matriz paisaje cristiano y, a medida que se iba desarrollando, los misioneros lo iban dotando de un conjunto de nuevas mediaciones que dividimos entre Institucionales y Populares.

Las institucionales quedaban agrupadas en tres grupos fundamentales: la palabra catequística y homilética, el culto sacramental, y la celebración de las fiestas.

La Predicación del sacerdote constituía un elemento básico. Escribía el P. Montoya:

“Señalóse tiempo de una hora mañana y tarde para que acudiesen todos los adultos a la doctrina, y aunque en ella y los sermones que hacíamos todos los domingos tratábamos con toda claridad de los misterios de nuestra santa fe y de los preceptos divinos, en el sexto guardamos silencio en público, para no marchitar aquellas tiernas plantas, y poner odio al Evangelio, si bien a los peligrosos de la vida instruimos con toda claridad. Duró este silencio dos años, y fue muy necesario”⁷⁵.

El Culto Sacramental y Administración de Sacramentos aparece como un punto central, a cuyo alrededor quedaban organizadas otras muchas prácticas de la vida cristiana de las nuevas comunidades.

El Bautismo tenía un lugar de capital importancia, tropezando con muchas dificultades al principio, lo que motivó una catequesis apologética y elemental que es fácil rastrear todavía detrás de algunas expresiones de nuestro pueblo.

El sacramento quedaba presentado como el medio para que emblanqueciesen las almas negras con la gentilidad y el pecado⁷⁶, dando una vida inmortal por la que se impedía que murieran a la vista de Dios eternamente⁷⁷, los libraba de la esclavitud del demonio y los hacía hijos de Dios⁷⁸.

La responsabilidad sobre el bautismo se debió acrecentar muy rápidamente entre los indios, e incluso aparece que se les ha enseñado a administrar el bautismo de urgencia. Ruiz de Montoya nos cuenta el siguiente caso de la reducción de S. Nicolás:

“Bien lo mostró una cristiana mujer, que habiendo parido y reconociendo señales de muerte en su recién nacido infante, y careciendo de quién le llamase al Padre, ella misma lo llevó a la fuente del bautismo, en donde acabando de lavarse, voló al cielo, quedando

⁷⁵ M 55.

⁷⁶ M 124.

⁷⁷ M 225.

⁷⁸ M 32.

muy gozosa de haber dado vida inmortal, al que, si un punto más tardara, muriera a la vista de Dios eternamente"⁷⁹.

El bautismo se encontró con dificultades muy serias y graves prejuicios entre los indígenas. Nos da la pista el P. Charlevoix:

"Estaban íntimamente persuadidos de que el Bautismo ponía en peligro de muerte a los que lo recibían; y su opinión se fundaba, como en otras muchas partes de América, en que al principio no bautizaban los misioneros sino a los que estaban moribundos. De balde les oponían experiencias contrarias"⁸⁰.

Esto debió de orientar la catequesis hacia una interpretación del bautismo como remedio, lo que no debió de ser aceptado hasta que se consiguieron hechos extraordinarios de curación, como cuando por fin el P. Romero obtuvo del cielo la curación de varios enfermos a los que bautizó⁸¹, o el otro caso del P. Ranzonier que debió hacerse famoso en todas las reducciones y que transcribimos. Durante una lucha contra los mamelucos,

"hubo entre aquellos valientes un catecúmeno que recibió cinco heridas en la cabeza, siendo algunas de ellas tan profundas, que le salían por ellas los sesos con la sangre, y muy luego aparecieron gusanos. Pidió el bautismo, y habiendo sido llamado a otra parte el P. Ranzonier después de haberlo bautizado, lo encomendó a su ángel de la guarda y al Apóstol de las Indias, cuya fiesta se celebraba aquel día. Ocho días después, volviendo al paraje donde lo había dejado, lo halló disfrutando de la más perfecta salud y sin debilidad alguna"⁸².

Debió ser esta catequesis sencilla y estos hechos, los que haciendo superar los pasados errores comenzaron a motivar en el pueblo el justificar el bautismo para que el niño no enferme, o para que no se lo lleve el demonio o la *pora*, o para que no sea *avá* sino *karai* etc....⁸² bis.

Confesión y Eucaristía se constituyeron dos mediaciones sacramentales frecuentes en las reducciones.

"Al rayar del día en todo el año oyen Misa, y desde la iglesia acuden al trabajo, que logra muy bien preparación tan religiosa; y aunque el sacramento de la confesión lo ejercitan luego, la comunión se les dilata por algunos años, a unos más y a otros menos (...).

⁷⁹ M 224-225.

⁸⁰ Ch II 166.

⁸¹ Ch II 166.

⁸² Ch II 338.

⁸² bis La *pora* es un ser mítico del universo guaraní, que se manifiesta peligrosamente en la oscuridad y en la soledad. *Avá* originariamente significaba persona. Posteriormente se aplicó despectivamente al indígena, siendo equivalente a indio. Actualmente en guaraní sirve para designar a la persona de mal carácter. *Karai* significa señor y fue la palabra con la que los carios designaron a los españoles. De ahí surgió el que se utilizara también como equivalente de cristiano o de persona bendecida.

Los capaces comulgan cuatro veces al año, en que tienen jubileo, con preparación de sermones y ejemplos, ayunos, disciplinas y otras penitencias. Los de la Congregación de la Virgen y otros que no lo son, frecuentan la confesión cada ocho días, y los vemos cuidadosos cada mes; rastrean en la confesión cosas muy menudas de la ingratitud con que corresponden a Dios, de haber puesto en la boca un bocado de carne por olvido en viernes, y acordados, lo arrojaron; de no haber oído Misa el día de labor y otras a este modo, y aunque en la ciencia errónea están bien instruídos, prosiguen a este modo, y, si impertinentes a veces, la brevedad con que representan todo su interior no cansa, y su simplicidad agrada, ni dejan de manifestar lo que en su infidelidad hicieron, que si bien no es materia del Sacramento, su dolor de haberlos cometido edifica"⁸³.

Las Misas, desde un principio, se acostumbraban a officiar dentro de un rico contexto musical:

"Ofician las Misas con aparato de música, a dos y tres coros; esméranse en tocar instrumentos, bajones, cornetas, fagotes, arpas, cítaras, vihuelas, rabeles, chirimías y otros instrumentos, que ayuda mucho a traer a los gentiles y al deseo de llevarnos a sus tierras al cultivo y enseñanza de sus hijos"⁸⁴.

Pronto se introdujo la costumbre de los novenarios de Misas por las ánimas⁸⁵, y los novenarios de Misas cantadas en acción de gracias⁸⁶ por determinados beneficios.

Las Fiestas Religiosas cabalgan entre las mediaciones institucionales y las populares. En aquella primera época "celebran las fiestas principales con más devoción que aparato, por la común pobreza suya y de las iglesias"⁸⁷.

La más importante debía ser la del Corpus, ya que es la única a la que se hace referencia en la *Conquista Espiritual*. Incluso leemos una breve descripción:

La "festividad del Corpus se celebra con pobreza, pero con devoción y aseo. Ponen sus altares, hacen sus arcos de que cuelgan los pajarillos del aire, los animales del monte y peces del agua; ponen por donde ha de ir el sacerdote con el Señor, esteras, porque no pise el suelo, derraman por las calles (en lugar de las monedas que en triunfos suelen los poderosos) de los frutos que cogen sobre que pise el sacerdote, y aquello recogido después lo guardan para sembrar"⁸⁸.

⁸³ M 197-198.

⁸⁴ M 198-199.

⁸⁵ M 241.

⁸⁶ M 243.

⁸⁷ M 198.

⁸⁸ M 166-167.

Lógicamente la procesión iba acompañada de la celebración de la Eucaristía⁸⁹.

Llamo Mediaciones Populares aquellas que pertenecen a un ámbito más privado y que permiten una mayor espontaneidad, iniciativa, libertad y formulación por parte de los simples fieles y de las familias. En este ámbito agrupamos tres órdenes: los objetos religiosos, las prácticas y las organizaciones seculares.

Los pequeños Objetos Religiosos para el uso particular de los neófitos parecen que se extendieron muy rápidamente, y se reducen en esta primera época a cosas muy sencillas y de común uso entre los españoles. A los que hace referencia el P. Ruiz de Montoya son: cruces y medallas, Agnus Dei, los llamados "papelicos de los Santos", rosarios y agua bendita.

Estos objetos, además de ser elementos de identificación y de devoción cristianas se van mostrando como mediadores de ciertas fuerzas y poderes.

Les causa maravilla el que en algunos casos no perezcan y sean respetados por los elementos. Cuenta el siguiente caso el P. Montoya:

"Un indio de la Congregación tuvo devoción de guardar los papelicos de los Santos (...), y ya tenía once; guardólos en una bolsita donde traía un pedacito de Agnus aforrado y un poco de cera bendita; púsose a trabajar en su oficio de herrero, colgó sus reliquias en parte donde con la Bula cayeron entre el carbón, y sin reparar echó aquel carbón en la fragua, en donde por el humo que hacía, revolviendo las brasas hallaron la bolsa quemada toda, y los papeles, cera y Agnus, sin lesión, ni sin derretirse más que si estuvieran en agua. Lleváranme esto maravillados de esta maravilla"⁹⁰.

Esta creencia debía de ser bastante común, ya que con todo género de lujos el P. Montoya nos cuenta cómo la cruz de Santo Tomás fue invicta contra el fuego y el agua⁹¹.

En la cruz se reconocía una especial fuerza contra los demonios.

Un indio en su agonía:

"apretaba fuertemente entre sus manos una Cruz, y con voz lastimera le decía: Cruz buena, cruz santa, muéstrate firme ayudadora mía, para que pueda yo despedir de mí este demonio que me tiene asido"⁹².

Las medallas devuelven a veces milagrosamente la salud, como el caso de aquella india,

⁸⁹ M 47.

⁹⁰ M 186-187.

⁹¹ M 110-111.

⁹² M 248-249 y 142.

"cuya enfermedad la tenía ya apretada, con los Sacramentos para dejar la vida, llorando ya los de su casa su cercana muerte, aplicándole una imagen del Santo Padre (S. Ignacio) puesta sobre el pecho, abrió luego los ojos, y abrazándose con el Santo sintió por el efecto de su auxilio, porque estuvo luego sana"⁹³.

En otras ocasiones las imágenes, mediante hechos extraordinarios, como sudando, o llorando muestran los sentimientos de Cristo, de la Virgen y de los santos con relación a los padecimientos de los cristianos.

"Tenía el Padre (Miguel Gómez) un Cristo de pincel, que después de azotado tomaba sus vestiduras, el cual vio que sudaba copiosamente de las rodillas abajo, y el mismo sudor vio en las huellas y en los abrojos de los azotes y espinas, y cogido este sudor en algodones, volvió a correr al mismo paso. En este mismo tiempo sudó una imagen de Nuestra Señora de la Asunción y otra de San Ignacio en la villa del Espíritu Santo, de donde habían salido a hacer guerra estos indios, moradores de aquellas villas; así nos lo afirmaron los Padres de nuestra Compañía. En Guairá (ya dijimos) que sucedió lo mismo en una imagen de Nuestra Señora, prueba clara del sentimiento que hace el cielo ofendido de los de S. Pablo y demás villas, y materia de consuelo nuestro, pues vemos que nos ayudan a sentir nuestros trabajos"⁹⁴.

El rosario debía ser muy común entre los indios. Hay una tendencia a llevarlo continuamente al cuello —así aparece recomendado directamente por la Virgen a una joven en una aparición⁹⁵—, y con un significado muy concreto de esclavitud de María, como lo muestra uno de los casos contados por Montoya:

"Otra (india) solicitada así, le puso al torpe mozo el rosario que traía al cuello por delante, diciéndole, mira que soy esclava de la Virgen, no me inquietes"⁹⁶.

Y poco después escribe:

"Muchas veces los hemos visto por los caminos, por los ríos habiendo remado todo el día, ponerse debajo de los árboles de rodillas rezando el Rosario, aún a media noche los hemos cogido en este santo ejercicio"⁹⁷.

Las familias comienzan a tener en sus casas agua bendita, a la que atribuyen un especial poder contra los demonios⁹⁸.

⁹³ M 207.

⁹⁴ M 247 y 276 ss.

⁹⁵ M 239.

⁹⁶ M 209.

⁹⁷ M 209-210.

⁹⁸ M 113-114.

Las Prácticas Piadosas que comienzan a generalizarse son de distintos tipos.

Se constatan algunas prácticas penitenciales, entre las que sobresalen las disciplinantes, y debieron de llegar a tal grado que

“las disciplinas de sangre ha sido necesario limitárselas, porque con el frío y poco abrigo peligrosaban muchos”⁹⁹.

Hay casos curiosos, como el que se sometió a esta práctica para poder ver al demonio¹⁰⁰.

Los ayunos y abstinencias debían de gravar muy fuertemente la conciencia de los neófitos, ya que incluso cuando faltaban inconscientemente los sometían a la confesión¹⁰¹.

En materia de oraciones y rezos se nos dan a conocer algunas de las prácticas. Sabemos que rezaban “en sus casas voz en cuello todas las oraciones”¹⁰². El rosario debía ser devoción común y ejercitada también en privado, como ya anotamos anteriormente. Se hacen visitas al Santísimo al amanecer con otras oraciones¹⁰³. En sus casas antes de dormir rezaban las oraciones voz en cuello, y lo mismo hacían en despertando”¹⁰⁴. Se inician los novenarios de ánimas y difuntos¹⁰⁵.

Debieron de aparecer las primeras canciones populares e inventadas por el pueblo, y que a veces se reconocen como reveladas directamente a alguna persona por la Virgen¹⁰⁶.

Comenzó a producirse el fenómeno del Apostolado Seglar Espontáneo y se dieron con las Congregaciones las primeras Organizaciones Religiosas Populares.

Del apostolado seglar se narran dos casos: el de Juan y el de Antonio.

Juan Zaguacará era un pobre hombre “de estatura muy corta, tenía la cabeza pegada a los hombros, y para volver el rostro hacia atrás volvía todo el cuerpo, los dedos de los pies y las manos imitaban mucho a los de los pájaros, torcidos hacia abajo, las canillas solas se veían en sus piernas, y en pies y manos tenía poca o ninguna fuerza”¹⁰⁷. Después de una ruidosa conversión

⁹⁹ M 199.

¹⁰⁰ M 78.

¹⁰¹ M 198.

¹⁰² M 258.

¹⁰³ M 86.

¹⁰⁴ M 142.

¹⁰⁵ M 241.

¹⁰⁶ M 239.

¹⁰⁷ M 107.

“acudía a la iglesia todos los días a oír Misa. Venían de muy lejos a verle gente honrada, a quienes él en lugar de las pasadas mentiras les predicaba verdades, descubriéndoles sus embustes y pasados enredos, con que hizo muy gran provecho”¹⁰⁸.

Caso mucho más interesante es el del cacique Antonio, que inicia una nueva figura popular tan frecuente en tantos pueblos y compañías:

“El promotor de todo esto fué un muy honrado cacique, dotado de inclinación a lo bueno, que en el bautismo (...) se llamó Antonio. La penuria de sacerdote no dió lugar a que en mucho tiempo se les acudiese; pero la solicitud de Antonio y otros muchos que le imitaban formó aquí un jardín, si bien aún no regado con las aguas de las fuentes del Salvador; preparábase bien a que con facilidad corriesen, desterrando magos (...), rezando en sus casas voz en cuello todas las oraciones, teniendo a sus mismos hijos por maestros, que habían sido discípulos de nuestros Padres. Este Antonio, aunque ya de edad, se hizo tan docto en la doctrina, que la enseñaba él, y promovía con grande aumento”¹⁰⁹.

En ocasiones intervenía este cacique Antonio con otras tribus, preparando apostólicamente el camino para la llegada de los Padres¹¹⁰.

Las Congregaciones de la Virgen y de S. Miguel, para mujeres y hombres, se pueden reconocer como las primeras organizaciones populares religiosas.

“Ya eran pasados cuatro años en peregrinación, hambre y desasosiegos, pareciónos era ya tiempo, no sólo de cobrar el sosiego necesario para la cristiana vida, sino aún de aventajarlos en virtud, y así tratamos de erigir una Congregación de Nuestra Señora. Hicimos elección de sólo 12, los más aventajados en virtud. Empezóse con mucha fiesta de música y celebridad de misa y sermón, comulgaron los congregantes este día (...). Hánse ido recibiendo poco a poco otros escogidos, que han sido la sazón de una muy aventajada virtud.

Acuden a su Congregación con toda diligencia, tienen su plática todas las tardes los domingos y a veces conferencias de cómo se aprovecharán en la virtud a que preside un Padre, comulgan más a menudo que los restantes del pueblo”¹¹¹.

Más adelante apunta que confesaban cada ocho días y comulgaban cuatro veces al año¹¹². Pronto se dieron personas de extraordinaria virtud entre los congregantes, como la india Isabel cuya memoria se debió de conservar durante muchos años¹¹³.

¹⁰⁸ M 189.

¹⁰⁹ M 258.

¹¹⁰ M 263.

¹¹¹ M 171.

¹¹² M 191.

¹¹³ M 171-177.

3. *Un nuevo estilo de vida*

La *Conquista Espiritual* muestra muy claramente que los misioneros de la primera generación jesuítica en el Paraguay no sólo pretendían de los indios un cambio puramente religioso sino también ético y moral, conforme a las exigencias de la fe y de la moral en boga de su tiempo. Cabe preguntarnos hasta qué punto lo consiguieron y, sobre todo, hasta qué punto comenzó a integrarse en el mundo guaraní ese nuevo estilo de vida.

En conjunto en el P. Ruiz de Montoya se muestra un cierto optimismo en cuanto a los resultados conseguidos en la primera etapa, no obstante las dificultades:

“Aquellos indios que vivían a su usanza antigua en sierras, campos, montes, y en pueblos que cada uno montaba cinco o seis casas, han sido ya reducidos por nuestra industria a poblaciones grandes, y de rústicos vueltos en políticos cristianos con la continua predicación del Evangelio”¹¹⁴.

Analizaremos las costumbres de las etnias indígenas que más preocupaban a los misioneros en orden a que éstos pudieran incorporarse a la Iglesia; los objetivos que se propusieron, y los resultados que obtuvieron.

La vida de los indígenas lógicamente provocaba desconcierto en los misioneros recién venidos de Europa. Sobre todo había tres aspectos que les producían un especial malestar: sus creencias y prácticas religiosas, la antropofagia, las autóctonas formas de pudor y de relaciones sexuales. A esto había que añadir la resistencia que advertían en ser aceptados.

Los indígenas lograron imponerles un cierto respeto ante sus creencias, ya que como vimos anteriormente, Ruiz de Montoya llega a reconocer que los indígenas conocían al verdadero Dios, llegando incluso a afirmar una evangelización primera hecha por Santo Tomás. Sin embargo no llegan a dudar que sus magos, principalmente, mantienen relaciones amistosas con el demonio.

La antropofagia o el canibalismo debían de encontrarlo con relativa frecuencia, porque son muchas las ocasiones en las que se afirma.

Habla de un joven cristiano al que “despedazaron su cuerpo y lo comieron”¹¹⁵, ocasión en la que el mismo Ruiz de Montoya debió sentir el peligro sobre su propia persona, ya que añadía:

“Apenas nos sintieron en sus tierras los que hicieron mártir aquel indio, cuando con hambre canina de comernos hicieron en breve una gran junta”¹¹⁶.

¹¹⁴ M 15.

¹¹⁵ M 92.

¹¹⁶ M 93.

En otra ocasión refiere que:

"Había un cacique de los contrarios ofrecido a sus mancebas que por despojos de la guerra les llevaría muy buen pedazo de mi cuerpo para el convite de la victoria"¹¹⁷.

Del cacique Guiraberá afirma que:

"Su comer ordinario era carne humana, y cuando fabricaba alguna casa o hacía alguna obra, para regalar a sus obreros hacía traer el más gordo indio de su jurisdicción y de aqueste pobre hacían su convite"¹¹⁸.

El desnudo de los indígenas les desconcertaba:

"Acá hay la vestidura y traje que al nacer concede la naturaleza a los humanos, siendo fuerza que un solícito cuidado de los Padres haga cubrir lo que puede ofender a ojos castos"¹¹⁹.

El sistema de relaciones sexuales y matrimoniales lo calificaba Ruiz de Montoya de "bestiales costumbres, con que tenazmente están resueltos de vivir hasta la muerte"¹²⁰. Reconoce que

"tuvieron muy gran respeto en esta parte a las madres y hermanas, que ni por pensamiento tratan de eso como cosa nefanda; y aún después de cristianos, en siendo parienta en cualquier grado, aunque dispensable o lícito sin dispensación, no la admiten por mujer, diciendo que es su sangre"¹²¹.

Pero al mismo tiempo se escandalizan al ver que hay caciques que tienen 15, 20 y 30 mujeres¹²². Habla del "deseo de vivir a su brutal modo, cargados de mujeres, embarazo común"¹²³.

Añade que:

"Mujer perpetua aseguran muchos fundamentos que no la tuvieron, porque como gente que no tuvo contratos, pasóseles por alto éste tan oneroso en perpetuidad de matrimonio; demás que como gente amiga de libertad y desenfado, tuvo por caso de indecencia el ligarse el varón con vínculo que ad libitum no fuese soluble con una sola; otros hallan razones para la razón contraria; mi intento no es decidir cuestiones"¹²⁴.

El otro problema con el que se encontraban era el no ser aceptados por los indios que, lógicamente, se resistían a la crítica y exigencias de

¹¹⁷ M 131.

¹¹⁸ M 139.

¹¹⁹ M 195.

¹²⁰ M 41.

¹²¹ M 49.

¹²² M 49.

¹²³ M 208; 244, 249 etc.

¹²⁴ M 49-50.

cambio de sus costumbres, tema que se repite continuamente a través de todo el libro montoyano, y cuya mejor síntesis se encuentra en aquella frase ya anteriormente citada:

“Ya no se puede sufrir la libertad de éstos que en nuestras mismas tierras quieren reducirnos a vivir a su mal modo”¹²⁵.

A partir de esta situación, los objetivos de los Padres son mucho más amplios de los que vamos a describir, ya que su proyecto de conjunto era hacer políticos cristianos, agregados al aprisco de la Iglesia Santa y al Servicio de Su Majestad en el contexto del complejo sistema reduccional.

Leyendo al P. Ruiz de Montoya parece que sus objetivos más inmediatos e importantes, supuesta la aceptación inicial de la fe, eran los siguientes: Conseguir una docilidad a la palabra de los sacerdotes; el rechazo de sus antiguas creencias y la incorporación a unas nuevas formas de piedad; la superación de los problemas de castidad; y el paso de la antigua antropofagia a una delicadeza notable de conciencia. ¿Cuáles fueron los resultados?

Parece que fueron muy positivos si tenemos en cuenta aquella frase:

“Advierto solo un sentir común que allá se tiene en aquellas partes, que es muchísima la gente que se salva; porque tenazmente tienen la fe y con perseverancia obran”¹²⁶.

La aceptación y docilidad de los misioneros parece que se fue realizando paulatinamente. Hay casos en que ellos mismos se quedan sorprendidos por ser recibidos desde el principio “con extraordinarias muestras de amor, danzas y regocijos, cosa que hasta allí no habíamos experimentado”, como les sucedió en Tayati¹²⁷. Pero se repiten los casos en los que de una grande hostilidad se pasa a una plena aceptación. Es el caso del cacique Roque Maracaná con su tribu¹²⁸, o el de la fundación de la reducción de San Francisco Javier¹²⁹, o el de Guirabera¹³⁰. Es interesante que en repetidas ocasiones los propios indios aparecen aconsejándose esta docilidad a los misioneros.

La vuelta a las antiguas creencias y prácticas religiosas del mundo guaraní era una tentación continua, incluso con nuevas reformulaciones, como aquella pequeña historia que cuenta en dos capítulos con el título “De cuatro cuerpos muertos de indios que eran reverenciados en sus iglesias”¹³¹, o

¹²⁵ M 58; 61, 122, 220, 265, 271 etc.

¹²⁶ M 170.

¹²⁷ M 95.

¹²⁸ M 69-71.

¹²⁹ M 94.

¹³⁰ M 140-143.

¹³¹ M 155-122.

“cuando a los cristianos enterrábamos en la tierra, acudía al disimulo una vieja con un cedazo muy curioso y pequeño, y muy al disimulo traía el cedazo por la sepultura, como que sacaba algo, con que decían que en él sacaban el alma del difunto para que no padeciése enterrada con su cuerpo”¹³².

Es difícil, saber hasta qué punto lograron los misioneros hacer que desaparecieran dichas creencias y que no perduren muchas de ellas en el pueblo, ya que exageradamente intentaron desterrar hasta la forma de enterrar los difuntos.

Lo que sí es evidente es que consiguieron una rápida incorporación de las nuevas formas de piedad cristiana, tema en el que no me detengo, porque queda suficientemente aclarado en las referencias que hemos hecho en el estudio de las mediaciones.

El problema de la castidad parece que inquietaba especialmente a los misioneros. Los indígenas se resistían a abandonar sus antiguas costumbres, y no ayudaba el ejemplo de los españoles de Asunción, ya que “es común voz —escribía Montoya—, que para un hombre hay diez mujeres”¹³³.

El cambio era tan difícil que

“en el sexto guardamos silencio en público, por no marchitar aquellas tiernas plantas, y poner odio al Evangelio (...). Duró este silencio dos años, y fue muy necesario”¹³⁴.

Las recaídas o resistencias en este punto debían ser muy continuas al principio, por los numerosos casos que se cuentan en diversas ocasiones. Pero se debió ir iniciando un cambio que, al menos, consolaba a los misioneros.

Se determinó hacer los matrimonios entre personas muy jóvenes. “Procúrase que se casen con tiempo antes que el pecado les prevenga”¹³⁵. “Es costumbre casarlos en teniendo edad suficiente, para que el carecer de este remedio no los dañe”¹³⁶.

Se procura establecer un control social en este punto:

“Si algún descuido en la castidad se reparó en alguno, el cuidado y celo de los caciques, padres de familia y alguaciles, pone luego remedio eficaz con ejemplar justicia. Rondan de noche el pueblo, y si cogen algún sospechoso lo corrigen; amancebamiento ni por imaginación se conoce, porque su castigo fuera perpetuo destierro”¹³⁷.

¹³² M 52.

¹³³ M 166.

¹³⁴ M 55.

¹³⁵ M 199.

¹³⁶ M 210.

¹³⁷ M 199.

Se hace repetidas veces mención de personas que resistieron a las tentaciones de diferentes maneras¹³⁸. Y no falta la relación de un indio mártir de la castidad¹³⁹, y de un matrimonio que por motivos evangélicos decide no hacer vida marital¹⁴⁰.

Los avances en la vida moral, en general, parece que los consideraba importantes el P. Ruiz de Montoya, en el que debía estar muy en su imaginación los límites de la antropofagia. Apunta que "rastrean en la confesión cosas muy menudas"¹⁴¹; se admira del indio que angustiado le cuenta que "yendo por el monte había hallado una cuña (son las hachas de hierro que usan) y que había buscado su dueño, y por no haberle hallado se había servido de ella"¹⁴². En otra ocasión dice que

"confieso que me dejó confuso y envidioso de ver alma tan sucia ayer, y hoy tan pura y limpia, que un sólo alfiler le picaba la conciencia"¹⁴³.

Ya existe la madre que dice:

"Más quisiera a mi hijo verle muerto aquí a mis manos de la necesidad y hambre, que verle ausente en partes donde ha de ofender a Dios"¹⁴⁴,

y la hija que

"reprendió con respeto a la lasciva madre. Yo (dice) me quiero morir por no ver tus deshonestidades; enmiéndate, que yo en el cielo solicitaré tu perdón"¹⁴⁵.

y el muchacho impetuoso que aplica a la letra la palabra del Evangelio "si tu ojo te escandaliza, arrácatelo"¹⁴⁶.

Es cierto, que no podemos exagerar la nueva situación moral de las reducciones, porque las palabras de entusiasmo de Ruiz de Montoya hay que encuadrarlas en los problemas y dificultades que continuamente surgen en sus páginas, pero un mundo de exigencias y vida nueva se iba incorporando lentamente al nuevo pueblo cristiano. Los objetivos parece que se iban logrando.

II. La Religiosidad Popular Paraguaya y el P. José Cardiel

Algo más de cien años después de haberse escrito la *Conquista Espiritual*, en 1747 escribe el P. Cardiel su primera *Carta y relación de las*

¹³⁸ M 209, 214, 244.

¹³⁹ M 91-92.

¹⁴⁰ M 210-212.

¹⁴¹ M 198.

¹⁴² M 89.

¹⁴³ M 170.

¹⁴⁴ M 173.

¹⁴⁵ M 237.

¹⁴⁶ M 237.

Provincias del Paraguay, obra que quedará posteriormente ratificada y complementada con su *Breve relación de las Misiones del Paraguay*.

Los jesuítas viven con el convencimiento y el entusiasmo de que en este tiempo se ha efectuado un profundo cambio en los indios. Escribe Charlevoix:

“Lo que no puede negarse hoy en toda América meridional, es que no se ve en estos indios ningún residuo de su antiguo carácter, que les inclinaba a la venganza, a la crueldad, a la independencia y a los más groseros vicios; en una palabra, que son hombres totalmente distintos de lo que eran; que lo que actualmente domina más aún, y lo que primero se echa de ver, es una cordialidad, suavidad, unión y caridad exquisitas, que dejan complacidos principalmente a los infieles, y los previenen en favor del cristianismo. El amor con que mutuamente se socorren en sus necesidades, y el gozo que muestran al ver crecer los adoradores de Jesucristo, no permiten dudar que se han convertido en pasión dominante en ellos el verdadero amor del prójimo, el celo de la gloria de Dios y el de la salvación de las almas. Nada hay, en efecto, que no estén prontos a ejecutar y padecer por dilatar el Reino de Dios”¹⁴⁷.

En su imaginación exageraban los jesuítas los defectos del pasado:

“Andaban en continuas guerras unos con otros, ya sobre disputas de los términos de la caza, ya sobre la pesca, ya sobre cogerse cautivos. A los más de los que cogían, los asaban y se los comían, y después, limpiaban el casco y se servían de él para vaso en sus brindis de chicha (...); y lo mismo hacían cuando cogían algún español”¹⁴⁸.

“A estas tan bárbaras, pobres y miserables gentes entraron nuestros misioneros por los años de 1588. Hallaron esta barbarie junta con la cotidiana frecuencia de borracheras, y sembrada de multitud de hechiceros y hechicerías, contrarios capitanes de los ministros evangélicos. Cultivaron este tan inculto y espinoso campo por algunos años con colmados frutos...”¹⁴⁹.

El paisaje reduccional había cambiado sorprendentemente. Las primitivas cabañas e iglesias de paja¹⁵⁰ se habían transformado en iglesias que “no desdirían de las más hermosas de España y del Perú”, y en casas “tan cómodas, tan limpias como las de los españoles del pueblo”¹⁵¹.

¿Cómo había evolucionado la religiosidad del pueblo durante estos años? ¿Cómo se habían asimilado las prácticas religiosas de las primeras generaciones cristianas y el nuevo estilo de vida iniciado por los jesuítas?

¹⁴⁷ Ch II 93-94.

¹⁴⁸ Cl 125 n. 22.

¹⁴⁹ Cl 129-139 n. 33.

¹⁵⁰ Cl 130 n. 33.

¹⁵¹ Ch II 61-62.

¿Hasta qué punto estos nuevos elementos se habían popularizado de manera que el pueblo los sintiera como propios? Estas y otras preguntas son las que nos hacemos al enfrentarnos con los escritos del P. Cardiel y con los del P. Charlevoix.

Para establecer más fácilmente el paralelismo, voy a seguir el mismo orden del capítulo anterior, siguiendo los tres temas propuestos: creencias, mediaciones y estilo de vida.

1. *Las creencias en el mundo religioso del P. Cardiel*

La diferencia de contextos en que se escriben *La Conquista Espiritual* de Montoya y las *Relaciones* del P. Cardiel hace, sin duda, que los intereses temáticos y las referencias de los autores varíen notablemente.

Ruiz de Montoya se encuentra en un momento misionero, en el inicio de la conquista espiritual. Su preocupación inmediata es una nueva fe que ha de transmitir. Esto hace que el universo de las creencias y los contenidos de la fe cristiana, con la correspondiente asimilación de ellos por el mundo indígena, sean su gran inquietud. Sus afirmaciones prioritarias serán que los indígenas ya creen en Dios, en Jesucristo, en la Virgen etc.

Cardiel vive en unas comunidades cristianas en las que se supone la fe. Su campo de interés se centra en la práctica de la vida cristiana: en las mediaciones y en el estilo de vida. Es la diferencia de impostación entre un misionero y un párroco. Por eso la obra de Cardiel supone asimiladas por el mundo indígena las creencias y lógicamente conocidas por sus lectores. Casi no hay referencias explícitas.

Esto nos hace confirmarnos que después de cien años la fe cristiana —y expresada en el universo de creencias de Ruiz de Montoya— era reconocida como la fe del pueblo de las reducciones y comenzaba a ser la fe del pueblo paraguayo.

Sólo quiero dejar constancia de algunos pequeños datos que se advierten en los escritos de Cardiel.

Uno de ellos es que el mundo devocional de los santos se amplía con el correr de los años. De hecho, con la multiplicación de las reducciones, se fueron multiplicando los nombres de los santos; las iglesias se fueron llenando con imágenes de santos y santas; la catequesis con sus célebres ejemplos debió ir aportando nuevos nombres a los indígenas; las fiestas de ciertos santos eran una ocasión para darlos a conocer. Así, por ejemplo, en el célebre libro del indio Nicolás Yapuguay se contienen sermones sobre San Pedro y San Pablo, San Ignacio, San Francisco Javier, San Nicolás y los Santos Mártires del Japón¹⁵². Cardiel hace especial

¹⁵² *Sermones y ejemplos en lengua guaraní por Nicolás Yapuguay con dirección de un religioso de la Compañía de Jesús*, Edición facsimilar de la edición príncipe del año 1727, Buenos Aires, 1953.

referencia de S. Isidro Labrador, y de las canciones que se cantan a San José, San Ignacio, San Javier etc.¹⁵³. En otro sitio escribe:

“entonan (...) alguna letrilla a Nuestro Señor, a la Virgen, a S. Ignacio nuestro Padre, o al Santo de aquel día”¹⁵⁴.

También queda ampliado el mundo angélico, incluso con nombres concretos, como consta por las danzas que nos describe:

“Otra (danza) sale luego de nueve Angeles, príncipes de las nueve jerarquías, con S. Miguel por caudillo”,

y poco después,

“Otras danzas hay de Angeles, que al empezar, cada uno dice una copla en honra del Santo de la fiesta, especialmente en las festividades de la Virgen; y sacan en triunfo a Su Majestad y San Rafael con banderas”¹⁵⁵.

Sin embargo, se advierte que los misioneros, aunque a nuestro juicio no llegan a acertar en la motivación, encuentran cierta frialdad ante el tema del infierno. Anota Cardiel:

“No saben explicar los afectos de dolor, odio y amor. Por más que se fatigue el confesor en poner delante de los ojos con todo fervor y energía a un pecador el juicio de Dios y el infierno, está tan sereno el indio como si estuviera en una suave conversación”¹⁵⁶.

Esta falta de vivencia en la creencia del infierno —tan propia del mundo religioso guaraní—, creemos que es una de las razones que explica la serenidad del indígena ante la muerte, y que tanta admiración causaba en los jesuitas:

“Y hay otra cosa de gran consuelo, que en ninguno se ve jamás falta de conformidad en sus enfermedades; y cuando dicen que se han de morir, están tan serenos con esta persuasión, como si estuvieran para hacer un viaje de cuatro leguas; y con tan singular confianza en Dios de su salvación, junta con una notable devoción ante las imágenes de Cristo, de María Santísima y de sus Santos, que todos tienen, que algunos Padres de los más juiciosos y prácticos en el trato de los indios están persuadidos a que ninguno de los que mueren en el pueblo se condena”¹⁵⁷.

También aparece, al menos en los misioneros, una actitud un poco más crítica ante los fenómenos maravillosos y milagrosos. Contando el caso de una india, que en pleno funeral en Santa Rosa volvió a la vida, enjuicia Cardiel:

¹⁵³ C2 561 n. 18.

¹⁵⁴ C2 559 n. 10.

¹⁵⁵ C2 560 n. 14.

¹⁵⁶ C1 128 n. 29.

¹⁵⁷ C1 177 n. 131.

"Habíale dado un parasismo de que la tuvieron por muerta; y después vivió muchos días" ¹⁵⁸.

Resumiendo, podemos afirmar que en los escritores de esta época resulta tan normal el mundo cristiano de las creencias de los indígenas que no se hace tema para referir. Lo importante es el fervor con el que se vive el cristianismo y el grado de organización que se ha alcanzado.

2. *Las mediaciones en la religiosidad de las reducciones*

Una lectura comparada y por elemental que sea entre los dos autores, muestra rápidamente un sorprendente desarrollo cualitativo y cuantitativo en las que hemos llamado mediaciones.

Cardiel deja con toda claridad la tendencia españolizante seguida por los jesuitas en esta línea. En un caso, hablándonos de sus pláticas, nos dice con espontaneidad que en ellas contaba un ejemplo "como en los colegios de España" ¹⁵⁹. En otro momento escribe:

"En orden a ministerios espirituales (...) se han procurado adelantar, haciendo Misiones con Acto de contrición y Saetillas de noche, como se hace en España, y introduciendo los Ejercicios Espirituales de S. Ignacio nuestro Padre; pero viendo que estas cosas no les movían (...) se dejaron luego" ¹⁶⁰.

Sin olvidar este matiz fundamental, que marca la influencia de la religiosidad española de la época en la religiosidad paraguaya que se estaba gestando, establezcamos un proceso paralelo de exposición al seguido en este punto en el capítulo anterior.

Prescindiendo de la palabra, consideráramos como Mediaciones Fundacionales de las nuevas comunidades cristianas guaraníes el Sacerdote y la iglesia con la cruz y la imagen de la Virgen.

El sacerdote queda ya complementado con la figura del Obispo, "que van frecuentemente a visitar y dar el sacramento de la Confirmación a los indios" ¹⁶¹. La llegada del Obispo es una fiesta extraordinaria:

"Recíbese con toda autoridad. Salen los Cabildantes y militares todos de gala a recibirle, una legua y más del pueblo, con sus instrumentos bélicos y músicos, con bajones y chirimías, todos a caballo. Llega a la entrada del pueblo, donde lo recibe el Cura revestido, con las ceremonias de su Ritual. Por donde pasó todos se arrodillan, recibiendo la bendición. Llega al templo, y cantan los músicos el Te Deum, siguiendo las oraciones y demás ceremonias" ¹⁶².

¹⁵⁸ CI 127 n. 27.

¹⁵⁹ CI 125 n. 23.

¹⁶⁰ CI 137 n. 45.

¹⁶¹ CI 182 n. 141.

¹⁶² C2 580 n. 69.

Agrega Charlevoix que

“el tiempo de la visita se ocupa en los ejercicios y funciones propios de ello, principalmente en administrar la Confirmación a los que todavía no la han recibido; pero todo esto va mezclado con santos regocijos, en los que excita la admiración el hallar un gusto, un orden y elegancia que difícilmente se verían en las más cultas ciudades de Europa. El Prelado va precedido y rodeado de aclamaciones; por doquiera que pasa, está el suelo sembrado de flores y hierbas aromáticas; condúcenlo por debajo de arcos triunfales, de los que penden frutas y flores de todas especies”¹⁶³.

El Sacerdote, en esta época, ha quedado constituido en la cabeza de la comunidad en todos los planos. Es cierto que en la reducción existía toda una serie de autoridades, pero

“todos estos oficios, oficiales y ministros sirven al Cura de lo que un Ministro en un colegio a su Rector, o por mejor decir, de lo que sirven a su Maestro en la escuela de leer y escribir dos o tres muchachos que suele señalar cuando son muchos los niños, para que cuiden que hagan su deber”¹⁶⁴.

Aunque estos cargos se nombran por elección, ésta se hace en presencia del Cura, que al final “borra y pone lo que le parece más a propósito”¹⁶⁵.

Hay pláticas frecuentes de los Cabildantes con alabanzas a los sacerdotes, que hoy nos harían enrojecer¹⁶⁶. Las llegadas de los nuevos sacerdotes y misioneros se constituyen en fiestas extraordinarias¹⁶⁷. Es lógico que en este contexto escriba Cardiel:

“De aquí hace la singular reverencia que tiene al Sacerdote. Cuando nos nombran en sus pláticas y conversaciones, no suelen decir el Padre a secas, sino el Padre Santo, el Padre que está en lugar de Dios. Cuando nos encuentran por los caminos, luego se paran a besar la mano; y si están a caballo, se suelen apearse para venir a besarla”¹⁶⁸.

La modesta cabaña-iglesia del P. Montoya, en Cardiel aparece transformada en una gran iglesia con una compleja red. de oratorios y capillas.

“Las iglesias, como casas de Dios, son la fábrica principal en todos los pueblos. Son todas muy capaces, como catedrales de Europa (...). Y para que los temporales no las dañen, tienen por todas partes corredores anchos que las defiendan. Tiene cada iglesia cinco

¹⁶³ Ch II 74-75.

¹⁶⁴ Cl 138 n. 47.

¹⁶⁵ Cl 137 n. 46.

¹⁶⁶ Cl 176 n. 129.

¹⁶⁷ Ch II 76.

¹⁶⁸ Cl 179 n. 136.

grandes puertas (...), tres en frente de las tres naves (...). Los altares son tres, y en algunas cinco. Todos tienen hermosos retablos, todos dorados (...). El púlpito y confesonario, que están hechos con muchas labores, están así mismo pintados y dorados"¹⁶⁹.

En donde un pequeño grupo humano tiene que vivir se comienzan a levantar capillas, como hoy se ve en el actual Paraguay:

"En las Estancias o Pastoreos del ganado del pueblo, en que suele haber 20 ó 30 pastores con sus mujeres (...), acuden todos el día de fiesta a una Capilla que tienen en medio, adonde vive el indio mayoral o capataz; y allí rezan lo que en la iglesia del pueblo (...).

En sus sementeras delante de la casa o cabaña (...), luego ponen una cruz, y los principales hacen también Capillas en estas sus sementeras, sin mandárselo, y en ellas ponen multitud de santos; y al de la advocación de ellos, que ponen ad libitum, lo traen su día al pueblo con cajas y pífanos, y llegan en procesión alrededor de la plaza, convidando para ello a los músicos con sus chirimías y clarines; y después de hacerles muchas ceremonias y rendimientos con danzas y banderas, lo introducen en la iglesia con mucha comitiva, que se les junta al llegar al pueblo. Todo esto lo hacen ellos motu proprio, sin que asista ni aún lo vea el cura"¹⁷⁰.

Refiriendo la organización de la red viaria entre las reducciones, escribe:

"A cada cinco leguas hay una capilla, con uno o dos aposentos, y una o más casas de indios que la guardan"¹⁷¹.

Dentro de este grandioso marco arquitectónico, el culto y las Mediaciones Institucionales adquirieron un gran desarrollo e importancia porque

"reparóse desde el principio que, para inspirarles gran respeto al lugar santo y al culto que en él se tributa a Dios, era preciso impresionarlos con aparato exterior, y esto indujo a no ahorrar nada, a fin de atraerlos a objetos tan santos por medio de la pompa y esplendor del culto"¹⁷².

La Palabra y Catequesis Sacerdotal es continua durante todo el año:

"Por Cuaresma se mudan todos los Curas, y todos hacen misión por ocho días a otro pueblo, así para afervorizar más a los indios, como para que tengan libertad de confesarse (...). Todos los domingos hay plática doctrinal a todo el pueblo; y todos los días de precepto hay sermón en forma. Todos los días, excepto los jueves,

¹⁶⁹ C1 155-156 nn. 86 y 87.

¹⁷⁰ C1 179 n. 135.

¹⁷¹ C1 153 n. 81.

¹⁷² Ch II 79.

el sábado y los días de fiesta, se enseña la doctrina a los muchachos de ambos sexos”¹⁷³.

La predicación parece que debía ser muy sencilla, porque

“es tiempo perdido el usar largos discursos con ellos, ni razones sobre razones. Lo que aprovecha es decirles poco y muy trivial y material en sermones y confesiones, y aún en cosas materiales”¹⁷⁴.

Pero

“la atención con que escuchan las instrucciones y exhortaciones que se les hacen, excede a cuanto pudiera decirse; y como unas y otras terminan con el acto de contrición, que se reza en alta voz, se les oye entonces suspirar, sollozar y declarar públicamente sus culpas...”¹⁷⁵.

La asimilación de la palabra predicada por parte de los propios seglares se debió ir produciendo progresivamente hasta llegar al extraordinario caso de Nicolás Yapuguay, cuyos sermones fueron editados.

La palabra se encuentra acompañada por la Música, porque

“Como los Misioneros primitivos vieron que estos indios eran tan materiales, pusieron especial cuidado en la música para traerlos a Dios; y como vieron que esto les atraía y gustaba, introdujeron también regocijos y danzas modestas”¹⁷⁶.

Música y canto aparece como algo constante y que envuelve toda la vida religiosa: “Todos los días cantan y tocan en la Misa”¹⁷⁷. En la catequesis diaria de los niños “cantan alguna letrilla empezando algunos triples y respondiendo todos”¹⁷⁸. En la iglesia se entran los muchachos “cantando el Alabado”¹⁷⁹. Del campo “vienen con su santo y tamboriles y flautas”¹⁸⁰.

“Usase música todos los sábados en que hay Misa cantada de la Virgen (...). Y también se canta todos los días de fiesta, en los entierros de adultos y párvulos (...); en todos los Oficios de Semana Santa, de Navidad, y universalmente en todas o casi todas las funciones (...). Y además de esto, se usa cada día en la primera Misa rezada, y la acción de gracias (...). Y también en los casamientos al introducir en la iglesia a los casados...”¹⁸¹.

¹⁷³ C2 552 n. 9.

¹⁷⁴ C1 126 n. 25.

¹⁷⁵ Ch II 81.

¹⁷⁶ C2 559 n. 2.

¹⁷⁷ C2 558 n. 10.

¹⁷⁸ C2 560 n. 17.

¹⁷⁹ C2 561 n. 17.

¹⁸⁰ C2 561 n. 20.

¹⁸¹ C1 165 n. 106.

La música unida al teatro y a la danza dio origen a una catequesis popular "para que por los ojos y con descendente deleite del alma y cuerpo les entren las cosas de Dios" ¹⁸².

El Bautismo se realiza colectivamente y con solemnidad:

"Los Bautismos se hacen los domingos después de tocar a Vísperas, y se ponen juntamente los óleos. Suelen ser 16 y 20 cada domingo en pueblos grandes. Antes de salir el Padre, ya están todos en la puerta de la iglesia con sus capillas y velas y con los padrinos a cargo de un Secretario, que da una lista de todos al Padre. Hácese esta solemnidad con mucho aseo, con vasos de plata etc." ¹⁸³.

En las zonas de misiones no se imparte el bautismo hasta después de una larga catequesis y cuando se tenía esperanza de la perseverancia ¹⁸⁴.

La preocupación por bautizar a los niños en peligro de muerte se agudiza hasta tal punto que se buscan sistemas de acelerar el parto cuando se espera que la madre pueda morir antes del nacimiento del niño, lo que dio origen a un curioso caso de conciencia ¹⁸⁵.

La Confirmación, prácticamente desconocida en la época de Ruiz de Montoya, en esta época ya se había generalizado. Se aprovechaba las visitas del Obispo y se realizaba con gran solemnidad ¹⁸⁶.

Pero como los Obispos no solían ir con excesiva frecuencia ¹⁸⁷

"el Papa Benedicto XIV dio facultad de administrar el sacramento de la Confirmación a todos los Superiores de nuestras Misiones, cuando vienen a la visita de sus súbditos; y a todos los Curas en la hora de la muerte, para que ninguno se prive de este saludable sacramento" ¹⁸⁸.

La Confesión se hizo muy frecuente y generalizada para las grandes fiestas.

"Las confesiones en vísperas de días solemnes, en que se confiesa mucha gente, son las que cuestan más que todo, porque para cada día de éstos se suelen confesar muchos centenares, que llevan toda la mañana, y parte de la tarde".

Apunta Cardiel las dificultades de estas confesiones: lo difícil del idioma guaraní ¹⁸⁹; la dificultad de aclararse en lo que confiesan, porque a una misma pregunta unas veces responden afirmativa y otras negativamente y si son urgidos terminan declarándose culpables del mal que no

¹⁸² C1 167 n. 110; pp. 165-168 nn. 107-10.

¹⁸³ C1 135 n. 33.

¹⁸⁴ C1 192 n. 168.

¹⁸⁵ C1 188-189 n. 158.

¹⁸⁶ C2 580 n. 71.

¹⁸⁷ C2 580 n. 70.

¹⁸⁸ C2 580 n. 71.

¹⁸⁹ C1 135 n. 43.

han hecho¹⁹⁰; porque lo mismo les da decir "hurté cuatro veces maíz" que "hurté una vez cuatro mazorcas de maíz", y nunca dirán más allá de mucho o poco¹⁹¹; la dificultad de reconocer el arrepentimiento "por la insensibilidad que muestra a las más fervorosas persuasiones e invectivas"¹⁹².

Sin embargo los misioneros se sentían consolados y aliviados por tres puntos: "Ningún indio ni india se encuentra que tenga escrúpulos, y raro que cuente historias"¹⁹³, con lo cual las confesiones se hacían breves; "no hay porfías ni apresuraciones sobre quién ha de ser primero, para lo cual se ponen en orden"¹⁹⁴; "encuéntrense en todos los pueblos muchos que jamás han perdido la gracia bautismal ni aún materialmente; y algunos de tan poca conciencia, que no hallan qué confesar(...). Y (...) se ve en su porte exterior que concuerda su vida con lo que dicen"¹⁹⁵.

La centralidad de la Eucaristía en la piedad popular de las reducciones ya casi ha quedado descrita anteriormente.

La solemnidad que se le daba a la Misa queda bien expuesta en el siguiente texto:

"Todos los altares están con candeleros de plata; de cada uno de los cinco colores de la Misa hay frontales y casullas ricas para los días de primera clase, de fiestas menores, y de días ordinarios, todos bien galoneados (...). Las lámparas, todas de plata, son grandes. Hay dos ciriales para las Misas cantadas, que se celebran todos los días de fiesta de nuestros santos, y los sábados de la Virgen. En las misas cantadas, ministran siempre seis monacillos o acólitos, dos que responden, dos con incensarios y navetas de plata, y los dos últimos con sus ciriales. En las de cada día en el altar mayor siempre ayudan a Misa cuatro; en los colaterales dos, y nunca uno solo.

Todos están vestidos y calzados y con sotanas coloradas, y en Misas de violado y negro, de este color, y con roquetes"¹⁹⁶.

Los lunes la Misa era por los difuntos, y los sábados en honor de la Virgen.

Los niños participaban de la Misa diariamente,

"tras ellos los demás del pueblo que quieren, y en algunos pueblos todo el pueblo entra como en día de precepto, por costumbre ya introducida"¹⁹⁷.

¹⁹⁰ C1 127 n. 26.

¹⁹¹ C1 127 n. 28.

¹⁹² C1 136 n. 43.

¹⁹³ C1 135 n. 43.

¹⁹⁴ C1 136 n. 43.

¹⁹⁵ C1 177-178 n. 132.

¹⁹⁶ C2 556 n. 3.

¹⁹⁷ C1 172 n. 121.

La comunión, siguiendo la costumbre de la época, se recibía en general pocas veces en el año, pero

“no se admite a la comunión (...) a los que han nacido de padres infieles, sino después de grandes pruebas, y cuando se encuentran capaces de discernir”¹⁹⁸.

Confesión, Santa Unción y Viático era espontáneamente pedido por los enfermos y moribundos con una correcta orientación:

“Cuando caen enfermos, aunque sea corta la enfermedad, luego piden confesión; y en agravándose algo más, luego piden el Viático y Extremaunción, persuadidos, como es así, que estos sacramentos les han de dar salud al alma y al cuerpo si conviene, muy al contrario de lo que acaece entre cristianos viejos, que muestran tanto miedo a tan saludable medicina”¹⁹⁹.

El enfermo se rodeaba con las imágenes de sus santos. El sacerdote acudía

“con un Santo Cristo al cuello y una cruz en la mano de dos varas de alto, y grueso como el dedo pulgar, que le sirve de báculo; y acompañado de un enfermero que llaman *curuzuyá*, porque siempre anda con una cruz como la del Padre (...). El enfermero lleva una pequeña estera debajo del brazo; un monacillo, una silla de las que se doblan, un candelero con su vela y un vaso de agua bendita con su hisopo”²⁰⁰.

De él mismo cuenta Cardiel que después de confesarlos

“les daba el Viático y Extremaunción, precediendo una plática, y les decía a todos la recomendación del alma”²⁰¹.

Los jesuitas quedaban sorprendidos ante la serenidad con la que los indios se enfrentaban con la muerte y la falta de miedo al contagio de las enfermedades²⁰².

El Matrimonio se transformó en un largo ritual, que Cardiel cuenta con todo lujo de detalles.

La edad del matrimonio quedó establecida en 15 años para las mujeres y 17 para los varones. “Cásanse muchos juntos”.

“Acuden los Cabildantes y gran parte del pueblo. Sale el Cura con sobrepelliz, y capa pluvial de las más ricas; y los acólitos con su cruz, calderilla e hisopo, todo de plata; y una rica fuente con los anillos, y los trece reales de plata ensartados en hilo de plata”. Los mismos anillos y arras sirven para todos, y se guardan en la iglesia.

¹⁹⁸ Ch II 79.

¹⁹⁹ C1 176 n. 131.

²⁰⁰ C2 553 n. 11.

²⁰¹ C1 187 n. 155.

²⁰² C1 177 n. 135; 188 n. 157.

Las primeras ceremonias —arras y cambio de anillos— se hacen a la entrada de la iglesia. Después entran solemnemente mientras cantan los músicos. Sigue la Misa. Se les impone collar y banda. Después comulgan y dan gracias con una oración compuesta para el caso.

Terminada la ceremonia, los novios besan la mano al Cura. Este "a cada uno le dan un hacha y un cuchillo, instrumentos necesarios para sus labores (. . .); y a las novias hace dar abalorios".

Los padres y parientes conducen a la novia a la casa de su esposo. "Uno le lleva la hamaca; otro los mates; otro la olla y alguna alhajueta; que a esto se reduce todo el ajuar y éste es el dote".

Luego tienen el convite. "Llevan el santico con algo de comida a la bendición, dándoles allí de las cosas de la casa, y con el festejo de tamboril etc., que ya dije".

En un caso cuenta que durante el convite "estaban los novios a un lado y las novias enfrente, comiendo con gran sosiego y modestia, allí delante de la mesa; y en ella una devota estatua de la Virgen, y los músicos cantando los gozos de Nuestra Señora del Pilar de Zaragoza: Pues a España como aurora, en castellano, al son de arpas y violines"²⁰³.

Las Fiestas Religiosas institucionales y populares debían de haber penetrado profundamente en el alma del pueblo. Sobresalen tres: la Semana Santa, el Corpus y la Fiesta Patronal.

Resumo de la Semana Santa la larga exposición de Cardiel. Dentro del contexto de las ceremonias litúrgicas, el Jueves Santo, por la noche, se tenía el sermón de Pasión y a continuación comenzaba la procesión.

Esta se tenía alrededor de la plaza, llevándose "muchos pasos de bulto". Precedían más de 30 niños con trajes, escoltado cada uno por otros dos con cirios, llevando cada uno un instrumento de la Pasión. Al entrar en la iglesia cada uno cantaba una canción explicando lo que llevaba entre las manos.

Al salir la imagen de Jesucristo a la columna y el de la Virgen llorando "levantan las mujeres el grito, llantos y alaridos, que enternecerían a las mismas piedras". Oíase "un grande confuso ruido de azotes, porque nadie habla una palabra. Azótanse casi todos los que no van ocupados en llevar los pasos u otro misterio".

El Sábado Santo, "el fuego lo hace el sacristán con un eslabón; hace una gran fogata en el antepatio y en el pórtico (. . .) y lo mismo es bendecirlo, rociarlo, e incensarlo, que con grande algazara echarse todos a coger los tizones, y con grande alegría lleva cada uno su tizón a casa, como fuego santo para tener nuevo fuego".

²⁰³ C2 571-573 n. 52-53.

“La mañana de Resurrección es cosa de gloria. Al alba, ya está toda la gente en la iglesia. Por calles, plazas y pórticos de la iglesia, todo está lleno de luces; todo es resonar cajas y tambores (...) en honra de las estatuas de bulto entero colocadas en medio, de Cristo resucitado y de su Santísima Madre”. Sale el preste e inciensa las dos imágenes. Entonces “sale la imagen de Jesucristo por un lado con todos los varones, el Preste y la música, y por el otro lado la Virgen, la música y todas las mujeres”.

“Después de haber acabado las tres caras de la plaza, al encararse las dos imágenes en la cuarta, la de la Virgen se viene a encontrar con su Santísimo Hijo en medio de tres muy profundas reverencias a trechos, arrodillándose a ellas todo el pueblo”.

“Juntas las dos santas imágenes, sale una danza de Angeles que son muchos músicos, al son de arpas y violines (...). Acabadas las danzas, vuelve la procesión por medio de la plaza (...). Acabada la procesión, empieza la Misa solemne, y su sermón al Evangelio; y acabado todo, van a tomar la yerba, a beberla en su casa, y a prevenirse para el banquete o convite”²⁰⁴.

De la fiesta del Corpus nos dice Charlevoix “que nada hay comparable a la procesión del Santísimo Sacramento; y puede decirse que sin emplear en ella riqueza ni magnificencia”²⁰⁵. En ella toma parte toda la población, se hace presente toda la naturaleza, y en el adorno se hacen entrar “las carnes de los animales recién muertos, todos los manjares que se emplean en las grandes fiestas y las primicias de todas las cosechas, para ofrecerlas al Señor, así como la simiente que han de sembrar, para que le eche su bendición”²⁰⁶.

Después de la procesión entregaban a los Misioneros “todas las cosas comestibles que han estado expuestas a su paso: de las cuales envían lo mejor a los enfermos, y lo demás se reparte a todos los habitantes del pueblo”.

“Por la noche hay fuegos artificiales, cosa que se hace asimismo en todas las solemnidades y en los días de regocijos públicos. De todo se privan estos neófitos, —dice D. Antonio de Ulloa—, con el mayor gusto con tal de no carecer de esta diversión, y sus actos públicos no son inferiores a los de las mayores ciudades de España, ni por su orden, ni por su competencia y destreza de quienes los preparan”²⁰⁷.

La fiesta patronal de cada pueblo es un complejo rito, que cuentan con lujo de detalles los cronistas de la época.

²⁰⁴ C2 567-569 nn. 37-43.

²⁰⁵ Ch II 88.

²⁰⁶ Ch II 89.

²⁰⁷ Ch II 90; C1 168 n. III; C2 565 ss.

Es una ocasión para invitar a las comunidades cercanas, a las que se recibe con toda solemnidad.

Comienza la fiesta la víspera a las 12 del día con grandes festejos en la plaza, función de vísperas por la tarde, y grandes danzas, saraos, fuegos de artificio entre muchas luminarias por la noche después de la cena.

Por la mañana comienzan las Misas, adquiriendo especial importancia por su ritual litúrgico y popular la Misa Mayor, habiendo muchas comuniones, "porque se procura muchos días antes que celebren esta su mayor fiesta con mayor preparación espiritual que las otras". A la Misa siguen actos militares y danzas.

Se celebra un gran almuerzo al mediodía, bendiciendo los Padres las mesas abundantes y bien adornadas en las que preside la estatua de algún santo.

Por la tarde se corre la sortija y se tienen otras diversiones, sin que falten los premios para todos²⁰⁸.

Analicemos ahora el avance de las Mediaciones más populares desde los mismos textos del P. Cardiel.

Los antiguos Objetos Religiosos se han generalizado y complementado con otros nuevos.

El respeto a la cruz creció de tal manera

"que por ser ellos muy destruidores y amigos de quemarlo todo, si encuentran algún pedazo de alguna deshecha como arrojado, no lo queman por ningún caso, por ser cosa de cruz"²⁰⁹.

El rosario suelen llevarlo al cuello, y comienzan a adornar las Vírgenes con él²¹⁰.

Además de las medallas comienzan a tener todos imágenes pintadas y talladas, dando origen a los nichos familiares, en los que adquiere una importancia especial el santo propio, al que cada uno le tiene especial devoción. Aparecen los moribundos

"ante las imágenes de Cristo, de María Santísima y de sus Santos, que todos tienen"²¹¹.

Se les da un santo con ocasión del matrimonio; el santo suele acompañar a la ofrenda que se le hace al sacerdote; "los muchachos llevan en sus chicas andas un santo, que comúnmente es S. Isidro Labrador"²¹² etc.

²⁰⁸ C1 169-171 nn. 114-118.

²⁰⁹ C1 179 n. 135.

²¹⁰ C1 178 n. 133.

²¹¹ C1 177 n. 131.

²¹² C1 173 n. 122.

Junto a la antigua cera bendita aparecen las velas que encienden con sentido de ofrenda y de petición:

“En algunos parajes de aquel país hay cierta clase de abejas llamadas *Opemus* que fabrican una cera, cuya blancura no tiene rival. Cuanto pueden lograr de esta cera consagran ellos a hacer velas que ardan ante las imágenes de la Santísima Virgen; y cierto día que un jesuita quería inducir a algunos de ellos que estaban necesitados a vender la que tenían para procurarse varias cosas que les hacían falta, respondieron: La hemos consagrado a nuestra buena Madre y no tememos que nos abandone en nuestras necesidades”²¹³.

El agua bendita queda complementada con los carbones del Sábado Santo con el que se obtiene el fuego nuevo en el hogar.

Las Prácticas se han ido definiendo en el paso de los años.

Entre las oraciones se generaliza el Alabado y el Acto de contrición²¹⁴. El Rosario se hace una práctica normal y frecuente, que se recita en las más diversas ocasiones.

“Casi nunca deja de haber en las iglesias gran número de personas, que pasan en oración el tiempo que les queda libre”²¹⁵. Se realiza el rezo doméstico al despertarse y al acostarse.

Es interesante la anotación de Cardiel:

“El indio en viajes y en su pueblo y casa, cena al caer la tarde, se acuesta al anochecer, y se levanta con las gallinas muy de mañana, no a trabajar, sino a tomar la bebida de la yerba, almorzar y hablar.

Cuando ya salió el sol, *rezan ante su santo*, que para eso lo dejaron por la noche en su enramada o altar, y cantan una canción”²¹⁶.

Se hacen ofrendas a la Virgen principalmente con cirios, y a los mismos sacerdotes, unas veces de tipo ritual, como en el día del Corpus, y otras veces por delicadeza humana, porque:

“a cualquier cosita que les demos, muestran un agradecimiento notable; y ellos en tiempo de frutas y en las primicias de sus sementeras, traen frecuentemente a los Padres sus presentes y llevan a mal el que no se los recibamos”²¹⁷.

En momentos de calamidad se hacen procesiones de rogativas. Cuenta Cardiel que en una epidemia de viruela

“hicimos rogativas y procesiones con disciplinas de sangre con el grande rigor que acostumbran los indios. Confesábanse con gran dolor;

²¹³ Ch II 82-83.

²¹⁴ C2 561 n. 19 *passim*.

²¹⁵ Ch II 83.

²¹⁶ C2 564 n. 29.

²¹⁷ C1 179-180 n. 136.

y con esto se aplacó la ira de Dios de suerte que aunque proseguían las viruelas, no morían más que uno o dos cada mes"²¹⁸.

Aunque es curiosa una anotación que pone este autor:

"Si hay hambre o trabajo, no acude el indio a Dios y los Santos, como hace la gente de cultura y de entendimiento, con devociones, novenas etc.; sino que se huye a buscar qué comer por los montes, o a matar vacas y terneras a los pastores"

aunque nota "que entre tanta multitud no falta quien lo haga aunque son muy pocos"²¹⁹.

Las procesiones espontáneas y populares con los santos, sin el sacerdote, se extienden. Se trae al santo de la estancia hasta la iglesia del pueblo procesionalmente, organizando espontáneamente sus propios ritos²²⁰. Las idas ordinarias al campo y los viajes largos se transforman en procesiones con el santo. El santo doméstico es enviado a ser bendecido por el Sacerdote o a la iglesia.

A los difuntos se le celebran novenas, misas los lunes, y responsos en el cementerio.

En el sector de las Organizaciones Religiosas se han consolidado las Congregaciones.

"Hay en todos los pueblos dos Congregaciones: una de la Virgen y otra de S. Miguel. Se admiten congregantes adultos de uno y otro sexo. No se admite a cualquiera. Se hacen pruebas antes de sus costumbres. Confiesan y comulgan por regla cada mes. El día de su advocación se celebra con gran solemnidad, con vísperas solemnes y danzas; Misa solemne y sermón; y a la tarde se les hace una plática, les lee el Padre sus reglas y se las explica; porque hacen su protesta de vivir de tal y tal modo, y de cumplir las reglas. Este papel traen al cuello en una curiosa bolsa, para ser conocidos por esclavos de la Virgen, y los otros por especiales veneradores de S. Miguel. Da el oficio de Prefecto, entregando en manos del electo un estandarte de la Virgen; y esto con la celebridad de chirimías y clarines (...); y con él dan los demás oficios de consultor, fiscal, portero y enfermero que asisten a consolar los enfermos, llevarles agua, leña y algunos regalos"²²¹.

Aparecen los Curuzuya, indios encargados de los enfermos y de acompañar a los sacerdotes para las confesiones y últimos sacramentos de moribundos.

²¹⁸ C1 188 n. 157.

²¹⁹ C2 527 n. 12.

²²⁰ C1 179 n. 135.

²²¹ C2 562-563 n. 23.

Se apunta ya el Mayordomo, ya que el mayoral se responsabiliza de las capillas y de la vida religiosa en las lejanas estancias, desatendidas de sacerdotes²²².

3. *El nuevo estilo de vida*

La asimilación de la vida cristiana en los indígenas parece que fue tan fuerte que en cien años las preocupaciones de los misioneros han cambiado totalmente.

Charlevoix llega a afirmar que

"todas sus faltas son faltas de niños, y niños son en la vida en muchas cosas; así como también tienen todas las buenas cualidades de los niños"²²³

Los tres grandes defectos que encuentra en los neófitos son la poca previsión, la pereza y la ninguna economía²²⁴.

En Cardiel sucede lo mismo, de tal manera que los defectos que encuentra son más temperamentales que morales. Por este motivo, en su lenguaje, en muchos puntos, aparece una falta de estima del indio desde una superioridad europea. El punto que parece preocuparle más es el siguiente:

"Su voluntad es tan voluble como el viento; ya quiere una cosa y ya no la quiere; ya se muestra amigo y luego al punto por una nonada se muestra enemigo; y así es muy fácil de volverse a cualquier lado en el bien y en el mal"²²⁵.

Pero prevalece un sentido de estimación:

"No es de admirar que Dios se complazca en obrar tan grandes cosas en almas tan puras, ni que los mismos indios, que algunos eruditos doctores pretendieron que no tenían capacidad para ser admitidos en el seno de la Iglesia, sean hoy unos de los principales ornamentos y quizá la más preciosa parte de la grey de Jesucristo.

A lo menos es cierto que entre ellos se encuentran gran número de cristianos que han llegado a la más eminente santidad; que todos, o casi todos, llevan el desprendimiento de los bienes de la tierra hasta donde lo puede conducir el auxilio de la gracia; que nada tienen que no estén prontos a sacrificar por aliviarse unos a otros en sus necesidades y adornar la casa del Señor, y que tendrían escrúpulo de emplear en su propio uso lo que entre sus frutos hallan de algún precio"²²⁶.

El cariño a los Padres había llegado a tal punto que, según escribe Cardiel,

²²² C1 179 n. 135.

²²³ Ch II 69.

²²⁴ Ch II 63.

²²⁵ C1 129 n. 32.

²²⁶ Ch II 82.

“cuando muere algún Padre, entonces son los sollozos y lloros inconsolables, como si hubiesen muerto todos los primogénitos”²²⁷.

Y no se reducía a sentimientos, sino que son muchos los ejemplos que pone de cómo los indios se sacrificaban por sus sacerdotes e incluso exponían la vida por ellos²²⁸.

La antropofagia ha quedado reducida a un viejo recuerdo del pasado. Pero se insiste en la superación de la borrachera y de la castidad.

“Se ha llegado a inspirar a estos neófitos tal horror contra la borrachera, el más universal y difícil de desarraigar de todos sus vicios, que en vano se ofrecerá vino a los que tienen ocasión de ir a la ciudad, pues no es posible decidirlos a que lo beban; y muchas veces se les ha oído decir que el vino es lo mejor que viene de España, pero que para ellos es veneno”²²⁹.

En materia de castidad anotan los misioneros las nuevas virtudes adquiridas, aunque mantienen una desconfianza para orientarlos hacia el celibato:

“Se les ha llegado a inspirar tan gran horror a la impureza, que las hace sujetarse voluntariamente a las más humillantes penitencias en tal materia; y ha habido doncellas que se han dejado matar de los infieles por no consentir en su torpeza. Más para mayor seguridad, no se ha juzgado prudente hasta ahora exhortar al celibato”²³⁰.

Es interesante reflexionar, limitando las exageraciones apologéticas de los misioneros, sobre el pueblo religioso paraguayo que se estaba gestando en el ámbito de las reducciones.

III. En las Raíces del Catolicismo Popular Paraguayo

Al llegar a este punto de mi trabajo quiero presentar algunas sencillas conclusiones, unas de tipo histórico y otras de tipo pastoral.

Desde el punto de vista histórico al confrontar muchas de las actuales formas de la religiosidad popular paraguaya con los datos que hemos recogido en los autores estudiados aparece una clara continuidad, y la evidencia de que muchas de ellas nacieron y se gestaron en el espacio de las reducciones. Más aún la estructura fundamental de las creencias cristianas popularizadas y los grandes esquemas de las mediaciones son coincidentes, de tal manera que se encuentran todos los elementos básicos para poder establecer un diálogo inteligible entre las comunidades neófitas de las reducciones y las actuales comunidades cristianas populares del Paraguay. Ambas comunidades hablarían desde los mismos presupuestos

²²⁷ C1 180 n. 136.

²²⁸ C1 180 n. 137.

²²⁹ Ch II 84-85.

²³⁰ Ch II 85.

y con un lenguaje muy similar. En el fondo los interlocutores se reconocerían como miembros de una misma familia que ha sabido conservar sus tradiciones.

Dichas formas de religiosidad popular paraguaya, cuando se analizan, fundamentalmente son coincidentes con la religiosidad popular de los españoles de los siglos XVI y XVII. Es claro que cuando los españoles visitaban las reducciones o los nuevos misioneros llegaban a ellas, desde el punto de vista religioso, se encontraban en un mundo que ya les era conocido y que no les resultaba extraño, y en el que les era posible establecer fáciles comparaciones entre lo que se encontraban y lo que habían vivido en España o en las nuevas ciudades americanas.

Pero las coincidencias pueden enmascarar en muchos casos las diferencias y olvidar las originalidades de la nueva religiosidad paraguaya motivadas por diferentes causas. Pongamos algunos ejemplos.

El sacerdote y la iglesia externamente aparecían y aparecen de la misma manera, pero hay variaciones en su significado. La religiosidad tradicional española de cristianos viejos veía en el sacerdote y en el templo principalmente dos elementos esenciales del culto.

En mundo indígena paraguayo eran algo más: los símbolos de identificación y génesis de un mundo religiosamente nuevo. El sacerdote misionero era el creador y el jefe nato de una nueva comunidad, era simultáneamente el Padre y el *Pái*. La iglesia y el oratorio eran la nueva arquitectura que servía para localizar espacialmente la identidad de unas nuevas comunidades cristianas frente a las comunidades todavía no cristianas. Estas dimensiones del sacerdote y de la iglesia se encuentran todavía a flor de piel en la religiosidad paraguaya, lo que explica el interés en las más alejadas compañías por levantar sus propios oratorios y capillas con grandes sacrificios y esfuerzo.

La presencia de lo sorprendente-religioso en la vida ordinaria no era extraña en la religiosidad española del siglo XVII. Pero no cabe duda que la importancia y frecuencia de los sueños —tan actual en el mundo paraguayo—, como los mensajeros “resucitados” adquirían otra fuerza en una cultura que procedía de la religiosidad guaraní. Lo mismo podemos afirmar con relación a la palabra, al canto y al rezo comunitario.

El mundo demoníaco aparentemente va a ser el mismo, pero la religiosidad paraguaya ha sabido mantener unas representaciones y vivencias autóctonas, aún poco comprendidas por muchos agentes pastorales.

Ambas religiosidades creen y admiten las almas de los difuntos, similarmente se habla del cielo y del infierno, pero no cabe duda que en lo más profundo quedan diferencias en la interpretación del mundo de ultratumba que se manifiestan no en el ritual oficial, pero sí en el complejo mundo de los ritos populares. Podríamos seguir multiplicando los ejemplos, pero baste con estas indicaciones.

Una de las preguntas, que suele hacerse, es el influjo de los jesuítas en la actual religiosidad popular paraguaya. Creo que las aportaciones de este trabajo las evidencian y constatan. Pero es difícil aclarar los elementos específicamente jesuíticos incorporados a la religiosidad del pueblo. A excepción de algunas devociones concretas, propias de la Orden, pensamos que los jesuítas, en cuanto a religiosidad, trabajaron con los mismos esquemas fundamentales de los franciscanos, mercedarios, dominicos y del clero secular. Es decir, hicieron su pastoral religiosa con la dinámica y con los esquemas propios de la época. Las diferencias, en cuanto a formas religiosas, de los distintos misioneros no debían de ser mucho mayores de las que seguimos encontrando actualmente. Fueron, a mi juicio, un elemento más en la gestación de la religiosidad popular paraguaya, de tal manera que hoy resulta difícil, a excepción de algunos pequeños detalles accidentales, distinguir los elementos originados por cada una de las distintas familias religiosas.

Lo que sí creemos es que si las reducciones no hubieran desaparecido tan violentamente por la obra de Bucarelli y de los posteriores gobernantes, quizá el estilo cristiano de vida del Paraguay hubiera sido mucho más elevado, ya que tan enérgicamente contrastaba con el que se vivía en Asunción y en las zonas en las que prevalecían los encomenderos. Pero el presente supone una larga historia, que no permite simplificaciones fáciles, para poderlo explicar.

También quiero llegar a unas sencillas Conclusiones Pastorales a partir de nuestro estudio.

La primera es que la religiosidad popular paraguaya es radicalmente cristiana, aunque dicho cristianismo en muchos momentos quede fuertemente influenciado y expresado por las formas de la vieja cultura guaraní.

El lenguaje religioso del pueblo no es de fácil interpretación. Sin duda que se han debido de introducir elementos espúreos que de alguna manera no sirven para expresar la fe cristiana o que en otras ocasiones la deforman. Pero también es necesario saber leer este lenguaje desde un amplio contexto histórico, desde el cual muchas veces en expresiones aparentemente incorrectas se puede descubrir la superación de antiguos errores, o los deterioros padecidos por la memoria popular, o el lenguaje teológico propio del pueblo, que no coincide con el de los teólogos científicos.

En conclusión, algo es evidente: que para la evangelización constante del pueblo es necesario conocer y estimar su lenguaje religioso. Más aún, en la medida de lo posible, es necesario asimilarlo, vivirlo desde dentro y practicarlo sin aires de compasiva concesión. Sólo así se inicia el verdadero acompañamiento de un pueblo, que escuchará con respeto y alegría el mensaje nuevo de unos agentes de pastoral que saben que fueron catequizados previamente por el pueblo mismo.

Reflexiones teológicas

sobre los dinamismos del progreso humano

Ricardo Antoncich S.J.

La naturaleza humana tiene determinadas fuerzas o recursos que la impulsan hacia el progreso. En nuestro trabajo las llamaremos "dinamismos del progreso humano". Las ideologías socio-políticas y económicas modernas suponen esos dinamismos en la base de sus concepciones sobre el hombre, la sociedad y las transformaciones hacia el progreso.

En este trabajo queremos analizar las dos instrucciones de la Congregación para la Doctrina de la Fe: "Algunos aspectos de la teología de la liberación" que, en adelante citaremos como *Libertatis Nuntius* (LN) y "Libertad cristiana y liberación" que será citada como *Libertatis Consistentia* (LC). Uno de los aspectos fundamentales que contraponen la "visión cristiana del hombre" con el análisis marxista, según LN, es el problema de la conflictividad como "estructura fundamental de la historia" (VIII, 5). No está en cuestión la existencia de un "conflicto social agudo" (VII, 8), sino su análisis en términos de "lucha de clases" que emparentan la visión de la realidad con los postulados filosóficos del materialismo dialéctico que considera el conflicto de clases como ley fundamental de la historia, y por tanto como dinamismo del progreso.

Nuestra reflexión no toma como objeto la crítica de la interpretación que LN hace del marxismo, ni el examen de la validez de la afirmación sobre la inseparabilidad del análisis marxista respecto de la filosofía atea¹. Pretendemos tan sólo, analizar los presupuestos teológicos que subyacen en el rechazo del conflicto como dinamismo del progreso humano y mostrar la aplicación de estos presupuestos a otros mecanismos que el mundo contemporáneo considera válidos para el avance de la historia.

El planteamiento de la cuestión supone la relación entre la liberación del pecado y la liberación de esclavitudes de orden cultural, económico, social y político. Esta relación se manifiesta en el término *a quo* de la liberación, en el sentido de que la liberación humana no sería integral y completa si se disociaran la liberación de las estructuras injustas, por un lado, y la liberación interior del pecado, por otro. Por contraste, la utopía

¹ La tesis de la inseparabilidad había sido sustentada entre otros, por PIERRE BIGO, en *Nexo entre el análisis marxista y el materialismo dialéctico*, en Medellín 15-16 (1977) 481-491.

del término *ad quem* concebiría como incompleta e insuficiente una libertad interior separada de la social y exterior.

Nuestra reflexión se propone establecer, en primer término, el *hecho* de la relación entre las dos liberaciones, la social y la del pecado, sin profundizar el *modo* como dicha relación es explicada. Para la argumentación que deseamos proponer nos basta la simple afirmación de que existe dicha relación. El segundo paso de nuestra reflexión será examinar la tesis de LN frente al proyecto de liberación social del marxismo y sus proyecciones teológico-pastorales en la teología de la liberación. Finalmente, la tercera parte abordará la aplicación de los argumentos teológicos a otros mecanismos del progreso, es decir, a otros proyectos de liberación social. Nos circunscribimos al otro polo ideológico, el proyecto liberal capitalista.

I. Relación entre Liberación del Pecado y Liberación Social

Si distinguimos en el proceso liberador el término *a quo*, el término *ad quem* y el proceso mismo, podemos preguntarnos si las dos liberaciones (del pecado y social) están relacionadas en los dos términos y en el proceso mismo.

Respondemos, en primer lugar, a la pregunta por la relación de ambas liberaciones en los dos términos. En segundo lugar abordaremos la relación en el proceso liberador.

a. El término A QUO y AD QUEM

En los recientes documentos de la Iglesia el debate se centra no sobre el *hecho* de la relación de ambas liberaciones, sino sobre el *modo*. A primera vista parece aceptarse pacíficamente que ambas liberaciones no se separan radicalmente, deben ir juntas de alguna manera, o en todo caso, con precedencia de una sobre otra. Los términos "causa", "condición", "fruto", "raíz" que vinculan ambas dimensiones expresan esta convicción que se afirma tanto de la liberación *a quo* como *ad quem*. Es decir, no sería *integral liberación humana*, lo que en su punto de partida sólo aspirara a la liberación de un solo aspecto (sea social, sea del pecado), o la que tuviera como utopía de llegada una liberación separada de la otra.

La hipótesis de la mutua relación de ambas liberaciones excluye dos posiciones extremas: la que afirmaría la total identidad de ambas, sin posible distinción ni en cuanto a causas eficientes ni en cuanto a causas finales (sosteniendo, por ejemplo, que la liberación social y del pecado son liberaciones que el hombre realiza con su propia fuerza y para un fin puramente natural; o que son obra exclusiva de Dios); o la otra posición extrema que separaría radicalmente ambas liberaciones, sin ningún punto de contacto, por ser de naturaleza absolutamente heterogénea.

Contra una *reducción monista* de la liberación, el magisterio ha enseñado que las dos liberaciones no son lo mismo, deben distinguirse cui-

dadosamente. Podemos aducir como pruebas algunas citas de *Gaudium et Spes*, *Evangelii Nuntiandi*, *Libertatis Nuntius* y *Libertatis Conscientia*.

El Concilio advertía: "hay que distinguir cuidadosamente progreso temporal y crecimiento del Reino de Cristo" (GS 39). Pablo VI precisaba: "La Iglesia asocia, pero no identifica nunca, liberación humana y salvación en Jesucristo, porque sabe por revelación, por experiencia histórica y por reflexión de fe, que no toda noción de liberación es necesariamente coherente y compatible con una visión evangélica del hombre, de las cosas y de los acontecimientos; que no es suficiente instaurar la liberación, crear el bienestar y el desarrollo para que llegue el Reino de Dios" (EN 35). La instrucción sobre la teología de la liberación ve una reducción monista en las interpretaciones siguientes, derivadas del uso del marxismo: "En esta concepción, la lucha de clases es el motor de la historia. La historia llega a ser así una noción central. Se afirmará que Dios se hace historia. Se añadirá que no hay más que una sola historia, en la cual no hay que distinguir ya entre historia de la salvación e historia profana. Mantener la distinción sería caer en el 'dualismo'. Semejantes afirmaciones, reflejan un immanentismo historicista. Por eso se tiende a identificar el Reino de Dios y su devenir con el movimiento de la liberación humana, y a hacer de la historia misma el sujeto de su propio desarrollo como proceso de la autorredención del hombre a través de la lucha de clases. Esta identificación está en oposición con la fe de la Iglesia, tal como la ha recordado el Concilio Vaticano II (LG 9-17)" (LN IX, 3).

También LC recoge las advertencias del Concilio: "Conviene ciertamente distinguir bien entre progreso terreno y crecimiento del Reino ya que no son del mismo orden" (LC 60).

Por otro lado, contra una *separación dualista* de ambas liberaciones, el Magisterio también ha enseñado la mutua relación e incidencia. Toda la doctrina social de la Iglesia se sustenta sobre la convicción del aporte de la liberación del pecado a la liberación social. Ve en las cuestiones sociales problemas no sólo técnicos sino éticos². La ayuda de la fe al orden social es importante al vigorizar el sentido moral³; los problemas sociales tienen su raíz en el pecado⁴ y el olvido de los valores morales y espirituales⁵. Puebla retoma esta perspectiva⁶. Las condiciones inhumanas de vida impiden la realización integral de la persona humana, su vocación al desarrollo y salvación⁷, implican desprecio de la persona⁸, fruto y expresión de una visión materialista de la vida⁹.

² RN 12; QA 41-43; MM 42; QA 96.

³ LS 5, MM 195; RN 12; QA 32.

⁴ QA 132 135 139.

⁵ MM 176, RH 18d.

⁶ 1154 1257 793 70 73 517 1258 186 452 23 253 349 69 138 90 281 323 358 864

⁷ QA 130 135; LS 5.

⁸ RN 31, QA 101 124 125; PP 9 21-22 30; RH 16 cf. Puebla 40-44 50 87 1261 134 47.

⁹ QA 135 144; MM 176 208; PP 19; Juan Pablo II, Discurso inaugural de Puebla, III,4; RH 15 d, 16 b: Puebla 55 56 95 312 543 314.

Junto a todos estos textos debemos colocar otros de GS, EN y LC que matizan las afirmaciones sobre la reducción monista. El concilio añade a la frase ya citada: "hay que distinguir cuidadosamente progreso temporal y crecimiento del Reino de Cristo" la palabra "aunque" que precede a la cita, y sigue así: "sin embargo, el primero, en cuanto puede contribuir a ordenar mejor la sociedad humana, interesa en gran medida al Reino de Dios" (GS 39). Más aún, el Concilio distingue entre una presencia real e histórica del Reino y otra perfecta: "El Reino está ya misteriosamente presente en nuestra tierra: cuando venga el Señor, se consumará su perfección" (Id). Para el Concilio, después de afirmar que "la misión propia que Cristo confió a su Iglesia es de orden religioso", se deduce de esta realidad una misión en lo social. "Pero precisamente de esta misma misión religiosa, derivan funciones, luces y energías que pueden servir para establecer y consolidar la comunidad humana según la ley divina" (GS 42).

En forma muy enfática, Pablo VI subraya la relación en las liberaciones: "Entre evangelización y promoción humana —desarrollo, liberación— existen efectivamente lazos muy fuertes. Vínculos de orden antropológico, porque el hombre que hay que evangelizar no es un ser abstracto, sino un ser sujeto a los problemas sociales y económicos. Lazos de orden teológico ya que no se puede disociar el plan de la creación del plan de la redención que llega hasta situaciones muy concretas de injusticia, a la que hay que combatir o de justicia que hay que restaurar. Vínculos de orden eminentemente evangélico como es el de la caridad: en efecto, cómo proclamar el mandamiento nuevo sin promover mediante la justicia y la paz, el verdadero, el auténtico crecimiento del hombre? Nos mismo lo indicamos, al recordar que no es posible aceptar 'que la obra de la evangelización pueda o deba olvidar las cuestiones extremadamente graves, tan agitadas hoy día, que atañen a la justicia, a la liberación, al desarrollo y a la paz del mundo. Si eso ocurriera sería ignorar la doctrina del Evangelio acerca del amor hacia el prójimo que sufre o padece necesidad'" (EN 31).

El conjunto de la Instrucción sobre la teología de la liberación manifiesta bien a las claras el rechazo de la separación dualista de las dos liberaciones; sin embargo, el planteo teológico del problema acentúa mucho más la advertencia al "inmanentismo historicista" como riesgo y no destaca en el mismo plano el otro riesgo de un dualismo. Para encontrar una posición más exacta y justa sobre el problema debemos acudir al documento de los Obispos del Perú sobre la teología de la liberación¹⁰.

Los Obispos, después de recoger la advertencia contra el monismo con estas palabras: "De no hacer la distinción, la gracia se ve absorbida por la naturaleza, Dios por la historia, Cristo queda reducido a ser un maestro de moral o un líder social, la Iglesia a ser una institución humana. O se llega a divinizar o a mesianizar las realidades temporales, la Historia,

¹⁰ CONFERENCIA EPISCOPAL DEL PERU: *Documento de la Conferencia sobre la Teología de la Liberación*, Octubre 1984, Lima.

el Pueblo, la Revolución. La escatología se diluye en el proceso evolutivo de la Historia y el Reino de Dios se logra sólo por los esfuerzos de los hombres" (n. 51)... añaden, sin embargo, la advertencia contra el dualismo: "Por otra parte, de no mantener la unidad entre las dos dimensiones, queda negada la realidad de nuestra fe: la creación, la encarnación, la redención, la gracia. Un mesianismo inmanentista no puede dejar de conducir a las más amargas desilusiones, pero renunciar a toda esperanza de mejorar este mundo, ya desde ahora, es negar el poder salvador del Señor. La lucha contra el mal en este mundo es responsabilidad humana, ayudada por la gracia, pero el triunfo definitivo contra el mal y la muerte, es don de Dios que esperamos. A El está reservado poner fin a la Historia, así como fue El quien le dió inicio" (n. 52). Los Obispos del Perú sitúan, pues, adecuadamente el problema como rechazo tanto del monismo reduccionista como del dualismo que separa las dos liberaciones en forma absoluta.

También LC significa una posición más clara en favor de la vinculación que existe entre los dos procesos de liberación.

"Somos liberados del amor desordenado hacia nosotros mismos, que es la causa del desprecio al prójimo y de las relaciones de dominio entre los hombres" (LC 53). "El amor evangélico y la vocación de hijos de Dios, a la que todos los hombres están llamados, tienen como consecuencia la exigencia directa e imperativa de respetar a cada ser humano en sus derechos a la vida y a la dignidad. No existe distancia entre el amor al prójimo y la voluntad de justicia. Al oponerlos entre sí se desnaturaliza el amor y la justicia entre sí. Además el sentido de la misericordia completa el de la justicia impidiéndole que se encierre en el círculo de la venganza. Las desigualdades inicuas y las opresiones de todo tipo que afectan hoy a millones de hombres y mujeres, están en abierta contradicción con el Evangelio de Cristo y no pueden dejar tranquila la conciencia de ningún cristiano" (LC 57). "Conviene ciertamente distinguir bien entre progreso terreno y crecimiento del Reino, ya que no son del mismo orden. No obstante, esta distinción no supone una separación, pues la vocación del hombre a la vida eterna no suprime sino confirma su deber de poner en práctica las energías y los medios recibidos del Creador para desarrollar su vida temporal..." (LC 60) ... "La Iglesia pone todo su interés en mantener clara y firmemente a la vez la unidad y la distinción entre evangelización y promoción humana: unidad, porque ella busca el bien total del hombre; distinción, porque estas dos tareas forman parte, por títulos diversos, de su misión" (LC 64).

Lo dicho hasta aquí parece confirmar un consenso pacífico sobre la opinión de que las dos liberaciones están relacionadas entre sí. Esta convicción es, por lo demás clásica en el pensamiento teológico¹¹. Otro problema diferente es el de explicar el *modo de relación* de ambas liberaciones.

¹¹ Podríamos confirmar esta afirmación con la cita siguiente: "Como para la mayor

El problema del modo de la relación fue discutido en el Sínodo sobre la Evangelización, de 1974. Podemos citar observaciones de un teólogo asesor de dicho encuentro: "La declaración final del Sínodo anuncia: en cuestión de tanta importancia nos hemos sentido en profundo acuerdo en volver a afirmar la conexión íntima (*intima connexio*) que existe entre la obra de la evangelización y la mencionada liberación". He aquí una evidente alusión a la afirmación hecha por los Padres Sinodales de 1971 que habían declarado que la acción por la justicia y la participación en la transformación del mundo les parecía plenamente una "dimensión constitutiva" (*ratio constitutiva*) de la evangelización. No es difícil ver que el texto de 1974 es menos valiente que el de 1971. La expresión fuerte 'dimensión constitutiva' usada en 1971 es ahora, en 1974, substituida por la fórmula vaga de 'conexión íntima', que es ambigua, pudiendo significar mucho (en el sentido de una conexión intrínseca, integral o esencial) o poco (en el sentido de una conexión extrínseca u ocasional, por ejemplo para la situación de hoy, como signo de credibilidad, donde fuere necesario) ¹².

Las aclaraciones del Sínodo, sin embargo, no debilitaron tanto la íntima conexión, que fuera meramente ocasional. Dice el mismo autor: "Con estas aclaraciones la afirmación de que 'la liberación humana terrestre es parte integrante de la evangelización' fue sin duda la más consagrada por el Sínodo de 1974" ¹³. Hubo varias declaraciones de Padres Sinodales en este sentido: la salvación eterna y la promoción humana no pueden separarse de la acción de la Iglesia ni en la de cualquiera de los cristianos, pues están íntimamente unidas en la misma obra de la creación y de la redención (Card. Woityla); es vínculo necesario (Mons. Matagrín de Grenoble); la evangelización no se reduce a la promoción humana pero la incluye, la postula y la lleva a su cima (*Circulus minor hispano-portugués*, II parte); la promoción humana y la evangelización son dos dimensiones de una misma realidad global y no realidades o actividades distintas (documento presinodal de los Obispos del Brasil); finalmente el Mensaje de los Derechos Humanos, publicado el 23 de octubre de 1974 declaraba: "En nuestro tiempo, la Iglesia ha llegado a comprender más profundamente esta verdad (es decir: el desarrollo integral de las personas vuelve más clara la imagen divina en ellas) en virtud de lo cual cree firmemente que la promoción de los derechos humanos es requerida por el Evangelio y es central en su ministerio" ¹⁴.

parte de los autores medievales, para San Buenaventura coincide la historia del mundo con la historia de la salvación humana. No hay una *Weltgeschichte* al margen de una *Heilsgeschichte*. No que sean idénticas historia sagrada e historia profana; pero ambas están vistas bajo el único ángulo de la salvación redentora en Cristo". OLEGARIO GONZÁLEZ: *Misterio trinitario y existencia humana*. Estudio histórico teológico en torno a San Buenaventura. Rialp, Madrid 1965, p. 605.

¹² Boaventura KLOPPENBURG ofm: *Evangelización y liberación según el Sínodo de 1974*, en *Medellán* 1 (1975) 6-35; p. 20.

¹³ Id. p. 21.

¹⁴ Id. pp. 21-23.

Tal vez con el profundo respeto del Papa por tan diversos y ricos aportes, el texto de *Evangelii Nuntiandi* sobre la distinción de las liberaciones es cuidadosamente presentado, de modo que en forma alguna deje una impresión de dualismo o de separación real de las dos liberaciones. Nos referimos a un texto citado arriba, del cual entresacamos estas líneas: “no toda *noción* de liberación es necesariamente coherente y compatible con una *visión* evangélica del hombre, de las cosas y de los acontecimientos...” (EN 35, subrayados nuestros).

En este texto de Pablo VI, la afirmación clara de la distinción se sitúa en la *forma* de entender un proceso que bien puede ser *único en la realidad* (dos dimensiones de una misma realidad global y no realidades o actividades distintas, según los Obispos del Brasil). La “*noción*” es una forma de comprender, de captar una realidad, y lo mismo la “*visión*”; es un ángulo o modo de percepción. Esto no significa, en forma alguna, minimizar las diferencias, porque las nociones o visiones que se aplican a los hechos funcionan de algún modo como instrumentos que los interpretan y hasta los transforman y por tanto, pueden reducirlos y empobrecerlos (ya a nivel real) o darles sus proporciones auténticas. La visión evangélica, por ejemplo, impide “nociones estrechas” reductoras, como reducir la liberación a “la simple y estrecha dimensión económica, política, social o cultural...” (EN 33) o “circunscribir (la misión de la Iglesia) al solo terreno religioso, desinteresándose de los problemas temporales del hombre” (EN 34).

De todos modos, la discusión sobre el *modo de relación* de ambas liberaciones no es tema central para nuestro discurso, siendo suficiente constatar que las dos liberaciones están unidas en el término *a quo*, y también en el término *ad quem*:

— en el término *a quo*, donde la liberación de Cristo incide *in recto* en la liberación del pecado, raíz de opresiones sociales; y por tanto *in obliquo* la liberación social es afectada por la otra liberación.

— también en el término *ad quem* porque la utopía cristiana de una liberación integral es impensable sin ambas liberaciones, por más que se reconozca siempre, en la historia, su carácter germinal e incompleto. La sociedad que el cristiano está llamado a construir, en modo alguno es compatible con las esclavitudes socio-económicas, culturales y políticas, porque ellas derivan del pecado, de donde nacen, y se vuelven ocasiones para el pecado, por ser obstáculos que impiden vivir la vocación de los hijos de Dios. Medellín ya había afirmado que el rechazo de la paz —condición de los hijos de Dios— es rechazo de Dios mismo: “La paz con Dios es el fundamento último de la paz interior y de la paz social. Por lo mismo, allí donde dicha paz social no existe; allí donde se encuentran injustas desigualdades, sociales, políticas, económicas y culturales, hay un rechazo del don de la paz del Señor; más aún, un rechazo del Señor mismo (Paz 14). También LC reafirma la intuición de Puebla 28, de la contradicción y escándalo de la injusticia en contextos de cristianismo:

“Las desigualdades inicuas y las opresiones de todo tipo que afectan hoy a millones de hombres y mujeres están en abierta contradicción con el Evangelio de Cristo y no pueden dejar tranquila la conciencia de ningún cristiano” (LC 57c).

Desde la concepción cristiana, pues, el verdadero progreso de la sociedad temporal no puede darse sin la superación del pecado porque esta liberación abre a la persona humana hacia la totalidad de las liberaciones. El acento unilateral en otras liberaciones, como v.g. mejoras sociales, o económicas, olvida la principal liberación. Por eso podemos concluir también que el término *ad quem* de un proceso de liberación para el Tercer Mundo no puede identificarse con los modelos que les ofrecen tanto el primer mundo del consumo, como el segundo de la colectivización estadista, sino que estos modelos deben ser trascendidos y superados.

b. *El proceso liberador*

El planteamiento de la cuestión nos lleva a preguntarnos si puede darse un *proceso de liberación* que disocie las dos liberaciones. En términos más claros, si el empleo de medios que son pecado —y por tanto no expresan la liberación interior— pueden ser válidos para un fin de liberación social. Tenemos aquí en mente sobre todo las advertencias de LN sobre la violencia.

No hablamos de la posibilidad del *hecho* de la violencia, que puede afectar pasivamente a un sujeto (a quien se le hace violencia) y que puede coexistir con la *liberación interior*. El ejemplo más evidente lo tenemos en el Evangelio, en la pasión del Señor. Más aún, el hecho de que el camino o medio de violencia exterior ha sido precisamente el camino de redención, de conquista de la libertad interior de todos los hombres. Los cristianos veneramos el leño de la cruz como redentor, a pesar de ser instrumento de tortura y de muerte.

Tampoco creo que el eje de la cuestión deba situarse en la opción por el *uso* de la violencia. Sería una novedad en el magisterio de la Iglesia, afirmar en forma taxativa y absoluta que la violencia, sea cual fuere la situación y circunstancia que la origine, es siempre absoluta e intrínsecamente perversa.

Los grandes imperios del mundo se cuidan de distinguir entre la violencia hecha por regímenes “totalitarios” y la hecha por los “autoritarios”, según la violencia sea ejercida por países enemigos o por países amigos. Es evidente que estas distinciones políticas e ideologizadas, no pueden ser norma de la conciencia ética del pensamiento cristiano; por ello el paralelismo no vale.

Pero es la Iglesia misma, la que desde larga tradición anterior, sostuvo que la violencia puede ser justificada en ocasiones extremas (injusta agresión, legítima defensa, mal menor... recordemos PP 31). El propio documento LN introduce algunos matices: “Por esta razón el recurso sis-

temático y deliberado a la violencia *ciega*, venga de donde venga, debe ser condenado" (XI, 7). Hace falta mucha objetividad para examinar las condiciones de lo sistemático, deliberado y ciego en las manifestaciones de violencia, sin inclinarse a justificar la represión oficial como no-sistemática, no-deliberada, o no-ciega, y la violencia revolucionaria como sistemática, deliberada y ciega. Las posibilidades de interpretación ideológica de fenómenos *idénticos* de violencia puede subsistir subjetivamente, a pesar de los criterios objetivamente ofrecidos. Por otra parte LC completa LN en este aspecto y es por tanto recurso obligado de la interpretación de LN en este tema si queremos ser fieles a una *lectura orgánica* de ambos documentos. En efecto, LC, después de reafirmar las advertencias sobre la violencia, añade sin embargo: "Estos principios deben ser especialmente aplicados en el caso extremo de recurrir a la lucha armada, indicada por el Magisterio como el último recurso para poner fin a una 'tiranía evidente y prolongada que atentara gravemente a los derechos de la persona y perjudicara peligrosamente al bien común de un país'. Sin embargo la aplicación concreta de este medio, sólo puede ser tenido en cuenta después de un análisis muy riguroso de la situación" (LC 79).

Si no están en cuestión, pues ni el *hecho* de la violencia que ya está existiendo, o la *opción* de una violencia legítima, menor, como último recurso ante una tiranía evidente y prolongada (cfr. PP 31, LC 79) ¿dónde hay que poner el acento del rechazo del análisis marxista de la lucha de clases para la teología?

Nos parece que la perspectiva fundamental ofrecida por LN es la concepción filosófica de la violencia como *intrínseca a la naturaleza humana*. Asumiendo, provisionalmente, como válida esta hipótesis, examinaremos en la siguiente parte de nuestro artículo la posición de LN ante la esencial conflictividad de la naturaleza humana, que, según dicho documento, caracterizaría el análisis científico y la filosofía marxista, y por consiguiente, las peligrosas desviaciones a que induce en el pensar teológico.

II. La Esencial Conflictividad en la Naturaleza Humana

Varias veces señala LN como el eje de la cuestión el problema de la conflictividad, considerado por el marxismo —según lo interpreta LN— como "estructura fundamental de la historia" (VIII, 5); "ley objetiva" (id. 7); "ley fundamental (que) tiene un carácter de globalidad y universalidad" (id. 8). Aceptar este postulado "pone radicalmente en duda la naturaleza misma de la ética. De hecho el carácter trascendente de la distinción entre el bien y el mal, principio de la moralidad, se encuentra implícitamente negado en la óptica de la lucha de clases" (id. 9).

El examen de esta cuestión nos lleva, en primer lugar a interpretar qué puede significar el planteamiento mismo de la "esencial conflictividad" en la lógica del discurso marxista. Estamos en un debate semántico. El segundo paso será considerar la doctrina católica sobre la naturaleza

humana. Así percibiremos la fuerza del rechazo del conflicto como "dinamismo del progreso humano".

a. *La conflictividad en la lógica del pensamiento marxista*

Si las reservas ante el conflicto no se dan en el campo de los hechos conflictivos existentes, ni en las opciones que pueden tener justificación ética ("el caso extremo de recurrir a la lucha armada, indicada por el Magisterio como último recurso...") sino en el carácter intrínseco que el marxismo parece atribuirle con relación a la naturaleza humana, debemos preguntarnos qué significan para el marxismo, en comparación con el pensamiento cristiano dichas categorías de lo "intrínseco y de lo esencial en la naturaleza". Nos ayudará en nuestro proceso recordar un trabajo de Arturo Gaete¹⁵ sobre el difícil diálogo del catolicismo social y el marxismo.

Los conceptos de *naturaleza* y de *historia* no tienen la misma significación en el pensamiento tomista y en el marxismo. Gaete recuerda:

"El tomismo y particularmente el neotomismo de la segunda mitad del siglo XIX es pensamiento de la substancia; el accidente no interesa (*ac-cidens*, en latín significa 'lo que cae al lado', al lado de lo importante, se entiende). Pues bien, cuando un hombre nace ya está presente toda su substancia; lo que viene después, la vida entera, la historia es 'accidente'. Además el tomismo es sobre todo pensamiento del ser no de la acción. Al ser se lo designa también con el nombre de esencia o de naturaleza. La "naturaleza" es la esencia en cuanto principio de acción. Pero en realidad no vamos más allá del ser. 'La operación es consecuencia del ser', dice uno de los adagios más célebres del tomismo. Por estas dos razones se comprende que el tomismo se haya interesado tan poco en pensar la historia. El hombre es su propia historia. Su ser no pre-existe sino de una manera elemental; su ser se lo va tallando en la historia. El marxismo es además pensamiento dialéctico, es decir, percibe la realidad como un proceso de contradicciones. No es de extrañar entonces que el marxismo sea pensamiento del tránsito como tal¹⁶.

Más adelante, a propósito de la lucha de clases, establece el mismo matiz:

"En el tomismo la historia es un accidente con respecto de la substancia, la esencia o la naturaleza. En el marxismo, en cambio es un concepto originante. Por 'naturaleza' se entiende lo que nos rodea y eso hay que pensarlo en relación a una historia humana. La lucha de clases no es un accidente de la naturaleza humana. El hombre no tiene naturaleza sino historia. En esta historia ella es un hecho central

¹⁵ Arturo GAETE, SJ. "Catolicismo social y marxismo en el siglo XIX: un diálogo imposible", *Mensaje*, 205 (1971) 588-602.

¹⁶ o.c. p. 595. Sobre la idea del poco interés del tomismo por la historia, Gaete la fundamenta en la autorizada opinión de Etienne Gilson: "la indiferencia de Santo Tomás con respecto a la historia ha sido prodigiosa", y también de G. Fessard.

que nos constituye como hombres. Pero esta historia no es definitiva; es más bien la prehistoria de unos hombres alienados¹⁷.

Teniendo en cuenta estas diferencias de sentido y de lógica del discurso, se puede comprender lo difícil que es plantear el problema de la lucha de clases para ambos sistemas en las mismas bases de comprensión. Para León XIII, por ejemplo, el conflicto de clases no puede basarse en la *naturaleza*: "Es un mal capital en la cuestión que estamos tratando, suponer que una clase social sea espontáneamente enemiga de la otra, como si la *naturaleza* hubiera dispuesto a los ricos y a los pobres para combatirse mutuamente en un perpetuo duelo" (RN 14).

Para Marx, en cambio, la fundamentación de su concepto de lucha de clases no brota de la naturaleza humana sino de planteamientos históricos que se formulan después teóricamente. En forma análoga, mientras que el magisterio social busca el fundamento del Estado "en lo que pide la recta razón de conformidad con la *naturaleza*..." (RN 25), el marxismo no interroga la naturaleza del Estado para leer en ella su finalidad permanente a la cual debería conformarse, sino que interroga la historia del Estado (como lo hace Engels, en: *El origen de la familia, de la propiedad privada y del Estado*, en 1884), para buscar lo que de hecho ha sido y trata de ver hacia adonde apunta lo que de hecho será al final.

Habría que preguntarse, pues, si lo que es interpretado como "esencial conflictividad de la naturaleza humana" en el magisterio corresponde exactamente a una idea semejante en la lógica de discurso del marxismo; o si más bien, más que abordar problemas de la "naturaleza" no se están expresando constataciones empíricas de la historia refiriéndose a la esencia en el sentido que tiene la palabra para la *ciencia* y no para la *filosofía*, es decir, como la naturaleza de un ser que opera del mismo modo a base de un número *suficiente* de constataciones empíricas.

Es claro que una cosa es lo que el marxismo quiere decir y otra lo que el cristiano puede entender cuando lee ese discurso desde sus propias categorías cristianas, viendo una esencia metafísica donde sólo hay constataciones empíricas. En este sentido es válida toda advertencia del magisterio que orienta sobre el modo de leer, pero no enjuicia el sentido de quien habla; en otros términos, advierte que si ese pensamiento fuera interpretado de tal o cual forma, sería incompatible con la fe.

Si por una parte no queda claro con absoluta evidencia, que el pensamiento sobre la conflictividad, dentro de las categorías marxistas, tengan exactamente el *mismo sentido* que esas palabras suscitan en un *esquema mental diferente*, por otra parte, tampoco resulta absolutamente claro que, dentro de las categorías propiamente tomistas, y en general del magisterio, no puedan expresarse —esta vez ortodoxamente— ideas correspondientes a las que el marxismo propone en relación con el conflicto.

¹⁷ o.c. p. 597.

b. *La doctrina católica sobre la naturaleza humana*

La doctrina católica distingue distintos "estados" de la naturaleza humana. Considerando las distintas posibilidades de ordenación a un fin puramente natural con medios puramente naturales, o de ordenación a un fin sobrenatural con los medios para ello, y a su vez la presencia o ausencia de la gracia y de los dones llamados "preternaturales" podría hablarse hasta de seis estados de la naturaleza.

a) *naturaleza pura*, ordenada a un fin natural con medios naturales, sin gracia ni dones. Ese estado nunca existió, y se considera como mera posibilidad.

b) *naturaleza íntegra*, difiere de la anterior en tener dones preternaturales.

c) *sobrenatural*: difiere de la anterior en tener gracia, pero no dones preternaturales, y de ordenarse al fin sobrenatural con medios sobrenaturales.

d) *naturaleza inocente*, es la naturaleza a la cual alude la Revelación como anterior al pecado (de Adán: Gn 3). Se considera que esta naturaleza está ordenada a un fin sobrenatural con medios sobrenaturales, en estado de gracia sobrenatural y con dones preternaturales (inmunidad de muerte, dolor, ignorancia y concupiscencia).

e) *naturaleza caída y redimida*: es aquella naturaleza que sigue estando ordenada a un fin sobrenatural pero no puede, por el pecado, alcanzarla en cuanto es naturaleza caída, y sí puede alcanzar dicho fin, por la redención. En cuanto caída ha perdido la gracia y los dones preternaturales, y por tanto no es inmune a la muerte, ni al dolor, ni a la ignorancia, ni a la concupiscencia.

f) *naturaleza caída, no redimida*: aquella que no recupera la gracia.

De estas seis posibles, la fe retiene sólo dos como históricamente reales: la inocente y la caída y redimida. Dogmáticamente no puede hablarse, pues, de una *naturaleza inocente* a la cual sea esencial intrínsecamente el conflicto como dinamismo del progreso. Precisamente, la idea que la naturaleza inocente quiere contraponer a la realidad histórica, es la de la armonía interior y exterior del hombre, de los hombres entre sí y con la naturaleza; originándose esta armonía en el *acto creador de Dios*.

Pero este estado es contrapuesto a una historia *concreta*, de ruptura de armonía interna (concupiscencia que introduce desorden en la libertad), y externa (envidia, egoísmo, conflicto) en relación con otros y con el mismo mundo. Se trata por tanto del misterio del pecado introducido por la libertad del hombre.

Si hay conflicto en la historia, no es por la naturaleza creada, pero sí, por la naturaleza históricamente vivida, fruto de la libertad humana. El pecado introduce el desequilibrio y por eso existe el conflicto como

hecho (cuya realidad es admitida) y como opción posible y libre de los hombres.

El dogma del pecado original nos advierte pues sobre la existencia del mal en la naturaleza humana, aun antes de la opción de la libertad. Citando a uno de los especialistas en el tema: "Podemos concebir una situación privada de gracia que preceda a todas nuestras acciones libres y las abarque a todas"¹⁸.

La teología católica contemporánea, en su esfuerzo por comprender el pecado original ofrece diversas interpretaciones según los distintos presupuestos antropológicos¹⁹. Pero en todo caso siempre existe el consenso de que el pecado original marca una naturaleza que ya no es inocente, tal como fue creada por Dios, sino afectada por un hecho introducido por la libertad, y que antecede otras opciones posibles de la libertad.

Varias de las teorías propuestas por los teólogos pueden explicarnos esta realidad del pecado original. Siguiendo el pensamiento de Schoonenberg, podemos entender la libertad humana como en situación; es decir, como afectada y afectando a su vez por los actos libres, de otros o de sí misma en influjos recíprocos. Todo acto libre nos sitúa en el tiempo y el espacio y sitúa a los demás ante nuestra libertad; todos somos a nuestra vez "situados" es decir, influidos por las libertades de otros²⁰.

Otro modo de explicar esta realidad podría establecerse a partir de las categorías de la teología de Karl Rahner, como lo hace su discípulo Weger²¹. A todo ser humano le corresponde un "existencial" que en el caso de la referencia teológica pecado-gracia, podemos llamar "existencial sobrenatural". El hecho de tener este existencial sobrenatural, puede vivirse en la mera potencialidad trascendental o en la concreción histórica categorial. De la misma manera que hablamos del existencial sobrenatural de la gracia, también podemos hablar del existencial sobrenatural negativo o del pecado; tal sería la explicación del pecado original, afectando profundamente la naturaleza humana, aun antes de las decisiones libres del sujeto individual.

Otras concepciones como la de Robberechts²² nos son particularmente útiles, por cuanto significan el pecado como una "parálisis del llegar a ser", aquello hacia lo cual nuestra naturaleza nos impulsa: hacia la semejanza con Dios. En esta concepción, el "dinamismo del progreso" supone siempre una realidad de gracia, y por ello mismo un dinamismo

¹⁸ SCHOONENBERG, Piet s.j. *El poder del pecado*, Ediciones Carlos Lohlé, Buenos Aires-Méjico, 1968, p. 113.

¹⁹ MUNERA Alberto s.j.: *Pecado personal desde el pecado original*, Pontificia Universidad Javeriana, Facultad de Teología, Colección monografías, n. 6, Bogotá 1983, 329 pp.

²⁰ cf. nota 18.

²¹ WEGER, Karl-Heiz s.j. *Theologie der Erbsünde*, Colección "Quaestiones disputatae" n. 44, Herder, Freiburg-Basel-Wien, 1970.

²² ROBBERECHTS, Ludovic, *Le mythe d'Adam et le péché originel*, E. Universitaires, París, 1967.

que suponga pecado (como vg. violencia), será más bien una parálisis del crecimiento que dinamismo de evolución y desarrollo.

Sean cuales fueren las diversas interpretaciones, subsiste un hecho fundamental: el reconocimiento de que la libertad humana está afectada históricamente por decisiones que nos anteceden, y que de alguna manera han entrado tan profundamente en la propia naturaleza humana, que nos inclinan al mal, aun antes de opciones libres de cada sujeto.

Si un pensador marxista se introdujera en todos estos matices dogmáticos no dejaría de sorprenderse del rechazo a una ley histórica de la conflictividad humana, basada en lo empírico de la historia, cuando el cristianismo presupone una herencia de pecado sobre toda la humanidad, que marca y condiciona toda su existencia en forma *mucho más intrínseca y esencial*, de la que el propio marxista se hubiera atrevido a sostener.

Evidentemente, tenemos en la fe una respuesta: la naturaleza caída ha sido redimida por Jesucristo y con su gracia el hombre puede regenerar su existencia personal y social. La óptica cristiana sigue considerando al pecado como la raíz de las opresiones y de las injusticias sociales; y por consiguiente, la conversión como la "curación en raíz" de todas las opresiones e injusticias.

Pero si queremos confrontar una tesis marxista de la esencial conflictividad de la naturaleza humana, con una tesis cristiana de la naturaleza inocente creada por Dios, y caída y redimida, deberíamos tener en cuenta algunas observaciones. La doctrina sobre la naturaleza redimida, en cuanto que nace de la revelación, no es accesible al marxista sino a través del testimonio concreto de una comunidad eclesial, la cual refleje en sus actitudes sociales y políticas la realidad de una naturaleza redimida por Jesucristo, y por tanto, capaz de establecer la convivencia humana sobre bases muy diferentes a las del conflicto como lucha de clases, para poder obtener sus fines. Por este motivo mantienen su valor orientador sobre la utopía cristiana las narraciones de los capítulos 2 y 4 de los Hechos de los Apóstoles sobre la solidaridad fraterna de las primitivas comunidades cristianas. La existencia de tales comunidades, en número socialmente significativo sería la verificación social de la doctrina dogmática sobre la naturaleza redimida.

Pero, en cambio, si atendemos con honestidad a los hechos históricos, ¡qué difícil es reclamar autoridad moral en la denuncia de la conflictividad, para una Iglesia que no excluyó el uso de los medios violentos para conseguir finalidades espirituales, como v.g. en el caso de las cruzadas, o en el uso de la fuerza militar de los conquistadores que acompañó la evangelización latinoamericana, o los métodos violentos de torturas para asegurar la ortodoxia de la fe usados por la Inquisición! ¡Qué distancia abismal entre una doctrina de la naturaleza redimida y unos medios violentos de praxis histórica!

No olvidemos, pues, que la doctrina sobre la naturaleza *inocente*, donde no cabe el conflicto, y sobre la *naturaleza caída y redimida*, donde el conflicto, aunque realidad que brota de la libertad por el pecado —ha sido vencido por la gracia de Cristo, son doctrinas recibidas de la revelación. Su comprensión —para quien no tiene fe— sólo se hace patente a partir del testimonio de la fe de la comunidad. No es pues objeto de un diálogo directo, en el mismo nivel de presupuestos y de lenguaje, con el que no tiene la gracia de la fe. La asequibilidad, pues de tal concepción supone el testimonio de la caridad. El mundo, al ver a los cristianos cumplir el precepto del amor entiende que son discípulos de Jesús (cfr. Jn 13,35).

La doctrina tiene que manifestarse en la conducta. Pero además la doctrina debe aplicarse a casos semejantes. Por ello debemos aplicar la misma medida y los mismos criterios teológicos usados en el caso del conflicto como estrategia de la política revolucionaria marxista, al caso del egoísmo usado como dinamismo del crecimiento económico capitalista.

III. El Esencial Egoísmo de la Naturaleza Humana

El paralelo lógico del rechazo a la esencial conflictividad sustentada por el marxismo, debería ser, para el magisterio de LN, el rechazo del esencial egoísmo de la naturaleza que está en la base de la ideología capitalista.

No se trata, meramente, de un lamentable exceso, provocado por algunos, sino —en forma exactamente paralela a la que LN asume ante la ideología marxista— de un verdadero postulado filosófico, de una auténtica convicción antropológica que lleva a pensar que la dinámica del progreso económico debe descansar en el instinto fundamental del ser humano de buscar prioritariamente su propio interés.

Los textos del magisterio que vamos a citar, no se limitan a señalar los posibles *excesos* dentro de un sistema que puede ser bueno, sino que consideran como reprobable el sistema en cuanto tal. Tomemos, por ejemplo, *Populorum Progressio*, 26.

“Pero, por desgracia, sobre estas nuevas condiciones de la sociedad (industrialización, etc.) ha sido construido un sistema que considera el provecho como motor esencial del progreso económico, la concurrencia como ley suprema de la economía, la propiedad privada de los medios de producción, como un derecho absoluto, sin límites ni obligaciones sociales correspondientes. Este liberalismo sin freno, que conduce a la dictadura, justamente fue denunciado por Pío XI como generador del ‘imperialismo internacional del dinero’. No hay mejor manera de reprobear tal abuso que recordando solemnemente una vez más que la economía está al servicio del hombre. Pero si es verdadero que un cierto capitalismo ha sido la causa de muchos sufrimientos, de injusticias y luchas fratricidas, cuyos efectos duran todavía, sería injusto que se atribuyera a la industrialización misma los males que son debidos al nefasto sistema que la acompaña...” (PP 26).

Según este texto hay que distinguir entre los bienes producidos por el "movimiento histórico" de la industrialización, de los defectos del *ne-fasto sistema*, que acompañó dicho movimiento y sus progresos, ya que tal sistema conduce por su propia lógica a la dictadura e imperialismo internacional del dinero.

En forma semejante, la ideología liberal es presentada así por el mismo Papa en *Octogesima Adveniens*, 26 y 35:

"...la ideología liberal cree exaltar la libertad individual sustrayéndola a toda limitación, estimulándola con la búsqueda exclusiva del interés y del poder, y considerando las solidaridades sociales como consecuencias más o menos automáticas de iniciativas individuales y no ya como un fin y un criterio más elevado del valor de la organización social" (OA 26).

Los cristianos que se comprometen con el liberalismo ... "querían un modelo nuevo más adaptado a las condiciones actuales, olvidando fácilmente que en su raíz misma el liberalismo filosófico es una afirmación errónea de la autonomía del individuo en su actividad, sus motivaciones, el ejercicio de su libertad. Es decir, la ideología liberal requiere por su parte un atento discernimiento" (OA 35).

Entendemos el mensaje de Pablo VI cuando recordamos que la *Octogesima Adveniens* es una encíclica sobre el discernimiento, donde el Papa no quiere formular una orientación válida para todos los cristianos, sino sugerir que las comunidades cristianas con sus obispos y según los criterios del magisterio, vean localmente, el conjunto de las circunstancias que permiten hacer las opciones por las ideologías y los sistemas²³.

La *Laborem Exercens* finalmente señala también los elementos intrínsecos de la filosofía liberal: el entender el trabajo como una mercancía (cfr. LE 7,b); el hecho de que el sistema por su ideología sigue la lógica de sus premisas de economismo y por tanto "reforzaba y aseguraba la iniciativa económica de los solos poseedores de capital" sin preocupación por los derechos del hombre del trabajo (cfr. LE 8c). Tal sistema, basado en el máximo lucro, conduce a un conflicto social:

"Tal conflicto ha surgido por el hecho de que los trabajadores, ofreciendo sus fuerzas para el trabajo, las ponían a disposición del grupo de los empresarios, y que éste guiado por el principio del máximo rendimiento, trataba de establecer el salario más bajo posible para el trabajo realizado por los obreros" (LE 11c).

Para Juan Pablo II, el problema de la ideología capitalista no se reduce a meros excesos sino a auténticos errores antropológicos, a concepciones deficientes del hombre y de la sociedad, incompatibles con la doctrina cristiana.

²³ cf. ANTONCICH, Ricardo s.j.: "Reflexiones sobre el discernimiento de las ideologías en *Octogesima Adveniens* 31-35" en *Medellín* (44) (1985) 482-488.

“La ruptura de esta imagen coherente en la que se salvaguarda estrechamente el principio de la primacía de la persona sobre las cosas, ha tenido lugar en la mente humana, alguna vez, después de un largo período de incubación en la vida práctica. Se ha realizado de modo tal que el trabajo ha sido separado del capital y contrapuesto al capital, y el capital contrapuesto al trabajo, casi como dos fuerzas anónimas, dos factores de producción colocados juntos en la misma perspectiva ‘economística’. En tal planteamiento del problema había un error fundamental, que se puede llamar error del economismo, si se considera el trabajo humano exclusivamente según su finalidad económica. Se puede también y se debe llamar este error fundamental del pensamiento, un *error del materialismo*, en cuanto que el economismo incluye directa o indirectamente la convicción de la primacía y de la superioridad de lo que es material, mientras por otra parte, el economismo 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, cuando por un determinado modo de valorar, es decir, de una cierta jerarquía de bienes, basada sobre la inmediata y mayor atracción de lo que es material, es considerado capaz de apagar las necesidades del hombre” (LE 13c).

Cuando la ideología liberal reviste las formas aquí descritas por PP, OA y LE, no se trata de meros excesos de egoísmos aislados, sino de consecuencias que se derivan de una antropología, de una *concepción del ser del hombre*, y por tanto se acercan al terreno donde hemos situado el problema del rechazo de la filosofía marxista.

Ahora bien ¿sucede siempre que las prácticas sociales estén íntimamente ligadas con presupuestos ideológicos-filosóficos? ¿Son absolutamente indisociables? No siempre se da absoluta coherencia entre las prácticas sociales y los presupuestos ideológicos.

Podríamos decir, pues, que la filosofía liberal, no siempre pretende describir la naturaleza humana en forma metafísica, sino más bien a partir de una esencia basada en constataciones empíricas. Podríamos también indicar que el interés propio no es absolutamente condenable, sino el excesivo lugar que ocupa en el espíritu humano cuando lo hace indiferente ante los intereses de los demás.

Pero tales salvedades, legítimamente defendibles ¿no se pueden aplicar también a la teoría marxista? Podría decirse que el concepto de naturaleza no corresponde a la metafísica sino a la constatación empírica, y que la conflictividad, si es regulada y canalizada por el uso de los medios legítimos, nada tendría de objetable. Así llegó a expresarlo Pío XI en el siguiente texto:

“La lucha de clases, sin enemistades y odios mutuos, poco a poco se transforma en una como discusión honesta, fundada en el amor

a la justicia; ciertamente no es aquella bienaventurada paz social que todos deseamos, pero puede y debe ser el principio de donde se llegue a la mutua cooperación de clases" (QA 115).

El texto de Pío XI no significa una "luz verde" para asumir el análisis de la lucha de clases o la estrategia marxista de la lucha de clases; pero sí se refiere ciertamente a la conflictividad social, la reconoce, y la acepta como práctica, siempre y cuando esté regulada por el amor cristiano ("sin enemistades y odios mutuos").

Lo que en este trabajo quiere ser subrayado es que la advertencia unilateral sobre el conflicto en el pensamiento marxista, sin alusión a los problemas planteados por el egoísmo capitalista, puede ofrecer un campo bastante grande a la manipulación ideológica del sistema liberal. En efecto, cuando los dos sistemas plantean iguales problemas de discernimiento (como lo recordaba Pablo VI en OA 31-35) y después sólo se señalan problemas en uno solo, el otro sistema no se siente censurado, e incluso se siente defendido en su polémica ideológica contra el otro pensamiento.

De allí la necesidad de ofrecer un balance en las advertencias que son basadas no en intereses ideológicos, sino en una verdad teológica. Cuando las dos concepciones, la del conflicto y la del egoísmo, son entendidas radicalmente en el ser humano —mediante una concepción antropológica— hasta el punto de hacer de ellas el punto de apoyo o dinamismo del progreso, entonces nos oponemos en forma radical a un concepto cristiano de la naturaleza humana, que es considerada, desde la fe, como creada por Dios, y aunque marcada por el pecado, ha sido redimida por Cristo.

Si, en cambio, ambos conceptos de conflicto y egoísmo se limitan a una observación empírica sobre la conducta humana que nos muestra una realidad con la que hay que contar y que debe ser superada por una regulación ética, entonces tal posición se aproxima bastante a lo que podría ser aceptado como pensamiento cristiano. En efecto, una consideración al interés propio como estímulo legítimo del progreso humano está presente, en la doctrina social de la Iglesia sobre la propiedad, cuando señala la dimensión individual o personal que tiene toda propiedad. Pero tal concesión está inmediatamente balanceada por la clara afirmación de la función social, de tal manera que se deja fuera de duda que la función individual sin la social es cristianamente inaceptable.

En forma semejante, la constatación del carácter conflictivo está también presente, v.g. en el sentido de interpretación histórica que Juan Pablo II retiene del marxismo, aunque dándole un sentido nuevo y original: el conflicto entre capital y trabajo²⁴. Ante estas realidades conflictivas que reclaman una opción por el trabajo, el Papa limita el sentido del conflicto, excluyendo ciertos medios y aceptando otros como legítimos. La defensa

²⁴ cf. ANTONCICH Ricardo s.j.: "Hacia una interpretación cristiana del conflicto social, en *Medellín* 45 (1986) 64-86.

del derecho a sindicalización y a la huelga, son aspectos de cómo la propia Iglesia ha aceptado la conflictividad humana y ha integrado su reflexión en el propio magisterio social.

Una importante distinción: lo ético y lo soteriológico

Las presentes reflexiones nos han conducido a un punto en que necesariamente deben anudarse dos cuestiones sobre la liberación: sus *aspectos éticos* (¿qué hacer?, ¿qué medios emplear?, ¿cuáles son los caminos permitidos y prohibidos?), con sus *aspectos soteriológicos* (¿qué significa la naturaleza humana redimida por Jesucristo?).

El empeño del magisterio en señalar ambas dimensiones se hace evidente en textos como *Libertatis Nuntius*, *Libertatis Conscientia* y la carta de Juan Pablo II a los Obispos del Brasil. En efecto, la teología de la liberación debe estar vinculada con el hecho redentor de Jesucristo:

“La experiencia radical de la libertad cristiana constituye aquí el primer punto de referencia. Cristo nuestro Libertador, nos ha librado del pecado y de la esclavitud de la ley y de la carne, que es la señal de la condición del hombre pecador. Es pues la vida nueva de gracia, fruto de justificación, la que nos hace libres. Esto significa que la esclavitud más radical es la esclavitud del pecado. Las otras formas de esclavitud encuentran pues en la esclavitud del pecado su última raíz. Por esto la libertad en pleno sentido cristiano, caracterizada por la vida en el Espíritu, no podrá ser confundida con la licencia de ceder a los deseos de la carne. Ella es vida nueva en la caridad” (LN IV, 2).

LC, en el n. 23 bajo el título “Dimensión soteriológica y ética de la liberación” precisa la idea:

... “la liberación más radical, que es la liberación del pecado y de la muerte, se ha cumplido por medio de la muerte y resurrección de Cristo. La fuerza de esta liberación penetra y transforma profundamente al hombre y su historia en su momento presente, y alienta su impulso escatológico. El sentido primero y fundamental de la liberación que se manifiesta así es el soteriológico: el hombre es liberado de la esclavitud radical del mal y del pecado. En esta experiencia de salvación el hombre descubre el verdadero sentido de su libertad, ya que la liberación es restitución de la libertad. Es también educación de la libertad, es decir educación de su recto uso. Así a la dimensión soteriológica de la liberación se añade su dimensión ética” (LC 23, y parte del 22).

Esta distinción de lo ético y de lo soteriológico está fuertemente destacada por Juan Pablo II en su carta del 9 de abril de 1986 a los obispos del Brasil:

“En este punto es indispensable tener presente la importante reflexión de la Instrucción *Libertatis Conscientia* (nn. 23 y 71) sobre las dos dimensiones constitutivas de la liberación en su concepción cristiana: ya sea en el nivel de la reflexión, como en su praxis, la liber-

tad es, antes que todo, *soteriológica* (un aspecto de la salvación realizada por Jesucristo, hijo de Dios) y después *ético-social* (o *ético política*). Reducir una dimensión a otra —suprimiendo prácticamente ambas— o anteponer la segunda a la primera es subvertir y desnaturalizar la verdadera libertad cristiana. Es deber de los pastores, por lo tanto, anunciar a todos los hombres, sin ambigüedades, el *misterio de la liberación* que se encierra en la Cruz y en la Resurrección de Cristo.

La Iglesia de Jesús en nuestros días, como en todos los tiempos, en el Brasil como en cualquier parte del mundo, conoce una sola sabiduría y una sola potencia: la de la cruz que lleva a la Resurrección (cfr. 1 Co 2,1-5; Ga 6,14). Los pobres de este país, que tienen en Uds. a sus pastores, los pobres de este Continente son los primeros en sentir la urgente necesidad de este *evangelio de la liberación radical e integral*. Ocultarlo sería defraudarlos y desilusionarlos" (Carta del Papa a los Obispos del Brasil, 9 abril 1986).

Esta necesaria distinción y a la vez mutua inter-relación muestra cómo la Teología de la Liberación es empobrecida cuando se la reduce a ser simplemente un capítulo de la ética social. Por el contrario, la Teología de la Liberación adquiere sus auténticas dimensiones cuando la praxis de liberación y la reflexión que se hace sobre ella, se vuelven camino de comprensión de los alcances soteriológicos de la redención de Cristo. Intuiciones como ésta fueron desarrolladas, justamente desde los inicios de la Teología de la Liberación. Gustavo Gutiérrez mencionaba la liberación en sus tres niveles: la política, la del hombre como agente de su propio destino, la liberación de Cristo: "Los tres niveles mencionados se condicionan mutuamente, pero no se confunden; no se dan el uno sin el otro, pero son distintos; forman parte de un proceso único y global, pero se sitúan en profundidades diferentes"²⁵.

Si en el nivel del problema *ético* de la *liberación* no podemos tratar aisladamente el problema del conflicto marxista sin referirnos también al problema del egoísmo capitalista —salvo caer en el riesgo del uso ideologizado—, en el nivel del problema *soteriológico* encontramos la convergencia de las razones profundas por las cuales no podemos aceptar una antropología del conflicto o del egoísmo.

En efecto, las razones son idénticas para ambas ideologías; un cristiano no puede aceptar que el conflicto sea concebido como esencialmente intrínseco a la naturaleza humana; pero lo mismo debe decirse del egoísmo. La naturaleza humana creada por Dios no vivió las desarmonías del conflicto o del egoísmo. Si estos existen como realidad humana lamentable, no deben ser concebidas como resultado de la naturaleza, sino como

²⁵ GUTIERREZ, Gustavo: *Teología de la liberación. Perspectivas*, Centro de Estudios y Publicaciones, CEP, Lima, 1971, 1ª edic. p. 227.

fruto de la libertad, producto del pecado y por tanto deben ser situadas delante del hecho redentor de Jesucristo.

Esto significa que, para el cristiano, los dinamismos del progreso humano, esencialmente basados en el conflicto o en el egoísmo, son dinamismos que, a la larga, han de pervertir el auténtico sentido del progreso. Un dinamismo auténtico, supone por tanto la superación del conflicto y del egoísmo, acogiendo la gracia redentora de Jesucristo que purifica la naturaleza humana marcada por el pecado.

El pecado nos ha llevado al "egoísmo-conflictivo", ya que ambos dinamismos en realidad son la exaltación del amor propio:

"El hombre pecador, habiendo hecho de sí su propio centro, busca afirmarse y satisfacer su anhelo de infinito sirviéndose de las cosas: riquezas, poder y placeres, despreciando a los demás hombres a los que despoja injustamente y trata como objetos o instrumentos. De este modo contribuye por su parte a la creación de estas estructuras de explotación y de servidumbre que, por otra parte, pretende denunciar" (LC 42).

"Somos liberados del amor desordenado hacia nosotros mismos, que es la causa del desprecio al prójimo y de las relaciones de dominio entre los hombres" (LC 53).

La redención debe llevarnos a la *solidaridad-reconciliada* como hecho unitario, por el que confesamos que el egoísmo debe ser superado por la solidaridad, pero que ésta es difícil, porque debemos superar toda conflictividad que divide.

De alguna manera volvemos siempre a encontrar los valores del Reino de Dios, que pedimos en el *Padre Nuestro*, y que describimos en la misma oración. La sociedad humana supone la auténtica fraternidad de un "nosotros" (pan nuestro, Padre Nuestro), la cual exige la capacidad de perdonarnos mutuamente (perdona nuestras ofensas), pero supone también la solidaridad del compartir (el pan nuestro). Cuando los hombres construimos esa *solidaridad-reconciliada*, estamos expresando de forma efectiva la realidad del reino del Padre, cuya voluntad es realizada y cuyo nombre es glorificado.

Pero al mismo tiempo, el "pedir" a Dios en oración humilde que su Reino venga, significa ser conscientes de que nuestro trabajo es cooperación a un don que nos viene de arriba, en forma gratuita e inesperada, y que acontece, como liberación, en el acto redentor de Jesucristo.

Conclusión

Queremos recapitular los elementos más significativos de nuestra reflexión. Hemos querido señalar, en primer lugar, las diferentes concepciones de "naturaleza" humana en los distintos discursos filosóficos. Aun-

que la palabra sea la misma, no lo es su significado. Sin estas precisiones el diálogo se hará imposible.

En segundo lugar, nos parece que la consideración de las razones de rechazo de una posición ideológica muestran sus verdaderos alcances cuando la argumentación nos encamina al examen de otras posiciones ideológicas, reafirmando la enseñanza de la Iglesia en sus motivos profundos de carácter teológico y no en las posibles manipulaciones que pueden sufrir sus textos. El servicio a la verdad y la pureza de la fe se hace más nítido e imparcial.

Finalmente, queremos destacar la necesidad del testimonio personal y comunitario de los cristianos. Si creemos que la naturaleza humana puede conseguir desarrollar los dinamismos de su progreso, como fruto de la redención de Cristo, entonces es necesario que se pueda observar históricamente cómo la superación de egoísmos y conflictos, por la redención, conducen verdaderamente a una sociedad más fraternal y justa. En definitiva, el lenguaje de los hechos de la caridad es la epifanía de los motivos de la fe. Por el amor, se conocerá que somos discípulos de Jesús.

RECENSIONES

Robert RICARD, *La conquista espiritual de México. Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-1524 a 1572*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986², 491 p.

Muchos historiadores y pastoralistas saludarán con gratitud la nueva edición de la obra clásica de Ricard, agotada desde varios lustros. Fruto de una investigación de diez años (1922-1932), esta valiosa tesis doctoral fue defendida en La Sorbona en 1933 y publicada en París el mismo año. Salió en una traducción castellana del famoso nahuatlato Angel María GARIBAY K. en 1947 (Ed. Jus y Ed. Polis) con notas críticas del traductor entre corchetes y una autocrítica del autor redactada en 1940, pero cuya publicación la 2ª Guerra Mundial demoró hasta 1947. Cabe anotar que R. hizo otras dos autocríticas de su valiosa monografía: una en 1966, en el *Dixième Stage International d'Etudes Humanistes*, de Tours (París, Vrin, 1968), que por desgracia se publicó "en tan malas condiciones" que el autor no pudo asumir su responsabilidad científica¹. Otra aparece en la nueva edición, con fecha de 1974, con una distancia de cuatro décadas que permite una interesante *mise au point*.

Recordemos la estructura general de la obra que nos revela su gran riqueza. Son 3 "libros", 2 apéndices y un memento cronológico.

El libro primero trata de la *Fundación de la Iglesia* de México: I. Cristianismo y paganismo frente a frente; II. Preparación etnográfica y lingüística del misionero; III. Dispersión apostólica y reparto geográfico de las fundaciones monásticas; IV. Enseñanza prebautismal y administración del bautismo; V. El catecismo; VI. La administración de los sacramentos; VII. Virtudes de los fundadores de la Iglesia de México.

El libro segundo está consagrado a la *Consolidación de la Iglesia* de Nueva España: I. Organización social y obras de interés público; II. Los hospitales; III. Las condiciones misioneras y la arquitectura religiosa; IV. El esplendor del culto y la devoción; V. El teatro edificante; VI. Enseñanza primaria y enseñanza técnica; VII. La formación de grupos selectos y problema del clero indígena.

¹ La transcripción de algunos nombres propios da una idea de los gazapatones cometidos en la publicación de la conferencia de Ricard: *Bayadoli*, por Valladolid; *Filon*, por Phelan...

El libro tercero es de *Conclusiones*: I. Dificultades internas del apostolado; II. La resistencia indígena; III. La evangelización primitiva y la evolución religiosa de México.

El apéndice I presenta un *Ensayo de inventario de obras en lenguas indígenas, o referentes a ellas, escritas por religiosos entre los años 1524-1572*. El apéndice II hace una breve descripción de *La Doctrina de los Dominicos* (1548). Notemos de paso que esta última presentación está completamente superada por la que hizo Juan Guillermo DURAN a partir de la edición de 1544 en el tomo I de sus *MONUMENTA CATECHETICA HISPANOAMERICANA*, Buenos Aires, 1984, 171-283. (Cf. recensión de Ernesto J. A. MAEDER en *MEDELLIN*, 46, 286ss.).

Después de medio siglo, a pesar de la avalancha de estudios publicados sobre los mismos temas, R. opina que su tesis "más necesita ser completada que rectificada". Por su parte, los revisores, con o sin razón, le han reprochado lagunas que en algunos casos el lector deberá tomar en cuenta.

De hecho, R. no se reconoce culpable de dos omisiones: la primera se refiere a Bartolomé de Las Casas y la segunda al Patronato.

Sobre *Las Casas*, dice el autor que, lejos de eliminarlo sistemáticamente de su estudio como lo han insinuado algunos críticos malévolos, sencillamente no lo ha encontrado en su camino. En efecto, dice, la actividad misionera de Las Casas se ha ejercido fuera del marco geográfico del Centro de México que estudia R. Por otra parte, Las Casas fue más polemista que misionero: el intento de misión sobre la costa venezolana abortó desde el principio y su gira apostólica por Verapaz no dio sino frutos efímeros. Aquí confieso que la defensa de R. no convence del todo. El hecho de que fray Toribio de Benavente (Motolinía), uno de los más notables apóstoles de la Nueva España, haya escrito en 1555 una carta tan violenta al Emperador Carlos V contra Las Casas es prueba clara de que Las Casas sí cruzaba el camino de los evangelizadores. La preocupación por la justicia social no andaba separada de la evangelización (DP 558). Los primeros misioneros de Nueva España estaban perfectamente conscientes de ello. Sus continuas intervenciones en defensa de los indios lo prueban de sobra.

En cuanto al *Patronato*, que posibilitaba una evangelización que ni la Santa Sede, ni ninguna iniciativa privada hubiera podido emprender, tenía el inconveniente grave de someter a la Iglesia al arbitrio del Estado español. Este problema, opina R., no era tan agudo en el período que él analiza. "Es más que todo a partir de Felipe II (1556-1598) y más todavía a partir de la instalación de los Borbones en el trono de España (1700) que los progresos del espíritu regalista hicieron del Patronato un instrumento de sujeción de la Iglesia española de las Indias". Y de esta situación más sufrieron los obispos que los religiosos, pues éstos más fácilmente lograban

escapar de la autoridad del Rey. Los cuidadosos estudios de Richard KONETZKE, dice, han mostrado, por ejemplo, que los esfuerzos de la Corona por imponer la enseñanza sistemática del castellano a los indios han tropezado durante tres siglos con la oposición pasiva de los frailes. Los obispos, oficiales del Estado, no podían tomarse semejantes libertades. Agreguemos sin embargo por nuestra parte que, pasada la primera generación, los frailes notarán un cambio notable en sus relaciones con la Corona y se quejarán amargamente del nuevo clima. De hecho, los frailes tuvieron su edad de oro de 1524 a 1564 (4 décadas!) hasta la muerte del virrey Luis de Velasco que había ofrecido un apoyo entusiasta a los mendicantes. Pero con la llegada del visitador Valderrama (1563) y la supresión de los privilegios de la *Omnimoda* (1568), empieza lo que Mendieta llama "el cautiverio de Babilonia" y los virreyes se vuelven siempre menos receptivos a los consejos de los frailes.

Pero si R. defiende lo escrito en los temas anteriores, reconoce sin embargo otras omisiones que sería del caso corregir si fuera posible refundir del todo su trabajo.

La primera de estas lagunas se refiere al hecho de que R. se ha limitado a estudiar la actividad de las órdenes mendicantes a causa del papel esencial que han desempeñado los franciscanos, dominicos y agustinos en la evangelización de México. Esto lo ha llevado a callar la obra de una de las figuras episcopales más importantes de la historia misionera de este Continente, la del primer obispo de Michoacán, *Don Vasco de Quiroga*, el mismo que el Papa Juan Pablo II exaltó en su discurso de Santo Domingo sobre la "evangelización nueva" (12 de octubre de 1984). Confiesa R. en Tours: "¡Si hubiera empezado a hablar de Quiroga, el volumen de mi libro se hubiera duplicado!". Para colmar esta deficiencia, podrá el lector consultar el artículo de Jesús CARABES en *MEDELLIN*, 50, 257-288 o, si dispone de más tiempo, consultar el libro-homenaje que ofreció el año pasado la Arquidiócesis de Morelia a Tata Vasco, publicando sus texts (*Vasco de Quiroga y obispado de Michoacán*, edición pastoral del 450 aniversario, Arzobispado de Morelia, 1986, 341 p.), o la breve y ágil biografía con apéndice documental por Rafael AGUAYO SPENCER (*Don Vasco de Quiroga, taumaturgo de la organización social*, México, Ed. Oasis, 1970) o el *Recuerdo de Vasco de Quiroga* editado por Silvio ZAVALA (E. Porrúa, México, 1965).

Otro aspecto en el que R. admite que sea preciso completar su obra se refiere a los *antecedentes de los religiosos* que evangelizaron México. Resulta muy importante subrayar que los que hicieron mella misionera en Nueva España eran *recoletos*, o sea religiosos reformados. Venían de comunidades en las cuales se había procurado restaurar la disciplina, el espíritu de pobreza y el celo apostólico desinteresado. Punta muy importante que no había alcanzado discernir R., algunos de los misioneros franciscanos

venían marcados por una teología milenarista inspirada por las especulaciones apocalípticas de Joaquín de Fiore (+1202). Fray Gerónimo de MENDIETA es el que expresa en forma más articulada esta interpretación mística de la conquista. Fiel discípulo de MOTOLINIA, consideraba que el Viejo Mundo cristiano estaba en plena decadencia y no ofrecía ninguna esperanza. Se necesitaba nada menos que volver a fundar la Iglesia de Jesucristo en Nueva España. El indio mexicano, pobre, sencillo, humilde, libre de codicia, era la materia prima providencial para volver a empezar desde el principio. Dicha Iglesia no iba a ser una mera imitación de la Iglesia primitiva de Jerusalén. Con la llegada de los "Doce Apóstoles" franciscanos en 1524, la Iglesia apostólica, la de los pobres, volvía a nacer bajo los rasgos de la Iglesia indiana. "En estas condiciones y como miembros de la Iglesia indiana, los indios debían disfrutar de un régimen eclesiástico separado, dirigido por frailes ajenos al afán de riquezas y de honores, y no por preladados o clérigos de espíritu mundano" (Prólogo a esta 2ª edición en castellano, p. 29). Sobre este tema importantísimo resulta indispensable completar la obra de R. con otros dos estudios: John L. PHELAN, *El reino milenarista de los franciscanos en el Nuevo Mundo*, México, UNAM, 1972, y Georges BAUDOT, *Utopía e historia en México. Los primeros cronistas de la civilización mexicana (1520-1569)*, Madrid, Espasa-Calpe, 1983, 543 p.

A las lagunas anteriores agregaré otra que hoy me parece de fondo y que en una futura edición justificaría añadir un capítulo preliminar a toda la obra. Se trata del *clima teológico e ideológico* que respiraban los protagonistas de aquella magna empresa de evangelización. Cuando R. defendía su tesis en París, Marcel BATAILLON no había publicado todavía su libro magistral sobre *Erasmus y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI* (1937). Esta obra iba a enriquecer notablemente la investigación sobre la historia de la Iglesia en el s. 16. Ya sabemos cómo el primer obispo de México, fray Juan de ZUMARRAGA, estaba influenciado por Erasmo y Constantino PONCE de la FUENTE en una línea de renovación evangélica frente a la sequedad escolástica imperante. Estas influencias marcaron profundamente las primeras obras impresas en México. Habría que mencionar también otras obras que influenciaron directamente la catequesis y la religiosidad popular, p.e. el *Breviloquio* de san BUENAVENTURA, el *Tripartito* de Jean GERSON (publicado por Zumárraga en 1544), la *Imitación de Jesucristo* (que llamaban *De contemptu mundi*), etc... Y para la predicación, los sermones de san VICENTE FERRER... Tampoco podía R. conocer el estudio de Silvio ZAVALA sobre *La "Utopía" de Tomás Moro en la Nueva España* (1937), de influencia decisiva sobre la obra evangelizadora de D. Vasco de Quiroga. Pero sí hubiera podido por lo menos saludar de paso a fray Francisco de VITORIA que ni figura en el índice de nombres.

A pesar de todas estas lagunas que revelan más que todo los grandes

progresos de la investigación histórica del último medio siglo, la obra de R. sigue constituyendo una rica mina, referencia obligada para cuantos se interesan por las raíces de nuestras Iglesias americanas.

En el contexto del novenario de preparación al 5º Centenario de la Evangelización de América, urge conocer mejor nuestra propia historia sagrada. Cuanto se logre en esta línea ayudará a reforzar la identidad de nuestras Iglesias. Y el libro de R. viene como un instrumento providencial que no debe faltar en las bibliotecas de seminarios, escolasticados y centros de formación de agentes pastorales.

Cabe recordar aquí las palabras del Papa Juan Pablo II en el ya citado discurso sobre "la evangelización nueva":

"Frente a la problemática y desafíos que la Iglesia tiene planteados para la evangelización en el momento presente, ella necesita una lúcida visión de sus orígenes y actuación.

"No por mero interés académico o por nostalgias del pasado, sino para lograr una firme identidad propia, para alimentarse en la corriente viva de misión y santidad que impulsó su camino, para comprender mejor los problemas del presente y proyectarse más realísticamente hacia el futuro.

"No cabe duda que esa exacta autoconciencia es prueba de madurez eclesial. Y si es verdad que de ello la Iglesia sacará motivos de conversión y mayor fidelidad al Evangelio, también podrá deducir tantas lecciones y aliento ante los problemas que encuentra su misión salvadora en cada momento de la historia".

Alfredo MORIN, p.s.s.

R.H.HERSH, D.PAOLITTO, J.REIMER, *El crecimiento moral. De Piaget a Kohlberg*. Madrid, Narcea, 1984, 192 pp. Prólogo de Lawrence Kohlberg.

Los autores exponen críticamente los hallazgos de Lawrence Kohlberg en psicología del desarrollo moral, en su aplicación a la educación escolar y en la fundamentación filosófica que se sintió obligado a elaborar, en coherencia con los principios democráticos de la Constitución Política de los Estados Unidos de Norteamérica, que aparecen como telón de fondo. Su síntesis presta un gran servicio, ya que Kohlberg sólo ha publicado artículos en diferentes revistas especializadas. Incluyen oportunamente la abundante bibliografía norteamericana sobre los estudios realizados en la reciente década, con el mérito adicional de señalar las respectivas traducciones castellanas conocidas.

Su aporte original es una teoría educativa compulsada en experiencias, capaz de apoyar las propuestas de Kohlberg, indicando pormenorizada-

mente las condiciones psicológicas para lograr avance en el criterio moral de los alumnos. Con alguna base empírica, que no consideran todavía concluyente, suponen que el desarrollo del criterio moral favorece el mejoramiento del obrar moral.

Señalan estudios publicados en la revista *Child Development* 42 (1971) y 46 (1975) de R. Selman y de W. Damon, además del libro de éste, *The social world of the child* (San Francisco, Jossey-Bass, 1977), referentes a niños menores de 10 años, edades no estudiadas por Kohlberg.

Proponen una técnica de elaboración del curriculum de formación moral dando preferencia a los contenidos de la historia, de la literatura y de las situaciones de aula. Concluyen planteando condiciones de la estructura escolar como "comunidad justa" para favorecer el desarrollo moral.

Es cuestionadora su afirmación de que la mayoría de los adultos de la sociedad norteamericana sólo alcanzan el nivel de desarrollo del criterio moral correspondiente a la preadolescencia, en que se llegan a aceptar los convencionalismos sociales sin descubrir principios o derechos universales más obligatorios. Un estudio les mostró que sólo 15 por ciento de los adultos norteamericanos de clase media de 21 a 50 años reconocen derechos y normas más importantes que las leyes establecidas. El ritmo de evolución desde criterios morales infantiles a estadios más avanzados es más lento en sociedades de menor complejidad. En aldeas primitivas aisladas, para la totalidad de los adultos se estabiliza el criterio en un estadio de preadolescencia (pp. 64, 66, 85s). Estos hallazgos son interpelantes para los sistemas educativos, cívicos y pastorales en todas las sociedades, cosa que los autores no dicen.

La discusión de valores morales es abierta a lo largo de la obra, enjuiciando las opiniones o doctrinas de las Iglesias como componentes de los problemas pero no como pistas de solución, dejando ésta entregada a la razón. Su humanismo secularizado coherente exige a los educadores cristianos replantear los fundamentos de sus criterios morales. Pueden ayudarles los estudios de Tony Mifsud, S.J.: *La educación moral: enfoques contemporáneos* (Santiago de Chile, CIDE, 1982) y *Los seis estadios del juicio moral: con aplicación pedagógica* (Santiago, CIDE, 1983).

Hno. Enrique García

DECAT. *Catequesis Familiar*. Bogotá, Centro de Publicaciones del CELAM, 1987. 104 pp.

Esta publicación obtuvo sus contenidos del material producido en la preparación y resultados del *Seminario Latinoamericano de Catequesis Familiar* realizado por el DECAT en Santiago de Chile en junio de 1985, del cual se informó en revista *Medellín*, XII-48 (dic. 1986) 533-554.

Tras un capítulo introductorio sobre "los primeros evangelizadores de los hijos", el siguiente plantea posibles "tipos de catequesis familiar", aunque de ellos no existan sistemas pastorales organizados que hayan alcanzado algún relieve.

El tema de fondo es el capítulo III, sobre "la catequesis familiar con ocasión de la primera comunión". Hay que saber que es el informe presentado en dicho Seminario por el Pbro. Carlos Decker Guerra, Director del Departamento Arquidiocesano de Catequesis de Santiago de Chile. Se trata de la forma de catequesis familiar más efectiva que se conoce en América Latina para evangelizar adultos, iniciar así comunidades eclesiales de base, restaurar familias en Cristo y desencadenar procesos de catequesis permanente para niños y para los adultos paralelamente. El párrafo 7 de dicho capítulo sustituye los fundamentos teológicos de dicho informe por algunas citas genéricas de *Catechesi Tradendae*.

El Anexo 2, que describe experiencias similares realizadas en Perú y Argentina, agregando la de Brasil que difiere en no confiar tan directamente como las otras la preparación de los niños a los propios padres con apoyo de la comunidad local, pudo constituir un capítulo IV. No menciona experiencias similares en curso en Ecuador y Bolivia. Después del Seminario desde Nicaragua y República Dominicana se solicitaron cursos para impulsar el mismo sistema pastoral. Lamentablemente, México no se hizo presente en el Seminario para confrontar su experiencia, inspirada en el jesuita belga Pierre Ranwez.

Muy útiles resultan para quienes no participaron en el Seminario, el actual cap. IV, sobre "algunos criterios para implementar e impulsar la catequesis familiar", y el V, con "algunas cuestiones y respuestas". Ambos son producto del intercambio realizado en el Seminario. El Anexo I, referente a "catequesis familiar en el magisterio de la Iglesia a partir del Vaticano II" anima a trabajar en el sistema pastoral propuesto en el Seminario, con las adaptaciones necesarias para cada país y cultura.

Hno. Enrique García

Fichas valorativas de algunos sonoramas catequísticos latinoamericanos

Los *criterios* que nos han guiado en la selección de los sonoramas atención hacia los materiales audiovisuales catequísticos latinoamericanos. El ITEPAL y el DECAT delinearon entonces un programa y se formó un equipo mixto de catequistas y productores para analizar sonoramas catequísticos producidos en América Latina y publicar las *fichas valorativas* que a continuación se presentan.

Debido a la gran extensión de las ayudas audiovisuales, hemos tenido que ceñirnos a los sonoramas y, entre éstos, a los que tienen un carácter catequístico. El Episcopado Español, a través de su *Secretariado Nacional de Catequesis* y su *Departamento de Audiovisuales*, ha elaborado y publicado los análisis de los montajes audiovisuales españoles, muchos de los cuales son excelentes y llegan a nuestro Continente. Por eso nos limitamos a las producciones latinoamericanas, ciertamente con grandes limitaciones, pues resulta imposible conocer todas. Aquí partimos de las que hemos tenido a nuestro alcance, esperando para más tarde ampliar nuestro archivo audiovisual. Hemos analizado unos 200 sonoramas, muchos de los cuales no reúnen las condiciones básicas del lenguaje audiovisual catequístico; sólo publicamos los que nos han parecido llenar ciertos requisitos básicos, muchos de ellos excelentes.

Los *criterios* que nos han guiado en la selección de los sonoramas publicados son los siguientes:

- Incidencia en la catequesis.
- Lenguaje audiovisual.
- Calidad técnica.
- Dimensiones teológica, antropológica y pedagógica.
- La Guía Didáctica como parte integrante del sonorama.

Los *objetivos* que nos han guiado en la publicación presente son ante todo:

- estimular a la realización de mejores producciones;
- orientar en su labor tanto a los productores como a los catequistas;
- despertar mayor creatividad, y
- dar a conocer lo que se ha hecho en las diversas casas productoras en América Latina.

Entre las *dificultades* que hemos encontrado al analizar muchos sonoramas está la de saber el origen y año de producción de algunos que no tienen esos datos señalados. En casos muy numerosos hemos contado menos aún con los nombres de sus autores y realizadores. Ojalá los tengamos para próximas publicaciones.

La *perspectiva* que adoptamos para las fichas críticas no es tanto la de expertos cuanto la de *catequistas*. Nuestra posición no es la de simplemente juzgar una producción audiovisual, sino la del catequista que emplea este medio audiovisual, que en ocasiones puede no ser perfecto, pero puede ser empleado como un gran apoyo para su catequesis.

TÍTULO: LA ALIANZA

SERIE:

DATOS TECNICOS:

Autor: Luis Luna G. y María Guadalupe García A.
Productor: Sonoramas Educativos, México, D.F.
País y año: México, 1978.
Distribuidor: Sonoramas Educativos. Martín Mendalde 1037. Apartado 44052. 03100 México, D.F. México.
Precio (dólares): 12
Destinatarios: Adolescentes, jóvenes y adultos.
Descripción del material: Carpeta con 80 diapositivas, casete, dura 18 minutos, libreto y guía didáctica.

SINOPSIS:

El sonorama consta de una introducción y cinco partes o subtemas. Cada subtema debe ser proyectado y estudiado separadamente.

La introducción presenta el contraste entre la esclavitud del pecado y la liberación en Cristo Jesús.

La primera parte, "Dios hace una alianza con Israel", narra la liberación de los israelitas y el pacto que Dios hace con su pueblo por intermedio de Moisés. La segunda, "Dios promete hacer una nueva alianza", es un anuncio, por medio de textos tomados de los profetas, de la nueva alianza que Dios sellará con los hombres. La tercera, "Dios firma con nosotros la alianza nueva y eterna", nos presenta a Jesús, Hijo de Dios, quien sella el nuevo pacto de Dios y forma el pueblo de la nueva alianza o Iglesia. La cuarta parte, "Vivimos la alianza en los sacramentos", es una visión sintética de los sacramentos como signos de la nueva alianza en los que se actualiza el pacto de amor entre Dios y los hombres. La última parte, "Vivimos la alianza en nuestros actos", nos muestra cómo renovar continuamente nuestro pacto con Dios, participando en los sacramentos, con la exigencia de vivir de una manera renovada.

VALORACION TECNICA:

En general, el sonorama está bien realizado, con buena integración de imagen, palabra y música, aunque hay detalles desfavorables al mensaje. El ritmo es algo lento y hace decaer el interés. El copiado de algunas diapositivas es deficiente. Se notan ciertos vacíos en la grabación y variación en el volumen.

VALORACION CATEQUETICA:

Es un buen audiovisual catequístico, que permite un estudio bastante completo del tema de la alianza. La base bíblica le da un valor especial, lo mismo que las referencias a la situación del hombre actual. El contenido teológico es suficiente, aunque el catequista deberá insistir en el sentido de pueblo que conlleva la alianza, así como en el cambio del corazón de piedra al corazón de carne. La guía ofrece una metodología excelente y es una buena ayuda para el catequista.

TITULO: EL BAUTISMO CRISTIANO

SERIE:

DATOS TECNICOS:

<i>Autor:</i>	Equipo Claretiano de Pastoral de Comunicaciones (COMPAS)
<i>Productor:</i>	COMPAS, Medellín
<i>País y año:</i>	Colombia 1980
<i>Distribuidor:</i>	Centro Cultural Ignacio de Loyola (CECIL). Carrera 44 N° 48-18 Medellín, Colombia.
<i>Precio (dólares):</i>	20
<i>Destinatarios:</i>	Padres y padrinos, grupos catecumenales.
<i>Descripción del material:</i>	83 diapositivas, casete lado A dura 16:25 min., lado B 18:53, libreto y guía didáctica.

SINOPSIS:

El audiovisual tiene dos partes que deben ser vistas y estudiadas separadamente. En la primera parte se presenta al Bautismo como el Sacramento que hace la comunidad cristiana, al hacernos hijos de Dios y hermanos de Jesús.

Otros subtemas son:

- Verdaderas y falsas motivaciones.
- Los sacramentos, signos o señales del amor de Dios.
- Historia del bautismo.
- El agua, signo de salvación.
- El bautismo de los cristianos.
- El bautismo de los niños hoy.

En la segunda parte se explica de manera detallada la celebración del sacramento y el significado de sus ritos y símbolos, recalcando siempre el testimonio de fe que los mayores deben dar al niño para que éste pueda realizar plenamente la voluntad de Dios al hacerlo su hijo.

VALORACION TECNICA:

El sonorama da predominio a la palabra y es básicamente explicativo. La estructura de las frases, que a veces son bastante largas, hace difícil en ocasiones entender el mensaje. La mezcla de frases afirmativas y negativas, de imágenes de diverso estilo, así como la falta de separación entre un tema y otro, puede dar lugar a confusiones. En ocasiones hay falta de correspondencia entre imagen y texto. La banda sonora presenta una buena grabación con una locución clara y bien modulada. La música en algunos momentos no es adecuada y en otros se reduce a mero acompañante de la palabra.

VALORACION CATEQUETICA:

Ya que el objetivo del sonorama es ayudar a los padres y padrinos a descubrir el sentido del Bautismo y su compromiso cristiano, es preciso presentarlo en dos sesiones diferentes y realizar las dinámicas sugeridas en la guía. El catequista tendrá que suplir la falta de claridad en la explicación de los signos: agua, luz y aceite. Igualmente tendrá que insistir en la pertenencia a la Iglesia a través de la comunidad parroquial, en los aspectos positivos de la educación cristiana y en el desarrollo del compromiso profético. Finalmente, deberá valorar el sentido festivo de la celebración de los sacramentos que no aparece en el audiovisual, a fin de suscitar la alegría y la esperanza como dinamismo del Bautismo.

TITULO: EL BAUTISMO, SACRAMENTO PARA
UNA VIDA NUEVA

SERIE:

DATOS TECNICOS:

Autor: Centro Cultural Ignacio de Loyola (CECIL)
Productor: Centro Cultural Ignacio de Loyola (CECIL)
Pais y año: Colombia, 1986
Distribuidor: CECIL. Carrera 44 N° 48-18. Medellín, Colombia.
Precio (dólares): 29
Destinatarios: Padres y padrinos
Descripción del material: Tiene tres partes con 41, 50 y 50 diapositivas, casete con duración de 9:30, 17:00 y 11:30 minutos respectivamente. Libreto y guía didáctica.

SINOPSIS:

Este sonorama tiene tres partes para darse en tres sesiones.

La primera parte comienza cuestionando el sentido de bautizar a un niño, para luego denunciar los falsos motivos sociales que a veces se tienen. El bautismo borra el pecado y comunica la gracia, haciéndonos hijos de Dios. Llevar a un niño a bautizar exige la fe de los padres y padrinos. En virtud de esta fe, respaldada por la de la Iglesia entera, Dios da el don de la fe al bautizado. Este nuevo hijo de Dios crecerá en la fe y en las buenas obras a lo largo de su vida. La fe es la respuesta a Dios, quien nos ha demostrado su amor a lo largo de la historia, sobre todo mediante Jesucristo. Por eso, la fe consiste en conocer, aceptar e imitar a Jesús.

La segunda parte describe el rito del bautismo, que debe tener lugar en el templo parroquial, se siguen los pasos del rito y se explican sus símbolos.

La tercera parte habla de la nueva vida que recibe el niño al ser bautizado, lo cual lo convierte en hijo de Dios y heredero de los bienes eternos. Es preciso luego vivir el compromiso bautismal, es decir, vivir como Jesús, anunciando la verdad, luchando por la justicia y amando a los hombres como hermanos. Ser cristiano es una tarea comunitaria; el bautismo es un compromiso para vivir en una comunidad de amor bajo la guía del Espíritu Santo.

VALORACION TECNICA:

Las imágenes son de buena calidad, con excepción de algunas mal copiadas; otras no simbolizan el tema tratado. Las imágenes de la descripción del rito están tomadas de una celebración real. La grabación resulta buena por la variedad de las voces y la música elegida.

VALORACION CATEQUETICA:

Sirve como apoyo para la preparación de padres y padrinos al bautismo del niño. Está diseñado para darse en tres sesiones, pero dentro de una secuencia más amplia, pues el audiovisual no basta por sí solo para dar una preparación suficiente. La primera parte critica los falsos motivos de bautizar al niño, para luego insistir en la seriedad del sacramento. Luego recalca la necesidad de la fe de los padres y padrinos, así como la fe de la comunidad cristiana. Al catequista toca ampliar, profundizar y concretar los aspectos que sean necesarios. La segunda parte es útil para conocer los pasos del rito bautismal y descifrar sus símbolos, aunque no siempre se logre celebrarlo de esa manera. La tercera parte aplica el compromiso bautismal a la vida cristiana, tanto personal como comunitaria. Al catequista toca aplicar a la vida de cada uno y de la comunidad el compromiso adquirido en el bautismo.

TITULO: EL BAUTISMO, SIGNO DE LIBERACION

SERIE:

DATOS TECNICOS:

Autor: Luis Luna G. y equipo
Productor: Sonoramas Educativos, México, D.F.
País y año: México, 1974
Distribuidor: Sonoramas Educativos. Martín Mendalde 1037.
 Apartado 44052.
 03100 México, D.F., México
Precio (dólares): 16
Destinatarios: Jóvenes y adultos, especialmente padres y padrinos.
Descripción del material: Carpeta con 120 diapositivas, casete, dura 36 minutos, y libreto, sin guía didáctica.

SINOPSIS:

El sonorama tiene tres partes que deben proyectarse independientemente.

— El hombre anhela una vida libre: muestra cómo el hombre, llamado a la libertad, vive realmente como esclavo. Cristo es el único que puede liberar realmente al hombre; el bautismo es el signo de la auténtica liberación que Cristo nos da.

— Cristo hace posible esta vida libre: es una presentación y explicación del rito bautismal y de sus símbolos, señalando su carácter comunitario y la responsabilidad que implica para los padres y padrinos llevar a un niño al sacramento.

— Con Cristo a la conquista de una vida libre: presenta las diferentes dimensiones de la liberación y los factores que ayudan a lograrla. Concluye finalmente que sólo en la libertad es posible nuestro encuentro con Dios y nuestra más plena realización humana.

VALORACION TECNICA:

El sonorama está en gran medida elaborado a modo de exposición ilustrada. El locutor trata de darle fuerza a lo que dice, pero llega a ser en ocasiones demasiado insistente. Las imágenes, tomadas tanto en sentido vertical como en sentido horizontal, son de variados estilos: de la vida real, artístico-simbólicas y fotomontajes; algunas se destacan por su fuerza expresiva, pero no faltan las de baja calidad. Valdría la pena actualizar las que representan la realidad para hacer más efectivo el mensaje. La musicalización es buena en general, aun cuando llega a distraer por la insistencia en los motivos melódicos y el volumen de grabación.

VALORACION CATEQUETICA:

El sonorama puede dar lugar a un foro de mucho interés catequístico; se pueden sacar aplicaciones prácticas para un proceso de vida cristiana comunitaria, una profundización del sentido de la celebración del bautismo y la liberación del pecado. Al catequista toca profundizar en los diversos aspectos de la liberación, desde la esclavitud del pecado hasta sus consecuencias estructurales. Sería de mucho provecho elaborar la guía didáctica, incluyendo en ella las nuevas orientaciones del Derecho Canónico sobre el bautismo.

TITULO: CONFIRMACION Y PLENITUD HUMANA

SERIE:

DATOS TECNICOS:

Autor: Luis Luna G. y María Guadalupe García
Productor: Sonoramas Educativos
País y año: México, 1980
Distribuidor: Sonoramas Educativos. Martín Mendalde 1037.
 Apartado 44052.
 03100 México, D.F., México.
Precio (dólares): 20
Destinatarios: Adolescentes, jóvenes y adultos.
Descripción del material: Carpeta con 160 diapositivas, casete que dura 30 minutos, libreto y guía didáctica.

SINOPSIS:

El sonorama consta de dos partes realizadas para estudiarse y proyectarse separadamente. En la primera, "El hombre anhela la plenitud", se muestra cómo el hombre tiende naturalmente a alcanzar su plena realización personal, la cual sólo consigue viviendo en comunidad. Es un anhelo de perfección que va más allá de la madurez humana y que sólo Cristo puede dar. La segunda parte, "El Sacramento de la Confirmación", es una explicación detallada de la liturgia del sacramento con sus ritos y símbolos, el cual explica y hace posible la plenitud humana. Esto hace comprender más adecuadamente lo que significa para el cristiano recibir este nuevo sacramento y los compromisos con Dios y con la Iglesia que con él adquiere.

VALORACION TECNICA:

En general, el sonorama está bien realizado. Sonido e imagen son de buena calidad. Las voces son comprensibles y de buen timbre, aunque la locución es algo lenta. Los coros que en la segunda parte responden a las preguntas del obispo, no tienen un buen efecto. La musicalización resulta deficiente y aporta poco ya que se reduce a acompañar al texto. El mur-

mullo que inicia la segunda parte no produce el efecto esperado. Las imágenes son en general de buena calidad. Las simbólicas, empleadas con frecuencia, enriquecen el audiovisual; sin embargo, las referentes al Espíritu Santo y al amor carecen de fuerza expresiva. La copia de las diapositivas es algo deficiente.

VALORACION CATEQUETICA:

El sonorama puede lograr, con la ayuda de la guía didáctica, los objetivos propuestos, explicitados en la guía del animador. Introduce al conocimiento del sacramento de la confirmación y de la misión del cristiano. Sin embargo, la secuencia del rito no queda bien ilustrada ni explicada. Por eso, el catequista debe complementar las ideas esenciales. La presentación de la realidad es un buen elemento de reflexión y conduce evidentemente a la conversión personal y al compromiso social. La guía didáctica es una valiosa ayuda para el animador.

TITULO: CRESCER EM JESUS CRISTO

SERIE: Educação Religiosa Escolar

DATOS TECNICOS:

Autor: Mario Notari y equipo.
Productor: Centro Gaúcho de Audiovisuais.
País y año: Brasil, 1984.
Distribuidor: Salesianos de Dom Bosco. R. Dona Laura 1020 - Porto Alegre, Brasil.
Precio (dólares): 40
Destinatarios: Niños de Primaria.
Descripción del material: Carpeta con 285 diapositivas y dos casetes con duración total de 57 min. comprendiendo 9 partes, con libreto y guía didáctica.

SINOPSIS:

El sonorama consta de 9 partes, de corte bíblico, con los siguientes temas:

- Crecer en el amor y la amistad (30 diapositivas y duración de 6 min.).
- Vivir en la amistad y en el amor (30 diapositivas y duración de 6 min.).
- Jesús de Nazaret (30 diapositivas y duración de 6:20 min.).
- Jesús, compañero y guía (45 diapositivas y duración de 7 min.).
- Jesús libertador y nuestra esperanza (30 diapositivas y duración de 7 min.).

- En busca de la vida (30 diapositivas y duración de 6 min.).
- Crecer en Cristo (30 diapositivas y duración de 7:30 min.).
- La Iglesia, pueblo de Dios (45 diapositivas y duración de 7 min.).
- Bautismo, compromiso de los cristianos (15 diapositivas y duración de 4 min.).

Cada una de las partes tiene material de apoyo bíblico y literario.

VALORACION TECNICA:

Contiene voces bien moduladas y grabadas. El ruido del impulso podría haberse evitado, porque distrae y llega a fastidiar. La musicalización está bastante bien lograda, con niveles adecuados y temas que ilustran y no distraen. Las imágenes son buenas en general, aunque en ocasiones hay una mezcla de estilos que no armonizan con la secuencia. Se da una correspondencia entre palabra, imagen y música, logrando un adecuado lenguaje audiovisual.

VALORACION CATEQUETICA:

El sonorama ofrece un buen recurso al catequista para introducir o ilustrar los temas de la Enseñanza Religiosa Escolar, los cuales deben naturalmente ser tratados y profundizados en otras sesiones. El aspecto doctrinal está bien mostrado y llevado, abarcando lo personal, lo comunitario y lo social. Propicia una Enseñanza Religiosa Escolar con base en valores humanos y al encuentro entre fe y cultura.

TITULO: ENCUENTRO CON JESUS

SERIE:

DATOS TECNICOS:

Autor: Luis Luna G. y equipo.
Productor: Sonoramas Educativos.
País y año: México, 1985.
Distribuidor: Sonoramas Educativos. Martín Mendalde 1037
 03100 México, D.F.
Precio (dólares): 25
Destinatarios: Niños de 8 a 10 años (Primera Comunión).
Descripción del material: 180 diapositivas, 3 casetes, dura hora y media en total; libreto, guía didáctica y viene acompañado de El Romance de la Salvación.

SINOPSIS:

El sonorama consta de 30 temas para 30 sesiones catequísticas, cada una con 6 diapositivas, cuya grabación dura casi 3 minutos. El guión de 64 páginas contiene las fotos del sonorama y los textos grabados, pudiendo servir de libro para el niño. Se trata de una síntesis de la Historia de la Salvación seriamente elaborada. Comenzando por la creación y resaltando los aspectos principales del Antiguo Testamento, se centra en Jesús: su vida, sus enseñanzas y ante todo su muerte y resurrección, para desembocar en la Iglesia, los sacramentos y el compromiso cristiano. La historia salvífica viene apoyada didácticamente por El Romance de la Salvación, constituido por unos 400 versos que abarcan los 30 temas tratados, para ser cantados con las seis melodías compuestas para este fin.

VALORACION TECNICA:

La calidad de copiado de diapositivas y casetes es excelente. Las imágenes son muy buenas en general, aunque algunas no corresponden al texto y unas cuantas contrastan por deficientes. Se trata de la ilustración visual de un texto con un suave fondo musical; la música no parece estar bien integrada a los demás elementos. El ritmo del audiovisual es lento. La voz femenina no resulta bien modulada y en algunas frases es muy débil.

VALORACION CATEQUETICA:

Este sonorama constituye una bien lograda síntesis fundamental de las verdades de la fe, con base bíblica, buen método teológico y buena pedagogía catequística. Esta última está expuesta en el Guión del Animador, que es su guía didáctica, la cual proporciona al catequista una metodología ágil y dinámica. El Romance de la Salvación constituye un gran apoyo poético-musical, pues los niños aprenden con gusto la historia salvífica mediante estos cantos, de gran contenido y con melodías inspiradas. El audiovisual, por ser una síntesis, podrá servir también como repaso en otros cursos. Aunque dirigido originalmente a niños, este sonorama puede servir para adultos a modo de síntesis de la Historia de la Salvación. En tal caso, el catequista ampliará el número de diapositivas como juzgue conveniente.

TITULO: EUCARISTIA, EL PAN

SERIE:

DATOS TECNICOS:

Autor: Ramón Echeverría y equipo.
Productor: Oficina Nacional de Catequesis (ONAC),
Santiago de Chile.
País y año: Chile, 1984.
Distribuidor: ONAC. Brasil 94. Santiago de Chile.
Precio (dólares): 8.
Destinatarios: Jóvenes y adultos.
Descripción del material: 30 diapositivas, casete, dura 12 minutos, libreto y guía didáctica.

SINOPSIS:

Se dan pistas de reflexión desde el pan hacia la Eucaristía; en su contenido se ve una secuencia lógica a través de todo el recorrido. Se advierte que no se dice todo acerca de la Eucaristía, sólo considera al pan como signo eucarístico. Comienza presentando el pan como signo en la vida humana, como símbolo que encierra los anhelos del hombre. Pasa luego a verlo como don de Dios y a Jesucristo como pan de vida.

VALORACION TECNICA:

La voz resulta clara y la música adecuada.

El texto es significativo y las imágenes son sugerentes e invitan a la creatividad. Sin embargo, las diapositivas están deficientemente tomadas y carecen de colorido.

VALORACION CATEQUETICA:

El audiovisual tiene un contenido evangélico apropiado para iluminar situaciones reales. Ciertamente no basta para una catequesis sobre la Eucaristía; es necesario que se integre dentro de una catequesis eucarística más extensa. El sonorama logra invitar a compromisos concretos.

TITULO: FORMANDO COMUNIDADES

SERIE: Jóvenes hoy

DATOS TECNICOS:

Autor: Gustavo Viviani y Juan Carlos Pisano

Productor: Ediciones Paulinas.

País y año: Argentina

Distribuidor: Ediciones Paulinas. Av. San Martín 4350.
1602 Florida (Buenos Aires), Argentina.

Precio (dólares): 15

Destinatarios: Jóvenes y adultos.

Descripción del material: Carpeta con 48 diapositivas, casete que dura 9 minutos, libreto y guía didáctica.

SINOPSIS:

El audiovisual hace notar la interdependencia mutua de todos los humanos a partir de la imagen de un pan: ¿Cuántos hombres hay detrás de este pan? Mediante dibujos bien logrados, se habla de la soledad, la cooperación, la ayuda mutua y la necesidad de la fraternidad. Todo ello se refiere a la esencia social del ser humano, culminando con la invitación a formar la sociedad del amor.

VALORACION TECNICA:

El audio presenta buena locución, pero la música de la primera parte no parece plenamente adaptada al contenido. Las imágenes son dibujos bien logrados, bastante significativos y corresponden al texto.

VALORACION CATEQUETICA:

El sonorama parte de una realidad humana: el pan; siguiendo un procedimiento graduado, desarrolla el tema. Se nota la ausencia de la familia como base de la vida comunitaria y social. El audiovisual no tiene grandes contenidos catequísticos, pero es un buen material para hacer una excelente catequesis sobre la participación y comunión en perspectiva cristiana. El catequista deberá complementar el mensaje, destacando más las dimensiones bíblica y teológica de la vida social.

TITULO: LA IGLESIA DE CORINTO

SERIE: Pastoral

DATOS TECNICOS:

Autor: Sonoviso del Perú.
Productor: Sonoviso del Perú.
País y año: Perú, 1986.
Distribuidor: Sonoviso del Perú. Río de Janeiro 488 (Jesús María)
Apartado 1859. Lima 100. Perú.
Precio (dólares): 3.50
Destinatarios: Jóvenes y adultos.
Descripción del material: 13 diapositivas, casete que dura 5:10 minutos, libreta y guía didáctica.

SINOPSIS:

Trata sobre la primera carta de San Pablo a los Corintios, en la que el Apóstol condena la situación irregular de las celebraciones eucarísticas en aquella comunidad por manifestarse en ellas las diferencias sociales. El sonorama señala las distintas reacciones de los cristianos y resalta la conversión de la mayoría que decidió mantenerse fiel al mandato del Señor recordado por Pablo.

VALORACION TECNICA:

Las voces tienen buena locución. La musicalización es sencilla y sugiere el ambiente de la época de los primeros cristianos. El tipo de imágenes logra mediante dibujos simbolizar las escenas y revela una creatividad adecuada. El mensaje resulta de los elementos del audiovisual.

VALORACION CATEQUETICA:

A pesar de su brevedad, el audiovisual alcanza a entregar su mensaje, aunque al final da la impresión de inconcluso. Sin embargo, al catequista toca redondear el tema y le servirá para apoyar el tema de la Iglesia primitiva, el cual debe hoy retomar relevancia en la formación de la comunidad cristiana.