

El Espíritu Santo como Promotor de la Pastoral

Mons. Boaventura Kloppenburg, O.F.M.
Obispo Auxiliar de Salvador, Bahía, Brasil

El Papa Pablo VI nos recuerda en su Exhortación *Evangelii Nuntiandi* (n. 75) que el Sínodo de los Obispos de 1974, insistiendo mucho sobre el puesto que ocupa el Espíritu Santo en la evangelización, expresó asimismo el deseo de que pastores y teólogos "estudien profundamente la naturaleza y la forma de la acción del Espíritu Santo en la evangelización de hoy día". A este anhelo de los Obispos añadía Pablo VI: "Este es también nuestro deseo, al mismo tiempo que exhortamos a todos y a cada uno de los evangelizadores a invocar constantemente con fe y fervor al Espíritu Santo y a dejarse guiar prudentemente por El como inspirador decisivo de sus programas, de sus iniciativas, de su actividad evangelizadora".

Para esta deseada profundización en la naturaleza y la forma de la acción del Espíritu Santo, particularmente como promotor de la evangelización, se propone estudiar el n. 4 del Decreto conciliar *Ad Gentes*. Para que el lector tenga el texto a su alcance, lo reproducimos aquí, con las notas:

4. Para que esto se realizara plenamente, Cristo envió de parte del Padre al Espíritu Santo, para que llevara a cabo interiormente su obra salvífica e impulsara a la Iglesia a extenderse a sí misma. El Espíritu Santo, obra ya, sin duda, en el mundo antes de que Cristo fuera glorificado¹⁹. Sin embargo, el día de Pentecostés descendió sobre los discípulos para permanecer con ellos para siempre²⁰; la Iglesia se manifestó públicamente ante la multitud; comenzó la difusión del Evangelio por la predicación; fue, por fin, prefigurada la unión de los pueblos en la catolicidad de la fe por medio de la Iglesia de la Nueva Alianza, que habla en todas las lenguas, comprende y abraza en la caridad todas las lenguas y supera así la dispersión de Babel²¹. Fue en Pentecostés cuando empezaron los "hechos

¹⁹ El Espíritu Santo es el que habló por los profetas: *Symb. Constantinopol.*: Denz. 150 (86); San León Magno, *Serm.* 76 (PL 54, 405-406): "Cuando el día de Pentecostés el Espíritu Santo llenó a los discípulos del Señor, no fue esto como iniciación de un oficio, sino añadidura de una dádiva, ya que los patriarcas, y los profetas, y los sacerdotes, y todos los santos que vivieron en tiempos anteriores, fueron vivificados por la santificación del mismo Espíritu... aunque no con la misma medida de dones". También *Serm.* 77, 1: PL 54, 412; León XIII, enc. *Divinum illud*, 9 mayo 1897: ASS 29 (1897) 650-651. También San Juan Crisóstomo, aunque insista en la novedad de la misión del Espíritu Santo el día de Pentecostés (*In Eph.* c. 4 hom. 10, 1: PG 62, 75).

²⁰ Cf. Io 14, 16.

²¹ De Babel y Pentecostés hablan frecuentemente los Santos Padres: Orígenes, *In Genesim* c. I: PG 12, 112; San Gregorio Nac. *Orat.* 41, 16: PG 36, 449; San Juan Crisóstomo, *Hom 2 in Pentec 2*; PG 50, 467; *In Act. Apost.*: PG 60, 44; San Agustín, *En. in Ps.*

de los Apóstoles¹⁹, del mismo modo que Cristo fue concebido cuando el Espíritu Santo vino sobre la Virgen María, y Cristo fue impulsado a la obra de su ministerio²² cuando el mismo Espíritu Santo descendió sobre Él mientras oraba. El mismo Señor Jesús, antes de dar voluntariamente su vida para salvar al mundo, de tal manera organizó el ministerio apostólico y prometió enviar el Espíritu Santo, que ambos están asociados en la realización de la obra de la salvación en todas partes y para siempre²³. El Espíritu Santo "unifica en la comunión y en el ministerio y provee de diversos dones jerárquicos y carismáticos"²⁴ a toda la Iglesia a través de todos los tiempos, vivificando, a la manera del alma²⁵, las instituciones eclesásticas e infundiendo en el corazón de los fieles el mismo espíritu de misión que impulsó a Cristo. A veces también se anticipa visiblemente a la acción apostólica²⁶, de la misma forma que sin cesar la acompaña y dirige de diversas maneras²⁷.

En este párrafo del Concilio Vaticano II tenemos una rica doctrina para el tema del Espíritu Santo como promotor de la acción pastoral. Lo estudiaremos en nueve proposiciones tomadas del texto:

1. El Espíritu Santo fue enviado para que llevara a cabo interiormente la obra salvífica de Cristo e impulsara a la Iglesia a extenderse a sí misma.

Con estas palabras el Concilio Vaticano II indica la razón principal de la misión del Espíritu Santo. Es necesario entender esta afirmación a la luz del párrafo anterior, el final del n. 3, que describe la misión del Hijo y termina con esta consideración: "Lo que ha sido predicado una vez por el Señor, o lo que en Él se ha obrado para la salvación del género humano, debe ser proclamado y difundido hasta los últimos confines de la tierra, comenzando por Jerusalén, de suerte que lo que una vez se obró para todos en orden a la salvación alcance su efecto en todos en el curso de los tiempos".

54, 11; PL 36, 636; CChr 39, 664s; *Serm.* 271; PL 38, 1245; San Cirilo Alej., *Glaphira in Genesim* II: PG 69, 79; San Gregorio Magn., *Hom. in Evang.*, 1. 2 hom. 30, 4; PL 76, 1222; San Beda, *In Hexaem.* 1. 3; PL 91, 125. Véase también la imagen en el atrio de la basílica de San Marcos de Venecia.

La Iglesia habla todas las lenguas, y así reúne a todos en la catolicidad de la fe: San Agustín, *Serm.* 266; 267; 268; 269; PL 38, 1225-1237; *Serm.* 175, 3; PL 8, 946; San Juan Crisóstomo, *In Ep. 1 ad Cor.* hom 35; PG 61, 296; San Cirilo Alej., *Fragm. in Act.*; PG 74, 758; San Fulgencio, *Serm.* 8, 2-3; PL 65, 743-744.

Sobre Pentecostés como consagración de los Apóstoles a la misión, cf. J.A. Cramer, *Catena in Acta SS. Apostolorum*. (Oxford 1838) p. 24s.

²² Cf. Lc 3, 22; 4, 1; Act 10, 38.

²³ Cf. Io c. 14-27; Pablo VI, aloc. al Concilio, 14 sept. 1964: ASS 56 (1964) 807.

²⁴ Cf. Conc. Vat. II, const. dogm. sobre la Iglesia *Lumen Gentium* n. 4: ASS 57 (1965) 7.

²⁵ San Agustín, *Serm.* 264 4 (PL 38, 1231): "Lo que obra el alma en todos los miembros de un solo cuerpo, eso hace el Espíritu Santo en toda la Iglesia". Cf. Conc. Vat. II, const. dogm. sobre la Iglesia, *Lumen Gentium* n. 7 (con la nota 8): ASS 57 (1965) 11.

²⁶ Cf. Act. 10, 44-47; 11, 15; 15, 8.

²⁷ Cf. Act. 4, 8; 5, 32; 8, 26. 29. 39; 9, 31; 11, 24-28; 13, 2. 4. 9; 16, 6-7; 20, 22-23; 21, 11, etc.

Según el testimonio del Nuevo Testamento, sólo el Espíritu Santo hace posible la evangelización:

- * Lc 1,15: "Lleno del Espíritu Santo" estará Juan Bautista para preparar los caminos del Señor.
- * Lc 1,45: "Llena del Espíritu Santo" saluda Isabel a su prima María para proclamar "la Madre de mi Señor".
- * Lc 1,67: "Lleno del Espíritu Santo" pronuncia Zacarías su "benedictus".
- * Mt 4,1: "Conducido por el Espíritu" fue Jesús al desierto para vivir el combate decisivo y la prueba suprema antes de comenzar su vida misionera.
- * Lc 4,14: "Por la fuerza del Espíritu" vuelve Jesús a Galilea e inaugura en Nazaret su predicación. En este momento aplica a sí mismo el pasaje de Isaías: "El Espíritu del Señor está sobre mí".
- * Jn 4,8: "Recibid el Espíritu Santo", dice el Señor a los discípulos a quienes está para enviar al mundo como primeros misioneros.
- * Hch 2,4: "Llenos del Espíritu Santo" quedaron los Apóstoles el día de Pentecostés para comenzar definitivamente su misión.
- * Hch 9,17 y 13,9: "Lleno del Espíritu Santo" está Pablo antes de entregarse al apostolado y después en el ministerio.
- * Hch 9,31: "Llenas del Espíritu Santo" estaban las Iglesias de Judea, Galilea y Samaria, cuando se edificaban y progresaban en el temor del Señor.
- * Hch 11,24: "Lleno del Espíritu Santo y de fe" hace Bernabé su apostolado en Antioquía.
- * Hch 16,14: "El Señor le abrió el corazón para que se adhiriese a las palabras de Pablo".

De la consideración de estos textos la *Evangelii Nuntiandi* (n. 75) saca importantes conclusiones y se siente fundamentada para hacer estas tajantes afirmaciones sobre la acción del Espíritu Santo: "El es el alma de esta Iglesia. El es quien explica a los fieles el sentido profundo de las enseñanzas de Jesús y su misterio. El es quien, hoy igual que en los comienzos de la Iglesia, actúa en cada evangelizador que se deja poseer y conducir por El, y pone en los labios las palabras que por sí solo no podría hallar, predisponiendo también el alma del que escucha para hacerla abierta y acogedora de la Buena Nueva y del Reino anunciado. Las técnicas de evangelización son buenas, pero ni las más perfeccionadas podrían reemplazar la acción discreta del Espíritu. La preparación más refinada del evangelizador no consigue absolutamente nada sin El. Sin El, la dialéctica más convincente es impotente sobre el espíritu de los hombres. Sin El, los esquemas más elaborados sobre bases sociológicas o psicológicas se revelan desprovistos de todo valor".

2. El Espíritu Santo obraba ya en el mundo antes de que Cristo fuera glorificado.

Para fundamentar esta importante doctrina, el Concilio nos ofrece algunas indicaciones en la nota 19. Es un tema que necesita de más estudios. La Carta Apostólica *Ecclesiae Sanctae*, de 1966, parte III, que reglamenta la aplicación del Decreto *Ad Gentes*, manda insertar en la Teología un tratado sobre la misión con un estudio especial sobre "los caminos del Señor en la preparación del Evangelio y la posibilidad de salvación de los no evangelizados".

El mismo Concilio Vaticano II ya nos indica elementos que pueden ayudarnos:

- * GS 22e: "El Espíritu Santo ofrece a todos (los no cristianos de buena voluntad) la posibilidad de que, en la forma de solo Dios conocida (*modo Deo cognito*), se asocien al misterio pascual".
- * AG 7a: Dios tiene caminos de salvación que solo El conoce (*viis sibi notis*) para los que sin culpa propia desconocen el Evangelio.

3. El día de Pentecostés el Espíritu Santo descendió sobre los discípulos para permanecer con ellos para siempre.

Pentecostés tiene un sentido misionero fundamental. Nuestro texto conciliar recuerda tres elementos importantes del Pentecostés:

- * La Iglesia se manifestó públicamente ante la multitud.
- * La Iglesia comenzó la difusión del Evangelio por la predicación.
- * La Iglesia de la Nueva Alianza, que habla en todas las lenguas, comprende y abraza en la caridad todas las lenguas y supera así la dispersión de Babel, prefigura la unión de los pueblos en la catolicidad de la fe.

Entre los comienzos de la Encarnación y de la Iglesia hay un notable paralelismo insinuado por San Lucas y explicado así por el Concilio: Del mismo modo que Cristo fue concebido cuando el Espíritu Santo vino sobre la Virgen María, así en Pentecostés empezaron los "hechos de los Apóstoles".

A pedido de muchos Padres conciliares se menciona aquí expresamente a la Virgen María. Es significativa su presencia y oración entre los discípulos cuando vino el Espíritu Santo (cf. Hch 1,14). María es como un lugar privilegiado de la epifanía pneumatológica. En la *Evangelii Nuntiandi* el Papa Pablo VI hace esta consideración: "En la mañana de Pentecostés ella presidió con su oración el comienzo de la evangelización bajo el influjo del Espíritu Santo. Sea ella la estrella de la evangelización siempre renovada que la Iglesia, dócil al mandato del Señor, debe promover y realizar, sobre todo en estos tiempos difíciles y llenos de esperanza" (n. 82). En su Exhortación *Marialis Cultus*, n. 28, Pablo VI hace suya una conocida fórmula de la tradición: "No se puede hablar de la Iglesia si no está presente María". O, como lo expresa el Documento de Puebla, "sin María, el Evangelio se desencarna, se desfigura y se transforma en ideología, en racionalismo espiritualista (n. 301). Pues "María es garantía de la grandeza femenina, muestra la forma específica de ser mujer, con esa vocación de ser alma, entrega que espiritualice la carne y encarne el

espíritu" (n. 299). Y Puebla remata: "Esta es la hora de María, tiempo de un nuevo Pentecostés que ella preside con su oración, cuando, bajo el influjo del Espíritu Santo, inicia la Iglesia un nuevo tramo de su peregrinar" (n. 303).

4. Por voluntad del Señor Jesús hay una íntima conexión entre el ministerio apostólico y el envío del Espíritu Santo para la realización de la obra de la salvación en todas partes y para siempre.

Nuestro texto conciliar anota expresamente que esta determinación fue hecha por el Señor "antes de dar voluntariamente su vida para salvar al mundo". Se trata, pues, de una institución hecha por lo que llaman ahora "Jesús histórico" o prepascual. Para fundamentar esta doctrina el Concilio manda ver en la nota 23 los capítulos 14 a 17 del Evangelio de San Juan y la Alocución de Pablo VI al Concilio el 14 de septiembre de 1964, con ocasión de la apertura de la tercera sesión del Concilio Vaticano II.

En esta Alocución, después de citar Jn 14, 16-17, el Papa había recordando a los Padres conciliares que son dos los agentes que Jesucristo ha prometido y ha enviado, si bien diversamente, para continuar su obra, para extender en el tiempo y sobre la tierra el Reino fundado por El y para hacer de la humanidad redimida su Iglesia, su Cuerpo místico, su plenitud, en espera de su retorno último y triunfal al final de los siglos: el Apostolado y el Espíritu. "El Apostolado actúa externa y objetivamente, forma el cuerpo, por así decirlo, material de la Iglesia, le confiere sus estructuras visibles y sociales; mientras el Espíritu Santo obra internamente, dentro de cada una de las personas, como también sobre la comunidad entera, animando, vivificando, santificando".

Estos dos agentes, el Apostolado y el Espíritu, siempre actúan juntamente: "ambos están asociados a la realización de la obra de la salvación", enseña AG 4, el texto que estamos estudiando.

La Iglesia está "establecida y organizada en este mundo como una sociedad" (LG 8b), y está dotada de "los medios adecuados propios de una unión visible y social" (LG 9c; cf. GS 40b). Es lo que nuestro texto llama "ministerio apostólico organizado". Esta parte visible, humana, organizada y social de la Iglesia, aunque sea "como una sociedad", es sin embargo, como ya lo subrayaba Pío XII en *Mystici Corporis*, "muy superior a todas las demás sociedades humanas, a las que supera como la gracia sobrepuja a la naturaleza". Como organización, la Iglesia es de hecho una sociedad única en su género, incomparable e irrepetible, precisamente porque sobrepasa absolutamente todos los límites naturales o meramente humanos. Es una sociedad estrictamente atípica, que no se explica ni funciona según modelos sociológicos. Pues precisamente lo que en ella es "sociedad" es transformado en signo e instrumento del Espíritu Santo. Esto significa la total relativización de lo social, visible, humano u organizado en la Iglesia.

5. El Espíritu Santo vivifica, a la manera del alma, las instituciones eclesíásticas.

En la nota 25 a este texto el Concilio cita palabras tomadas de un

Sermón de San Agustín: "Lo que obra el alma en todos los miembros de un solo cuerpo, eso hace el Espíritu Santo en toda la Iglesia". Esta misma nota manda ver también LG n. 7, donde enseña el Vaticano II que el Espíritu Santo, "siendo uno solo en la cabeza y en los miembros, de tal modo vivifica todo el cuerpo, lo une y lo mueve, que su oficio pudo ser comparado por los Santos Padres con la función que ejerce el principio de vida o el alma en el cuerpo humano".

Con esta doctrina entramos en el meollo mismo de la naturaleza *mistérica* de la acción pastoral. Por eso es necesario estudiarla con más atención.

"Agere sequitur esse": la naturaleza del *actuar* es consecuencia de la naturaleza del *ser*. Cuando el Concilio Vaticano II quiso definir la naturaleza de la Iglesia, privilegió el vocablo "misterio" (que por ello aparece en el mismo título del capítulo primero de *Lumen Gentium*). Según la aclaración hecha por la Comisión Doctrinal del Concilio a los Padres conciliares, con esta palabra se tenía la intención de "designar una realidad divina, trascendente y salvífica, que se revela y manifiesta de alguna manera visible". Esta "realidad divina" es precisamente el Espíritu Santo. Porque la Iglesia es "una realidad compleja que está integrada de un elemento humano y otro divino" (LG 8a), ella es "misterio" o "mística" o sacramental. En esta Iglesia mística "lo humano está ordenado y subordinado a lo divino, lo visible a lo invisible, la acción a la contemplación, y lo presente a la ciudad futura que buscamos" (SC 2).

La evangelización es simplemente la Iglesia en acción. Es su actuar. Y por eso su naturaleza también es "mística", es decir: divino-humana. Cuando en Puebla, México, la Tercera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (1979) quiso definir la naturaleza de la evangelización, también privilegió el vocablo "misterio" (que aparece en el mismo título a los párrafos 348-361 destinados a describir la naturaleza de la evangelización). Con eso tenían la intención de enseñar que en el mismo sentido en que la Iglesia es "misterio" lo es también la evangelización. Tal como la Iglesia, también la evangelización misionera es una realidad divina, trascendente y salvífica, visiblemente presente entre los hombres: en su parte externa, visible y humana, al mismo tiempo se revela y esconde la acción del Espíritu Santo.

Un hermoso texto de San Agustín, en su Exposición de la Epístola de San Juan a los Partos (cf. la edición de BAC n. 187, p. 245) ilustra admirablemente lo que se quiere decir:

"Ved ya, hermanos, en ésto un gran misterio: el sonido de nuestras palabras hiere el oído, pero el maestro está dentro. No penséis que alguno aprende algo del hombre. Podemos llamar la atención con el ruido de nuestra voz; pero si dentro no está el que enseña, vano es nuestro sonido. Hermanos, ¿queréis daros cuenta de esto que digo? ¡Cuántos saldrán de aquí sin instruirse! Por lo que a mí toca, a todos hablé; pero aquellos a quienes no habla aquella unción, a quienes el Espíritu Santo no enseña, salen sin instrucción. El magisterio externo consiste en ciertas ayudas y avisos. Quien instruye los corazones tiene la cátedra en el cielo... Luego el maestro interior es quien enseña. Donde no están su inspiración ni su unción, vanamente suenan en el exterior las palabras".

En idéntico sentido el Concilio (PO 11, nota 66) hace suyas las reflexiones del Papa Pablo VI sobre la voz interior, la voz silenciosa y poderosa del Espíritu en las insondables profundidades del alma humana, distinguiéndola de la voz exterior, humana, sensible, social, jurídica y concreta del ministro cualificado de la Palabra de Dios, instrumento indispensable, instituido y querido por Cristo, como vehículo encargado de traducir en lenguaje experimentable el mensaje del Verbo y del precepto divino. Así enseña San Pablo la doctrina católica: "¿cómo oirán sin que se les predique?... la fe viene de la predicación" (Rom 10, 14 y 17).

En esta misma línea se entiende también la naturaleza de la virtud "teologal" de la fe. En *Dei Verbum*, n. 5 el Concilio enseña que, "para dar la respuesta de la fe, es necesaria la gracia de Dios que se adelantó y nos ayuda, junto con el auxilio del Espíritu Santo, que mueve el corazón, lo dirige a Dios, abre los ojos del espíritu y concede a todos gusto en aceptar y creer la verdad". Lo principal en el acto de fe es, pues, obra del Espíritu Santo. La fe jamás será el resultado del solo esfuerzo humano, ni la simple conclusión de un raciocinio inteligente.

6. El Espíritu Santo unifica la Iglesia en la comunión y en el ministerio.

La unidad "en la comunión" y "en el ministerio" debe ser una de las preocupaciones mayores de la Iglesia misionera. Pues "unidad" no es sin más sinónimo de "comunión" ni mucho menos de "uniformidad". Pero la forma de unidad en la Iglesia debe ser la comunión: "unitas communionis" (LG 15, 18b). En tierras de misiones esta unidad es difícil, pues debe respetar la diversidad de culturas, la multiplicidad de razas y el pluralismo de idiosincrasias.

Lo principal es tener la convicción de que la necesaria unidad en la comunión y el ministerio viene no de cálculos y maniobras humanas sino del Espíritu Santo: "Para esto envió Dios al Espíritu de su Hijo, Señor y Vivificador, quien es para toda la Iglesia y para todos y cada uno de los creyentes el principio de asociación y unidad en la doctrina de los Apóstoles, en la mutua unión, en la fracción del pan y en las oraciones" (LG 13a).

El Espíritu Santo es así el Principio de la unidad de la Iglesia: "El Señor Jesús envió el Espíritu que había prometido, por medio del cual llamó y congregó al pueblo de la Nueva Alianza, que es la Iglesia, en la unidad de la fe, de la esperanza y de la caridad... El Espíritu Santo, que habita en los creyentes y llena y gobierna a toda la Iglesia, realiza esa admirable unión de los fieles y tan estrechamente une a todos en Cristo, que es el Principio de la unidad de la Iglesia" (UR 2b).

7. El Espíritu Santo provee de diversos dones jerárquicos y carismáticos a toda la Iglesia a través de todos los tiempos.

Es importante anotar que en este texto no solamente los carismáticos sino también los jerarcas son presentados como "dones" del Espíritu Santo. LG 4a también había hablado de "dones jerárquicos" y LG 7f de "dones de los ministerios".

Sería por otra parte un grave equívoco oponer los carismáticos a los jerarcas, insinuando que los jerarcas no serían carismáticos. El Sacramento del Orden confiere un verdadero don o carisma. San Pablo pide a Timoteo no descuidar el carisma que está en él y que le fue comunicado mediante la imposición de las manos (cf. 1 Tm 4, 14). Desde aquel día de su ordenación Timoteo, el jerarca, es a la vez un "carismático". El Sacramento del Orden confiere una especial "unción del Espíritu Santo" (cf. PO 2c), comparable con la "unción del Espíritu con que Cristo fue ungido" (cf. PO 2a) después de su Bautismo (cf. Mt 3, 16, Lc 4, 18; Hch 2, 27; 10, 38). Esta especial "unción del Espíritu Santo" no es común a todos los bautizados y confirmados ni es conferida a los Religiosos. Los que la recibieron mediante un Sacramento especial ejercen asimismo un ministerio que difiere esencialmente y no solo en grado (cf. LG 10b) de los servicios o ministerios ejercidos por los demás bautizados y confirmados, no exceptuados los Religiosos.

Pero además de los dones jerárquicos u ordenados tenemos también los dones carismáticos o bautismales. Son ministerios o servicios numerosos y variados, ocasionales o estables, oficialmente instituidos o simplemente reconocidos, que hacen la riqueza y la variedad de la Iglesia, toda ella a la vez ministerial y carismática.

No hay oposición entre la libertad del Espíritu, que distribuye sus dones según su voluntad (cf. 1 Cor 12, 11) y la existencia de una estructura fundamental de la Iglesia según las determinaciones de Jesucristo. Pues no puede haber oposición entre la voluntad del Espíritu Santo y la de Jesucristo que lo envía precisamente para continuar y perpetuar su doctrina y sus iniciativas: "El me dará gloria, porque recibirá de lo mío y os lo comunicará a vosotros. Todo lo que tiene el Padre es mío. Por eso he dicho: Recibirá de lo mío y os lo comunicará a vosotros" (Jn 16, 14-15). En el inefable misterio de las relaciones y misiones intratrinitarias no puede haber ni tensiones ni mucho menos oposiciones.

Querer ver toda la acción del Espíritu Santo solamente en formas organizadas o institucionalizadas sería ciertamente la negación de la soberanía del Espíritu que sopla donde quiere; pero considerar una acción humana plenamente autorizada y establemente instituida como algo incongruente con la acción divina, sería desconocer que el Espíritu Santo, ciertamente libre en sí, es libre también para ligarse a las estructuras creadas e iluminadas por El. Puede haber tensiones entre los carismas espontáneos y los carismas instituidos; pero debemos creer que el Espíritu Santo "produce y urge la caridad entre los fieles, unificando el cuerpo por sí y con su virtud y con la conexión interna de los miembros" (LG 7c). Como la fe, también la caridad es una virtud "teologal", esto es: producida por el Espíritu Santo. Las tensiones humanas, perturbadoras de la caridad, pueden producirse incluso entre los detentores de los carismas instituidos, como entre el Papa y los Obispos; pero también en estos casos "el Espíritu Santo consolida sin cesar su estructura orgánica y su concordia" (LG 22b).

Enseña el Concilio Vaticano II que Jesucristo estableció un pacto nuevo, el Nuevo Testamento en su sangre (cf. 1 Cor 11, 25), "convocando un pueblo de judíos y gentiles, que se unificara no según la carne, sino en el Espíritu, y constituyera un nuevo Pueblo de Dios" (LG 11a).

"No según la carne sino según el Espíritu", son palabras que vale la pena considerar con particular atención. Ellas indican la gran novedad u originalidad en la constitución misma y en la vida de la Iglesia. En otros términos: el Pueblo de Dios de la Nueva Alianza es convocado, constituido y unificado fundamentalmente por la presencia salvadora y vivificante del Espíritu Santo y, por consiguiente, no resulta de modo determinante o constituyente de ningún módulo sociológico o de otros factores meramente humanos (culturales, históricos, étnicos, antropológicos, psicológicos, políticos o económicos). No se niega una posible o hasta necesaria influencia (determinante o incluso constituyente) de los mencionados factores meramente humanos en la configuración (imagen, modelo o figura) concreta del Pueblo de Dios. Se niega, sin embargo, que tales factores no-teológicos sean constituyentes para el Pueblo de Dios como tal. No se puede afirmar que la Iglesia "nace del pueblo". El Documento de Puebla es tajante: el Pueblo de Dios "no se constituye por raza, ni por idioma, ni por particularidad humana alguna. Nace de Dios por la fe en Jesucristo" (n. 237). Y esta fe tiene su origen en la acción del Espíritu Santo en el corazón de cada creyente (cf. DV 5):

8. A veces el Espíritu Santo también se anticipa visiblemente a la acción apostólica.

Conviene considerar que no todas las iniciativas de renovación y crecimiento de la Iglesia deben partir siempre necesariamente de la Jerarquía. La Iglesia está fundada sobre "apóstoles y profetas" (Ef 2, 20). Antes de hacer la afirmación que pusimos en esta octava proposición, nuestro n. 4 de AG había enseñado que el Espíritu Santo "infunde en el corazón de los fieles el mismo espíritu de misión que impulsó a Cristo".

En la nota 26 nuestro texto, para fundamentar su doctrina, manda ver Hch 11, 44-47; Hch 11, 15 y Hch 15, 8:

* Hch 11, 44-47: describe el bautismo de los primeros gentiles: mientras Pedro hablaba, "el Espíritu Santo cayó sobre todos los que escuchaban la Palabra". Los fieles circuncisos (judíos) "quedaron atónitos al ver que el don del Espíritu Santo, había sido derramado también sobre los gentiles". Estos entonces fueron bautizados.

* Hch 11, 15: Pedro explica este hecho a los hermanos de Judea: "Había empezado yo a hablar cuando cayó sobre ellos el Espíritu Santo, como al principio había caído sobre nosotros".

* Hch 15, 8: todavía hondamente impresionado por aquel Pentecostés de los gentiles, Pedro repite su informe con esta interpretación: "Dios, conocedor de los corazones, dio testimonio en su favor comunicándonos el Espíritu Santo como a nosotros".

En LG 12b el Concilio propone esta doctrina: "El mismo Espíritu Santo no solo santifica y dirige el Pueblo de Dios mediante los sacramentos y los ministerios y le adorna con virtudes, sino que también distribuye gracias especiales entre los fieles de cualquier condición, distribuyendo a cada uno según quiere (1 Cor 12, 11) sus dones, con los que les hace aptos y prontos para ejercer las diversas obras y deberes que sean útiles para la renovación y la mayor edificación de la Iglesia".

En este texto hay que fijarse en las dos palabras "santificar" y "dirigir". Los sacramentos y el ministerio serán los medios normales para la santificación y la conducción. Pero una y otra acción puede darse también sin sacramentos y sin ministerios, por una especie de acción directa del Espíritu Santo. Son los "camino que solo Dios conoce" (cf. GS 22e y AG 7a). Aunque no sean los medios normales, serán tal vez los más comunes.

El Documento de Puebla, n. 249, recuerda a los Pastores que ellos están dentro de la Familia de Dios a su servicio, "son hermanos llamados a servir la vida que el Espíritu libremente suscita en los demás hermanos. Vida que es deber de los Pastores respetar, acoger, orientar y promover, aunque haya nacido independientemente de sus propias iniciativas".

Refiriéndose explícitamente a la evangelización misionera, el Concilio declara que "el Espíritu Santo suscita de muchas maneras el espíritu misionero en la Iglesia de Dios, y no pocas veces se anticipa a la acción de quienes gobiernan la vida de la Iglesia" (AG 29c). Y al tiempo que impulsa a la Iglesia a que abra nuevas vías de acceso al mundo contemporáneo, el Espíritu Santo "sugiere y favorece también las convenientes acomodaciones del ministerio sacerdotal" (PO 22b).

9. El Espíritu Santo acompaña sin cesar y dirige de diversas maneras la acción apostólica.

Para este tranquilizante tono de optimismo eclesial, el Concilio manda ver en la nota 27 diez citas de los Hechos de los Apóstoles:

- * Hch 4, 8: Pedro habla ante el Sanedrín "lleno del Espíritu Santo".
- * Hch 5, 32: los Apóstoles ante el Sanedrín declaran: "Nosotros somos testigos de estas cosas, y también el Espíritu Santo que ha dado Dios a los que le obedecen".
- * Hch 8, 26.29.39: el evangelizador Felipe se siente constantemente acompañado y dirigido por el Espíritu del Señor.
- * Hch 9, 31: las Iglesias estaban llenas de la consolación del Espíritu Santo.
- * Hch 10: es la historia de la conversión del centurión Cornelio.
- * Hch 11, 24-28: describe la fundación de la Iglesia de Antioquía.
- * Hch 13, 2.4.9: el Espíritu Santo prepara, acompaña y dirige la misión desde Antioquía.
- * Hch 16, 6-7: el Espíritu Santo impide ciertas iniciativas misioneras de Pablo y Timoteo.
- * Hch 20, 22-23: Pablo describe cómo es guiado por el Espíritu Santo en sus actividades misioneras.
- * Hch 21, 11: Pablo es prevenido por el Espíritu Santo.

En la citada Alocución con ocasión de la apertura de la tercera sesión del Concilio Vaticano II el Papa Pablo VI, después de insistir en la acción siempre conjunta entre Apostolado y Espíritu Santo, preguntaba: "¿Po-

demos creer que rige todavía este plan de acción salvífica por el que nos llega y se cumple en nosotros la redención de Cristo?”. Y respondía: “Sí, hermanos; más aún, debemos creer que por nuestro medio tal plan continúa y se actúa, mediante una capacidad, una suficiencia que viene de Dios, ‘el cual nos hizo idóneos como ministros del Nuevo Testamento, no de la letra, sino del Espíritu... , que vivifica’ (2 Cor 3, 6). Dudar sería ofender la fidelidad de Cristo a sus promesas, sería traicionar a nuestro mandato apostólico, sería privar a la Iglesia de la certeza de su indefectibilidad, garantizada por la palabra divina y comprobada por la experiencia histórica”.

Culto y Cultura en Puebla

Carlos José Rulseco
Arzobispo de Cartagena, Colombia

*"El Espíritu de Puebla nació bajo el signo de una gran Presencia invisible, la del Kyrios de la historia humana que reinaba simbólicamente sobre la Asamblea desde la gran cruz de la amplia capilla del Seminario: Cristo resucitado, vivo y presente en la historia del hombre"*¹.

Puebla fue y seguirá siendo por muchos años un acontecimiento de la vida de un continente; un acontecimiento cristiano, de fe, de Iglesia, de culto. Puebla es, más aún, un espíritu que guiará a la Iglesia latinoamericana por muchos años, como el Espíritu Santo condujo a la Asamblea misma por los medios normales de la comunión eclesial: el santo Padre, la convivencia fraterna, el afecto clerical, el método de trabajo y, especialmente, la liturgia común².

La Espiritualidad fue una condición esencial en la Asamblea de Puebla, sin la cual no se puede comprender ni aplicar el Documento final. Este no es más que la cabeza del iceberg, en cuyo cuerpo se esconde el verdadero espíritu de Puebla, a saber, todo un culto a Dios Padre, por Jesucristo, con el Espíritu Santo en la Iglesia.

Quien quiera que hojee el Documento de Puebla, encontrará fácilmente que allí se trasluce una cultura determinada, la latinoamericana de fines del siglo XX. Deseamos mostrar cómo esa cultura está íntimamente unida al concepto de culto en el mismo documento y por ende en la realidad continental.

I. El Culto del Pueblo y del Mundo

1. Culto y Cultura

Un pueblo se distingue de otro por su cultura. Los arqueólogos hablan de la "cultura" maya o chibcha; los sociólogos dicen lo mismo en términos contemporáneos. El Concilio, por su parte, dio un sentido rico y amplio a los términos *cultura* y *culturas*³ y la *Evangelii Nuntiandi* los describió "conciencia personal y colectiva"⁴.

¹ Jozef Tomko, entonces obispo Secretario de la S.C. para los Obispos, *Boletín CELAM*, N° 137, p. 11.

² *Ibidem*, pp. 10 y 11.

³ GS 50

⁴ EN 18, citado en Puebla 387

Puebla, siguiendo el Concilio, nos da valiosas y precisas indicaciones de ese concepto que habrá de caracterizar al Documento:

Con la palabra *cultura* se indica el modo particular cómo, en un pueblo, los hombres cultivan su relación con la Naturaleza, entre sí mismos y con Dios (GS 53b) de modo que puedan llegar a un nivel verdadera y plenamente humano (GS 53a). Es "el estilo de vida común" (GS 53c) que caracteriza a los diversos pueblos; por ello se habla de "pluralidad de culturas" (GS 53c). DP 386 (cf. EN 20).

Lo esencial de la cultura está constituido por la actitud con que un pueblo afirma o niega una vinculación religiosa con Dios, por los valores o desvalores religiosos. Estos tienen que ver con el sentido último de la existencia y radican en aquella zona más profunda donde el hombre encuentra respuesta a las preguntas básicas y definitivas que lo acosan, se que se las proporcionen con una orientación positivamente religiosa por el contrario, atea. De aquí que la religión o la irreligión sean inspiradoras de todos los restantes órdenes de la cultura —familiar, económico, político, artístico, etc.— en cuanto los libera hacia lo trascendente o los encierra en su propio sentido immanente. DP 389.

La manera de relacionarse nuestros pueblos con Dios y con la naturaleza determinará la cultura propia. Por otra parte, sabemos que la cultura es creadora:

La cultura es una actividad creadora del hombre, con la que responde a la vocación de Dios que le pide perfeccionar toda la creación (Gén.) y en ella sus propias capacidades y cualidades espirituales y corporales. DP 391.

Y corresponde a las generaciones jóvenes renovar las culturas que de otra forma envejecerán (cf. DP 1169). De ahí que sólo del hombre se puede decir que sea culto, mientras la abeja, por ejemplo, es laboriosa. El examen de una cultura nos revelará cuáles son sus expresiones meramente folclóricas y cuáles las actualmente vigentes e influyentes; son éstas las que debe atender la Iglesia (cf. DP 398).

a) *¿Existe una cultura latinoamericana?*

La diversidad de nacionalidades y de modos de ser entre los países y entre las regiones del continente tiende ahora a debilitarse ante las fuerzas unitivas de signo político y clasista. Sin embargo, a lo largo de la historia, ha sido el factor religioso el que ha permitido hablar en una u otra forma de unidad latinoamericana:

El Evangelio encarnado en nuestros pueblos los congrega en una originalidad histórica cultural que llamamos América Latina. Esa identidad se simboliza muy luminosamente en el rostro mestizo de María de Guadalupe que se yergue al inicio de la Evangelización. (DP 446).

Podemos enumerar, como componentes de una cultura latinoamericana, los siguientes:

1. Bases históricas que conservan su influencia: Son aquellas reconocidas razas, con sus tradiciones de historia y de fe cristianas (DP 51), persistentes en ciertos casos en estado puro (DP 410).

2. Estratos raciales ostensiblemente marginados y subevangelizados (DP 366), cuyo desarrollo cultural es bien precario (DP 52).

3. Síntesis bien logradas que muestran un pueblo con tendencias a compartir, a vivir comunitariamente y a defender lo autóctono, un pueblo en notable superación educativa, económica y de justicia (DP 17 a 23).

4. Superposición: a veces las neoculturas se imponen sobre las tradicionales llegando a agredir a aquellas y a deformarlas. (DP 53)⁵.

5. Yuxtaposición: los inmigrantes conservan sus prácticas y tradiciones (DP 366) y, por otra parte, la misma ignorancia religiosa se expresa en formas distintas al gusto del consumidor; de la hechicería al horóscopo no hay ni un paso (DP 308, nota) y con la misma confianza se siguen los consejos de la adivina de turno o de la sofisticada anunciadora de TV.

6. Neoculturas no asimiladas: el racionalismo, la "civilización" urbano-industrial, el secularismo, han forzado las raíces de nuestra cultura sin haber dejado tiempo para el necesario proceso histórico (cf. DP 418).

Reconocidas influencias en la determinación de una cultura latinoamericana son las siguientes:

— Origen de la cultura: el mestizaje (DP 409), tres culturas que se encuentran (DP 307), vigencia del aporte africano (DP 34, 365).

— Aportes posteriores de occidente y oriente (DP 307).

— La civilización urbano-industrial con nuevas filosofías de la vida y del Estado: Indiferentismo (DP 82, 79), secularismo (DP 83, 434), materialismo individualista y colectivista (DP 55), consumismo (DP 56), exclusivismo (DP 1208).

— La adveniente cultura universal (DP 421).

Siendo así el fruto de un crisol en permanente hervor, la cultura latinoamericana ofrece expresiones que pueden tener raíces en lo más profundo de la raza o en lo más superficial de la moda:

"Se expresa no tanto en las categorías y organización mental característica de las ciencias, cuanto en la plasmación artística, en la piedad hecha vida y en los espacios de convivencia solidaria" (DP 414).

Hace que unos grupos "se replieguen en un aislacionismo infructuoso y otros se dejan absorber fácilmente" por la novedad (cf. DP 424); esto sucede especialmente en los elementos jóvenes (DP 1170).

Finalmente, en algunos casos las situaciones sociales o económicas alimentan una lucha entre las culturas, mientras que en otros la inercia de la tradición va perdiendo fuerza (DP 76).

b) *El culto del hombre latinoamericano*

Toda cultura lleva consigo un culto que se manifiesta en cosas, ideas y personas. Un análisis de la cambiante o emergente cultura latinoamericana nos mostraría cuál es el lugar del Hombre relacionado con el Absoluto y con el Mundo; así entenderemos cuál es el culto de esa cultura. Son múltiples las filosofías que acechan al hombre latinoamericano:

⁵ El folclor sufre estas deformaciones como cuando se lleva el agua del pozo en envase plástico, se desplaza el campesino en burro con un radio transistorizado, se brinda coca-cola en un velorio o se va a procesión en shorts.

1. Algunos partiendo de fuentes autóctonas (indios, negros o blancos) u orientales, presentan al hombre como una víctima de fuerzas ocultas insuperables; es el Determinismo (DP 308, cf. 1105).

2. Para otros, el hombre es un mecanismo de respuestas a determinados estímulos, víctima del instinto y carente de libertad; es una visión psicologista (DP 310).

3. O es un instrumento de producción o un objeto de consumo, o ambas cosas a la vez; visión economicista (DP 311 ss).

4. Para otros el hombre se encuentra al servicio de la seguridad de la nación: riguroso estatismo (DP 314).

5. O sometido al progreso de la ciencia en cuyo nombre todo se justifica (DP 315).

6. Otros hacen considerar al hombre como un fin en sí, bueno y suficiente (Positivismo) (DP 1106, 1113).

Todas estas filosofías tratan de salvar al hombre y no lo logran; ni aprovechan las raíces vitales de la cultura original, ni le pueden brindar la liberación renovadora de la fe. Lo que hacen es constituir al hombre en un objeto incómodo de un culto falso o en el sujeto ignorante de un culto inapropiado. La angustia existencial persiste y en lugar de un humanismo evocador de grandeza e impulsor de superación, nos hallamos con la vieja filosofía primitiva que trataba de proporcionar felicidad: comamos y bebamos.

2. Religiosidad Popular

Si existe una cultura latinoamericana en permanente transformación que se encuentra cotidianamente influenciada por dispares filosofías, resulta como producto una religiosidad de variada gama según el tiempo y el espacio.

La religiosidad popular es la forma o la existencia cultural que la religión adopta en un pueblo determinado: pero como partimos del supuesto de un pueblo no uniforme y en proceso de cambio, consideraremos la religiosidad desde tres puntos de vista que nos muestra tanto las fuentes como las tendencias posibles. La distinción entre Pueblo, Mundo e Iglesia es meramente metodológica y quiere significar respectivamente, lo tradicional, lo evolucionado y lo cristiano del mismo hombre latinoamericano.

a) *Religiosidad del Pueblo*

Como realidad sociológica e independientemente de su contenido pastoral, la Religiosidad Popular ocupó un capítulo de Puebla. Es "un acervo de valores que responde con sabiduría cristiana a los grandes interrogantes de la existencia".

La sapiencia popular católica tiene una capacidad de síntesis vital; así conlleva creadoramente lo divino y lo humano; Cristo y María, espíritu y cuerpo; comunión e institución; persona y comunidad; fe y patria, inteligencia y afecto. DP 448.

Por tratarse de un pueblo en proceso de crecimiento en la fe, su religiosidad es objeto de evangelización, pero por ser un pueblo reconoci-

damente religioso, esa misma religiosidad se convierte en medio de evangelización (DP 450).

Puebla describió los aspectos positivos y negativos de la religiosidad popular (DP 454, 456) y la calificó de "memoria cristiana de nuestros pueblos".

Desafortunadamente, no es tan fuerte como para expresarse suficientemente en la organización de nuestra sociedad y estados, lo que hace que las expresiones de la injusticia contradigan los valores más caros del pueblo (DP 452) y que aparezca un divorcio entre las élites y los medios populares.

Esto se debe en parte a que el Mundo, el Mundo malo del Evangelio de Juan, ha irrumpido en el Pueblo con falsos espejos de religiosidad.

b) *Religiosidad del Mundo*

"Nada es divino y adorable fuera de Dios" (DP 491). Y sin embargo el mundo latinoamericano, formado por "grandes mayorías que han sido bautizadas" (DP 461), adora diversos ídolos, contrarios a Dios; son los ídolos de:

1. El *Tener*: Son los bienes de la tierra, absolutizados, convertidos en fuente de dominación y privilegios (DP 492); la injusticia institucionalizada (por el liberismo o el colectivismo) (DP 495), la industrialización descontrolada (DP 496), la urbanización alarmante, la contaminación dramática, el consumismo absorbente (DP 496).

2. El *Poder*: Una forma de idolatría es absolutizar el poder llegando hasta divinizarlo, (DP 500); y esto no sólo en lo político, sino en lo económico, que tiene su aspecto suprapolítico, superracional (DP 1264). La consecuencia de todo ello es un sinnúmero de desubicados, prófugos, asilados, refugiados, desterrados, indocumentados (DP 1266) hasta llegar al extremo de una permanente guerra santa (DP 547) contra los supuestos enemigos del culto al ídolo.

3. El *Saber*: "Las ideologías, en su tendencia a absolutizar los valores que defienden, se transforman en verdaderas religiones laicas y se presentan como una explicación suficiente y última de todo" (DP 536). Se construye así un nuevo ídolo, con su culto, su mística, sus eslóganes (DP 537). Son humanismos cerrados a lo trascendente (DP 546) que afectan especialmente a los jóvenes (DP 1170).

4. El *Querer*: La voluntad del individuo, como rueda suelta en la sociedad determina interpretaciones privadas del sentido de la vida y de las relaciones: se deterioran entonces los valores familiares (DP 57) y la honradez pública y privada (DP 58, 69) y se degenera en un hedonismo erigido en valor supremo (DP 435); como consecuencia se obtiene la explotación de los más débiles culturalmente, la cosificación de la mujer (DP 834) y la frustración de la juventud (DP 1171).

Todos estos ídolos poseen sus templos y sacerdotes que acosan al hombre latinoamericano; los medios de comunicación social muchas veces están al servicio de tales cultos (DP 1069 y 1073); sin embargo la radical religiosidad tradicional del mismo hombre y la fuerza mística de su condición de bautizado, nos hace reconocer la vigencia de una religiosidad de la Iglesia, en el sentido de Pueblo de Dios.

c) *Religiosidad de la Iglesia*

El pueblo latinoamericano, como pueblo santo de Dios, mantiene un conjunto de hondas creencias selladas por el mismo Dios; son convicciones de las que derivan actitudes básicas en la vida y se manifiestan por expresiones visibles y cargadas de fuerza (cf. DP 444).

La religión del pueblo de Dios es un vínculo privilegiado que reúne a los hombres divididos social o políticamente (DP 447) y llega hasta congregarse multitudes (DP 449); es vivida con amor por los sencillos (DP 447) y no muere, aunque cambia, si se la saca de su ambiente natural.

Sufre, con todo, la religiosidad popular sus propias crisis: además del desgaste natural (DP 453), experimenta de un lado el bombardeo de la sociedad industrial (DP 456) y del otro la desinfección que le ocasiona la Jerarquía (DP 915).

Pero hemos de reconocer que si no fuera por este tipo de religiosidad arraigado en nuestro pueblo, la fe de muchos hombres hubiera sucumbido ya en los cambios bruscos y crecientes que ha vivido el continente latinoamericano.

II. La Iglesia Celebra su Fe

Al repartirse en Puebla el estudio de la Evangelización en el presente y futuro de América Latina, dos comisiones afrontaron directamente el tema que nos ocupa: a la séptima se le asignó el tema de Evangelización y Religiosidad Popular y a la décimaquinta el de Liturgia, Sacramentos y Religiosidad Popular; muy pronto esta última puntualizó su estudio en Liturgia, Oración Particular y Piedad Popular; se distinguió así el enfoque de las dos comisiones a temas semejantes habiendo quedado el aspecto más sociológico en la comisión séptima y el más cultural en la número 15.

Siguiendo el método de Ver-Juzgar-Actuar, los Obispos de la comisión⁶ desde un principio se propusieron diseñar el ideal del Culto del Pueblo Latinoamericano. Habría de ser una respuesta pastoral clara y posible al panorama tan oscuro que provenía de la lectura de los capítulos situacionales de las primeras partes del Documento.

1. La Religión del Pueblo

"Descubrimos en el Pueblo expresiones particulares de búsqueda de Dios y de la fe" (EN 48). El Papa Pablo VI tuvo un gusto especial al llamar ese sistema de expresiones, piedad popular, es decir religión del pueblo, más bien que religiosidad (cf. *ibidem*).

Cuando practica esta forma de religión, el pueblo se siente más cerca de Dios; de ahí que la Iglesia, pueblo de Dios, celebre también su culto con esta religión.

A pesar de que "la caridad pastoral debe dictar normas de conducta con respecto a esta realidad a la vez tan rica y tan amenazada" (EN 48), no se ha logrado la integración de la piedad popular en la liturgia ni, mucho menos, la mutua fecundación auspiciada en Puebla. Algunos pastores

⁶ Fue la única comisión que careció de miembros presbíteros y laicos.

al celebrar la religión del pueblo parecen realizar una indulgencia, un imprescindible sincretismo, mientras los fieles "permiten" las celebraciones litúrgicas.

Juan Pablo II advirtió que no ha de considerarse la piedad popular como un mero sentimiento ni como forma inferior de manifestación religiosa. (En Zapopán, 30 enero 1979). Por el contrario esta piedad es:

- muestra de optimismo ante el encuentro con Dios (DP 935);
- depósito de la fe, fraguada en valores evangélicos (DP 935);
- la única forma de culto para muchos, y para otros ocasión privilegiada para expresar su fe (DP 911);
- el tipo de celebración más encarnado en muchos creyentes y aún el único querido como propio;
- la expresión de la cultura de un pueblo; por tanto la más expresiva fórmula de culto y cultura.

La religión popular formula dos retos al pastor: ni por un falso exceso llegar a hacer de la Iglesia una secta, ni por un tímido purismo dejarle el lugar a sectas extrañas:

Como bien lo indicó Medellín "esta religiosidad pone a la Iglesia ante el dilema de continuar siendo universal o de convertirse en secta, al no incorporar vitalmente a sí, a aquellos hombres que se expresan con este tipo de religiosidad" (Pastoral Popular, 3).

Debemos desarrollar en nuestros militantes una mística de servicio evangelizador de la religión de su pueblo. Esta tarea, es ahora más actual que entonces: las élites deben asumir el espíritu de su pueblo, purificarlo, aquilatarlo y encarnarlo en forma preclara (DP 462).

Si la Iglesia no interpretara la religión del pueblo latinoamericano, se produciría un vacío que lo ocuparían las sectas, los mesianismos políticos secularizados, el comunismo que produce hastío y la indiferencia o el pansexualismo pagano. Nuevamente la Iglesia se enfrenta con el problema: lo que no asume en Cristo, no es redimido y se constituye en un ídolo nuevo con malicia vieja (DP 469).

Puebla buscó un equilibrio pastoral entre la Liturgia de una parte, y la Oración y la Piedad de otra, conservando siempre la primacía de la Liturgia que, como ejercicio del sacerdocio de Jesucristo, es cumbre y fuente de la vida eclesial" (DP 918).

Creemos que la correcta ubicación del pastor ante la religión del pueblo es la descrita por una de las conclusiones.

Se empleará la piedad popular como punto de partida para lograr que la fe del pueblo alcance madurez y profundidad, por lo cual dicha piedad popular se basará en la Palabra de Dios y en el sentido de pertenencia a la Iglesia (DP 960).

2. La Oración

A lo largo de la historia de América Latina siempre ha habido oración en diversos grados y ocasiones, distinta de la plegaria litúrgica y de las tradiciones populares. Las diversas escuelas de espiritualidad han hecho sentir su influjo en laicos y clérigos y en muchos lugares la oración en

familia ha sido un signo visible de la fe. Por otra parte, si bien en tiempos coloniales faltó el signo del monasterio masculino en la América hispana, a su contraparte femenina debemos sin duda en todo el continente una buena razón de la conservación de la fe.

Pero ahora la Iglesia se ocupa del tema por primera vez en un nivel de asamblea latinoamericana: y comienza por elogiar tanto las costumbres vigentes como el despliegue contemporáneo de nuevas formas de oración de las familias, los grupos y las comunidades sin ministro ordenado (DP 907, 905, 906).

Ha sido un acierto colocar el fundamento de la oración particular en el ejemplo sacramental de la persona de Jesucristo mismo: al lado de las figuras más socorridas de Cristo sacrificado, Cristo maestro, Cristo objeto de culto, nos presenta la de Cristo orante para concluir que la Iglesia ora en sus miembros unida a la oración de Jesús (DP 932).

Diversos apartes del Documento se preocupan en insistir en la oración que cada gremio de la Iglesia latinoamericana ha de elevar a su Señor:

- 726: los religiosos
- 1195: los jóvenes
- 933: la familia
- 905: los grupos ad hoc
- 1149: los pobres
- 614: el sacerdote
- 689, 919: el Obispo

Aunque es más evidente y tradicional el hecho de orar por otros, es oportuno señalar dos indicaciones de Puebla:

- 882: orar por las vocaciones
- 1225: orar por y con los constructores de la sociedad.

Algo muy característico de Puebla es el sentido que se le quiso dar a la enseñanza de la oración; toda reunión de dos o tres o más ha de ser, en primer lugar, ocasión de orar y, luego, de aprender a orar. Los ejemplos abundan:

- 989, 1005: es trabajo propio de catequesis
- 954: los seminarios, los monasterios y las escuelas deben irradiar oración
- 945: los santuarios, centros organizados de oración
- 953: toda reunión y obra social es ocasión de oración; y los MCS deben propiciarla y difundirla
- 952: las diócesis, parroquias y comunidades tengan proyectos específicos de actividad orante
- 955: los profesionales de la acción apostólica no pueden ser menos que ejemplos y maestros de oración.

Se convierte así la oración particular en todo un programa oficial de la Iglesia como respuesta primordial a la lamentable situación en que están sumergidos los hijos de Dios en nuestro Continente.

3. La Liturgia

El culto que el Unigénito en unión de todo su cuerpo, ofrece al Padre, constituye la más excelsa y poderosa acción de la Iglesia latino-

americana que se confiesa pobre y necesitada pero plena de fe y de esperanza.

Si la Iglesia es sacramento de Cristo (DP 922) y el hombre un ser sacramental (DP 920), ninguna actividad pastoral puede realizarse en nuestro Continente sin referencia a la Liturgia (DP 927).

De ahí que los Obispos se comprometan a dar a la Liturgia su verdadera dimensión de cumbre y fuente de la actividad de la Iglesia (DP 938).

Para esto, trazan diversas líneas de acción que serán respuesta pastoral a las desviaciones que el espíritu del Mal ha causado en nuestro pueblo al incitarlo a la variada idolatría presentada en el mismo Documento.

Nuestro pueblo ha caído en cultos falsos por falta de instrucción adecuada y oportuna y por carecer de suficiente número de pastores que puedan dedicarse a hacer de él un pueblo sacerdotal, asamblea santa.

Este tema exige que se le trate aparte en toda su dimensión. Señalamos sin embargo las líneas sobre las que Puebla diseña la tarea pastoral de proporcionar la vida cristiana en el culto auténtico al verdadero Dios.

1. La evangelización fundamental sobre Cristo, la Iglesia y el Hombre darán razón a una catequesis de la Liturgia y por la Liturgia (DP 941).

2. Los signos cristianos, revalorizados y presentados en toda su fuerza evocadora y sacramental (DP 940) son esenciales en la renovación de nuestro pueblo.

3. La formación cuidadosa de los agentes de la Liturgia (sacerdotes, ministros, etc.), proporcionará al culto su dimensión de celebración de fe que desemboca en un compromiso de vida (DP 943, 939).

4. La renovación de la Liturgia con criterios pastorales y las adaptaciones posteriores según las legítimas expresiones culturales (DP 924, 926) lograrán el anhelado equilibrio de culto y cultura, latente necesidad del pueblo fiel.

III. La Iglesia Consagra al Mundo

"El Mundo, a pesar de los innumerables signos de rechazo de Dios, lo busca sin embargo por caminos insospechados y siente dolorosamente necesidad de El; el mundo exige a los evangelizadores que le hablen de un Dios a quien ellos mismos conocen y tratan familiarmente, como si estuvieran viendo al Invisible". Por otra parte "la reconciliación de todos los hombres con Dios, nuestro Padre, depende del restablecimiento de la comunión de aquellos que han reconocido y aceptado en la fe a Jesucristo como señor de la misericordia, que libera a los hombres y los une en el espíritu de amor y de verdad"⁷.

La Iglesia de América Latina necesita ser evangelizada constantemente (DP 993), pero tiene como misión, a su vez, ser el "instrumento que introduce el Reino entre los hombres para impulsarlos hacia su meta definitiva" (DP 227). Así, la Iglesia en Puebla toma dos opciones, por los pobres y por los jóvenes que "constituyen la riqueza y la esperanza

⁷ Pablo VI, *Evangelii Nuntiandi*, N° 77.

en América Latina y cuya evangelización es, por tanto, prioritaria" (DP 1132).

Y por otra parte, se proyecta a salvar al Mundo en que se inserta y llama a sus propios hijos a ser fermento de ese Mundo y a participar como constructores de una nueva sociedad (DP 1133).

Esta doble tarea constituye una función cultural de nuestra Iglesia: consagrar al Mundo latinoamericano.

1. Dos Opciones Fundamentales

Al exponer su opción por los pobres, los Obispos auspician un cambio necesario de estructuras sociales (DP 1155), pero aclaran que no es posible ni bastaría un cambio externo mientras no se haga el cambio interior. Un signo mesiánico es la evangelización de los pobres (DP 1130), pero no tendrá fuerza ni elocuencia si primero no lleva una evangelización profunda de la Iglesia, así como Jesucristo para consagrar a los discípulos en la verdad, se consagró primero a sí mismo (cf. Juan 17). La opción por los pobres será real cuando la Iglesia se consagre mediante la conversión.

Esta conversión lleva consigo la exigencia de un estilo austero de vida y una total confianza en el Señor ya que en la acción evangelizadora de la Iglesia contará más con el ser y el poder de Dios y de su gracia que con el "tener más" y el poder secular. Así, presentará una imagen auténticamente pobre, abierta a Dios y al hermano, siempre disponible, donde los pobres tienen capacidad real de participación y son reconocidos en su valor (DP 1158).

Por su parte, la opción por los jóvenes no es para la Iglesia latinoamericana fruto de un oportunismo basado en el dato sociológico, sino un compromiso fundamentado en la misión recibida de hacer discípulos. La evangelización de los jóvenes sale al encuentro del anhelo que sienten de realizarse como personas, y garantiza desde ahora la conservación de una fe vigorosa en el Continente (DP 1132).

La actitud pastoral de la Iglesia con los jóvenes ha de ser una dedicación orgánica a ellos para desarrollar "un proceso de educación en la fe que lleve a su propia conversión y a un compromiso evangelizador (DP 1193).

La Iglesia consagra a la juventud en la forma sacramental de maduración en la fe mediante la celebración consciente y activa de la Confirmación (DP 1202).

2. Tres Actitudes Apostólicas

"Sabemos que el pueblo mediante sus organizaciones propias construye la sociedad pluralista" (DP 1220). La Iglesia frente a este desafío, no se contenta con exhortar y estimular a los demás, sino que se constituye ella misma en agente de concientización general de responsabilidad común.

Esta labor de concientización que desemboca en una consagración de las fuerzas del bien, se dirige, en primer lugar a los constructores de la sociedad pluralista en América Latina.

También aquí el cambio se formula como una conversión interna que habrá de expresar externamente la transformación deseada (DP 1221). El Documento enumera una serie de estrategias que contribuyen al cambio

de individuos y sociedad, desde preservar los recursos naturales y valorar los medios humildes, hasta formar agentes especializados, pasando por una constante revisión de normas, técnicas y alternativas para la acción (DP 1229-1236).

Saliendo más de su ambiente natural, la Iglesia se propone unas líneas de acción por la persona en la sociedad nacional e internacional. Este campo para el cual la Iglesia cuenta evidentemente con menos recursos, es objeto también de cierta consagración que se cifra concretamente en crear una conciencia ética en lo nacional y en lo internacional.

La Iglesia, además del anuncio de la dignidad de la persona humana de sus derechos y deberes y de la denuncia de los atropellos al hombre, tiene que ejercer una acción de servicio como parte integrante de su misión evangelizadora y misionera. Ella debe crear en común con todos los hombres de fe y buena voluntad, una conciencia ética en torno a los grandes problemas internacionales (DP 1283).

Esa conciencia ética producirá un nuevo orden internacional fundado en las legítimas necesidades del hombre y comprometido a preservar el patrimonio común de la humanidad y revalorar y proteger a todos los desubicados y marginados (DP 1280 y 1291).

Finalmente, la Iglesia de América Latina no se contenta con un trabajo de conversión de ella misma y de cambio de las circunstancias vigentes en el Continente; nuestra Iglesia se abre al mundo entero y se proyecta más allá de sus propias fronteras, *ad gentes*; dando de su pobreza, enriquece con novedades originales a la Iglesia universal y se coloca al servicio de Pedro en esfuerzos misioneros que se concretan en la colaboración de la evangelización de otros continentes (DP 368).

Esta es la forma más global como la Iglesia latinoamericana se dedica a consagrar al mundo.

Conclusión

La parte quinta del Documento de Puebla tiene más preguntas que respuestas. Es porque corresponde a nosotros responder con nuestra vida y acción.

Optemos por:

— Una Iglesia-sacramento de comunión que en una historia marcada por los conflictos, sea un signo de Dios, trascendente, pero encarnado en el hombre.

— Una Iglesia servidora que prolonga el sacrificio único de Cristo mediante su ministerio cultural.

— Una Iglesia misionera que anuncia gozosa al hombre de hoy su dignidad de hijo de Dios y lo libera de toda esclavitud de ídolos, vetustos o novedosos, para consagrarlo en el servicio de la fe. (cf. DP 1302, 1303, 1304).

Sólo en Cristo encuentra el hombre su alegría perfecta. El es la plenitud de todo ser (DP 1310).

La Iglesia, Realidad Eucarística, y la Eucaristía, Sacramento Eclesial

Germán Correa, O.P.
Bogotá, Colombia

I. Cuando la Iglesia se congrega para celebrar la Eucaristía, aparecen en ella las dimensiones que permiten conocerla en su ser más propio y específico. La Eucaristía manifiesta lo que la Iglesia tiene de más propio. La Iglesia forma parte de la sociedad y es el Pueblo de Dios; pero la Eucaristía no se define como acto social ni como acontecimiento popular. No es propiamente una reunión, como tantas que hacemos y padecemos, sino una *Congregatio* y una *Convocatio* hechas desde el cielo. La Iglesia es una comunión, y eso se lo debe a la comunión eucarística. Desde luego que es una comunión que se vive en un grupo humano, una *koinonía* que toma la forma de *politeia*¹. *Koinonía* en forma de *politeia*, es lo que nos enseña precisamente la Eucaristía; no *politeia* que ocasionalmente llegara a ser *koinonía*. La Iglesia es primordialmente una realidad divina, un misterio revelado.

La Iglesia sacramento de comunión ha sido uno de los lemas de Puebla, o como allí se dijo, la primera opción pastoral para el presente y el futuro. De suyo, no hay mejor invitación que ésta a estudiar y conocer el misterio de la Iglesia por su relación con el que es por excelencia el sacramento de la comunión. Es lo que se intenta hacer en estas páginas.

En la Iglesia nuestra comunión es con el Padre, con el Hijo y con el Espíritu Santo. Primero con el Padre, y desde nuestro punto de vista, por medio de la fe. Pueblo fiel, se ha dicho de la Iglesia; hoy preferimos destacar la iniciativa divina y decimos Pueblo de Dios. Mas para que ese Pueblo de Dios se concrete en la Iglesia de Cristo, tiene que hacerse Cuerpo de Cristo y Templo del Espíritu². Cronológicamente la Iglesia primero se constituye, por la fe y el Bautismo, como comunidad de fieles; como Cuerpo de Cristo llega a constituirse con la Eucaristía, que es el sacramento de la unidad, y con la presencia del Espíritu Santo³. Esta segunda etapa de la vida eclesial es la que me corresponde estudiar.

¹ F. Pilgram, *Physiologie der Kirche*, Maguncia, 1860.

² Si el Pueblo de Dios es el Pueblo de la herencia, el Nuevo Testamento nos dice que la herencia prometida son los bienes patrimoniales de Dios mismo, o sea la vida eterna. De tal herencia no puede haber más que un heredero, el único que tiene derecho a ella, el Hijo de Dios. Por eso en la Nueva Alianza ya no se puede llegar a ser miembro del Pueblo de Dios si no es haciéndose uno con el Hijo, haciéndose miembro del Cuerpo de Cristo. Cf. Y. Congar, *Santa Iglesia*, Barcelona, 1965, págs. 27 y 42.

³ Cf. S. Agustín, *De peccatorum meritis et remissione*, I, 24, 34: P.L. 44; 128.

La Eucaristía y la Iglesia están íntimamente ligadas. La Eucaristía es su fuente: sin comunión eucarística no hay plena comunión eclesial. Y es igualmente su meta: sin comunión eclesial no hay verdadera comunión eucarística⁴. Por eso en principio se pueden exponer sus relaciones partiendo de la idea de que la Eucaristía hace a la Iglesia, o de la idea de que la Iglesia hace la Eucaristía. No tratando aquí directamente de la Eucaristía sino de la Iglesia, parece más natural partir de la primera idea, para saber cómo llega la Iglesia a ser Iglesia.

El III Congreso Nacional de Teología trató ya de la función del presbítero en la comunidad eclesial. No voy, pues, a volver sobre el papel que desempeña el presbítero en la asamblea eucarística. Aquí se trata más bien de la relación que la Eucaristía tiene con la Iglesia como tal, o sea como comunidad. Esto nos ayudará, a los sacerdotes sobre todo, a tener una visión más eclesial de la Eucaristía. Ni la Iglesia ni menos la Eucaristía son de nosotros los ministros de la Iglesia; son de Cristo. Y si por algún título son nuestras, es en la medida en que nosotros seamos de Cristo.

El abordar un asunto eclesiológico por el sesgo de la doctrina del Cuerpo místico de Cristo puede ocasionar, de entrada, algún malentendido. Se han sucedido al menos dos concepciones del Cuerpo místico. La concepción propiamente eclesiológica es relativamente moderna; la concepción de los Padres y de los grandes escolásticos era más bien cristológica. La concepción eclesiológica tiende a identificar el Cuerpo de Cristo con la Iglesia militante; la concepción cristológica tiende a identificarlo con Cristo mismo y con el dominio de la gracia. ¿Habría duda de que esta concepción cristológica sea la más adecuada para estudiar cómo nace la Iglesia de la Eucaristía, del sacramento del Cuerpo del Señor? Imposible hoy, después del Vaticano II, dejar de tomar a Cristo como punto principal de referencia para entender qué es su Cuerpo, o pretender, como ya antes del Concilio lo notaba un eclesiólogo, "rematar el Cuerpo místico de San Agustín con la eclesiología belarminiana"; sería como pretender "poner la cúpula del Panteón sobre la nave de la basílica de Constantino"⁵.

1. La Eucaristía hace a la Iglesia

II. Los lazos recíprocos que unen la Eucaristía y la Iglesia, la comunión eucarística y la comunión eclesial, son manifiestos sobre todo a partir de la Constitución *Lumen Gentium*. Se ha afirmado que la significación esencial de esa Constitución consiste en que allí la Iglesia católica descubre de nuevo que no es sólo una sociedad o una organización y que la base en que se fundamenta es de orden sacramental y principalmente eucarístico⁶.

⁴ Comisión mixta católica romana y evangélica luterana, *La Cena del Señor*, 1978, números 25 a 26.

⁵ Tal fue la ambición de Miguel Angel, y en eclesiología, la de varios teólogos a que alude Y. Congar, *Santa Iglesia*, pág. 41; ver también págs. 586-588.

⁶ Tal es la opinión de Y. Congar, que P. M. Gy hace suya en "L' Eucharistie dans la tradition de la prière et de la doctrine", en LMD 137, 1979, pág. 84.

Con esto nada se ha innovado; lo que se ha hecho es renovar la visión tanto de la Eucaristía como de la Iglesia a la luz de la eclesiología de los Padres. Los Padres gustaban de realzar la unidad de este misterio que comprende con un mismo nombre —el de Cuerpo de Cristo— el cuerpo personal del Hijo encarnado, el sacramento del altar y la comunidad de los fieles. Un San Agustín pasaba, en forma inmediata y con destreza genial, del Cuerpo eucarístico de Cristo a lo que hoy llamamos su Cuerpo místico. Así se percibía el dinamismo de la Alianza, que lleva de la Encarnación que le da un cuerpo al Hijo de Dios, hasta la comunión que incorpora a los fieles en una sola Iglesia. Sin desconocer el hecho particular de la conversión de los dones de pan y de vino, los Padres insisten sobre todo en el simbolismo de la Eucaristía: en ella late el misterio de la unidad de la Iglesia⁷.

Sintomática del proceso que llevó a la aparición de una eclesiología autónoma es la evolución de los términos: es muy conocida, gracias a los estudios del P. de Lubac, la historia de la expresión "Cuerpo místico". Para San Agustín como para la alta Edad Media el Cuerpo verdadero de Cristo era la Iglesia, mientras que su Cuerpo sacramental era, justamente por sacramental, su Cuerpo místico. Pero llegó Berengario y el análisis conceptual de la Escolástica. Berengario de Tours, víctima de su dialéctica, plantea el dilema: o la Eucaristía es sacramento —o sea signo de la unidad de los fieles— o no es sacramento sino realidad —o sea el Cuerpo real de Cristo—. Los teólogos se dejaron meter en el dilema y abandonaron el simbolismo de los Padres por la nueva dialéctica⁸.

"Nuestros nuevos dialécticos ya no saben sino disociar una realidad que pudiera uno creer unificada para siempre por aquellos genios del simbolismo ontológico que fueron los Padres de la Iglesia. En las manos de Berengario se desintegra la síntesis sacramental. (...) Todas las inclusiones simbólicas se vuelven, en su mente, antítesis dialécticas. Así separa él continuamente lo que la tradición unía"⁹.

Se empieza, pues, a distinguir, con el riesgo de separar, los momentos del proceso sacramental: a partir de los signos se quiere llegar a la realidad en sí, la *res* de la Iglesia empieza a distanciarse del *sacramentum* de la Eucaristía. Es clásica la distinción tripartita entre el puro signo o especie

⁷ En este sentido escribe el P. de Lubac: "Realismo eucarístico, realismo eclesial: estos dos realismos son prenda el uno del otro. Hoy, es sobre todo nuestra fe en la presencia real, explícita y precisa gracias a muchos siglos de controversia y análisis, la que nos lleva a la fe en el cuerpo eclesial; eficazmente significado por el misterio del altar, el misterio de la Iglesia debe tener la misma naturaleza y profundidad. Entre los antiguos, sobre todo entre los de la escuela agustiniana, la perspectiva era ordinariamente inversa: se acentuaba más el efecto que la causa. Iban de golpe, por así decirlo, a la *virtus unitatis* del sacramento. Pero el realismo eclesial, del que a cada paso nos ofrecen el testimonio más explícito, nos garantiza al mismo tiempo, cuando es preciso, su realismo eucarístico, porque la causa debe ser adecuada al efecto". *Meditación sobre la Iglesia*, Desclée de Br., 1964, pág. 141.

⁸ P.-M. Gy, *Ibid.*, Págs. 93-94; Y. Congar, *L'Eglise de saint Augustin à l'époque moderne* Hist. des Dogmes III/3, París 1970, págs. 165-169.

⁹ H. de Lubac, *Corpus mysticum. L'Eucharistie et l'Eglise au Moyen Age*, París, 1944, pág. 257. Refiriéndose a la Eucaristía en el siglo II Harnack había ya escrito: "Nosotros entendemos hoy por símbolo una cosa que *no es* lo que significa. Con la idea de símbolo se entendía entonces una cosa que en cierto sentido *es* realmente lo que significa". *Dogmengeschichte*, I, Tubinga, 1909, pág. 476.

sacramental, la realidad que es al mismo tiempo signo, y la realidad última. "El sacramento es signo de la realidad. Y en este sacramento la realidad es doble: una que el sacramento significa y contiene, es decir, Cristo en persona, otra que el sacramento significa y no contiene, es decir, el Cuerpo místico de Cristo o la sociedad de los santos"¹⁰.

Sacramento del Cuerpo de Cristo

III. Me he referido al simbolismo de los Padres. En realidad es el Nuevo Testamento el primero que habla de la unidad de los cristianos con Cristo realizada en la Eucaristía. Para San Pablo la idea de unidad de los cristianos, o si se quiere de comunión de vida y de amor entre ellos, está vinculada ante todo a la Cena del Señor. En la primera carta a los Corintios presenta el Apóstol la participación en la mesa eucarística como incompatible con la idolatría, que disgrega la comunidad cristiana. "Cuando compartimos el pan comulgamos con el cuerpo de Cristo. Como hay un solo pan, aun siendo muchos formamos un solo cuerpo, pues todos participamos de ese único pan" (10,16-17). La unión que la Eucaristía produce es la unión corporal y espiritual con el cuerpo de Cristo, pero como tal no se puede representar en forma directa; de ahí que Pablo recurra espontáneamente al simbolismo del pan para expresarla. Supuesto el hecho de que el pan eucarístico es el cuerpo de Cristo (v. 16), lo que ve Pablo en él es la unidad de los cristianos: el pan único para todos es signo del cuerpo único e indivisible de Cristo que nos incorpora a todos consigo (v. 17). El símbolo de base es el del pan uno y múltiple, partido y compartido, que a un tiempo une y multiplica a los comensales (cfr. *Didakhé*, 9,4)¹¹.

IV. El P. Benoit —para referirme a los exégetas— llamó hace años la atención sobre el realismo de este lenguaje que emplea Pablo para hablar de nuestra unión con Cristo. Cuando él dice que nosotros somos un solo cuerpo (1 Co 10,17), que somos el cuerpo de Cristo (12,27), no se limita a repetir la metáfora, tradicional entonces y corriente, de la ciudad unida. Nuestra unión con Cristo es unión con su cuerpo, es unión real y verdadera¹². Dicho esto hay que añadir que no es una unión carnal y que el realismo aquí no es materialismo. Es así como comulgando con el cuerpo de Cristo, bebemos al mismo tiempo su Espíritu y nos hacemos un espíritu con él¹³. La unión en el Espíritu no hace menos real la unión corporal. El Espíritu que el Señor nos comunica es su propio Espíritu, el mismo que está en él y que pasa a estar también en nosotros. En nuestra relación con Cristo entra así, a más de la novedad escatológica de la existencia, una dimensión interpersonal más explícita. "Lo propio del Espíritu es precisamente, sutil y universal como es el espíritu,

¹⁰ Santo Tomás, *Summa theologiae*, III, q. 80, a. 4.

¹¹ L. Cerfaux, *La théologie de l'Eglise suivant saint Paul*, París, 1948², págs. 202-203.

¹² P. Benoit, "Corps, tête et plerôme dans les épîtres de la captivité", en *Exégèse et théologie*, II, París, 1961, pág. 110 sigs.

¹³ 1 Co 6, 17; 12, 13. La alusión a la Eucaristía en 1 Co 12, 13b la tienen como probable Cerfaux (pág. 207) y Benoit (pág. 119), que se basan en el paralelismo de ese vers. con 1 Co 10, 2-4.

poder estar, único e idéntico, en la intimidad de muchas personas sin perturbar nada en el santuario de su propia personalidad"¹⁴.

La Iglesia, Cuerpo de Cristo que vive del Espíritu de Cristo. Con su riqueza y equilibrio esta doctrina permite conservar o recobrar la plena verdad del misterio de la Iglesia. Pablo no está diciendo una simple metáfora cuando afirma que la Iglesia es el Cuerpo de Cristo. No queda por tanto a salvo esa verdad cuando se la traduce en términos de cuerpo moral o social o de corporación¹⁵. Ni tampoco cuando se pone como principio de unidad de los cristianos la sola unión mística en la fe o la comunión invisible de sentimientos interiores.

Cuerpo que vive del Espíritu. El Vaticano II se sirve de la comparación, de origen patristico, del Espíritu Santo como alma de la Iglesia¹⁶. Alma increada y trascendente, insistamos; si se quiere, alma platónica, que no forma una unidad sustancial con el cuerpo. El peligro que acá corremos los católicos es el de hacer tan inmanente a la Iglesia la acción del Espíritu, que de hecho lo atribuyamos como todo a la institución y a sus mecanismos y nos economicemos así el preocuparnos del Espíritu Santo. Hay que confesar que "en nuestra eclesiología se ha destacado más el vínculo del Espíritu Santo con la institución que sus intervenciones en el acontecer"¹⁷.

V. El paralelismo que existe entre el Cuerpo de Cristo y el Espíritu de Cristo se enriquece en San Pablo con un nuevo tema: el del Cuerpo y la cabeza. Es un tema que nos ha de retener más, ya que el trato que se le ha dado ha contribuido no poco a desdibujar la imagen paulina. El esquema de cabeza y cuerpo ha dominado largo tiempo la problemática de la eclesiología, más exactamente desde la Primera Escolástica (Pedro Lombardo). Razones así jurídicas como místicas llevaron a expresar cada vez más unilateralmente la relación que existe entre la Iglesia y Cristo en términos de relación orgánica como la que se puede concebir, en el

¹⁴ Y. Congar, "Vision de l'Eglise chez Thomas d'Aquin", en RSPT 62, 1978, pág. 533.

¹⁵ "Soma" en sentido de cuerpo social o de colegio es una acepción que no aparece en griego sino después de San Pablo. Cerfaux, *op. cit.*, págs. 207-210; 214-215. "Corpus Ecclesiae (mysticum)" en sentido de corporación es categoría medieval, jurídica y teológica a un tiempo. J. Ratzinger, art. "Leib Christi", en *Lexikon für Theologie und Kirche*, 6, 910-911; Congar, "Vision de l'Eglise...", pág. 528.

¹⁶ L.G. 7, 7; A.G. 4.

¹⁷ Congar, que esto escribe, para ilustrar este hecho cita un texto en el cual, tomado en su materialidad, la Iglesia parece ocupar el sitio que habría que reservar más bien al Espíritu Santo: "La posición fundamental del catolicismo se resume en esta frase: yo llego a la fe viva en Dios Trinidad por Cristo en su Iglesia. Yo encuentro la acción del Dios vivo a través de Cristo que obra en su Iglesia. El dogma católico descansa en esta augusta trinidad: Dios Cristo-la Iglesia" (Karl Adam). Congar, "La pneumatologie dans la théologie", en RSPT 51, 1967, pág. 256. Karl Adam no pretende reemplazar al Espíritu Santo por la Iglesia, pero ese tipo de afirmaciones se presta a mantener una visión deformada; otro tanto habría que decir de la forma como algunos interpretan el famoso trípode doctrinal de Puebla: verdad sobre Jesucristo, verdad sobre la Iglesia, verdad sobre el hombre.

Para situar e interpretar correctamente lo que dice Congar sobre la institución, puede leerse esta otra afirmación con que él responde a la interpelación hecha a los católicos por la Reforma: "Advertido de no hacer cristología sin pneumatología ni de afirmar institución sin acontecimiento, rehúso una pneumatocracia olvidadiza de la obra del Verbo encarnado, una serie de acontecimientos sin institución". "Rudolf Sohm nous interroge encore", en RSPT 57, 1973, pág. 275.

organismo humano, entre el cuerpo y la cabeza. En ese sentido también se ha exagerado la función —y casi que podríamos decir que el tamaño— de la cabeza en el organismo visible de la Iglesia. Se adivinan las repercusiones que eso tiene en la idea que nos hagamos del papel de la Eucaristía y del ministerio sacerdotal en la vida y el acrecentamiento de la Iglesia.

Pío XII se refirió a la paridad que un falso misticismo quería establecer entre Cristo y los miembros de la Iglesia, como si entre uno y otros constituyeran una persona física. El Papa precisaba que la Iglesia no es Cristo sino "como otro Cristo" y apelaba a la enseñanza del Apóstol, que concibe también la relación entre Cristo y la Iglesia como una relación de alteridad: la que se da entre el Esposo y la esposa¹⁸.

Efectivamente, en Ef 5, que considera en esos términos la mutua relación de Cristo y de su Iglesia, llega a su formulación más perfecta la enseñanza paulina sobre el Cuerpo de Cristo. En las cartas de la cautividad no es ya la unión de los fieles el interés principal; lo que era urgente destacar era la supremacía de Cristo y, por otra parte, las dimensiones de la Iglesia. De ahí que Cristo aparezca entonces distinguido más netamente de su Cuerpo que es la Iglesia, o sea como cabeza; y que aparezca unido a ella por un nexo expresamente personal, o sea como Esposo. "Mejor aún que la idea de cabeza, el tema del esposo y de la esposa permite en efecto precisar la autoridad de Cristo fundada en su sacrificio, la responsabilidad de la Iglesia, y la intimidad recíproca de ambos sin confusión ni separación"¹⁹.

Esto es claro y comúnmente aceptado. Mas lo que no siempre se tiene en cuenta es que esa misma relación compleja la quería expresar ya Pablo, antes de llegar a Ef 5, con la noción de cabeza. Con esta noción lo que quería afirmar era, más que la unidad entre Cristo y sus fieles, la autoridad que el Salvador tiene sobre la Iglesia; y esa "capitalidad" de Cristo no llegó él a afirmarla por una elaboración más detallada del concepto de cuerpo que lo llevara a destacar alegóricamente el miembro principal del organismo²⁰. Llegó por otro camino. Veámoslo.

Cuando las cartas de la cautividad dicen que Cristo es la cabeza de la Iglesia, no quieren decir que la Iglesia es el tronco de Cristo. Cristo cabeza de la Iglesia es Cristo jefe de la Iglesia: tal era el sentido bíblico de esa metáfora, y en él piensa Pablo en textos como 1 Co 11,3; Ef 5,23; Col 2,10. Desde luego que el Apóstol asocia también el simbolismo de la cabeza con la imagen del cuerpo, en cuyo caso la cabeza, además de

¹⁸ Enc. *Mystici Corporis*: A.A.S. 35, 1943, págs. 218, 231, 234. Cf. L.G. 7, 8.

¹⁹ *Traduction Oecuménique de la Bible. Nouveau Testament*, París, 1975, nota a Ef 5; 25. Cf. Benoit, "Corps, tête et plérôme dans les épîtres de la captivité", págs. 126-135.

²⁰ El Padre Tromp parte del supuesto de que la imagen de cabeza y la imagen de cuerpo surgen relacionadas en las cartas de San Pablo, cabeza y cuerpo proporcionados el uno al otro. De ahí que para él lo que se afirme o niegue de la cabeza se traduzca necesariamente en afirmaciones o negaciones sobre el cuerpo. Así dice que, por tratar de la cabeza invisible que es Cristo y de su influjo interior sobre el Cuerpo místico más que de su influjo externo a través de los jefes de la Iglesia, los primeros escolásticos abrieron con el tratado *de gratia capitis* el camino a la idea de una Iglesia meramente invisible. ¡Una cabeza a la medida del cuerpo! S. Tromp, art. "Haupt", en *Lex. f. Th. u. K.*, 5, 31-32; id., "Caput influit sensum et motum", en *Gregorianum* 39, 1958, págs. 353-366.

significar la autoridad, llega a representar asimismo el principio vital del cuerpo. Pero téngase en cuenta que con ello no se suprime ni disminuye la función de principio vital de la Iglesia que desde antes le reconocía Pablo al Espíritu Santo. Y obsérvese además cómo, al relacionarse la imagen del cuerpo con la imagen de la cabeza, aquélla pierde viveza y se hace más vaga y abstracta: Pablo prefiere hablar entonces del "cuerpo entero" de la Iglesia, que recibe de su caudillo alimento y cohesión (Ef 4,15-16; Col 2,19). En tal caso no debe la imaginación ponerse a formar los contornos de una imagen precisa²¹.

VI Eso significa la imagen de Cristo cabeza; eso significa mejor aún la imagen de Cristo Esposo. En las cartas de la cautividad está claro que la relación de Cristo con la Iglesia no es de tipo orgánico ni sustancial sino de tipo personal. Pero sucedió que el tema mismo de Esposo-esposa se interpretó luego, en la tradición, en el sentido del *una caro* de Ef 5,30-31; y de esa forma quedó como ahogada la alteridad de la relación personal en la afirmación de la unidad orgánica²². Así se preparaba la concepción orgánica de la Iglesia como Cuerpo de Cristo en sentido biológico. "Se afirmó esta concepción en diversos contextos históricos, en ciertos enunciados medievales sobre el Cuerpo místico asociados a la teología de la gracia capital y a la ideología corporativa, y luego en ciertas presentaciones románticas de la Iglesia como organismo. Ha gustado la fórmula de San Agustín, 'el Cristo total', (...) o la de Bossuet, 'La Iglesia es Jesucristo difundido y comunicado', o el tema de 'Encarnación continuada'"²³.

Hoy sigue siendo muy común la idea de una Iglesia que prolonga unívocamente la Encarnación, de una Encarnación ininterrumpida y de un Cuerpo místico enteramente determinado por la cabeza y que en todo obedece y refleja sus impulsos. La Iglesia Cuerpo de Cristo —se piensa— es efecto de la gracia capital de Cristo; y eso se piensa de modo análogo a como se ha concebido la vida espiritual; el cristiano sería templo del Espíritu Santo por una consecuencia de la gracia santificante²⁴. Con afirmaciones de este tipo, ¿no se incorpora indebidamente al Cristo celeste, que es la cabeza, en el organismo visible de la Iglesia? ¿No se hace depender demasiado la vida espiritual de la Iglesia de un principio creado (la gracia capital, la gracia santificante)? La Iglesia de Cristo ¿sigue siendo en el mismo grado Iglesia del Espíritu Santo? De hecho, como observa Congar, este tipo de eclesiología es esencialmente cristológico, no pneumatológico²⁵.

²¹ Cerfaux, *op. cit.*, págs. 251-253; 280.

²² Congar, *Jésus-Christ, notre Médiateur, notre Seigneur*, París, 1966, págs. 166-167.

²³ Congar, *op. cit.*, pág. 164.

²⁴ Como se sabe, la teología posttridentina tendió generalmente a considerar la inhabitación del Espíritu Santo como una simple consecuencia de la gracia santificante. "La teología medieval se había ocupado de la 'gracia increada' con una profundidad y altura como no lo hace la teología escolástica posttridentina, la cual hace derivar la inhabitación del Espíritu Santo más o menos exclusivamente de la 'gracia creada', gracia considerada con afecto antirreformador como la gracia propiamente dicha". K. Rahner, "Natur und Gnade", en Feiner-Trütsch-Böckle (eds.), *Fragen der Theologie heute*, 1957, págs. 215-216; cf. Id., art. "Gnade", en *Lex. f. Th. u. K.*, 4, 994-995.

²⁵ "En lugar de verlo unido por el Espíritu Santo, uno solo en el *Cabut vector* y en

La unión de la Iglesia con Cristo en un organismo místico ha llevado también a la consecuencia de querer identificar los órganos de la Iglesia con los órganos de Cristo. La autoridad de Cristo tendemos a verla sólo a través de las autoridades eclesiásticas y en el momento de su institución, como si ellas fueran su trasunto exacto y tradujeran perfectamente al plano sensible la soberanía actual e invisible del Señor²⁶. Los riesgos de esta identificación mística —cosa explicable— no aparecen señalados en los documentos oficiales de la Iglesia con la misma insistencia y claridad con que la *Mystici Corporis* denunciaba el falso misticismo.

No es de extrañar, por consiguiente, que algunos teólogos protestantes hayan creído encontrar el principio que explica sus diferencias con el catolicismo, precisamente en la concepción de la Iglesia como Cuerpo de Cristo en sentido de identidad biológica con Cristo; en la concepción de una Iglesia intercambiable sin más con el Cuerpo de Cristo²⁷.

La Iglesia es un Asunto Eucarístico

VII. Al observar los cambios que el segundo milenio de la era cristiana fue introduciendo en la concepción de la Iglesia, se puede notar un desplazamiento general en la apreciación de lo que la constituye. La atención de los teólogos ha venido pasando poco a poco del misterio de comunión de la *communio sanctorum*, a la institución social y a la *communio sacramentorum*; de la realidad de gracia que se vive, a la organización humana que la hace viable²⁸. Hemos aludido al comienzo a la

los miembros, al *Corpus Christi* se le vio como el dominio o el fruto de la gracia de Cristo: gracia creada, poseída en plenitud por nuestro Jefe y difundida a partir de él en su cuerpo. Se llevó a cabo así un desplazamiento análogo al que se ha señalado en el siglo XI en teología sacramental.(...) En lugar de una consideración sintética y dinámica de la economía en la misión del Espíritu Santo, se tendrá una consideración analítica, una teología de la eficiencia de la humanidad y de los sacramentos, que se estudian por ellos mismos. El tratado del Cuerpo místico será en el siglo XIII esencialmente cristológico, no pneumatológico". *L'Eglise...*, págs. 163-164.

²⁶ "Hay que llegar a la idea de una acción efectiva de Cristo, no sólo en el origen del Evangelio, de la salvación, en el plano de los hechos históricos pasados, sino en la aplicación de esa salvación a todos los hombres. La Tradición ha expresado esta idea de muchas maneras. Ha visto al Cristo glorificado como Sumo Sacerdote que interviene de manera actual en cada operación salvífica; son innumerables los testimonios. Con el tiempo, sin negar, sin desconocer esta verdad, se ha precisado cada vez más el papel de los medios de gracia, la Iglesia, los sacramentos, el sacerdocio. La afirmación que en la pluma de San Agustín había representado la intención de atribuir los actos sacramentales a Cristo como a su sujeto primero, 'Pedro bautiza', es Cristo quien bautiza; Judas bautiza, es Cristo quien bautiza...', frente a otros adversarios ha sido invocada más bien en favor de la institución y casi de un automatismo de esta institución". Congar, *Jésus-Christi*, pág. 157.

²⁷ Congar cita a los teólogos protestantes G. Ebeling y P. Bonnard, *op. cit.*, pág. 170, nota 52.

Refiriéndose a la identificación entre Cuerpo de Cristo e Iglesia católica romana, el mismo Congar expresa así la posición que tenía Santo Tomás: "No negamos que los enunciados de Santo Tomás, orquestados por una lectura unilateral de San Agustín, podían prestarse, mal entendidos, a una concepción de Iglesia invisible, la de Wiclef y de Huss, contra la cual se levanta la encíclica *Mystici Corporis*. Tomás mismo está bien lejos tanto de esa posición como de la identificación a la manera del Padre S. Tromp y aún de la encíclica. En su perspectiva Tomás no diría sin más que el Cuerpo místico de Cristo ES la Iglesia romana de aquí abajo; pero puede decir con toda verdad que la Iglesia de aquí abajo es (forma parte de) el Cuerpo místico de Cristo, y de hecho lo dice con frecuencia". "Vision de l'Eglise...", pág. 540.

²⁸ En un coloquio del Instituto Católico de París sobre la Eucaristía el Padre Gy utilizaba la fórmula de Rudolf Sohm: "La Iglesia antigua era un misterio, en la Edad Media se hizo un Estado". LMD 137, 1979, pág. 107.

distinción tripartita de la teología medieval: en la Eucaristía se dan una realidad y unas especies sacramentales, y un lazo que une éstas con aquélla y que es *res et sacramentum* a un tiempo. Aplicando la idea sacramental a la Iglesia misma, podríamos decir que en ese que hoy llamamos sacramento universal de salvación el interés se fue desplazando de la *res* escatológica y trascendente a su *sacramentum* visible^{28a}.

Los grandes teólogos medievales conservaron inmensos tesoros de la época patristica, pero las distinciones que señalan entre la Eucaristía y la Iglesia delatan ya un distanciamiento entre los dos misterios. Cometido nuestro no podrá ser seguramente el empeñarnos en volver a aquella indistinción casi paradisíaca que permitía a los Padres cifrar la esencia de la Iglesia en los símbolos sacramentales²⁹. Más sí debemos procurar que las distinciones ya hechas no sirvan para seguir dividiendo sino para volver a unir. Hemos de esforzarnos por unir de nuevo la *res* al *sacramentum*. Se trata de valorar debidamente la índole sacramental de la Iglesia. Para que ella sea de hecho sacramento de salvación hoy, debe hacerse cada vez más sacramental, más misteriosa.

La *res*, el asunto de la Eucaristía es la Iglesia. Si el misterio que celebramos con la Eucaristía es el misterio de la Iglesia, ésta es forzosamente una realidad misteriosa más que un fenómeno sociológico o una institución social.

VIII. Por tanto, al hablar del "Cuerpo místico de Cristo" nunca debemos prescindir del contexto eucarístico que da su verdad a esa expresión³⁰. Sólo en referencia al Cuerpo eucarístico se entiende correctamente lo que es el Cuerpo místico. Si queremos dar a las palabras su pleno sentido teológico, la Iglesia no tiene propiamente un cuerpo, ni es de por sí un cuerpo, ni una corporación; el cuerpo es el de Cristo. Y si él al incluir la Iglesia (cfr. Col 1,18) se hace visible y se organiza, "es porque su condición terrestre lo exige, y no porque la Iglesia sea un cuerpo"³¹.

^{28a} Y lo que es más grave, al *Sacramentum* así aislado se le fue considerando cada vez más como medio, que vale por lo que vale todo instrumento: por su eficacia. Para la noción patristica de sacramento, ver adelante la nota 42. Y por contraste, ver la liturgia colocada en el capítulo de los medios en el Documento de Puebla.

²⁹ Indistinción que también les permitía reducir la verdad de la Eucaristía a la verdad de la Iglesia. San Agustín y San León decían no reconocer como verdadera la Eucaristía celebrada en el cisma; Santo Tomás introduce una precisión oportuna al distinguir una doble verdad: "Fuera de la Iglesia no puede haber sacrificio espiritual que sea verdadero con la verdad del fruto, aunque sí puede haberlo verdadero con la verdad del sacramento". *S. Theol.*, III, q. 82, a. 7 ad 1.

³⁰ Ni prescindir del ambiente de misterio celeste en el que San Pablo sitúa a la Iglesia cuando la llama Cuerpo de Cristo. Este contexto de misterio celeste lo puede ilustrar un paralelo, el misterio del Reino de Dios: San Pablo hubiera podido "hablar también él del Reino de los cielos presente en la tierra en el misterio de una Iglesia; pero prefirió hablar de la Iglesia presente misteriosamente en los Cielos". Cerfaux, *op. cit.*, pág. 298; ver también págs. 258-259.

³¹ D.M. Nothomb, cit. por Congar, *Santa Iglesia*, p. 586. La referencia al Cuerpo eucarístico la explica así el mismo Congar: "En el siglo XII 'místico' es todavía un simple adjetivo que califica al cuerpo eclesial con respecto al cuerpo eucarístico. En el siglo XIII se dirá 'el Cuerpo místico' sin referencia a la Eucaristía, como nombre propio, como sustantivo, análogo a 'santa Iglesia'. La expresión designará el cuerpo social que es la Iglesia (...), y se podrá hablar del papa como un *caput* (*secundarium*) del Cuerpo místico: cosa que era imposible mientras la expresión guardaba

Hemos de ver a la Iglesia sacramental y misteriosamente presente en la Eucaristía: así es como se entiende por qué la Iglesia es primordialmente un don de Dios a la humanidad y un misterio. Esto significa que hay que verla más en Cristo, su cabeza y pontífice invisible. La celebración eucarística, con sus dos momentos o sus dos partes, debe ayudar a este trabajo de concentración en lo esencial.

Primero, la liturgia de la palabra. La palabra que se proclama en la Iglesia es la palabra de Cristo. Antes que expresión de tal o cual cultura, antes que manifestación de la religiosidad de un pueblo o de un continente, antes incluso que reflejo y mensaje de la Iglesia local o universal, aquella palabra es la palabra de Cristo. Es necesaria la inculturación de la liturgia en cada pueblo, y hoy se precisan muchas adaptaciones; pero "la primera adaptación necesaria es la del pueblo a la Biblia"³². Hay que adaptar la Eucaristía para que sea de nuestra Iglesia, mas lo primero es —entiendo yo— adaptarnos nosotros a la Eucaristía para ser Iglesia. Y esa adaptación comienza por donde comienza la Misa.

Por algo la Eucaristía comienza, no directamente por el rito eucarístico, sino por la lectura de la Sagrada Escritura. Antes que en unos ritos, a la Iglesia y a Cristo hay que verlos en unas Escrituras. Si la Iglesia conmemora la muerte y la resurrección de Jesús, no es tanto porque gracias a unos ritos se las sepa de memoria, sino más bien porque necesita recordarlas y para eso tiene el memorandum de los evangelios. Preguntémoslo: ¿de quién estamos haciendo memoria? Mejor dicho, ¿de cuál Jesús? "El rito me parece en cierta manera, no secundario, pero sí segundo, y a partir de la memoria de quien fue el Nazareno y a quien nosotros llamamos Cristo, es como finalmente la vida se ha renovado sin cesar en la historia de la Iglesia"³³.

En la Eucaristía hemos de buscar al Jesús de las Escrituras, sabiendo que él es también el Jesús del misterio pascual, que viene a ser luego el Jesús del misterio eucarístico. No nos dejó él, para recordar su muerte y su vida en la Eucaristía, un relato que, por ejemplo, las reconstruyera con el verismo y la objetividad de lo que en literatura se ha llamado el naturalismo (o sea que reprodujera la realidad en forma puramente natural o material); ni creó tipo alguno de espectáculo que en esa misma línea, representara al vivo y difundiera sus hechos. El dejó un memorial para que quien lo conoce a él, lo reconozca. El misterio de la Cruz lo

una referencia eucarística, ya que entonces designaba el cuerpo que es Cristo mismo y cuya cabeza es él solo". *L'Eglise...*, págs. 168-169.

³² B. Botte, "Le problème de l'adaptation en liturgie", art. publicado en la *Revue du clergé africain* y parcialmente reproducido en LMD 78, 1964, págs. 178-182. La afirmación citada la apoya el ilustre liturgista en la historia de la liturgia, como también esta otra: "No hay ninguna liturgia que sea comprensible a quien no está iniciado en la Escritura, y es inútil querer imaginar una liturgia adaptada a un pueblo o a un ambiente que no conociera nada de aquella: ya no sería una liturgia cristiana".

³³ C. Duquoc, en LMD 137, 1979, págs. 77-78. Sobre el influjo recíproco que se da entre la Escritura y el rito a la hora de interpretar la voluntad de Jesús, escribe este mismo autor: "En el cristianismo no existe norma ideal de interpretación. Ni a la Escritura, ni al Jesús histórico, ni al magisterio, ni a la práctica sacramental se les puede atribuir el papel de norma considerándolos aisladamente. La norma de interpretación es siempre el resultado de una negociación entre varios polos, ninguno de los cuales es determinante si se le toma absolutamente". "Christologie et Eucharistie", *ibid.*, pág. 47.

tradujo en el misterio de la Cena. Este carácter místico es el que comunica la Eucaristía a la Iglesia, para que reunida en asamblea sea también ella un *mysterion*³⁴.

La Eucaristía nos permite ver a la Iglesia en su origen y en su fundamento. A la Iglesia le da su ser la Eucaristía. Pero la Eucaristía no es únicamente memorial de Cristo, porque así la Iglesia viviría de solos recuerdos; es asimismo presencia del Espíritu. Por eso conviene indicar también las consecuencias que se derivan de esta presencia. Al celebrar la Eucaristía, ¿se limitará la Iglesia a obedecer el mandato de su Fundador, "Haced esto en conmemoración mía"? Si hay tan pocos practicantes entre los cristianos, ¿no será porque no se ve muy clara la necesidad actual a que la Misa pueda responder? ¿No hace falta precisamente la experiencia de un encuentro real y vivo con Jesucristo para sentirse uno verdaderamente miembro de la Iglesia? La vitalidad de la Iglesia no depende sólo de su fundador y de su fundación; hoy por hoy depende de su fundamento actual y de su renovación. Y Cristo funda y mantiene actualmente a su Iglesia con la fuerza de su Espíritu.

El Espíritu es quien en la Eucaristía

- hace hablar de viva voz a Cristo, para que la revelación del Padre no sea un simple hecho histórico y ya consignado sino una comunicación actual;
- pone en oración a la Iglesia, que de otro modo no sabría qué pedir ni cómo dar gracias;
- consagra nuestra ofrenda haciendo que el pan sea para la vida y el vino sea bebida espiritual;
- nos une para incorporarnos al único Cuerpo de Cristo y hacemos un solo espíritu con él.

Así hace a la Iglesia la Eucaristía.

2. La Iglesia hace la Eucaristía

IX. Hemos tratado de la parte que tiene la Eucaristía en la formación de la Iglesia. En un Congreso consagrado a la eclesiología lo que más directamente concierne al tema es esa referencia sacramental que define a la Iglesia. Pero la exposición de la relación entre Iglesia y Eucaristía quedaría incompleta si no se viera asimismo, aunque sea brevemente, la otra cara: cómo afecta a la celebración eucarística la idea

³⁴No quiero decir que la Iglesia tenga que hacerse así etérea o invisible. El objetivo "místico" —lo recordó hace años de Lubac— no es sinónimo de "invisible", "sino que más bien se aplica a la señal sensible de una realidad divina y oculta". Pero también hago más las palabras que escribía él unas páginas adelante: "En las tentativas que se han hecho en nuestros días, de lo que debemos alegrarnos, para conseguir una celebración litúrgica más 'comunitaria' y más viviente, nada sería más perjudicial que el dejarse obsesionar por los éxitos de ciertas fiestas profanas, éxitos que han sido obtenidos gracias a los recursos combinados de la técnica y de la exaltación de los intereses de la carne y de la sangre. (...) Hasta en su misterio, la Liturgia católica es luminosa; hasta en su magnificencia, es sobria y apacible; todo en ella es ordenado; aun aquello mismo que en ella habla más a nuestro ser sensible, no tiene sentido sino por la fe. Si proporciona frutos de alegría, la lección que inculca es austera". *Meditación sobre la Iglesia*, págs. 117-118; 138-139.

que se tenga de la Iglesia. Y no sólo la idea, sino el estado real en que se encuentra la Iglesia que va a celebrar la Eucaristía, por lo que se refiere ya a la fe y la caridad de los fieles en particular, ya a la existencia de los ministerios y a la vida comunitaria de oración. En la medida en que haya Iglesia, e Iglesia ministerialmente estructurada, se podrá celebrar la Eucaristía. Como sea la Iglesia, así será su Eucaristía.

He aludido al desplazamiento que desde la Edad Media se fue produciendo de la realidad de gracia a la organización social que le sirve de medio, desplazamiento que hizo posible, ya en esa Edad Media, la aparición en teología de un tratado específico acerca de la Iglesia. En la *Suma teológica* de Santo Tomás no hay aún sitio para tal tratado, ya que allí el *de sacramentis* empalma en forma inmediata con el *de Christo*. No se desarrolla allí todavía la idea de que los sacramentos son sacramentos *de la Iglesia*. Se ve claro cómo los sacramentos hacen a la Iglesia. Pero no se ve igualmente cómo la Iglesia hace los sacramentos, cómo es ella su lugar y su ambiente concreto. No se ve lo bastante cómo se trata de sacramentos *de una comunidad eclesial* en la cual el ministro ordenado tiene su sitio propio como presidente de la celebración³⁵.

Hoy vemos mejor los sacramentos dentro de la Iglesia, y la Eucaristía como sacramento de la Iglesia. Deshecha hace siglos la unidad, hemos empezado en este siglo a rehacerla. Y la meta que entrevemos es el día en que podamos beber todos de un solo cáliz en una única Iglesia. Debido a que sólo una Iglesia unida puede procurarnos el gozo de esa única Eucaristía, no puede la celebración eucarística tomar la delantera para hacerse ella sola instrumento de reconciliación; el Vaticano II nos advierte que no podemos "tomarla indiscriminadamente para restablecer la unidad de los cristianos"³⁶. Entre nosotros los problemas de la unidad y de la reconciliación no se traducen única o principalmente en términos ecuménicos, mas no por eso deja de tener aplicación para nosotros la advertencia del Concilio. No podemos tomar sin más la celebración eucarística como el santo remedio para superar las distancias que separan a la Iglesia de la sociedad. ¿Por qué?

La Eucaristía no es medio únicamente, sino también fin. A su celebración creo que podemos aplicar, *mutatis mutandis*, lo que el Concilio afirma de la *communicatio in sacris*. Ella depende ante todo de estos dos principios: de la unidad de la Iglesia que debe significar, y de los medios de gracia que debe comunicar; es signo y a la vez instrumento. La significación que tiene la Eucaristía desaconseja a veces su celebración, la eficacia que posee la recomienda otras³⁷.

Quisiera tocar sólo una de las condiciones que deben concurrir para que la Eucaristía sea significativa hoy para nosotros. Si le prestamos la atención que merece quitaremos un obstáculo que no deja ver bien cómo es la Iglesia la que celebra la Eucaristía.

³⁵ Congar, "Rudolf Sohm nous interroge encore", pág. 284.

³⁶ Decreto *Unitatis redintegratio*, 8.

³⁷ *Ibid.*

¿Quién es el que Celebra la Eucaristía?

X. Recurrir a la historia es útil, no para pretender reproducir hoy lo que ya fue y pasó, sino para relativizar lo que hoy existe y que por eso tendemos a creer que siempre fue así. Nosotros hemos conocido la Iglesia en una época en que el sacerdote lleva la parte del león, una Iglesia identificada casi siempre con su jerarquía, una Iglesia de los sacramentos. Pero la Iglesia no siempre fue así, ni tiene por qué seguir siéndolo³⁸.

La Iglesia no siempre ha sido la Iglesia de los sacramentos. Antes de que se elaborara el tratado *de sacramentis* en el siglo XII, lo sacramental abarcaba, sin fraccionarla, toda la vida de la Iglesia. ¿Que la Iglesia es asamblea y por consiguiente es "Iglesia en oración"? Nada más cierto. Y sin embargo no es la celebración de los sacramentos la única expresión de la liturgia de la Iglesia. La Iglesia, que antes de ser clerical fue monástica, durante siglos vio en otra forma la praxis litúrgica. Refiriéndose a los siglos anteriores al XII dice Jean Leclercq que en la liturgia de las monjas y los monjes lo esencial era la oración de los salmos, no la celebración eucarística. Pero anota enseguida que poco a poco a la salmodia la fueron remplazando las ceremonias, y cita un texto que nos comunica los sentimientos de un testigo de aquella evolución: "Es de notar que allí donde hoy se celebran misas, los antiguos cantaban salmos. Pero los jóvenes, como ya no soportan la oración prolongada y el canto de los salmos, que es exigente, han introducido las misas rápidas y numerosas, cosa peligrosa y de temer"³⁹.

No es que aquella Iglesia dominada por monjes y monjas desconociera el valor de los sacramentos. Sólo que los veía en forma diferente. En aquellos siglos se tendía a desplegar la vida bautismal del creyente; después vino la promoción de la Eucaristía, que es el sacramento de la Iglesia como Cuerpo de Cristo, pero que es un sacramento más estrictamente sacerdotal. El IV Concilio de Letrán (1215) presenta como el acto más característico de la Iglesia la Eucaristía, que sólo el sacerdote puede celebrar, y la presenta antes del Bautismo, que puede administrar cualquiera⁴⁰.

Todavía en un San Bernardo la Eucaristía no ocupa lugar tan destacado. Y "en eso Bernardo es aún de la alta Edad Media, época que me parece, si se puede decir, antieucarística, y por ello mismo antisacerdotal. Me parece que los siglos XIII-XV fueron una época esencialmente 'clerical', no en el sentido de los problemas políticos que están ligados al clericalismo, sino en el sentido de que entonces el Catolicismo era esencialmente religión del sacramento. Antes es la época de los monjes para los cuales la Eucaristía no era esencial. Creo que uno de los grandes

³⁸ Para lo que sigue utilizo ampliamente la obra Congar, *L'Eglise de S. Augustin à l'époque moderne*, en los capítulos correspondientes al siglo XII, época que el autor trató con gran amplitud por ser decisiva, según lo dice él mismo, en la formación de la idea que en la época moderna tenemos de la Iglesia.

³⁹ "Culte liturgique et prière intime dans le monachisme ancien", en LMD 69, 1962, pág. 52.

⁴⁰ Denzinger - Schönmetzer, núm. 802.

hechos de los siglos XI-XII es la rehabilitación del sacerdocio gracias a la Reforma gregoriana (los capítulos), que hizo posible ese "sacerdotalismo"⁴¹.

XI. A partir de la Reforma gregoriana y con la elaboración del tratado sobre el sacramento del Orden el sacerdocio se define por su relación con la Eucaristía, y se le define como un poder: poder sobre el Cuerpo eucarístico de Cristo que capacita para la consagración de las especies sacramentales, y como consecuencia poder sobre su Cuerpo místico, que se ejerce en la predicación y en la absolución. Cada sacerdote posee, en forma absoluta y personal, el poder que le confiere el sacramento del Orden, y puede ejercitarlo independientemente de su inserción en la comunión eclesial. Los Padres habían puesto como primera condición para que la celebración eucarística fuera verdadera y fructuosa el llevarla a cabo en la comunión y la unidad de la Iglesia⁴². ¿Era una exigencia mayor? Podría alguien creerla menor que la hecha por los teólogos y canonistas que elaboraron el tratado del Orden. Sea lo que fuere, en este tratado se trasluce una eclesiología diferente. El esfuerzo desplegado por San Agustín en la controversia con los donatistas para atribuir a la acción de Cristo, y no a la de sus ministros, la eficacia de los sacramentos, vino a dar ahora sus frutos en un clima diferente.

La Eucaristía produce su efecto independientemente de las disposiciones personales del ministro, había dicho San Agustín. Ahora se dice que para que lo produzca, el requisito imprescindible es que el ministro posea el poder personal, o sea el carácter. Al relegar a segundo plano la idea de que es la Iglesia en su unidad y en la caridad de sus hijos la que celebra el memorial del Señor, se ponía en manos de una sola persona el sacramento de toda una comunidad⁴³. *O veneranda sacerdotum digni-*

⁴¹ E. Delaruelle en carta dirigida al P. Congar con ocasión del estudio de éste sobre "L'ecclésiologie de saint Bernard" (en *Saint Bernard théologien*, 1953); citada por el mismo Congar, "Modèle monastique et modèle sacerdotal en Occident de Grégoire VII (1073-1085) a Innocent III (1198)", en *Etudes de civilisation médiévale* (Mélanges E.-R. Labande), Poitiers, 1974, pág. 158.

⁴² Ver nota 29. Efectivamente, para los Padres el verdadero sacramento era la Iglesia en su vida íntegra y en su unidad, y era en cuanto sacramento de esa unidad que la Eucaristía era el sacramento de la Iglesia. Allí la palabra sacramento no evocaba la idea de un instrumento especial apto para tal o cual fin, que requiriera un agente o ministro para su manejo apropiado; semejante idea proviene del análisis dialéctico utilizado a partir de la controversia con Berengario a que aludí al comienzo, y que llevó finalmente a introducir en la definición de sacramento la noción de causalidad instrumental. Anteriormente a la Escolástica la concepción del sacramento era más global y teocéntrica: era la acción que Dios ejerce en forma maravillosa y múltiple en su Iglesia, la acción de Dios que se percibe misteriosamente tras el velo de los símbolos y de las apariencias sensibles. Ver Congar, "Rudolf Sohm nous interroge encore", págs. 265-266 y 276. Habría que leer, cosa que no he hecho, H. Legrand, "La présidence de l'Eucharistie selon la tradition ancienne", en *Spiritus* 69, 1977, págs. 409-431.

⁴³ Ver nota 26. Item Congar, "L' 'Ecclesia' ou communauté chrétienne, sujet intégral de l'action liturgique", en *la liturgie après Vatican II*, París, 1967, págs. 257-262. De los actos sacramentales en la Iglesia escribe N. Afanassiéff: "El pueblo de Dios, elegido por Dios mismo, es siempre santo como santa es la Iglesia, independientemente de los pecados de sus miembros tomados por separado. Los actos sacramentales son, pues, siempre portadores de la gracia, ya que la indignidad de los miembros de la Iglesia no influye en el acto sacramental cumplido por ella. Si el acto sacramental fuera efectuado por algunos miembros de la Iglesia tomados aisladamente, su indignidad se proyectaría sobre el valor de ese acto. La 'Gran Iglesia' se oponía siempre a tal idea condenando el rigoris-

*tas, in quorum manibus Dei Filius velut in utero Virginis incarnatur!*⁴⁴. Pero también ¡qué peligro de apropiación de la Eucaristía por parte del sacerdote! Del sacerdote como hombre de la Eucaristía a la Eucaristía como asunto del clérigo no hay más que un paso.

XII. La historia ha venido dejando más clara la doctrina católica acerca del ministerio sacerdotal: el presbítero participa de tal suerte en el sacerdocio de Cristo "que puede obrar en nombre de Cristo como Cabeza"⁴⁵. Pero entendámonos. Cristo no delega por entero su oficio capital. Tengamos presente lo expuesto en la Primera Parte sobre la relación de Cristo Cabeza con la Iglesia. "Cristo es Cabeza o Jefe *por encima* del Cuerpo, el sacerdote (y el papa) es jefe *en* el Cuerpo: en él ejerce el *servicio* de cierta 'capitalidad'. Y una de las tareas de nuestro tiempo debe consistir en devolver a ese 'en' toda su verdad"⁴⁶. La Iglesia está presente en el sacerdote como el cuerpo lo está en la cabeza; pero no menos cierto es que, como está la cabeza dentro del cuerpo, así está también el sacerdote dentro de la Iglesia⁴⁷. El sacerdote celebra la Eucaristía en la Iglesia y con la Iglesia; y con los fieles, con quienes ha recibido los sacramentos que habilitan para el culto cristiano (el Bautismo y la Confirmación), ejerce también allí el sacerdocio de la comunidad cristiana, el sacerdocio común, que "no es un sacerdocio mermado, un sacerdocio de segundo orden, un sacerdocio de los fieles únicamente", sino "el sacerdocio de toda la Iglesia"⁴⁸.

En ese sentido, la participación activa de los fieles en la liturgia no consiste propiamente en que ellos tomen parte en lo que hace el presidente de la asamblea, sino en que unos y otro participen en la obra que Cristo realiza al congregar a su Iglesia⁴⁹. Y Cristo congrega a la Iglesia y realiza su obra no sólo allí donde la presencia del sacerdote es indispensable, en la Eucaristía, sino también en otras manifestaciones de la vida eclesial, como puede ser la Liturgia de las Horas. Ni la acción de la Iglesia se reduce a la liturgia —nos ha recordado el Vaticano II— ni la liturgia de la Iglesia se reduce a la Eucaristía. Pero ¿qué es lo que actualmente ha hecho de la Eucaristía el acto de todas las horas y, a cada hora, el asunto de unos pocos? El vincular la celebración eucarística principalmente con el sacerdote ha traído dos graves consecuencias: se ha llegado a desvincularla de una Iglesia local y determinada, que por

mo excesivo de los novacianos, eustatianos, donatistas, etc. 'Si alguien afirma que no hay que comulgar cuando un sacerdote casado celebra la liturgia, sea anatema'" *L'Eglise du Saint Esprit*, Paris 1975, pág. 71. El anatema citado es del concilio de Gangra, celebrado hacia el 340 (Mansi II, 1095-1122).

⁴⁴ Texto del siglo VII, citado por R. Laurentin, *Marie, l'Eglise et le sacerdoce*, I, Paris, 1962, pág. 43.

⁴⁵ Decreto *Presbyterorum ordinis*, 2.

⁴⁶ Congar, "L'Ecclesia' ou communauté chrétienne...", pág. 282.

⁴⁷ "Debes saber que el obispo está en la Iglesia y la Iglesia en el obispo", escribía San Cipriano. *Epist.* 79, 8: P.L. 4, 406.

⁴⁸ H. de Lubac, *Meditación sobre la Iglesia*, pág. 121.

⁴⁹ P. - M. Gy, "L'Eucharistie dans la tradition de la prière et de la doctrine", págs. 85-86.

ello mismo queda desvertebrada y fragmentada, y por otra parte se ha llegado a considerar la Eucaristía como realizada en nombre de Cristo y no también en nombre de la Iglesia, y como medio de acción y de influencia de la jerarquía más que como signo de la gracia y de la gloria.

Para que la Eucaristía sea el sacramento de la Iglesia hay que vincularla con la comunidad, y con la comunidad concreta. Y entonces la Misa ya no será, ni para el sacerdote ni para la comunidad, la liturgia de todas las horas. Y entonces, en contraste con la actual situación, "donde hoy se celebran misas, se volverán a cantar salmos", para consuelo de quienes vieron monopolizar las asambleas de la Iglesia, no propiamente por la Eucaristía, sino por el clero. Y sobre todo para que, a gloria de Dios, la Eucaristía sea el sacramento de la Iglesia completa, y la Iglesia el asunto único de la celebración eucarística.

Laborem Exercens

P. Fernando Bastos de Avila, S.J.
Director del IBRADES

La encíclica de Juan Pablo II está fechada el 14 de septiembre, fiesta de la Exaltación de la Santa Cruz. Es una especie de *post-scriptum*, el Papa explica que había preparado el documento "para que fuera publicado el 15 de mayo pasado, en el 90 aniversario de la Encíclica *Rerum Novarum*". El atentado de que fue víctima y la permanencia en el hospital, impidieron la revisión definitiva del texto.

Así como tiene un *post-scriptum*, la encíclica tiene también un prefacio que antecede a la introducción y parece ser un texto agregado a la revisión definitiva. Como las encíclicas se denominan por las primeras palabras de la redacción latina, la presente tendría la inexpresiva denominación de *Quoniam die*, palabras iniciales de la introducción latina. El breve prefacio, no incluido en la numeración de los párrafos, permitió expresar en el propio título el tema fundamental de la encíclica, el trabajo, y explicitar el enfoque bajo el cual el Papa se propone examinarlo: el hombre se define en su absoluta especificidad ejerciendo el trabajo: *Laborem Exercens*.

Con su nueva encíclica, Juan Pablo II conmemora el 90 aniversario de la *Rerum Novarum* de León XIII, llamado por él "el Sumo Pontífice de la Cuestión Social" (n. 1).

Me propongo aquí ordenar las reflexiones sobre *Laborem Exercens*, analizando esa cuestión social en su formulación inicial por León XIII, en su evolución durante los últimos noventa años y en su formulación actual por Juan Pablo II. El análisis se apoya en dos pilares: La *Rerum Novarum* y *Laborem Exercens*, para poder abarcar, en una visión de conjunto el gran espacio central de casi un siglo que los separa.

1. La *Rerum Novarum* y la Cuestión Social

Al llamar a León XIII "el Sumo Pontífice de la cuestión social", Juan Pablo II designa el aspecto que constituye la originalidad inédita de la *Rerum Novarum*.

La moral o ética social era entendida como el conjunto de normas que debían presidir el comportamiento del hombre en la sociedad. León XIII percibe que, no obstante el comportamiento moral de los individuos en la sociedad, la propia sociedad se tornaba perversa y caminaba hacia un conflicto:

"...la alteración de las relaciones recíprocas entre obreros y patrones, la acumulación de las riquezas en manos de unos pocos, la indigencia de la multitud (...) como la corrupción de costumbres, hicieron estallar la lucha" (RN 1).

León XIII intuyó que surgía una nueva cuestión que no podía resolverse solamente con normas para el comportamiento individual. Surgía una "cuestión social" que exigía normas para el comportamiento, el desempeño de la misma sociedad. La moral, la ética social, recibía una nueva dimensión y un nuevo sentido. Era menester encontrar normas por las cuales la misma sociedad no se transformase en mecanismo de expoliación, en instrumento de injusticia opresora de la clase más débil; específicamente del proletariado urbano. León XIII dedica su encíclica *Rerum Novarum* "sobre la condición de los obreros", al estudio de esta cuestión¹.

León XIII percibía que "despertada la avidez de innovaciones" (*Rerum Novarum semel excitata cupidine*), que agitara el campo político, era inevitable que la agitación pasara "del terreno de la política al campo vecino de la economía" (RN 1). En ese campo iría a explotar la cuestión social.

El Papa veía esa cuestión en términos de un conflicto entre el capital y el trabajo, entre patronos y obreros, y percibía que el centro del conflicto era el problema de la apropiación de los medios de producción. La lucha se encendía así en torno al problema del derecho de propiedad que el socialismo pretendía abolir, transfiriendo simplemente al Estado la propiedad de los medios de producción. De ahí la insistencia de la *Rerum Novarum* en denunciar los errores del socialismo y reafirmar el derecho natural a la propiedad inclusive de los medios de producción. De ahí, también, la preocupación de León XIII en definir los deberes recíprocos de patronos y obreros. De allí, principalmente, su insistencia en la necesidad de la reforma de la sociedad en dos líneas principales: la urgencia de la intervención del Estado en el plano socio-económico para garantizar los derechos de los más débiles; la reconstitución de las organizaciones intermedias entre el Estado y el individuo por medio de las cuales los más débiles tuviesen condiciones reales para reivindicar sus derechos. Por estas propuestas, la *Rerum Novarum*, consagrada por Pío XI en la *Quadragesimo Anno*, cuyo cincuentenario se celebró como de "la Carta Magna del obrero", fue en su época considerada como una encíclica revolucionaria, especialmente por los entonces llamados católicos liberales, en oposición a los católicos sociales. León XIII consagró las posiciones de estos últimos inspirado principalmente en la doctrina del Obispo de Maguncia, Von Ketteler, que el Papa llamaba su gran precursor. Los católicos liberales prefirieron su liberalismo a la doctrina de la *Rerum Novarum*. Tal vez en esta preferencia reside la explicación del desarrollo y de la expansión que la cuestión social asumió y que Juan Pablo II analiza en *Laborem Exercens* (n. 2).

León XIII percibía que la humanidad entraba en el proceso de aceleración de un nuevo ciclo civilizador: el ciclo de la civilización urbano-industrial. Percibió con sorprendente lucidez la tara original que marcaba esa civilización. Hoy, transcurridos noventa años, podemos ver

¹ Nótese que en el texto latino oficial de la *Rerum Novarum* no aparece nunca la expresión *quaestio socialis*, que aparece en la *Laborem Exercens* entre comillas (Nº 1). León XIII después de describir rápidamente la situación social de su tiempo observa que era su deber "*totam... tractare quaestionem*" (R.N. 2). Los latinistas del Vaticano saben que el vocablo *socialis* no tiene en el latín clásico la misma connotación que tiene para nosotros el término "social".

con claridad esa falla: fue y es todavía una civilización que movilizó de la gran masa humana sus energías físicas, "el trabajo del cuerpo". Fue una civilización que subestimó el valor y la dignidad del trabajo. Esto lo denunció León XIII:

"Lo que es vergonzoso e inhumano es usar de los hombres como viles instrumentos de lucro y no estimarlos sino en proporción del vigor de sus brazos" (RN 31).

Todavía, en la perspectiva abierta por la *Laborem Exercens* es posible comprobar en la *Rerum Novarum* una extraña asimetría que sería corregida cuarenta años después por la *Quadragesimo Anno*. León XIII lamenta la extinción de las "antiguas corporaciones de artesanos y obreros sin sustituirlas por algún otro medio de defensa", de tal suerte que los "trabajadores aislados y sin defensa quedaban a merced de patronos inhumanos y de la codicia de una concurrencia "desenfrenada" (RN 2). Ve el riesgo de que en esta situación los trabajadores "aislados y sin defensa", transfieran sus esperanzas a las propuestas falaces del socialismo. Entre tanto, León XIII no vio el hecho de que las antiguas corporaciones habían sido extinguidas sin que nada viniese a sustituirlas. En realidad, algo nuevo emergía, que era responsable del aislamiento de los trabajadores indefensos "a merced de patronos inhumanos". Ese algo nuevo, Pío XI lo denunciaría con el nombre de "régimen capitalista" (OA 103) y Juan Pablo II con mayor precisión, lo llamaría "sistema capitalista" (LE 7)².

2. El Espacio Central

Transcurrieron noventa años entre la *Rerum Novarum* y la *Laborem Exercens*. ¿Qué sucedió respecto a la cuestión social en este espacio central apoyado sobre los pilares de estas dos grandes encíclicas sociales?

Quiero enfocar especialmente tres procesos que me parece merecen mayor atención.

a) Primer proceso: El clímax de una civilización

La civilización urbano-industrial inauguraba en tiempo de León XIII su gran fase de expansión. Durante estos noventa años el ciclo civilizador urbano-industrial alcanzó su clímax y comenzó a abrirse hacia una nueva civilización post-industrial, la civilización de la automatización, de la cibernética, de la informática.

La civilización urbano-industrial fue marcada por dos características fundamentales. La primera, ya mencionada arriba, se adhiere al hecho de haber sido el fruto de una pequeña élite de científicos, técnicos, administradores, gerentes, financistas que, para su desempeño incontestablemente grandioso, movió en la gran masa humana lo que en ella reputaba como menos noble, su fuerza física. León XIII percibió esta nota siniestra de la civilización de su tiempo; para realizar su proyecto histórico pagó un alto precio social: creó el proletariado urbano y lo redujo a una

² Sobre esta temática nos tomamos la libertad de remitir al lector interesado a la obra: *Fe Cristiana y Compromiso Social*. Edición brasileña de la CNBB, 1981. Ed. en español del Departamento de Acción Social del CELAM, Lima, 1981.

condición tan inhumana que exigió la intervención doctrinal del Sumo Pontífice en la *Rerum Novarum*.

Su segunda característica fue el hecho de alimentar el impulso de su gran expansión en energías baratas pero no renovables: el carbón y el petróleo. Las fuentes de estas energías dan señales alarmantes de agotamiento y exigen la creación inaplazable de alternativas.

La *Laborem Exercens* aparece en el momento en que ese ciclo civilizador comienza a revelar síntomas de extinción o, quizás más exactamente, comienza a crear condiciones para su propia superación.

Juan Pablo II tiene plena conciencia de la gravedad del momento histórico en que promulga su mensaje:

"Celebramos el 90 aniversario de la Encíclica *Rerum Novarum* en vísperas de nuevos adelantos en las condiciones tecnológicas, económicas y políticas que, según muchos expertos, influirán en el mundo del trabajo y de la producción no menos de cuanto lo hizo la revolución industrial del siglo pasado. Son múltiples los factores de alcance general: la introducción generalizada de la automatización en muchos campos de la producción, el aumento del costo de la energía y de las materias básicas; la creciente toma de conciencia de la limitación del patrimonio natural y de su insoportable contaminación; la aparición en la escena política de pueblos que, tras siglos de sumisión, reclaman su legítimo puesto entre las naciones y en las decisiones internacionales. Estas condiciones y exigencias nuevas harán necesaria una reorganización y revisión de las estructuras de la economía actual, así como de la distribución del trabajo" (LE 1).

El Papa define con claridad inequívoca el ángulo bajo el cual analiza la situación:

"No corresponde a la Iglesia analizar científicamente las posibles consecuencias de tales cambios en la convivencia humana. Pero la Iglesia considera deber suyo recordar siempre la dignidad y los derechos de los hombres del trabajo, denunciar las situaciones en las que se violan dichos derechos y contribuir a orientar estos cambios para que se realice un auténtico progreso del hombre y de la sociedad" (LE 1).

b) *Segundo proceso: La obsolescencia de los sistemas*

El ciclo civilizador que se desarrolló en estos noventa años fue administrado por dos sistemas: el liberalismo capitalista y el marxismo colectivista. Un sistema es, de hecho, una determinada organización de la sociedad que expresa una infra-estructura filosófica-antropológica. Con otras palabras: es una filosofía social y una antropología que inspiran un determinado esquema de organización de la sociedad. La noción de sistema se distingue de la noción de modelo, que es un concepto meramente operacional, o una determinada articulación de los subsistemas de una sociedad, en vista de un determinado desempeño.

El liberalismo posee una antropología. Concibe al hombre como un ser dotado de libre albedrío, radicalmente egoísta y calculador, motivado siempre por la maximización de sus ganancias y la minimización de sus pérdidas. El liberalismo defiende también una filosofía social. El Estado no debe intervenir en las relaciones que se establecen entre los individuos en el ejercicio de sus libertades, relaciones regidas por los contratos,

cuyo cumplimiento corresponde al Estado apenas proteger. Esta filosofía y esta antropología inspiran un tipo de organización de la sociedad basado en una economía de mercado que vino a denominarse de capitalismo. En efecto, en esta economía las exigencias del capital se oponen a los derechos del trabajo.

La civilización urbano-industrial nace y se desarrolla bajo el signo de este liberalismo capitalista. El liberalismo inspiraba la organización capitalista de la sociedad. Entre tanto, en la época de la *Rerum Novarum*, este sistema había producido tales injusticias y encaminaba la sociedad a tales condiciones y conflictos, que propiciaron el surgimiento de otro sistema, el socialismo, que fue absorbido por el marxismo colectivista. Este nuevo sistema se presentaba como capaz de administrar la civilización urbano-industrial purificándola de los errores e injusticias engendrados por el liberalismo capitalista. El marxismo tenía también una filosofía marcada por el materialismo dialéctico y el determinismo histórico. Tenía igualmente una antropología. Concebía al hombre como un ser inmanente a la historia, sin ninguna referencia con lo trascendente, que recibe todo sentido y razón de ser exclusivamente de lo colectivo social. Sobre la base de esa filosofía se proponía organizar una sociedad sin clases, por la transferencia al Estado proletario de la propiedad de todos los medios de producción. Abolía la economía del mercado sustituyéndola por la centralización del planteamiento estatal.

Juan Pablo II ve con toda claridad que la disputa por la administración de la civilización industrial no se reduce a un conflicto de clases, entre el capital y el trabajo, sino que encuentra

"su expresión en el *conflicto ideológico* entre el liberalismo, entendido como ideología de capitalismo, y el marxismo entendido como ideología del socialismo científico y del comunismo..." (LE 11). Lo enseñado por las Iglesias se aparta radicalmente del programa del colectivismo, proclamado por el marxismo... Tal principio se diferencia al mismo tiempo del capitalismo, practicado por el liberalismo..." (LE 14).

El Papa ve también que ambos sistemas, inficionados por el mismo economismo y materialismo, no están en condiciones para administrar el nuevo ciclo civilizador que emerge de la civilización urbano-industrial:

"Estas condiciones y exigencias nuevas, harán necesaria una reorganización y revisión de las estructuras de la economía actual" (LE 1).

La verdad es que tales sistemas se tornan anacrónicos y obsoletos en la precisa medida en que se transforma el tipo de civilización que se propongan administrar. La evolución de la civilización actual, viene retirando el tapete bajo los pies de los protagonistas de un conflicto ideológico rápidamente marcado por el anacronismo.

c) Tercer proceso: La planetización de la cuestión social

La cuestión social evolucionó y adquirió nuevas dimensiones en el período histórico que separa las dos encíclicas. Al mismo tiempo evolucionó la visión de la misma Iglesia sobre la cuestión social. Este proceso,

por el cual la cuestión social alcanza dimensiones planetarias, lo describe el propio Juan Pablo II:

"...Si se considera... la evolución de la cuestión de la justicia social, ha de notarse que, mientras en el período comprendido entre la *Rerum Novarum* y la *Quadragesimo Anno* de Pío XI, las enseñanzas de la Iglesia se concentran sobre todo en torno a la justa solución de la llamada cuestión obrera, en el ámbito de cada nación y, en la etapa posterior, amplían el horizonte a dimensiones mundiales. La distribución desproporcionada de riqueza y miseria, la existencia de países y continentes desarrollados y no desarrollados, exigen una justa distribución y búsqueda de vías para un justo desarrollo de todos. En esta dirección se mueven las enseñanzas contenidas en la encíclica *Mater et Magistra* de Juan XXIII, en la constitución pastoral *Gaudium et Spes* del Concilio Vaticano II y en la encíclica *Populorum Progressio* de Pablo VI.

Esta dirección de desarrollo de las enseñanzas y del compromiso de la Iglesia en la cuestión social corresponde exactamente al reconocimiento objetivo del estado de las cosas. Si en el pasado, como centro de tal cuestión, se ponía de relieve ante todo el *problema de la "clase"*, en época más reciente se coloca en primer plano el *problema del "mundo"*. Por lo tanto, se considera no sólo el ámbito de la clase, sino también el ámbito mundial de la desigualdad y de la injusticia; y, en consecuencia, no sólo la dimensión de clase, sino la dimensión mundial de las tareas que llevan a la realización de la justicia en el mundo contemporáneo" (LE 2).

3. *Laborem Exercens* y la Nueva Cuestión Social

La *Laborem Exercens* es el segundo pilar donde se apoya el gran espacio central de la Doctrina Social de la Iglesia lanzado sobre la base del primer pilar, la *Rerum Novarum*. En este espacio de noventa años, casi un siglo, la doctrina de la Iglesia, a partir de 1931 con la *Quadragesimo Anno* de Pío XI, ha venido erigiendo, a intervalos decenales, sucesivas pilastras de sustentación. En 1941 y 1945 hubo dos importantes radiomensajes de Pío XII sobre la cuestión social y la destinación universal de los bienes. En 1961 la *Mater et Magistra* de Juan XXIII situó la cuestión social como conflicto de clases, encajada en la cuestión social de dimensiones planetarias como conflicto del mundo. En 1971 la *Octogesima Adveniens* de Pablo VI relacionó la cuestión social con la temática de los sistemas y modelos.

Este gran espacio central viene a apoyarse sobre la *Laborem Exercens*, en el sentido de que esta encíclica hace la síntesis de la doctrina de la Iglesia elaborada hasta hoy sobre la cuestión social y da apoyo a la doctrina que ha de elaborarse como respuesta a los desafíos de la nueva cuestión social. La *Rerum Novarum* se inscribe al comienzo de un gran ciclo civilizador que ha alcanzado ya su clímax. La *Laborem Exercens* es la *Rerum Novarum* reescrita al principio de un nuevo ciclo incomparablemente más audaz.

a) *La Laborem Exercens* como síntesis crítica del pasado

El ciclo civilizador que comenzaba su gran expansión en la época de la *Rerum Novarum*, llevó al conflicto entre el capital y el trabajo, no

a las dimensiones internacionales previstas por Marx, sino a las de los conflictos clasistas.

Las causas del proceso que llevó a ese conflicto fueron, por un lado, la pérdida de la comprensión del trabajo en sus dimensiones totales y, por otro, la ruptura de una visión coherente de la naturaleza misma del capital.

La doble dimensión del trabajo

Los sistemas que administraron la civilización industrial, el liberalismo capitalista y el marxismo colectivista, prisioneros del economismo y del materialismo, sólo reconocieron en el trabajo su sentido objetivo. Sólo se interesaron por lo que el trabajo produce, no por lo que el trabajo es. Desconocieron el sentido subjetivo del trabajo.

Distinguiendo el sentido objetivo y el subjetivo del trabajo, el Papa Juan Pablo II se refiere a una distinción conocida de la filosofía escolástica entre *actio transiens* y *actio inmanens*.

Como acción transeúnte, el trabajo produce cosas y servicios, acumula capital, genera la técnica que permite producir más cosas y acumular más capital, para preparar técnicas más sofisticadas. Seducidos por estos resultados del trabajo, los grandes sistemas no se libran del círculo vicioso del productivismo-consumismo-productivismo: producir para consumir; consumir para producir más y permitir mayor consumo. Todo el ciclo gira en un horizonte materialista, dentro del cual la gran víctima es el propio hombre:

"... el hombre es considerado como instrumento de producción" (LE 7).

El círculo vicioso descrito arriba reproduce a escala macro-social el círculo vicioso denunciado por Marx, del mercado capitalista: D — M — D: Dinero, como capital acumulado para comprar Mercancía, especialmente la mercancía-trabajo, generadora de la plus-valía para ganar más Dinero, acumular más capital. Juan Pablo II denuncia este círculo vicioso:

"...el trabajo se entendía y se trataba como una especie de "mercancía" que el trabajador —especialmente el obrero de la industria— vende al empresario, que es a la vez poseedor del capital, o sea, del conjunto de los instrumentos de trabajo y de los medios que hacen posible la producción. Este modo de entender el trabajo se difundió, de modo particular, en la primera mitad del siglo XIX. A continuación, las formulaciones explícitas de este tipo casi han ido desapareciendo, cediendo a un modo más humano de pensar y valorar el trabajo. La interacción entre el hombre del trabajo y el conjunto de los instrumentos y de los medios de producción han dado lugar al desarrollo de diversas formas de capitalismo —paralelamente a diversas formas de colectivismo— en las que se han insertado otros elementos socio-económicos como consecuencia de nuevas circunstancias concretas, de la acción de las asociaciones de los trabajadores y de los poderes públicos, así como de la entrada en acción de grandes empresas transnacionales" (LE 7).

La reducción del trabajo a su dimensión objetiva lo transforma en una "mercancía *sui generis*" (LE 7). Esta reducción provocó la "cuestión proletaria". Por primera vez, una encíclica papal reconoce el valor ético de la reacción obrera, en un pasaje memorable de la *Laborem Exercens*:

La cuestión proletaria —con los problemas anexos a ella— ha dado origen a una justa reacción social, ha hecho surgir y casi irrumpir un gran impulso de solidaridad entre los hombres del trabajo, y ante todo, entre los trabajadores de la industria. La llamada a la solidaridad y a la acción común, lanzada a los hombres del trabajo —sobre todo a los del trabajo sectorial, monótono, despersonalizador, cuando la máquina tiende a dominar sobre el hombre— tenía un importante valor y su elocuencia desde el punto de vista de la ética social. Era la reacción *contra la degradación del hombre como sujeto de trabajo*, y contra la inaudita y concomitante explotación en el campo de las ganancias de las condiciones de trabajo y de providencia hacia la persona del trabajador. Semejante reacción ha reunido al mundo obrero en una comunidad caracterizada por una gran solidaridad". (LE 8).

El texto reconoce que "las formulaciones explícitas de este género", que reduce el trabajo a simple mercancía, "casi han desaparecido cediendo el lugar a un modo más humano de pensar y evaluar el trabajo". Esta evolución se observaba tanto en las "formas de capitalismo" como en las "formas de colectivismo". Los antiguos sistemas se degradan a nivel de modelos que comienzan a comprender la dimensión subjetiva del trabajo como "*actio inmanens*".

En esta perspectiva es fundamental el desarrollo dado por la encíclica a esa dimensión subjetiva del trabajo y a la "preeminencia del significado subjetivo del trabajo sobre su significado objetivo" porque "el trabajo es para el hombre y no el hombre para el trabajo" (LE 6).

El Papa descubre el origen remoto de esa preeminencia en el mandato bíblico de "someter la tierra" (LE 9).

Por el trabajo el hombre afirma su primacía ontológica sobre las cosas, primacía que no fue abolida por el pecado. El pecado hizo que el trabajo perdiera su característica de creatividad casi lúcida, para someterlo a la fatiga y a los dolores.

"...pero (las palabras de castigo) no cambian el hecho de que éste (el trabajo) es el camino por el que el hombre *realiza el 'dominio'* que le es propio sobre el mundo visible, 'sometiendo' la tierra" (LE 9).

Mediante el trabajo, el hombre se realiza como hombre, se afirma en su dignidad específicamente humana:

"El trabajo es un bien del hombre —un bien de su humanidad— por que mediante el trabajo el hombre *no sólo transforma la naturaleza*, adaptándola a las propias necesidades, sino que *se realiza a sí mismo* como hombre; es más, en un cierto sentido *se hace más hombre*". (LE 9).

Por el trabajo el hombre humaniza la naturaleza:

"El trabajo aparece en este análisis como una gran realidad, que ejerce un influjo fundamental sobre la formación, en sentido humano, del mundo dado al hombre por el Creador" y sobre su humanización (LE 11).

Por el trabajo, el hombre se realiza en su dimensión familiar:

"El trabajo es el fundamento sobre el que se forma la vida familiar, la cual es un derecho natural y una vocación del hombre. Estos dos ámbitos de valores —uno relacionado con el trabajo y otro consecuente con el

carácter familiar de la vida humana— deben unirse entre sí correctamente y compenetrarse. El trabajo es, en cierto sentido, una condición para hacer posible la fundación de una familia, ya que ésta exige los medios de subsistencia, que el hombre adquiere normalmente mediante el trabajo” (LE 10).

Por el trabajo el hombre se realiza como constructor de una patria cuyo bien común amplía con el esfuerzo de su mente y de sus manos; también por el trabajo enriquece el patrimonio histórico de la humanidad.

“Todo esto hace que el hombre concilie su más profunda identidad humana con la pertenencia a la nación y entienda también su trabajo como incremento del bien común elaborado juntamente con sus compatriotas, dándose así cuenta de que por este camino el trabajo sirve para multiplicar el patrimonio de toda la familia humana, de todos los hombres que viven en el mundo” (LE 10).

Naturaleza del capital

La segunda causa del conflicto entre el capital y el trabajo fue la ruptura de una visión coherente del capital:

“Esta es una imagen coherente teológica y al mismo tiempo humanista” (LE 13).

¿Cuál es esa visión coherente que fue rota?

La concepción de capital defendida por Juan Pablo II es una de las reflexiones más audaces de su texto y más ricas en consecuencias sociales.

Para el Sumo Pontífice, el capital es el resultado de una donación inicial de Dios, dimensión teológica, más la acumulación del patrimonio histórico del trabajo humano; dimensión humanista:

“ya sea el trabajo como el conjunto de los medios de producción y la técnica relacionada con éstos (es decir, la capacidad de usar estos medios en el trabajo), supone estas riquezas y recursos del mundo visible, que el hombre encuentra, pero no crea. El los encuentra, en cierto modo, ya dispuestos, preparados para el descubrimiento intelectual y para la utilización correcta en el proceso productor. En cada fase del desarrollo de su trabajo, el hombre se encuentra ante el hecho de la principal donación por parte de la ‘naturaleza’ y en definitiva por parte del Creador. En el comienzo mismo del trabajo humano se encuentra el misterio de la creación” (LE 12).

“...el hombre... con su trabajo, entra en (la posesión de) un doble patrimonio, es decir, en el patrimonio de lo que ha sido dado a todos los hombres con los recursos de la naturaleza y de lo que los demás ya han elaborado anteriormente sobre la base de estos recursos, ante todo desarrollando la técnica, es decir, formando un conjunto de instrumentos de trabajo, cada vez más perfectos: el hombre trabajando, al mismo tiempo reemplaza en el trabajo a los demás” (LE 13).

Esta concepción es coherente en el sentido de que muestra la indisoluble relación entre capital y trabajo, es decir, “supera la antinomia entre capital y trabajo” (LE 13).

Esta visión coherente fue rota y produjo el conflicto en la medida en que negó la “recíproca compenetración entre el trabajo y... el capital” (LE 13). El don original de Dios fue olvidado. Se perdió la visión de un

mundo dado por Dios a sus hijos para que lo humanizaran. Los recursos naturales fueron dilapidados por una explotación destructiva. El fruto del patrimonio común acumulado por las sucesivas generaciones fue tomado en propiedad y se hizo instrumento para poseer más o para explotar el trabajo ajeno.

Esta ruptura fue la consecuencia nefasta del economicismo y del materialismo (LE 13).

La visión de Juan Pablo II sobre la naturaleza íntima y el verdadero origen del capital es un parámetro para que la conciencia cristiana reexamine la temática de la propiedad.

El economicismo y el materialismo pierden el genuino sentido de propiedad. En su versión comunista, en la misma medida en que niegan ese derecho y pretenden ilusionarse con la idea de que la propia colectivización de los medios de producción significa su socialización:

"En efecto, hay que tener presente que la simple sustracción de esos medios de producción (el capital) de las manos de sus propietarios privados, no es suficiente para socializarlos de modo satisfactorio. Los medios de producción dejan de ser propiedad de un determinado grupo social, o sea de propietarios privados, para pasar a ser propiedad de la sociedad organizada, quedando sometidos a la administración y al control directo de otro grupo de personas, es decir, de aquellas que, aunque no tengan su propiedad por más que ejerzan el poder dentro de la sociedad, *disponen* de ellos a escala de la entera economía nacional, o bien de la economía local.

Este grupo dirigente y responsable puede cumplir su cometido de manera satisfactoria desde el punto de vista de la primacía del trabajo; pero puede cumplirlo mal, reivindicando para sí al mismo tiempo *el monopolio de la administración y disposición* de los medios de producción, y no dando marcha atrás ni siquiera ante la ofensa a los derechos fundamentales del hombre" (LE 14).

En la versión capitalista, en la medida en que pretenden erigir el derecho de propiedad privada de los medios de producción en "dogma intocable" en derecho absoluto, olvidándose de que el capital, los medios de producción,

"no pueden ser *poseídos contra el trabajo*, no pueden ni siquiera ser *poseídos para poseer*, porque el único título legítimo para su posesión —y esto ya sea en forma de la propiedad privada, ya sea en la de la propiedad pública o colectiva— *es que sirvan al trabajo*; consiguientemente que, sirviendo al trabajo, hagan posible la realización del primer principio de aquel orden, que es el destino universal de los bienes y del derecho a su uso común" (LE 14).

b) *La Laborem Exercens como advertencia para el futuro*

Juan Pablo II percibe los signos que anuncian el fin de un ciclo civilizador y el comienzo de otro.

Las palabras bíblicas que expresan la misión del hombre en el mundo visible,

"Abarcan (igualmente) todas las épocas pasadas de la civilización y de la economía, así como toda la realidad contemporánea y las fases futuras

del desarrollo, las cuales, en alguna medida, quizás se están delineando ya, aunque en gran parte permanecen todavía casi desconocidas o escondidas para el hombre" (LE 4).

Algo nuevo surge en el horizonte de la historia captado ya por los radares vueltos hacia el futuro.

El Papa descubre ya los caminos por los cuales se va orientando el nuevo ciclo civilizador, cuando se refiere

"...a las nuevas técnicas, como las de la electrónica o de los microprocesadores de los últimos años..." (LE 5).

"...las más modernas tecnologías de la electrónica, especialmente en el terreno de la miniaturización, de la informática, de la telemática..." (LE 5).

El Papa percibe también que ese nuevo ciclo puede llevar a crisis y convulsiones de proporciones incomparablemente mayores que las producidas por el ciclo civilizador anterior. Los conflictos en potencia, latentes en las nuevas dimensiones de la cuestión social, no tienen como centro el "problema de clase; en épocas recientes está puesto en primer plano el problema del mundo" (LE 2). Estos conflictos tendrán origen en "tensiones que se esbozan en el mundo centrados no sólo en el eje Oriente-Occidente, sino también en el otro eje Norte-Sur" (LE 7).

Son tensiones que producen:

"la permanente amenaza de una guerra nuclear y la perspectiva de la terrible autodestrucción que deriva de ella" (LE 2).

Tal situación suscita "interrogantes esenciales que se refieren al trabajo humano" (LE 5), que es la "clave esencial de la cuestión social" (LE 3).

"Estos interrogantes encierran una carga particular de *contenidos y tensiones de carácter ético y ético-social*. Por ello constituyen un desafío continuo para múltiples instituciones, para los estados y para los gobiernos, para los sistemas y las organizaciones internacionales; constituyen también un desafío para la Iglesia" (LE 5).

Juan Pablo II señala la dirección que se debe seguir. La opción para evitar el desastre catastrófico de una cuestión social nueva es la configuración de un nuevo ciclo civilizador de tal manera que cree las condiciones necesarias para que el trabajo humano pueda realizar su dignidad immanente, preservar la primacía de su dimensión subjetiva sobre la dimensión objetiva.

Esta configuración impone operativos éticos consecuentes del propio derecho del trabajo. Estos imperativos se refieren al empleo, a las condiciones del trabajo y a su remuneración. Por primera vez una encíclica habla de la obligación moral del auxilio de desempleo (LE 18); también, por primera vez una encíclica publicada en el año del deficiente físico, lo defiende "como sujeto dotado de todos sus derechos", al cual se le debe facilitar "la participación en la vida de la sociedad en todas las dimensiones" (LE 22). Tratando del trabajo como ocupación creativa, no como empleo lucrativo, la encíclica destaca más de dos ideas que merecen nuestra atención: el trabajo de la mujer y el trabajo agrícola, asociados a la temática de las migraciones.

La cuestión relativa al trabajo de la mujer es tratada a propósito del salario familiar (n. 19). El abordaje del problema puede no ser del agrado de ciertas tendencias feministas, rebeldas justamente contra el machismo que domina la organización de la civilización industrial. Esta organización está marcada por una injusticia radical con relación a la mujer: en sus cálculos económicos no contabiliza el valor inestimable del trabajo de la mujer, como mujer, madre, esposa y ama de casa. La contribución específicamente femenina al progreso humano, sin la cual no existiría continuidad ni secuencia de ningún proyecto civilizador: tener hijos, "cuidar de sus hijos y dedicarse a su educación según las diferentes necesidades de su edad" es totalmente desconocida en la programación del economismo. Esta es la injusticia que el Papa denuncia y que desea ver reparada.

"En este contexto se debe subrayar que, del modo más general, hay que organizar y adaptar todo el proceso laboral de manera que sean respetadas las exigencias de la persona y sus forma de vida, sobre todo de su vida doméstica, teniendo en cuenta la edad y el sexo de cada uno. Es un hecho que en muchas sociedades las mujeres trabajan en casi todos los sectores de la vida. Pero es conveniente que ellas puedan desarrollar plenamente sus funciones *según la propia índole*, sin discriminaciones y sin exclusión de los empleos para los que están capacitadas, pero sin al mismo tiempo perjudicar sus aspiraciones familiares y el papel específico que les compete para contribuir al bien de la sociedad junto con el hombre. La *verdadera promoción de la mujer* exige que el trabajo se estructure de manera que no deba pagar su promoción con el abandono del carácter específico propio y en perjuicio de la familia en la que como madre tiene un papel insustituible" (LE 19).

El tratamiento dado por Juan Pablo II al trabajo agrícola parece haber sido redactado en referencia a lo que pudo observar en su visita al Brasil:

"En algunos países en vía de desarrollo, millones de hombres se ven obligados a cultivar las tierras de otros y son explotados por los latifundistas, sin la esperanza de llegar un día a la posesión ni siquiera de un pedazo mínimo de tierra en propiedad. Faltan formas de tutela legal para la persona del trabajador agrícola y su familia en caso de vejez, de enfermedad o de falta de trabajo. Largas jornadas de pesado trabajo físico son pagadas miserablemente. Tierras cultivadas son abandonadas por su propietario; títulos legales para la posesión de un pequeño terreno, cultivado como propio durante años, no se tienen en cuenta o quedan sin defensa ante el "hambre de tierra" de individuos o grupos más poderosos" (LE 21).

Ese problema no puede disociarse de la temática de las migraciones (LE 23); Juan Pablo II vuelve sobre la paradoja ya pronunciada por *Mater et Magistra*, de millones de hombres sin tierra y millones de hectáreas de tierra sin hombres:

"...no se puede menos de quedar impresionados ante un *hecho desconcertante* de grandes proporciones, es decir, el hecho de que, mientras por una parte siguen sin utilizarse conspicuos recursos de la naturaleza, existen por otra grupos enteros de desocupados o subocupados y un sinnúmero de multitudes hambrientas: un hecho que atestigua sin duda el que, dentro de

las comodidades políticas como en las relaciones existentes entre ellas a nivel continental y mundial —en lo concerniente a la organización del trabajo y del empleo— hay algo que no funciona y concretamente en los puntos más críticos y de mayor relieve social” (LE 18).

Estos imperativos no serán atendidos en el estrecho ámbito de las relaciones entre el trabajador y el “empresario directo” (LE 16). Tal atención depende hoy decisivamente del “empresario indirecto”. El amplio desarrollo que la encíclica da a ese tema es la exigencia de una simetría lógica con la temática de las dimensiones actuales de la cuestión social. Mientras tenía las dimensiones de una confrontación clasista entre obreros y empresarios, era decisiva la importancia de estos últimos. Hoy, en las dimensiones asumidas por la cuestión social, la instancia decisiva, en último análisis, es el “empresario indirecto”.

El concepto de empresario indirecto se aplica en primer lugar al Estado, en la medida en que le corresponde “conducir una justa política del trabajo” (LE 17).

Pero los Estados modernos se sitúan en una red compleja de relaciones que crean dependencias recíprocas. Estas fácilmente pueden:

“convertirse fácilmente en ocasión para diversas formas de explotación y de injusticia, y de este modo influir en la política laboral de los Estados y en última instancia sobre el trabajador que es el sujeto propio del trabajo. Por ejemplo, *los países altamente industrializados* y, más aún, las empresas que dirigen a gran escala los medios de producción industrial (las llamadas sociedades multinacionales o transnacionales), ponen precios lo más alto posibles para sus productos, mientras procuran establecer precios lo más bajo posibles para las materias primas o a medio elaborar, lo cual, junto con otras causas, tiene como resultado una desproporción cada vez mayor entre los réditos nacionales de los respectivos países. La distancia entre la mayor parte de los países ricos y los países más pobres no disminuye ni se nivela, sino que aumenta cada vez más, obviamente en perjuicio de estos últimos. Es claro que esto no puede menos de influir sobre la política local y laboral y sobre la situación de hombre de trabajo en las sociedades económicamente menos avanzadas” (LE 17).

El desafío básico del nuevo ciclo civilizador es la configuración de sistemas o modelos que sometan el trabajo al hombre y no el hombre al trabajo. Para responder a este desafío, Juan Pablo II no duda en volver al tema de la socialización introducido en el pensamiento social de la Iglesia por *Mater et Magistra*, de Juan XXIII. La *Laborem Exercens* no la considera solamente como un proceso histórico, sino como una alternativa de las versiones tanto capitalista como colectivista de la propiedad.

“Desde ese punto de vista, pues, en consideración del trabajo humano y del acceso común a los bienes destinados al hombre, tampoco conviene excluir la *socialización*, en las condiciones oportunas, de ciertos medios de producción” (LE 14).

Esta socialización encuentra su plena realización en una nueva forma de organización del trabajo, la cual, por primera vez, señala una encíclica papal: la autogestión:

“Se puede hablar de socialización únicamente cuando quede asegurada

la subjetividad de la sociedad, es decir, cuando toda persona, basándose en su propio trabajo, tenga pleno título a considerarse al mismo tiempo "copropietario" de esa especie de gran taller de trabajo en el que se compromete con todos. Un camino para conseguir esa meta podría ser la de asociar, en cuanto sea posible, el trabajo a la propiedad del capital y dar vida a una rica gama de cuerpos intermedios con finalidades económicas, sociales, culturales: cuerpos que gocen de una autonomía efectiva respecto a los poderes públicos, que persigan sus objetivos específicos manteniendo relaciones de colaboración leal y mutua, con subordinación a las exigencias del bien común y que ofrezcan forma y naturaleza de comunidades vivas; es decir, que los miembros respectivos sean considerados y tratados como personas y sean estimulados a tomar parte activa en la vida de dichas comunidades" (LE 14).

Las mediaciones indispensables para garantizar el sentido personal del trabajo exigen la solidaridad "de los hombres de trabajo y la solidaridad con los hombres del trabajo" (LE 8).

Esta doble solidaridad sólo puede asegurarse por una correcta definición de los sindicatos:

"La doctrina social católica no considera que los sindicatos constituyan únicamente el reflejo de la estructura de "clase" de la sociedad y que sean el exponente de la lucha de clase que gobierna inevitablemente la vida social. Sí, son un exponente de la lucha por la justicia social, por los justos derechos de los hombres del trabajo según las distintas profesiones, pero no es una lucha 'contra' los demás" (LE 20).

Conclusión

La humanidad inaugura un nuevo y temerario proyecto civilizador. Este proyecto suscita una pregunta fundamental: ¿cuál será la filosofía y la antropología que le servirá de base?

Esta indagación sin respuesta produce la perplejidad, la radical incertidumbre de una civilización que sabe cada vez más cómo hacer las cosas y sabe, cada vez menos, por qué hacerlas, o, en términos de la encíclica, una civilización que ha llevado a sus últimas consecuencias la dimensión objetiva del trabajo y perdió el sentido de su dimensión subjetiva; de una civilización que, como lo advertía la *Redemptor Hominis*, no sólo alienó del hombre el fruto de su trabajo, sino que propició una forma mucho más perversa de alienación: esclavizó el hombre al fruto de su trabajo, sometió su vida al ritmo de la producción, atándolo a la máquina que él había producido (RH 15).

La *Laborem Exercens* propone una respuesta cristiana a aquella pregunta, respuesta fundada en dos certezas: la certeza para el hombre de que su trabajo no es vano; la certeza para la humanidad, heredera del pasado y constructora del futuro, de que su trabajo tampoco es en vano.

Opino que todo el sentido de *Laborem Exercens* consiste precisamente en ofrecer esta respuesta a esa pregunta; en proponer el subyacente filosófico y antropológico, diría todavía y principalmente, teológico del nuevo proyecto.

Esta intención del Papa se explicita más claramente cuando se refiere a una espiritualidad del trabajo.

Lo que más radicalmente especifica la antropología cristiana es la certidumbre de que el hombre naturalmente tiene una inmanente apertura hacia lo sobrenatural trascendente. Así, simétricamente, para la antropología cristiana, el trabajo humano, objetivamente orientado hacia el progreso histórico, tiene también una destinación subjetiva hacia el advenimiento del reino escatológico.

El hombre no es una pieza anónima de un inmenso mecanismo productivo; no es una energía efímera suspendida entre una nada original y una catástrofe apocalíptica.

El hombre fue creado a imagen y semejanza de Dios. Juan Pablo II traduce ese mensaje bíblico en términos de concebir al hombre como un creador, como una persona libre y consciente que recibe de Dios la misión de prolongar por el trabajo la obra creadora que El le confió inconclusa. Un nuevo ciclo civilizador encontrará sentido en la medida en que requiera del hombre no solo sus energías menos nobles, energías físicas, sino sus energías divinas que no se agotan, sino que crecen con el uso, las energías de la creatividad, del amor, de la inteligencia, de la participación, de la comunión.

El hombre fue rescatado por Cristo, Redentor del hombre. Juan Pablo II traduce ese mensaje en términos de redención. El hombre, por el trabajo, en el sufrimiento, en la fatiga y en el dolor, "completa lo que falta a la pasión de Cristo", redime al mundo y lo consagra, libera la naturaleza que todavía gime profanada por el pecado.

El progreso humano será el resultado del esfuerzo acumulado por las infinitas generaciones. ¿Será vano ese inmenso esfuerzo de la humanidad de modo que "cielos nuevos y una nueva tierra" serán un puro don gratuito de Dios? A esta pregunta responde el mensaje fundamental de la escatología cristiana. Juan Pablo II se refiere a ella:

"El cristiano que está en actitud de escucha de la palabra del Dios vivo, uniendo el trabajo a la oración, sepa qué puesto ocupa su trabajo *no solo en el progreso terreno, sino también en el desarrollo del Reino de Dios*, al que todos somos llamados con la fuerza del Espíritu Santo y con la palabra del Evangelio" (LE 27).

A ella también responde, citando la palabra radiante de la *Gaudium et Spes*:

"La expectativa de una tierra nueva no debe amortiguar, sino más bien avivar, la preocupación de perfeccionar esta tierra, donde crece el cuerpo de la nueva familia humana, el cual puede de alguna manera anticipar un vislumbre del siglo nuevo. Por ello, aunque hay que distinguir cuidadosamente progreso temporal y crecimiento del reino de Cristo, sin embargo, el primero, en cuanto puede contribuir a ordenar mejor la sociedad humana, interesa en gran medida al reino de Dios" (GS 39).

La sustancia misma del mundo, transformada por el trabajo del hombre será transfigurada por el Dios *Dives in Misericordia*, como la misma

carne de Cristo, *Redemptor Hominis*, "por la potencia del Espíritu Santo", prefigura el esplendor definitivo del Reino, en la plenitud instantánea de la eternidad.

La encíclica de Juan Pablo II no es un repertorio de donde pueden tomarse los textos aislados para consolidar ideologías y apriorismos. Es un texto íntegro del Magisterio de la Iglesia con afirmaciones definidas, que repudia determinadas posiciones, consagra otras y abre nuevos caminos. Como tal, debe ser recibida para un cuestionamiento leal y sincero de la nueva visión del hombre y de la gran aventura en que está comprometido por el ejercicio de su trabajo: *Laborem Exercens*.

Los Laicos en la Edificación de la Iglesia Novogranadina

Carlos E. Mesa, C.M.F.

Secretario de la Academia Colombiana de Historia Eclesiástica, Medellín

Ha sido costumbre, al estudiar la historia eclesiástica de Colombia, la espiritual edificación de nuestra Iglesia, atribuir la exclusividad de esa tarea, sencillamente asombrosa, a los misioneros, frailes o clérigos seculares. Esta atribución se debe a dos motivos: Primero, en realidad, los religiosos y sacerdotes fueron los protagonistas y adelantados en el quehacer de implantación, mantenimiento y dilatación de la Iglesia. Nada extraño: estaban cumpliendo su misión específica. Segundo, ha existido el predominio de cierto clericalismo, de seguro bien intencionado, pero teológicamente descaminado. La Iglesia somos todos y a todos nos incumbe su edificación.

Viniendo ahora a las comprobaciones de la historia, la Iglesia colombiana no la plantaron exclusivamente los sacerdotes. Sin el respaldo de los laicos su acción hubiera sido bastante más ardua o por lo menos muy retardada. Pongamos un caso: en la heroica penetración española desde Santa Marta hasta Bogotá, el capellán es Fray Domingo de las Casas; pero él no viene solo ni practica solo; todos sus acompañantes son pueblo de Dios, son cristianos más o menos practicantes, son Iglesia de España que viene a establecer aquí la Iglesia de Colombia, a radicarse aquí, a fundirse aquí con la raza aborígen y convertirla a nuestra fe. Cuando Fray Domingo predica a los indios los deberes rituales, los indios los ven practicados por la huete española que capitanea don Gonzalo.

Como observa la Constitución conciliar sobre la Iglesia: "Los sagrados pastores conocen muy bien la importancia de la contribución de los laicos al bien de toda la Iglesia. Ellos saben que no fueron constituidos por Cristo para asumir por sí solos toda la misión salvífica de la Iglesia cerca del mundo, sino que su excelsa función es apacentar de tal modo a los fieles y de tal manera reconocer sus servicios y carismas, que todos a su modo, cooperen unánimemente a la obra común" (n. 30).

"Los laicos —añade el Concilio— a fuer de miembros vivos, están llamados a procurar el crecimiento de la Iglesia y su perenne santificación..." (n. 33).

Es tema grato y no muy trillado el discurrir sobre la trayectoria histórica de los laicos en la edificación de la Iglesia colombiana. Advierto que no está escrita esa historia; pero ello no debe sorprender a nadie, pues tampoco está escrita la historia de la Iglesia en Colombia o ni siquiera la definitiva de cada una de las órdenes y congregaciones religiosas que

en ella han misionado y ejercido su ministerio. Para esta última tarea hay piedras y sillares dispersos; pero falta la gran obra de conjunto.

Lo que voy a decir ahora tampoco podría llamarse estrictamente historia, porque falta concatenación lógica y aun cronológica de personajes y de hechos. Me limitaré a espigar en nuestra historia colombiana unos hombres cristianos ejemplares por su vida y por sus empresas, unos episodios, unas noticias, que nos presenten más que una acción organizada, metódica, eslabonada que en realidad no existió, sí indicios de vivencias y pervivencias del sentido eclesial que hemos visto aflorar en insignes laicos de nuestra historia. Y ello en una larga variedad y gama de manifestaciones.

Julián Gutiérrez, misionero laico en Urabá (1532). Fue el historiador franciscano Pedro Simón y en nuestros días el también historiador y franciscano Julio Tobón Betancur, prematuramente tronchado por la muerte, quienes dieron a conocer al conquistador español Julián Gutiérrez como misionero laico por las tierras de Urabá y de Panamá. Un hombre que con su conducta de auténtico cristiano, que le otorga primacía a la caridad, borra otras crueldades de sus coterráneos y contemporáneos. Sus correrías como descubridor de tierras y gentes fueron al mismo tiempo pasos de evangelizador.

Criado y amigo del bachiller Corral en Santa María de la Antigua del Darién, Julián Gutiérrez dio el apellido de su amo a Isabel, la hermana del cacique Urabá, convertida por amor, según escribe Fray Pedro Simón, y con la cual se casó después.

Es el caso que desde los tiempos de Pedrarias Dávila, escribe Simón, "tomó amistad con este valiente cacique de Urabá, en las entradas que hizo en sus tierras, que aficionado el uno al otro, no supieron con qué enlazar más su amistad que con casamiento, y así le dio Urabá a una hermana suya, doncella de muy buen parecer, a Julián Gutiérrez, para casarse con ella, como lo hizo, habiéndose hecho primero cristiana y puesto en el bautismo el nombre de Isabel, que era el de la madrina, añadiendo el sobrenombre de Corral, llamándose Isabel del Corral".

Asesorado por uno de los buenos gobernantes que tuvo la tierra firme, el licenciado don Antonio de la Gama salió del Nombre de Dios el 7 de mayo de 1532 en viaje de amistad, o sea, en busca de la amistad de los caciques y de los indios. No sólo alcanzó la amistad del cacique Evecaba y otros más, pero además logró que dicho cacique se reconciliara con algunos otros con quienes se había enemistado.

Para comenzar su obra, libertó a los indios que habían sido conducidos a la población de Acla como cautivos y los entregó a sus respectivos caciques; a éstos también hizo regalos, lo mismo que a los indios, incluyendo treinta fanegadas de maíz para cada jefe y su tribu; hizo reconciliar a Evecaba con algunos vecinos. Apostolado —lo llamamos nosotros— que comprendía los cuerpos y las almas de los indios. Finalmente proyectó visitas a Dabaibe y fundar una población cerca de San Sebastián, proyectos estos dos últimos frustrados por los celos y envidias que tantos otros proyectos y vidas truncaron.

En todas las actividades Gutiérrez contó con la eficaz colaboración de Isabel. Los indios vivían agradecidos de ellos y él mismo lo reconoció

y terminó por ofrecerle fuese su lugarteniente en Urabá. El matrimonio de Julián y de Isabel tuvo lugar en Acla, después del tercer viaje.

Durante el segundo viaje, muchos indios desearon conocer al gobernador o Tiba de los cristianos amigos y se ofrecieron a ir a Acla. El Gobernador que se había quedado en esta población, esperando el resultado de la misión pacífica de Gutiérrez, recibió a éste y a los indios con gran alegría y ordenó fiestas religiosas y cívicas. Entre los festejos figuró el juego de moros y cristianos, primero quizás en el Nuevo Mundo, pues esto sucedía el 15 de septiembre de 1532.

Entre los indios que visitaron a Acla en esta ocasión, figuran tres "principales". Regresaron el día 3 de octubre del mismo año. "Surtió la nave frente a la desembocadura del río Urabá en cuyas riberas estaba el cacicazgo de Evecaba. Cristianos e indios convivieron durante algunos días en aquellas playas".

Y aquí uno de los más espontáneos y bellos hechos misioneros de Julián Gutiérrez.

"Preguntó (Gutiérrez) a los indios si les agradaría que dejase hincada una Cruz grande de madera muy bien hecha, para que los cristianos que por allí fuesen vieran que estaban en paz con los españoles, cosa que agradó a los indios. Cortaron en la próxima selva un palo a propósito, y hecha la cruz, la colocaron en el lugar más conveniente.

Dijo Gutiérrez que aquella era muy rica y sana cosa, que no había otra cosa en el mundo como ella; que mirasen que Dios había muerto en otra como aquella por nosotros y por ellos, y que desde allí se había subido al cielo, donde estaba y a donde iríamos los buenos; y los que fuesen malos y no lo creyesen irían al infierno abajo con el diablo, que es muy malo, y los que fuesen buenos irían al cielo con Dios, donde habían muchas cosas buenas. Todo lo cual, muy por extenso lo hizo entender el dicho Julian Gutiérrez por la dicha Isabel, lengua. Los cuales estuvieron muy atentos y dijeron que ellos querían mucho aquella cruz y ser amigos de los cristianos. Y el dicho Julián Gutiérrez les dijo que mirasen que no colgasen ninguna hamaca, ni cuerda, ni otra cosa, ni se amarrase a ella, sino que en pasando por delante de ella se abrazasen e hiciesen reverencia y que fuesen a besar la cruz, y les dijo de qué manera lo debían hacer, los cuales lo hicieron como el dicho Julián Gutiérrez les había dicho; a lo que parecía lo hacían todos de buena voluntad".

La misma sencillez de las palabras y otras observaciones que el lector no necesita, manifiestan que no había ningún capellán, clérigo o fraile. No hablaríamos del intento de fundación, con el nuevo gobernador de Panamá, Barrionuevo, de una población en las márgenes del río Caimán o Caimán Nuevo, a unas cuatro leguas al sur de la nueva población de San Sebastián de Alonso de Heredia, si no fuera por las palabras que encontramos en un comentarista: "Grande fue el número de caciques e infinito el de indios que con sus hijos y mujeres vinieron al pueblo durante aquel período en actitud pacífica, sin más objeto que el de ver a los cristianos y solazarse con su conversación".

Se dice que Julián Gutiérrez en 1556 pasó al Perú y después a Chile. Fray Tomás Toro, primer obispo de Cartagena, en carta a Carlos V, menciona a Julián Gutiérrez como "hombre a quien los indios han querido

mucho porque con amor, sin guerra ni desasosiego había contratado con los indios por vía de rescate..."¹.

Fue el hombre de la fusión y de la convivencia hispanoindiana.

Pascual de Andagoya: un descubridor que bautiza. En la España misionera de los días del descubrimiento y la conquista el laico se sentía evangelizador y pasaba por nuestro Continente conquistado; es verdad, tierras para España y almas para Dios, según aquello de Calderón de la Barca:

"Al rey infinitas tierras,
a Dios infinitas almas..."

Ejemplo y modelo de descubridores bautizantes puede ser Pascual de Andagoya (Cuartango, Alava, 1495-1548), quien traza sobre la geografía americana de entonces un itinerario de impresionantes penalidades desde el Perú, pasando por todo el occidente colombiano, hasta Darién y Panamá en cuya fundación intervino.

En su *Relación de los sucesos de Pedrarias Dávila en Tierra firme*, hablando de los indios de la provincia de Popayán, dice: "Pacíficos estos indios, quise tratar con ellos la conversión a nuestra fe. Los primeros que en Popayán vinieron a la conversión fueron ciento de los naturales de la tierra y cincuenta de los de Quito, que con los españoles habían allí venido. Holgaban infinito de oír las cosas de la creación del mundo porque ellos tenían noticias del diluvio de la misma manera que nosotros la teníamos..."

Y prosigue Andagoya:

"Les puse delante que viesen que el sol era cosa creada para el servicio del hombre; por donde se podía verdaderamente creer que hubo creador y hacedor de todas las cosas y que este es Dios a quien hemos de acudir y reverenciar todos..."

No quise el primer día bautizarlos, sino que pasase la noche por ellos. Otro día por la mañana que habían de bautizarse, vinieron a que se hiciera; tornando a repetirles si se acordaban de lo que les había dicho el día pasado y lo tenían y creían así y lo querían hacer como Dios lo mandaba, respondieron que todas las noches no habían dormido, tratando de todo lo que se les había dicho, reniéndolo todo por bueno y que ellos lo querían hacer.

A todos estos se les puso sus cruces de paño colorado en las camisas y llevó en procesión a la Iglesia, donde tornaron a pedir el bautismo. Y dicha la misa con solemnidad y dándoles a entender algunos pasos a ella, comieron todos conmigo y mandé que les sirviesen los capitanes y serviciales de su Majestad en la mesa, de que ellos estuvieron admirados. Acabado de comer se les hizo entender cómo aquel día habían merecido la honra de haberse vuelto de bestias a hijos de Dios y herederos de un reino. Este día mandé jugar cañas y hacer gran fiesta y todos tuvieron en mucho y creyeron gran cosa.

Y desde a otros cuatro o cinco días hubo otros 300 que se les hizo la misma fiesta. Y hecho esto me partí para la provincia de Xitibitixites, cuatro

¹ Julio Tobón Betancur, Un misionero laico en Urabá, en *Revista de la Academia Colombiana de Historia Eclesiástica* n. 6 (1967) pp. 167-170; Severino de Santa Teresa, O.C.D. *Historia documentada de la Iglesia en Urabá y el Darién*, III, cap. XXXI, p. 459 ss; Simón, *Noticias Historiales*, parte III, not. 1, cap. XXX.

leguas de allí, en que hubo en tres partes conversiones, en que se convirtieron cuatro o cinco mil personas”.

Relata a continuación Pascual de Andagoya una boda cristiana, que él debidamente agasajó, nuevas solemnidades y fiestas de bautizo y más cruces por señal de cristiano.

Es simpático lo que sucedió en el valle de Lili, hoy Cali:

“Las gentes de esta provincia estuvieron muy recias en no querer oír ni recibir cosa. Un día vino el señor de aquella provincia a hacerme ciertas casas. Cada mañana venía con cierta gente y me abrazaba y me decía que me quería mucho. Andagoya le decía: Yo también le quiero mucho, como al mejor caballero, porque me servía mejor que otros. Pero que si quisiese conocer a Dios y hacerse cristiano, el querer sería más que a hijo. Así estuvieron quince días arreo. Hasta que un día vino dando voces: que quería bautizarse con toda su gente, lo cual concertamos él y yo que se hiciese tres leguas de allí, donde había la mayor población. El día de la conversión se dijo misa y se bendijo una cruz grande a la cual estuvieron todos convertidos, que serían 600 ánimas y en procesión se llevó y se puso en la plaza que el señor tenía delante de sus casas, la cual adoraron cayendo de rodillas como si toda su vida lo hubieran visto hacer...”

El fragmento histórico que acabo de citar tiene importancia. Apuntaría las siguientes conclusiones.

- * Este cristiano laico, Pascual de Andagoya, pasa por las nuevas tierras en tarea de evangelizador.
- * Al oír a los aborígenes sus relatos sobre el diluvio los enlaza con la enseñanza cristiana y muestra respeto por la nativa cultura, a tono con lo que hoy propugnan antropólogos católicos.
- * Adoctrina con una filosofía asequible a esas mentes: del sol criatura los hace subir al creador, a quien todos debemos de reverenciar.
- * No se apresura a bautizarlos; deja que ellos comenten las enseñanzas de esas catequesis.
- * El bautismo aparece pedido por los indígenas después de reflexionar y de experimentar la conducta amistosa de los españoles.
- * La ceremonia del bautismo tiene conexión con la misa, que además es explicada o como él dice: “dándoles a entender algunos pasos de ella...”.
- * Hay demostraciones de cristiana alegría y caridad por parte de los capitanes españoles, que a pesar de su natural arrogancia, sirven ese día la comida a los indios bautizados.
- * Y finalmente hay una exhortación final sobre la dignidad adquirida, que los ha tornado de bestias en hijos de Dios.

¿Qué más pudieran pedir los liturgistas y pastoralistas? ²

Gaspar de Espinosa, sacramentalista (1515). Gaspar de Espinosa fue alcalde mayor de Santa María de la Antigua en Urabá y cuando iba a excursiones llevaba consigo el capellán, que era del convento franciscano

² Severino de Santa Teresa, *Historia Documentada*, II cap. XV, p. 511 siguientes.

de esa primitiva y primera ciudad de nuestra tierra. En una correría que emprendió el año 1515, anota:

"Hice confesar con el P. Vicario de San Francisco que con nosotros fue sin que ninguno faltó de todos que no se confesase antes que de allí saliese. El 29 de julio de 1516, salía la gente al campo, antes que nos moviésemos para ir a nuestro camino, hicimos ciertos votos a Nuestra Señora y al Señor Santiago una plegaria y tiramos nuestro camino en nombre de Dios. En todo este tiempo algunos días hacían juntar algunos indios en la Iglesia y el padre Vicario les predicaba, por una lengua intérprete, nuestra santa fe católica; aprovechaba mucho, porque los muchachos y mujeres, muchos de ellos pedían que les tornasen cristianos, que lo querían ser, que los gandules e indios mayores es cosa excusada, si Dios no espira en ellos.."

También afloran espontáneos los comentarios a este relato: su sentido cristiano de toda la empresa acometida al nombre de Dios y con plegarias y sacramentos; la costumbre de reunir para el pregón misionero; la espontaneidad de los indios para entrar en la Iglesia y hasta esa indicación de que los mayores quedaban al soplo de Dios... No se advierte en este fragmento de Gaspar de Espinosa, como en el precedente de Pascual de Andagoya, la coacción de que tanto acusan hoy a los evangelizadores de España³.

Jiménez de Quesada, hombre de fe. Es proverbial en Colombia la cristiandad del fundador de Santa Fe de Bogotá. Dice Rafael Gómez Hoyos en su magnífica semblanza del adelantado y fundador: "Su fe de cristiano nunca tuvo ocaso, y ella le inspiró sus sentimientos de piedad para el indígena y de amistad para con los compañeros y subordinados. Nunca olvidó —conforme a sus propias palabras— la expresa mirada de gratitud de aquella madre india que habiéndose presentado al campamento a constituirse prisionera al lado de su hijo recién cautivado, obtuvo su libertad y la de otros prisioneros. Justo tributo de admiración al sacrificio de aquella buena madre que conmovió el corazón de Quesada".

Cuando tras penalidades y sufrimientos divisaron los españoles desde lo alto de la serranía del Opón las pintorescas poblaciones y plantíos de los indígenas, Quesada se arrojó de rodillas a la tierra y entonó su plegaria de acción de gracias al Omnipotente. Los capitanes y soldados imitaron conmovidos el bello ejemplo de su jefe, maestro de valor y de piedad.

Ni podía olvidar la muerte espiritual de los caídos durante la campaña que lo llevó al valle de los Alcázares, y de acuerdo con sus compañeros recolectó las sumas necesarias para fundar la Capellanía de los Conquistadores en sufragio de sus almas. Y para esta misa, él mismo compuso seis sermones en honor de Nuestra Señora del Rosario, testimonio precioso de su devoción a la Reina de los Cielos.

El sentido misionero que lo guiaba en sus gloriosas aventuras, al lado de otros móviles legítimos de ambición humana, brilla con toda intensidad en el momento culminante de su carrera militar. Al salir del pueblo de Tora con los restos de un ejército deshecho, querían regresar

³ AGI, Patronato, l. 1, 26, n. 8. Severino de Santa Teresa, *Historia Documentada*, cap. XV p. 514 ss.

los soldados a Santa Marta, ante la locura de atravesar las sierras del Opón, y penetrar en un país desconocido con un puñado de enfermos. El animoso capitán dirigió a sus tropas una arenga que puede ser modelo de varonil energía, de hispánico orgullo y de conciencia apostólica de la conquista:

“Que no se hablase en tan gran poquedad; que no era tal flaqueza permitida a los españoles, y que los que habían de morir ya eran muertos, y que los que quedaban eran para quien Dios tenía aparejada muy ventura, y aquella tierra nueva que les mostraba, donde le pudiesen servir y descansar después de tantos trabajos y volver ricos y honrados a España”.

Y añade Jiménez de Quesada que él “no entendía volver atrás hasta hacer algún servicio a Dios y a su rey y descubrir aquella tierra que Nuestro Señor les había mostrado para que Cristo y su fe sagrada fuese servido y aumentada...”⁴.

En esta expedición acaudillada por don Gonzalo, espejo de valor y eficacia de palabra persuasiva, la pesadumbre y carga de estos trabajos en los que morían (los aventureros exploradores) la hacía más ligera —dice el historiador Aguado— el consuelo espiritual que tenían por mano de dos sacerdotes, que en el campo venían, tan sujetos a los trabajos y calamidades referidas, como los demás soldados; el uno era Antón de Lezcano, clérigo de la orden de San Pedro, natural de Villa de Mula, y el otro, Fray Domingo de las Casas, fraile de la orden de Santo Domingo. Estos dos sacerdotes eran el principal refrigerio que los enfermos tenían, confesándose con ellos y haciendo las otras cosas que como cristianos eran obligados, y así con más ánimo y esperanza de gozar de la bienaventuranza eterna, morían muchos enfermos; y particularmente por haber salido también proveídos de sacerdotes, cosa muy necesaria para el bien espiritual de las ánimas es digno el general Jiménez de Quesada de gran loor y alabanza y premio espiritual y temporal.

En esa entrada hazañosa desde Santa Marta hasta la planicie andina de los chibchas, uno de los parajes de estacionamiento fue la Tora, en donde el general Quesada alcanzó a algunos de los exploradores a quienes encontró desmayados y faltos de salud y llenos de enfermedades, aunque no en tal grado que lo hicieran desistir de esa incursión arriesgada que hacía en servicio de Dios y de su Rey.

Allí —añade Aguado— “el general, como era hombre cristianísimo, que aunque andaba en cosas de guerra y tráfigos que suelen quitar la devoción, no se olvidaba de los particulares beneficios que Dios le hacía y en aquel descubrimiento tan milagroso le había hecho en depararles una tierra donde esperaban que a su Divina Majestad se haría gran servicio en la conversión de los naturales de ella. Toda la gente del campo oyó misa con mucha devoción y contento espiritual, haciendo devotas oraciones a Dios, suplicándoles llevase adelante lo que por su bondad y misericordia les había deparado; pareciéndoles con cristiana consideración que ninguna cosa puede ser bien guiada ni encaminada si primero no es referida y atribuída y encomendada a Dios Nuestro Señor, sin cuya voluntad la hoja del árbol ni ninguna criatura se mueve; porque pocos días

⁴ Rafael Gómez Hoyos, Elogio fúnebre de don Gonzalo Jiménez de Quesada, en *Boletín de Historia y Antigüedades* (BHA), Bogotá, 1950 p. 478.

antes se habían visto ciegos de tal punto sin remedio ninguno de pasar adelante ni de volver atrás". Tierra adentro, río de la Magdalena arriba, sube el pueblo de Dios itinerante, penetra la civilización cristiana encarnada por españoles de hierro y de fe⁵.

Terminada ya esta incursión desde la costa del Atlántico hasta la elevada planicie andina y a punto de asentar y arraigar "para hacer perpetua casa" como diría Joan de Castellanos, Quesada creyó del caso repartir la presa de oro y esmeraldas que hasta ese momento a las buenas o por las malas habían recogido. De esta cantidad —puntualiza el obispo Fernández de Piedrahíta— que fue de veinte mil castellanos de oro y algunas esmeraldas, y el general dio porciones aventajadas a los dos capellanes". Y entonces el P. Fray Domingo de las Casas, previendo o recelando que los soldados, como es su costumbre, jugasen sus logros a los dados o a los naipes, les dijo en dilatada oración "lo mal que parecía en hombres y caballeros que se mostrasen ingratos y olvidados de tantos compañeros dignos de eterna fama, como los que habían muerto entre los peligros del hambre y de la guerra en las montañas del río grande sin ver conseguido el premio de tan inmensos trabajos... Sería justo —concluyó— que las almas de aquellos héroes fuesen las heredadas de los trabajos del cuerpo, disponiendo que fuesen socorridas con sacrificios y buenas obras, fundando para este fin una memoria perpetua de misas. Aún en los más rebeldes ánimos hace batería la memoria de la muerte. Y por esta razón, considerando todos la piedad de obra tan santa, apoyaron su demanda tan generosamente que le dieron tres mil castellanos de buen oro, con poderes e instrucciones del orden que debía guardar en la fundación de la Capellanía".

Por cierto que esta bella historia tuvo sus peripecias variadas, pues a propósito de ese depósito se corrió, con desdoro de Fray Domingo, de quien se dijo errónea e injustamente que había pasado a Italia, dejado el hábito y profesado vida libre, que él se había alzado con ese oro sin que fundara la capellanía; pero —puntualiza el obispo historiador— se averiguó después no tener culpa en que no se fundase y haber sido autor de todo el general Quesada, que la mandó fundar en su muerte, restituyendo la cantidad asignada⁶.

Posiblemente a esta misma repartición se refiere el historiador Zamora, dominico como fray Domingo, al contar que en el primer reparto de oro y esmeraldas, apañadas en la sabana, Jiménez de Quesada propuso y sus compañeros aprobaron que, una vez cumplidas las cantidades que se adeudaban, se apartaran cien pesos de oro para un caliz a la iglesia de Santa Marta, cien para otro caliz a la iglesia de la Merced y doscientos para misas en sufragios de los muertos en la penosa subida por las márgenes enlagnadas del río de la Magdalena⁷.

⁵ Pedro Aguado, *Recopilación Historial*, I parte, libro segundo, p. 226 y 243 de la de la edición bogotana de 1956.

⁶ Lucas Fernández de Piedrahíta, *Noticia Historial de las Conquistas del Nuevo Reino de Granada*, Libro VI, cap. II p. 293-94 de la edición bogotana de 1973.

⁷ Alonso de Zamora, *Historia de la Provincia de San Antonino*, Libro II, cap. 10, p. 101 de la edición de Caracas de 1930.

Deslices de cristianos y conciencia de pecado. La conquista y población de América fue realizada por hombres cristianos, hombres de fe y de pecado, pero que de éste mantenían viva la conciencia y con ello mismo demostraban su fe. Jiménez de Quesada, en cuya vida noble y caballerosa apenas se descubren las crueldades con que otros celebrados conquistadores de sus días mancillaron su nombre, no anduvo en ocasiones libre de excesos y desmanes, como lo reconoció en los escritos de su ancianidad tranquila y reminiscente. Los tesoros de Tunja excitaron la codicia de los pobres soldados, pues eran tan fabulosos, que en torno a ellos "los de a caballo apenas se devisaban". El día de la Asunción de Nuestra Señora (de 1537) no era razón caminarlo; lo que se hizo entre tanto fue que el General y algunas personas principales se confesaron y comulgaron para ir con más devoción a robar al cacique de Tunja e ir más contritos de semejante acto, poniéndose con Dios de aquella manera, para que no se les fuese el hurto de las manos. Oh ceguera extraña entonces mal entendida de los conquistadores... "Era cosa de ver ciertamente, añade zumbón e irónico, el cristiano viejo de don Gonzalo, ver sacar cargas de oro a los cristianos en las espaldas, llevando también la cristiandad a las espaldas..."⁸.

También fue irónico el obispo Piedrahíta cuando al referir en su Historia estos deslices anota que el Adelantado en su "Compendio", "tendrá bien lastimarse del sentimiento y dolor con que confiesa haber cooperado a la injusticia con el fin de complacer a su gente, de suerte que la obligase a informar con tanto aplauso de sus hazañas que por ellas consiguiese el gobierno perpetuo del Reino"⁹. También estos manchones integran la historia de la cristiandad, hecha por hombres débiles y caedizos...

Ausencia del testimonio cristiano. El avaro comportamiento de los conquistadores, hombres cristianos, dificultó un tanto la siembra del evangelio, como lo anota expresamente el historiador Zamora. "Esta oprimida con el peso de oro y esmeraldas no dio el lugar que debía para que el P. fray Domingo de las Casas lograra los deseos que tenía de predicar a los indios. En las partes que se detenían empezaba el catecismo con los intérpretes, anunciando tanto número de gentiles el conocimiento del Dios verdadero; lo que permitían las diligencias de oro a que totalmente estaba aplicado el General y sus soldados. Si decía a los indios que no adoraran los ídolos, desairaban su intento haciendo ver a los mismos indios que si eran de oro procuraban aquellos cristianos ponerlos en su corazón, porque llevaban la cristiandad en las espaldas. Gravisimo inconveniente y dolor muy penetrante para un religioso que solo había venido a España a predicar el evangelio a los gentiles de este reino..."¹⁰.

Laicos catequistas. La tarea de adoctrinar y catequizar toca en primer término a los obispos y sacerdotes, porque esa es la misión que les confió Cristo y porque los estudios teológicos los preparan mejor para tan deli-

⁸ Zamora, O.C. p. 90 y 92.

⁹ L. Fernández de Piedrahíta, Op. Cit. p. 292.

¹⁰ Zamora, Op. Cit. Libro II, cap. VII, p. 92.

cado oficio. Pero ni antes ni ahora pueden negar su colaboración ni marginarse los seglares.

El primer concilio de Lima, reunido en 1551-52 por el arzobispo Fray Jerónimo de Loayza, que antes había sido obispo de Cartagena de Indias, dice en la constitución 34: que ningún seglar doctrine indios, si no fuere en defecto de no haber sacerdote. Prescripción que tal como suena parece negativa, pero que en realidad es concesiva y afirmativa, dada la habitual carencia de sacerdotes para el pastoreo de la grey. Por cierto que en este mismo Concilio, en la constitución 4, se ordena que "ningún sacerdote bautice indio alguno adulto, de ocho años y desde arriba, sin que primero a lo menos *por espacio de treinta días*, sea ilustrado en nuestra fe católica..." cita que viene de perlas para contradecir a tantos pastoralistas modernos que a las luces de las más recientes adquisiciones de su pedagogía, condenan los métodos del pasado, especialmente los empleados por la evangelización española.

El sínodo de Popayán de 1555, el primero de nuestro territorio, es más amplio que el de Lima y en la constitución 69 dice: que la instrucción religiosa puede ser impartida por "legos virtuosos" si no hubiere sacerdotes o religiosos.

El sínodo de Bogotá de 1606, convocado por el arzobispo Lobo Guerrero, cometía la tarea de adoctrinamiento a los sacristanes: "Todos los domingos del año y todos los días de cuaresma, los sacristanes de los pueblos españoles toquen la campana a la doctrina y enséñenla a los niños y niñas y gentes de servicio"¹¹.

El celo por la catequesis y por la doctrina gravitaba en el alma de los mismos gobernantes civiles, ya fuera por sus personales convicciones, ya en acatamiento a las repetidas ordenanzas de los reyes de España.

Es notable y memorable la junta que en febrero de 1555 reunió en Cartagena de Indias el señor doctor Juan Maldonado, Fiscal de Su Majestad en la audiencia Real del Nuevo Reino de Granada y su juez de cuentas en dicha ciudad. Llamó don Juan a los alcaldes, al deán, a los superiores de los conventos religiosos para que se estudiara el método de evangelizar a los indios de la comarca y se tomaran las ordenaciones respectivas. Efecto de esta reunión fueron doce conclusiones muy prácticas, que pueden denominarse, como hoy, "planificación pastoral". En ella se habla también de sacerdotes, religiosos y españoles que "mostraron la doctrina"¹².

En la villa de Nuestra Señora de la Candelaria de Medellín solicitó el Dr. José Joaquín Gómez Londoño, abogado de la Real Audiencia poner y regentar cátedra de lectura y primeras letras y de las máximas políticas y morales. Y el 22 de abril de 1786 los señores del Cabildo lo concedieron, agregándole por cuenta de ellos: "concurran a su casa a las seis de la mañana y juntos que estén, todos los lleve a la santa misa a la iglesia". Era, pues, un seglar y no un sacerdote quien catequizaba a los muchachos de la Villa¹³

¹¹ Carlos E. Mesa, *La enseñanza del Catecismo en el Nuevo Reino de Granada en Missionaria Hispánica*, XXX N° 90 (1973) pp. 299-334.

¹² Carlos E. Mesa, *Las Ordenanzas de Cartagena de Indias para la Catequesis*, en *Boletín de Cartagena de Indias*, N° 150 (1973) pp. 38-44.

¹³ *Crónica Municipal*, Medellín, Colombia (1967) pp. 215-16.

Los niños catequistas o doctrineros. La obligación misionera de los laicos fue entendida y practicada por niños y jóvenes en el período de evangelización. Parece que ello se realizó con mayor intensidad en México, a juzgar por las crónicas de sus Ordenes religiosas. Pero es históricamente comprobable que también en el Nuevo Reino los niños catequizaron e hicieron diversos oficios en la propagación de la buena nueva. Hubo *algua-ciles*, así llamados, que convocaban a catequesis, traían a ella a los reu- nentes y, en ausencia del misionero, vigilaban la moralidad. Hubo fiscales para aplicar el castigo a los remolones, con vara autorizada por el obispo, y hubo finalmente doctrineros, catequistas y cantores.

El arzobispo bogotano Zapata de Cárdenas dedica en su catecismo sinodal cuatro capítulos enteros a dar normas generales sobre la enseñanza de la doctrina y entre varias iniciativas propone la de un internado donde los hijos de caciques y capitanes y otros principales hasta la cantidad de veinte aprendan a leer y escribir, sean formados en loables costumbres políticas y cristianas y sirvan después como ejemplares de policía y cristiandad. Tocaré a estos muchachos adoctrinar a su vez, cada uno, una cuadrilla de diez o doce muchachos. Y añade el arzobispo: "No esté en el olvido el enseñar a las mujeres, porque en esto suele haber descuido, como si no fuesen capaces de gozar de Dios".

Podemos, pues, verificar en este pasaje del Catecismo de Zapata de Cárdenas un anticipo de los internados, de la llamada formación de selectos o de minorías y finalmente de la hoy tan pregonada planificación¹⁴.

García de Bonilla y sus motivos para fundar colegio. Por tierras de Ocaña es personaje de leyenda el capitán Antonio García de Bonilla, alcalde que fue de la ciudad y dueño de grandes bienes de fortuna. Pensó éste que en ninguna cosa mejor podía emplearlos que en promover la evangelización y la elevación cultural de sus coterráneos. Por eso, en carta dirigida al Rey, con fecha de 19 de marzo de 1690, pide la licencia de fundación, señala para regirlo a la Compañía de Jesús y ofrece para ello su hacienda de San Francisco, con sus esclavos, trapiches, ganados y sementeras, avaluada en más de 30.000 pesos.

La motivación de esta propuesta y oferta es altamente espiritual y cristiana. Veamos los términos en que se expresa:

"Habiéndome dado la Divina Providencia algún caudal y hallándome sin hijos forzosos, he querido emplear parte de mi caudal en una obra que me parece de gran servicio a Dios y a V. M. dando treinta y dos mil patacones para que se pueda fundar un colegio de la Compañía de Jesús en la ciudad de Ocaña. Porque en la edad que tengo he experimentado, como vecino y alcalde provincial, la falta grande que hay de operarios y misioneros en toda la jurisdicción de dicha ciudad, que es muy dilatada y de mucho gentío, hallándose la ciudad sin clérigos doctos que puedan suplir las necesidades precisas que se ofrecen para el bien de las almas, y que cada día va peor. Y así, suplico rendido a los reales pies de V.M. se sirva para que haya quien enseñe la latinidad o doctrina cristiana, el de conceder su real licencia y facultad para que se pueda fundar un colegio de la Compañía de Jesús en dicha ciudad de Ocaña, para que los vasallos de V.M. en esta jurisdicción ten-

¹⁴ Carlos E. Mesa, La enseñanza del catecismo en el Nuevo Reino de Granada, p. 318.

gamos el consuelo espiritual de que necesitamos. Y hago esta limosna sin el interés de querer ser fundador, dejando la puerta abierta para que otro lo sea..."

Muerto García de Bonilla, surgieron pleitos engorrosos y, como anota el P. Pacheco, historiador de los Jesuitas en Colombia y ocañero por cierto, el colegio no prosperó y desistió definitivamente de la fundación. Pero ello no quita ni borra el mérito del bienhechor y la visión cristiana de sus móviles. Se aduce aquí su gestión como indicio y símbolo de muchas otras del mismo estilo que es frecuente hallar en las crónicas de las Ordenes religiosas que trabajaron en nuestra tierra durante el período colonial. Abundan en ellas las noticias sobre mandas, testamentos y legados para obras pías, templos, hospicios, colegios y fundaciones eclesíásticas de público interés y común utilidad. Todo lo cual confirma nuestra tesis inicial de lo valiosa y eficaz que resultó siempre la colaboración de los laicos para la edificación espiritual de nuestra Iglesia¹⁵.

Un indio misionero y compositor (1701). Fue don Miguel Martínez, el recordado historiador antioqueño que durante tantos años firmó en *El Colombiano*, de Medellín, la interesante sección "Este día", quien nos dio a conocer la figura y la actuación del indio Calaimí, compositor y misionero, por él descubierta en las crónicas de los Jesuitas evangelizadores de Casanare. Concretamente en la *Historia de las Misiones de los Llanos* del P. Juan de Ribero, S.J.

En su encuentro con los "betoyes", Calaimí, al verse prisionero, logra tocar su clarín, a cuya voz huyen despavoridos, sus enemigos. Por su eficaz y fecunda labor misional, los padres lo nombran cacique.

Desde 1703 a 1705 se habían tenido que contentar los misioneros de Casanare con hacer algunas entradas a los montes de los Llanos a sacar algunos indios y traerlos a las poblaciones, con lo cual lograron aumentarlas considerablemente. Así seguían los religiosos en su empresa, hasta que quiso Dios, por medio de un extraño misionero, que las cosas tomaran un rumbo que las condujera al mejor término como en efecto sucedió.

Este extraño misionero fue un indio del pueblo de Tame llamado Antonio Calaimí, que, fugitivo de su pueblo desde el año de 1701, salió errante sin más aviso ni más prevención que el clarín que había aprendido a tocar para las fiestas de la Iglesia. Calaimí anduvo vagando por mucho tiempo por diversas partes, hasta que un día estando en la ciudad de Pedroza oyó en la plaza a unos indios forasteros que hablaban en lengua jirara; le dijeron que venían errantes, hallándose en aquella ciudad, donde todo lo que veían les admiraba y cogía de nuevo. Así no necesitó más Calaimí para hacerse conquistador y misionero. Halagó a los indios que había encontrado y logró ganárselos; les manifestó que deseaba ir a su tierra, y ellos le ofrecieron conducirlo a ella, y también enseñarle un pueblo de infinitas gentes. Pusieronse en camino y después de algunos días de andar por desiertos y montañas llegaron a un pueblo de nación "guaneros" de quienes fueron bien tratados, y lo mismo de los "situyas", por donde pasaron después acompañados por algunos hasta el pueblo de los betoyes,

¹⁵ Juan M. Pacheco S.J. *Los Jesuitas en Colombia*, T. II, p. 38 ss. Bogotá, 1962

que estaban gobernados por dos indios viejos mohanes, muy supersticiosos, que pusieron la gente en armas y salieron a rechazarlos.

En la mañana de este día, cuando el sol ya despuntaba radiante y ponía alegría en las fértiles campiñas, tuvo un encuentro Calaimí con los indios betoyes. Como éstos estaban bien armados y eran muchos, en el primer encuentro se echaron con presteza sobre los forasteros que pisaban sus tierras, cogieron a Calaimí y cuando lo tenían debajo casi sofocado, éste pudo hacer sonar su clarín, y al oírlo abismados los indios betoyes lo soltaron y huyeron precipitadamente muy espantados al oír aquella voz del clarín que nunca habían escuchado. Algunos de los compañeros de Calaimí alcanzaron a los fugitivos y les dijeron que no temieran, porque venían de paz. Recibieronlos, y como estuviesen allí algunos días, Calaimí se impuso muy bien por sus conversaciones de todo cuanto deseaba saber de los betoyes, para dar de ello una exacta relación a los misioneros de Tame.

Luego partióse para este pueblo, logrando llevarse diez y seis mil indios, a quienes se ganó con su buen modo y más con sus conocimientos. Entró en Tame con ellos y los presentó a los Padres Jesuítas, quienes lo recibieron con tanta alegría como sorpresa, al ver a un indio transformado en conquistador y misionero. Regalaronlos muy bien, y les señalaron casas para su habitación y tierra para su labranza. Nombraron a Calaimí por cacique de estos indios, y la Real Audiencia confirmó este nombramiento luego de que los Jesuítas le dieron parte del caso.

Al año de estar Calaimí en Tame con el gobierno de sus indios, dispuso el Padre Ovino, superior de las misiones, que se fuese a tierra de los betoyes a hacer nueva conquista. Obedeció el cacique, y al cabo de algún tiempo regresó trayendo un número considerable de indios con que se aumentó la nueva población. Recibían con gusto la doctrina y abrazaban el cristianismo; mas vino una epidemia a diezmarlos. Los que escaparon dieron en la idea de que los indios "achaguas" los estaban envenenando y no siendo posible persuadirlos de lo contrario, se hubo de disponer que Calaimí saliere con ellos a formar un pueblo en un sitio llamado Casiabo, junto al río Crabo, donde los visitaban y les administraban los sacramentos los misioneros.

Así permaneció la tribu de Calaimí por bastante tiempo, conservándose estos indios medio gentiles y medio cristianos hasta 1715 en que bajó el P. Mateo Mimbela, provincial de la Compañía de Jesús, a visitar las misiones, lo cual sabido por el cacique, pasó éste a verle al pueblo de Tame y le pidió un padre para su pueblo y para la reducción de los betoyes. Oídos por el padre Mimbela los informes del cacique misionero, su primer cuidado, cuando regresó a Santa Fe, fue destinar padre para aquella misión, y éste fue el Padre José Gumilla, que se hizo célebre como misionero y como historiador de las misiones, el cual partió para su destino en el mismo año (1716). Después de haber tenido un noviciado suficiente entre los misioneros, en que por espacio de un año estuvo poniéndose al corriente de las cosas y aprendió la lengua jirara, salió para Casiabo, donde fue recibido por el cacique y sus indios con gran entusiasmo y regocijo. Al año siguiente pidió el Padre Gumilla permiso a su superior para entrar a los "betoyes" a sacar indios, pero antes de hacerlo creyó conveniente que primero entraran algunos soldados españoles como exploradores. Y cuando

el Padre realizaba su empresa ya los indios se habían retirado con sus rancherías" ¹⁶.

Laicos que construyen templos. En la pobreza inicial de nuestra Iglesia y de nuestra misma comunidad humana indioespañola la iniciativa de construir los templos debía ser, y en esos días de patronato, en muchas ocasiones, partía de la autoridad civil, es decir, del laico cristiano que gobernaba.

Cuando en la corte de España se le entregaban a Pedrarias Dávila las Reales Instrucciones para su misión en el nuevo mundo, se le encargaba: "El primer edificio que se construya sea la iglesia". Y luego, en ordenanzas posteriores, se legislaba que se situara en lo mejor de la futura ciudad, cerca de la plaza mayor y del cabildo.

Cuando en julio de 1526 nació Santa Marta, anotan los historiadores que el mismo Rodrigo de Bastidas trazó los planos de la población y edificó una humilde iglesia bajo la advocación de Nuestra Señora. Cuando en Cartagena, hacia 1535, se cubría de paja la primera iglesia de cañas, Vadillo soñaba con algo mejor y encargaba a la isla de Santo Domingo madera labrada para coro y capilla ¹⁷.

En la construcción de la primitiva iglesia del sitio de Aná, posteriormente Villa de la Candelaria de Medellín, hay constancia de que trabajó con sus propias manos el gobernador Bueso de Valdés.

Y ocasiones hubo en que la obra entera fue iniciativa y empresa de un solo laico cristiano como en el caso famoso de la capilla del Sagrario de Bogotá, ideada y ejecutada por empeños del piadoso caballero don Gabriel Gómez de Sandoval, sargento mayor del ejército real, especialmente devoto de la Eucaristía. El compró al efecto dos casas contiguas a la iglesia catedral, hizo poner la primera piedra, con asistencia de todas las autoridades, el 28 de octubre de 1600, dirigió los trabajos y viajó por Europa vendiendo joyas para acorrer los gastos de la obra, que duró cuarenta años hasta su remate. Artistas laicos dejaron allí las huellas de su arte y de su religiosidad. Francisco de Acuña trabajó para esta capilla un sagrario de carey, marfil y nácar; Vásquez Ceballos decoró la capilla con más de cincuenta cuadros ¹⁸.

Débase también a la munificencia de un seglar, al Oidor don Juan Ortiz de Cervantes, la capilla para Nuestra Señora del Campo, anexa a la plazoleta de San Diego, como la capilla de Nuestra Señora de Belén, derribada en 1909 por unos religiosos franceses, fue obra del capitán don Esteban Antonio Toscano en 1673.

Laicos que decoran templos: Vásquez de Arce y Ceballos. La presencia de las artes en los templos cristianos, además de su función decorativa y de su implícito homenaje a Dios, fuente de belleza, entraña una función

¹⁶ Miguel Martínez, El indio misionero y compositor, en *Revista de la Academia Colombiana de Historia Eclesiástica* (enero-junio de 1970) nn 18-19, pp. 245-6.

¹⁷ Carlos E. Mesa, La ciudad colombiana, creación hispano-eclesial: La torre en la plaza, en *BHA* (abril-junio 1972) p. 268 ss.

¹⁸ Eduardo Sanz de Santamaría, La Capilla del Sagrario de la Catedral de Bogotá y su restauración, en *Revista de la Academia Colombiana de Historia Eclesiástica*, n. 7-8 (julio-diciembre 1967) pp. 226-256.

didáctica y catequística. Nuestros templos coloniales son obra de la comunidad eclesial. Los inicia un sacerdote o un monasterio, surgen por dadivosidad de seglares generosos o con las limosnas de toda la feligresía y son decorados en su mayoría por artistas laicos que de esa manera cumplen su tarea de catequesis.

Sin salir de Bogotá, tenemos, entre pintores, a Angelino Medoro, al multivalente Antonio Acero de la Cruz, dibujante, escultor y poeta, de quien es la Inmaculada de la iglesia de San Francisco; Gaspar de Figueroa y su hijo Baltasar, los dos autores de cuadros religiosos; y por encima de todos ellos el insigne y hoy muy valorizado Gregorio Vásquez Arce y Ceballos (1638-1711) de quien queda una galería sumamente copiosa, casi toda de inspiración religiosa y la mayor parte concentrada en Bogotá que fue su cuna y su vivienda.

"Es lógico pensar —escribe F. Gil Tovar— que la casi totalidad de la obra vasqueña gire en torno de temas y asuntos religiosos. La tarea fundamental de la pintura hispanoamericana en su tiempo era la de excitar las devociones, ya en las iglesias, ya en los oratorios conventuales o privados, ya en las alcobas de las casas particulares. Las imágenes religiosas fueron desde el mismo momento de la conquista y la colonización española instrumentos eficacísimos de evangelización; luego, afirmaron y siguieron produciéndose como ilustración y signos de devoción. Fueron, pues, las órdenes religiosas, los párrocos, los fundadores de capillas, las cofradías y los propios fieles, por humildes que fuesen, los clientes de los pintores y escultores, con el fin casi exclusivo de obtener de estos, cuadros y tallas policromadas representativos de santos y escenas piadosas. El temario predilecto de los clientes —no podemos asegurar que lo fuera de él mismo— es el de los santos de las comunidades religiosas establecidas a la sazón en el país...; santas a cuya devoción se aplicaban las gentes bogotanas de la época: Bárbara, Catalina de Alejandría, Apolonia, Rosa de Lima, antiguos mártires cuyo martirio se quería "representado a lo vivo" como ejemplo de heroico sacrificio: Lucía degollada; Sebastián, asaeteado; Lorenzo, quemado vivo; Nicomedía, decapitada, Bárbara, cercenado el pecho... ilustraciones de la escenas siempre atrayentes del Testamento antiguo. Y por supuesto, imágenes de la Virgen, en diversas advocaciones, escenas del nacimiento de Jesús, quizás, las realizadas con más cariño por el pintor y de su vida, pasión y muerte en la cruz. En número tan escaso que pueden considerarse excepciones en el conjunto de su trabajo, pintó algunas escenas profanas entonces en boga en Europa, como las cuatro estaciones del año, la entrega de sus propios cuadros a los padres agustinos, alguna "cacería" y unos pocos retratos, como el que se conserva de Caldas Barbosa.

Los temas eran frecuentemente repetidos y a menudo, en formas literales, pues los clientes solían encargar al pintor "otro igual", haciendo que se convirtiera en aburrido copista de sí mismo. Así, hay varios —que no diversos— lienzos o tablas con el *Niño de la espina*, tierno asunto de Jesús en edad infantil clavándose en un dedo la espina de una corona en alusión a su posterior sacrificio, cuya repetición en el taller de Vásquez revela el gusto de los santafereños por estos asuntos delicados y literarios; también repitió numerosas veces una dulce *Virgen orante* de busto, finas facciones italianas bajo la advocación de "Modestísima" con la mirada baja; y lo hizo así mismo con las figuras, obedientes a un mismo patrón, y casi iguales en

tre sí, de Santo Domingo de Guzmán y San Francisco de Asís, ellos con la mirada elevada al cielo¹⁹.

Obras de caridad. En los días coloniales, fueron los laicos los fundadores de obras pías y los que procuraban su mantenimiento. Recordemos a Diego de Ortega que en 1579 funda en Santa Fe de Bogotá una Obra Pía para dar estado a doncellas, dejando por patrono al Cabildo. Quedaba la residencia contigua a la catedral. En 1683 don Rodrigo Téllez fundó también otra Obra Pía para dotar huérfanas pobres con el fin de que tomasen estado y nombró patrono de ella al Alcalde de primer voto.

El Hospicio de Santa Fe. El historiador Groot, al hablar del virrey Espeleta y de su interés por la beneficencia, cuenta que el hospicio de pobres lo edificó él y servía al principio de hospicio de mujeres y cuna de expósitos. Después fue convertido en casa de beneficencia pública y de caridad para los pobres a fin de que tuvieran dónde recogerse y encontrar trabajo seguro muchos pobres que por la ciudad vagaban sin oficio ni beneficio. Como el Hospicio tenía fondos, pero no era prudente destinarlos a la edificación, organizó comisiones para pedir limosnas. El personalmente salía en comisión con un platillo en las manos, pidiendo limosna de casa en casa y de almacén en almacén. Con esto excitó al público a una contribución más generosa. Mandó traer de Europa máquinas de tejer, hilar y desmotar algodón para montarlas en el Hospicio²⁰.

También el Hospital de Santa Fe de Antioquia, fundado en 1782, fue iniciativa del gobernador Cayetano Buelta Lorenzana. Así como el primitivo de Cartagena de Indias fue fundado ya a 22 de enero de 1535 por el adelantado Pedro de Heredia, su hermano Alonso y el primer obispo fray Tomás de Toro.

En el campo de la beneficencia y de la caridad son innumerables los testimonios en favor de los laicos colombianos. No hay hospital que no tenga sus bienhechores patentes u ocultos.

Por imperativos de justicia hay que mencionar aquí la Sociedad de San Vicente de Paúl, compuesta de solos laicos y meritisíma, en todas nuestras ciudades, por sus servicios abnegados y continuos a los más pobres de nuestros hermanos. Este solo tema reclamaría un estudio muy documentado.

Martínez de Pinillos, ejemplar de caridad. A todo lo largo del período colonial, el ejemplar más descollante y notable en la práctica de la caridad y de la beneficencia es de seguro don Pedro Martínez de Pinillos, a quien el historiador Groot, en su *Historia Eclesiástica y Civil* dedica más de diez páginas puntualizadas y laudatorias.

Martínez de Pinillos, español, nacido en la sierra de Cameros, al pie del Urbión, y bisabuelo del que después fue arzobispo de Medellín, Mons. Manuel J. Caicedo, arribó a Cartagena en fresca juventud y de allí pasó

¹⁹ F. Gil Tovar, *Gregorio Vásquez Ceballos, el pintor por excelencia*, Plaza y Janes, Bogotá, 1976, p. 22-26.

²⁰ José Manuel Groot, *Historia Eclesiástica y Civil de la Nueva Granada*, Tomo II, p. 307, en cuanto a la intervención del arzobispo Virrey Caballero y Góngora y p. 373 en cuanto a la del Virrey Espeleta. (edición bogotana de 1956).

a Mompox donde contrajo relaciones con su pariente doña Manuela Tóma Nájera. Con sus mercancías proveyó a los habitantes de las poblaciones mineras de Zaragoza y Cáceres y pudo acumular una extraordinaria fortuna. Carentes de hijos y otros herederos forzosos pensaron que lo más propio y atinado era favorecer con varias fundaciones a los vecinos de Mompox, ciudad en que habían adquirido el aumento de sus bienes y como lo pensaron lo hicieron de la manera más generosa y más acertada.

Es larga la enumeración de esas fundaciones y donaciones, hechas con rumbosidad más cristiana aun que española.

- * Erección de dos escuelas de primeras letras en los barrios de Santa Bárbara y San Francisco.
- * Colegio de latinidad, filosofía y teología.
- * Dotación de una comida diaria para los presos de la cárcel.
- * Ocho limosnas de 25 pesos cada una, en el domingo infraoctava del Corpus, para repartir entre mujeres blancas, honestas y pobres.
- * Veinte limosnas, de diez pesos cada una, para repartir el domingo siguiente a la octava del Santísimo, a las mujeres pardas en quienes concurran iguales requisitos.
- Misa y sermón con la posible solemnidad a honor de Nuestra Señora de Altagracia cada año en el convento de San Agustín.
- * Hospicio que fuese también hospital de hombres y mujeres bajo la advocación del nombre de Jesús.
- Capellanía del dicho hospicio para que un sacerdote celebre misa todos los días festivos, quedándole a su arbitrio la aplicación.
- * Contribución para reparos en la iglesia de los PP. Dominicos.
- Aumento de fondos para la Cofradía del Santísimo, de que era mayordomo.
- * Donación para dicha Cofradía de dos custodias preciosas de una vara de alto; un tabernáculo de plata maciza y además un sagrario de plata sobredorada para el monumento del jueves santo, etc.²¹.

"*El secular religioso*" del Doctor Juan B. Toro (Madrid, 1721). El Concilio Vaticano II en su documento sobre la Iglesia (n. 32) dice expresamente: "Aunque no todos en la Iglesia marchan por el mismo camino, sin embargo, todos están llamados a la santidad y han alcanzado la misma fe por la justicia de Dios" (II Petr. 1,1).

Hay pues, y en ello se ha insistido mucho en los últimos tiempos, un llamamiento universal a la santidad.

Es curioso comprobar que en Bogotá, en 1721, sostuvo esta tesis y doctrina el sacerdote doctor Juan Bautista de Toro, capellán y director de la muy religiosa Congregación de la Escuela de Cristo de Seculares, fundada en la insigne capilla del Sagrario de la Metropolitana iglesia de la ciudad de Santa Fe en las Indias Occidentales. La tesis fue expuesta en el libro *El Secular Religioso* impreso en Madrid en 1721 y que tuvo segunda edición en la misma ciudad en 1778.

El autor —dice Gómez Restrepo en su *Historia de la Literatura Co-*

²¹ J.M. Groot, op. cit. tomo II, pp. 471-482.

lombiana— no se dirige a las personas ligadas por votos religiosos, sino a las que viven en el mundo, sea cual fuere la profesión que ejerzan. Según él, todo individuo debe ser religioso y puede aspirar a la perfección cristiana, si pone los medios para conseguirla.

El libro está dividido en dos partes: en la primera se contienen reglas de carácter general, aplicables a todos los cristianos; y en la segunda se hacen referencias a los diversos estados y profesiones. Consideradas las cosas de este mundo desde un punto de vista estrictamente ascético, el criterio del autor es de una severa y estricta moralidad, anteponiendo, como es natural, los intereses del alma a los puramente temporales. Pero hace el elogio del estudio, y explica muy bien, cómo pueden ser religiosos no solamente los padres de familia, sino los abogados, los médicos, los soldados.

Condena, por ejemplo, el uso del desafío para dirimir las contiendas del honor; pero encomia el valor de un soldado en el cumplimiento de su deber militar; previene al médico que evite todo peligro de tentación en el ejercicio de sus funciones; reprueba el juego, aun cuando reconoce que hay juegos inocentes e inofensivos; pero otros, los trucos, los dados etc., son de carácter pernicioso. De vez en cuando hay rasgos interesantes para apreciar las costumbres de la época, como cuando se indigna contra las viejas que hacen de curanderas y sustituyen las recetas de los médicos con sus asquerosas mixturas.

Este libro es muy fuerte y enérgico contra los abusos y crueldades que se cometían con los indios. Por este aspecto es un documento de notable interés sociológico y político. La justicia de aquellos días queda bastante mal parada en estas páginas coloniales, aunque tampoco queda muy bien parada en los periódicos de hoy...

El padre Toro, en su obra, se conduce por las escasas probabilidades que hay de que se salven las almas de los empleados de la corona. "Yo tengo para mí —escribe— que son pocas las almas de corregidores, encomenderos, presidentes, oidores y gobernadores de indios que se salvan". Y más adelante agrega: "Lágrimas quisiera tener de sangre para llorar la pérdida de tantos Presidentes, Gobernadores, Corregidores y Oidores de indios como se pierden por la ambición, por la codicia, por la crueldad"²².

El doctor Toro y la "Escuela de Cristo". En el título de la obra que comentamos, dedicada a la posible santidad de los seculares, se advierte que el autor es capellán de la *Escuela de Cristo* de seculares y ello da paso a presentar esta sociedad o congregación laical que en cierta manera es un precedente de la Acción Católica de nuestros días y quizás más de los Institutos Seculares.

Más que hacerlo por nuestra cuenta recurriremos a la pluma clásica y cristiana de Marco Fidel Suárez que en su *Sueño de la Anexión* discurre tan sabiamente como solía hacerlo sobre el P. Toro, su libro y su Escuela de Cristo. Dice así:

Lorenzo: Suspendamos pues, usted sus preguntas y yo mis respuestas, para que demos campo a un asunto muy bonito que Luciano empezaba a

²² Antonio Gómez Restrepo, *Historia de la Literatura Colombiana*, T. II p. 166; Gabriel Giraldo Jaramillo, *Don Juan B. de Toro y la situación de los indígenas*, en BHA (1939) pp. 472-77.

exponernos al Señor Bedoya y a mí, cuando tuvimos el gusto de ver entrar al señor Linares.

Donato: ¡Enhorabuena! y ojalá que don Luciano anude el hilo de su exposición de la que no tengo idea todavía.

Luciano: Estábamos tratando de una costumbre que alcanzamos Lorenzo y yo, él como santafereño raizal, yo como vecinado en Santafé va ya para medio siglo. Desgraciadamente aquella costumbre se ha venido olvidando en los últimos tiempos con detrimento de la religiosidad y con mengua de una de las primeras notas de la sociedad colombiana, personificada en la sociedad de Bogotá y en sus tradiciones honrosas.

Decíamos que en esta ciudad prevaleció durante dos siglos o más la Escuela de Cristo, congregación piadosa fundada en la capilla del Sagrario o recordaban con sus nombres otros templos y otras asociaciones que ha habido en otras ciudades de la madre España. La capilla fué edificada y dotada regiamente por el señor don Gabriel Gómez de Sandoval, español rico como piadoso, cuyo nombre no se olvidará en esta ciudad, porque está asociado a un edificio brillante, aunque el nombre de este pueda mudarse con más o menos permanencia.

En el templo se fundó desde sus primeros días la Escuela de Cristo, compuesta por hombres piadosos de todas edades, clases, profesiones, ocupaciones y categorías, con tal de que pertenecieran al gremio de cristianos observantes u hombres de Cristo.

Su primer capellán y director fue el doctor don Juan Bautista de Toro, hijo insigne de la ciudad, eclesiástico tan docto como virtuoso, fanal radiante y aromático de ciencia y de piedad cristiana, cuya mente esclarecida, cuyo corazón evangélico trascienden en sus escritos, tanto que uno siente el descuido que puede haber mediado para que se olvide su biografía, que podría talvez abrir las puertas para pensar en llevarlo a los altares, omisión semejante a la que ha ocurrido talvez respecto del doctor Margallo y respecto del Padre Botero, el de San Diego. Perdóneme esta descosida lamentación, porque en tanto que otras naciones hermanas nuestras tienen y van teniendo en ramos de canonización estrellas insignes, nosotros no hemos hecho nada, apegados exclusivamente a Apolo versificante y a Mercurio mercadante y a Vulcano forjador de rayos.

Fruto de esas cualidades del doctor Toro y manual de la escuela de Cristo fue el libro llamado *Secular religioso*, impreso en Madrid en 1721. Es obra notable por su espíritu, por su erudición sagrada y profunda, y por su lenguaje sencillo y puro. El señor don Miguel Antonio Caro hizo su estudio crítico de este venerable momento, que publicó en el *Repertorio Colombiano* y donde expone, como podía hacerlo el sabio bogotano del siglo XIX, el primer espiritual y literario del santo bogotano del siglo XVIII.

Justino: ¿Pero qué era la escuela de Cristo?

Luciano: Un instituto cuyos miembros, en número de trescientos poco más o menos, ancianos, mancebos, abogados, médicos, soldados, eclesiásticos comerciantes, empleados, agricultores, artesanos y de todas las clases sociales tenían todos los días de esta vida un muy breve ejercicio y plática, seguida de una corta meditación, a lo cual se agregaría muy de tiempo en tiempo la celebración sencilla de alguna festividad para exaltar el instituto y su espíritu. Era pues una como abreviatura diaria y perenne de los ejercicios es-

pirituales, pero reducidos a un tiempo muy corto y llevadero, compatible perfectamente con los deberes públicos y privados y con la posición oficial o doméstica de aquellos piadosos congregantes.

Justino: Y el secular religioso ¿Qué venía a ser, explicándolo un poco más?

Luciano: Un libro muy notable en la bibliografía mística, en el cual se trata punto por punto de las obligaciones del hombre, en sus varias edades y situaciones, respecto de la piedad. Por ejemplo, el capítulo referente al estudiante está comprendido en treinta páginas, nutridas de preceptos espirituales y profanos, con argumentos de la Escritura, de los padres y doctores, de la historia y de los autores profanos, para llevar al ánimo del estudiante la convicción de que puede ser piadoso en grado ejemplar; a vista de su colegio y del público, sin que aquello perjudique su estudio y adelantamiento, los cuales, por el contrario, pueden ser altamente favorecidos por el apego a la religión y por la observancia ejemplar de esta virtud.

Allí, en ese capítulo, se demuestra que la costumbre arraigada en el estudioso de portarse como siervo efectivo de Dios, es la mejor garantía de un buen éxito, no solo por el tiempo que se aprovecha, por la tranquilidad de las pasiones, por el equilibrio de las potencias y por el vigor creciente de ellas, sino por el auxilio de la gracia que acude siempre al que teme a Dios. En ese capítulo del estudiante hay, mejor que todo, diez y seis reglas, composición admirable de pedagogía y devoción, que tienen que producir efectos admirables; empiezan con la necesidad de aprender más ligero que todos los dos idiomas indispensables, siguen con la de no abarcar demasiado y de observar el método progresivo, y concluyen exaltando piadosa y literariamente la devoción a la Silla de la Sabiduría. Sedes Sapientiae, como madre del Verbo Eterno y como inspiradora del verbo intelectual del hombre.

Justino: ¿Vamos mañana a la escuela de Cristo?

Luciano: ¡Ay, amigo! Hace años que no sé dónde se reúne. ¿Se suspendió ella? ¿Me descaminé yo? ¿O ambos nos hemos dormido y rezagado? Lo mejor será aceptar lo segundo. La escuela vivió siempre en la capilla hasta que esta se erigió en parroquia; después ella vino a parar en el templo de San Juan de Dios; ambos templos se pintan solos para atraer a los congregantes por su cómoda situación. ¡Arriba, pues! Regad la noticia y decid: ¡ea, católicos amigos! ¡Sus, verdaderos hombres de Cristo! ¡Animad la escuela fundada en el atrio de Santafé, a imitación de la fundación que hicieron los reyes Católicos en la vega de Granada y que Gonzalo inauguró para siempre en este valle de los Alcázares, al pie de esos montes que conmemoraron dos santuarios impercederos más allá de los mares!

Donato: ¿Pero qué quieren ustedes? El progreso se impone, el progreso corre más todavía que esos carruajes puestos sobre la región del Amazonas e impulsados por el aceite de nuestros berrmejales. A su vuelo y a su furia nada puede resistir, de modo que en presencia del progreso todo lo añejo es cosa muerta. ¿Cómo quieren ustedes que las meditacioncillas tenidas en la capilla del Sagrario por los congregantes de la escuela de Cristo, según los métodos del Secular religioso que escribió el doctor Toro, pudieran prevalecer, cuando al pie del mismo atrio bulle el progreso y hierve la civilización y discurren por arriba y para abajo los nuevos impulsos y los ideales nuevos? Miren y escuchen, y se convencerán de que

la electricidad, el petróleo, la moda, el mitin, la conferencia, el empréstito, el carnaval, la luz, y todas las manifestaciones de la era nueva, son incompatibles con esos rezos, y cachivaches de sacristía.

Justino: Cállate, Linares, torno a decirte en estos momentos con toda la gana que exigen mis convicciones, aunque con el poco esfuerzo que me permiten mis achaques, porque estoy obligado a refrenar los desvaríos que aún te dominan muy frecuentemente, aunque creas haber abandonado el indiferentismo y haberte reincorporado en el redil antiguo²³.

El P. Ribero y su "Teatro del Desengaño". En el campo de la literatura ascética no anduvo olvidada en Colombia la espiritualidad del seclar. Al libro del Padre Toro debe sumarse el *Teatro del Desengaño* compuesto por el P. Juan de Ribero, jesuita y misionero de los Llanos Orientales y publicado en Córdoba de España por diligencia del doctor Don Juan de Alea y Estrada, chantre de la S. I. Metropolitana de Santafé de Bogotá y director de la Venerable Congregación de la Escuela de Cristo, Hermanos y Esclavos del Señor, a quienes el libro va dedicado.

Consta el libro de cuatro partes, dedicadas respectivamente, a los eclesiásticos, a los religiosos, a los casados y a los "mancebos solteros para elegir con acierto su estado y para vivir en el ínterin de las costumbres cristianas". El título, la estructura parabólica, la erudición, toda su ascética son muy de la época, pero aún así resulta un libro de agradable lectura, ya que el P. Ribero es ameno y castizo escritor y hasta tiene sus puntas de ironía y de humor. Un ejemplo, según lo trae Mario Germán Romero, en el prólogo a la edición del *Teatro* hecha en Bogotá en 1956.

No es muy partidario el P. Juan de que los viudos a quienes Dios por su misericordia les ha quitado de los hombros tan intolerable cruz se casen de nuevo. Mírenlo bien y no se dejen arrebatar por una ciega pasión. Cuenta al efecto que una vez llegó a las puertas del cielo un viudo. Al preguntarle San Pedro qué méritos traía del mundo, respondió el buen hombre que había sido tantas las molestias que le había proporcionado su mujer, que apenas había tenido tiempo para pensar en Dios. Oyendo aquello San Pedro, al punto le abrió las puertas del cielo de par en par, y fué colocado el viudo entre los mártires.

Parece, según refiere el P. Ribero, que el viudo feliz le apareció a un colega que andaba entre dos aguas, sobre si se volvería a casar. Al fin lo hizo con una más intolerable que la primera. Murio aqueste buen varón después de haber aguantado por muchos años con su mujer pleitos, riñas, puntapiés, coces, puñadas, paños, bofetones y oprobios con que le maltrataba cada día. Llegó a las puertas del cielo, como el otro, y refirió a San Pedro muy por menudo todas sus aventuras y la cruel carnicería que había padecido en el mundo con sus dos mujeres, una peor que la otra. Oyendo este relato San Pedro, le respondió así: —Bien, puede engañarse una sola vez el prudente; pero engañarse dos veces y después de la larga experiencias, esto es propio de necios. No se hizo el cielo para los necios, afuera, afuera...²⁴

²³ Marco Fidel Suárez, *Sueños de Luciano Pulgar*. (Bogotá 1945) Tomo VIII, pp. 126-130.

²⁴ Juan de Rivero, S.J., *Teatro del desengaño*, Biblioteca de la Presidencia de Colombia, n. 26 382 pp., Bogotá, 1956. Prólogo estudio del Pbro. Mario Germán Romero.

Las cofradías. Para mantener y aumentar la espiritualidad de los seglares, durante el período que llamamos colonial, tuvieron grande influencia las cofradías o hermandades de legos, formadas por asociaciones piadosas de seglares. Tal vez suene extraña la afirmación, pero ellas fueron en su tiempo y al estilo de la época, algo muy parecido a los actuales grupos de oración, con la peculiaridad de que las cofradías fomentaban al espíritu de penitencia y de maceraciones corporales que no sé si se usan en los movimientos espirituales de nuestros días.

Las cofradías tuvieron inicialmente no sólo objetivos religiosos sino también finalidades benéficas. La cofradía era una sociedad o asociación civil de socorro mutuo, organizada y constituida a la sombra de la Iglesia, compuesta de artesanos de un mismo oficio, que tenía por fines:

a) La reunión de sus miembros bajo un mismo sentimiento de piedad para rezar a Dios y pedir por el bien moral y material de los vivos y el bienestar eterno de los difuntos;

b) Fomentar el culto religioso honrando a los santos patronos y participando en las solemnidades y ceremonias señaladas;

c) El establecimiento de instituciones de beneficencia, destinadas a socorrer a los compañeros o menesterosos, enfermos, ancianos, enfermos o lisiados.

Las cofradías no podían establecerse sin licencia del prelado, y en aquellos días de real patronato, sin licencia del Rey, según lo establece la Legislación de Indias. Así en las constituciones sinodales de Fray Juan de los Barrios, primer arzobispo de Bogotá, promulgadas en 1556 se ordena que ninguna persona haga ni establezca cofradías ni hermandades en nuestras iglesias ni fuera de ellas sin consultarnos.

¿Cuáles eran las Cofradías? Los archivos y las crónicas de aquellos días hablan siempre de tres:

— Cofradía del Santísimo Sacramento.

— Cofradía de María Santísima Nuestra Señora.

— Cofradía de las benditas ánimas del Purgatorio.

Así las encuentro mencionadas en una escritura referente a la nueva parroquia que se va a fundar en el sitio de Venadillo, jurisdicción de Tocaima a 25 de junio de 1777²⁵.

De 16 de agosto de 1801 es un reglamento dado por el arzobispo santafereño Fernando del Portillo y Torres sobre la manera como se deben manejar los dineros de las tres cofradías obligatorias en todas las parroquias, a saber: Del Santísimo, de Nuestra Señora, y de las almas del Purgatorio²⁶.

Influjo social de las cofradías. "Las tres cofradías de canónica institución para el sustento del culto divino, y cuyos bienes comunales se cifraban en estancias de ganados mayor y pan coger, fueron a la manera de granjas experimentales donde la comunidad indígena aprendió a labrar la tierra al modo hispano-romano, practicó los principios de la cooperación

²⁵ BHA (1960) p. 511

²⁶ BHA (1957) p. 546

y vio surgir maravillado el trigo, la cebada, los frijoles o judías, al lado del arrogante maíz de sus abuelos. En el hato de la cofradía aprendió el pastoreo y del producto sobrante de sus buenas cosechas y ganados surgió la Caja de la Comunidad, arca triclave que guardaban el corregidor, el doctrinero y el cacique, primera noción del ahorro colectivo, practicado ya en América en las postrimerías del siglo XVI²⁷.

Efectos de las Cofradías:

— Nivelaban cristianamente a las diferentes capas sociales. Por ejemplo, en la parroquia de San Miguel de Gachetá, regida por el hoy famosísimo poeta gongorista Hernando Domínguez Camargo, en el libro de *Mayordomía de Fábrica*, se leen detalles como éste: "El 1º de enero de 1637 se juntaron a cabildo los Hermanos de esta Santa Cofradía de las ánimas y conformes eligieron por alférez a Pedro Alfonso, y mayordomo menor a Pedro, capitán de indios de Tencipá. Fue en mi presencia. Hdo. Domínguez Camargo"²⁸.

— Hacían practicar la caridad. Por ejemplo, en las Constituciones de la Cofradía de la Virgen Santísima del Topo, de Bogotá, se preceptuaba: "Cada semana hará algún particular servicio a Nuestra Señora, especialmente los sábados, ayunando, tomando disciplinas o trayendo cilicios o visitando la cárcel o el hospital, consolando los pobres con limosna corporal o espiritual o visitando alguna casa de persona pobre enferma...".

— Fomentaban el sentido eclesial. "Cada día dirá la letanía de Nuestra Señora o la tercera parte del rosario... rogando por la exaltación de la Santa Iglesia Romana, conversión de los infieles y herejes y por las ánimas del Purgatorio".

— Finalmente, en cuanto a espiritualidad, recomendaba la llamada esclavitud mariana que tuvo origen entre místicos españoles y después fue muy difundida y pregonada por el santo francés Luis Grignon de Montfort. "En el día de la fiesta de la Anunciación, que es propiamente la fiesta de la Esclavitud, habiendo en la vigilia ayunado, tomado disciplinas o haciendo cualquier penitencia, habiendo confesado y comulgado, al pie del altar de la Reina de los Angeles del Topo, se declararán y enajenarán del todo por suyos con intención pura y entera voluntad de hacer cuanto hicieron en honra suya, lo cual con hacerlo muchas veces, se acostumbrarán a no dejarlo".

La cofradía ---concluye el historiador Restrepo Posada--- llegó a tener cuantiosos bienes. Pero vino el año de 1861 y la desamortización decretada por Mosquera se alzó con todo. Y hasta ahí llegó la Cofradía²⁹.

En las crónicas de los Jesuitas de la colonia se habla con ponderaciones de las cofradías del Santísimo de Fontibón, Cajicá, Santa Fe. En

²⁷ Guillermo Hernández de Alba, Contribución de la Iglesia Católica a la agricultura en Latinoamérica, en *Primer Congreso Latinoamericano sobre problemas de la vida rural*, Manizales, 1953, p. 113.

²⁸ Oswaldo Díaz Díaz, *Nuevos datos sobre Domínguez Camargo*, en BHA (1959) p. 89

²⁹ José Restrepo Posada, *Nuestra Señora del Topo*, IX, La Cofradía, en BHA (1965) p. 580 ss., Jaime García Ortiz, *Señora del Mazo y Soberana del Socorro*, Bogotá (1970) Cap. IV: La advocación en la Cofradía santafereña, p. 55 ss.

esta descollaba la de indios, insigne por el concurso y obras de gran piedad y devoción.

El fundador de Tunja, don Gonzalo Suárez de Rendón declara en su testamento otorgado en Tunja a 14 de septiembre de 1579: "Declaro ser miembro de la Cofradía del Santísimo Sacramento".

La Congregación de Esclavos de Nuestro Señor Sacramentado. La Cofradía del Santísimo —informa el Padre Bayle— adoptaba a veces otra forma o cofradía dentro de la habitual, como su flor y gala: la de la esclavitud o esclavonía para los más fervorosos, para cultos más frecuentes e íntimos al Sacramento, para una vida espiritual más intensa. A una de ellas, en Madrid, perteneció Cervantes, que se firmaba: esclavo del Sacramento. Las hubo en Santiago de Chile, México, Buenos Aires, Lima, esta última fundada por el Arzobispo Lobo Guerrero. También se estableció en Bogotá en 1615. "Se erigió en nuestra casa una Congregación de esclavos de Nuestro Señor Sacramentado y se alistaron en ella personas de conocida calidad, de oficios honrosos en la república y de hábitos de las órdenes militares. Traían por insignia de su gloriosa esclavitud una medalla del Santísimo Sacramento con signo y clavo. Los corteses términos de salutación cuando se encontraban era decir: Alabado sea el Santísimo Sacramento. Cuando a este señor lo sacaban del Sagrario para darlo por viático a los enfermos, era su oficio irlo acompañando como criados y esclavos suyos".

Tenían como regla gastar cada día media hora de la tarde en oración mental, con puntos de meditación que tres veces a la semana les daba un Padre. Los jueves de cada semana se les hacía plática en la iglesia de la Compañía en presencia del Sacramento descubierto y se cantaba la letanía con muy buena música. Un domingo de cada mes tenían, por estatuto, comulgar juntos en una misa que se les decía antes de la mayor. Todo ese día tenían descubierto el Santísimo con muchas luces, con adorno de ricas colgaduras y devotos cuadros, con olores de cazoletas, pebetes y flores. En este día asistían de seis en seis repartidos los esclavos por sus horas en oración delante del Señor.

Cantábasele una solemne misa con los músicos de la iglesia mayor y de Fontibón y de cuando en cuando motetes y villancicos a Cristo Sacramentado. Y para que este culto no decaeciese en lo porvenir, se señalaban cada mes dos diputados que cuidasen del culto del mes siguiente...³⁰

Las Ordenes Terceras y la Congregación Mariana. Cuatro instituciones religiosas maduraron a trabajar en nuestra tierra desde la hora misma del descubrimiento o en los tempranos días de la colonia: Los Dominicos, los Franciscanos, los Agustinos en sus dos ramas y posteriormente los Padres Jesuítas, sin contar aquí a Mercedarios y Carmelitas cuya difusión entre nosotros no fue tan amplia y permanente. Por tradición antiquísima, en torno a sus conventos e iglesia, han florecido las órdenes terceras, las respectivas cofradías y en el caso de los Jesuítas, las Congregaciones Marianas. Han sido todas ellas escuelas de alta espiritualidad laical y a ellas pertenecieron aventajados varones que sobresalieron en las letras, en el

³⁰ Constantino Bayle S.J. *El culto del Santísimo en Indias*. Madrid 1951. p. 668; Carlos E. Mesa, Manifestaciones eucarísticas en la primitiva Historia Colombiana, en *Revista de la Academia Colombiana de Historia Eclesiástica*, nn. 19-20 (1970) p. 325 ss.

comercio, en la política. Terciarios franciscanos fueron, valgan los ejemplos, Hernando Holguín y Caro y Marco Fidel Suárez. Cofrade agustino fue el primer marqués de San Jorge don Jorge Lozano de Peralta; congregante mariano el poeta y pedagogo don José Joaquín Casas.

En su discurso de 14 de septiembre de 1916, pronunciado en la iglesia bogotana de San Francisco y a nombre de la Venerable Orden Tercera allí fundada desde 1621, recordaba Hernando Holguín y Caro:

"Hombre y honor de la Orden Tercera de Bogotá es el haber contado entre sus hijos, así en la época de la colonia, como en los días de la República, varones eximios por sus virtudes y talentos y por los servicios prestados a la Patria. Baste aquí recordar los nombres de Messia de la Cerda, Caballero y Góngora, José Celestino Mutis y del patriota eminente, fundador de la república, y mártir de la libertad, don Camilo Torres. Podemos presentar estos nombres con legítimo orgullo y como pruebas de aquella verdad antigua pero digna siempre de memoria, de que la ciencia es hermana de la virtud y de que sirve mejor a la patria quien mejor sabe servir a Dios".³¹

Los Colaboradores de los Misioneros. En las crónicas de los misioneros, muy abundantes por cierto, de los días coloniales, surgen con frecuencia los nombres de laicos que se sintieron estimulados por el celo y por una lúcida conciencia de su deber misional. El historiador Groot documenta que la reducción y cristianización de los indios cunacunas en la provincia del Chocó fue propuesta por el capitán Marcos de la Peña y protegida por el Maestro de campo don Francisco Martínez.

De la Peña, natural de Canarias, llevaba en esa selva chocona cuarenta años como cristiano ejemplar y bien hallado con los nativos. Intimo del cacique y de los principales de la tribu "procuraba en cuanto él podía comunicar las luces de la fe a los gentiles". Para afianzar la obra se interesó con el gobernador a fin de que les facilitara un sacerdote doctrinero, les señalase terreno y les proporcionase todos los recursos necesarios para reducir al poblado bajo la ley cristiana y la autoridad del rey. El gobernador Martínez, cristiano y muy celoso, acogió con entusiasmo el negocio; remitió el expediente al virrey de Santa Fe de Bogotá, quien expidió despacho conforme lo solicitaba el gobernador Martínez.

Entre las advertencias enviadas al gobernador se le indicaba que "la conversión de indios" fuese enteramente voluntaria. Sobre este punto versaban las declaraciones de los indios que preguntados qué era lo que los movía para abrazar la fe cristiana, contestaron que "primeramente Dios era el que los había movido a ello; que después de Dios el capitán Marcos y el afecto que habían consagrado por el gobernador don Francisco Martínez, quien el año antes había entrado en sus tierras y los había agasajado mucho y regalado con varias cosas; que con eso habían conocido que cuando les decían los franceses que habían estado entre ellos, sobre que los españoles y principalmente los misioneros, lo que pretendían era hacerlos esclavos y tiranizarlos, era todo falso".

Remate de esas diligencias fue la fundación de San Bartolomé de

³¹ Hernando Holguín y Caro, *Escritos en Prosa*, segunda serie, Discursos, Roma s. a. p. 220

Murindó. El gobernador viajó a inspeccionar el campo acompañado del P. fray Pedro Salazar quienes fueron recibidos con demostraciones muy cariñosas de parte de los indios. El gobernador, valiéndose del capitán Marcos por intérprete, ajustó capitulaciones con el cacique y los capitanes de los indios que exigieron ser gobernados por personas de su tribu y que solo el capitán Marcos de la Peña se encargaría de gobernarlos con el cacique don Marcos Tauna, que ya era cristiano a la par de unos cuantos indios principales. El 2 de octubre de 1759 se hicieron las capitulaciones y hubo repartición de géneros, herramientas y bujerías.

El dos se armó capilla y el cuatro el P. Salazar dijo la misa y bautizó un grupo de párvulos y adultos. En Santa Fe de Bogotá el Virrey Solís rogó al P. Ignacio Molina, provincial de los Franciscanos, que su Orden se encargase de la misión entre los indios cunacunas, en virtud de lo cual se dio el título de misionero a Fray Florencio de Candia. Así quedó formada una cristiandad de más de cien indios debida al mulato Marcos de la Peña y al celo del gobernador don Francisco Martínez a quien escribió el Virrey Solís dándole las gracias en los términos más honrosos³².

Este caso de laicos colaboradores fervientes de la tarea misionera no es raro en las viejas crónicas. El mismo historiador Groot, refiriéndose a las Misiones de los Llanos Orientales, cultivadas hacia 1790 por los Padres Capuchinos, menciona a don Gregorio Lemus, corregidor de Cuiloto, a quien los indios amaban tiernamente y a su hermano don Cayetano que a instancias y aclamación de los mismos indios quedó como sucesor de acuerdo todo ello con el P. Cervera, con el gobernador de los Llanos don Feliciano Otero y naturalmente con el Virrey Espeleta. Y del señor Arzobispo quien redactó una prolija y bien estudiada instrucción de diez y siete artículos para que don Cayetano los observase punto por punto³³.

En estas advertencias las hay de carácter social: "que se entere de las calidades de la tierra y semillas que sean más a propósito y las de sus pastos y frutos y especies que sirvan para las necesidades o comodidades de la vida que procure darlo a conocer a los indios para que se aprovechen de sus noticias³⁴."

El asunto de las "escoltas". En las instrucciones del señor Arzobispo a don Cayetano Lemus, corregidor de Cuiloto, lo primero que se dice es "que se establezca, por ahora, con su escolta en el lugar de la residencia del P. Prefecto de las conversiones fray José Cervera, y que se aconseje con él y procure obrar en todo con su acuerdo...".

¿Qué escolta era ésta? ¿Cuál su oficio? Nos lo explicará el Jesuita medellinense Matías de Tapia (1657-1717) en su monografía *Mudo lamento de la vastísima y numerosa gentilidad que habita las dilatadas márgenes del caudaloso Orinoco*, publicada en Caracas en 1966, por diligencia del P. José del Rey S.J. Este memorial, que el P. Tapia, Procurador del Nuevo Reino ante la corte de Madrid, elevó a la Majestad Católica de las Españas, nuestro señor don Felipe Quinto, dice así a poco de empezar:

³² José Manuel Groot, *Historia Eclesiástica y Civil*, II. p. 80 ss.

³³ José Manuel Groot, op. cit. II, p. 347

³⁴ José Manuel Groot, op. cit. II, apéndice 40, p. 632

"Para fomentar estas Misiones (de los Llanos Orientales) y cultivar esta gentilidad, la piedad de los Señores Reyes consiguió y situó en las reales cajas de Santa Fe a cada misionero la porción de ciento ochenta y tres pesos, y más el subsidio necesario para un soldado, que sirviesen de escolta y defensa a dichos Padres, asistiendo de ordinario dos de estos en cada pueblo, que aunque corto número, pero al abrigo de la cercanía de los otros, servía de freno a los indios habitantes de ellos, para no demandarse en ofensa de los Misioneros, y de gran ayuda y fomento para adelantar los ministerios porque reconociendo (como gente de apocado ánimo) algún imperio en estos hombres, acudían por su mandato y respeto a oír la doctrina cristiana y se contenían en los vicios, que lleva su gentilicio y brutal desorden.

Todo el tiempo que duró este subsidio, se conservaron en quietud y sosiego los misioneros, ejercitando (con aquella tolerancia y pausa que pide la prudencia, por la protervidad de las envejecidas costumbres) sus ministerios y procurando en las tiernas plantas de los infantes imbuir y radicar las divinas leyes... Habiendo estos pocos hombres desamparado aquellas Misiones, quedaron los Misioneros totalmente indefensos y sin más abrigo que la Providencia Divina".³⁵

La creación y escolta debe situarse en aquellos tiempos de Patronato y de amalgama en el servicio de entre ambas Majestades: La de Dios y la del Rey. El Misionero era operario de la Iglesia y de España y sus monarcas tenían intereses en defenderlos y protegerlos. En el caso de los Llanos Orientales la ausencia de las escoltas facilitó el martirio de los Jesuitas Fioli, Bek y Teebast, a manos de los feroces Caribes. Por ello el P. Tirso González, superior general de la Compañía, mandó al provincial de Nueva Granada que retirase los misioneros de los Llanos hasta tanto que por mandato y disposición de los señores y católicos Reyes, se les diese escolta y resguardo de soldados, por eso, el P. Tapia dice en memorial al Rey: "Sin escoltas, no hay que esperar conversión; sin resguardo, no hay inconveniencia a la muerte. Trabajarán (los misioneros); pero solo para morir"³⁶.

El *Mudo Lamento* del P. Tapia se publicó en 1715. Para 1794 trabajan en esos Llanos Orientales de la actual Colombia varios misioneros capuchinos. El Padre Cortázar y cuatro más de ellos, el 27 de agosto de 1793, elevan una representación al señor gobernador respondiendo que...

mientras se mantuvo en dichas misiones (de Casanare) la escolta de soldados según la primitiva institución, desde el tiempo de los expatriados, se mantuvieron estos pueblos en la mejor tranquilidad; pero como en el tiempo presente no hay tal escolta, al mismo paso que los indios eran sujetados, ellos van sacudiendo la subordinación, resistiéndose a la contribución de demoras y aún al cumplimiento de la mayor parte de sus obligaciones cristianas. Las naciones gentiles que rodean estas misiones, impuestas en la falta de escolta que siempre les había contenido y amedrantado, se hallan

³⁵ Matías de Tapia, *Mudo Lamento*, en *Documentos Jesuíticos relativos a la Historia de la Compañía de Jesús en Venezuela*, Edición y estudio Preliminar preparados por el P. José del Rey S.J. (Caracas) 1966, pp. 173 ss.

³⁶ Matías de Tapia, op. cit. 185

tan audaces y arrogantes que no hay tiempo en que no hagan sus invasiones causando innumerables perjuicios a los indios reducidos. En una que hicieron el año 90 al sitio de Zaaparay, estancia de los Tames, mataron dos indias y dos párvulos, y los que por su ligereza huyeron, salieron muy mal heridos³⁷.

Las escoltas se estimaban necesarias y no dejaban de ser una colaboración valiosa, nunca para imponer la fe, sino para resguardar a quienes la estaban sembrando y también a los que ya la habían recibido. Que había inconvenientes, innegable. Y doloroso también, que menudearon los abusos. Refiriéndose a la evangelización de los indios de Barinas y Pedraza en Venezuela en los principios del siglo XVIII, se sabe que los Dominicos "pidieron a la corona que los dotase de una escolta que facilitara sus labores, los preservase de los peligros que implicaba enfrentarse a los aborígenes y de otros riesgos a los cuales estaban expuestos en tan duras tareas".

Oyó la Corona el clamor de los misioneros. Una real cédula de 30 de diciembre de 1712, ordenaba a la Audiencia de Santa Fe de Bogotá que nombrase el "número de gente" necesaria para la "preservación de las almas" de los religiosos y designase al cabo de la escolta con tal que fuese "el sujeto más competente, prudente y arreglado". La Audiencia de Bogotá mandó que se formase una escolta con un cabo y veinticuatro soldados. El cabo devengaría el sueldo anual de 190 pesos, cada soldado recibiría 111. Y los religiosos, dos mil patacones por cabeza. En la práctica —dice Virgilio Tosta— la escolta tropezó con numerosas dificultades: se menguó su número, las autoridades negaban los auxilios, algunos ignoraban las "entradas", salidas y retiros de los indios, desconocían oficios muy necesarios en esas tierras y a veces cometieron abusos, violencias e inmoralidades³⁸.

El doctrinero que suple al señor cura. En estos días de penuria vocacional y escasez de sacerdotes se está recurriendo en algunas comarcas a la suplencia, en lo posible, de los ministros de la Iglesia por laicos preparados y ejemplares, cosa que algunos pregonan como novedad pastoralista. Pero tampoco es tanta la novedad. El P. Juan Rivero, en su *Historia de las Misiones de los Llanos de Casanare*, nos refiere que el pueblo de Tame, ya por tercera vez, se había quedado sin cura...

"y para que no careciese de doctrina totalmente, proveyó Dios que fuese a vivir entre ellos el año 1657 un mestizo devoto, llamado Hernando de Ortiz. Este los gobernaba con el cargo de Teniente Corregidor y les servía de doctrinero; les fabricó una iglesia bastante capaz, que procuró se adornase y se pintasen las paredes con variedad de barnices y colores de los que da la tierra, aunque con pobreza todo y sin más imágenes que una de la Santísima Virgen que se decía haber sido del capitán Alfonso Pérez. Todos los días, a mañana y tarde, los juntaba Hernando de Ortiz para que rezasen en la iglesia; función a la cual acudían gustosos los indios; y cuando algún español iba a su pueblo, le pedían que les enseñase las oraciones,

³⁷ José Manuel Groot, op. cit. II, p. 635-6.

³⁸ Virgilio Tosta, Los Dominicos en Barinas, ponencia publicada en *Memoria del Primer Congreso Venezolano de Historia Eclesiástica* (Caracas, 1970), p. 27.

llevándole para este efecto a la iglesia y diciéndole "Santa María, Santa María", que era el modo con que les pedían que rezasen, por no saber explicarse de otro modo. Los miércoles y sábados encendían luces a esta celestial Señora, prueba de todo ello de su inclinación a la piedad, derivada sin duda de la que demostraban tener a esta Divina Señora y Reina Celestial"³⁹

Dos caciques novogranadinos escriben al Papa. En 1553 dos caciques de la región del Nuevo Reino de Granada elevaron una petición al Papa suplicándole que estableciese en el nuevo mundo un especial delegado suyo, lo cual les daría la satisfacción de tener lo más cerca de sí posible al Sumo Pontificado. Esta solicitud, inspirada sin duda alguna por los religiosos doctrineros, está inserta dentro de una corriente, muy gruesa y nutrida, que durante el siglo XVI clamaba en América por la presencia en ella de un Enviado Pontificio que pudiera solucionar aquellos problemas que en América no se podían resolver con las atribuciones, ya de por sí extraordinarias, de los obispos. Esa necesidad fue reconocida, al menos implícitamente, por el mismo don Felipe II, cuando en 1560 pedía un patriarca o legado nato para el Perú y otro para la Nueva España con el fin de evitar los enojosos recursos a Roma, castigar los excesos de los prelados y salir al paso de otras necesidades, sin contar los posibles, ocultos designios de manejar más holgadamente al futuro dignatario revestido de poderes pontificios. En realidad la inocente petición de nuestros dos caciques tenía un trasfondo eclesial y político que ellos no podían ni siquiera sospechar o maliciar⁴⁰.

Dos grandes cristianos en conflicto íntimo. Y de estos caciques, cuyo documento se vino a publicar en Roma en 1924 en una Miscelánea dedicada al Cardenal Ehrle, pasemos ahora a dos próceres de la inteligencia y de la patria que vivieron y padecieron el tránsito del período colonial o hispánico al período de insurgencia y de independencia.

En Nueva Granada soplaron hacia 1700 vientos poderosos de renovación. La llamada "Ilustración" trajo una visión nueva del mundo, una visión racionalista y naturalista. Si existe Dios —decían los promotores de esa Ilustración— no interviene en el curso de la naturaleza. Primeros asomos del tremendo secularismo de hoy. Hubo también una bella floración de ciencia cristiana que en Colombia fue representada por la figura nobilísima del sabio naturalista y ejemplar sacerdote don José Celestino Mutis. Para el hombre español, tradicionalmente cristiano, esta nueva cosmovisión fue un revulsivo. Veamos entre nosotros el "caso" Restrepo y el "caso" Caldas.

En la tarea de renovación intelectual que predominó en este Nuevo Reino en las postrimerías del siglo XVIII, la faena de orientación y promoción correspondió a José Félix de Restrepo y a Francisco José de Caldas, próceres de la inteligencia y de la patria.

Gómez Hoyos nos ha brindado un sagaz estudio de la formación, el

³⁹ Juan Rivero, S.J. *Historia de las Misiones de los Llanos de Casanare*, Bogotá, 1965, lib. II, cap. I, p. 84.

⁴⁰ Pedro Borges, O.F.M. La Santa Sede y América en el siglo XVI, en *Estudios Americanos*, XXI, p. 156-157.

ideario y el magisterio de Restrepo⁴¹. En su postura filosófica, se declara ecléctico o independiente. "La filosofía que emprendemos no es cartesiana, aristotélica ni neotoniana. No nos postraremos de rodillas para venerar como oráculos los caprichos de algún filósofo. La razón y no la autoridad tendrá derecho a decidir nuestras disputas. Tampoco nos detendremos en examinar cuestiones que no tengan verdadera relación con los intereses del hombre y sea preciso olvidar al salir del estudio, como son casi todas las celebradas en la escuela peripatética".

En la celebrada oración de estudios con que inició cátedra en Popayán matiza y puntualiza su ideario de pensador y de maestro:

"Está todavía radicada en muchos espíritus superficiales la opinión de que las matemáticas y la física moderna están reñidas con la religión; y tal vez podría tomar cuerpo esta ridícula preocupación si alguno de los opresores del buen gusto leyese, como es regular, con poca inteligencia, la bula de Pío VI en que se atribuye el cisma de los franceses a la filosofía de este siglo, nombre con que designa, no la ciencia sublime que realmente lo merece, sino aquella orgullosa y audaz, que pretendiendo elevar la prudencia de la carne sobre la del espíritu, ha resucitado en nuestros días las impias máximas de Lucrecio, Espinosa, Bayle y otros nombres execrables.

Valiéndome, pues, de esta ocasión, os voy a manifestar que la filosofía natural, esto es, el estudio y averiguación de las obras de Dios, como autor de la naturaleza, de sus causas, relaciones y efectos, lejos de ser contraria a la religión, le es útil, favorable y aún estoy por decir, necesaria".

En estos conceptos, Restrepo está augurando y casi iniciando los métodos del neotomismo de Lovaina y del colegio del Rosario. A veces, al austero profesor se le corre la pluma y asienta sobre el papel, que todo lo aguanta, exageraciones e injusticias que envuelven por igual, como dice Gómez Hoyos, al sistema escolástico y a sus reconocidos abusos. Así cuando dice con evidente impropiedad: "De la ignorancia de las ciencias sólidas y del abuso del ingenio y de la razón, nació la Escolástica entre los cristianos...".

En su intención y en su conjunto, el ideario integral de Restrepo se ajusta a la ortodoxia, hasta el punto de que Gómez Hoyos le otorga el título de "auténtico pensador católico". Hay más: "Las tesis filosóficas, tradicionalmente sistematizadas por una estructura de tipo aristotélico, fueron propuestas por él en una forma más simple y moderna, más asequible a las nuevas modalidades. Pero el fondo y la sustancia de sus enseñanzas, con algunos retoques cartesianos, son de origen escolástico"⁴².

Aunque hubiera llamado a Aristóteles "padre de las herejías" y hubiera protestado contra "la bárbara e irreligiosa costumbre de obligar a los que reciben grados a que juren defender in omnibus et per omnia, la doctrina de Santo Tomás...".

En Francisco José de Caldas, el combate interior entre ciencia y

⁴¹ Rafael Gómez Hoyos, *La revolución granadina de 1810*, I. p. 328 ss.; Carlos Restrepo Canal, *Don José Félix de Restrepo*, en BHA (1948) p. 163 ss.

⁴² Rafael Gómez Hoyos, op. cit. I. p. 375

creencia tomó caracteres dramáticos por tres singularidades suyas: Fue un ortodoxo ferviente, un talento de extraordinaria avidez y apertura para el saber, y un hombre de sensibilidad exquisita.

Caldas sintió, como pocos en esta tierra nuestra, el antagonismo entre la educación tradicional y la novedad científica, entre la configuración mental escolástica y los postulados de la Ilustración, entre ciertas teorías apriorísticas de la escuela milenaria y los resultados de la experiencia y de la ciencia positiva. Suya es esta frase de soberana y razonable independencia: "Mis rodillas no se doblan delante de ningún filósofo. Que hable Newton o el Caribe; que Saint Pierre halle armonías en todas las producciones de la naturaleza; que Buffon saque la masa de tierra del sol; que Montesquieu no vea sino el clima en las virtudes, en las leyes, en la religión y en el gobierno poco importa si la razón y la experiencia no lo confirman. Estas son mi luz; éstas mi apoyo en materias naturales, como el código sagrado lo es de mi fe y de mis esperanzas". Caldas sabe distinguir señorías, dar a cada uno lo suyo y aliar lo que es distinto, pero no contrapuesto⁴³.

Hay algo más: éste sensitivo de la cultura, este captador de las ondas más lejanas del saber europeo, entonces puesto en agonía de conflictos, acusó también en su espíritu "la problemática —son palabras de Jaramillo Uribe— de la oposición entre la libertad y la gracia que caracteriza el siglo XVIII", se prolonga en el pensamiento de la Ilustración y suscita controversias en que intervienen ingenios tan encumbrados como Bossuet o Pascal, a quienes Caldas se complace en citar y considera, por altos, fuera de su alcance. "Para justificarnos —concluye Caldas— no bastan la educación y los ejemplos; es necesario la gracia"⁴⁴.

⁴³ Jaime Jaramillo Uribe, Antecedentes de la Filosofía en Colombia, en la revista *Universidad de Antioquia*, Medellín, 1.143. p. 884.

⁴⁴ Jaime Jaramillo Uribe, op. cit. p. 886

La Temática Religiosa en "La Guerra del Fin del Mundo" de Mario Vargas Llosa

Francisco Interdonato, S.J.
Profesor de Teología en la Pontificia Facultad de
Teología de Lima y en la Universidad Católica del Perú

1. El Asunto y su Problemática

En escritos anteriores sobre la Religión en los novelistas peruanos¹ habíamos constatado que en ellos no está presente una adecuada e ilustrada presentación del cristianismo conceptualmente entendido y expresado, es decir, del cristianismo doctrinal. No nos referíamos allí —como no lo haremos en el presente estudio— a la fe del autor. Nuestro objetivo era la infraestructura de la fe. Ciertamente un constitutivo de ésta es la práctica religiosa, que aun abandonada en la edad adulta, sigue actuando como recuerdo en los soterraños de la inteligencia; pero nosotros atendíamos —y atenderemos aquí— de manera directa sólo a la inteligencia misma de la Religión.

En este último plano notábamos una falla estructural que consistía en que los personajes de sus novelas (y a través de ellos, el mismo novelista), aunque hablaran y estuvieran en contacto con lo religioso, ésto acontecía de una manera atemática, aproblemática. Admiraba no que abandonaran el edificio de certezas de la Religión, sino el que no se señalara por dónde se había agrietado, cómo, por qué. Preocupaba no el que aparecieran ateos o indiferentes, sino que lo fueran despreocupadamente. Fenómeno tanto más extraño cuanto se trataba de intelectuales nacidos y criados en un medio impregnado de cultura y tradición engendradora y nutrida por el cristianismo. Pagaban —eso sí— todos tributo a la inveterada proclividad de limitar y concentrar el problema religioso a las connotaciones morales de la conducta del sacerdote.

La pobreza temática y la ausencia de angustia trascendental frente a ese problema eterno, no se justificaba arguyendo que no eran novelistas creyentes. Aun cuando algunos de ellos, en cuanto autores, se manifestaran así, por lo pronto los dos grandes novelistas indigenistas² y por supuesto

¹ Cfr. del Autor, *El ateísmo en el mundo actual. Estudio aplicado en el Perú*, Lima, 1968, el Cap. II, págs. 123 ss.

² Cfr., por ej., Ciro Alegria, *El mundo es ancho y ajeno*, Ed. Losada, 1961, pág. 222. Y de J.M. Arguedas, basta leer las diversas cartas escritas antes de su suicidio en que no aparece ningún calado abierto hacia la supervivencia de la persona.

el propio Vargas Llosa³, eso no da razón de la carencia doctrinal de que tratamos. Más allá del ser ateo o creyente, la pregunta es cómo se es lo uno o lo otro. Por ejemplo, el que A. Camus sea ateo y G. Greenie creyente, por muy importante que eso sea para su conciencia privada, en cuanto autores ambos son igualmente significativos, porque asumen el problema religioso en su universalidad, preocupación vital e introspección conceptual tan profunda que sorprende y enriquece al propio teólogo profesional. Se podrían citar muchos otros ejemplos de la literatura universal moderna, y el inesperado desnivel subsiste, inesperado porque se da sólo en el aspecto religioso, no en el resto del tejido de significaciones y hontanares de la existencia, creación literaria, dominio de la expresión, imaginación creadora, en los que resisten honrosamente toda comparación; en cambio, a diferencia de ellos, no han dado pábulo a la teología y a la espiritualidad⁴. Esto ha sido particularmente cierto en las anteriores obras de Vargas Llosa. ¿Ha cambiado con su última novela *La Guerra del fin del Mundo*, en que lo religioso no sólo entra tangencialmente, sino que es la substancia misma de su inspiración? Es necesario examinarlo detenidamente.

2. Religiosidad Personal del "Consejero"

Así se le llama en la novela y así le llamaremos aquí al protagonista Antonio Vicente Mendes Maciel. La primera e insalvable laguna para conocerlo es que su personalidad interior queda intrínsecamente ignorada porque casi nunca habla él, no obstante que apenas hay páginas en que no se hable *de él*. Sabemos que es un asceta, santón, misionero cristiano (no sacerdote) porque así lo califica el autor, no porque el personaje nazca y viva ante nosotros. Esta obscuridad es tanto más de lamentar cuanto se trata de un personaje fundamentalmente religioso, cuyo ser es por tanto interior y se expresa en palabras, y también en hechos, pero informados por las palabras. Pues bien, en toda la vastedad de la novela, aunque se dice innumerables veces que predicó en tal o cual ciudad, que dijo tal o cual cosa, a este o al otro auditorio, siempre se refiere lo que dijo en estilo indirecto, y por añadidura sintetizado muy sumariamente. En vano esperamos que Vargas Llosa ponga en su boca algo parecido a uno de esos memorables sermones (sobre todo el segundo) que, por ejemplo, Camus hace pronunciar textualmente al sacerdote de *La Peste*, Panneloux. Nos quedamos con el ansia de oír algún diálogo que sin tener por qué asemejarse a los proverbiales de los personajes de Dostoyewski, nos diera la sensación de habernos encontrado con su héroe, el Consejero.

Por esta razón, el enorme avance que en esta novela su autor realizó respecto de las anteriores, es más extensivo que intensivo. Hay una larga cadena de palabras en torno a la Religión, con indudable mayor información sobre su fenómeno en general, pero con muy poca profundización en el conocimiento doctrinal del cristianismo y de la vida espiritual. No hay

³ Cfr. la entrevista a "Caretas", N° 565 (13 agosto, 1979) pág. 39; y su más reciente *Discurso de ingreso a la Academia de la Lengua*.

⁴ Para ciertos rasgos de la teología social o política —y sólo para ésta— hay que exceptuar algunos lugares comunes del P. Mestas del *Mundo es ancho y ajeno* y, sobre todo a ciertos caracteres laicos (Don Bruno, Hidalgo) de *Todas las Sangres* de Arguedas.

otra explicación de por qué el autor, que no había perdonado páginas de *Conversación en la Catedral* tan largamente entrenado en *La Tía Julia y el Escribidor* en evocar o simplemente crear héroes de la verbosidad, no se aventura en *La Guerra del fin del Mundo* en desatar la lengua de sus criaturas y dejar que ellos atestigüen su itinerario interior y agiten la temática religiosa. El lector que no puede dejar de admirar su increíble dominio del idioma, hecho flexible hasta el tormento, no puede atribuir a virtud su laconismo en los caracteres psicológicos religiosos, que son los que más exigen descripción.

Es preciso recordar una vez más que el dominio de lo religioso es esencial, y primariamente la interioridad. Sin ésta, queda incomprendible, además de sin mérito, todo lo que aparece. La gran mayoría de los actos religiosos externos y de los ritos y gestos sagrados visibles, son genéricos, comunes a todas las religiones. Lo que le da especificidad, individual pertenencia a una confesión u otra y a un tipo de espiritualidad u otro, es la intención y finalidad interna, que depende del conocimiento que se tenga de Aquél que instituyó dichos ritos y de su doctrina (en el cristianismo, de Cristo del simbolismo que le otorgó y de la eficacia que ligó a esas prácticas debidamente realizadas. Y he aquí que la intención de este héroe religioso nos aparece descrita —sin matices y sin demasiada coherencia, como veremos— más por un cronista que por un novelista implacable creador de caracteres.

Hay que añadir que Canudos nos es tan enigmática como el Consejero. Lo cual es muy sintomático porque esa especie de Ciudad Santa, teocrática, es una hechura o proyección del propio Consejero. Sus características, configuración, organización de sus moradores, prodigios que se obran al repeler los innumerables ataques que sufre, nos recuerdan, más que una creación artística —aunque fuera a la manera de *Utopía* de Tomás Moro o de la *Civitas Solis* de Campanella— algo que roza el esquema de la ciencia ficción, si bien aquí lo prodigioso no se debe a la ciencia sino a la irradiación de un individuo del cual sólo sabemos que: "Predicaba con rauca voz, sin moverse, sobre los temas de siempre: la superioridad del espíritu, las ventajas de ser pobre y frugal, el odio a los impíos y la necesidad de salvar a Canudos para que fuera refugio de justos"⁵.

La coherencia —no decimos el realismo, o a lo sumo diríamos el realismo artístico— de la figura de esta Ciudad, no es más sólida que la del Consejero. No porque en el conjunto de sus habitantes, que sumaban 30.000 (p. 526) se dieran estas faltas morales: "La vida estaba lejos de ser perfecta y sin complicaciones. Pese a que el Consejero predicaba contra el juego, el tabaco y el alcohol, había quienes jugaban, fumaban y bebían cachaca, cuando Canudos comenzó a crecer, hubo líos de faldas, robos, borracheras y hasta cuchilladas. Pero esas cosas ocurrían allí en menor escala que en otras partes..." (p. 60). Sin dejar de ser llamativo que la única diferencia entre esa ciudad prodigiosa y otras, fuera que en ella los vicios se daban "en menor escala", no es esto lo más extraño. Ni siquiera que se detectaran errores religiosos. Lo que excede lo previ-

⁵ Mario Vargas Llosa: *La Guerra del Fin del Mundo*, Seix Barral, 1981, pág. 98. En adelante sólo se citará la página entre paréntesis.

sible y aun lo comprensible, es hallarnos ante esta carnavalada del espíritu, que simplemente afecta a la identidad de esta Meca del Consejero: "Pero a las prácticas católicas se injertaban a veces, como plantas parásitas, costumbres dudosas. Así, algunos mulatos se ponían a danzar cuando rezaban y se decía que, zapateando con frenesí sobre la tierra, creían que expulsaban los pecados con el sudor... Los indios de Mirandela, que sorprendentemente vinieron a instalarse en Canudos, preparaban a la vista de todos, cocimientos de yerbas que despedían un fuerte olor y que los ponían en éxtasis. Además de romeros, vinieron, por supuesto, milagrosos, mercachifles, buscavidas... mujeres que leían las manos, pícaros que se ufanaban de hablar con los muertos... otros que se ganaban el sustento cantando romances o clavándose alfileres. Ciertos curanderos pretendían curar todos los males con bebedizos... etc." (pp. 93-94).

Y más incoherente aún que hallarse con este retablo de extravagancias pseudoreligiosas, es la reacción del Teócrata. Dice el Novelista que el Consejero: "terminó por alarmarse y pidió al Beatito que pasara revista a los romeros a fin de evitar que con ellos entrara la superstición, el fetichismo o cualquier impiedad disfrazada de devoción" (p. 94). ¿Quién era ese "Beatito"? Un muchacho piadoso que se sumó al séquito del Consejero a los 14 años, tras un noviciado de siete meses de cruel cilicio (pp. 22-24). No se dice cuánto tiempo había pasado junto al Consejero. Tal vez muy poco. En todo caso en Canudos no había formación alguna doctrinal ni nadie que pudiera impartirla, y mucho menos en un grado superior. Y, sin embargo, se requiere una formación muy depurada para discernir la superstición y más todavía "cualquier impiedad". Parece que para nuestro novelista no debe haber apreciable diferencia entre ser policía de la ortodoxia y del orden público.

Otras descripciones de Canudos rayan en la fábula. Sus moradores (deben ser un grupo de ellos) se mantienen unidos alentados por las paradisiacas promesas del Consejero, que hasta a los elegidos por una conversión y vocación particular le parecen excesivas, no obstante su poco sentido crítico. Así Jurema pregunta: "¿Cree las cosas que el Consejero anuncia? ¿Qué el mar será sertón y el sertón⁶ mar? ¿Qué las aguas del río Vassa Barris se volverán leche y las barrancas cuzcuz de maíz para que coman los pobres?" (p. 97). De todas maneras el escepticismo debió ser pasajero. Todos perseveraron hasta el supremo sacrificio en defensa de Canudos y el Consejero, asistidos por ayudas extraordinarias, balas contra los asaltantes que no se sabe de dónde venían, hasta el último prodigio con que se cierra la novela (p. 531).

No pretendemos juzgar una novela con los cánones de la crítica histórica. La literatura no es historia, aunque inevitablemente tendrá que utilizar sus datos; sin embargo es "la memoria viviente de la nación", como la definía Solzhenitsyn, por tanto debe respetar las esenciales exigencias de verdad. No con los criterios de la metafísica y de la historia —que son normadas por la verdad en sí, objetiva—; pero sí del arte, que cuando es tal, cuando contiene verdadera intuición creadora, sabrá

⁶ "Sertón" es la zona árida del nordeste brasileño.

⁷ Cfr. su discurso preparado para la recepción del premio Nobel, 1970.

sintetizar lo objetivo y lo subjetivo, insertando la forma (la idea) concebida por el artista, en la realidad en sí, y esa forma mantendrá la unidad viva de la producción, según su índole. Porque la vida de la forma novelística no es la del cuento. En éste, si se introducen hadas, duendes, genios, etc., no es lícito preguntar por su naturaleza ni metafísica ni artística; en cambio en la novela, sí, al menos de lo segundo; o, mejor dicho, debe preguntarse y reclamar la verdad metafísico-artística (si cabe la expresión).

Su ausencia en la concepción de Canudos es lo que hemos llamado falta de coherencia, al menos religiosamente hablando, que por ser una proyección de la imagen del Consejero, lo quimérico (en el sentido metafísico-artístico dicho) de esa ciudad santa, de rechazo confirma lo quimérico de la misma personalidad religiosa del Consejero; y viceversa. El calificativo *quimérico* no quiere ser de nuestra parte un juicio de valor, aunque el epíteto esté lastrado por connotaciones peyorativas. Por él, en base a lo dicho y anticipando lo que seguirá, queremos significar que tanto en el sentido religioso como en el sentido literario, queda inexplicado, como un efecto sin causa, el inaudito influjo del Consejero sobre una multitud tan numerosa como pluralista. Particularmente no elaboradas resultan esas conversiones fulminantes que, sin embargo, arrastran un seguimiento total y una fidelidad sin fisuras de todos (no se dan casos de prevaricación) como no conoció ningún santo —aun San Francisco de Asís— y ni el propio Cristo. La admiración escéptica sube de punto si se piensa que ni siquiera los *hechos* atribuidos al Consejero —que sí le pertenece narrarlos al Novelista— revisten carácter milagroso, ni brotan de una fuerza extraordinaria. Si alguien juzga que en esto hay que atenerse al testimonio del narrador (el Novelista), se desencantará porque Vargas Llosa no muestra estima alguna del valor religioso del Consejero, pues dice que: "...los hacía partícipes (al predicarles al atardecer) de visiones que se parecían a los cuentos de los troveros" (p. 59). Si su creador lo califica así, no parece deberse a un prurito de crítica negativa el que nosotros lo calificuemos de quimérico. Por supuesto hay una diferencia, y es que Vargas Llosa califica al Consejero y nosotros, por reducción, también a Vargas Llosa; pero esto en cuanto creador del Consejero, esto es, de un carácter religioso que él asemeja a "los troveros" y nosotros consideramos inconsistente, como veremos al tratar de los otros aspectos.

3. Estructura de la Predicación del "Consejero"

Ya hemos dicho que no está referida en sermón directo, textual, sino sumariada por Vargas Llosa, ya que una novela (aun cuando tenga un fondo histórico) en cuanto obra de arte es siempre creación del Novelista, y a través de éste viven y se expresan sus personajes. Lo que ellos dicen y piensan, siempre es pensamiento del Autor en cuanto Autor, aunque no necesariamente lo que el Autor en cuanto Persona particular profesa o cree; pero, como también queda dicho, esto es secundario. El Autor se expresa tanto más a sí mismo cuanto menor es el artificio literario, el dramatismo, es decir, cuando no pose las palabras en boca del personaje, como sucede en *La Guerra del fin del Mundo*. Por tanto, con más razón que en otras novelas, preguntar por el contenido de la predi-

cación del Consejero y de su pensamiento religioso, equivale a preguntar por el mundo religioso de Vargas Llosa, que en esta novela ha alcanzado su ápice. Hay que ver cuál.

Pero no debemos adelantar la conclusión; ni tampoco proponemos como definitiva esa identificación del Novelista con su personaje; es un enunciado previo con cargo a aclararlo y sin que obre como prejuicio. Por tanto nos acercaremos simplemente a la predicación del Consejero. Se nos dice repetidas veces que predicaba "al buen Jesús". ¿Y quién es ese "buen Jesús"? En la novela aparece como una categoría cultural que no nos da noticia ni de la prehistoria, ni de la historia —hecho y doctrinas— ni menos aún de su supervivencia y relación personal con los creyentes en El. El contenido doctrinal de su predicación, desplegado y reiterado una y otra vez a lo largo de la novela, no añade prácticamente nada ni en extensión ni en intensidad a la síntesis inicial que el novelista pone como su entero programa: "Hablaban de cosas sencillas e importantes... Cosas que se sabían porque eran obscuramente sabidas desde tiempos inmemoriales y que uno aprendía con la leche que mamaba. Cosas actuales, tangibles, cotidianas, inevitables, como el fin del mundo y el Juicio Final, que podían ocurrir tal vez antes de lo que tardase el poblado en poner derecha la capilla alicaída. ¿Qué ocurriría cuando el Buen Jesús contemplara el desamparo en que habían dejado su casa? ¿Qué diría del proceder de esos pastores que, en vez de ayudar al pobre, le vaciaban los bolsillos cobrándole por los servicios de la religión? ¿Se podían vender las palabras de Dios, no debían darse de gracia? ¿Qué excusa darían al Padre aquellos padres que, pese al voto de castidad, fornicaban?... cosas prácticas, cotidianas, familiares, como la muerte, que conduce a la felicidad si se entra en ella con el alma limpia... Les hablaba del cielo y también del infierno, la morada del Perro, empedrada de brasas y crótalos, y de cómo el Demonio podía manifestarse en innovaciones de semblante inofensivo" (pp. 16-17).

El calificativo de "*Cosas Sencillas*" puede tener un sentido de riqueza y grandiosidad, o de pobreza y simplismo. Para Vargas Llosa es indudable que el sentido parece ser el segundo, y obra como una especie de salvoconducto para no enfrentarse seriamente con las verdades, ni con las palabras vivas del "Buen Jesús"; de lo contrario hubiera experimentado que su sencillez era la del que impresionaba de la manera que: "nadie ha hablado como este hombre" (Jn 7,46). Si se hubiera dejado interpelar como persona adulta, no con ese resto vago de lo aprendido "con la leche que mamaba", habría percibido que el "Buen Jesús": "enseñaba como quien tiene autoridad" (Mt 7,29). esto es, no como un investigador o profesor que analiza y construye, sino como Alguien que en el mismo modo de hablar —no sólo en el contenido— se manifiesta como Hombre-Dios que no descubre laboriosamente la verdad y la traduce con argumentaciones. Que no la ha *aprendido* sino *contemplado* en Dios y la muestra, la revela, con autoridad iluminadora e intranquilizadora a la vez. Esto daba la impresión de sencillez, abisal, clara e inagotable como la luz.

Mas tal sencillez es privativa de Dios. El hombre, cualquiera que sea, no puede aprender nada sin proceso racional, sin teoría, sin teología, desde luego elaborada en el grado respectivo a su cultura y profesión, y propuesta bajo la modalidad (racional, vivencial, literaria, artística) de su

inserción cosmovisional. Sin que le quepa huir el “esfuerzo del concepto”, como lo llamaba Hegel, y menos a un Novelista que crea un personaje *predicador*. Nadie (fuera del Hombre-Dios) puede decir: *esto es, o no es*, sin esforzarse en mostrar el *por qué* y el *cómo*. El lenguaje religioso en el cristianismo —por ser una religión cultural y susceptible de encarnarse en todas las posibilidades humanas— tiene un alcance ontológico irrenunciable, so pena de caer en esa sencillez disminuída del que o no se propone el problema de la verdad o no toma en serio la religión. En *La Guerra del Fin del Mundo*, en principio la religión es tomada en serio, puesto que efectivamente se la encarna en todas las dimensiones de la vida; por tanto su terrible deficiencia está en el *por qué* y el *cómo*, en la falta de compromiso con el problema de la verdad y en la simpleza (no “simplificidad”) teórica y práctica.

No cabe justificarlo diciendo que los personajes de *La Guerra del fin del Mundo* son analfabetos o rudos. En primer lugar porque el hecho no es cierto, ni absoluta ni comparativamente con el mundo cultural de otras novelas de la literatura universal. Pero sobre todo porque esa justificación artísticamente no procede, y una novela debe juzgarse con los cánones y convencionalismos artísticos. El primero es que los lectores de las novelas —por tanto *aquellos* para los cuales el Autor la ha creado, independientemente de los que la protagonizan— no son los analfabetos y los “rudos”. Desde la *Poética* de Aristóteles es reflejamente sabido que la ruptura epistemológica por la cual los personajes usan un vocabulario y una propiedad expresiva muy superior a su cultura, es un convencionalismo, más aún, una exigencia esencial, de la literatura dramática (en que los personajes hablan). Si en algunas novelas esto parece no notarse, es porque son doblemente artísticas, es decir, convencionales. De esta ley no se libran ni las corrientes llamadas “realistas”, incluidos nuestros novelistas indigenistas. Todo lo que pueden hacer es usar un lenguaje externo popular, nunca el lenguaje interno, o sea, el carácter verbal del pensamiento que evidentemente es —y no puede dejar de ser— el del novelista. Siempre que éste sea tal —un novelista— y no, por ejemplo, un cronista o un historiador moderno (no por cierto Tucídides o Tito Livio), él da el plasma estructural del discurso y del pensamiento. ¡Ojalá la enorme pureza formal, la cinceladura precisa de las palabras y expresiones de Vargas Llosa, su ritmo sintáctico, fuera el atributo del pueblo rudo o siquiera de los que nos consideramos más o menos cultos!

Por consiguiente, desde cualquier punto de vista, es legítimo llamar al tribunal de la crítica cultural religiosa a toda novela, y más a la presente por ser de temática específicamente religiosa. El primer veredicto condenatorio ya lo hemos formulado, y es el que Vargas Llosa no haya intentado dejarle expresar a sus personajes mismos —en particular al principal de ellos— su mundo religioso. Si lo hubiera intentado habría experimentado que el fin del mundo, el Juicio Final, muerte y muchos otros puntos específicos de la revelación de Cristo (de los cuales el Consejero podía haber hablado puesto que era un predicador cristiano), sólo en la superficie son “cosas actuales, tangibles, cotidianas, que uno aprendía con la leche que mamaba”. No es que todo novelista deba proponer, por ejemplo, algo como esa especie de teología de la historia del espíritu humano que hace Dostoyewski en la *Leyenda del Gran Inquisidor* (que

por cierto pone en boca no de un teólogo o filósofo, y ni siquiera de un hombre religioso, sino de un ateo, como es Iván Karamazov). No se trata de comparaciones ni de orientaciones o estilos en el enfrentamiento del problema religioso, sino del *mismo enfrentarlo*. Esto es lo que se echa de menos en Vargas Llosa, abordar el problema religioso con el termómetro del que lo padece (aunque lo resuelva negativamente) y de manera proporcional a la perfección estilística de que hace gala en otros asuntos. En cambio casi sólo los nombra, sin describirlos. Sus personajes no pasan ni por el tormento de la búsqueda ni por el crisol de la duda. No son testigos que viven, aunque sea bajo la forma de la lucha y el rechazo. Y el Novelista no entra en ellos; los fotografía desde lejos o, peor aún, los contempla como objetos de folklore. Se verá por un breve análisis particular de esos tópicos en relación con el que los enuncia, su héroe protagónico.

4. Contenido de la Predicación del "Consejero"

A) *El Fin del Mundo y el Juicio Final*: Es un pilar constante de la predicación del Consejero; pero el contenido desarrollado no añade casi nada al enunciado ya citado ("Habla de cosas actuales, tangibles, cotidianas, inevitables, como el fin del mundo y el Juicio Final") a no ser algunas imágenes cósmicas, estereotipadas en la literatura apocalíptica, que acompañarán a ese acontecimiento: "Habrá un diluvio, luego un terremoto. Un eclipse..." (p. 59), y ciertas vagas alusiones al Milenarismo: "Antes de la guerra, hablé de la paz, de la vida venidera, en la que desaparecerán el pecado y el dolor. Derrotado el Demonio, se establecería el reino del Espíritu Santo, la última edad del mundo antes del Juicio Final" (p. 76). En vista de ello, el Consejero repetía sus "exhortaciones a preparar el alma para la muerte" (p. 123), sin especificar cómo tenía que ser y qué debía contener esa preparación.

Eso es prácticamente todo. No se busquen pasajes del Evangelio o transposiciones literarias de él, no obstante que algunos de esos pasajes son proverbiales, por ejemplo el capítulo 25 de San Mateo, el "sermón escatológico" (Mt 24 y par.) tan propicio por lo grandioso de sus imágenes. Menos aún se encontrará lo que con este género literario apocalíptico se quiere expresar, esto es, la relación entre el fin del mundo y la Parusía (segunda venida de Cristo) tan importante para la vida cristiana tensa hacia el futuro; entre el "Día del Señor" y la "resurrección de los muertos" (Mt 15,15; 11,21 ss. y tantos textos paulinos). Sin esta referencia a Cristo y a lo definitivo del *hombre*, el ropaje externo del relato, "diluvio, terremoto, eclipse" son mero cuco para asustar a niños, religiosamente inocuo. El cómo ocurrirá el fin del mundo, qué fenómenos lo acompañarán, no son objeto de revelación porque no tienen importancia religiosa. El fin del que habla la Escritura —aunque el Hagiógrafo tiene que usar esas imágenes— no será el resultado de una evolución inmanente al mundo. Cualquiera sea el acontecimiento, religiosamente hablando, será una intervención de Dios que pondrá término al presente, "porque la apariencia de este mundo pasa" (I Cor 7,31), y tanto el bien como el mal tendrán que tener un carácter definitivo.

Vargas Llosa puede no creer estas verdades —es problema suyo, en

cuanto persona privada— pero en cuanto novelista que introduce un personaje de esa envergadura, no le es permitido ignorarlas, silenciarlas o trivializarlas como a veces parece hacerlo. Precisamente en la literatura, la extremada seriedad de este fin sin fin, encontró siempre poderoso eco; desde las tragedias griegas en que la intuición artística superó la formulación doctrinaria fatalista, hasta los autosacramentales, cuyo problema de fondo era la predestinación; y entran en la inspiración y en el texto de esas cumbres de las epopeyas de occidente, la *Divina Comedia* y *Fausto*... ¿Por qué no se iba a esperar algo más de Vargas Llosa en *La Guerra del Fin del Mundo*?

B) *El Diablo*: Es el otro contenido privilegiado de la predicación del Consejero. ¿Qué epopeya de él le hace pergeñar Vargas Llosa? Vamos a recoger lo que el principal y los demás personajes de *La Guerra del Fin del Mundo* dicen. Ya hemos citado que el Consejero enseñaba “cómo el Demonio podía manifestarse en innovaciones de semblante inofensivo”. Joao Grande —antes de su conversión— está persuadido de que “tengo al Perro (nombre que con frecuencia se da al Demonio) en el cuerpo” (p. 39); en efecto lo oían conversar con él y llamarle “padre” (es todo lo que se relata de sus conversaciones), de manera que se creía que “Joao había hecho pacto con el Maligno” (p. 39). ¿Qué pacto? Algo muy frágil debió ser, puesto que bastó con que Joao casualmente tropiece con el Consejero que (según los términos de Vargas Llosa), “hablaba del Diablo, precisamente al que llamaba Lucifer, Perro, Can, Belcebú, de las catástrofes y crímenes que causaba en el mundo y de lo que debían hacer los hombres que querían salvarse” (p. 39) para desaparecer dicho pacto. Saga y términos parecidos arrastran las peripecias de un personaje mucho más terrible, que por eso mismo se le llama Joao Satán (p. 68).

Ciertamente Varga Llosa se siente cómodo hablando del Diablo y puede beneficiarse de la serie de leyendas que, más que de ninguna otra, florecen en torno a esta extraña criatura. Patrimonio de todas las religiones, la creencia en él preexiste a las Sagradas Escrituras; en éstas más bien entra tangencialmente, y aunque su nombre está muy presente en el Evangelio, una exégesis científica tiene que precisar dónde acaba el símbolo y comienza la realidad. Lo mismo debe decirse del excesivo lugar que ocupa en el cristianismo posterior; no tanto en la Patrística y en la teología científica, sino en la religiosidad popular. Su humus propicio es ese interreño entre lo doctrinal y lo instintivo, entre las interpretaciones teológicas y las legendarias en que se proyectan pasiones y temores ante lo desconocido y amenazador. El resultado fue un ser y un actuar, el más estropeado del mundo espiritual, sea bajo la forma de una figura ridícula, cómica, con cuernos, etc., sea en esas truculentas imágenes de posesiones, incubos, o de un azote que recorre el mundo de los hombres devastándolo.

Pues bien, Vargas Llosa parece que se pertrechó más bien en esta corriente deformada. Justamente en nuestros días se ha escrito mucho y muy depurado sobre el demonio; y no se ve por qué un novelista no pueda leer un libro de teología o por lo menos un artículo de una buena enciclopedia. Más aún, se diría que no hace caso ni aun de la tradición literaria propiamente dicha. El Demonio tiene su lugar en la *Divina Comedia*. En *El Paraíso Perdido* alcanza una figura quizá demasiado

gigantesca; en contra de lo que pretendió Milton, su grandeza trágica casi resulta fascinante. Goethe recogió la leyenda del pacto con el Diablo, pero qué estremecedoras dimensiones dio a las tinieblas de este "extraño Hijo del Caos" que aspiran a disputarle el dominio a las fuerzas de la luz en el campo donde realmente está y sólo puede estar localizada la batalla, en la libertad del hombre. El Romanticismo, con una intuición mejor orientada, fue transformando su presencia física en presencia simbólica; habló más de lo *demoníaco* que del demonio; y así lo entregó a la novelística moderna, a partir de su gran creador, Dostoyewski, en *Los Demonios*. Julien Green, y, sobre todo, Bernanos le dan un realismo renovado (*Moira*, del primero; *Bajo el Sol de Satán* y la trilogía que le siguió, del segundo); otros, los incrédulos, lo conservaron al menos como una evidencia cultural.

En cambio el abolengo del Diablo de la *La Guerra del Fin del Mundo*, en lugar de arrancar de esta formidable tradición, parece tributario de la otra, de la que manaron esos esperpentos de demonios "made in U.S.A." que nos perpetró y sigue perpetrándonos el cine. Que éste capitalice esos cuentos de viejas en un género de espectáculo comercial, no es de extrañar; pero sí, que suceda algo parecido en una novela realmente artística y que por lo mismo dignifica o corre el riesgo de dignificar esa caricatura pseudorreligiosa.

C) *La Muerte, El Cielo, El Infierno*: Es preciso repetir la síntesis que Vargas Llosa hace y que hemos citado arriba; esta especie de plataforma de la predicación del Consejero: "(hablaba de) cosas prácticas, cotidianas, familiares, como la muerte, que conduce a la felicidad si se entra en ella con el alma limpia... Les hablaba del cielo y también del infierno, la morada del Perro...". Si se piensa que todos los personajes viven constantemente en situación límite y de cara a la muerte, a la cual acaban por sucumbir prematura y violentamente, uno se esperaría consideraciones graves, de patetismo trascendental; no sólo humano, como aparece en la única descripción propiamente dicha de ese momento (fuera de la del Consejero, de la que hablaremos), es la muerte del León de Natuba, defensor heroico de Canudos, caído acribillado en su barricada: "Al incorporarse se encontró abrazado a una forma femenina... Unos labios se juntaron a los suyos, no se apartaron, respondieron a sus besos. 'Te amo', balbuceó, 'te amo'. Ya no me importa morir" (pp. 458-9); y muere en efecto. Nada contra la dignidad de este crepúsculo trágico; y si se leyera en el trasfondo de tantas obras de la literatura (y del cine), tampoco nada inverosímil. Pero el que lo lee en el contexto de *La Guerra del Fin del Mundo*, no podrá menos que preguntarse por la coherencia doctrinal-artística de que un convertido por el Consejero, que lo siguió con vocación totalizante, y que muere por su ideal místico y por la ciudad santa; que en ese momento en que lúcidamente va a atravesar el umbral hacia ese *cielo* del que tantas veces oyó hablar al Consejero y que va a encontrarse con ese "Buen Jesús"... ¡que no tenga ninguna expresión religiosa, ni él ni ella, que también era una convertida! ¿En qué hay que poner entonces el fondo religioso de esta novela de fondo religioso?

Podría ser una excepción la siguiente: "Cuando se retira, el General Oscar oye que los prisioneros, al darse cuenta que los van a ejecutar, vitorean al Buen Jesús" (p. 465). Pero a la luz del conjunto uno se pre-

gunta si esa anotación pasa de ser una reminiscencia cultural. Se desembaraza tan rápidamente de esa frase una vez dicha, que no parece que haya qué ver más de un resto de religiosidad sociológica en que la elección del grito: "Viva el Buen Jesús", en lugar del "viva la Patria" o tal o cual Jefe, es dictada por los adjuntos externos más que por una confesión y una esperanza trascendente.

D) *El Contenido Moral en la Predicación del Consejero*: Lo dicho hasta aquí abarca el contenido doctrinal. Echemos ahora una mirada al ideal de moral religiosa que el Consejero prescribe para cumplir la voluntad de Dios o del "Buen Jesús". ¿Quiénes son los pecadores y cuáles son sus faltas en el mundo religioso del Consejero y de Vargas Llosa?

El pecado original que resuena en toda la novela, es la proclamación de la República, porque (con ella): "La Iglesia fue separada del Estado, se estableció la libertad de cultos y se secularizaron los cementerios... entronizando el matrimonio civil... obra de protestantes y masones" (p. 31). Siempre pondrá junta esta díada maléfica de *protestantes y masones*. Ellos, o "el diablo a través de los masones y protestantes, derrocó al Emperador... etc." (p. 89). El Consejero, pues, añora la vieja alianza entre el trono y el altar (¡y pensar que un crítico ve en la novela, la epopeya de un pueblo en gestación!).

Tal vez no se pueda culpar a Vargas Llosa de anacrónico por haber desenterrado esos temas, puesto que su acción está situada en esa época; pero resulta poco excusable que ese recuento de pecados, como el tejido de Penélope, tenga que recomenzarlo periódicamente, sin otro añadido que el recurso al Anticristo, otro comodín a falta de otra cosa: "El Consejero... dio a los seres de ese apartado rincón una grave primicia: El Anticristo estaba en el mundo y se llamaba República" (p. 32). Estos, por lo que respecta a los pecados sociales, comunes. Seguramente que en la descripción de los pecados individuales encontraremos una descripción más profunda y diversificada, puesto que el individuo es el sujeto propiamente dicho de la Religión. Pero he aquí que los individuos de *La Guerra del Fin del Mundo* nunca son confrontados con la categoría de *pecado*. Conocieron la perversión en todas sus formas, pero *antes* de su conversión. Sobrevenido ésta, se encuentran todos instalados en un estado de perfección mayor que si hubieran entrado en una Orden Religiosa donde se hacen votos. Estos, como no deja de recordárnoslo el mismo Vargas Llosa, no se cumplen; en cambio, todos los convertidos por el Consejero, están como confirmados en gracia. Aparecen en la novela remando hacia el porvenir sin mirar ya las uvas del pecado anterior. ¿Qué tipo prodigioso de *conversión* se da en *La Guerra del Fin del Mundo*?

5. Las "Conversiones" en la Novela de Vargas Llosa

Todas las novelas de Vargas Llosa, y ésta en particular, gracias a su espléndida imaginación, tienen una férrea arquitectura en la que encuadran armónicamente acciones y personajes. Estos últimos en *La Guerra del Fin del Mundo* son muchos, tanto en el lado protagónico del Consejero y discípulos, concentrados en Canudos; como en el otro antagónico de la República. Obviamente, nos interesan los primeros. Todos, con excep-

ción de Antonio, llamado por lo mismo "el Beatito", proceden de un agujero de la existencia obscuro y sórdido —a veces crudamente perverso— que para emerger a la nueva vida y seguimiento del Consejero necesitaron de la *conversión*. Teológicamente ésta consiste en un acto religioso fundamental que realiza una radical transformación religiosa y moral. El convertido se abandona totalmente a la dirección libérrima de Dios, con frecuencia a través de un representante suyo, en nuestro caso el Consejero. En toda conversión, pues, siempre se da una experiencia religiosa y una *certeza* (al menos subjetiva) a ella vinculada, que explica y dirige el cambio de vida. Hasta qué punto dicha experiencia se debe a una intervención objetiva de Dios y cómo esto sea reconocible, sólo se puede deducir por los adjuntos y circunstancias externas e internas que mejor que a nadie le es dable poner de manifiesto al Novelista. Por tanto éste, sin necesidad de ser teólogo, con la magia de la palabra concreta y su descenso al hontanar de la vida de sus personajes, puede describir una conversión mejor de lo que es capaz de hacerlo un teólogo profesional con sus conceptos abstractos. Veamos cómo lo hace Vargas Llosa en un par de ejemplos, típicos de lo que sucede con el resto.

João Grande: Un fortachón semisalvaje que, entre otros crímenes, encargado de llevar al convento (¡nada menos!) a la señorita Adelinha, hija de su amo, la viola y descuartiza. He aquí que: "Un día encontré en una encrucijada de senderos, a un puñado de gentes que escuchaban las palabras que les decía un hombre magro... João Grande lo estuvo escuchando, conmovido hasta los huesos por lo que oía y por la música con que venía dicho lo que oía. La figura del santo se le velaba a ratos por las lágrimas que acudían a sus ojos. Cuando el hombre reanudó su camino, se puso a seguirlo a distancia, como un animal tímido" (pp. 39-40). Este seguimiento ya no conoció eclipse o vacilación hasta dar su vida, no por cierto como "animal tímido", sino como arrojado defensor de la persona e ideales del Consejero.

João Satán: Jefe de una banda de incendiarios, secuestradores, saqueadores, violadores. Marcaba con sus iniciales J.S. a los (o las) que quería humillar particularmente. Con sus propias manos ejecutaba sádicamente los castigos, que incluían también el castrar a los traidores (pp. 68-70). Bastó con que un día, fortuitamente, tropezara con la ermita donde: "Un hombre obscuro y larguísimo, envuelto en una túnica morada, estaba hablando... João sintió que algo vertiginoso bullía en su cerebro mientras escuchaba lo que el santo decía. Estaba contando la historia de un pecador que, después de haber hecho todo el daño del mundo, se arrepintió, vivió haciendo de perro, conquistó el perdón de Dios y subió al cielo. Cuando terminó su historia, miró a los forasteros. Sin vacilar se dirigió a João, que tenía los ojos bajos: "¿Cómo te llamas?, le preguntó. 'João Satán', murmuró el cangaceiro. 'Es mejor que te llames João Abade, es decir, apóstol del Buen Jesús', dijo la ronca voz" (p. 71). Esta conversión fulminante, rubricada en este caso por el cambio de nombre (¿evocación del "te llamarás Cefas" de Jesús a Pedro?) (Jn 1,42) fue sin arrepentimiento alguno y sin vuelta atrás. Al contrario, en el camino siempre ascendiente hacia la identificación con la vida y designios del Consejero y de su ciudad, llegó a defenderla como Comandante en Jefe,

hasta no quedar piedra sobre piedra.

Todos los otros seguidores del Consejero, sean hombres, como Antonio Vilanova, el León de Natuba, etc., sean mujeres, como María Quadrado, Jurema, y otras, se incorporaron al colegio de discípulos incondicionales por una conversión calcada en el mismo simple esquema: Oír-ver al Consejero; caer definitivamente del caballo de su pasado (como otros tantos Pablo en la hora de Damasco); y comenzar una vida nueva de cuajo, sin recaídas, y sin siquiera rastro de lucha —ni en la esfera del pensamiento ni en el de la conducta— para desbancar al hombre viejo y entronizar al nuevo, que el mismo Pablo experimentó dramáticamente (Ef 4,22) e incesantemente, pues siempre le quedó “un aguijón en su carne” (2 Cor 12,7) por el que “queriendo hacer el bien, es el mal el que se me presenta” (Rom 7,21). Y por eso a pesar de que en Pablo el paso al cristianismo no implicaba una ruptura con su fe, sino un crecimiento; y menos con su moral que era ya quizá más severa. Finalmente, San Pablo había visto a Jesús en una visión absolutamente milagrosa. Nuestro Novelista propiamente no le adscribe milagros al Consejero. Es su simple vista y sus palabras que producen ese cambio de 180 grados en sus ocasionales oyentes. No se puede imaginar qué vigos intrínsecos poseían esas palabras. Tal como la refiere el novelista, no son razones de credibilidad, sino ejemplos a manera de modelos ofrecidos a un pintor, y los oyentes reproducen como por ensalmo. No se dice que hayan necesitado siquiera esfuerzo interno para reorientar su psiquismo y su naturaleza configurada con el mal y el vicio inveterado. Cambian toda su vida interior y exterior, y para siempre, como se cambia el vestido.

A diferencia de otros itinerarios de Vargas Llosa al fondo de sus personajes, su descenso al abismo del alma religiosa no chorrea ningún misterio; en realidad no se reconoce por vestigio alguno, que lo haya hecho. El Novelista reconocido con razón como maestro de la palabra, clásico del lenguaje en todos los campos, en el religioso se vuelve un bloque de silencio, o se refugia en algunas frases abstractas e indirectas. Sus personajes, tan vivos en los otros aspectos, nacen muertos en el religioso, sin verosimilitud artística, ni de parte del que es seguido, el Consejero; ni de los que le siguen, los convertidos; ni de la índole o naturaleza de la conversión misma. Si se trata de conversión cristiana, implica conversión del entendimiento, de la voluntad y del actuar moral. El primado de dirección (sea lo que sea del primado de dignidad) lo ocupa el componente racional, el creer en Dios y en Cristo: “Creéis en Dios, creed también en Mí” (Jn 14,1). Aceptarlo como “Hijo de Dios” (Jn 9,35-38), y como Dios simplemente dicho: “Señor mío y Dios mío”, es la confesión suprema dirigida a Cristo (Jn 20,28). A El hay que seguir. Aceptar su mensaje: “Arrepentíos y creed en el Evangelio” (Mc 1,15); a El hay que abandonarse en relación personal, hecha de oración, adoración litúrgica, por los Sacramentos y la Misa (Lc 22,19). Ahora bien; fuera de la expresión estereotipada, el “Buen Jesús”, en la novela apenas sí resuena ese nombre. Parecería que la conversión fue más al Consejero que a la persona de Cristo.

No estamos insinuando que en una novela deba hallarse lo antes dicho o parte de ello de manera sistemática. El cómo deba estar presente se espera que sea distinto, dependiendo de la genialidad artística del

autor; pero si no lo está de ninguna manera significativa, es inevitable poner interrogantes sobre el carácter religioso —y más aún cristiano— de esas conversiones. No se exige de un literato que alimente su doctrina, por ejemplo, en las *Confesiones* de San Agustín (aunque le vendría muy bien). Tampoco es razonable pedirle que a sus héroes les haga seguir el inextricable itinerario de Raskolnikov y Sonia o de los numerosos personajes de los novelistas cristianos que de ninguna manera han estado en posesión tranquila de su cristianismo, que al contrario necesitaron de las minas de la Gracia deja en el subsuelo del alma para resquebrajar su incredulidad. El detonante de esas minas puede ser uno u otro; y Vargas Llosa escoge bien como tal la experiencia del encuentro con un Santo, el Consejero. Lo que se echa de menos es percibir el estampido de esas conversiones mismas, no la mera información de que se produjo. Es que tal vez en la postura religiosa, o ante la religión, de Vargas Llosa, hay algo más que la sola insuficiencia doctrinal.

6. El Nadir de la Religiosidad en *La Guerra del Fin del Mundo*

Contra todo lo previsible, el nadir de la religiosidad en *La Guerra del Fin del Mundo* es lo que a primera vista debería constituir su cenit: la muerte del Consejero. La aguardábamos como majestuosa puesta de sol sobre la espléndida vida de este patriarca moderno, que se extinguiría entre destellos emanados de la fragua de un espíritu llegado a su máxima incandescencia. Lo que en cambio encontramos no lo creería nadie si no estuviera escrito por nuestro Autor. Es indispensable citarlo íntegramente.

Está el Consejero en su lecho de muerte, rodeado por sus discípulos: "En eso los distrae el ruidito que surte del camastro, que escapa de debajo del Consejero. Es un ruidito que no agita el cuerpo del santo, pero ya la Madre María Quadrado y las beatas corren a rodearlo, levantarle el hábito, limpiarlo, recoger humildemente eso que —piensa el Beatito— no es excremento, porque el excremento es sucio e impuro y nada que provenga de él puede serlo. ¿Cómo sería sucia, impura, esa aguadija que mana sin tregua desde hace seis, siete, diez días, de ese cuerpo lacerado? ¿Acaso ha comido algo el Consejero en estos días para que su organismo tenga impurezas que evacuar? Es su esencia lo que corre por ahí, es parte de su alma, algo que está dejándonos. Lo intuyó en el acto, desde el primer momento. Había algo misterioso y sagrado en esos cuescos súbitos, tamizados, prolongados, en esas acometidas que parecían no terminar nunca, acompañadas siempre de la emisión de esa aguadija. Lo adivinó: 'Son óbolos, no excrementos'. Entendió clarísimo que el Padre, o el Divino Espíritu Santo, o el Buen Jesús, o la Señora, o el propio Consejero, querían someterlos a una prueba. Con dichosa inspiración se adelantó, estiró la mano entre las beatas, mojó sus dedos en la aguadija y se los llevó a la boca, salmodiando: "¿Es así como quieres que comulgue tu siervo, Padre? ¿No es esto para mí rocío? Todas las beatas del Coro Sagrado comulgaron también, como él. ¿Por qué lo sometía el Padre a una agonía así? Por qué quería que pasara sus últimos momentos defecando, defecando, aunque fuera maná lo que escurría su cuerpo?" (pp. 478-9).

Si alguien que no ha leído la novela, supone que de todo lo que

dijo e hizo el Consejero en su lecho de muerte y de la reacción de sus discípulos, hemos seleccionado el citado texto, comete un explicable error, porque efectivamente es increíble que eso, y sólo eso, sea todo lo que Vargas Llosa concibió en ese supremo instante. Pero es lastimosamente así. Lo que queda de la obra, lo llenan las peripecias del asalto, también el último y mortal, a Canudos. En las urgencias del deber bélico de esa desigual guerra, los heroicos defensores de la ciudad santa, los antiguos conversos, Vilanova, João Grande, João Abade, etc., acuden a su habitación con la esperanza de oír el mensaje final de su Padre: "¿Va a hablar, va a hablar? Pese al tiroteo ruidoso, tartamudo, de afuera, el Beatito escucha otra vez el ruidito inconfundible..." (p. 479) ¿No habrá mensaje-testamento? Es el clamor silencioso de todos. El Consejero en un supremo esfuerzo lo percibe, y el cisne de Vargas Llosa, de sus cenizas, le hace arrancar su último canto, dirigido a Antonio Vilanova: "...anda, enseña a sumar a los que olvidaron la enseñanza. Que el Divino te guíe y el Padre te bendiga... lleva contigo a tu familia... que cada cual gane la salvación con su esfuerzo. Así como tú, hijo" (p. 480). "Ahora el Beatito tiene la seguridad de que esa boca no se abrirá más. 'Sólo su otra boca habla', piensa. ¿Cuál es el mensaje de ese estómago, que se desagua y se desvienta desde hace seis, siete, diez días?" (p. 481). No hay ningún otro mensaje, y el P. Joaquín pone el epitafio: "Ha rendido su alma a Dios" (p. 482). "Lo velaremos tres días y tres noches para que todos los hombres y mujeres puedan adorarlo" (p. 482).

Estos "tres días" y, sobre todo, el uso inesperado del término latino para indicar las tres de la tarde, "La hora *nona*" (p. 481), son sin duda una reminiscencia de la muerte de Cristo en la Cruz que ocurrió a esa hora. Seguramente se trata de una asociación literaria y no de una parodia intencionada. Sería mucho y muy poco. Sobre todo muy poco. Cualquiera sea la intención del novelista, lo que narra la novela hay que juzgarlo por sí mismo y en sí mismo; esta es la ley del producto artístico. Y aquí el producto artístico, al bajar el telón, nos confirma en el penoso juicio de que Vargas Llosa en esta novela "religiosa" descendió al grado cero del pensamiento y de la dignidad religiosa, por mucho que lo haya hecho entre los cendales del arte.

Si al principio o al medio pudo haber dudas, la luz del final las disipa, porque el *inicio* en una novela, que debe tener unidad artística (y la tiene en nuestro caso) no es el primero de numerosos momentos sucesivos, pero disgregados. Es la fundamentación de un conjunto, cuya historia posibilita y cuya realización esencialmente acompaña. Esto es especialmente verdad cuando dicho conjunto es una persona, ya que la persona se posee totalmente en cada fase; y si es integrada, madura, se conduce siempre en orden a su *terminación*. Naturalmente con progreso y desarrollo, pero de lo que con el inicio quedó implantado (en la presente novela, dicho *inicio* es la opción fundamental o la conversión de los personajes). La terminación a que apunta, está ausente y presente a la vez; de lo contrario no hay personajes y por lo mismo tampoco novela.

Pero es el caso que en Vargas Llosa hay novela y hay personajes, y por consiguiente la conclusión legítima y creemos que también verdadera, es que la religiosidad del Consejero (y de los otros protagonistas) en sus diversas manifestaciones y etapas, es superficial y no elaborada ni intrín-

seca ni extrínsecamente. Pertenece al folclorismo impersonal, que hipnotizado por la serpiente de la artesanía de las palabras, no sirve ni para salvar a la religión ni al arte, porque hay valores que se abstraen a las categorías de lo folclórico, por ser demasiado serios, aunque uno no crea en ellos; tal es, por ejemplo, la Comunión, de la que se hace tan burda parodia (p. 479). Si alguien, una vez más, lo quisiera justificar con la monserga de que se trata de gente "sencilla y ruda", podríamos añadir a la respuesta antes dada, que atribuirles esas profanaciones de lo religioso a las gentes "sencillas y rudas", no es comprenderlas y justificarlas, sino perpetrar contra ellas el supremo despojo, iniciado ya con esa denominación de "gente sencilla y ruda"; y es además, por parte de los presuntos refinados y cultos, una evasión de la propia responsabilidad y vulgaridad, obtusa y yerma...

7. En Busca de una Explicación

¿Hay una explicación fontal, una razón última de por qué en *La Guerra del Fin del Mundo* no sopla el viento impetuoso del espíritu? Más aún, parece que Vargas Llosa incluso lo reprime de propósito. En efecto, en dos lugares alcanza a gestarse una pregunta de verdadero valor religioso: "¿Habla en serio? —adelantó la cabeza del Barón—. ¿Cree que el Consejero fue realmente enviado por Dios? Pero el periodista miope proseguía con voz correosa su historia" (p. 431). También nuestro novelista —visionario en los demás relatos— aquí prosigue su historia sin recoger la interrogante. Lo otro: "¿Cuál es la explicación de Canudos?... ¿Tiene algo que ver con la religión, con Dios?" (p. 469). Esta era la pregunta que debía haber asumido —de la manera artística que a él le tocaba intuir— si quería que su novela fuera de verdad de índole religiosa. En cambio la dejó trunca, como el escéptico intelectual romano, Pilato, que preguntó a Cristo: "¿Qué es la verdad?" (Jn 18,38), y se fue sin esperar la respuesta. Aquí nosotros hemos esperado a través de 531 páginas, pero Vargas Llosa no la dió. ¿Por qué?

Tal vez la razón está en parte en un pensamiento que pone en boca del socialista anárquico (que éste sí, en la novela no se convierte), Galileo Gall: "El propio leguleyo del Barón de Cañabrava me consiguió la entrevista, creyendo que me interesó desde hace años en el tema de la superstición religiosa (lo que, por lo demás, es verdad)" (p. 55). Parece indudable que el novelista se retrata a sí mismo en esta confesión, pues como él mismo ha dicho en varias declaraciones por T.V., la elección del tema de la presente novela se debió a su interés "por la religión" dijo textualmente... pero ¿no quiso significar por la *superstición religiosa*? quede bien entendido que Vargas Llosa no es un comecuras ni un ateo militante o anti-teísta. Pero tampoco es, de ninguna manera, un ateo preocupado. En la novela no hay dudas, ni siquiera metódicas, y por tanto, tampoco sincera búsqueda. Propiamente hablando hay que decir que no quiso probar del árbol de la ciencia. No, evidentemente, porque le faltara capacidad; sino porque su partido —relegar la religión a la categoría de *superstición*— estaba tomado.

Arriba desechamos la explicación de que en esta novela no cabe hablar de "árbol de la ciencia" porque se trata de "gente sencilla". No

son más sencillos que Adán y Eva. El problema —o la falta de problema— no está en la gente sencilla sino en Vargas Llosa. El no muestra tener inhibiciones para atribuirle a su “sencillo” personaje una temática tan erudita y super-sofisticada como la siguiente: “El Consejero... habló de cómo el mal echó raíces en la tierra. Antes del tiempo, todo lo ocupaba Dios y el espacio no existía. Para crear el Mundo, el Padre había debido retirarse en sí mismo a fin de hacer un vacío y la ausencia de Dios causó el espacio donde surgieron, en siete días, los astros, la luz, las aguas, las plantas, los animales y el hombre. Pero al crearse la tierra mediante la privación de la divina substancia se habían creado también, las condiciones propicias para que lo más opuesto al Padre, es decir el pecado, tuviera una patria. Así el mundo nació maldito, como tierra del Diablo. Pero el Padre se apiadó de los hombres y envió a su Hijo a reconquistar para Dios ese espacio terrenal donde estaba entronizado el demonio” (p. 79).

El que recuerde de la historia de la filosofía la compleja corriente gnóstica del siglo III, atormentada por el siempre acuciante problema del origen del mal moral, la reconocerá en el resumen bosquejado por Vargas Llosa, cuya confusa estructura no se debe a él, sino al mismo pensamiento gnóstico. Pero en todo caso es evidente que la evocación de esos bloques errantes de la gnosis monista de Valentín y de la dualista de Saturnino, Basílides y sobre todo de Manes, de la más sutil metafísica, no pueden proceder del Consejero. Proceden de Vargas Llosa, que en su fragmentariedad y en el carácter conclusivo que tiene ese compendio, sin elaborarlos ni proponer premisas, muestra el curioso movimiento interno de nuestro Novelista: espigó su interpretación de “cómo el mal echó raíces en la tierra”, en la caótica mezcla de mitos arcaicos y de corrientes platónicas y neoplatónicas, sin siquiera proponer (¡en boca de un predicador cristiano!) la explicación bíblica del pecado original, que es la verdadera, y que los “sencillos” (en el sentido del Evangelio, Mt 11,25) oyentes del Consejero sí hubieran entendido, porque la característica de la verdad es su simplicidad, aunque por otra parte sea insondable.

Es que Vargas Llosa había optado por la *heterodoxia* desde hacía muchos años, como él mismo se apresura a manifestarlo aun cuando no venga a propósito⁸, pero sin decir el por qué. Esto es lo perturbador; que él, ni allí, ni en esta novela ni en ninguna otra, diga el porqué. Sin embargo debe haberlo, puesto que se trata de la opción fundamental por excelencia. Nosotros creemos que se puede deber a dos causas.

La primera es que siempre hay algo previo en la opción religiosa. Eso previo puede llamarse de muchas maneras. En nuestro caso lo podemos llamar *actitud positivista y racionalista*. Consiste en no experimentarse limitado, radicalmente menesteroso; no a causa de los inconvenientes sociales, la finitud biológica o espiritual, ni siquiera por esa última vaciedad de la existencia que no colma nunca la desproporción entre lo ideal y lo real, entre lo que se propone y lo que efectivamente alcanza. Se trata de la experiencia de esa limitación propiamente culpable; de la deuda positiva de la libertad frente a Dios vivo y a su interpelación.

⁸ Cfr. el preámbulo de su Discurso de ingreso a la Academia de la Lengua.

Brevemente dicho, consiste en no experimentarse pecador y necesitado de perdón y redención, o en creerse un autoredentor. Naturalmente esta causa, por ser interior, nunca puede constar que sea la que influye en una persona determinada o en qué grado lo hace.

La segunda causa, en cambio, es verificable, puesto que depende de la formación intelectual condicionada por adjuntos observables, y de la actitud mental explícitamente manifestada. Por ejemplo, cuando Vargas Llosa dice en una entrevista: "Realmente, tengo terror por las novelas intelectuales"⁹, confiesa que intencionadamente ha desertado de la metafísica. Pero como renunciar a hacer metafísica, ya es hacer metafísica; la alternativa no es hacerla o no hacer, sino hacer buena o mala metafísica. En efecto, Vargas Llosa no instituye reflexiones filosóficas —se entiende con el método del artista, no del filósofo especialista—; no se preocupa en legitimar conclusiones, que sin embargo propone; ni las posiciones doctrinales desde las cuales él y sus personajes viven y actúan. Lo paradójico es que él —en esa misma entrevista— reconoce la idoneidad del pueblo y el deber del escritor. Decía: "Creo que no hay que temer de ninguna manera al gran público y hay que ser más optimista respecto a su capacidad para consumir productos culturales valiosos... Si esta comunicación desaparece, este público va a encontrar —como ya ocurre en gran parte, desgraciadamente— en los productos semiculturales lo que la literatura, por culpa en parte de los escritores, no le da. Eso es peligrosísimo, sobre todo en los países subdesarrollados"¹⁰. Muy bien dicho. Lo malo está en que Vargas Llosa le dio a ese público "productos culturales valiosos" en todos los campos, menos en el religioso, que sin embargo, es el alma de la cultura. En este, como hemos visto, le dio "productos semiculturales". ¿Por qué?

Sea éste el último porqué. Excluyendo, como hemos excluido, de su parte, el anti-teísmo y la anti-religiosidad militante, la respuesta debe buscarse en el ambiente intelectual *pecador* en que se desarrolló. No decimos del hogar o del colegio, sino del universitario. La fe, recibida en el hogar y en el colegio, debe crecer con el joven y con el hombre; porque es vida; de lo contrario se estaciona en la fase infantil o adolescente y acaba por secarse. Mientras las inquietudes intelectuales y morales crecen, el espíritu se queda desnutrido; y tenderá a considerar el consiguiente malestar entre Fe y Razón, o un drama insuperable, o superable con el peor remedio: ¡el anti-intelectual! Para que esta situación se genere, no es necesario que la universidad sea anti-religiosa; basta con que sea indiferente o extraña a la religión o, más específicamente, al *saber* religioso. Si en la universidad no hay diálogo, encuentro con la teología y con alguien que dedicó su vida a la teología, se cae en la orgullosa tentación del autodidacta que se imagina no necesitar que se le ilustre. En ningún campo es tan común esta tentación, como en el religioso.

El desequilibrio entre el saber profano y el saber religioso, no se queda en la esfera intelectual. Descenderá al desprecio de los sentimientos, las experiencias y las prácticas religiosas, por muy vivas y auténticas que

⁹ Suplemento Dominical de "El Comercio", 31 de Julio de 1977, pág. 19.

¹⁰ Cfr. allí mismo.

hayan sido en el hogar y en el colegio; porque, como se ha observado profundamente, una incredulidad soñolienta, permanece; una creencia que no se fomenta, se derrumba. ¿Cómo fomentarla? No es que Dios pase exclusivamente por la inteligencia. Pasa por el hombre entero, por toda su vida y por todas sus facultades. Pero la facultad reina en el hombre es la inteligencia. Esto es especialmente cierto con el Dios de la religión cristiana, puesto que es una religión esencialmente doctrinal y cultural. La ausencia de teología en la universidad, causa un extrañamiento fatal entre fe y cultura. Priva además al estudiante de una formación completa, también en el aspecto teológico y ético, que tiene derecho a esperar de la universidad, ya que la maduración no lo es sólo del pensamiento y de la acción, sino de la formación de la conciencia.

Ahora bien, Vargas Llosa es producto de una universidad sin teología, es decir, sin cultura religiosa, que es la cultura universalizante por excelencia, en cualquier hipótesis, pero mucho más en la de una nación en que están unidos el cristianismo y la cultura. Si un universitario no la asimila, no podrá integrar armónicamente esos fragmentos de cultura, —llamadas "cultura moderna", "desarrollada"—, que en realidad no son más que fragmentos.

La religión debe dejarse esclarecer por el saber profano; pero también al revés, tanto más cuanto el saber y la cultura profana dejada a sí misma, tiene dimensiones que no descubre. De ahí que la teología en la universidad es requerida no sólo por la Fe sino también por la cultura humana; mucho más —repetimos— tratándose de una cultura nacional nacida en brazos del cristianismo, de su fuerza educadora, de su dinamismo moral. Esta cultura tiene que tener, no menos que cualquier otra, un lugar de isla especializada, donde se dicte de manera formal y metódica. Tal es la cátedra de teología, con sus puentes tendidos hacia las otras disciplinas. Pero las otras disciplinas no son *la* cultura. Esta no descuida el progreso científico, técnico, urbano; mas no consiste en eso. La cultura se manifiesta en el sentido de lo sagrado y del misterio, en el sentimiento de familia, el respeto a la persona, el cumplimiento del deber y del trabajo honrado, la veneración de los ancianos, conciencia de comunidad, respeto y amor a la naturaleza, conciencia social, de justicia, etc. Ahora bien, todo esto, en el caso del Perú, ha tenido un alma cristiana que, si desaparece, desaparecerá también su identidad cultural. No es este el lugar para decir que eso está sucediendo en parte. Limitándonos a nuestro asunto —la temática religiosa en *La Guerra del Fin del Mundo*—, nadie dudará que las deficiencias en ella notadas se deben principalmente a la ausencia de teología en la universidad.

De suyo el remedio debería ponerse en todas las universidades. Si esto fuera factible, serían superfluas las universidades *católicas*; como no lo es, se convierte en imperativo inexorable mantener el carácter de "católica" de esta universidad, el auténtico, no el caricaturizado, incluso por el propio Vargas Llosa en una novela anterior: "La Católica no es mejor que San Marcos, papá —dijo Santiago—. Es un colegio de curas. Y yo no quiero saber nada con los curas, yo odio a los curas"¹¹. La

¹¹ Mario Vargas Llosa, *Conversación en la Catedral*, Seix Barral, Tomo 1º, pág. 89.

caricatura no está en la comparación con la ilustre primogénita de las universidades de América, sino en el juicio dado por un novelista sin fatalidad en su pluma, de esta Universidad que ella misma debe encontrar actualizado su carácter de *católica*.

Conclusión

¿Todo está perdido con Vargas Llosa y con *La Guerra del Fin del Mundo*? ¡No!

El vencedor y asolador de la ciudad santa, admirado por el valor y la asombrosa pericia estratégica de su improvisado rival, el ex-bandolero Juan Abade, inquiere por su suerte final. Después de haberla formulado a muchos, repite la pregunta a una viejita que parece saberlo: "¿Lo viste morir? La viejecita niega... ¿Se escapó entonces?... —Lo subieron al cielo unos arcángeles —dice, chasqueando la lengua—. Yo los ví" (p. 531). Literalmente con estas palabras termina.

¿Nos hallamos ante una auténtica apoteosis de lo religioso o de un *deus ex machina*? La duda cabría para el que insistiera en que los personajes de una novela deben hablar conforme a su cultura, y aquí se trata de una "viejita sin pelos, menuda como una niña, que lo mira a través de sus legañas" (p. 531). Pero nosotros hemos rechazado ese supuesto, y por tanto, esa genial salida, ese soberbio desplante, puesto en boca de un desecho humano, ni es un *deus ex machina* ni un *happy end*. Aunque nuestro novelista sólo hubiera visto en esa réplica una ingeniosa ocurrencia para cortar el nudo que religiosamente ni se planteó, nosotros opondríamos al Vargas Llosa artista contra el Vargas Llosa incrédulo y doctrinalmente superficial. Esa tremenda palabra atestante de la viejita que con sus ojos legñosos afirma: *Yo los ví*, aunque objetivamente su afirmación no puede reivindicar verdad real, sí puede aspirar a la verdad artística. Justamente aquí se cumple el que a la verdad artística le es dable poseer más verdad que a la verdad racional. Contra el engreído escepticismo de Vargas Llosa, aquí levantamos el testimonio del más inesperado y menos elaborado personaje de su novela. Aquí, donde lo racional que se devora a sí mismo, calla; hablan y actúan las fuerzas más profundas del instinto, del alma y del sentimiento religioso. Esta criatura del ingenio del novelista, la más humilde, no le obedece y da una respuesta que va más allá de los designios del Autor. Porque —conforme a los cánones de la creación artística—, de las propias leyes y fuerzas de esa viejita, agotada en su carne y arruinada en su entorno, brota una paz y extensión sin límites, garantizando que en todo hombre, también en el novelista descreído, hay un surtidor de luz invencible.

RESUMEN: Este artículo analiza el uso del *deus ex machina* en la novela *La Guerra del Fin del Mundo* de Vargas Llosa. El autor cuestiona la interpretación tradicional de este recurso literario, argumentando que, en este caso, no se trata de un recurso artificioso, sino de una expresión genuina que surge de las fuerzas más profundas del instinto y del sentimiento religioso del personaje. Se sostiene que esta "viejecita" representa una voz que trasciende los límites de la realidad racional y artística del autor, ofreciendo una perspectiva única y esperanzadora.

NOTAS Y DOCUMENTOS

Adaptaciones en la Liturgia,

Conclusiones del Encuentro-consulta realizado en Lima (Perú)
del 13 al 17 de septiembre de 1982

Presentación

Este encuentro tuvo 3 años de preparación; en primer lugar el DELC reunió la documentación existente sobre el tema. En seguida, encomendó algunos estudios a especialistas en liturgia y en religiosidad popular; en Quito (1981), la reunión regional de Presidentes y Secretarios de Comisiones Nacionales de Liturgia de los países bolivarianos, hizo un primer trabajo de síntesis para establecer los criterios básicos que rigen el proceso de Adaptaciones. Se concluyó este primer esfuerzo con la publicación del volumen "Adaptaciones en la Liturgia - tarea eclesial" en la colección DELC.

Con el fin de marcar más claramente las etapas en el proceso de Adaptación y revisar las conclusiones de Quito, el Departamento programó el Encuentro de Lima, invitando a los Presidentes de las Comisiones Nacionales de Liturgia de todo el Continente y algunos expertos.

Estas conclusiones fueron aceptadas como un nuevo paso para el camino que las Comisiones de Liturgia de las Conferencias Episcopales tendrán que recorrer para llegar a Adaptaciones que realmente den a la Liturgia su expresión adecuada a la cultura y al modo de ser de nuestros pueblos.

Una sola fe eclesial, pero proclamada por todas las lenguas, razas, clases sociales, culturas desde su propia identidad.

Todos estos esfuerzos tienen por objetivo poner en práctica los números 37-40 de Sacrosanctum Concilium de modo serio y eficaz.

Primera Parte

Algunos Criterios para la Adaptación Litúrgica

Introducción

1 El Concilio Vaticano II reconoció el pluralismo cultural existente en el mundo y su legitimidad; afirmó la estima y el respeto que merecen a la Iglesia sus valores y riquezas y confesó la necesidad que ésta tiene de abrirse a las distintas culturas de los pueblos. Todo esto le llevó a definir, en los artículos 37 a 40 de la Constitución Litúrgica, el principio y las normas "para adaptar la liturgia al temperamento y a las tradiciones de los distintos pueblos".

2 La Secretaría de Estado, para orientar este caminar, escribió:

"La presencia de culturas diversas de las que tan rico es el continente latinoamericano, ya se trate de culturas autóctonas conservadas todavía con una cierta pureza de tradición, ya se trate de culturas surgidas de la fusión de elementos originales con los importados del viejo continente y de países de tradición distinta, plantea el problema de encontrar la manera de adaptarlas a la Liturgia del rito romano. No se trata de crear una nueva liturgia, como tampoco se trata de la novedad por la novedad, ni de resucitar elementos ya caducos en obsequio a la arqueología.

Una perspicaz sensibilidad pastoral, fundada sobre una fe segura y profundamente vivida por la comunidad cristiana, una estrecha colaboración entre los pastores de la Iglesia y personas competentes en los diversos campos de la ciencia, podrá indicar el camino para valorizar ciertos elementos válidos de las tradiciones locales auténticas a fin de que la liturgia, conforme a las prudentes indicaciones del Concilio Vaticano II, pueda expresarse más claramente en el lenguaje, en la mentalidad, en la vida de las distintas Iglesias locales, aunque respetando la esencial unidad de la fe y en profunda comunión de caridad" (Notitiae, 13 (1977), 466 Cardenal Villot - Caracas 1977).

1. Criterios para la Adaptación Litúrgica

3 Antes de descender a describir la adaptación y los campos en que la pastoral de hoy exige que las formas litúrgicas sean adaptadas, hemos de tener presentes los criterios con los cuales toda adaptación debe realizarse. Tales criterios provienen:

- del contenido de la fe
- de la naturaleza de la liturgia
- del sentido de la Iglesia
- de la situación antropológica.

1. DE FE

4 Como norma general hay que aceptar lo expresado en *Sacrosanctum Concilium* de que no puede ser objeto de adaptación aquello que está indisolublemente ligado a supersticiones o errores. (cf. SC 37). Pero también las adaptaciones litúrgicas deben tener muy presente el contenido de la fe y la dinámica de la Encarnación del Señor. Así como Él tuvo a bien encarnarse en medio de un pueblo sencillo y rústico, la Iglesia no teme que los misterios del Señor sean celebrados según el lenguaje y las costumbres de quienes aparecen más pequeños o menos desarrollados a los ojos de los hombres.

5 La Iglesia celebra en la liturgia la acción presente de Dios en la historia. Por lo tanto, las adaptaciones litúrgicas procurarán resaltar no sólo los hechos pasados de nuestra historia de salvación, sino especialmente la presencia pascual del Señor en medio de su pueblo. Además, procurarán proyectar el hombre hacia el futuro para instaurar y esperar el advenimiento del reino.

6 Las adaptaciones litúrgicas estarán orientadas a destacar el carácter

central del misterio de Cristo en la celebración. Ello mismo contribuirá a que aparezca mejor el lugar de la Santísima Virgen y de los Santos en la obra de nuestra salvación, y a que se considere con el debido respeto la riqueza de las devociones populares.

7 Las adaptaciones deben hacerse de tal manera que se tenga siempre presente el papel insustituible de la Palabra de Dios en la liturgia. Por lo tanto, téngase en cuenta "la necesidad de una impronta bíblica en toda forma de culto" (MC 30).

8 La adaptación litúrgica deberá también tomar en cuenta el compromiso de caridad y justicia que ayude a las personas y a los pueblos a asumir su responsabilidad en la realización de su propio destino y de su compromiso de liberación integral. El culto, por lo tanto, no puede aceptar una resignación fatalista frente a los problemas de la vida.

2, LITURGICOS

9 El principio fundamental de la adaptación litúrgica está claramente formulado en la SC 37. "La Iglesia no pretende imponer una rígida uniformidad en aquello que no afecta a la fe y al bien de toda la comunidad, ni siquiera en la liturgia; por el contrario respeta y promueve el genio y las cualidades peculiares de las distintas razas y pueblos. Estudia con simpatía y, si puede, conserva íntegro lo que en las costumbres de los pueblos encuentra que no está indisolublemente vinculado a supersticiones y errores, y aún a veces lo acepta en la misma liturgia, con tal de que pueda armonizar con su verdadero y auténtico espíritu".

10 Al proceder a la realización de experiencias de adaptación, hay que respetar la naturaleza y las características propias de la liturgia y tener presente que hay elementos inmutables y otros que en el tiempo pueden y aún deben variar. (cf. SC 21).

11 Toda adaptación debe tener presente que la liturgia por su naturaleza es manifestación del Misterio, diálogo de Dios con su Pueblo, encuentro con el Señor, expresión suprema de la comunidad de los que creen en Cristo. Por lo mismo la adaptación litúrgica debe poner especial cuidado en hacer que en las acciones litúrgicas el lenguaje y el conjunto de los signos de cada celebración sean comprensibles para la asamblea que celebra, transparentes en su sencillez y reveladores del misterio. (cf. SC 33 a 36).

12 La liturgia es siempre misteriosa, festiva y simbólica. En las adaptaciones se tendrá muy en cuenta estas características fundamentales, además del dinamismo y ritmo propios de cada tipo de celebración.

13 Si bien es verdad que la celebración litúrgica comporta de ordinario elementos muy válidos de catequesis y es de por sí evangelizadora, hay que evitar que las celebraciones litúrgicas se reduzcan a transmisiones didácticas del mensaje cristiano.

14 Nuestros pueblos latinoamericanos, nuestras familias cristianas, nuestras gentes que luchan y sufren por el diario vivir y que celebran también los pequeños éxitos de la vida y sus esperanzas, poseen un pro-

fundo sentido histórico y festivo. Pero con frecuencia no saben encontrar el nexo entre historia humana e historia de salvación, celebración de la vida y celebración de la fe, acontecimiento profano y acontecimiento cristiano, liberación y redención. Facilitar esta síntesis y expresar el nexo existente entre estas realidades constituye uno de los retos fundamentales de la adaptación litúrgica en América Latina. El misterio de Cristo, la celebración de la Iglesia y la vida de los pueblos y de las personas han de poder encontrarse y expresarse de forma armónica en nuestra liturgia. (cf. Carta del Cardenal Villot al Encuentro de Caracas, 12.07.77).

15 En las adaptaciones ordinarias previstas en los libros litúrgicos se deberá tener en cuenta la "unidad substancial del Rito Romano" (cf. SC 38).

16 Cuando se trate de adaptaciones más profundas es necesario proceder con la debida cautela y recurrir a la autoridad competente (cf. SC 40, Instr. Tertia, 12).

17 "No se introduzcan innovaciones o adaptaciones si no lo exige una utilidad verdadera y cierta de la Iglesia" (SC 23). Téngase presente también evitar las diferencias notables de rito entre regiones vecinas.

3. ECLESIOLOGICOS

18 La Iglesia universal no existe de modo abstracto sino encarnada en Iglesias particulares, constituidas por comunidades de determinada lengua, cultura, etc. Así, la Iglesia aparece a los ojos de quien la contempla como revestida de características locales. En el campo de las adaptaciones, esta relación entre Iglesia universal e Iglesia particular merece toda atención pues la Liturgia debe transmitir el mensaje evangélico en formas comprensibles, según la riqueza cultural propia, pero sin alterar o descuidar lo esencial del mensaje mismo. (cf. EN 20,63).

19 La adaptación debe hacerse con sentido de comunión eclesial a fin de no proceder a innovaciones que puedan afectar la unidad y el bien de la Iglesia (cf. SC 37). De ahí que se deba tener en cuenta la situación de las Iglesias hermanas y vecinas geográfica o culturalmente.

20 La adaptación no es tarea exclusiva de la jerarquía ni de la base, ni tampoco obra de solos peritos y técnicos, sino de todo el Pueblo de Dios por medio de experiencias comunes convenientemente organizadas y orientadas por la autoridad competente.

21 La Iglesia es esencialmente misionera, la Liturgia renueva y fortalece al Pueblo de Dios en su tarea de salvación del mundo. Toda adaptación ha de tener en cuenta la dimensión misionera de la Liturgia. (cf. Ad Gentes, passim).

22 Las adaptaciones deben hacerse en consonancia con las expresiones litúrgicas comunes y seguir el estilo de las mismas, a fin de que las comunidades donde se realizan dichas adaptaciones, no se encierren en sí mismas, sino que permanezcan abiertas a la participación con otros grupos a la liturgia de la Iglesia universal.

4. ANTROPOLOGICOS

23 La cultura abarca la totalidad de la vida de un pueblo (DP 387). Por ello la adaptación litúrgica debe considerar con el mayor respeto la cultura de cada pueblo y las características de los grupos humanos; y conocerlos no sólo por medio de los instrumentos científicos adecuados, sino también por la connatural capacidad de comprensión afectiva que da el amor (DP 397).

24 La religiosidad popular es una característica constitutiva de las culturas y subculturas de inmensas mayorías en América Latina. Por ello, si queremos adaptar la liturgia para que nuestros pueblos celebren mejor su fe en el Señor, es necesario impulsar un proceso de mutua fecundación entre la liturgia y la religiosidad popular.

25 Rasgo característico de la persona, y muy especialmente del hombre latinoamericano, es el sentido profundo de lo festivo. Esta es una forma básica y sencilla de expresar la fe en la bondad esencial de la vida y los anhelos de felicidad. Estos rasgos no pueden pasar desapercibidos a la hora de celebrar la fe en un Dios que todo lo hizo bien y que nos lleva a la Resurrección y la Vida.

26 La cultura contemporánea está fuertemente influenciada por la civilización de la imagen. Esto nos urge a utilizar, en las adaptaciones litúrgicas, todas las posibilidades del lenguaje y de la comunicación entre los hombres (palabras, gestos corporales, signos, imágenes, elementos y acciones simbólicas, medios audiovisuales, etc.).

27 Toda adaptación litúrgica debe estar precedida de una seria investigación antropológica, además de la teológica, histórica y pastoral de cada una de las partes que se han de revisar (cf. SC 23, MC 34 y 37).

II. Objetivos de la Adaptación Litúrgica

28 La adaptación de la Liturgia forma parte del movimiento de renovación instaurado por el Concilio Vaticano II para una más eficaz acción pastoral de la Iglesia. Como objetivos particulares que persigue la adaptación señalamos los mismos propuestos por la Constitución Conciliar sobre la Liturgia:

- 29 Acrecentar la vida cristiana (SC 1).
- Adaptar a cada tiempo las instituciones sujetas a cambio (SC 37).
- Fomentar la unidad de los creyentes (SC 1).
- Fomentar la participación plena, activa y consciente de los fieles (SC 14).
- Procurar la transparencia de los signos y la sencillez de los ritos (SC 34).
- Responder mejor a la índole o naturaleza de los pueblos y de las culturas (SC 37 al 40).

III. Noción de Adaptación

30 La adaptación es la acción de la Iglesia que, en el ejercicio de su misión pedagógica, renueva las formas litúrgicas, para comunicar con mayor eficacia pastoral la vida de Cristo a los hombres y alcanzar que el culto al Padre sea mejor participado.

Para claridad de conceptos es necesario precisar el sentido que damos a cada frase de la definición:

Acción de la Iglesia

31 La adaptación no es tarea de particulares, pues toda la Liturgia es acción de la Iglesia y no de arbitrio privado (SC 22-26):

Misión pedagógica

32 La transparencia de los signos es esencial a la Liturgia (SC 34,48).

- La Liturgia misma catequiza y forma en la fe (EN y Cat Trad).
- La Liturgia realiza por medio de la comunicación su función misionera, evangelizadora y robustecedora de la fe en quien la posee (SC 59, Puebla 928, 941).

Renovar

33 Es abrir camino a un progreso legítimo a partir de las formas existentes (SC 23), teniendo como objetivo atender las necesidades de la Iglesia en las circunstancias de tiempo y espacio. Renovar es también asumir aquellas formas que no están actualmente en los libros litúrgicos pero son expresiones propias de una cultura o grupo humano (niños, jóvenes, enfermos, campesinos, trabajadores, etc.).

Formas Litúrgicas

34 Se entiende por formas litúrgicas el conjunto de palabras, gestos, signos y ritos en general con que la Iglesia, en el decurso del tiempo, revistió los sacramentos de institución divina y formuló las diversas acciones litúrgicas sacramentales que el Espíritu Santo hizo surgir en el pueblo cristiano.

Comunicar la vida de Cristo

35. El término paulino es preferible porque manifiesta en forma más concreta el aspecto positivo de la misma salvación. No sólo se trata de quitar el pecado o librar de la condenación, sino de hacernos hijos con Cristo en la vida de Dios (Ef 1).

Con mayor eficacia pastoral

36 La eficacia del sacramento proviene de la acción santificadora de Cristo y no de las formas.

Se agrega el calificativo "pastoral" a "eficacia" (SC 49), para indicar que el rito se hace más comunicativo: alcanza más plenamente al hombre que celebra con fe y constituye un anuncio misionero para el que acude a la celebración por motivos ajenos a la fe.

Culto al Padre

37 Se expresan así las dos direcciones de la Liturgia y de la adaptación de las formas (Puebla 917):

—“*comunicar la vida de Cristo*” y “*santificar*” nos señalan el aspecto descendente desde Dios a los hombres, primera característica de la Liturgia, que la constituye en fuente de la vida cristiana;

—“*el culto al Padre*” expresa la respuesta del hombre a Dios, el aspecto antropológico, de religiosidad y cultura, el aspecto *ascendente*, desde el hombre a Dios. Así se constituye en cumbre de la acción de la Iglesia (Puebla 917).

Mejor participado

38 Se expresa así la actual exigencia de un culto litúrgico más encarnado, que expresa mejor aún las culturas-situaciones, más transparente, más popular y auténtico, más comprometido y realista. Un culto, por otra parte, más digno y consciente. Todo ello está incluido en la expresión conciliar “*mejor participado*” (SC 48), que además tiene el valor teológico de señalar que toda esta vivencia humana es el verdadero culto al Padre.

IV. Areas de la Adaptación

39 Con el fin de ayudar a comprender lo esencial, las expresiones litúrgicas deben corresponder a la mentalidad y sensibilidad del pueblo que, invitado a participar de modo consciente y activo, recibe más eficazmente la acción salvífica de Cristo. Esto exige que tales elementos sean adaptados a la vida de los pueblos, los grupos y la asamblea. Es la tarea de una auténtica adaptación profunda y necesaria, para la cual el Concilio Vaticano II ha abierto las puertas y señalado el camino.

40 El Concilio distinguió dos tipos de adaptaciones litúrgicas:

El primero consiste en variaciones menores que están previstas en los nuevos libros litúrgicos, al establecer la estructura de los ritos, las orientaciones pastorales y las rúbricas mismas.

Los nuevos libros litúrgicos contienen siempre un capítulo sobre las adaptaciones a las diversas regiones y circunstancias, que se dejan al criterio de las Conferencias Episcopales, a los Obispos o al mismo celebrante (SC 38-39).

41 El Concilio reconoce *otro tipo* de adaptaciones más profundas que requiere un proceso de elaboración diferente, determinado más concretamente por la tercera Instrucción (1970 - No. 12). Estas adaptaciones se hacen siguiendo las pautas generales que señalan los libros litúrgicos-romanos, pero a partir de situaciones y necesidades concretas de las comunidades interesadas (SC 40).

42 Agrupamos las áreas en que se realiza la adaptación litúrgica desde tres puntos de vista:

43 *Criterio objetivo*: Se basa en el análisis de las formas litúrgicas en sí mismas, de su propio origen y naturaleza. Desde este punto de

vista se pueden considerar:

1. Elementos inmutables por ser de institución divina (SC 21).

2. Formas litúrgicas mutables que por sí pueden y deben cambiar como de hecho lo prueba la historia. Algunas de ellas constituyen la estructura sustancial del rito romano y la legislación vigente exige que se conserven (SC 38). Otras, en cambio, son más variables y expresan menos el uso permanente de la Iglesia latina (Cf supra No. 29-30).

44. *Criterio pastoral*: Mira a la mayor participación y al mejor logro de la santificación por medio de formas cada vez más apropiadas para la comunidad celebrante que se expresa y para comunicar los contenidos sacramentales o de la celebración que se realiza.

En este caso se ordenarán las adaptaciones según el mayor grado de necesidad pastoral. Las áreas de adaptación deberán por tanto surgir de una delicada encuesta de necesidades.

1. Adaptaciones que los libros litúrgicos consideran deben determinarse y llevarse a cabo, en diferentes niveles.

2. Adaptaciones litúrgicas simplemente recomendadas como facultativas, según las circunstancias.

3. Adaptaciones no expresamente previstas en los libros litúrgicos pero consideradas necesarias por las urgencias pastorales. Algunas, más profundas, requieren seguir el proceso descrito en SC 40 y la 3a. Instrucción 12.

45. *Criterio progresivo*: La labor de adaptación requiere prudencia y la pedagogía progresiva exige señalar áreas de adaptación propias de cada lugar.

Así, la prioridad para estas adaptaciones dependerá:

— Del grado de evangelización de la comunidad.

— De las necesidades de comunicación y expresión en cada cultura.

— Del progreso litúrgico en anteriores adaptaciones.

— De la utilidad verdadera y cierta que se prevea en cada proyecto de adaptación.

V. Responsables de la Adaptación

46. Los Obispos son llamados a *dirigir, promover y custodiar* la vida litúrgica dentro de su diócesis para que los fieles conozcan y vivan, cada vez mejor, el Misterio Pascual y se construya así el Cuerpo de Cristo en la unidad del amor que es la Iglesia (cf. Dir. de Past. Min Episc. 82).

47. Particular tarea compete a las *Comisiones de Liturgia*, ya sea a nivel *nacional o diocesano*, para promover la vida litúrgica y hacer cumplir lo que corresponda.

En esta materia es necesario disponer de personas preparadas en liturgia y sensibles a las necesidades pastorales (Inter Oecumenici 44).

48. Por tanto, el *Obispo* debe estimular la vida litúrgica de su diócesis, promoviendo *comisiones* que incluyan presbíteros, religiosos

(as) y laicos que se dediquen a la animación de las celebraciones litúrgicas, del canto y del arte sacro (SC 45, Inter Oec. 44, Directorium de Pastoralis Ministerio Episcoporum, 82).

49 Recuerden los *Obispos* que siendo servidores del Presbiterio, deben cuidar de que tengan una auténtica *formación litúrgica*, a fin de que, a su vez, conduzcan a sus fieles con mayor conocimiento del sentido de las celebraciones hacia un culto que sea himno de alabanza a Dios (P.O. 15).

50 El Obispo con sus hermanos de la *Conferencia Episcopal* debe estar atento a las *adaptaciones* necesarias para que los fieles puedan participar mejor y recibir más abundante beneficio de las celebraciones (Directorium de Pastoralis Ministerio Episcoporum, 84).

51 En todos los *rituales* renovados después del Vaticano II se encomienda a las *Conferencias Episcopales* la responsabilidad de hacer las convenientes adaptaciones para su territorio y se les confía el deber de promover la aplicación pastoral de las mismas (Instructio Tertia 12).

Nota: Hasta el momento, poco se ha hecho en este campo, lo que ha motivado iniciativas privadas, no siempre insertadas en la pastoral de conjunto.

52 Las Comisiones Nacionales tienen el deber de promover estudios y llevar a cabo la aplicación de la Constitución "Sacrosanctum Concilium", preparar material que favorezca una auténtica renovación y animación de la vida litúrgica en todo el ambiente eclesial (Ibidem 45).

53 Para que el Pueblo de Dios encuentre en las celebraciones litúrgicas el gusto de la expresión de su fe, el lenguaje y los signos deben corresponder a su capacidad de comprensión. Esto exige que las Comisiones Litúrgicas promuevan *estudios* y preparen *material* que, una vez aprobado por la Conferencia Episcopal y la Sede Apostólica, sean *asumidos* en las celebraciones de la comunidad (Instructio Tertia, 12; Epistula Consilii, 21 de junio 1967, 3).

V. Importancia y Necesidad de la Adaptación

54 La gran masa del pueblo católico de América Latina ha vivido y expresado su fe principalmente por medio de la Religiosidad o Piedad Popular. Dentro de esta gran masa del pueblo católico están los grupos populares de las ciudades y del campo, los grupos étnicos autóctonos.

55 La Liturgia fue distanciándose paulatinamente en el correr de los siglos de las expresiones religiosas del pueblo. Al mismo tiempo, y como consecuencia de ello, el pueblo se fue distanciando de la Liturgia. En el caso concreto de América Latina, por circunstancias históricas varias, el esfuerzo de los primeros evangelizadores por adaptar los elementos primitivos perdió su vigor ante la necesidad de acatar la organización de la Liturgia romana por lo que se perdió la posibilidad de integrar suficientemente la religiosidad popular. Por esta razón se puede decir que ha habido una dicotomía entre Liturgia y Religiosidad Popular y que ésta ha venido a ser como la Liturgia del Pueblo.

56 De esta dicotomía y el desconocimiento entre religiosidad popular y Liturgia, provienen en buena parte los problemas y las dificultades que comprobamos en nuestra Liturgia y en nuestra religiosidad popular. En la Liturgia, desconexión con el pueblo, falta de comunicación, elitismo; en la religiosidad popular, empobrecimiento temático, desconexión con lo eclesial, falta de actualización.

57 La Liturgia no ha tomado suficientemente en cuenta el advenimiento de un nuevo tipo de civilización urbano-industrial en la que el proceso de secularización, los fenómenos de migración, el paso de una cultura agraria a urbana y la presencia de los medios de comunicación social han influido en la vivencia religiosa de nuestra gente. En efecto, este fenómeno ha hecho que las expresiones religiosas del pueblo que sufre ese proceso tiendan a transformarse, a desaparecer o a producir un nuevo tipo de religiosidad con algunas expresiones propias. Estos grupos tienden a sentir la Liturgia más bien fría, esquemática y ritualista, a crear una Liturgia más o menos distanciada de la oficial o a desplazarse hacia otro tipo de cultos no católicos que creen responder mejor a su idiosincrasia.

58 La situación de injusticia y el deseo de liberación de grandes sectores de nuestro pueblo no han sido suficientemente asumidos por la Liturgia, provocando, en no pocos grupos, situaciones tanto anárquicas como desafiantes en materia de expresiones litúrgicas y hasta en algunos casos pérdida del sentido de fe.

59 Si la Liturgia no asume estos fenómenos culturales e históricos, la Iglesia estará ante el dilema de continuar siendo Iglesia universal o de perderse en particularismos, al no incorporar vitalmente a aquellos hombres (la gran masa de los católicos) que sufren la influencia de estos fenómenos de tipo religioso. Paradójicamente puede suceder que por afán de conservar una Liturgia "universal", la Liturgia deje de ser verdaderamente "católica", es decir, para todos.

60 La Liturgia renovada a partir del Concilio Vaticano II puede que esté bien adaptada y acomodada a amplios sectores de la Iglesia Católica, especialmente la europea; sin embargo, la gran masa de nuestros católicos de América Latina no alcanza a entenderla ni a penetrarla ni a sentirse cómodamente en ella. Dicha Liturgia renovada necesita en nuestras regiones una ulterior acomodación (cf. Medellín, Puebla-passin).

61 Esta ulterior acomodación o adaptación tiene que ser hecha con toda la seriedad que requiere un asunto tan delicado, tanto más responsablemente cuanto más profunda sea la adaptación. Las experiencias que proceden a dichas adaptaciones deben ser realizadas *según las normas establecidas por la Iglesia* y por personas realmente competentes en los diversos campos de la pastoral y de las ciencias humanas implicadas en la investigación. Sólo si las adaptaciones se apoyan en serios estudios, en profunda observación y reflexión y en una adecuada experimentación podrá merecer la confianza y aprobación de la Iglesia.

Las posibles adaptaciones que no cuenten con tales características, no merecen el nombre de adaptaciones litúrgicas.

62 La Iglesia de América Latina debería ir reincorporando elementos de la religiosidad y piedad popular dentro de su Liturgia y realizar una mutua fecundación entre Liturgia y expresión religiosa popular. Con ello se encauzarían los anhelos de oración y vida cristiana que se comprueban en nuestros países y se daría a la Liturgia un mayor dinamismo.

63 En su tarea de adaptación la Liturgia debe tomar en cuenta los elementos que emergen del advenimiento de la cultura urbano-industrial. Así, aceptándolo como desafío, la Liturgia debe adaptarse a esta nueva situación e integrar los elementos que le permitan encarnarse en la naciente cultura. En este sentido, no podrá olvidar la gran ayuda que pueden prestar los medios de comunicación social.

Por otra parte, deberá asumir los elementos de Religiosidad Popular en que se mueve la gente de nuestras ciudades; para ello tendrá que buscar las expresiones necesarias de la religiosidad popular en el horizonte de una civilización urbano-industrial (Puebla 466).

64 La Liturgia, celebrada muchas veces en situaciones de injusticia y deseo de liberación, asumirá las angustias y temores del Pueblo de manera que la presencia del "Señor Jesús, por su Misterio Pascual, asuma y libere el Pueblo de Dios y, por él, toda la humanidad cuya historia debe convertirse en historia salvífica para reconciliar los hombres entre sí y con Dios" (Puebla 918).

Los sacramentos no pueden ser recibidos en forma pasiva (cf. Puebla 923) al punto de tornarse como un tranquilizante o un paliativo de conciencias.

Con el fin de favorecer una participación que incida adecuadamente en el compromiso social de los cristianos y despliegue toda la proyección evangelizadora y catequética de cada celebración "siéntese la necesidad de adaptar la liturgia a las diversas culturas y a la situación de nuestro pueblo joven, pobre y humilde" (Puebla 899; cf. 902 y 928; cf. también Documento final de Caracas 1977. Conclusiones, 2.3.4; 2.3.5; 3.14).

65 Salvada la unidad sustancial del rito romano, se deberá trabajar (aunque el camino sea largo y difícil) en una adaptación a la vez prudente y audaz, para que las grandes masas católicas de América Latina puedan celebrar y expresar su fe dentro de la Iglesia en una Liturgia que tenga presente su historia y su cultura.

66 A los pueblos de *culturas autóctonas* se les debería permitir una adaptación más profunda, conforme a los deseos de la misma Iglesia. Dicha adaptación debería ser considerada como un valor y no como un peso, como una expresión de verdadera catolicidad y no de particularismo; esto no sólo en los documentos escritos, sino en las actitudes frente a los cambios.

67 Si la piedad popular es la manera como el pueblo católico sencillo expresa su fe, la Liturgia deberá hacer un esfuerzo de inserción progresiva en el mundo de la piedad popular. Por su parte, los agentes de pastoral y especialmente aquellos que están junto al pueblo en su diario vivir y en sus luchas, deberían respetar profundamente las expresiones de

piEDAD y de religiosidad del pueblo a condición de ejercer una labor de discernimiento y de trabajar, con la ayuda de este mismo pueblo, por purificar su religiosidad del fatalismo y la alienación.

68 Como conclusión se podría decir que el reto fundamental de la renovación litúrgica en América Latina sería el de conseguir una liturgia más adaptada a los diversos grupos culturales y que logre salvar el abismo entre Liturgia y expresión religiosa de la vida del pueblo cristiano. Es una gran tarea para el futuro, pero es también un gran futuro que se ofrece a la Liturgia.

Segunda Parte

Líneas de Acción

1. Algunos Aspectos Jurídicos sobre las Adaptaciones

A) "CONFIRMACION O RATIFICACION" (Intér Oec. 26.IX. 64, No. 20)

68 Para que el proceso de adaptación se haga según la mente del Concilio Vaticano II y para evitar procedimientos que contradigan su verdadero sentido, se propone:

68a Realizar estudios acerca del poder que tienen las Conferencias Episcopales en materia de adaptación litúrgica y del significado de la confirmación o ratificación que ha de dar la Sede Romana a las resoluciones tomadas por aquellas en esta materia.

68b Para ello se recomienda:

- Que el DELC promueva reuniones de peritos para su estudio.
- Que este estudio sean enviado a las CONALIS para su análisis y sus aportaciones.
- Que se someta este trabajo en su nueva redacción, a la Comisión Episcopal del DELC para aprobación y publicación.

B) "EXPERIMENTACION LITURGICA"

69 Para que en materia de experimentación litúrgica se disipen dudas y se concienticen los principales responsables del proceso de adaptación, se propone:

69a - Realizar un estudio del concepto "experimentación litúrgica" en sí y con miras a impulsar el proceso de adaptación en las diversas situaciones culturales.

69b Para ello se recomiendan estos pasos:

- Que se hagan encuestas y seminarios con grupos de los varios países que han realizado debidamente estas experimentaciones.
- Que se promueva una reunión de peritos para el estudio del concepto mismo de experimentación litúrgica.
- Que se someta este estudio a la Comisión Episcopal del DELC para su aprobación y publicación.
- Que este trabajo sea enviado a las Comisiones Episcopales Nacionales.

2. Formación de los Agentes

70 Para llevar a la práctica la adaptación litúrgica: promover la formación de los diversos ministros de la liturgia, capacitándolos para asumir sus funciones conforme a las culturas de sus pueblos. Se propone:

70a Que las CONALISIS promuevan la educación del clero en el arte de presidir y animar la celebración; y para coordinar los ministerios litúrgicos de acuerdo con el ámbito de acción de cada ministerio.

70b Que las CONALIS y las CODILIS por medio de cursos, seminarios, etc. se preocupen de la formación litúrgica de los diáconos permanentes y ministros laicos, especialmente de quienes deben presidir las celebraciones de la Palabra, la asamblea dominical en ausencia de sacerdote y las celebraciones sacramentales por especial delegación.

Que por medio de las CONALIS y las CODILIS:

— se fomente la participación de la asamblea y de sus diversos ministros según las varias funciones que les correspondan en las acciones litúrgicas, evitando el monopolio indebido por parte de un solo agente (cf. SC 28-31).

— se procure la adaptación de los lugares de la celebración, disponiendo de modo adecuado la sede, el altar, el ambón, etc. que facilite la participación activa de la asamblea.

3. Catequesis sobre los Signos

71 Para que en la liturgia se celebre la fe por medio de "*gestos elocuentes y palabras visibles*" (San Agustín) (ritos, signos, símbolos): promover la catequesis de los signos estudiando su relación con la cultura y subculturas de cada pueblo y sugerir signos acomodados a nuevas necesidades "especialmente a las del pueblo sencillo" (DP 926). Se propone:

71a — Que el DELC publique un folleto pedagógico sobre la dimensión simbólica de la liturgia y la catequesis de los signos.

— Dada la influencia de los MCS es oportuno recordar la prescripción del Concilio (SC 20) según la cual el Ordinario debe supervisar las Misas transmitidas por radio y TV.

— Que las CONALIS y CODILIS promuevan estudios y jornadas sobre la educación de los signos a los jóvenes y al pueblo sencillo, teniendo en cuenta sus legítimas expresiones culturales.

— Que se aproveche las posibilidades ofrecidas en el Directorio de Misas con niños y otros documentos, para iniciar a los niños en los signos y en la liturgia.

4. Conocimiento y Difusión de los Rituales

72 Con el fin de aprovechar todas las posibilidades que ofrece la Iglesia para celebrar la fe en la liturgia: promover el conocimiento profundo de las posibilidades de elección y adaptación contenidas en la Instrucción General del Misal Romano, en las "*praenotanda*" de los rituales y del Libro de las Horas.

72a — Que en las casas de formación para el sacerdocio y la vida

religiosa se estudie el Misal Romano, los Rituales y el Libro de las Horas para que los futuros sacerdotes y religiosos/as aprendan a celebrar la liturgia y alimentar su fe con la riqueza que éstos ofrecen.

— Que las CONALIS y CODILIS aprovechen las celebraciones que se realizan en los encuentros sacerdotales para dar a conocer todas las posibilidades de elección de textos (Palabra de Dios y formularios eucológicos) y de los ritos señalados en la Instrucción General del Misal Romano y en los rituales bajo la rúbrica "pro oportunitate", según la conveniencia pastoral.

— Que las CONALIS y las CODILIS difundan los folletos del DELC, sobre "La Homilía", "La Celebración de la Eucaristía según el Misal de Pablo VI" y "Las Adaptaciones Litúrgicas, tarea eclesial".

73 Respeto al Enchiridion solicitado por el Encuentro, se puede informar que las publicaciones existentes son suficientes para un estudio de todos los documentos emanados de Roma. El DELC reunió en un volumen los estudios realizados en el Continente desde Medellín hasta el III Encuentro realizado en Lima (Perú) en Septiembre de 1982.

1) Enchiridion Documentorum Instaurationis Liturgicae (Marietti, Roma, Documentos de liturgia de 1963 hasta 1973).

2) — Ritual Conjunto de los Sacramentos (Celam - Delc, 1976).

— Pontifical y Ritual Romanos (Celam - Delc, 1978. Se incluyen todas las Introducciones y los textos de los Nuevos Rituales).

3) Andrés Pardo:

1. Liturgia de la Eucaristía (SC y documentación posterior sobre el tema).

II. Liturgia de los Nuevos Rituales y del Oficio de las Horas. (Libros de la Comunidad. Barcelona, coedición). El autor ordena didácticamente los documentos oficiales y las "Preanotanda" de los Rituales utilizando la traducción del DELC.

4) DELC —"Liturgia de Medellín a Puebla— Documental" (Celam - Delc, en imprenta).

5. Elementos de la Celebración

A) ASAMBLEA

74 Para destacar el papel fundamental que desempeña la asamblea reunida como celebrante de la acción litúrgica (cf. SC 7, 14 etc), se propone:

74a — Emplear adecuadamente y en forma adaptada a las circunstancias, los medios que la Iglesia ofrece para constituir a los presentes en asamblea orante y celebrante; por ejemplo los elementos del rito de entrada: motivación, acogida, saludo, canto, moniciones, etc.

B) SENTIDO FESTIVO DE LA CELEBRACION

La Liturgia es siempre una fiesta y crea el ambiente propicio si se sabe adaptar adecuadamente.

El pueblo latinoamericano tiene una viva sensibilidad hacia el sentido y la importancia de la fiesta en la vida.

75 Para lograr que el pueblo tome conciencia de que por medio de la celebración se hace presente el Misterio Pascual de Cristo, gran acontecimiento que motiva siempre la fiesta cristiana que constituye toda acción litúrgica, se propone:

75a — Emplear los elementos característicos de las fiestas propias de cada cultura que puedan ser asumidos en las celebraciones.

— Utilizar objetivos, vestiduras, ornamentación, etc. que favorezcan el ambiente festivo.

C) TEXTOS EUCOLOGICOS

— Oraciones presidenciales

76 Las traducciones oficiales, por lo general, demasiado ceñidas al texto latino, son casi incomprensibles para nuestras gentes.

El carácter abstracto y nocional de muchas oraciones, su forma estereotipada las hacen inaccesibles a nuestros pueblos especialmente a los niños y jóvenes como también a campesinos y gente sencilla. (cf. Directorio de Misas con niños 51).

76a Para lograr una comunicación más directa y adecuada entre la asamblea celebrante y su presidente, es necesario que las oraciones presidenciales sean pronunciadas en un lenguaje que permita al pueblo comprender mejor su sentido y así el *amén* sea verdadero; para eso, se propone:

76b — Que los responsables de las traducciones sepan emplear las posibilidades que ofrecen las instrucciones de la Sede Apostólica sobre traducciones para producir textos más adaptados a la comprensión del pueblo (cf. especialmente la carta del Consilium sobre las traducciones populares "Comme le prévoit" del 25.I.69).

— Que el presidente de la celebración prepare la misma y si fuera necesario adapte las traducciones con glosas, cambio de palabras, etc. a fin de facilitar a través de las oraciones la comunicación del mensaje del misterio litúrgico celebrado.

— Que se sepa emplear la libertad de selección, traducción y composición que ofrece el Directorio de Misas con niños (DMN 51).

D) CANTO

77 El canto es una de las formas más expresivas del alma de un pueblo y al mismo tiempo uno de los modos auténticos de participación. El canto autóctono permite a un pueblo encontrar en el texto y la música la manera de afirmar su personalidad original.

77a Para que en las celebraciones litúrgicas se dé preferencia a los cantos de producción autóctona, se propone:

77b — Que las CONALIS recopilen el material existente y fomenten la nueva creatividad en el campo eucológico y musical.

— Que las CONALIS envíen al DELC las producciones nacionales.

E) GESTOS Y POSTURAS

78 El hombre latinoamericano es por lo general de carácter muy expresivo en la manifestación de sus sentimientos.

78a Para fomentar las actitudes corporales significativas así como los gestos propios de la religiosidad en consonancia con los distintos momentos de la celebración, se propone:

78b — Que las parroquias y comunidades creen centros para educar a los niños, jóvenes, etc. para la comprensión de los gestos y posturas y para su libre ejecución en las diversas circunstancias.

6. Celebraciones de la Palabra

79 Dado que la Liturgia, cumbre y fuente de la vida eclesial, es celebración del misterio de Cristo presente en la vida de nuestras comunidades, se propone:

79a — Que se creen condiciones para que las celebraciones de la Palabra integren progresivamente los valores de la cultura y de la historia de nuestros pueblos y así comuniquen con mayor eficacia la vida de Cristo y realicen con mayor participación el culto al Padre.

— Que el DELC, las Comisiones Nacionales y Diocesanas de Liturgia, desde sus niveles y respectivas competencias promuevan en las parroquias y en las comunidades eclesiales de base la creación y la capacitación de Equipos de Acción Litúrgica que, integrados en sus comunidades, colaboren con mayor participación en el proceso de adaptación de las Celebraciones de la Palabra, para el día del Señor, para los varios sacramentos y para diversas circunstancias.

— Que las CONALIS inviten a las Comisiones Diocesanas y a grupos de distintos niveles para evaluar y mejorar las tradiciones bíblicas en uso, con miras a una mejor comprensión por parte del pueblo.

— Que las Comisiones de Liturgia y Medios de Comunicación se unan para la promoción de celebraciones de la Palabra a través de los Medios de Comunicación en un lenguaje propio de estos Medios y adaptado a las comunidades a las que se dirigen.

7. Liturgia y Religiosidad Popular

80 A) *En la Evangelización*

Para que el pueblo pueda encontrar un camino a su alcance en la expresión de su fe, tanto en la religiosidad popular como en la liturgia;

80a y para que los agentes de Pastoral, a su vez, puedan disponer de ambos instrumentos como oportunidad según las circunstancias para la continua evangelización del pueblo, se propone:

80b — Que se promueva el acercamiento y "la mutua fecundación" (DP 465) entre la religiosidad popular y la liturgia, manteniendo cada

una su propia identidad y autonomía.

— Que el DELC como las CONALIS mantengan conexión e intercambios con los organismos que investigan y promueven la cultura y la religiosidad popular.

— Que el DELC promueva seminarios conjuntos para buscar sistemas de acercamiento y complementación entre la expresión religiosa popular y la liturgia.

81 B) *En las celebraciones*

Para que los fieles tengan mayor sintonía con las celebraciones litúrgicas y para que la propia religiosidad popular se sienta más directamente conectada con la acción litúrgica;

81a para que la liturgia, asumiendo las expresiones culturales y los problemas históricos del pueblo, adquiera una mayor capacidad evangelizadora y liberadora del mismo pueblo. Se propone:

81b — Que el DELC y las CONALIS promuevan encuentros entre liturgistas y especialistas de religiosidad popular a fin de estudiar las posibles interacciones entre ambos campos.

— Que las CONALIS favorezcan experiencias litúrgicas, las evalúen y las comuniquen principalmente a través del DELC, por medio de encuentros internacionales etc.

82 C) *En los Santuarios*

Dada la importancia que tienen los santuarios por ser:

— Lugares de atracción popular.

— Porque en ellos espera el pueblo expresarse en su propia identidad y vivir la acción litúrgica.

— Por la capacidad pedagógica y de irradiación que tienen sobre todo el país, se propone:

82a — Que el DELC promueva a nivel continental intercambios y reuniones con los organismos interesados en la pastoral de santuarios.

— Que las CONALIS establezcan contactos con los que trabajan en el apostolado de santuarios.

— Que los responsables de santuarios transformen los mismos de tal manera que se constituyan en centros privilegiados para la interrelación entre Liturgia y Religiosidad Popular con miras a una progresiva adaptación a las formas culturales del pueblo.

— Que los Santuarios, por su carácter supra-parroquial o supra-diocesano, sean orientados de tal modo que se transformen en propulsores de la Renovación litúrgica en las comunidades de donde proceden los peregrinos.

Mensaje del Episcopado Venezolano con ocasión del Bicentenario del Natalicio del Libertador

Introducción

Los Arzobispos y Obispos de Venezuela, reunidos en Asamblea al iniciarse el Año Bicentenario del Nacimiento del Libertador, queremos participar con entusiasmo en los homenajes que la Patria tributa a su memoria.

Lo hacemos como venezolanos. Y como tales, nuestra adhesión es afecto, gratitud y admiración; pero más aún, es toma de conciencia de nuestra responsabilidad, como herederos y prolongadores de aquella obra, que en varios aspectos él apenas inició, y en tantos otros ha sido dismuida o deformada por las vicisitudes de nuestra historia.

Lo hacemos sobre todo como hombres de Iglesia, de esta Iglesia que se siente "íntima y realmente solidaria de la humanidad y de su historia", y "en cuyo corazón nada hay verdaderamente humano que no encuentre eco"¹, y que por lo mismo se encarna en la Patria y hace propios sus valores.

Son muchas las ocasiones en que los Obispos de Venezuela hemos rendido homenaje al Padre de la Patria; incontables las piezas que la oratoria sagrada le ha dedicado, así como los estudios que plumas sacerdotales han escrito sobre su persona y su obra.

Queremos en el presente documento subrayar, como Pastores, por una parte algunos aspectos significativos de la vida y obra de Bolívar para la Iglesia, y por otra, asumir con reto creativo su legado ideológico e histórico-político. Esto hicieron nuestros antecesores en el episcopado patrio en 1930, al indicar "los motivos especiales que, además de los patrióticos, nos impulsan a rendir público homenaje de gratitud y afecto a la preclara memoria de nuestro Libertador"².

PRIMERA PARTE

BOLIVAR Y LA IGLESIA

1. Bolívar Creyente

En primer lugar nos referimos a su religiosidad personal. Hijo de una familia de abolengo cristiano, fue bautizado a los seis días de nacido por su pariente el canónigo Don Juan Félix Jerez Aristiguieta y Bolívar, y confirmado a los siete años por el Ilustrísimo Don Mariano Martí. Recibió el sacramento del matrimonio en la madrileña Iglesia Parroquial de

¹ VATICANO II, *Gaudium et Spes (Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual)*, N° 1.

² *Acuerdo del Episcopado Venezolano con ocasión del Centenario de la muerte del Libertador*, 10 de marzo de 1930, en Card. JOSE HUMBERTO QUINTERO, *Para la Historia*, Caracas 1974, Pág. 125.

San José. En el pórtico de la eternidad se confesó con el Ilustrísimo Señor José María Estévez, Obispo de Santa Marta, y le administró el Santo Viático y Unción de los Enfermos el Párroco de Mamatoco, Hermenegildo Barranco.

De su familia heredó el apellido y el mayorazgo; pero lo que es más valioso aún, de ella asimiló la sinceridad profunda de la religiosidad cristiana.

Joven aún de 18 años, manifestaba esa religiosidad cuando escribía a su tío Inocente Palacios: "Mis oraciones son pocas y poco eficaces por el sujeto que las hace; pero no por eso dejaré de aplicarlas al buen resultado del celoso interés que usted tiene en este negocio... Dios es el autor de nuestros sucesos, por lo que deben ser para bien nuestro"³.

La vida sometió al Libertador a un crisol de influjos que se conjugaron para modelar su personalidad.

Entre esos influjos figuran filosofías de su tiempo, cuyos principales autores leyó con asiduidad, y que en no pocos casos substituían a Dios por la naturaleza y a la Providencia por las leyes físicas, desconocían lo sobrenatural, rechazaban la fe, menospreciaban el pensamiento cristiano y las expresiones de la religiosidad.

Reseñamos igualmente la radicalidad de su entrega a la tarea de la liberación americana que, convertida en identidad personal, constituyó su criterio definitivo para discernir situaciones y establecer actitudes y conductas; y, frente a ese criterio, la situación concreta de la Iglesia americana que, como institución, formaba parte de la estructura colonial en virtud del patronato regio, entre cuyo clero, como en los otros estamentos sociales, al lado de fervorosos patriotas, no faltó un porcentaje significativo de miembros comprometidos con la monarquía.

Estos influjos no destruyeron su religiosidad juvenil. La crítica documental lo demuestra sin lugar a dudas.

Por ejemplo, en una de las últimas cartas del Libertador hay un paréntesis, lleno de espontaneidad, en el que nos parece ver reflejada la pristina fe de sus años de adolescente. Desde Cartagena le escribe al General Mariano Montilla el 13 de noviembre de 1830, le habla de la propia salud, de lo que intentaba hacer para recobrarla, y concluye: "Es posible que yo siga a Santa Marta... Entonces seguiré al temperamento más fresco que se encuentre en ese país (si Dios quiere concedernos esa gracia)"⁴.

Un documentado biógrafo suyo ha escrito: "No vacilamos en afirmar que desde los lejanos días en que hablaba de sus plegarias por la libertad del Tío Esteban, en ninguna otra de las cartas o confidencias familiares habló con esa humildad de la voluntad divina"⁵.

Cercano ya a su muerte, se expresaba en Cartagena: "Me siento morir. Dios me llama. Tengo que prepararme a darle cuenta, y una cuenta terrible, como ha sido terrible la agitación de mi vida; quiero exhalar

³ Carta a Don Pedro Palacios, en SIMÓN BOLÍVAR, *Obras Completas*, La Habana 1947, Vol. I, N° 4.

⁴ Ib. Vol. II, N° 2315.

⁵ AUGUSTO MIJARES, *El Libertador*, Caracas 1964, págs. 557.

mi último suspiro en los brazos de mis antiguos compañeros, rodeado de sacerdotes cristianos de mi país y con el crucifijo en las manos"⁶.

Entre la declaración del adolescente Bolívar, y ésta del Bolívar que se enfrenta a la eternidad, es verdaderamente notable el número de pasajes de sus proclamas, discursos y cartas, que dan irrecusable testimonio de su fe cristiana, y revelan una mentalidad religiosa que brota espontánea de su pluma; lo hace igualmente cuando arenga a sus soldados o conciudadanos o cuando se dirige a los ilustrados miembros de asambleas legislativas; para escribir a un simple Cura de aldea o a importantes Generales o Patricios; en su correspondencia privada como en su correspondencia de estado.

En esos pasajes se revela un hombre que conocía el dogma católico y manejaba con soltura y propiedad su terminología. El número y la espontaneidad, frecuentemente incidental de sus alusiones a contenidos religiosos, así como la naturalidad con que manejaba la terminología correspondiente, revela una mentalidad en cuyos extractos íntimos tenía vigencia el pensamiento cristiano y el valor religioso.

En el análisis de los temas que afloran en sus escritos destacamos los siguientes:

—La fe en un Dios Creador de la naturaleza que hace al hombre a su imagen y de quien el hombre y la naturaleza dependen⁷.

—La responsabilidad humana sobre el uso de los dones de Dios, pues "es un necio el que desprecia las bendiciones que la Providencia derrama sobre él"⁸.

—El frecuentísimo recurso a la Providencia con la que "Dios guía los pasos de los hombres"⁹; esa Providencia a la que atribuye los grandes éxitos guerreros, ya que "la Providencia y no mi heroísmo ha operado los prodigios que admiráis"¹⁰; esa Providencia a la que atribuye una protección especial sobre su persona, como cuando expresa: "La Providencia que vela sobre mi honor"¹¹; "La Providencia ha querido salvarme todavía de la malevolencia de mis gratuitos enemigos"¹².

—La idea de un Dios Juez ante quienes somos responsables: "tres autoridades supremas manejan la suerte de este estado: ellas son responsables ante Dios y los hombres del mal uso que hagan de su poder"¹³. "Los dos

⁶ *Memorias Histórico-Políticas del General Joaquín Posada Gutiérrez*, Tomo II, P. 231.

⁷ Incluso la célebre frase: "Si la naturaleza se opone, lucharemos contra ella y haremos que nos obedezca", de Bolívar, frente a la errónea interpretación realista del terremoto del Jueves Santo de 1812 y que José Domingo Díaz en "Recuerdos sobre la Rebelión de Caracas", califica de "impias", puede ser interpretada ortodoxamente, pues el hombre recibe el mundo de manos de Dios para que se sirva de él mediante la libertad que el Creador le concedió (Cfr. Gn. 1, 28).

⁸ *A Santander*, el 23 de agosto de 1821, *SIMON BOLIVAR, Obras completas*, Tomo I, Pág. 511.

⁹ *A O' Higgins* el 14 de junio de 1824, *Ibid.* N° 788.

¹⁰ *A la Asamblea de San Francisco en Caracas*, el 2 de enero de 1814, *Ib.* Vol. II, Pág. 1.049, N° 29.

¹¹ *A Santander* el 8 de mayo de 1825, *Ib.* Vol. I, N° 883.

¹² *A Manuel José Tatis* el 29 de noviembre de 1828, *Ib.* Vol. II, N° 1.870.

¹³ *Al Presidente del Congreso Boliviano, José María Galdeano* el 5 de febrero de 1824, *Ib.* Vol. I, N° 745.

tercios de mi vida se han pasado, y el tercio que me falta lo quiero emplear en cuidar mi alma y mi reputación, porque yo tengo que dar cuenta a Dios y al mundo de mi vida pasada, y no quiero morir sin dejar antes mis cuentas corrientes”¹⁴.

— El reconocimiento de la religión como base de las instituciones sociales, por lo que encarece a los constituyentes de Colombia: “Permitiréis que mi último acto sea recomendaros que protejáis la religión santa que profesamos como fuente profusa de las bendiciones del cielo”¹⁵; consecuente en ello con lo que de sí mismo había ya asentado: “Siempre sostendré los fueros del santuario”¹⁶; “Protegeré la religión hasta que muera”¹⁷; “Mi plan es basar mis reformas en la sólida base de la religión”¹⁸.

— La mención de la necesidad de la religión como base de la moral: “El hombre apoya su moral en las verdades reveladas”¹⁹; “Sin la conciencia de religión la moral carece de base”²⁰.

La amplia prueba documental, que apenas hemos insinuado, establece indudablemente que el Libertador poseía una mentalidad básicamente cristiana, y que es antihistórico concebir un Bolívar antirreligioso o incrédulo.

Con la misma documentación y valiéndonos del anecdotario podríamos analizar las proyecciones de su religiosidad en su vida práctica. Aunque no podríamos proponer a Bolívar como paradigma de la vida cristiana, pues no se ajustaría a los datos históricos, no se puede negar su continuada actitud de aceptación, respeto y apoyo para con la religión, su asistencia a los actos de culto con una espontaneidad ajena al protocolo, su visita respetuosa a los santuarios como el de Chiquinquirá y el de Guarne antes de la jornada de Carabobo y su recurso a la plegaria en los momentos críticos.

Los límites que nos hemos impuesto para este mensaje nos impiden pormenorizar, pero no podemos omitir mencionar la pervivencia en su vida de adulto de tres devociones características: a la Santísima Trinidad, tradición de familia, a la Virgen María, típica de religiosidad latinoamericana, y a la Eucaristía, detalladamente referida en el Diario de Bucaramanga.

Concluimos este capítulo sobre la religiosidad personal del Libertador afirmando que la declaración testamentaria del Padre de la Patria no fue simple frase ritual, sino expresión de una convicción personal: “Yo, Simón Bolívar, Libertador de la República de Colombia... hallándome gravemente enfermo pero en mi entero y cabal juicio, memoria y entendimiento natural, creyendo y confesando como firmemente creo y confieso

¹⁴ *A Santander el 27 de agosto de 1822*, Ib. N° 591.

¹⁵ *Al Congreso Constituyente de Colombia el 20 de enero de 1830*, Ib. Vol. II, Pág. 1.270, N° 183.

¹⁶ *Al Obispo del Cuzco, el 28 de enero de 1825*, Ib. Vol. I, N° 842.

¹⁷ *A su hermana María Antonia el 27 de octubre de 1825*, Ib. N° 974.

¹⁸ *A Páez el 30 de junio de 1828*, Ib. Vol. II, N° 1.722.

¹⁹ *Al Congreso Constituyente de Bolivia el 25 de mayo de 1826*, Ib. Vol. II, Pág. 1.220, N° 153.

²⁰ *Al Sr. Cura Justiniano Gutiérrez, octubre 1828*, Ib. N° 1.814.

el alto y soberano Misterio de la Beatísima y Santísima Trinidad... y todos los demás misterios que cree y predica la Santa Madre Iglesia, Católica, Apostólica, Romana, bajo cuya fe y creencia he vivido y protestado vivir hasta la muerte como católico fiel y cristiano... encomiendo mi alma a Dios Nuestro Señor que de la nada la crió, y el cuerpo a la tierra de que fue formado"²¹.

Con acierto concluye un historiador eclesiástico: "De casi todos los héroes se escribe que murieron pobres y abandonados y tristes, pero de muy pocos que murieron arrepentidos de sus pecados, confesados después de comulgar y entregando su alma a Dios. De Simón Bolívar sí se dice"²².

2. El Libertador y la Santa Sede

El Libertador ponderó en su justo valor lo que significaba la Iglesia para los países que iba a liberrar. Si en los primeros años de la Independencia censuró las actitudes de algunos sacerdotes, no lo hizo en su condición de ministros sagrados, sino de defensores de la potestad real y opositores en la lucha que él sostenía por la libertad. No en vano el patronato real estaba tan íntimamente unido al ejercicio de las funciones eclesiásticas. Ahora bien, cuando las grandes batallas de Boyacá, Carabobo, Bomboná, Pichincha, Junín y Ayacucho definen y consolidan la independencia de las naciones bolivarianas, Simón Bolívar dirige su corazón y sus más caras aspiraciones a vincular la fe católica de las mismas a los sucesores de San Pedro²³. Resulta más sincero y constante este esfuerzo suyo cuando no faltaba entre los mismos forjadores de la Independencia conatos y proyectos de crear Iglesias locales cismáticas, separadas de Roma. La conducta del Libertador en este punto es incontestable. El conocimiento de los hombres y de las naciones que libertaba, afincó en él la certeza de la fidelidad y de la lealtad de nuestras patrias a la Sede Romana, que emerge entre todas "por su más poderosa principalidad" en la expresión de S. Ireneo.

Es el Ilustrísimo Señor Rafael Lasso de la Vega, Obispo de Mérida, el pastor más prestante en la América Hispana en los días de la Independencia, quien guió al Padre de la Patria hasta el Sucesor de Pedro.

Fruto del amistoso encuentro del Libertador con el Obispo Lasso de la Vega el 6 de marzo de 1821 en Trujillo, es la primera carta que el prelado escribe a Su Santidad Pío VII exponiéndole el verdadero estado de las cosas en la Gran Colombia. En frase del insigne historiador Padre Leturia: "Bolívar intuyó con tal fuerza las ventajas de este paso, no dado hasta entonces en América y lo apoyó con tal entusiasmo, que Lasso de la Vega atribuye aquella iniciativa al propio Libertador"²⁴.

²¹ BLANCO Y AZPURUA *Documentos para la historia*, Caracas 1876, Tomo XIV, Pág. 479.

²² GUSTAVO OCANDO YAMARTE, *Perspectiva Religiosa del Libertador*. En *El Nacional*, Caracas, 17 de diciembre de 1980.

²³ ALBERTO GUTIERREZ, S.J., *La Iglesia que entendió al Libertador Simón Bolívar*, U.C.A.B. 1981, Pág. 169.

²⁴ *Relaciones entre la Santa Sede e Hispano-América*. Roma 1959, Tomo II, Pág. 129, Nota 31.

La carta que el Obispo, diputado al Congreso Constituyente del Rosario de Cúcuta, escribe desde San Antonio del Táchira el 20 de octubre de 1821 tarda casi un año en llegar a Roma. La recibe el sufrido Pontífice Pío VII a principios de septiembre de 1822. Esta carta interesó tanto al Vicario de Cristo, que el mismo 7 de septiembre de 1822 ya había respondido. Pedía a Mons. Lasso de la Vega con paternal insistencia le enviara datos más amplios sobre su Diócesis y las otras cercanas. Proclama en su epístola con sabios trazos el carácter únicamente espiritual y religioso de las relaciones que desea establecer la Santa Sede con la República de Colombia, para bien de las almas. En marzo de 1823 llegaba a manos del Obispo Lasso en Bogotá la respuesta pontificia. Para enaltecer el mérito de la misma notemos que se recibía, cuando en Europa estaba en pleno apogeo la Santa Alianza y dos años antes que Inglaterra reconociera oficialmente las nuevas repúblicas de América²⁵.

El gobierno, el clero y los fieles recibieron con entusiasmo y sinceros trasportes de júbilo la noticia de la benevolencia del Pontífice para con las Diócesis de la Nueva República. En la respuesta de Bolívar al Obispo Lasso del 14 de junio de 1823 rebosa esta satisfacción: "Mucho he celebrado esta comunicación (del Papa) porque ha llenado de consuelo mi corazón que está acongojado con la separación de nuestro Padre común, el de la Iglesia. La respuesta de su Santidad nos da mucha esperanza de volver bien pronto al regazo maternal de la Ciudad Santa"²⁶.

El 19 de marzo de 1823 el Obispo de Mérida vuelve a escribir al Romano Pontífice, y el 31 de julio de ese mismo año le dirige una tercera y larga carta. En ella le suplica la preconización de nuevos Obispos. Más aún, para cada jurisdicción eclesiástica el Prelado añade el nombre del posible candidato que es afecto a la Iglesia de la Gran Colombia y al Gobierno Republicano. Es decir, se proponía a la Santa Sede todo un programa de restauración de la Jerarquía, a espaldas del Patronato Regio²⁷.

Cuando estos informes llegaron a Roma el mártir Pontífice Pío VII había recibido la corona celestial por su esforzada fidelidad a la Iglesia. León XII, su sucesor, respondió con la mayor bondad y solicitud al Obispo de Mérida y en el Consistorio del 27 de mayo de 1827 preconizó para la Gran Colombia a Don Fernando Caicedo y Don Ramón Ignacio Méndez, Arzobispo para Bogotá y Caracas, respectivamente, a Don Mariano José Estévez para el Obispado de Santa Marta; para Antioquia, al Padre Mariano de Garnica O.P.; para el Obispo de Quito a Don Manuel Santos Escobar; para el de Cuenca a Don Félix Calixto Miranda; como Obispo Auxiliar del Arzobispo ausente de Charcas en Bolivia, al Dean de su Cabildo Manuel Terrazás. A éstos hay que añadir al primer Obispo que dio el Pontífice Romano a la República, a saber Buenaventura Arias, Obispo Auxiliar de Mérida²⁸.

En homenaje del preclaro Obispo Lasso nos complace añadir esta

²⁵ Ib. Pág. 179.

²⁶ SIMÓN BOLÍVAR, Op. Cit. Vol. I, N° 647.

²⁷ LETURIA, Op. Cit. Pág. 181.

²⁸ Ib., Pág. 306 y G. OCANDO YAMARTE, *Historia Política-Eclesiástica de Venezuela* - Caracas 1975. Pág. 90ss.

nota histórica. Fue tal la importancia que la Sede Apostólica otorgó a los informes del Obispo de Mérida, que dispensó el rarísimo privilegio de suplir los procesos canónicos necesarios a cada posible candidato para su elevación al episcopado.

Al poner al frente de estas sedes sus legítimos pastores se cumplía una de las más caras aspiraciones del Libertador. Los sentimientos de su corazón nos los dejó esculpidos en aquel precioso brindis, que llenó de esplendor el 28 de octubre de 1827, y "que se diría compuesto para derrotar todo intento cismático en Hispanoamérica"²⁹.

"La causa más grande nos reúne en este día, el bien de la Iglesia y el bien de Colombia. Una cadena más sólida y brillante que los astros del firmamento nos liga nuevamente con la Iglesia de Roma que es la fuente del cielo. Los descendientes de San Pedro han sido siempre nuestros padres, pero la guerra nos había dejado huérfanos, como el cordero que bala en vano por la madre que ha perdido. La madre tierna lo ha buscado y lo ha vuelto al redil; ella nos ha dado pastores dignos de la Iglesia y dignos de la República. Estos Ilustres Príncipes y padres de la grey de Colombia son nuestros vínculos sagrados con el cielo y con la tierra. Serán ellos nuestros maestros y modelos de la religión y las virtudes políticas. La unión del incensario con la espada de la Ley es la verdadera arca de la alianza"³⁰.

Al final de estos constantes esfuerzos se comprobaba la sinceridad de aquella afirmación que hizo en Angostura el 1º de noviembre de 1817 al instalar el Consejo de Estado: "(Soy) Jefe de un pueblo cristiano, que nada puede segregar de la comunidad de la Iglesia Romana".

3. Bolívar Amigo de los Obispos

Lo que sentía Bolívar del ministerio episcopal nos lo sintetiza esta frase suya a su amigo Lasso de la Vega: "Una Iglesia sin cabeza es un cuerpo sin alma"³¹.

El alto concepto en que tenía Bolívar a un Obispo católico brilla en las cartas que escribe al Obispo de Popayán, Salvador Jiménez de Enciso. Era éste "uno de los más convencidos realistas de toda la América española"³². Es una obra maestra digna de un creyente la carta que le escribe el Libertador el 10 de junio de 1822; en ella le ruega no abandone a sus ovejas: "Yo me atrevo a pensar que V.S.I., lejos de llenar el curso de su carrera religiosa en los términos de su deber, se aparta notablemente de ellos, abandonando la Iglesia que el cielo le ha confiado, por causas políticas y de ningún modo conexas con la viña del Señor. Por otra parte, Ilmo. Señor, yo quiero suponer que V.S.I. está apoyado sobre firmes y poderosas razones, para dejar huérfanos a sus mansos corderos de Popayán; más no creo que V.S.I. pueda hacerse sordo al balido de aquellas ovejas afligidas, y, a la voz del gobierno de Colombia que suplica a V.S.I., que sea uno de sus conductores en la carrera del cielo"³³.

²⁹ LETURIA, Ib. Pág. 314.

³⁰ Op. Cit. Vol. II, Pág. 1.246, N° 172.

³¹ Ib. N° 1.978.

³² LETURIA, Op. Cit. Tomo II, Pág. 261.

³³ Op. Cit. N° 571, Vol. I.

Testigo es la historia del cambio de criterios del Obispo acerca del Libertador. Tanto que informó a Pío VII, el 19 de abril de 1823, que no había habido una revolución que menos daño infligiera a la Iglesia que la de Colombia, y llegó a llamar a Bolívar "arca de salvación de la república"³⁴.

Si el carácter de este mensaje episcopal no nos apremiara, podríamos reseñar aquí las relaciones del Libertador con el Obispo de El Cuzco, José Calixto de Orihuela³⁵. Sin embargo, no podemos menos que destacar aquí la estima en que el Ilmo. Monseñor Ramón Ignacio Méndez, Arzobispo de Caracas, tenía al Libertador. Este campeón de la libertad de la Iglesia el 18 de septiembre de 1829 escribe una interesantísima carta al Papa León XII, en la que sintéticamente le informa las vicisitudes por las que hasta ese momento ha pasado la Iglesia entre nosotros. Le habla de la Ley de Patronato adoptada por el Congreso en 1824 y gráficamente le indica la amplitud que a ésta le han dado "pues, sólo el sacrificio de la Misa se ha escapado de las manos de patrono". Pasa luego a comunicarle la recentísima transformación habida en la República y el otorgamiento indefinido del poder supremo que los pueblos han hecho a Simón Bolívar, lo cual le hace concebir las más lisonjeras esperanzas. "Soy muy amigo de él, le confiesa al Papa, quien repetidas veces ha prometido velar por la religión y las buenas costumbres, y por cartas personales me ha invitado a proponerle todo lo que estime útil a la Iglesia".

Continúa diciendo que ha expuesto al Supremo Magistrado las injusticias del Patronato, asegurándole que obtendrá inmortal laurel, si deroga esta ley. Ahora bien, en contra de lo que podía esperarse, el Arzobispo Méndez —ardoroso paladín de la libertad de la Iglesia— no duda en insinuar al Papa que, por el bien de ella a título exclusivamente personal y sólo por el tiempo que dure su gobierno, conceda al Libertador el derecho de patronato para presentar a la Silla Apostólica los candidatos para las mitras vacantes. Bien sabía el Arzobispo Méndez que en manos de Bolívar ese derecho no sería una cadena esclavizante, sino escudo y coraza protectora de la Iglesia³⁶.

4. Bolívar y las Misiones

Con respecto a las Misiones es conocido el Decreto que dictó el 11 de julio de 1828, en cuyos considerandos, después de anotar la destrucción de las Misiones, como consecuencia de la guerra, y el consiguiente perjuicio para los indígenas, asienta la "absoluta necesidad de restablecer cuanto antes los antiguos misioneros para reedificar las poblaciones de indígenas e instruirlos en la religión, en la moral y en las artes necesarias para la vida", y que esa necesidad sólo puede ser satisfecha por las Ordenes de Regulares, "que es necesario conservar y aumentar para que haya ministros que sirvan a las Misiones".

³⁴ VARGAS UGARTE. *El Episcopado en los tiempos de la emancipación sudamericana*, Lima, 1962, Pág. 277.

³⁵ Op. Cit. Vol. I, N° 842.

³⁶ LETURIA, Op. Cit. Tomo III, Pág. 474.

En consecuencia pasa a decretar medidas prácticas en orden a promover la multiplicación de los Religiosos y compromete a sus institutos a encargarse de las Misiones en las que sus miembros "contraerán méritos muy distinguidos"³⁷.

Hace eco a este decreto la carta ya aludida al sacerdote Justiniano Gutiérrez en octubre del mismo año: "Me tomo la libertad de recomendar a usted al Doctor Molano, mi amigo, que sigue a Guaduas para arreglar los negocios de su comunidad; en lo que tomo el mayor interés por el restablecimiento de la religión y las órdenes monásticas que tanto contribuyen a la civilización de este país"³⁸.

5. Bolívar y la Enseñanza Religiosa

Sobre el valor de la religión en la educación es tajante en sus instrucciones referente a la educación de su sobrino Fernando: "La moral en máximas religiosas... es una enseñanza que ningún maestro puede descuidar"³⁹. Y en su artículo sobre la Instrucción Pública señala entre los "objetos de preferencia" de los contenidos de enseñanza "los principios de la Religión", y hasta indica los textos que juzga adecuados "para aprender los principios de la Historia Sagrada y de la Religión: el catecismo de Fleury y el P. Astete"⁴⁰.

No es extraño que quien sostenía que "sin la conciencia de religión la moral carece de base" pusiera énfasis en la educación religiosa en los momentos de crisis moral consiguientes a la conspiración septembrina.

Ya el 20 de octubre de 1828 toma providencia para que en la Universidad se dé importancia a la "cátedra de fundamentos y apología de la religión católica, romana, de su historial y la eclesiástica... procurando que sea el tiempo bastante para que los cursantes se radiquen en los principios de nuestra religión"⁴¹.

Posteriormente, el 5 de septiembre de 1829, reglamenta en relación con la educación básica "que los maestros enseñen religión y moral cristiana con toda su fuerza"; "conducirán a los niños a la Iglesia parroquial, los domingos y días de fiesta, a los sermones o prácticas doctrinales"; que a nivel de primaria "se enseñe un catecismo de la doctrina cristiana"... "el que designe o haya designado el respectivo prelado eclesiástico" y del que "los mismos prelados procurarán que se imprima el suficiente número de ejemplares, a fin de que circulen y se consigan en todas las escuelas primarias;" y que "después que sepan los niños el catecismo arriba expresado, se les enseñará el de Fleury, a fin de que adquieran una idea más completa de la religión que profesamos"⁴².

³⁷ Conferencia Episcopal Venezolana, *Cartas, Instrucciones y Mensajes*, Caracas, Vol. I, 1978, Pág. 325.

³⁸ A. JUSTINIANO GUTIERREZ, octubre de 1828, Op. Cit. Vol. II, N° 1814.

³⁹ *Método que se debe seguir en la educación de mi sobrino Fernando Bolívar*, Ib. Pág. 1295.

⁴⁰ *La Instrucción Pública*, artículo escrito en 1825, Ib. Pág. 1290.

⁴¹ *Codificación Nacional Colombiana*, Tomo IV.

⁴² Ib.

6. Bolívar y los Seminarios

Es conocido el gran aprecio que tenía el Libertador por el servicio que presentaban los sacerdotes en el ejercicio de su ministerio. La importancia de nuevos ministros para atender las parroquias vacantes es el argumento con que intenta persuadir al Obispo de Pasto, para que no retorne a España abandonando su Diócesis, con lo cual "cuántos alumnos de la santidad van a dejar de recibir el augusto carácter de ministros del Creador, porque V.S.I. no consagra su vocación al altar y a la profesión de la sagrada verdad"⁴³.

Por tanto no es extraño que se preocupara por los seminarios. Como ejemplo de esa preocupación podemos señalar dos decretos: el promulgado en Chuquisaca el 20 de diciembre de 1825, por el que reglamenta el funcionamiento del Seminario como Instituto donde se formarán los sacerdotes de la República de Bolivia, y el sancionado el 26 de junio de 1827 en Caracas, para el Seminario de esta Capital.

En este último decreto, después de aseverar la importancia del Seminario para el Estado y la Iglesia, y ante la decadencia en que las circunstancias adversas de la guerra lo habían sumido, toma diversas medidas para que recobre su antiguo esplendor; intenta así dotarlo de fondos suficientes que le permitan proporcionar una educación adecuada a jóvenes aplicados y pobres. Esta idea la repite al indicar que se otorguen becas con preferencia a jóvenes de aquellas ciudades o provincias en que estén radicados los capitales, y sobre todo, que se prefiera a los más pobres y de mejores costumbres.

Con toda razón el Episcopado patrio dispuso en su Acuerdo ya citado de 1930: "Mandemos colocar en el salón principal de todos los Seminarios de la República el retrato del Libertador"

SEGUNDA PARTE

RETOS BOLIVARIANOS

Los Obispos venezolanos al conmemorar la fecha bicentenario del nacimiento del Libertador no queremos contentarnos con volver los ojos al pasado sino también recoger su legado, como reto para continuar su obra. Conmemorar así a Bolívar es completar su empresa trascendental: edificar una nación libre, justa y democrática en el concierto de una América solidaria e integrada.

1. Sociedad de Hombres Libres

Quizás la más notable debilidad de nuestra sociedad sea la inadecuada visión del hombre y la esclavitud a que somete a las personas. A ello han contribuido distintas doctrinas e ideologías, que han reducido la comprensión del hombre a esquemas de psicología, economía o teorías estadísticas y materialistas. De ahí que sea obligación reivindicar para el hombre americano la estima de su dignidad y libertad.

⁴³ Al Obispo Jiménez de Enciso, el 10 de junio de 1822, Op. Cit. Vol. I, N° 571.

En Simón Bolívar se destaca el respeto por la dignidad del hombre que hay que liberar de su estado de esclavitud, no importa la cuota y el precio del sacrificio: "no me persuado que hay un sólo Boliviano tan depravado que pretenda legitimar la más insigne violación de la dignidad humana. ¡Un hombre poseído por otro! ¡Un hombre propiedad! ¡Una imagen de Dios puesta al yugo como el bruto!... Si no hubiera un Dios Protector de la inocencia y de la libertad, prefiriera la suerte de un león generoso, dominando en los desiertos y en los bosques, a la de un cautivo al servicio de un infame tirano que, cómplice de sus crímenes, provocan la cólera del Cielo. Pero no, Dios ha destinado el hombre a la libertad: él lo protege para que ejerza la celeste función del albedrío"⁴⁴.

"Los hijos de los esclavos que en adelante hayan de nacer en Colombia deben ser libres, porque estos seres, no pertenecen más que a Dios y a sus padres, y ni Dios ni sus Padres los quieren infelices"⁴⁵.

La dignidad y libertad del hombre la fundamenta Bolívar en el designio y proyecto de Dios de hacer al hombre "a su imagen y semejanza"⁴⁶.

Esta afirmación bíblica pertenece al depósito del Magisterio de la Iglesia. Que Dios haya creado al hombre a su imagen y semejanza es la verdad central de la antropología cristiana y hace al hombre sujeto de derechos inalienables, irreductible, por tanto, a una simple parcela de la naturaleza o a un elemento anónimo de la ciudad humana.

El reconocimiento de esta dignidad es la base más sólida para edificar la sociedad como comunidad de hombres libres, protagonistas de su propio destino.

2. Derechos Humanos

La conmemoración que hacemos del nacimiento del Libertador es ocasión propicia para insistir en el reclamo de todos los derechos del hombre americano, qué la III Conferencia General del Episcopado en Puebla resumió en la siguiente forma:

"Derechos individuales: Derechos a la vida (a nacer, a la procreación responsable), a la integridad física y síquica, a la protección legal, a la libertad religiosa, a la libertad de opinión, a la participación en los bienes y servicios, a construir su propio destino, al acceso a la propiedad y a "otras formas de dominio privado sobre los bienes exteriores" (GS 71).

Derechos sociales: derecho a la educación, a la asociación, al trabajo, a la vivienda, a la salud, a la recreación, al desarrollo, al buen gobierno, a la libertad y justicia social, a la participación en las decisiones que conciernen al pueblo y las naciones.

⁴⁴ *Discurso al Congreso Constituyente de Bolivia*, Lima 25 de mayo de 1826, Ib. Vol II, Pág. 1227.

⁴⁵ *Al Sr. Presidente del Soberano Congreso de Colombia*, Valencia 14 de julio de 1821, Ib. Vol. I, N° 505.

⁴⁶ Génesis 1, 27.

Derechos emergentes: derecho a la propia imagen, a la buena fama, a la privacidad, a la información y expresión objetiva, a la objeción de conciencia "con tal de que no se violen las justas exigencias del orden público" (DH 4), y a "una visión propia del mundo"⁴⁷.

El valor que resume todos los derechos humanos es la libertad —ideal excelso del Libertador—, don y urgencia que se renueva en cada hombre que nace, fuente de deberes y, por lo tanto, exigencia de un ejercicio responsable de toda actuación humana.

La libertad, como capacidad del hombre a disponer de sí mismo y de integrarse en la comunidad, tiene que plasmarse, en tres planos inseparables:

1) Toda persona para ser verdaderamente libre debe tener un mínimo de bienes materiales y económicos sobre los que pueda ejercer el razonable dominio y señorío sobre las cosas creadas, mediante el uso, la libre disposición y el trabajo.

2) Toda persona debe librarse de cualquier esclavitud de coacción y vicio, y abrirse a los demás como ejercicio de su condición espiritual. La libertad del hombre en este plano exige la superación del egoísmo y la entrega al amor fraterno, que incluye el servicio y el respeto a todos los hombres y la aceptación y promoción práctica del prójimo especialmente de los más necesitados.

3) Toda persona tiene necesidad de relación trascendente con el misterio de Dios, que capacita al hombre para ser libre y lo responsabiliza en la construcción de su ser y de su historia. En esta relación con Dios se juega en definitiva el don de la libertad.

3. Auténtica Democracia

A doscientos años del nacimiento del Libertador el momento de Venezuela y América, como es obvio, ofrece un panorama distinto. Ante los problemas contemporáneos sabemos sin embargo, lo que pensaría y haría Bolívar a la luz de los grandes principios de libertad, unidad y solidaridad, que él profesó y por los cuales vivió y murió.

Venezuela y América no son las de 1830, pero están urgidas por el mismo compromiso de unión e integración. Las últimas palabras de su testamento dejan constancia del reclamo a sus herederos: "Si mi muerte contribuye a que cesen los partidos y se consolide la unión yo bajaré tranquilo al sepulcro"⁴⁸.

Para Venezuela el compromiso de hacer nación se identifica con la tarea de consolidar una genuina democracia. En este punto, Venezuela, entre los países del continente, es Patria excepcional por su innegable proceso democrático institucionalizado. El logro del régimen de libertades y de programas en los renglones de educación, salud, vivienda, dotación de tierra y créditos, etc. con todas sus fallas y limitaciones, prueban

⁴⁷ Puebla 1271 - 1273.

⁴⁸ *En Hacienda de San Pedro, en Santa Marta*, el 10 de diciembre de 1830. Op. Cit. Vol. II, Pág. 1281.

el éxito unitario de la sociedad venezolana, enrumbado definitivamente hacia la democracia y el desarrollo social. Sin embargo porque el devenir de la historia es dinámico y hay un rebasamiento de posibilidades y de eficacia en instituciones y programas del Estado y de la sociedad, es preciso que Venezuela acepte el reto de la revisión que algunos denominan "Reforma del Estado".

Este objetivo constituye una manera concreta de aceptar el reclamo de Bolívar para la consolidación de la nacionalidad, siempre en la línea de la defensa de la democracia, ya que en el pensamiento del Libertador es este sistema de organización del Estado el único "susceptible de una absoluta libertad"⁴⁹.

En el orden de las potencialidades, las condiciones de la República son hoy muy superiores a las que tuvo que enfrentar la recién constituida Nación Venezolana del tiempo del Libertador, en situación de calamidad y estrechez. Lo que tenemos que hacer es cambiar el signo del petróleo y convertirlo en instrumento efectivo de progreso para la nación. Al petróleo los venezolanos tenemos que sumarle trabajo, responsabilidad, moralidad, para que, en lugar de amenazar la identidad y destino de nuestro pueblo, se convierta en exponente de recuperación social y desarrollo sano y armónico.

Nadie puede realizar la tarea de la renovación de Venezuela sino nosotros mismos, los que vivimos en esta tierra y la amamos. Esa labor no puede ser realizada por un solo hombre, ni por una institución, ni por un sector, ni por una generación.

Es una meta colectiva de participación de todos, con responsabilidad y sacrificio de todos y que siempre se ofrece como horizonte a nuestra acción. En el Libertador encontramos iluminación, desafío y estímulo.

4. Solidaridad e Integración

El compromiso por la Patria, en Bolívar, tenía el tamaño de América. La aspiración a la solidaridad de una Patria grande y a la Confederación americana no fue conclusión de su proyecto libertario sino punto de partida.

Para Bolívar ser venezolano era una manera específica de ser americano: "Amo la libertad de América más que mi propia gloria y para conseguirla no he ahorrado sacrificios"⁵⁰. Se tenía por americano a tal punto que no consideraba enemigos a sus hermanos, aunque hubiesen combatido contra él bajo la bandera enemiga.

Este ideal de integración americana es preciso hacerlo renacer en este aniversario natalicio.

En esta línea integradora la Iglesia alienta los esfuerzos desplegados por las organizaciones internacionales regionales de América Latina que tratan de promover y dar eficaz concreción a esa corriente unificadora americana⁵¹.

⁴⁹ Congreso de Angostura, 15 de febrero de 1819, Ib. Pág. 1132.

⁵⁰ Carta al Presidente de Nueva Granada, Kingston, 27 de mayo de 1815, Vol. I, N° 116.

⁵¹ Cfr. JUAN PABLO II, *Homilía* del 17 de diciembre de 1980, con ocasión del Sesquicentenario de la muerte del Libertador.

La Iglesia, en cuanto de ella depende, promueve un nuevo orden internacional en el que se instauren derechos básicos como:

— el derecho a una convivencia internacional justa entre las naciones, con pleno respeto a su autodeterminación económica, política, social y cultural;

— el derecho de cada nación a defender y promover sus propios intereses a empresas transnacionales, haciéndose necesaria la elaboración a nivel nacional, de un estatuto que regule las actividades de dichas empresas;

— el derecho a una nueva cooperación internacional que revise las condiciones originales de dicha colaboración;

— el derecho a un nuevo orden internacional con los valores humanos de solidaridad y justicia⁵².

La unión latinoamericana no se detiene, para quienes tenemos una concepción trascendente y espiritualista del mundo, en el solo ámbito de la cooperación económica. Tiene también otras dimensiones. En este sentido son particularmente significativas las palabras de Juan Pablo II, al formular el quehacer de la Iglesia en América Latina: "partiendo de una visión de la hermandad universal de los hombres bajo la paternidad divina —hermandad que halla una sublime realización en la participación en la misma mesa eucarística—, y del respeto dinámico a la vocación integral del ser humano y sus manifestaciones religiosas, sociales o culturales, la Iglesia es bien consciente del papel armonizador que puede ejercer en una sociedad, sobre todo donde... una mayoría de ciudadanos se encuentran estrechamente vinculados por lazos comunes de fe, de lengua y de cultura"⁵³.

Conclusión

Los Obispos de Venezuela nos hemos esforzado en trazar una semblanza del Bolívar cristiano. Del hombre que confesó su fe, en medio de una tempestuosa vida. Del Libertador y del estadista, que unió la Iglesia de las nuevas Repúblicas con la roqueña perennidad del Sucesor de Pedro. Del Maestro que señala a las actuales generaciones los caminos que deben emprender y los retos que deben enfrentar. Es nuestro más ardiente deseo que la voz del Padre de la Patria resuene y se escuche cada día más en la educación de nuestra niñez y de nuestra juventud. Que el patriotismo y desinterés de quien sacrificó todo para convertirnos en hombres y naciones libres, sean luz que inspire y guíe la conducta de todos los que amamos y servimos a Venezuela y trabajamos por ella.

Cierre este mensaje la magnífica afirmación del Eminentísimo Señor Cardenal José Humberto Quintero:

"Podrá agotarse el oro, el hierro, el petróleo que en estos días constituyen un tesoro fabuloso (de Venezuela) y caer en el olvido tantos com-

⁵² Cfr. Puebla 1276-79.

⁵³ JUAN PABLO II, Homilía citada.

patriotas ilustres que ostentan nuestros fastos, pero mientras en el mundo haya hombres capaces de apreciar las ideas geniales, de admirar el heroísmo y de amar la libertad, la figura de Bolívar permanecerá siempre como una de las mayores de la humanidad”⁵⁴.

- | | |
|--|--|
| Mons. ALEJANDRO FERNANDEZ FEO
Obispo de San Cristóbal | Emmo. JOSE ALI LEBRUN
Cardenal electo |
| Mons. MIGUEL AURRECOECHEA
Vicario Apostólico de Machiques | Mons. DOMINGO ROA PEREZ
Arzobispo de Maracaibo
y Presidente de la CEV |
| Mons. ARGIMIRO GARCIA
Vicario Apostólico de Tucupita | Mons. CRISANTO MATA COVA
Arzobispo de Ciudad Bolívar |
| Mons. ANTONIO JOSE RAMIREZ
Obispo de Maturín | Mons. LUIS EDUARDO HENRIQUEZ
Arzobispo de Valencia |
| Mons. FELICIANO GONZALEZ
Obispo de Maracay | Mons. MIGUEL A. SALAS
Arzobispo de Mérida |
| Mons. TOMAS MARQUEZ GOMEZ
Obispo de San Felipe | Mons. TULIO MANUEL CHIRIVELLA
Arzobispo de Barquisimeto |
| Mons. EDUARDO HERRERA RIERA
Obispo Auxiliar de Barquisimeto | Mons. JOSE RINCON BONILLA
Obispo Auxiliar de Caracas |
| Mons. ROBERTO DAVILA UZCATEGUI
Obispo de San Fernando de Apure | Mons. RAFAEL A. GONZALEZ
Obispo de Barinas |
| Mons. VICENTE HERNANDEZ PEÑA
Obispo de Trujillo | Mons. CONSTANTINO MARADEI
Obispo de Barcelona |
| Mons. ALFREDO RODRIGUEZ FIGUEROA
Obispo Auxiliar de Caracas | Mons. MARIANO JOSE PARRA LEON
Obispo de Cumaná |
| | Mons. ANGEL POLACHINI
Obispo de Guanare |

⁵⁴ Card. JOSE HUMBERTO QUINTERO, *La Religión*, 29 de octubre de 1975.

Mons. ENZO CECCARELLI
Vicario Apostólico
de Puerto Ayacucho

Mons. PIO BELLO RICARDO
Obispo de Los Teques

Mons. JOSE JOAQUIN TROCONIS
Obispo Auxiliar de Valencia
y Secretario General de la CEV

Mons. MIGUEL DELGADO AVILA
Obispo Auxiliar de Caracas

Mons. HELIMENAS ROJO
Obispo de Calabozo

Mons. ANTONIO ARELLANO DURAN
Obispo de San Carlos

Mons. JOSE VICENTE HENRIQUEZ
Obispo Auxiliar de Barinas

Mons. NELSON MARTINEZ
Obispo Auxiliar de Valencia

Pbro. AVELINO PEÑA
Vicario Capitular de Margarita

Mons. MARCIAL RAMIREZ PONCE
Obispo Auxiliar de Caracas

Mons. FRANCISCO DE GURUCEAGA
Obispo de La Guaira

Mons. MARIANO GUTIERREZ
Vicario Apostólico del Caroni

Mons. MARCO TULIO RAMIREZ ROA
Obispo de Cabimas

Mons. OVIDIO PEREZ MORALES
Obispo de Coro
y Vice-Presidente de la CEV

Mons. MEDARDO LUZARDO ROMERO
Obispo de Ciudad Guayana

Mons. JOSE DE JESUS NUÑEZ
Obispo Auxiliar de Ciudad Bolívar

Mons. JORGE UROSA
Obispo Auxiliar de Caracas

Caracas, 12 de enero de 1983.

Comunicado de los Obispos del SEDAC

Al término de la reunión del Consejo de Presidencia del SEDAC (Secretariado Episcopal de América Central), en el mes de agosto pasado, el Consejo emitió un COMUNICADO en el que los Obispos expresan su solidaridad con las justas aspiraciones de los pueblos de Centroamérica, a raíz de la situación vivida en los distintos países del área.

El texto del comunicado es el siguiente:

Reunidos en nombre de Cristo, nosotros, Arzobispos y Obispos provenientes de los países centroamericanos y de Panamá, participantes en la Reunión Ordinaria del Consejo de Presidencia del SEDAC, queremos manifestar a los pueblos de los que somos Pastores y a todos los hombres de buena voluntad, lo siguiente:

1º. Que damos gracias a Dios, fuente de todo bien, por la visita sin precedentes que hace pocos meses realizó a nuestro país Su Santidad Juan Pablo II.

Su amor de padre, su generosa entrega a esta porción del rebaño universal puesta por Cristo bajo su pastoreo y su luminosa enseñanza en la que se manifiesta su profundo conocimiento de la realidad de nuestra Iglesia y Sociedad, deben seguir inspirando todo esfuerzo encaminado a la búsqueda de verdaderas soluciones para los graves conflictos que desgarran internamente a nuestras naciones y ponen en peligro la paz internacional.

Hasta la Roma de Pedro y Pablo le hacemos llegar el testimonio de nuestra gratitud filial y nuestros votos fervientes porque Cristo lo guarde por muchos años más al frente de su grey.

2º. Al finalizar la realidad de cada uno de nuestros países, constatamos la dramática incidencia, en la mayoría de ellos, de situaciones como las siguientes: virtual estado de guerra civil; graves perturbaciones políticas, económicas y sociales, producto, las más de las veces, de flagrantes e inveteradas injusticias y de ideologías disociadoras que, aunque de signo diverso, son igualmente inhumanas y deshumanizantes.

Sufren igualmente nuestros pueblos por causa de la intromisión de potencias extranjeras, venidas en apoyo de cuantos dentro de los países responden a sus intereses, las más de las veces ajenos y contrarios a los de las grandes mayorías.

Consecuencias de la realidad anteriormente descrita son los asesinatos a sangre fría, una cadena interminable de venganzas, un irrespeto absoluto por la vida y la dignidad de la persona humana y como resultado de la violencia desatada, millares de desplazados, refugiados, encarcelados y desaparecidos. Por todas partes se fomentan odios irreconciliables, divisiones abismales, supresión arbitraria de libertades y garantías

individuales, desinformación, destrucción inmisericorde de bienes y servicios y el consiguiente empobrecimiento general.

3°. A nivel internacional, el panorama es igualmente sombrío debido al nerviosismo que causa la posibilidad de que se desate una guerra abierta que cubra de dolor y destrucción toda la subregión.

Se acelera la militarización, las naciones se preparan febrilmente para la guerra con grave detrimento de las actividades productivas, crecen las tensiones, menudean las acusaciones, son cada vez más frecuentes los incidentes fronterizos, mientras, como consecuencia de tal estado de cosas, aumenta la miseria y se hace cada vez más ominoso el riesgo de intervenciones foráneas.

4°. Pero no todo son sombras en esta Centro América donde tantos millones de hombres tenemos cifrada en Cristo nuestra esperanza y veneramos filialmente a María, madre de Dios y princesa de la paz.

La inmensa mayoría de cuantos pueblan nuestro istmo se sienten solidarios de sus hermanos, detestan la guerra y suspiran por la paz, van reconociendo cada vez más la imperiosa necesidad de relaciones de mayor justicia entre individuos y grupos cansados de vivir bajo regímenes que les han expoliado sistemáticamente de sus derechos, exigen cada vez con mayor fuerza que se les dé oportunidad de decidir democráticamente sobre su destino histórico.

Haciendo nuestras tan justas aspiraciones:

4.1. Nos dirigimos en primer lugar a los grupos en pugna dentro de nuestros países, para pedirles en el nombre de Dios que pongan fin a la violencia y se abran a un diálogo honorable y civilizado. Ya es mucha sangre que se ha derramado, ya son muchos los sufrimientos a que se ha sometido a millones de inocentes criaturas, ya es intolerable la destrucción que se ha causado.

Llegó la hora de poner término a tanta insania para que prevalezca la voz de la razón y sobre el fundamento del amor y la justicia, la verdad y la libertad pueda construirse la paz.

Deben remover las causas generadoras de los conflictos como lo son en unos el afán desmedido de riquezas, influencia y poder, con la consiguiente indiferencia ante la miseria de miles de compatriotas, pero como lo son en otros su dogmática insistencia en la lucha de clases, pródiga también en violencia, generadora de nuevas formas de represión e incapaz, como se viene demostrando, de instaurar una auténtica justicia social.

Sin una auténtica conversión de unos y otros a Dios, Creador del hombre y al hombre, imagen de Dios, la situación, lejos de mejorar, se agravará hasta hacerse insostenible.

4.2 Conscientes de que el bien común debe encontrar a través de la libre y soberana decisión de los pueblos su realización, pedimos a quienes detentan el poder político y militar que respeten el sagrado derecho de los pueblos a darse el tipo de gobierno que desean, a través de elecciones absolutamente libres de toda coacción o manipulación. Quienes creen estar seguros de contar con el apoyo del pueblo, denle la oportunidad de manifestarlo así ante la propia nación y ante el mun-

do. Pero si se lo impiden, es porque temen su veredicto, con lo que se exhiben como enemigos de la libertad.

4.3. A las potencias y fuerzas ideológicas foráneas, contrarias políticas y militarmente a nuestros valores culturales que interfieren en Centro América, les demandamos que no lo hagan, para que sean nuestros pueblos, sólo ellos, quienes diriman sus conflictos, superen sus diferencias y enfilen sus derroteros hacia la ansiada meta de la paz.

Debe existir, eso sí, ahora y en el futuro, absoluta garantía de que todas salen. De lo contrario, la intervención de una justificará automáticamente la intervención de otra y así el logro de una paz estable se hará cada vez más difícil en nuestra región.

Dicho lo anterior, y anunciando desde ahora nuevas orientaciones nuestras durante los meses venideros, invitamos a nuestros sacerdotes, religiosos, religiosas y laicos a ser signos e instrumentos de unidad y comunión, misión esencial y quehacer permanente de la Iglesia, ya que como dice Su Santidad, Pablo Sexto, "si el Evangelio que proclamamos aparece desgarrado por querellas doctrinales, por polarizaciones ideológicas o por condenas recíprocas entre cristianos, al antojo de sus diferentes teorías sobre Cristo y la Iglesia e incluso a causa de sus distintas concepciones de la sociedad y de las instituciones humanas ¿cómo pretender que aquéllos a los que se dirige nuestra predicación no se muestren perturbados, desorientados, si no escandalizados? (Evangelii Nuntiandi, n. 77).

Al concluir nuestra reunión y tocados en lo más hondo de nuestro espíritu por la plegaria de Francisco de Asís, elevamos nuestra súplica ferviente a Jesucristo para que a nosotros, a los políticos, a los gobernantes y a todos los habitantes de nuestras naciones, nos hagan instrumentos eficaces de su paz, aquella que El nos trajo del seno de su Padre.

Que María, Madre de Dios y Madre nuestra, para quien nuestros pueblos profesan tan tierno amor y filial devoción, acompañe su caminar y haga posible que desde Panamá hasta Guatemala se consolide entre nosotros la civilización del amor.

San José de Costa Rica, Agosto de 1983

"Ante la situación en América Central",

Cincuenta Obispos latinoamericanos participantes en la Reunión general de coordinación del CELAM celebrada en Bogotá del 18 al 24 de julio pasado, considerando la grave situación de América Central, expresaron su solidaridad fraterna con estos pueblos a través de la DECLARACION: "ANTE LA SITUACION EN AMERICA CENTRAL", que ofrecemos a continuación.

"Frente a la gravísima situación de América Central, que influye en todo el continente, los Obispos latinoamericanos congregados en el CELAM para elaborar el Plan de trabajo de los próximos 4 años,

expresamos nuestra solidaridad con esos pueblos que, habiendo padecido una oprimente injusticia social aún no corregida, sufren ahora el nuevo drama de la división, el odio, el enfrentamiento ideológico con violencia, la agudizada miseria y la inminente amenaza de guerra.

Unidos a todas las voces que en nombre de la paz y de la justicia se levantan contra el armamentismo en el mundo, rechazamos especialmente el creciente flujo y tráfico de armas en esa zona, detrás del cual se esconden intereses políticos y económicos contrarios a los deseos de esos pueblos inocentes y anhelantes de paz.

Con las mayorías de esos pueblos deseamos que ni los gobiernos ni otros grupos de oposición inviten a las potencias extranjeras a intervenir en este conflicto, y que esas potencias, si ya están presentes, se retiren y si no lo están se abstengan de intentarlo; así unas y otras evitarán el fracaso repetido en otras experiencias históricas que han demostrado la ineficacia de tales intervenciones.

Nos conmueve la situación de tantos millares de refugiados y les reiteramos nuestra oración y apoyo, agradeciendo a todos los que los atienden material y espiritualmente; solicitamos absolutas garantías para su vida e integridad física. Sabemos también que muchos viven en la inseguridad y el miedo, alarmados por la destrucción de la infraestructura social y de la merma de fuentes de trabajo. Les pedimos que no desfallezcan en sus esperanzas y que confíen en que los hombres, animados por la buena voluntad y las aspiraciones superiores, pueden encontrar las sendas para la justicia y la paz.

Hacemos un llamado a la confianza mutua para que se retome el camino del diálogo y de las negociaciones indispensables que logren obtener una paz sólida y duradera, la reconciliación entre hermanos y la reconstrucción del tejido social de esos pueblos.

Apoyamos todas las iniciativas y los esfuerzos de países vecinos y amigos, como también de grupos diplomáticos que trabajan para ayudar a facilitar una solución digna.

Que el Señor Jesucristo, cuya obra salvadora derribó los muros entre los hombres, y la Santísima Virgen María, Patrona de nuestros pueblos, velen sobre esas naciones hermanas, iluminen a sus autoridades y ayuden a sus Pastores para que sean constructores de la paz y de la concordia sobre la base de la justicia y el respeto a la dignidad del hombre.

Índice del Vol. IX — 1983

I. Estudios

Viganó C. E., El Religioso Educador Hoy. Desafío Político y Profecía Eclesial.....	3
Salaman Sajuría E., La Escuela Católica y el Tipo de Cristiano que debe Formar	24
Jiménez Cadena A., S.J., "La Tercera Fuerza", como Alternativa para un Psicólogo Creyente	39
Alessandri M. H., Radicalidad en nuestros Compromisos para Seguir los Consejos Evangélicos	58
Jiménez Carvajal, J., Eudista, Pastoral Planificada: Posibilidades y Exigencias en las Grandes Ciudades	75
González Dorado, A., S.J., Una Iglesia más Evangelizadora en las Grandes Ciudades de América Latina	89
Idígoras J. L., S.J., En Defensa de nuestro Espíritu Católico	117
Morín A., P.S.S., Jesús y la Violencia: ni Guerrillero ni Zelota	163
Antoncich R., S.J., Propiedad de Medios de Producción. Derecho de Trabajadores	174
Kloppenbug B., Mons. O.F.M., El Valor práctico de la Verdad Revelada	188
Interdonato F., S.J., "El Método de la Teología Positiva-Especulativa"	197
Cambón E., Pbro., Secularización y Presencias de Dios, según el Documento de Puebla	232
Herrera J., Pbro., Necesidades en la Enseñanza Teológica	252
Scannone J. C., S.J., La Teología de la Liberación	259
Arnaiz F. J., S.J., Descripción de una Auténtica Creencia a la luz de Puebla	289
Mejía J. J., S.J., Problemas de Método en Catequesis	295
Jerôme Hamer J., Mons. O.P., Iglesia y Comunión. Introducción al Tema Eclesiológico	307
Tamayo R. F., Eclesiología de Puebla	324

Methol Ferré A., Momentos de Iglesia en la Historia de América Latina	339
Beltrami A., Mons. Apucarana: Diócesis, Comunión de Comunidades,	354
González Dorado A., S.J., Pastoral Vocacional en la Civilización Urbano-Industrial Latinoamericana	398
Merlos Arroyo F., P., Las Tareas de la Catequesis en la Parroquia Contemporánea	420
Galilea Segundo, Experiencia Religiosa y Evangelización	433
Kloppenburg B., Mons. O.F.M., El Espíritu Santo como Promotor de la Pastoral	449
Ruiseco C. J., Mons. Culto y Cultura en Puebla	460
Correa G., O.P., La Iglesia, Realidad Eucarística, y la Eucaristía, Sacra- mento Eclesial	471
Bastos de Avila F., S.J., Laborem Exercens	487
Mesa Carlos E., C.M.F., Los Lalcos en la Edificación de la Iglesia Novogranadina	503
Interdonato F., S.J., La Temática Religiosa en "La Guerra del Fin del Mundo", de Mario Vargas Llosa	534

II. Notas y Documentos

Informe de Labores del Instituto Teológico Pastoral del CELAM en 1981	141
Informe de Labores del Instituto Teológico Pastoral del CELAM en 1982	151
Mensaje de los Obispos de Guatemala	303
Más Allá de la Protesta y la Violencia. Declaración del Comité Permanente de la Conferencia Episcopal de Chile	437
Sección de "Pastoral Bíblica", en el Instituto Teológico Pastoral del CELAM	439
Adaptaciones en la Liturgia. Conclusiones del Encuentro-Consulta realizado en Lima (Perú) del 13 al 17 de Septiembre de 1982.	554
Mensaje del Episcopado Venezolano con ocasión del Bicentenario del Nata- licio del Libertador	571
Comunicado de los Obispos del SEDAC	587
"Ante la Situación en América Central"	589