

Religiosidad Popular en América Latina

Maximino Arias Reyero, Pbro.
Prof. de Teología en la Universidad Católica
de Santiago (Chile)

Texto publicado en el Encuentro sobre Religiosidad Popular, Bogotá, agosto 23-28, 1976.

1. Observaciones Previas

Hablar de religiosidad popular en América Latina es una osada temeridad. América Latina es un enorme continente, compuesto por países que tienen tantas o más diferencias que semejanzas. La religiosidad popular venezolana, la del Perú, México o del Uruguay tienen entre sí muy marcadas diferencias. Lo mismo ocurre si tenemos en cuenta las diferentes subculturas que existen en cada nación, o con los diferentes fenómenos religiosos que se pudieran calificar de religiosos y populares. Por lo tanto, no podemos aquí hablar de religiosidad popular latinoamericana más que apuntando y destacando aspectos generales que sean comunes a todos los países, subculturas, etc. y dejando de lado lo concreto y diferencial. Esto significa, desde luego, quedarse en una cierta abstracción, tan poco apreciada en nuestro tiempo, pero necesaria y realista.

Aunque el lenguaje teológico no está aún claramente diferenciado, parecería lógico hablar de *Religiosidad Popular* allí donde la presencia de las religiones de culturas prehispánicas o de otros elementos extraños al cristianismo tengan gran peso. En aquellas manifestaciones religiosas en las que el catolicismo aparece como elemento de gran importancia, aunque se encuentre mezclado con elementos religiosos de otras culturas, se puede hablar de *Catolicismo Popular*. Donde el cristianismo católico se manifiesta con fuerza y dinamismo para crear tradiciones y expresiones de fe, enraizadas en las culturas existentes se debería hablar de *Piedad Popular*.¹ Al hablar de religiosidad popular nos referimos indistintamente a las tres, aunque somos conscientes de las grandes diferencias existentes entre ellas².

¹ En *Evangelii Nuntiandi* se desea ("llamamos gustosamente") dar el nombre de *Piedad Popular* a una religiosidad popular que son expresiones particulares de la búsqueda de Dios y de la fe y que han sido consideradas como menos puras, (sin razón) y están bien orientadas mediante una pedagogía de evangelización. Ver EN, 48.

² Por ejemplo. En la religiosidad popular no cristiana se puede hablar de "semillas del Verbo", pero en nuestra religiosidad popular Latinoamericana, generalmente cristiana, no hay sólo "semillas del Verbo", ni sólo "preparación evangélica" en el sentido que tienen estas expresiones, sino *elementos de verdadera fe cristiana*. Hay

2. De la Caridad Pastoral a la Inteligencia Teológica

La religiosidad, máxime si es verdaderamente popular, se está convirtiendo en un tema teológico. En la II Conferencia del Episcopado Latinoamericano de Medellín se trató este tema como un problema pastoral³. La misión evangelizadora se encuentra frente al hecho de la "profunda religiosidad" de los diferentes grupos étnicos y sociales latinoamericanos. Esta religiosidad, que posee gran repercusión social, muestra también "una enorme reserva de virtudes auténticamente cristianas". Es cierto que las grandes masas de "católicos populares" participan muy poco en la "vida cultural oficial" y que "su adhesión a la organización de la Iglesia es muy escasa". Además, muestran "deficiencias en su conducta moral". Se apunta también en este documento que la religiosidad de tipo cósmico ha comenzado a entrar en crisis. La Iglesia, por su parte, tiene que acoger e incorporar a estos católicos que se expresan de una manera no oficial, concediéndoles el derecho a mantener sus expresiones propias. Teológicamente —continúo resumiendo el Documento— se debe decir que la única fe puede hallarse diversificada y como oculta en diversos elementos religiosos y humanos, se ve mezclada con imperfecciones, pero manifiesta una dinámica interna que impulsa hacia una más perfecta apropiación personalizante y comunitaria, cuando está en contacto con la Palabra de Dios y con la celebración de la Santísima Eucaristía. Según esto, se dan algunas oportunas recomendaciones pastorales.

Entre este Documento y otros de la misma Conferencia se dan ciertas tensiones, pero de ninguna manera oposición. Se manifiesta así tan sólo que la Iglesia, en su teología y en su pastoral, no depende absolutamente de principios filosóficos ni de intereses sociales o políticos, que no es, su doctrina y acción, un montaje ideológico abstracto, que no se fundamenta en una concepción de la fe vacía y agresiva, de una fe que busca un nuevo canon en el Canon, que ya no sería el de la justificación por la sola fe (entendido a modo protestante), sino el de la inseguridad psicológica, creatividad y crítica social⁴.

Después de la II Conferencia de Medellín, el problema pastoral de la religiosidad popular se fue tratando de manera más amplia y profunda en todos los países latinoamericanos (Argentina, Perú, Chile, etc.). Las publicaciones latinoamericanas sobre este tema se multiplican y uno se

que manifestar más claro la dependencia del catolicismo popular del cristianismo. La formulación de *Medellín* peca, a mi modo de ver, por defecto. Mucho mejor se expresan los Obispos del Sur de España. *El catolicismo popular en el Sur de España*. Documento de trabajo para la reflexión y práctica pastoral. Madrid, PPC 1975.

³ *Medellín*, 6. La Pastoral Popular se trató en el apartado de Evangelización.

⁴ Ver J.L. SEGUNDO, *La liberación de la teología* (Cuadernos Latinoamericanos 17). Buenos Aires-México: Lohlé 1975, pp. 218 ss.

da cuenta de haberse situado en un campo de riquezas inagotables⁵. El problema pastoral se convierte en un problema teológico que es necesario abordar desde el centro de la Teología, pero también se advierten en él aspectos culturales, históricos, filosóficos de gran importancia. De esta manera este tema pastoral se presenta en Teología enriquecido por muchos aspectos.

Como todo tema importante, puede ser, el tema que nos ocupa, interpretado desde diferentes perspectivas complementarias, y aún contradictorias. Se convierte así en un tema polémico y, por lo tanto, difícil de abordar con equilibrio. Para intentar comprenderlo con la mayor fidelidad posible, es necesario relativizar en algo los propios puntos de vista, prestar oídos a las otras posturas y tendencias y, sobre todo, crear claridad: nada es tan polémico como lo que se percibe entre sombras. Además, en una época que se dice "posreligiosa" y "poscristiana" se necesita hacer un esfuerzo para escuchar ciertas voces, a las que se han desacostumbrado nuestros oídos.

El tema de la religiosidad popular es un producto de la pastoral (de la teología) y de las Iglesias Latinoamericanas, que surge a partir de la misma vida de la Iglesia católica. Por esto tiene capacidad para extenderse a otros países católicos como España, Italia e, incluso, a Francia. Sin embargo, a diferencia de lo que ocurre con otro tema Latinoamericano, con la Teología de la liberación, las teologías más en boga no aportan apenas nada. Sólo recogen informaciones sobre el catolicismo popular Latinoamericano, pero sin una adecuada comprensión de él, sin una simpatía en su tratamiento. Es evidente que aquellos pueblos de tradición católica enraizada podrán hacer un aporte excelente no pasando mucho tiempo. Otra cosa ocurre con los métodos y técnicas de estudio, así como con las aportaciones filosóficas y sociológicas. Aquí la Teología y la pastoral tendrán que tenerlos muy en cuenta, sin olvidar la propia dimensión teológica del problema.

A pesar de ser éste un tema nacido en América Latina, ha encontrado en la situación actual del mundo católico y no católico una atmósfera apta para el reconocimiento de los valores religiosos y populares. Todo ello hace que el tema se incorpore actualmente a la Teología avalado en motivos sociales y culturales, por motivos pastorales y por motivos propiamente teológicos.

⁵ Ver *La religiosidad popular en América Latina*. Boletín bibliográfico Iberoamericano, Madrid 1976; *Revista Eclesiástica Brasileira* 36 (141), Marzo 1976: dedicada al tema del Catolicismo popular, adjunta una pequeña bibliografía comentada (pp. 272-280).

3. Motivos que han influido en la Actualidad del Tema Religiosidad Popular

Motivos socio-políticos y culturales

Tres motivos sociopolíticos y culturales han sido de influencia para la actualidad del tema: el cambio producido en la sensibilidad política, la crisis de la civilización occidental y el movimiento de la histórica Latinoamérica. A ellos se añade la presencia constante de lo religioso en todo ámbito Latinoamericano.

El cambio de sensibilidad política ha conducido a pensar el pueblo como un factor determinante e insuficientemente tenido en cuenta. Aunque pocas palabras sean explotadas con mayores despreocupación, y se haya abusado más ella, se intuye, sin embargo cada vez con mayor claridad, que debajo de la palabra y el concepto *pueblo* se encuentra una realidad de suma importancia. Para construir su visión social, los políticos han tenido, ciertamente, siempre presente las características fundamentales y propias del pueblo, y sobre todo su religiosidad. Pero de una manera superficial y demagógica, la mayor parte de las veces. El fracaso de tantos gobiernos y partidos se debe, sin duda, a que no han sabido interpretar al pueblo que querían gobernar o que querían dirigir. Se han hecho sus voceros, pero imponiéndole esquemas extraños. El mismo pueblo, tarde o temprano, termina rechazándoles o al menos desinteresándose de ellos.

La visión actual política sobre la religiosidad del pueblo toma una dimensión más profunda que la de una concesión periférica. Se desea no sólo satisfacer políticamente las tendencias personales y sociales que ven manifestarse con las expresiones religiosas, para asumirlas dentro de una recta ordenación política, sino de sustituir las formas religiosas por objetivos racionales y factibles. Sobre todo se trata de transferir los caracteres que poseen las realidades religiosas a otras esferas humanas (p.e. la política, la científica, etc.). Por ello toma una gran importancia la religiosidad popular en una época en que, se quiera o no, se tiene la obligación de presentarse en todas las manifestaciones democráticas y populares.

La crisis de la civilización occidental ha empezado a producir una nueva "vuelta de campana" filosófica y teológica, primeramente sobre el papel, o al menos ha empezado a producir una añorante mirada hacia aquellas civilizaciones o modos culturales en las que se hacen presentes aspectos olvidados o menospreciados, pero sin los cuales el hombre y la sociedad se construyen unilateral e imperfectamente. Al asomarse a cierta amplia literatura actual, da la impresión de que el conocimiento científico del mundo que nos rodea ha entrado en crisis y que las ma-

nifestaciones religiosas "primitivas" han influido algo en ello. Medellín, al contrario, constataba la crisis de la religiosidad popular por el conocimiento científico del mundo (Cf. 6,1,1).

La angustia ecológica, la náusea ante la esclavizadora tecnificación y el horror ante una racionalización deshumanizante no son experiencias juveniles sin verdadero trasfondo. El hombre occidental empieza a darse cuenta de que está inmerso en una unidimensionalidad de escalofrío, y busca nuevas dimensiones que le equilibren y salven. No está conforme en conferir a sus mismos esfuerzos un manto religioso (aunque sí quisiera), porque vislumbra que ello no le iba a servir de nada, no le sacaría de su angostura. Busca entonces el lugar donde se asiente el hábito de lo otro, de lo realmente diferente, y cree encontrarlo en la religión. Pero ahora no puede comprender la religión como un asunto individual, sino como una dimensión social, de todos, que sirva a la salvación del pueblo, de las naciones, del mundo. De aquí la preocupación y el estudio de las religiones y el deseo de asumir mucho de las religiones populares, porque cree ver en ellas la solución única a sus neuróticas inquietudes. Algo bueno y profundo palpita siempre en la búsqueda.

El movimiento de la historia religiosa latinoamericana está animado por este cambio de perspectivas, en el que lo autóctono, lo nacional, lo popular y propio de América Latina recobra sus justos derechos.

La conquista española y portuguesa y la primera Evangelización respetaron demasiado poco y dejaron desamparadas las culturas y las religiones indígenas, aunque no las destruyeran totalmente. La unión que existía entre la Iglesia y el Estado, sin embargo, colaboró, en lo religioso, a la creación de una religiosidad del pueblo, y a mantenerla. Se hace católico el pueblo, más que los individuos. El pueblo es el portador de modos de expresión religiosa que lo configuran. En el siglo XVI se hacen verdaderos esfuerzos por incorporar ritos y costumbres religiosas no cristianas. El siglo XVII se caracteriza por el intento ordenador y el establecimiento de las Iglesias. El impulso evangelizador pierde algo de su radicalidad, pero aumenta el institucionalizador.

Pronto van a ganar influencia, sin embargo, Inglaterra, Francia y Holanda. Los sistemas coloniales se constituyen. Otras formas de pensar tienen vigencia y se van filtrando. La Ilustración es un concepto que traduce en una palabra la orientación que van tomando las ideas en Europa. También llega a América Latina. La separación total y la lucha entre la Iglesia y el Estado es uno de sus presupuestos y su conclusión. La disyuntiva que impone entre razón y religión es de gran alcance. La religión queda relegada al campo de lo irracional, de lo primitivo, de lo condenado a desaparecer: es la herencia de las masas incultas. Los bienpensantes no podían ser religiosos o su religiosidad tenía que ser racionalizada, y por ello diferente a la de las masas. Se acrecienta el desprecio por las manifestaciones religiosas populares por parte de los "culti-

vados". A su vez, se hace patente y toma cuerpo un cierto complejo de inferioridad por parte de las gentes no ilustradas. Ya no es el pueblo el portador de los modos de vivir ni de la expresión religiosa, sino las élites intelectuales: su forma es universal.

Algo cambia en esta situación, pero poco, cuando la influencia oficial romana comienza a sentirse. Las naciones consiguen con esta relación a Roma una gran independencia y un reconocimiento universal. Pero la religiosidad oficial está aún demasiado unida a la razón histórica. Respetada, es cierto, pero no asume internamente los medios de expresión populares, como se había hecho en épocas pasadas. La religiosidad o piedad popular se desarrolla paralelamente a la oficial, cuando no prescindiendo de ella. Falta un mayor reconocimiento de lo propio y particular de cada pueblo, de su historia, experiencias y manifestaciones.

La historia posterior al Concilio Vaticano II parece poder superar este dualismo, reconociendo y adaptándose a las características de los pueblos y culturas en la que el cristianismo vive y dando paso a nuevas formas de cristianismo ya aculturizado. Pero el tiempo no ha pasado en vano y la prisa es una mala consejera⁶.

En América Latina se ha mantenido, sobre todo, *en los años antepasados, una fuerte relación a lo religioso*. El contacto con lo religioso, presente en todos los campos culturales, activo tanto en las culturas antiguísimas que perviven abierta o subterráneamente como en las modernas, con una densidad manifiesta y una visibilidad inevitable, hace que esta dimensión no pueda sustituirse fácilmente, y menos por cualquier formulación racional. La vivencia religiosa no puede desmontarse cuando el sujeto está experimentando su verdad religiosa, insustituible e imposible de encontrar en otras actividades. Esta es la razón por la que los estudios antropológicos religiosos se multiplican en América Latina, por la cual los teólogos cultivados cambian de tesis, después de un viaje a la frontera de México, y por lo que la tan mentada secularización no tiene en América Latina las características destructivas de lo religioso que tiene, al parecer, en otras culturas. Las precipitadas afirmaciones de que tarde o temprano llegará a América Latina la racionalización secularista de la cultura, y con ello la evaporación de la religión, olvida lo importante que es el cómo de su llegada. Las culturas americanas pueden asumir lo recto del proceso de secularización, insertándolo en su ambiente, en su cultura, sin que por ello ésta pierda sus dimensiones religiosas.

En los últimos años, una politización y "horizontalización" de la Teología y de la Pastoral que se ha dejado sentir y que se puede observar con claridad, ha llevado, además, por esa ley del péndulo famosa, a

⁶Ver el valioso artículo de C. BRAGA, *Un problema fundamental de pastoral litúrgica: adaptación y encarnación en varias culturas*. Medellín 1 (1): 51-82, Marzo 1975.

una nostálgica inclinación a lo religioso, pero también a hacer esfuerzos por reencontrar esa dimensión esencial del cristianismo que es lo religioso, y a valorar con justeza lo que uno tiene y ha estado arriesgándose inutilmente.

Motivos Pastorales

La crisis de la pastoral especializada. Las élites formadas mediante grandiosos esfuerzos y enormes dispendios parecen haber desaparecido o, al menos, no dan los frutos que se esperaban. El trabajo empeñado no ha sido recompensado. El abandono en que se encuentran las grandes masas cristianas es un asunto que preocupa. Inherente al cristianismo es la catolicidad. Las grandes masas tienen una cultura o subcultura que reconocer y evangelizar. En general, las pastorales especializadas se han preocupado poco en conocer, comprender y asumir estas subculturas o culturas populares. Su preocupación fue, la mayoría de las veces, predicar un Evangelio más puro y, en los últimos tiempos, más comprometido política y socialmente. Pero dejaron amplios campos sin evangelización. Ahora se vuelven los ojos a las masas, al pueblo. Se desea evangelizar en su ambiente, en su cultura: se desea evangelizar desde el *pueblo*. Ya no es posible pasar por alto la religiosidad popular.

La pastoral crece con el patos de la Encarnación. El conjunto de creencias y prácticas, de modos de vivir y comprender populares tienen importancia para la evangelización. Se evangeliza en concreto, respetando las personas y las sociedades. La dimensión encarnatoria del catolicismo lleva a plantearse de nuevo los presupuestos de una evangelización fiel al Evangelio y respetuosa de la historia, de una aculturación o encarnación del Evangelio en la cultura. La ruptura entre Evangelio y cultura, que es "sin duda alguna el drama de nuestro tiempo", ha de poder superarse, si se quiere hacer al cristianismo presente en la humanidad "no de una manera decorativa, como un barniz superficial, sino de manera vital, en profundidad y hasta sus mismas raíces"⁷.

La Iglesia es el Pueblo de Dios, formado por multitud de naciones, en la que cada una de ellas entra con sus derechos y propiedades. El Cristianismo debe estar presente, regenerar e impregnar toda cultura. Pero ahora surge la constatación y en encuentro con una cultura que es común a muchos pueblos, de un modo de ser y de comprenderse que pertenece a una gran masa de población no limitada por fronteras. Esta población manifiesta su modo de ser en acciones religiosas, y en prácticas religiosas populares, que tienen caracteres universales.

El cese de la influencia extranjera es un elemento importante para

⁷EN, 20.

el resurgimiento de las características autóctonas populares. Por una parte ha de tenerse en cuenta una cierta desmitificación de las culturas superiores. Por otra parte, América Latina va tomando conciencia de sí. Los pueblos y las Iglesias adquieren una cierta autonomía, aunque esté siempre amenazada. Casi todos los señores Obispos han nacido en los países donde residen. El número de sacerdotes nativos ha aumentado y los sacerdotes extranjeros van comprendiendo el gran respeto que deben a los modos culturales de los países que les reciben. La conciencia de que en la Iglesia los laicos tienen un papel importante ha cambiado también la configuración de las Iglesias. Tendencias más nacionales y populares se están dando cabida con rapidez.

Movimientos teológicos

La teología de la secularización se asentaba sobre sencillos juicios: la sociedad actual avanza igualmente sin Iglesia y sin religión; el Cristianismo no se sitúa en la línea de la Iglesia y de la religión, que, además, tienden a desaparecer, sino en la línea del mundo, de la civilización, de lo racional. La religión del futuro estará en la línea de lo humano, de la construcción del mundo. Lo específico cristiano no es sino lo humano racional, común a todos los hombres. Aquí encuentra su catolicidad.

De esta manera, intentando dar al Cristianismo vigencia y relevancia en la sociedad actual, se le entregaba en brazos de la civilización occidental racionalista. Se realizaba una identificación de lo cristiano y la civilización racional y técnica, se consumaba la justificación absoluta y sacral de esta civilización. La Teología de la secularización caía así en el mayor acriticismo de la historia de la teología. Sus teólogos más progresistas, se convertían en los más reaccionarios.

La Teología política surge con el intento de paliar el error teológico de la Teología de la secularización. Llama la atención sobre ese "específico" cristiano, esa "reserva escatológica" que le ha de servir de crítica para la construcción de una sociedad verdaderamente humana, sin ser absorbido por ella. Se dice "no" a la privatización de la teología y del Cristianismo; pero también a la conformación o identificación del Cristianismo con la sociedad secular. La posibilidad de incidencia política y la imposibilidad de adecuarse al mundo del Cristianismo están históricamente determinados por la "memoria" de los hechos de Cristo, por la "narración" de ellos. Mejor dicho, están determinados por la actualización práctica de los principios cristianos en la historia de la humanidad. Esta actualización se da en la vida concreta del pueblo. Por eso termina esta teología descubriendo, que para no caer en el vacío, la teología necesita "la experiencia religiosa contenida en los símbolos y narraciones del pueblo", necesita "los símbolos, las narraciones y los recuerdos colectivos del pueblo en la Iglesia", "el pan de la religión, de la

mística y de la experiencia religiosa de la gente sencilla". La Teología "no puede, ni debe, volverse contra la religión del pueblo mismo, ni destruir en plan sabihondo y casi cínico los símbolos de su identidad religiosa... Debe enfrentarse con aquellos que hacen un uso ilícito y explotador de los símbolos, evocaciones y narraciones del pueblo, sometidos a fines ajenos a la religión". La meta, ahora, será hacer que el pueblo sea el sujeto de su religiosidad⁸. De aquí la incorporación de la religiosidad popular a la Teología.

La Teología de la Liberación, producto Latinoamericano, llega a vislumbrar la necesidad de incorporar la religiosidad popular por caminos más prácticos. Aquí es importante la determinación de lo que sea pueblo, ya que la "luz de la fe" no es algo abstracto y alejado, sino vivido concretamente por el pueblo. Si este pueblo se identifica con los pobres, será desde su situación desde donde se ha de partir. Si se equipara pobre con una clase social, con el proletariado, o si "el pobre" es la nación oprimida o el continente, los acentos cambiarán de manera muy fundamental. Si "el pueblo" dice estrecha relación a la Iglesia, a la Jerarquía, a la institución, cambian nuevamente las perspectivas⁹. Pero, ahora algo va a ser común: la preocupación por la religiosidad popular.

La Teología oficial y escolar también muestra su interés por la religión del pueblo. El reconocimiento de la autonomía de lo religioso, la inserción de la Ciencia de la Religión en el quehacer teológico, la constatación de la permanencia de caracteres religiosos en cada cultura y la superación de uniteralidades y disyuntivas falsas a base de una mayor observación y respeto a la situación humana, implica la incorporación del estudio de la Religiosidad Popular al estudio teológico.

Todo lo hasta aquí expuesto nos indica que por diversos caminos, más o menos derechos, se hace presente en los campos de la reflexión

⁸ J.B. METZ, "Iglesia y pueblo o el precio de la ortodoxia", en Varios, *Dios y la ciudad*; nuevos planteamientos de teología política. (Col. Epifanía 22), Madrid: Cristiandad 1975, pp. 136 y 140.

⁹ Compárese la diferencia entre las dos concepciones de "pueblo" siguientes: "Para nosotros la categoría de 'pueblo' está ligado históricamente a los sectores explotados dentro del sistema capitalista dependiente como es el que padecemos en América Latina. Por tanto 'el pueblo' se verifica en aquellos grupos que tienen intereses comunes opuestos a los intereses de los dominadores en un determinado momento de la historia de un país y de su coyuntura política. Esto implica conocer quiénes, en cada contexto nacional, son los explotadores y quiénes los explotados y, por tanto, quién es el pueblo y quiénes son sus enemigos". R. VIDALES, *Evangelización y liberación popular, Cristianismo y Sociedad* 14 (47): 9-29, primera entrega, Abril 1976, p.19. "Entendemos, pues, por pueblo fundamentalmente —sin excluir otras notas— la articulación dialéctica de una triple realidad: 1) una cultura; 2) un sujeto colectivo; 3) una historia". F. BOASSO, *Qué es la pastoral popular?* (resumen del Seminario sobre pastoral popular en San Miguel, 6 al 9 de septiembre, 1973). Buenos Aires: Patria Grande 1974, p. 27

teológica, filosófica, política, social, etc. el tema de la religiosidad popular.

4. Los Valores Redescubiertos de la Religiosidad Popular

América Latina contribuye, en relación con nuestro tema, ante todo, con *la constatación de la existencia de la religión*. El hecho religioso es una realidad que no se puede soslayar ni camuflar, que tiene enorme importancia social y política y consistencia y fuerza propios.

Esto ya da pie para un estudio pormenorizado y consecuente en vistas a una revalorización de lo religioso y de las religiones. La Ciencia de la Religión, la Filosofía, la Sociología, la Teología, etc. se encargarán de destacar los valores que se dan en la religión y que no se encuentran fuera de ella; destacarán su importancia para la vida social. La necesidad de una instancia trascendente para que la libertad humana no se cierre sobre sí misma y quede limitada por la razón científica o política ha sido el mérito indudable de escuelas filosófico-sociológicas actuales, aunque no llegaran a una clarificación y a un descubrimiento de la verdadera trascendencia.

También se descubren las transformaciones religiosas, es decir, la reaparición de "religiosidades" en campos diversos: la política se cubre, no pocas veces, con el manto sacerdotal que ha arrebatado a los sacerdotes. La magia, la brujería, los videntes y adivinos se ponen de moda. Se cree poder demostrar que no hay tanta diferencia entre las llamadas culturas primitivas y las actuales, entre religión, magia y ciencia. Mirados desde puntos de vista totalmente formales, haciendo caso omiso de contenidos y consecuencias, no se encuentran demasiadas diferencias en los gestos y ritos de una religión de un mago o incluso de un político. De aquí las confusiones que se originan en algunos estudios fenomenológicos y filosóficos.

Tanta importancia como la constatación de la existencia de la religión, tiene actualmente el descubrimiento de los valores de la religiosidad *popular*. La religión del pueblo, de los pobres, de las masas, tantas veces despreciada, está mostrando sus escondidos tesoros. La religiosidad de las élites, eruditas y oficiales, racional e institucional, muestra sus cojeras y vacíos. Hay en lo popular más de lo que se podía prever a primera vista, más de lo que se quería conceder. Empieza a consolidarse la sospecha, e incluso la certeza, de que en las vivencias populares se halla la posibilidad de un encuentro ya sea con formas más equilibradas, más completas y humanas que las que se encuentran en las sociedades construídas racionalmente, ya sea con una forma diferente que sirve para equilibrar y servir de resguardo al individuo acosado por los cambios sociales¹⁰. El pueblo, en su religiosidad, vive en cantidad de realidades

¹⁰ "La sociedad de los bailarines, gracias a la ambivalencia de sus estructuras

que no vive la sociedad técnica. Hay en estas tradiciones sociales "naturales" más riquezas y posibilidades que en las sociedades construídas artificialmente: Tiene más posibilidades de equilibrio una gran piedra, que una estatua mal cincelada.

Así se vuelven los ojos a la religiosidad *popular*, la de las grandes masas, la de los "católicos festivos"¹¹. En ella se descubre la presencia de una dimensión trascendente, que no destruye el pensamiento lógico; pero lo coloca en su lugar. La relación a la naturaleza que habita en la religiosidad popular hace al hombre más respetuoso y solidario, pero no esclavo del cosmos. El valor que se da al simbolismo, a la imaginación, a la fantasía, a lo sensible, al sentimiento, a la afectividad, a las vivencias místicas, al sacrificio, al desprendimiento, al espíritu y al cuerpo, la hacen hoy más atrayente y digna de tenerse en cuenta: son valores que se van perdiendo para los hombres de la civilización técnica y científica. La importancia social de la fiesta, de la alegría espontánea y compartida, de gasto inútil y no calculado, tal como se dan en las manifestaciones religiosas populares, han hecho fruncir el ceño a observadores intelectuales, al mismo tiempo que les ha dado pistas para nuevas concepciones de la sociedad. Las reservas que posee este modo popular en vistas a una más humana y más justa participación social está siendo lentamente explicitada. Su peso crítico y aportes positivos se hacen patentes. El "pueblo" sabe sus límites, se propone sus utopías, se ríe de sus fatuas aspiraciones, ironiza, sin piedad, lo desmesuradamente ridículo; pero sabe también sacrificarse, sufrir, aguantar y morir cuando lo ve necesario; sabe encogerse de hombros y desinteresarse de lo que no se adecúa a su modo de ser y no le "importa", aunque se lo vendan con buenas palabras.

Esta visión de lo popular, que destaca y descubre valores fundamentales, no está exenta del peligro que lleva consigo todo verdadero descubrimiento: no ver sus límites, caer en la euforia entusiasta que no repara ni tiene en cuenta los trazos negros en los que viven y se destacan sus perspectivas. Es fácil pasarse de un extremo a otro, de la ignorancia al

ofrece ciertamente un refugio para el hombre que es víctima de esta anomía, (de la sociedad circundante), pero parece que es para prepararlos mejor a la confrontación. . . La religión le ofrece un aliento moral y hasta una motivación ideológica al individuo; los elementos culturales y religiosos de tipo arcaico pueden servirle de anclaje; sin embargo, la sociedad de bailarines no lo orienta hacia el aislamiento pero más bien hacia el esfuerzo reivindicativo" J.J. M.M. VAN KESSEL, *Bailarines en el desierto*. T. I: Tres sociedades de baile. T. II: Estudio de una dinámica social. Antofagasta 1974 (mimeografiado). Se trata de un estudio de los "bailes chinos", religiosos, del Norte de Chile, que se celebran en honor de la Virgen en ciertos santuarios. El autor describe los personajes y bailes y después analiza las estructuras sociales e ideológico-religiosa de estos grupos.

¹¹ R. PANNEN, *El catolicismo popular*; treinta años después de "Francia, país de misión?". Marova 1976; L. MALDONADO, *Religiosidad Popular, nostalgia de lo mágico* (Col. Epifanía, 28). Madrid, Cristiandad 1975.

descuido de lo popular, a verlo como norma de toda actuación política y cristiana.

5. Las Interpretaciones de la Religiosidad Popular en las Teologías Latinoamericanas

La Teología Latinoamericana se ha dado a conocer en los últimos años con una orientación práctica y política muy pronunciada, sobre todo en las teologías de la liberación. Siendo todas ellas aún proyectos más o menos acabados, tienen, sin embargo, una tendencia integral, tienden a extender sus instituciones a toda las realidades, tienden a interpretar y asociar todas las realidades desde su punto de partida. Las teologías de la liberación no están desarrolladas, no han sacado todas las consecuencias de una manera sistemática y plena; su trabajo está en marcha. Frente a la religiosidad popular han hecho algunos aportes, ya explícita ya implícitamente. No son muchos. De entre los grupos que forman las diversas tendencias, suele darse un miembro que saca las conclusiones de su postura en orden a la religiosidad popular. De entre este conjunto de interpretaciones y líneas, se pueden distinguir tres tendencias que denominaremos 1) de la secularización y las comunidades, 2) de la revolución y la política y 3) de la nación y el pueblo. Al lado de las teologías de la liberación hay, sobre todo, otros dos modos con características diferenciales en su concepción sobre la religiosidad popular; 4) la que se basa en la aplicación de la Ciencia de la Religión y 5) la de la teología escolar e Iglesia oficial.

De la secularización y las comunidades

El punto de partida de esta tendencia parece situarse en la certeza de que en la sociedad actual se desarrolla un proceso de secularización que, tarde o temprano, llegará, sin cambios sustanciales a todos los pueblos, ambientes y realidades: Dios desaparece como contenido y como objeto religioso directo¹². Este hecho se debe aceptar y, aún más, impulsar y promover. Sólo así es posible la liberación del hombre. "En el fondo —afirma J.L. Segundo en su Teología abierta para el laico adulto— secularización significa que todo en la Iglesia debe ser traducido de lo 'religioso' a la tarea histórica"¹³, que, por supuesto es un "proceso socio-político de naturaleza secular (...) vehículo adecuado de la transformación de los pueblos latinoamericanos"¹⁴. Esta sería la dife-

¹² Cf. J.L. SEGUNDO, *Teología abierta para el laico adulto*, T. III. Buenos Aires-México: Lohlé 1970. "Impresiona en América Latina la defensa de 'la tradición' de la Iglesia y de la 'religión popular' asumida por los que representan un orden establecido donde la 'muerte de Dios' es ya una realidad" (p. 105).

¹³ *Ibidem*, p. 104.

¹⁴ *Idem*, *Liberación de la teología*. Buenos Aires 1975 p. 224.

rencia entre las Iglesias europeas y las Latinoamericanas: "...la Iglesia Latinoamericana no entiende, como el Catecismo holandés (!), que el mundo *religioso* sea introducción, ni necesaria ni actual, al Mensaje de Cristo"¹⁵. Y, después de reservar el término de "religiosidad popular" para las deformaciones del cristianismo, debidas a las exigencias básicas de la vida social como agresividad, seguridad, etc., continúa: "De ahí la ilusión, incomprensible en sociología, de quienes piensan en la religiosidad popular como en algo aprovechable, por progresivas transformaciones, para llegar a un cristianismo adulto. Sólo la liberación de la opresión, de la inseguridad, de la pasividad ante el fenómeno social puede preparar el camino al cristianismo moderno"¹⁶. De aquí se deduce el continuo deseo de desideologizar la teología, la Iglesia, los sacramentos, etc.¹⁷ con el intento de reducirlos a sus verdaderos límites no ideológicos, es decir no religiosos, sino de eficacia histórica-política. El cristianismo tendrá sentido sólo como un elemento más en el campo político que promueva el avance de la sociedad secularizada. Este cristianismo podrá vivirse, no en instituciones sacralizadas e ideologizadas, sino en pequeñas comunidades no institucionalizables aptas para relacionarse con otras personas no cristianas y comprometerse con ellas en la construcción de la nueva sociedad. El Evangelio, por su parte, según esta interpretación, no da pie para ninguna institución ni eclesial ni sacerdotal; su sentido es plenamente secular y desacralizador.

Su postura es fácil de descubrir frente a la religiosidad popular; esta religiosidad no podrá mantenerse con el avance técnico y científico. Es un falso refugio y un falso consuelo: una alienación. Está mantenida por la ignorancia y por la comodidad de un clero y otros explotadores de esta laya que desean dormir al pueblo para vegetar a costa de él. Por lo tanto, habrá que luchar contra ambos con diversas estrategias:

Si la experiencia de las Comunidades de Base prueba algo, es que, una vez que se han vuelto conscientes de la función liberadora de la Iglesia, lejos de promoverse a sí mismas en formas exquisitas de liturgia y renovación intraeclesial, se convierten en los más sólidos y eficaces opositores de los compromisos [que una Iglesia que se aprovecha de las masas está obligada a hacer, en detrimento de la liberación de esas mismas masas].¹⁸

Esta tendencia pocas veces se da con esta simplificación y dureza expuestas. Pero hay posturas secularistas subterráneas, en las que aparentemente se pretende prestar oídos a lo religioso, cuando en realidad lo que se logra es una reducción de lo religioso a lo político y, por lo

¹⁵ Idem, *Teología abierta*, p. 104

¹⁶ Ibidem, p. 169, s.

¹⁷ Idem, *Liberación: Fe e ideología*, Mensaje (208;248-254, Mayo/72).

¹⁸ Idem, *Liberación de la teología*, p. 230. Entiéndase que esta es la opinión del autor citado sobre las Comunidades de Base.

tanto, una reinterpretación reductora y destructora de un valor primordial¹⁹. Lo que ofrecen con una mano, lo esconden con las dos.

De la revolución y de la política²⁰

Las teologías de la liberación, ya lo hemos señalado, quieren partir de la realidad, de la vida tal como se da y se vive. Una línea teológica parte de que la sociedad actual está evidentemente dividida en dos clases: los explotadores y los explotados, los ricos y los pobres, los países imperialistas y los empobrecidos.

Es de esta forma de postura fundamental que se puede proclamar el Mensaje de la libertad hacia todos los hombres según su ubicación concreta dentro de una sociedad dividida en clases opuestas: los explotados y los explotadores. Tomar partido por los pobres significa una definición histórica muy precisa que atraviesa y condiciona la proclamación del Evangelio de Jesucristo²¹.

Todo lo que no entre dentro de este esquema, es un escape. No hay términos medios posibles, no hay tercerismos. Esta división social debe desaparecer, y puede desaparecer. Para ello hay que idear una táctica y una estrategia, más o menos violenta según las circunstancias.

La Iglesia no es una instancia que se pueda encontrar fuera de esta disyuntiva, de esta lucha de clases. Tampoco la religiosidad popular. La religiosidad popular es un grito por su liberación, primeramente no articulado en términos políticos: piden un salvador, pero olvidando que el salvador no obra sin ellos, sin que ellos hagan los esfuerzos necesarios para liberarse: la liberación está en sus manos. Los actos religiosos, los sacramentos son signos que corresponden a los deseos de liberación a la que aspiran los participantes en ellos, expresada en gestos humanos²².

¹⁹ Así, A. Buentig en sus artículos. Con mucha lógica nota J.L. SEGUNDO un elemento de ambigüedad o confusión en uno de sus aportes (cf. J.L. SEGUNDO, *Liberación de la Teología*, pp. 222-227): "Se sospecha al leer a Buentig que no existe en él mucha confianza en lo que la Iglesia pueda hacer al nivel de la religión popular, por vía religiosa, y así en las formas políticas que el pueblo busca para expresarse, aunque éstas vayan unidas con excrecencias religiosas de poco o nulo contenido liberador" (p. 224).

²⁰ Aunque un poco largo, adjuntamos como Anexo al final de este estudio la parte referente a la religiosidad popular de un Documento del Secretariado Nacional Cristianos por el Socialismo, presentado en la Jornada Nacional de 1972 (25 No. 1972). Leerlo enseña, ya que la historia es maestra de la vida.

²¹ R. VIDALES, art. cit. p. 11.

²² "En efecto, muchos de los gestos, devociones y símbolos de la religiosidad popular sustituyen providencial o mágicamente la iniciativa y acción humana: cuando se descubre la relación estructural entre capitalismo y desempleo o las causas sociales de la mortalidad infantil, cambia la relación del creyente con el "santo" a quien solicitaba trabajo o la salud de su familia" J. MIGUEL BONINO, "La piedad popular en América Latina", en *Cristianismo y Sociedad* (14-47): 31-38, primera entrega Abril 1976, p. 36.

Deben ser interpretados dentro de las categorías de liberación político-social. La religiosidad popular se convertirá así en un medio para la liberación, un medio para concientizar al pueblo y promover su liberación. De no ser así, de no ponerse esta religiosidad al servicio de un proyecto liberador, sería alienante y pernicioso. Habría que superarla. Pero, si se convirtiera en un potencial transformador social, ésto significaría "a la vez la crisis de la religiosidad popular"²³, su superación en la fe "... un acceso creciente del pueblo a niveles de poder, de organización y de conciencia sistemática, minaría las bases para el mantenimiento de la religiosidad popular"²⁴.

De esta manera, se realiza una transformación de la religión a política, una utilización (a veces burda y clara, otras fina y angelical) de la religión del pueblo para fines, que aunque en sí sean buenos, no coinciden con los que encarna la religión, siendo, al mismo tiempo motivo para romper la identidad religiosa del pueblo y desintegrarlo en una "nueva sociedad". A río revuelto, ganancia de pescadores (dirían los que tienen su ganancia en la Tierra Nueva). No se desvirtuará así la religión del pueblo y toda la religión? No se dará una ilícita utilización de ella? No estará situada esta concepción dentro de un esquema simplista, asumido sin demasiado criterio? Hay algo de verdad en esta tendencia, pero no hay también una simplificación racionalista peligrosa?

De la nación y el pueblo²⁵

Si en la postura anterior la división total era tajante, y el pueblo se concebía según la teoría de la lucha de clases, en esta tendencia no es así. Su punto de partida es la conciencia y la experiencia de que la sociedad, y por supuesto el hombre, no se edifica sino siendo pueblo, perteneciendo a un pueblo. Para construir al hombre y a la sociedad hay que estar constituido en Nación. Los pueblos se configuran unos con respecto de los otros. Pero el pueblo, la nación no se construye por las élites; tiene una entidad, una historia, un orden del que él mismo es el portador. Los modos de expresarse, de vivir del pueblo son los signos de su ser, de su tarea, de su destino, de su futuro. Constituye la idiosincra-

²³ Ibidem

²⁴ L. BACH, "La religiosidad popular y el análisis de ideologías", en *Cristianismo y Sociedad* 14 (47): 49-56, primera entrega, Abril/76, p. 53. Ciertos núcleos protestantes liberacionistas no pueden sino protestar ante la religiosidad popular, como es natural. Pero la reconocen como un hecho, y al mismo tiempo intentan manipularla política o "evangélicamente". Su postura es transparente y, sin duda, orientada al futuro proselitistamente. No es raro que teólogos católicos participen ecuménicamente de esta atmósfera protestante que piensa dejar pronto atrás la piedad popular y la fe tradicional. En estos tiempos nada es extraño. Cf. *Cristianismo y Sociedad*.

²⁵ Cf. especialmente F. BOASSO, op. cit. y REB, el número citado.

sia popular. El pueblo tiene su sabiduría. Por lo tanto, es necesario saber interpretar el sentir del pueblo para tener futuro y esto sólo se puede conseguir si existe una identificación con el sentir del pueblo, si se avanza desde el pueblo, si se participa en ese proyecto nacional que siente y quiere el pueblo. Por eso es necesario convertirse al pueblo y ser pueblo.

Los pueblos Latinoamericanos son católicos. La fe ha dado en ellos fruto, ha transformado sus estructuras, se ha expresado en multitud de manifestaciones, ha creado cultura. Es cierto que el catolicismo Latinoamericano no es pura y simplemente el catolicismo de la Iglesia oficial; pero sí es una interpretación práctica y, como toda interpretación, deficiente en parte respecto del Evangelio. Se tratará, entonces, de descubrir en estas manifestaciones prácticas de la fe, profundamente populares, los valores evangélicos que sirven para la construcción del pueblo, de la nación o incluso de un continente. Se tratará también de ir dando forma evangélica más plena. Pero siempre desde el pueblo, sabiendo que existe en la religiosidad popular esta abertura. La práctica religiosa popular recobrará así un sentido a la vez cristiano y político-social: se construye al mismo tiempo Iglesia y pueblo. Esta religiosidad popular tiene también una actitud crítica: juzga a las clases sociales que egoístamente no hacen ni pueblo ni Iglesia, tiene e impone un sentido social de justicia, un sentido moral, une y edifica. La Iglesia oficial y el sacerdocio ministerial tienen sentido por su inserción en el pueblo. De otra forma se dará un desajuste que perjudicará al todo²⁶. Sólo así se obrará la liberación del hombre Latinoamericano: a través del pueblo, de su historia, cultura, etc.

De la ciencia de la Religión²⁷

La religiosidad popular Latinoamericana es un hecho que puede y debe ser estudiado por las Ciencias religiosas. Se tratará entonces de explicar el comportamiento religioso, de formular hipótesis y teorías, de determinar las leyes que rigen a este hecho. La razón científica compara, aclara, construye, justifica o critica los hechos religiosos en los que se ocupa. Esta ciencia puede tener una tendencia racionalista, con la cual invalidará lo original religioso o lo sustituirá fácilmente; pero también puede reconocer y justificar la especificidad del hecho religioso y su autonomía, mostrar con argumentos racionales su verdad intrínseca, su

²⁶ En los trabajos citados en la nota anterior se nota gran diferencia entre la postura Argentina, con más relaciones a la Iglesia oficial y a la romana y la brasilera donde se hace más patente la tirantez con Roma.

²⁷ Cf. los artículos de M.M. MARZAL, entre otros, "Interpretación de la religiosidad popular", en *Religiosidad y Fe en América Latina*. Ponencias y Documentos Informativos del Encuentro Latinoamericano de religiosidad popular, celebrado en Santiago de Chile, Dic. 1973. Santiago: Mundo 1975, pp 77-93.

desarrollo en la historia, sus constantes, sus tendencias degenerativas o sus desviaciones, las leyes de su permanencia y duración, las posibilidades sincréticas religiosas, etc.

Una amplia literatura trata de la religiosidad popular desde este punto de vista. Revistas de Teología, Filosofía, Antropología, Sociología, Política, etc. tratan nuestro tema. La mayor parte de los artículos tienen un carácter provisorio, están realizados con interés científico. No están elaborados para justificar una postura previa, al menos conscientemente. De aquí su fragmentariedad e inconclusividad. Respecto a la religiosidad popular, se trata de constatar su origen, de describirla en sus elementos constitutivos, de constatar su influencia en la sociedad o la influencia que la sociedad ejerce en ella, de conocer sus signos religiosos (ritos, fiestas, sacrificios, etc.), su mundo simbólico, sus propiedades (emocional, sacral, fatalista, utilitaria, etc.).

La postura de la Iglesia oficial frente a la religiosidad popular ha sido, con pequeñas variaciones, la misma a través de los siglos. Siendo la intérprete auténtica del Evangelio, ha visto en las formas religiosas populares, las más de las veces, expresiones deficientes de la piedad popular²⁸, expresiones particulares de búsqueda de Dios y de la fe dependientes del modo de ser de los pueblos y de su historia. Estas expresiones, aún cuando no significaran desviaciones, no eran importantes y habrían de ser orientadas, y, finalmente, sustituidas por las expresiones oficiales. Si durante algunos períodos de la historia la Iglesia asumió e hizo suyas muchas de estas manifestaciones profundamente populares, constituyéndose así las liturgias; durante otras épocas su postura se endureció y concedió poca atención y poco reconocimiento (e incluso conculcó) lo propio de cada pueblo, tratando de imponer formas religiosas innecesariamente extrañas a la manera de ser de los pueblos en que se constituía.

Bien se puede afirmar que en los últimos dos siglos y hasta el suceso del Concilio Vaticano II, la Iglesia se ha despreocupado culpablemente de lo popular. Existe un olvido y descuido que pesa mucho sobre la actualidad. Lo oficial se hacía presente, a lo máximo, con la celebración eucarística y la administración de los sacramentos o en la presencia de la persona del sacerdote. Este descuido se trasparenta en la teología oficial y escolar.

²⁸ Así también: EN, 48.

6. Resumen

Podríamos sistematizar y resumir lo dicho en el anterior apartado de la siguiente manera: Si bien es raro que se encuentre en las teorías una *aceptación* de la religiosidad popular masiva y sin distinciones, no es tan anormal la postura de *rechazo masivo*, o de *sustitución camuflada*. Hay bastantes artículos que estudian y analizan bajo el *punto de vista científico*, sin un aparente previo compromiso, las manifestaciones populares religiosas.

Las siguientes tendencias tienen mayor importancia: la que *utiliza la religiosidad popular* en orden a una politización y concientización política apoyándose en la teoría de la lucha de clases, o en orden a una nacionalización o, incluso, a un tercermundismo continental. La religiosidad popular es aquí *útil* para promover las transformaciones políticas en vistas a un socialismo (aquí se encuentran multitud de matices), o para hacer pueblo, nación o continente (también con muchos matices). También se hace notar la tendencia de *usar* la religiosidad popular en orden a una catolización, poco respetuosa. La religiosidad popular es aquí *útil* para hacer más conscientes a los católicos en su fe y para incorporarlos al catolicismo oficial. Existe también, cada vez con mayor claridad, el convencimiento de la autonomía y cualidades de la religiosidad popular, el convencimiento de que hay que tratarla con respeto y reconocer en ella formas de cristianismo diferentes pero no opuestas, complementarias y hasta enriquecedoras de la religiosidad oficial. Existen también algunas tendencias que interpretan la religiosidad popular como la auténtica visión y práctica de lo cristiano, la única traducción fiel del evangelio para un pueblo. La distancia frente al catolicismo oficial puede resultar problemática y empobrecedora.

Unida a cada tendencia teológica citada se dan las actitudes pastorales correspondientes. Hay, pues, diversas actitudes pastorales en la Iglesia Latinoamericana, fáciles de deducir de las opciones presentadas (quizás habría que considerar las tendencias como un resultado de las diferentes pastorales). Un nuevo tema ha surgido, cuando parecía que estaba muerto. Esto nos plantea nuevas tareas.

7. Nuevas Tareas para la Teología y para la Iglesia

Dejaremos, finalmente, anotados los puntos que deberían ser estudiados y profundizados, si se quiere llegar a una mayor claridad sobre el tema:

Aparte de lo que se refiere al complejo tema de la *Religión* en sí, habrá que determinar el sentido y el alcance de lo *popular*. Quién es el portador de lo popular? Cómo se constituye? Cómo se analiza? Es imprescindible estudiar nuevamente las relaciones entre religión, *cristianismo católico* y *culturas* (subculturas). En teología quiere decir esto

que habrá que estudiar de nuevo el sentido y el alcance *católico* de la Iglesia. La diferencia entre *sacro* y *profano* (en que se basó la Teología de la secularización), entre *fe* y *religión* (que pesa tanto en muchos teólogos) debe ser revisada de nuevo y mantenida. Será necesario aclarar la relación entre *élites* y *masas populares*, entre *élites* y *pueblo*, así como entre *religiosidad oficial*, *religiosidad popular* y entre *éstas* y *la religiosidad de las élites*. Habrá que encontrar *criterios* para discernir en lo popular sus valores o contravalores.

El recurso a la noción del Pueblo de Dios, para solucionar todas las dificultades y unificar los nuevos aspectos que se vayan redescubriendo se adivina fructífero. Pero no se puede olvidar que esta idea debe ser completada con otras, p.e. Reinado de Dios, Cuerpo de Cristo, conversión, etc.

El trabajo teológico está así apuntado. Se trata de mirar ahora con nuevos ojos, auténticamente católicos y críticos, a las manifestaciones religiosas populares, y de no hacer apresuradas síntesis y magníficos programas teóricos y pastorales, antes de haber considerado con detenimiento muchos otros aspectos.

Anexo

Superación de la Práctica Religiosa del Pueblo

(Sacado de un Documento del Secretariado Nacional Cristianos por el Socialismo, presentado en la Jornada Nacional de 1972, 25 nov.).

No sólo nos preocupan los cristianos opresores; lo que fundamentalmente nos preocupa es la causa de los cristianos que forman parte de los sectores oprimidos. Ahora bien, en la realidad campesina, en la realidad poblacional, en la misma juventud y particularmente en las mujeres, vemos cómo el pueblo hace gestos, oraciones y devociones religiosas. ¿Qué hacemos con respecto a la práctica religiosa de la mayor parte de nuestro pueblo? Nos quedamos con los juicios típicos de la burguesía iluminada y secularizada: ¿la religión del pueblo es pura superstición, pura magia? Como cristianos en la construcción del socialismo nos preocupamos de la práctica religiosa popular, aunque para algunos lo primero nada tiene que ver con lo segundo. Si no nos preocupamos de esto, no somos revolucionarios de manera integral.

Fondo humano de una praxis falsa: Lo primero que nos llama la atención en la práctica religiosa del pueblo es su fondo tan humano, tan material, tan de vida o muerte. La expresión religiosa surge a partir de situaciones graves, a partir de lo que se ha llamado una situación límite. A veces es la falta de trabajo el problema de una pega mal pagada o riesgosa. Muchas veces es la enfermedad de un niño, de un familiar, de un recién nacido. O puede ser la angustia frente a la falta de buen pan o un buen techo. A veces es un lío familiar, de esas peleas duras e im-

perdonables entre familiares. Nuestros hermanos oprimidos están constantemente en una o varias de estas situaciones-límites. Hay más; vemos cómo en el fondo, su vida es una totalidad sufrida. El conjunto de la vida de los oprimidos es una situación-límite. Y toda situación-límite exige una salvación. Vemos cómo se busca resolver religiosamente cada uno de esos problemas que cortan la vida y el futuro del pueblo.

Entonces, la práctica religiosa es algo tremendamente humano. El hombre y la mujer que están oprimidos no se conforman, buscan una salvación, un escape a través de un gesto, una devoción religiosa. Piden al santo o a la Virgen de su devoción que les dé una mano, que les preste una ayuda. Y como ellos dicen, lo hacen con fe, porque sin fe no se logra nada. Esta salvación no sólo se busca en ciertas ocasiones; se busca en forma constante, encomendándose a Dios, haciendo una manda y visitando un santuario cada mes o cada año. Siendo la situación-límite de la opresión y la miseria algo permanente, el pueblo está permanentemente acudiendo a una salvación religiosa. Esto lo vemos claramente en el caso de pequeñas comunidades cristianas del pueblo, las comunidades evangélicas o pentecostales, y ciertas comunidades y asociaciones católicas. Los campesinos, los pobladores, el sub-proletariado, son los que experimentan en forma más aguda la sociedad de clases y la lucha de clases. Los que están permanentemente aplastados por otros, buscan un lugar fraternal. En los grupos comunitarios cristianos encuentran un lugar, una identidad, una hermandad. Se tratan con cariño, se llaman "hermanos" unos a otros. En fin, en medio de la vida chata y cruel que deben soportar los oprimidos, cómo no va a ser muy humano que busquen la salvación inmediata que les brinda la religión?

Ahora, cuál es el problema con toda esta práctica religiosa? Al sumergirnos en el compromiso revolucionario, nosotros mismos y los compañeros que están en la vanguardia del proceso hemos ido descubriendo el problema de la religión. Vemos cómo lo religioso brinda soluciones a individuos y encierra a miembros del pueblo en refugios comunitarios. Ya que la sociedad es absolutamente conflictiva, se busca realizar la unidad en la comunidad cristiana. Como se encuentra una fraternidad en el grupo comunitario, ya no se busca crear la igualdad fraternal en el resto de la sociedad. Los "hermanos" son otros cristianos y no los hermanos de clase con quienes comparten una misma pobreza y explotación. Con respecto a la situación límite de la enfermedad pasa algo semejante. Se acude a la Virgen de Lourdes o a algún santo para que salve milagrosamente al enfermo. La manda es para un individuo, mientras que la revolución es para que el pueblo entero tenga salud. Así la manda generalmente separa al creyente de la lucha de su pueblo. En nuestra sociedad de clases el pueblo en su conjunto está enfermo y sólo luchando en conjunto por una nueva sociedad puede destruir las causas de su sufrimiento.

¿Cuál es entonces la impresión que nos va dando la práctica religio-

sa? Aparece como una práctica muy humana que busca alivios y soluciones que son parciales. Se hace algo religioso para resolver tal o cual problema. Se busca resolver el problema del individuo o de un pequeño grupo. Es por lo tanto una práctica parcial. Sin embargo, lo que aparece como fundamental de la práctica religiosa es que es una práctica falsa. Aparece como una falsa praxis de liberación. Porque se aparta de la conciencia y lucha de los oprimidos. Es una falsa praxis porque no rompe las cadenas que esclavizan al pueblo. Son prácticas que separan a los cristianos del esfuerzo revolucionario por destruir las raíces capitalistas de la dominación. En vez de la solidaridad de los oprimidos se forja una solidaridad estrecha con otros creyentes "salvados". En vez de tomar la historia en sus manos, confían en lo milagroso. En vez de luchar con y por todos, se quiere recibir algo con y para unos pocos. Por todo esto, la práctica religiosa parece segregar al pueblo de una verdadera praxis de liberación.

Quehacer frente a la práctica religiosa: Frente a esta situación se nos presentan alternativas distintas. Una alternativa es asumir las formas religiosas y desde su interior transformarlas. ¿Por qué hacemos esto? Porque si nosotros nos apartamos de la práctica religiosa del pueblo, llegan fuerzas "cristianas" que mantienen el deseo, y práctica de liberación religiosa en marcos reaccionarios. Las prácticas religiosas que quedan al margen o son rechazadas por las Iglesias degeneran en ritos absolutamente mágicos. O llegan los Testigos de Jehová o los Mormones que meten a la gente en marcos apocalípticos o de gran alienación cultural. Entonces, a veces asumimos las formas religiosas porque creemos que pueden ser purificadas o al menos se puede evitar que caigan en manos de fuerzas religiosas que desvían al pueblo.

Cuando asumimos las formas religiosas descubrimos en ellas algo muy valioso. Vemos que la religión no es una simple resignación o un fatalismo absoluto. Hay un anhelo de liberación y una protesta real contra una situación sufrida. La práctica religiosa parte de una protesta, de un rechazo al sufrimiento. Pero el problema es, ¿a dónde conduce esta protesta? Generalmente conduce a acciones y grupos segregados de la lucha del pueblo. A pesar de ello, ¿es posible conducir la protesta religiosa hacia una acción revolucionaria? Si es posible asumir lo religioso de esta manera, aquí hay un quehacer complejo y promisorio.

Otra alternativa frente a las acciones religiosas del pueblo es rechazarlas de frentón. Algunos han tomado este camino y no tienen nada que ver con la religión popular. No se meten ni fomentan comunidades en el pueblo, no realizan sacramentos ni participan en prácticas religiosas colectivas. Hacen esto porque han descubierto que lo religioso es expresión de grupos reducidos y alienados. O creen que hay que dedicarse totalmente a luchar por una nueva sociedad donde no haya las actuales contradicciones radicales y por lo tanto no hay base para la expre-

sión religiosa. Pero, puede el proceso revolucionario actual no pasar por el ámbito religioso? En toda sociedad hay algún grado de alienación y hay expresiones religiosas.

Ahora bien, ambas alternativas buscan una superación de la práctica religiosa. ¿Cuál es la correcta? Es difícil decirlo. Hay muchos que mezclamos las dos vías, intentamos seguir ambas. Descubrimos que el criterio para enjuiciar este problema es la lucha concreta de liberación que desarrolla el pueblo trabajador. Si se pasa a través de las formas religiosas para llegar a un compromiso eficaz con la causa revolucionaria, entonces se ha superado lo religioso. Si no se pasa por las formas religiosas y ellas se muestran superfluas e irrelevantes, entonces también se va superando lo religioso.

Para determinar este punto, hay que plantear un aspecto que vamos descubriendo y que sorprende a muchos. El fondo de la religión es toda sumisión a un poder ajeno. El pueblo es religioso en cuanto se somete a un poder ajeno a él que lo mantiene en su situación de dominado. Y, fundamentalmente, el pueblo NO se somete a un poder enajenante en el ámbito de las Iglesias o en lo que comúnmente se considera la religión. El pueblo trabajador es sometido directamente en el proceso productivo y en las relaciones capitalistas de producción. Sobre esta base de la dominación viene la sumisión política a otros grupos sociales y líderes salvíficos. Viene también el sometimiento cultural a los dioses falsos de la sociedad capitalista. La gran y fundamental práctica religiosa es pues la participación e incorporación del pueblo trabajador en la sociedad capitalista. El cristianismo aparece como algo religioso cuando se ubica como parte de esta sociedad. Si el cristianismo contribuye a mantener y legitimar el poder ajeno al pueblo que lo esclaviza llega a ser un cristianismo religioso. En esta forma de cristianismo están todos los que se oponen a que el pueblo trabajador y su vanguardia tomen el poder. Por el contrario, el cristianismo no-religioso, el cristianismo liberador, se ubica en las fuerzas del pueblo que avanzan hacia la toma del poder y la construcción de una sociedad de trabajadores libres. Así, la religión es sumisión a un poder ajeno y enajenante; y la revolución es la toma del poder por parte de los oprimidos y su fuerza histórica. Por lo tanto, la religión es superada mediante la revolución. Así, el quehacer revolucionario es anti-religioso. Cuando el pueblo tome el poder, y esto no ocurrirá sólo cuando el pueblo chileno haga irreversible el proceso hacia el socialismo, sino que será también un proceso permanente en la sociedad socialista, la práctica religiosa será superada.

Concepto Marxista y Concepto Cristiano del Conflicto de Clases

Pierre Bigo, S.J.

Profesor de Sociología en el Instituto Pastoral del CELAM

El cristiano no ignora el hecho del conflicto de clases. Nuestra sociedad está dividida en clases sociales, cuyos intereses son muchas veces opuestos. No ignora tampoco que la propiedad privada sea un factor determinante en este conflicto.

Sin embargo, su interpretación de este hecho es muy distinta y, por tanto, su actitud en este conflicto también. En efecto, la cosmovisión marxista y la fe cristiana son opuestas en aspectos esenciales y esto no deja de repercutir hondamente sobre los juicios y sobre las conductas.

Quisiéramos tratar de detectar esta frontera en la forma más precisa posible. Pues el tema de la lucha de clases está en el centro de muchos debates, y no hay tema en que se manifiestan más confusiones. Ahora bien, en el diálogo, tanto los marxistas como los mismos cristianos, tienen derecho de conocer con toda claridad sus coincidencias y sus divergencias.

I. La lucha de clases en la cosmovisión marxista

El marxismo constituye un conjunto coherente: sería hacerle injuria no reconocer esta lógica interna. No puede aislarse una parte dentro del todo, mucho menos cuando se trata de un elemento tan importante como la teoría de la lucha de clases.

La *cosmovisión* marxista se define por el materialismo dialéctico. Una vez más ¹, recordemos los momentos cruciales de este método que sirve de "hilo conductor" en la interpretación de la totalidad de la existencia y de la historia.

La vida social encuentra su única explicación última en la forma como los hombres producen socialmente su vida, es decir transforman la naturaleza para adaptarla a sus necesidades, y, por tanto, en la forma como entran en relación unos con otros en esta producción. A cierto grado de desarrollo de las "Fuerzas materiales de producción" corresponde una cooperación de un número más grande de trabajadores en la creación del mismo producto: cuatro o cinco hombres bastan para

¹En nuestro libro, *Iglesia y Tercer Mundo* (Sígueme, Salamanca, 1976) estudiamos detenidamente el famoso texto del Prefacio a la *Contribución a la crítica de la economía política* (Marx, 1859) unánimemente considerado como expresión del materialismo dialéctico. A continuación, usamos entre comillas las mismas expresiones de Marx en este texto.

producir un artículo de lana en la sociedad primitiva, millones y millones de hombres colaboran en la producción del artículo en la sociedad industrial.

Este cambio cuantitativo provoca un choque entre la propiedad privada, que constituía el marco conveniente para una producción de tipo patriarcal, y la forma moderna de producir que supone la cooperación de una multitud de hombres en la nación e incluso en el planeta. Si bien el desarrollo industrial puede iniciarse dentro del antiguo marco (esta combinación de crecimiento técnico y de propiedad privada, Marx la llama "capitalismo"), implica una contradicción: sólo podrá llevarse a cabo dentro de un nuevo marco, la propiedad colectiva, que acabará con los fenómenos anárquicos (crisis económicas) y con la explotación del hombre por el hombre (plusvalía) que conlleva inevitablemente la propiedad privada en el nuevo marco.

Todo el resto, en la existencia del hombre, o sea "las formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas, filosóficas" son sólo "las formas *ideológicas* dentro de las cuales los hombres toman *conciencia* de este conflicto y lo llevan a cabo". Es decir, todo este "enorme edificio", toda esta superestructura, está determinada por lo que acontece a nivel del desarrollo de las fuerzas materiales de producción y de las relaciones que los hombres contraen entre sí a este nivel. "No es la conciencia de los hombres la que determina su existencia, por el contrario su existencia social determina su conciencia".

Sin embargo, la conciencia, hasta cierto punto, es una variable independiente: sus actitudes reaccionarias o revolucionarias, no pueden verse "con el rigor de las ciencias exactas". Aquí está la diferencia entre el materialismo mecanicista (conciencia, simple reflejo que rechazan los marxistas) y el materialismo dialéctico que profesan.

Pero sólo aquí está la diferencia: todo en lo jurídico, en lo político, en lo religioso, en lo artístico, en lo filosófico, lleva el sello de la *ideología* en la que se toma *conciencia* de este conflicto: todas sus formas son formas de esta ideología. En otras palabras, la conciencia es sólo conciencia del conflicto, del choque que se produce a nivel de la infraestructura.

Este conflicto, Marx lo analiza en su obra maestra: El Capital. Es una contradicción, característica de la mercancía, es decir de una situación en la que los productores intercambian sus productos en un mercado libre como si fuesen aislados, cuando en efecto constituyen una red solidaria de producción. Sólo una planificación total podrá acabar con las crisis anárquicas que nacen de esta situación.

Esta contradicción se vuelve conflicto entre grupos sociales, o sea lucha de clases, cuando la fuerza de trabajo se propone como mercancía: pues, el comprador de esta mercancía, propietario de los medios de producción, es de por sí un explotador, que quita al trabajador la

plusvalía que, *socialmente*, proviene sólo del trabajo y no del capital².

Entonces, la lucha de clases es la única y gran palanca³ de la revolución, lucha entre la clase de los propietarios de bienes de producción y la clase de los trabajadores asalariados, lucha que debe ir hasta su fin: la abolición de la clase explotadora gracias a la colectivización total de los bienes de producción, siendo asalariados de la colectividad todos los trabajadores en una producción centralmente planificada.

II. La divergencia del cristiano

Toda esta teoría, Marx la propone como "el resultado general" a que llegó en sus largos estudios de la realidad en que vivía. No propone ningún argumento para probarla. Se basa sobre un postulado que se parece como el famoso teorema en la geometría de Euclides: lo único determinante en la historia es el desarrollo "de las fuerzas materiales de producción" y las contradicciones que surgen de este desarrollo cuando las "relaciones de producción" no corresponden al grado de este crecimiento.

El cristiano reconoce la institución fundamental que sustenta esta teoría. A sus ojos, la explotación del hombre por el hombre que significa la relación capital-trabajo en un mercado sin leyes sociales, sin organizaciones sindicales, sin coordinación de la producción a nivel nacional e internacional, es un factor de suma importancia, en la época actual, en la existencia social y en la historia.

Pero el cristiano *primero* se niega a considerar esta explotación como el único factor determinante. Hay otros factores políticos, culturales y religiosos, independientes, que son también determinantes. No acepta por tanto el postulado marxista: el desarrollo de las fuerzas de producción no es la última meta de la humanidad⁴. En este punto, Marx es todavía prisionero de su siglo, ilusionado por el progreso técnico. El hombre hoy día ha aprendido que este desarrollo es limi-

²Como se sabe, Marx no niega la eficiencia física de la inversión, o sea del capital, en el proceso de producción. Niega que esta eficiencia física pueda tener un significado *social* en la repartición.

³Expresión de Marx en su carta de 1879 a tres dirigentes del Partido social-demócrata alemán exiliados en Zürich (Suiza).

⁴Según Marx, el cambio radical de las "relaciones de producción", es decir la colectivización, está requerido en cuanto quita el obstáculo para el desarrollo que constituye la propiedad privada. En este sentido, Marx es fundamentalmente "desarrollista". Hasta tal punto que espera la solución definitiva de los problemas de la humanidad y el advenimiento del comunismo de la sola abundancia, "cuando los manantiales de la riqueza colectiva corran a chorro", según la famosa expresión de la *Crítica al programa de Gotha*, I,3 (Marx 1875). Es obvio que los expertos modernos conscientes de la limitación de los recursos humanos y del crecimiento alarmante de la población, no atribuyan ninguna probabilidad a dicha perspectiva.

tado, que lleva la humanidad a un impasse. Por razones de fondo, intuye que este desarrollo no es la última instancia en la interpretación de la existencia. *Segundo*, el cristiano se niega a considerar este fenómeno de la explotación del hombre por el hombre al solo nivel de los hechos: lo enjuicia al nivel de los valores y de los derechos. Por tanto, la denuncia por razones mucho más de fondo, mucho más radicales que el marxista.

En efecto, su protesta no proviene de la constatación de un choque entre formas de propiedad privada que son "trabas" para el desarrollo de las fuerzas materiales de producción" y formas de propiedad colectiva que favorecen este desarrollo. Proviene de la conciencia de un atropello a los derechos humanos, de una iniquidad en la que el proletariado está frustrado de algo que le pertenece. Tratando de abolir esta injusticia, la lucha de clases, para el cristiano, en cuánto es legítima se inspira en la conciencia de un derecho inalienable, por encima de todo contrato y de toda ley positiva ⁵.

1. Divergencia en la determinación de los fines de la lucha

Las consecuencias de esta divergencia son de suma relevancia. Según el materialismo dialéctico, la lucha de clases define sus objetivos a partir de la sola consideración del "choque" entre una producción ya colectiva y de un sistema jurídico todavía individual. En efecto, si aquí está todo el drama de la humanidad moderna, si no tiene otros componentes, la conclusión es obvia: la colectivización total de la producción puede sola acabar con la contradicción.

Por el contrario, si el drama de la humanidad no se reduce a este choque entre la forma colectiva de producir y la forma individual de poseer, por muy importante que sea esta contradicción, entran en juego otros criterios para definir tanto la anarquía del mercado como la explotación del hombre por el hombre.

a. Mercadeo y planificación. Tomando conciencia de todos los criterios en juego, el cristianismo no condena radicalmente, como lo hace Marx, la iniciativa de los individuos y de los grupos en el proceso de producción. Sin duda, ve la necesidad de una coordinación consciente y coherente de estas iniciativas, y esta coordinación incumbe a los poderes públicos. Pero si esta coordinación va hasta una planificación centralizada total, según el modelo marxista, se cae en dos enermes inconvenientes.

⁵ En nuestro libro, *Marxismo y Humanismo*, Madrid, ZYX, 1963, hemos tratado de demostrar que una perspectiva ética es la que da todo su dinamismo al pensamiento de Marx. Pero, todas las negaciones de Marx le impiden reconocer esta perspectiva, la cual, por lo demás, le obligaría a cambiar a fondo la definición de los bienes y de los medios de la revolución.

De una parte, el sistema burócratico que se construye quita a los productores el dinamismo necesario para el mismo desarrollo económico: de hecho, las dificultades sin cesar renacientes en los países socialistas, las "desarmonías" señaladas por los mismos economistas marxistas, obligan a revisar el sistema, concediendo más autonomía a las empresas y dejándoles la disposición parcial de su beneficio, en otras palabras, reconstruyendo un mercado dentro de la planificación ⁶.

De otra parte, y esto es todavía más grave, a partir del momento en que toda la población activa de un país se encuentra en una situación de asalariados del Estado, la organización de la "dictadura del proletariado" es una necesidad: la teoría lo afirma y la práctica lo confirma. Los comunistas italianos y franceses que pretenden hoy en día renunciar a esta dictadura, pueden ser sinceros. Pero no es problema de sinceridad, es problema de coherencia. Toda "contestación" del poder, todo pluralismo político, la menor huelga, es sediciosa en un sistema en que la producción está totalmente en manos del Estado.

Para el cristianismo, la democracia no es un medio provisorio, es una meta definitiva. También la participación responsable de los actores de producción en las decisiones económicas. Introduciendo estos dos criterios, totalmente excluidos por el materialismo dialéctico, los cristianos llegan a conclusiones muy distintas: mercado y planificación no se excluyen, sino que al contrario deben conciliarse, si se quiere a la vez llegar a una organización económica más eficiente y a una organización política que respete las libertades públicas.

En otros términos, el materialismo dialéctico lleva directamente al monolitismo, tanto a nivel económico como a nivel político. La concepción cristiana lleva a una sociedad económica plural, o sea democrática.

b. Beneficio legítimo y ganancia sin causa. Según los postulados del materialismo dialéctico, la relación capital-trabajo en una empresa no estatal es, de por sí misma, explotación. Conclusión lógica dentro de un sistema en el que toda relación económica entre individuos está abolida, en el que toda relación económica se reduce a la relación de los individuos con la colectividad.

A partir del momento en que, por las razones anteriormente dichas, se sale de este monolitismo, ya la relación capital-trabajo se avalúa en otra luz. El beneficio del individuo o del grupo, si proviene del servicio prestado a la sociedad por el ahorro y la inversión, con todos los riesgos que implica ⁷, ya no puede condenarse. Debe abolirse sólo la ganancia sin causa, la que proviene de un beneficio excesivo, cuando el individuo

⁶ Ver, en este punto, nuestras observaciones en *Iglesia y Tercer Mundo*, Sígueme, 1976, p. 170.

⁷ En la encíclica *Quadragesimo Anno* (1931), ya Pío XI define los derechos correlativos del trabajador y del inversionista en el proceso de producción.

o el grupo que invierte sobrevalora el servicio que presta a la empresa, o la que no recompensa ningún servicio, como es el caso de las plus-valías especulativas. Por difícil que sea este discernimiento, es necesario en la perspectiva de una sociedad que busca la pluralidad a nivel económico y político.

La conclusión lógica de este planteamiento es la convivencia necesaria de varios grupos de la sociedad. Si el beneficio del ahorro y de la inversión es legítimo, hay que conciliar en la sociedad los intereses de los trabajadores asalariados, cuyo ingreso proviene sólo del trabajo, con los intereses de los trabajadores cuyo ingreso proviene a la vez de un trabajo y de una inversión.

Ambos grupos, trabajadores asalariados y trabajadores independientes (artesanos, campesinos propietarios, comerciantes, profesionales) cuyo ingreso no es un sueldo sino una diferencia entre un costo y un precio de venta, son componentes necesarios de una sociedad democrática.

Si cada uno de ambos grupos, cuyos intereses a corto plazo son opuestos, reivindican sus derechos sin reconocer los derechos del otro, es decir en forma dictatorial, se destruyen las bases de una sociedad democrática, se quiebra el país.

La autogestión⁸, es decir la constitución libre de empresas comunitarias sin interferencia de un partido, no es posible fuera de esta visión plural de la sociedad, en la que se reconoce la legitimidad del beneficio. Entonces, la frontera entre los partidarios de la autogestión y los partidarios de la empresa estatal, separa dos universos radicalmente distintos.

De esta forma, se perciben en toda su magnitud las divergencias entre el cristianismo y el marxista en la lucha de clases; digamos mejor: las divergencias entre un pensamiento que reconoce el conjunto de todos los derechos humanos (pensamiento que no tiene nada de confesional, cuya única meta es el hombre) y un pensamiento que se inspira del materialismo dialéctico.

Según los primeros, el fin de la lucha de clases no es la abolición de la clase de los trabajadores independientes, es la abolición de la injusticia en la relación del inversionista con el trabajador asalariado, y más ampliamente la abolición de la ganancia sin causa. Lo que implica una definición muy distinta de la clase social.

La clase social que debe suprimirse, en la perspectiva cristiana, es la clase que saca su ganancia de la percepción de un beneficio desproporcionado con el servicio prestado o de una plus-valía sin ningún servicio correspondiente. En otras palabras, lo que debe abolirse es la propiedad

⁸ La autogestión en Yugoslavia está radicalmente condenada tanto por la teoría soviética como por la teoría china. Se desarrolla dentro del marco de la dictadura. La actuación del Partido (Liga comunista) en las empresas parece un elemento determinante de su éxito. En estas condiciones ¿hasta qué punto corresponde al concepto de la autogestión en países como Francia? El interrogante sigue abierto.

en cuanto es fruto y causa de *privilegios*, en el sentido estricto de esta palabra, siendo privilegio toda ganancia sin causa o con causa injusta. Es también la propiedad en cuanto es fruto y causa de un *poder* paralelo en la sociedad, utilizando todos los medios a su alcance (corrupción, intervención directa en la política, medios de comunicación social) para mantener la fuente de sus privilegios.

Si la clase social se define por estos *privilegios* y estos *poderes* ilegítimos, la clase social debe abolirse. *En este sentido*, se puede decir que el cristiano persigue la meta de una sociedad sin clases, es decir de una sociedad en la que una parte de la población no puede enfrentar las necesidades de la vida por medios que no estén al alcance de todos, en la que una parte de la población no quiera participar de la misma condición común en forma solidaria.

Es obvio que tal efecto no puede lograrse sino a través de una lucha, ya que los privilegios y los poderes paralelos resisten el cambio por todos los medios a su alcance.

Si por el contrario, la clase social se define por la naturaleza de su ingreso, salario o beneficio legítimo, la lucha de clases es totalmente contraproducente, porque destruye los fundamentos de la democracia, quiebra un país en dos partes irreconciliables, desemboca en la dictadura por una lógica implacable: casos muy concretos lo prueban. Si la clase social se define así, la convivencia y la reconciliación de las clases son absolutamente necesarias ⁹. El materialismo dialéctico hace imposible esta convivencia y esta reconciliación: mutila un país, por así decirlo.

El cristiano, el hombre que tiene una visión completa de todos los derechos humanos, evita cuidadosamente introducir la lucha entre dos partes vitales de la nación.

2. Divergencia en la determinación de los medios

Si los fines de la lucha son distintos, en ambas cosmovisiones, marxista y cristiana, es lógico que los medios en la lucha sean también distintos.

En el concepto marxista, conforme con el materialismo dialéctico, la lucha de clases define sus criterios y sus normas sólo en función de su *eficiencia* para alcanzar la meta de la colectivización de los bienes de producción ¿No hay ninguna meta, por encima de la eficiencia, que obligue a discernir los medios que pueden o no usarse en la lucha?

La afirmación marxista en este punto es absolutamente clara y definitiva, conforme con la lógica del materialismo dialéctico. La conciencia,

⁹Es el sentido que tienen, a nuestros ojos, los numerosos textos de las encíclicas que hablan de la colaboración necesaria de las clases. No puede tratarse, en estos textos, de una colaboración entre grupos con privilegios y poderes injustos, y grupos explotados.

por ser solo la conciencia del conflicto que se produce en las relaciones de producción, no dicta ni puede dictar en la lucha otro criterio que el de la eficiencia. Pues, en la cosmovisión marxista, no hay otra causa de los males del género humano que la relación entre el capital, propiedad privada y el trabajo asalariado, no hay otra causa de los bienes del género humano que la abolición de esta situación.

Lenin se expresa en términos que no dejan ningún equívoco, en perfecta coherencia con el materialismo dialéctico: "Nuestra moralidad está enteramente subordinada al interés del proletariado y a las exigencias de la lucha de clases" (Lenin, *Tareas de las uniones juveniles*).

En estas condiciones, las divergencias que surgen entre la conducta del marxista y del cristiano en la lucha, son inmensas.

El marxista trata de hacer cada vez más irreversible el conflicto entre las dos partes de la población activa, para llegar a su fin que es la abolición de una parte de las dos partes. Sabe aguantar, sabe "tender la mano", sabe adaptar su lenguaje. Sabe también provocar acciones reivindicativas que mejoren la situación del mundo obrero. Pero estas luchas parciales tienen sólo sentido en función de la lucha final. Su fin es mantener el mundo obrero en estado de lucha hasta su fin último: la colectivización total. El marxista busca sólo las conquistas que no significan ninguna transformación en la relación entre las partes en conflicto, e incluso las que agudizan el conflicto entre ambas partes: aumentos de salarios, incluso contraproducentes en la empresa o en la economía nacional. Toda nueva estructura, que no corresponde al esquema marxista de la empresa colectivizada, está a priori rechazada: a los ojos del marxista, corre el riesgo de llegar a una convivencia estable entre las partes en conflicto. Incluso la empresa comunitaria es una "quimera anárquica"¹⁰. Esto no quiere decir que el Partido comunista, cuando tiene ministros en un gobierno no comunista, no sepa colaborar para mantener cierto orden. Pues tiene interés en permanecer en el gobierno y sabe enfrentar la impopularidad. Sería falso decir que la acción comunista es demagógica. Lo es menos que la acción de otros partidos de izquierda. Pero cuando está en la oposición, hace todo lo posible para que el gobierno del país no pueda llegar a la estabilidad económica y a la convivencia pacífica, porque estos objetivos no favorecen la lucha que debe acabar definitivamente con la estructura plural de la sociedad.

El cristiano tiene, en la lucha, criterios muy distintos. Piensa que la estructura, tanto de la sociedad política como de la sociedad económica, debe ser plural, es decir reconoce los derechos y los intereses legítimos de trabajadores que no tienen la misma situación que los trabajadores manuales asalariados: trabajadores intelectuales o trabajadores independientes. Reconoce también los intereses legítimos de in-

¹⁰Según la expresión de Orlando Millas, ministro comunista en el gobierno de Allende en Chile.

versionistas cuando su beneficio es legítimo. Reconoce el significado de una empresa relativamente autónoma dentro de una coordinación pública de la economía, autonomía relativa que es también condición necesaria de la autogestión. Por esto, persigue la constitución de estructuras nuevas en la relación entre estos diferentes actores que tienen una función legítima en una sociedad plural. La punta de su espada en la lucha no está dirigida contra estos actores, sino contra los *privilegios* y los *poderes paralelos* que se atribuyen, contra toda razón, grupos que no son de ninguna manera actores, sino al contrario parásitos en la sociedad. Su fin es llegar, por estas luchas dentro de una estrategia coherente, no a la sustitución del sistema anterior (sociedad atomizada) por el sistema inverso (sociedad masificada) que es todavía un sistema, sino a la sustitución de una sociedad atomizada por una sociedad estructurada en la cual se reconocen los derechos y los intereses legítimos de varios actores en situación distinta. Los medios que usa no pueden perder de vista esta necesaria conciliación.

Conclusión

Conforme con estas premisas, la expresión "lucha de clases" implica una ambigüedad radical según la usa el marxista o el cristiano. Sería quizás mejor, para evitar esta ambigüedad, hablar de "lucha social", para manifestar que no se trata de suprimir grupos sociales necesarios en una sociedad democrática, sino de abolir privilegios y poderes ilegítimos de grupos que rompen el equilibrio democrático, como lo rompe también la dominación exclusiva del mundo obrero asalariado si no respeta los derechos de los otros actores.

Pero no importan las palabras: importa mucho su definición.

Estas consideraciones no son abstractas. Son tremendamente concretas. Tanto en Chile como en Portugal, por ejemplo, se pudo notar el fracaso inevitable de una estrategia que tiende a romper el equilibrio entre las fuerzas democráticas y los actores sociales. Provoca una reacción mayoritaria de la nación. Si esta reacción no puede expresarse a través de la estructura democrática, es casi inevitable que se recurra a los mismos medios que pretende usar el marxismo minoritario para establecer definitivamente el sistema colectivista: la fuerza.

Si no se quiere ir a estos extremos, hay que conciliar, a toda costa, los intereses divergentes de los grupos sociales necesarios para la democracia.

Al fin y al cabo, la gran diferencia entre el marxista y el cristiano es que, para uno, la defensa de la democracia y los derechos humanos es una táctica (cualquiera sea la sinceridad de las declaraciones contrarias) porque no es coherente con el sistema económico que se pretende instaurar; para el otro, es una convicción que proviene de cierta fe en la

responsabilidad del hombre para construir una sociedad en la cual todos participen de la condición común, de una sociedad sin privilegios económicos y sin poderes paralelos.

Ahora bien, esta instauración no puede esperarse de la buena voluntad de los privilegiados y de los poderosos, ni a nivel nacional, ni a nivel internacional. "No se sacan los dientes del león con caricias", dicen los obreros. Por ende, una lucha es necesaria: el cristiano no teme la palabra. Pero en esta lucha, el cristiano trata siempre de proporcionar los medios a los fines, de tal modo que los medios usados no estén en contradicción con lo fines perseguidos: cierta convivencia social es necesaria.

Aquí está la inmensa diferencia entre el marxista y el cristiano en la lucha, incluso cuando persiguen ambos metas parciales comunes. Aquí está también la dificultad inmensa de la colaboración y del diálogo. No se trata de un anticomunismo absoleto. No se trata tampoco de un "reformismo". Están en tela de juicio, a los ojos del cristiano, valores fundamentales necesarios para la instauración de una sociedad a la vez más justa y más libre, instauración que constituye, sin duda, una novedad mucho más radical que la simple sustitución del capitalismo por el colectivismo.

Antropología y Moral

Hubert Lepargneur (São Paulo, Brasil)

Durante largos siglos la Moral de la Cristiandad reflejó en las normas de acción una Antropología poco contestada, porque era admitida de común acuerdo en las estructuras básicas. Ahora que la moral cristiana recibe un desafío en su unidad, en virtud del colapso de la antropología que la sustentaba, tenemos que analizar más de cerca las relaciones entre antropología y moral: ¿De qué moral estamos hablando? ¿Qué antropología vamos a utilizar?

“Es presupuesto de toda religión que existió una unidad primordial y que existirá un día una unidad final”, afirmó Van der Leeuw (*El hombre y la religión*). La unidad postulada por la antropología cristiana era típicamente religiosa: la Revelación parecía asegurar la perfecta definición y la coherencia del ser humano por un lado, la perfecta unidad de la creación por otro, y la suprema vinculación del hombre —situado en el cosmos— al único Dios, creador y redentor de su creatura. Construcción coherente, modulada por la historia de la caída y de la redención sin perjuicio para la unidad del sistema: el Eterno es inmutable y es El quien dirige la historia hasta su fin; la esencia del hombre no cambia y el universo obedece fielmente a las normas enmanetes que le impone su creador. Esta triple imagen parece haber recibido un golpe mortal con la llegada de las ciencias del hombre, que nos obligan a definir mejor los términos de la relación. Una de las obras más importantes de Jacques Maritain está constituida por su *Filosofía Moral. Examen histórico y crítico de los grandes sistemas* (Gallimard, 1960). Varios filósofos y amigos esperaban de los últimos años del filósofo el volumen complementario, que debía tratar sistemáticamente de la *Filosofía moral. Examen doctrinal de los grandes problemas*. Pues ése fue, en efecto, el intento primitivo del hoy desaparecido maestro. Sin embargo, cuando llegó la hora de iniciar la tarea, Maritain —que al comienzo de su carrera filosófica se había especializado en Biología— reconoció que la importancia adquirida en el pensamiento contemporáneo por las ciencias humanas —sobre todo por la Sociología y la Etnología— habría exigido un trabajo de documentación que su salud debilitada no le permitía. Era un filósofo y moralista honesto.

En este artículo, nos proponemos examinar: I. ¿Qué entender por Antropología? II. ¿Qué es la Moral? III. El círculo filosófico (o religioso) de la antropología moral.

I ¿Qué se entiende por Antropología?

Esta palabra de moda conlleva todos los inconvenientes normales para

la precisión del vocablo. Por ello se necesita hacer algunas distinciones.

1. *La aparición de las ciencias del hombre y la pérdida de la unidad de su imagen.* Toda ciencia es humana, por lo menos en cuanto refleja los intereses del ser humano, usa metodología a su alcance, formula las leyes de su lenguaje y nunca deja de tener un *punto de vista* humano. Sin embargo, las ciencias de la naturaleza precedieron a las ciencias del hombre, porque su espíritu es extrovertido. Las religiones o discursos vividos con relación a los dioses precedieron igualmente a la aparición de las ciencias humanas. Antes de considerarse como objeto, el sujeto humano necesitaba situarse en el seno del universo visible (disciplinas naturales) y en el seno del universo de las fuerzas invisibles (universo animista, mágico o religioso). El saber mira a la totalidad del ser, pero se construye en el tiempo de la historia como discurso progresivo, siempre parcial, nunca acabado. El hombre se conoce, conociendo su interioridad concienical y conociendo su actividad en la tierra: ambas se mostrarán deficientes, truncadas, insuficientes al proyecto de un autoconocimiento perfecto. La valorización de la historia como lugar de ampliación de todo humanismo pensado o vivido, obra por excelencia del siglo XIX, ofreció al pensamiento científico el cuadro diacrónico en el cual aparecieron y se desarrollaron las actuales ciencias del hombre. El número de éstas no es limitado ni deja de crecer: una ciencia nueva surge por la estructuración de un punto de vista original que consigue los servicios de una metodología o de una técnica nueva. El saber científico se torna una nebulosa que se amplía y proyecta en el cielo de la cultura nuevas estrellas, nuevos planetoides, que reclaman relativa autonomía, aunque frecuentemente dotados de gran complejidad: lingüística, etnología, economía política, politología, psicología, estética, cibernética, patología, citología, histología, anatomía, psiquiatría, pedagogía, etc. Todas estas disciplinas tienden a formular leyes teóricas, verificadas con aplicaciones prácticas. Todas se interesan por el hombre y ninguna lo revela en su unidad plena.

“Hablando estrictamente, no existe *Ciencia del hombre*”, afirma Marcel Deschoux en su excelente libro *Philosophie Anthropologique* (PUF, 1971). “El hombre se escapa a las ciencias que pretenden acapararlo: no se pueden estudiar científicamente sino fenómenos específicos en función de un punto de vista y de una técnica determinada” (Id.). “El hombre sobrepasa al hombre”, decía Pascal, en el mismo sentido. No existe antropología científica, sino parcelada en disciplinas cuya síntesis resulta cada día más difícil. Las tentativas de investigaciones pluridimensionales, de seminarios interdisciplinarios, presentan más un deseo, aspiración y hasta una oscura necesidad resentida, que una actividad que haya encontrado sus métodos y aprobado su viabilidad a través de resultados sin sofismas. En general las metodologías no son comparables a los resultados obtenidos por caminos heterogéneos:

la metaciencia de sus articulaciones aún está por descubrirse. La unidad del hombre se experimenta a nivel conciencial y se busca a nivel ideal; entre los dos puntos, se sitúan los caminos paralelos de las ciencias del hombre. El espejo científico no tiene la unidad que tuvo el espejo ideológico, sea filosófico, mitológico o religioso: es un espejo roto. Toda tentativa para reconstruir una imagen actualizada del hombre, a partir de los datos científicos, es siempre una interpretación a la cual se oponen otras interpretaciones, igualmente posibles tal vez. En este sentido el concepto es un instrumento construido, nunca neutro; pero solamente puede ser construido en armonía con esta o aquella ciencia, no con todas al mismo tiempo. Si hubiere, en la cultura actual, una ciencia de las ciencias, no sería la Filosofía o la Teología, sino tal vez la Cibernética o la Logística.

El cristianismo recibe de la Revelación ciertas informaciones sobre el hombre en el código simbólico propio del lenguaje religioso. La Interpretación de estos datos en el contexto de una filosofía sea semita, platónica, aristotélica o de cualquier otra escuela, pareció imponer una imagen bíblica del hombre que toda ciencia posible debería completar sin contestar. Pero la historia demostró las debilidades del sistema. Hoy se acepta que la ciencia debe buscar su verdad, fuera de todo dogmatismo, en la observación, experimentación y lógica. Como resume Marcel Deschoux en su *Philosophie Anthropologique*: "La ciencia del hombre no existe, tanto por razones que dependen del hombre cuanto por razones referentes a la naturaleza de las ciencias y al ser mismo del hombre. Lo que existe son diversas ciencias, diversos fenómenos humanos. Además no existe una *antropología filosófica*; ni podrá existir, desde que no exista un conocimiento filosófico autónomo. Lo que existen son filosofías..." Estas filosofías son, en diversos grados, filosofías antropológicas; tratan de informarse en las ciencias, pero aspiran a una fundamentación que la ciencia no puede ofrecer. Esta búsqueda de fundamentación y unidad es lo que justifica el ejercicio de la actividad filosófica, aunque ésta no pueda obtenerse satisfactoriamente sin adherir a una fe de tipo ideológico o, mejor, religioso. El pensamiento contemporáneo es un esfuerzo para hacer converger las *imágenes del hombre*, elaboraciones míticas o filosóficas (posiblemente conflictivas, como son las ideológicas), y las leyes elaboradas para describir los *fenómenos humanos*, de infinita diversidad.

2. *Los diversos niveles de la antropología.* Cualquiera que sea el rigor de la apropiación, el término "antropología" se usa en varios contextos que podemos ventilar:

—La *Antropología física* tiene por objeto al hombre como especie animal en el cuadro de la historia natural y de la clasificación de los

vivos. Echa mano de varias disciplinas: Arqueología, Biología, Historia y Geografía. . . y conlleva una pléyade de disciplinas anexas: Etnografía, Folclore, Psiquiatría Social, Psiquiatría Lingüística, Sociología, etc. Sus interrogantes versan sobre las semejanzas y diferencias en el reino animal, sobre el parentesco eventual con otras especies, sobre las modalidades de la evolución a través de las edades geológicas. Su método es descriptivo, clasificatorio, interpretativo y no excluye la confección de modelos. Trata de responder a esta pregunta: ¿Cómo reconocer a un hombre? El *homo faber*, tal vez el *homo sapiens*, es el objeto de esta ciencia.

—La *Antropología Cultural* busca modelos de funcionamiento social. Analiza los componentes de la cultura y pregunta: ¿Para qué sirve esto? ¿Cómo funciona? ¿Cómo evolucionan sus hechos (representaciones, mitos, cultos, instituciones)? Opera también a través de la observación de determinada clase de fenómenos, elabora modelos explicativos, trata de hacer comparaciones, utiliza el método de inducción. Observado que el hombre es un animal que vive en sociedades, un ser de la naturaleza cuyas sociedades son creadoras, la Antropología Cultural pregunta sobre el secreto de los equilibrios o desequilibrios culturales.

—La Filosofía antropológica, impropriamente llamada *Antropología Filosófica*, investiga sea la estructura íntima de los datos humanos (sobre todo en relación con su conciencia), sea el sentido de los fenómenos humanos (o valores); trata de definir naturalezas y estructuras; procede a través de la elaboración de conceptos y tentativas de sistematización racional, creando un vocabulario, una lengua de cuasi-iniciación; usa la deducción e intuición en la creación de una imagen del hombre.

—La *Antropología Teológica* o metafilosófica (en el Oriente) se reserva las últimas preguntas sobre el origen y destino del hombre, sobre su sentido o falta de sentido; radicaliza todo planteamiento científico o filosófico, actuando a través de una luz que procede de una opción íntima y no de la evidencia científica. Por ello utiliza un lenguaje simbólico y analógico.

II. ¿Qué es la Moral?

1. *Los criterios de la actuación o la subordinación de los medios al fin.* La moral es una disciplina que se interesa por la actividad del hombre, por el actuar del ser humano y que presenta la particularidad de ser normativa. No tratamos de analizar y fundamentar aquí esta normatividad: terrible problema siempre recolocado, redimensionado y siempre discutido. Admitimos que esta normatividad es más amplia y más profunda, por un lado, que el imperio del gobierno de una sociedad que explicita el *Derecho* de esa sociedad; por otro lado, que la *presión educativa y sociológica* que esa sociedad ejerce sobre sus miembros, por el hecho de su integración cultural. Los vínculos, no obstante, son in-

contestables: el Derecho traza precisiones sobre el fondo de una moralidad presupuesta; la conciencia colectiva expresa normalmente algo de la ley moral, pero con prejuicios y opciones que escapan eventualmente a la moralidad.

Existen varios canales de expresión de la ley moral, pero es imposible definir de una vez su contenido. En este último sentido la experiencia más rica de la humanidad tal vez se sitúe con los Diez Mandamientos, que representarían un contenido razonablemente elaborado de la ley natural universal. Los últimos trabajos de exégesis sobre los Diez Mandamientos, sin negar las relaciones que la vinculan a la ley natural universal, tienden a relativizarla, situándola mejor en su contexto propio, histórico-cultural (reglas empíricas de una tribu que llegó a fijarse. . .). El canal principal —único decisivo, en última instancia— de la ley moral natural es la conciencia individual; en esta línea, la Ley Natural moral podría definirse como ley de la razón práctica. En esta célebre expresión, los mejores comentarios modernos resaltan que la *Naturaleza* aludida no se refiere tanto a una ontología moral pre-establecida, cuando a la naturaleza racional, autoprudente, del ser humano, inteligente y libre por hipótesis. Por ello preferimos, por ser más exacta, la expresión de *moral personalista* a la expresión *ley natural*.

Cabe observar, en fin, que la jerarquía de la Iglesia Católica siempre (es decir, hace varios siglos) se creyó en la obligación de explicitar el contenido de esa ley natural supuesta por la ley cristiana; sin embargo, el sentido preciso de esta pretensión no debe prescindir del examen histórico del papel demostrado por la Iglesia oficial en la evolución, bastante accidentada, de la ley moral, después de la aparición del cristianismo. La historia es el mejor antídoto de las formulaciones atemporales que rápida y erróneamente pretenden ser universales. Una formulación, aunque sea sobre moral, por ser cultura, lleva siempre una fecha.

El inevitable problema de la relación entre *moral cristiana* y *moral natural* o humana, o universal, nos parece, cada vez más, un problema mal planteado. La moral cristiana es cierta lectura, hecha eclesialmente, de la moral humana (ideal inaccesible en toda su pureza); es la moral natural esclarecida y completada por la revelación. Pero otras doctrinas proporcionan lecturas un poco divergentes de la misma ley moral fundamental. Cristo vino a elevar nuevamente al hombre, a sanar su naturaleza viciada y reconstruir su imagen-reflejo de Dios, dándole los medios existenciales e históricos para sobre-pasar todo naturalismo, a fin de que lograra esa semejanza con la naturaleza divina que nunca dejó de constituir la meta de toda la creación.

El cristianismo asigna al hombre una finalidad más precisa y más eminente que cualquier otra doctrina; le es normal dotar a esa criatura de los medios más eficaces (sacramentos, en particular) para la ob-

tención de la meta que orienta hacia la marcha humana. En definitiva, la moral es la dimensión de la actividad humana frente al punto de vista de la obtención del fin último; ésto no es rebajar medio alguno, ni los valores de esta vida histórica, sino situarlos en la perspectiva de la auténtica y tradicional fe cristiana.

2. *La Moral, búsqueda de los fines últimos.* Conocemos pocos tópicos tan infelices como ese tan frecuentemente repetido por los que hacen profesión de moralistas: "el fin no justifica los medios". Ahora bien, los medios interesan al hombre porque están al servicio de los fines, de donde reciben su valorización. La guerra entre medios y fines es absurda. No se obtiene el fin sino por los medios que le son proporcionados. El fin da valor al medio. Este recibe su valor del fin. El medio errado e inmoral es el que contradice un fin necesario: nadie pretende que haya un solo fin (fuera del último), ni que haya necesariamente un solo medio para determinado fin. Otra presentación de la misma regla (la pseudo sabiduría de las naciones): la persecución del bien (o de un fin bueno) no justifica el uso de un medio inmoral. Esto es hablar para no decir nada: es tautología decir que es inmoral usar un medio inmoral, el problema real es saber si realmente ese medio es inmoral y éso no se decide *a priori*. Tratar la moral como si fuese una especie de álgebra *a priori* rebaja al propio hombre. Inmoral es el medio que está al servicio de un fin inmoral. La actividad del Logos moralizante, que se ejerció durante siglos en estrecha dependencia de una ontología de predeterminaciones atomizadas de moralidad, ha sufrido justos ataques por contradecir el carácter dinámico y no parcelado de la actividad humana, y así llegó a caer en dos defectos aparentemente contradictorios: olvidar las intenciones del sujeto y olvidar los resultados históricos de los actos realizados.

Preferimos distinguir en la moralidad un aspecto *místico*, por el cual el agente humano ejerce explícita o implícitamente la opción de su fin último y se une a él desde ya (de manera que, eventualmente, cambia de una religión a otra, de un sistema moral a otro), y un aspecto de *elección de medios*, aspecto que abarca perspectivas canónicas, casuísticas y circunstanciales. Un error en el nivel segundo no tiene una gravedad como un error en el primero. El segundo está al servicio del primero, como la letra está normalmente al servicio del espíritu, como el medio depende del fin. La complejidad del mundo es lo que justifica la complejidad de los medios usados y la voluntad de coherencia es lo que debe evitar las oposiciones irreductibles, a pesar de creernos inexpugnables ante ciertos antagonismos que dejan margen para la casuística y los tradicionales problemas de conciencia. A la pérdida del sentido de la prudencia tomista atribuimos los desvaríos de más de una casuística.

La moral, finalmente, no es una realidad distinta de la vida humana; es la propia vida humana en cuanto polarizada, con mayor o menor co-

herencia, por el fin elegido por el sujeto como bien supremo; es la dimensión de la existencia humana asumida responsablemente por el agente libre. Ella habla de los *valores que tocan al hombre como persona* llamada a un destino (a cierta vocación, en otro vocabulario). Siendo la cuestión del sentido último, es decir, del destino final y decisivo de la persona, una cuestión específica y exclusivamente religiosa, se sigue de ahí, que, para todo creyente, la moral se vincula definitivamente a su religión. Para el creyente la moral es una asunción religiosa de la vida propia. Una moral puramente natural, secular, profana, racional, es una moral religiosa desacralizada, porque nunca la moral nace así.

III. El círculo filosófico o religioso de la antropología moral

1. *Interdependencia de la Moral y de la Filosofía Antropológica.* Contrariamente a la sugestión del título de un libro de Manarauche (*Moral sin Antropología*), no existe ética sin antropología. Todo comportamiento ético supone un conjunto de valores y contravalores que estructuran lo que llamamos una concepción del hombre y del mundo, una antropología de tipo filosófico (o religioso). . . En ésto se sitúa la diferencia entre el hombre y cualquier otro animal. El ser humano solo puede jercer su libertad, que lo constituye en su humanidad, a partir de cierta imagen, que es una antropología en germen. Sin ese punto de referencia, solo existen reacciones de Pavlov, combinación de instintos y condicionamientos pre-humanos.

Esto quiere decir que la moral estructura toda antropología de tipo filosófico o religioso. No existe humanismo sin ética; más aún, no existe cultura, en el sentido etnológico más riguroso de la palabra, sin un minimum de estructuración de la conciencia social por valores y comportamientos éticos (para los indios de Brasil, véase el libro de E. Schaden sobre *Aculturação indígena*. Una sociedad primitiva (o más desarrollada) cambia más facilmente su credo, reinterpretando los símbolos de la tradición ancestral a la luz de una nueva llave hermenéutica, que la estructura ética, aunque el primer cambio pueda llevar a algunos al segundo.

Si la integración de los valores morales en la cultura es tan grande, es pura tautología afirmar que toda antropología engendra una moral; o, también, que toda moral engendra una antropología. En ambos casos, sin embargo, el término *antropología* significa una antropología filosófica, expresión que, al comienzo de este capítulo, suscitó nuestra desconfianza en el contexto cultural de las actuales ciencias humanas. Afirmar de manera profícua (y no puramente tautológica) la interpenetración de la moral y de la ética, exige que veamos en el término *antropología* la presencia latente de las ciencias del hombre en su estatuto y estado actual. No nos parece necesario glosar aquí la distinción que se puede hacer entre *moral* y *ética*: en general, la moral es

una ética sistematizada en el contexto de una fe religiosa. Estructuralmente, para las ciencias humanas, las dos expresiones se identifican.

Pensamos que la moral (la cristiana, en el caso presente) debe abrirse a los datos que le llegan de las ciencias humanas. Es fácil decir esto en abstracto, lo reconocemos; pero es difícil, para un teólogo moralista que se haya especializado en psicología y en psicoanálisis, publicar una toma de posición como la siguiente, del P. Hacques-M. Pohier: "En relación con los medios anticonceptivos artificiales, seis años después de la *Humanae Vitae*, soy de opinión, y no estoy solo, que comenzamos a ver más claro: todo depende del fin perseguido y no de los medios anticonceptivos empleados" (*Le Supplément*, nov. 1974, p.510). No se trata, en absoluto de sugerir un pseudo conflicto entre fe y razón. Toda moral, que quiera o no, abarca mucho más que una fe pura (alias, ¿Qué es "la Revelación" pura?); por la puerta de la moral hace irrupción todo espíritu de una cultura, asociando motivos heterogéneos escondidos detrás de las mismas actitudes o actuaciones, sacralizando eventualmente reacciones cuya explicación es puramente socio-histórica. Por otra parte, hemos visto que las ciencias del hombre pretenden participar de la dignidad del proceso científico, pero no pueden, así, sin más, equipararse a la misma Ciencia, ideal del saber humano, más que el monumento ya edificado en la historia.

En su libro *El hombre primitivo y la religión*, el célebre antropólogo Van der Leew observó: "La cultura es de origen religioso". Al evolucionar, la cultura se secularizó, pero todavía conlleva esa moral cuya vinculación con la religión es formal y explícita. Dicha moral tiene que conservar una inspiración que la pura fenomenología no es capaz de ofrecerle: la mística que forma el alma de la moral será siempre de naturaleza religiosa. El sentido último de la vida humana no es objeto filosófico, y mucho menos científico. Pero al volverse hacia los medios de sustentación en este mundo histórico de los fenómenos, la mística moral se abre hacia las indicaciones, las desmitizaciones, las sospechas surgidas de las ciencias humanas, sin prejuicio de una sana crítica de contestación. Dichas disciplinas no actúan culturalmente sino a través de una asunción que interpreta sus datos en una línea que hoy llamaríamos ideológica. El hecho no engendra, de *por sí*, inmediatamente, el deber, la normatividad ética; no puede, y nunca lo hizo. Entre el fenómeno o la ciencia, cualquiera que sea, y la moral, tiene que haber siempre una mediación: la operatividad de la conciencia humana, como instancia interpretativa, valorativa, rica de una transcendencia que se comunica con el misterio del ser humano y de su destino.

2. *Las constantes de la ley natural.* La moral cristiana que debe abrirse a los datos provenientes de las ciencias humanas (antropología científica) no conlleva una esencia por la cual sería susceptible de definición. "Solo es definible lo que no tiene historia", decía Nietzsche (*Genea-*

logía de la moral, II,13). Sin embargo, conlleva una estructura, dependiente del origen de la creación (la Revelación), del fin igualmente revelado — el hombre, de la coherencia (postulado en la fe y *a priori*) del Designio de Dios, al cual los antiguos se referían con el nombre de Ley natural. Formalmente, dicha ley es la ley de la racionalidad humana, permitiendo que la conciencia individual sea el espejo normal de las normas queridas por la divinidad: materialmente, está formada por un objeto bastante complejo, ampliamente discutido a través de los siglos y civilizaciones y que se ofrece todavía a los discernimientos y a las eventuales o progresivas desmitizaciones hermenéuticas; cristianamente, la ley de las leyes es el Agapé, la primacía del amor inspirado por el Espíritu Santo, amor de Dios, amor a Dios y al prójimo. Toda otra regla debe medirse por este primero o segundo “mandamiento” del Señor. Una antropología adecuada para la inspiración moral solo puede ser una antropología de la libertad y del amor, y dicha antropología no puede elaborarse como se copila un tratado naturalista. Ni siquiera todo dogmatismo de la moral se apoya sobre dogmas revelados; el dogmatismo tiene también otra fuente, la inseguridad, el miedo, la angustia de no conocer con certeza los apoyos del ser, los criterios del actuar, los destinos de la historia. Aquí la antropología filosófica, que es sinónima de la imagen del hombre implícita en determinada ética, debe saber escuchar a la antropología en construcción en la civilización de nuestro tiempo, en los astilleros de las ciencias humanas.

Finalmente, la relación entre antropología y moral se caracteriza por una recíproca inclusión y compenetración, y por un constante trueque de datos (según los dos aspectos semánticos de la palabra *antropología*). La idea de que se podrían deducir normas morales directamente de la observación del ser humano ha caído definitivamente por tierra. Pues los progresos del conocimiento de los fenómenos relativos al hombre interesan para la *comprensión* del actuar humano y para el mejor *pronóstico* de sus resultados o efectos. Resaltan el condicionamiento de la llamada libertad humana: la conciencia está envuelta en un conjunto que la supera y aprisiona; las sospechas surgidas sobre el valor de las motivaciones conscientes no fomentan la responsabilidad, sino que más bien la limitan. El mejor conocimiento de las consecuencias causales permite igualmente adaptar mejor los medios a los fines: en esta línea, la antropología científica es pedagoga de la ética, enseñándole el realismo que tanto interesa en la moral social. La práctica de la ciencia es aprendizaje para ver las cosas antes de interpretarlas.

Como toda experiencia, la experiencia ética se alimenta de los aciertos y fracasos del agente: el perfeccionamiento de los datos antropológicos puede y debe favorecer la reducción de los fracasos y la multiplicación de los éxitos. Como se ve, la antropología filosófica (si se puede hablar así) mediatiza los progresos de las ciencias parciales del hombre, al influenciar la moral. Inevitablemente esa interpretación filosófica de

los datos se inspira en la misma orientación moral ésta puede tener una impresión abusiva de confirmarse objetivamente. No hay que admirarse de que el ser humano necesite coherencia. El saber ético no es un saber especulativamente infalible; se mantiene en rectitud cuando se deja cuestionar por las reevaluaciones a que obligan en este siglo las ciencias humanas. Estas le lanzan un reto, pero no deben esclavizarlo hasta quitar de la conciencia la responsabilidad del juicio práctico, honra del ser humano como razonable y libre y, por consiguiente, moral. Si, en este intercambio, cada disciplina sabe conservar dignamente su especificidad, tendremos entonces la esperanza de que las ciencias del hombre ayuden a la realización del deseo expresado por Nietzsche: "Dejen entrar aire a esta oficina donde se fabrica la moral!" (*Genealogía de la moral*).

Evangelización y Política Indigenista

Ideas y Actitudes Franciscanas en el Siglo XVI

Lino Gómez Canedo. O. F. M.

Academy of American Fr History, Washington, D. C.

Con este título quisiera indicar desde el principio el sentido fundamental de la presente comunicación*. Sería inadecuado hablar de "política indigenista de los franciscanos", porque tal política, en rigor, no existió nunca. En primer lugar, los franciscanos se abstuvieron, generalmente, de teorizar de propósito sobre la materia. Hay pocos tratados escritos por franciscanos en que se expongan teorías de política indigenista con enfoque doctrinario y apriorístico, sobre bases filosófico-teológicas o jurídicas; el pensamiento indigenista de los franciscanos hay que buscarlo, la mayoría de las veces, en cartas, memoriales, informaciones y otros documentos semejantes relacionados con casos y problemas concretos. No faltan, desde luego, los "pareceres" apoyados en autoridades de la Escritura, la tradición cristiana, los escolásticos o autores más modernos; pero incluso en estos casos, que son relativamente poco numerosos, la tendencia de los franciscanos es la de apoyarse en la experiencia, a reflexionar sobre situaciones concretas, evitando la pura teoría.

En segundo lugar, no hallo que pueda hablarse de una política indigenista entre los franciscanos que haya tenido, no diré formulación oficial, sino que haya sido un tanto uniforme y permanente. Dudo que se haya dado tal cosa en Orden religiosa alguna de las que tuvieron actuación en América, pero ciertamente no se dio entre los franciscanos. Entre éstos hallamos muchos que expresaron ideas y adoptaron posiciones al respecto, pero difícilmente podría construirse con esto un sistema, ya que tales ideas y actitudes son con frecuencia no sólo diferentes sino contrarias. Es posible detectar, quizá, ciertas notas características en las actitudes de los franciscanos con relación al trato y gobierno de las poblaciones indígenas - como, por ejemplo, la referida tendencia a lo práctico y concreto - pero de ahí sería prudente no pasar.

Es también muy aventurado el hablar de actitudes fundadas en la pertenencia de los religiosos a una u otra Orden: ejemplo clásico y sobado el de dominicos y franciscanos. Tal supuesto antagonismo, en lo que se le asigna de sistemático, es una cómoda simplificación de escritores perezosos o tendenciosos, que gustan de dramatizar los hechos como

* Presentada por el autor en el Simposio Hispanoamericano de Indigenismo Histórico. Terceras Jornadas Americanistas de la Universidad de Valladolid (España), en 1976

justificación de títulos clamorosos o llamativos. Para ello se utilizan hechos aislados, sin advertir o sin decir que hay otros hechos que permiten conclusiones distintas. En el curso del presente trabajo señalaré algunas de estas interpretaciones infundadas. Y baste lo dicho como introducción.

Dos Cuestiones Fundamentales: Capacidad del Indígena y Justificación de la Conquista

El derecho de conquista y dominio que se arroga un pueblo sobre otro siempre ha tratado de justificarse por la incapacidad o inferioridad del pueblo conquistado y dominado. La historia está llena de pueblos poderosos y prepotentes que han buscado de este modo el cumplimiento de su "destino". Y esto tanto en el orden político-económico como en el campo de la religión. Si alguien pretende anular o cambiar la religión de un pueblo es porque la considera errada, y en cambio cree que es mejor la que trata de imponerle. Por otra parte, en ambos casos es necesario considerar si el pueblo objeto de una tal empresa de conquista será o no capaz de asimilar el nuevo orden de cosas.

Dentro del sistema español, conquista y evangelización fueron generalmente de la mano. Conseguir que los indígenas fuesen reducidos a la "fe católica" y a "policía cristiana" era el objetivo básico y oficial de la política española en las Indias, y afectaba no sólo a los misioneros, sino, de alguna manera también a los conquistadores y a los funcionarios reales. Que no todos lo entendiesen de la misma manera influyó en los resultados, pero no destruye la validez esencial del principio. La cuestión que se planteó fue la siguiente: ¿hasta qué punto estaban las poblaciones americanas en capacidad de recibir tanto la fe cristiana como las instituciones españolas inspiradas en la misma? Pronto se vio que la respuesta no era sencilla y que era necesario hacer muchas distinciones. Porque los grados de organización socio-política y de cultura entre los indios de América variaban mucho de región a región. Es indispensable tener esto presente si queremos apreciar con seriedad los testimonios que han llegado hasta nosotros. Los calificativos de "indófilo" o "indófobo" suelen responder a interpretaciones desorbitadas.

Los franciscanos fueron los primeros misioneros llegados a la Española y, por lo tanto, sus primeras impresiones se refieren a los habitantes indígenas de aquella isla. Es posible que el interesante testimonio del ermitaño Ramón Pane represente también el juicio de su compañero de apostolado Fr. Juan de la Deule, uno de los franciscanos que pasaron con Colón en su segundo viaje: quienes "aunque frailes legos, eran muy bien sabidos y letrados", según escribió de Deule y Fr. Juan de Tisín Bartalomé de las Casas. Pero la opinión de Deule la tenemos en la carta que dirigió al cardenal Cisneros, el 12 de octubre

de 1500. Respecto a la conversión de los indios, dice que: "todos sin poner obgeto alguno reciben el bautismo;... en este tiempo que las caravelas aquí han estado... se han bautizado más de dos mil ánimas, de forma que yo espero en Nuestro Señor que para otro viaje, cuando otras caravelas hayan de venir, será muy grande el número de ellos". Fr. Juan de Robles expresaba con la misma fecha que tenía por bien pagados los trabajos padecidos en la Española con haber hallado "en estas gentes el aparejo que deseábamos para los bautizar". Fr. Juan de la Deule, por otra parte, agregaba que la mayor parte de los bautismos habían sido hechos por Fr. Francisco Ruiz, el secretario de Cisneros, futuro obispo de Avila, quien volvía enfermo a España. En el memorial que le confiaron sus compañeros se pedía, además, el envío de otros misioneros para administrar los sacramentos a los indígenas "e para los enseñar e doctrinar", pues la gente de la Española era "sin número". Si trataban de enseñarles y de bautizarlos es que creían en la capacidad de aquellos indios. Y de hecho continuaron las expediciones de misioneros, de tal forma que los franciscanos erigieron, ya en 1505, la Provincia de Santa Cruz de las Indias, con capitalidad en Santo Domingo. Es más: desde antes de 1512 los franciscanos habían establecido escuelas para los indios en la Española.

Pocos años después, hacía 1516, en medio de las discusiones sobre el trato de los indios que habían puesto al rojo las protestas de Fr. Antón de Montesinos, apoyadas por los dominicos, hallamos que varios franciscanos firmaron con los dominicos la famosa carta del año citado, en que se pinta a los indios como "ángeles", de cuya simplicidad e inocencia abusaban inauditamente y sin motivo alguno los españoles; y por el mismo tiempo otro franciscano, Fr. Francisco de San Román, denunciaba los excesos de Pedrarias en el Darién, mereciendo por ello el elogio de Las Casas. Pero hacía la misma fecha, otro franciscano que había estado en la Española, el ya mencionado Fr. Francisco Ruiz, pintaba con dureza los vicios y carácter de aquellos indios: "gente maliciosa para concebir ruindad en daño de los cristianos, no de juicio natural... capaz para recibir la fe ni las otras virtudes de crianza necesaria a su conversión y salvación, como se ha alcanzado y visto y experimentado en los tiempos pasados, porque aunque sean indios conversados entre los cristianos, si los dexan por algún tiempo volverse a los otros, luego se tornan a sus ritos sin tener memoria de lo que les ha sido enseñado". Cabe dudar si había cambiado de parecer desde 1500, en que los consideraba capaces de ser cristianizados, o si su pesimismo de ahora era un recurso para defender el sistema de encomiendas y un plan de colonización por medio de labradores españoles que proponen en el mismo escrito ¹. De todos modos, ya tenemos aquí una bien clara dis-

¹ Todos los textos aducidos pueden verse en ORTEGA: *La Rábida*, II, 303-305.

paridad de pareceres entre franciscanos. Lo que aparece todavía más claro si consideramos que la capacidad de los indios de la Española fue defendida rotundamente, dentro del contexto de la misma discusión, por las dos máximas autoridades franciscanas en las Indias: el comisario general Fr. Cristóbal del Río y el ministro provincial Fr. Pedro Mexía. Sobre sus opiniones volveré más adelante, a propósito de las reducciones y encomiendas.

Plena capacidad, y aun cualidades muy positivas, hallaron los franciscanos en los indios de la región de Cumaná, donde establecieron varios puestos misionales desde 1514 a 1521. Sabemos que llevaron allí el sistema de escuelas, ya experimentadas en Santo Domingo. Y capaces tuvieron que considerar a los indígenas cuya evangelización habían emprendido ya en el Darién, en Jamaica, en Cuba y en otros puntos del Caribe. Años después, al ponerse en contacto con los aruacas, los hallaron sumamente dispuestos para recibir la fe y relacionarse con los españoles. Buena acogida habían encontrado también en Colombia, a donde los franciscanos llegaron hacia 1550, emprendieron desde el principio una vigorosa campaña en defensa de los indígenas, como veremos adelante. La misma tónica predomina en los testimonios que tenemos del Perú, del Río de la Plata, de México... El de México es un caso particularmente bien documentado, porque contó en el siglo XVI con dos cronistas franciscanos de primera clase — Motolinía y Mendieta — y otros frailes nos dejaron en abundancia cartas, memoriales y pareceres. Algunos de estos testimonios pudieron considerarse modélicos, por su ponderación y equilibrio. Ni pesimismo apriorístico ni ditirambos irrealistas: esos hombres escriben de lo que vieron y conocen. Así Motolinía, si bien dice que los indios de la Nueva España hacían sacrificios humanos, tenían esclavos, eran imprevidentes y gastadores en fiestas y borracheras; contraponen a estos defectos que eran agradecidos a los beneficios, muy hábiles para todo, “gentes de muy buena razón y de buenas conciencias” (*Historia de los indios*, tratado III, cap. 3). Sobre su habilidad para los oficios parecen incluso un poco exageradas las ponderaciones de este escritor, lo mismo que las de Mendieta, que sigue en esto sus pasos. Ambos, y después Torquemada — otra riquísima fuente de información indigenista — se ocupan también de la organización política, sus sistemas educativos, pericia para el comercio, etc.

Su humildad y paciencia, el desprecio de las cosas temporales, figuran entre las disposiciones para ser buenos cristianos que los misioneros, generalmente, vieron en los indios no sólo de la Nueva España sino de otras regiones de América. “Más salvables que otros” juzgaba a los mexicanos Fr. Miguel Navarro, quien convivió con ellos desde mediados del siglo XVI y fue provincial de los franciscanos. Y esto, añadía, por las mismas razones “en que algunos mal considerados en las cosas de Dios se fundan para decir que no saben si se salvan, por el poco talento

y poco brío que muestran tener para apetecer aprender y conseguir lo que les cumple, así para el ánimo como para el cuerpo; porque les parece que así como son mal aplicados a más valer y más poder y más tener en lo temporal, y se contentan con el día y el vicio, también serán olvidados y descuidados de lo que les conviene para la salvación de sus ánimas, y que gente tan despreciada y abatida en los ojos de los hombres ricos y poderosos del mundo no es posible que sea capaz para tan grandes señoríos como son los del cielo”². La opinión pesimista de los naturales, que Navarro atribuye a los “hombres ricos y poderosos del mundo” alcanzó también a ciertos misioneros. Uno de los casos célebres es el del dominico Fr. Domingo de Betanzos, hombre santo, gran amigo de Zumárraga y de Las Casas. Pero Fr. Domingo, que parece haber sido un poco visionario, se movía por otras razones que las de los “hombres ricos y poderosos”: según él, pesaría sobre los indios una maldición del cielo, que los condenaba a la destrucción, y por tanto era inútil cuanto se hiciese por mejorar su suerte. Pero en manera alguna los creía incapaces de salvación; de haber sido así —respondió a quienes se escandalizaron de sus opiniones— ¿qué hacía él en América misionando desde tantos años?

Lo que sí fue opinión generalizada entre los franciscanos —y aún bastante común entre todos los misioneros— es la de que los indios eran un poco como niños. Es como los ve un hombre tan equilibrado y experimentado como Mendieta. Pero está claro que la opinión acerca de su civilización o barbarie, de su ingenio o poquedad, de su bondad o malicia, ni disminuyó entre los misioneros —fuera de casos aislados en que algunos usaron el pesimismo como un pretexto para la desidia— ni el amor ni el interés por evangelizarlos, enseñarlos y mejorarlos.

Algunos de estos pueblos, a los que los frailes llegaban como evangelizadores, habían sido previamente conquistados e incorporados al dominio de España, de ordinario por la fuerza, con mayor o menor violencia. Después, los mismos misioneros presenciaron o tomaron parte en las expediciones conquistadoras y pobladoras que iban ensanchando continuamente las fronteras del dominio español. Por lo general, en todo esto iba envuelto el uso de la fuerza y con ella la destrucción de señoríos más o menos avanzados, pero legítimos. ¿Qué pensaron los misioneros de estos métodos? Como es sabido, los Reyes Católicos, no bien seguros de que bastase el mero hecho de la conquista para atribuirse el derecho a los nuevos territorios descubiertos, obtuvieron del Papa Alejandro VI la bula “Inter cetera” —3 mayo 1493— por la cual, como vicario de Cristo en la tierra, de acuerdo con la doctrina común de la época, donaba, concedía y asignaba a dichos monarcas, y a sus “herederos y sucesores los reyes de Castilla y León” todas las nuevas tierras,

² Texto en GARCIA ICAZBALCETA: *Nueva colección*, IV, 102.

“así las desconocidas como las hasta aquí descubiertas por vuestros enviados, y las que se han de descubrir en lo futuro que no se hallan sujetas al dominio actual de algunos señores cristianos”. Como condición para gozar de tan largas concesiones, los Reyes de España debían enviar a los territorios así donados “varones probos y temerosos de Dios, doctos, instruidos y experimentados para adoctrinar a los indigenas y habitantes dichos en la fe católica e imponerlos en las buenas costumbres”. De esta manera España se aseguraba el derecho al dominio de las Indias por uno de los medios que ya Alfonso el Sabio había especificado en la ley 9, tit. I de la Partida II, como fuente de dominio. Otro de los medios allí sancionados —o sea cuando se gana el dominio “por aveniencia de todos los del reino, no habiendo pariente que deba heredar el señorio del rey finado por derecho” —se tratará de aplicarlo también en América más adelante, buscando que los señores presten vasallaje voluntario al Rey de España. El título básico, sin embargo será la concesión pontificia contenida en la “Inter cetera”, reforzada por otra bula del mismo encabezamiento y fechada a 4 de mayo de 1493 —seguramente antedatada— en la que figura la famosa línea de demarcación entre los dominios españoles y portugueses.

Ningún misionero podía discutir la validez de esta donación pontificia; incluso Las Casas la aceptó sin objeciones. Lo que se discutió fue el alcance de los referidos documentos papales, si éstos constituían fuente de dominio y, en especial, cuáles eran los métodos de conquista aceptables como legítimos.

Como de costumbre, son pocos los franciscanos que se plantearon estas cuestiones en el terreno puramente doctrinal y de manera sistemática. Pero de pasada o como apoyo de pareceres acerca de problemas concretos, aducen de ordinario el título de la donación papal. Así, Fr. Jacobo de Tastera y otros franciscanos, en carta al Emperador —México, 31 de julio de 1533— representando contra la licencia de herrar esclavos, le advierten que aquello era “contra la condición con que V. M. recibió del Romano Pontífice estas tierras, que fue para convirtiédesdes . . . gentes, que no ya para que las vendiésedes”. Mendieta, por su parte, sin discutir la cuestión de propósito, publica la bula “Inter cetera”, interpretándola en este punto como un mandato papal y un deber que previamente habían aceptado los reyes, a los que se habían concedido las Indias como una especie de recompensa de su obra misional. Lo mismo había sostenido Mendieta en un memorial de 1587 a Felipe II³.

Hubo, sin embargo, algunos franciscanos que trataron el tema de

³ El memorial en GARCIA ICAZBALCETA: *Nueva colección*, II, 7ss.; Mendieta publicó la “Inter caetera” en *Historia*, lib. I, cap. 3. La carta del padre Tastera y compañeros fue publicada por CUEVAS: *Documentos para la historia de México en el siglo XVI*, 13-16.

propósito. Fr. Francisco de Arévalo, que tomó parte de los debates de Sepúlveda —Las Casas de 1550-1551, habría escrito, según Sepúlveda, un libro en favor de la sentencia que defendía el famoso humanista; tal libro, sin embargo, no ha sido hallado y así la opinión de Arévalo no puede fijarse con seguridad. Si bien no tomó parte en dicha disputa, mantuvo correspondencia con Sepúlveda, a propósito de la misma, un teólogo franciscano de gran relieve: Fr. Alfonso de Castro, catedrático de Salamanca, conciliar de Trento y futuro arzobispo de Santiago. Castro en su obra *De justa haereticorum punitione* (1547) había puesto la idolatría como primera causa de una guerra justa, concluyendo que tal era la guerra que los españoles hacían en América. Sepúlveda envió a Castro un sumario de su libro *Democrates alter*, “por donde yo pruebo —dice— la conquista de las Indias ser justa y sancta, haciéndose con el temperamento que se debe y los reyes nuestros tienen ordenado y mandado”.

Parece que Castro se limitó a contestar que había “leído y considerado con diligencia” el sumario del libro de Sepúlveda; pero éste advirtió, pues, que el franciscano exigía, para hacer lícitamente la guerra a los idólatras, que éstos fuesen antes amonestados y requeridos. Sepúlveda le expuso entonces sus dudas de que tales requerimientos fuesen necesarios y Castro respondió reafirmando en su parecer, si bien concede que la amonestación y requerimiento no serían precisos si constase de la “pertinacia” de los idólatras⁴. Bien mirado, la doctrina de Castro no difiere mucho de la de Vitoria.

Otros dos franciscanos tocaron también el tema de la guerra justa en forma doctrinal. Fr. Pedro de Azuaga, misionero en la Nueva España y en el Nuevo Reino de Granada, obispo de Santiago de Chile en 1596, compuso un tratado sobre la materia. Una versión concisa del mismo, en castellano, era ya conocida desde hacía tiempo; la reciente publicación del texto latino nos permite conocer mejor su pensamiento⁵. Según Azuaga, la ocupación violenta de México —donde escribía y a cuyo caso aplica en particular sus razonamientos— estuvo justificada por la infidelidad y vicios de los naturales; era necesario vengar la injuria que éstos hacían a Dios con su “apostasía”. Se trataba, según él, de árboles infructuosos que debían cortarse y quemarse. Puesto que habían recha-

⁴ Esta correspondencia fue publicada por L. HANKE: *Aristotele and the American Indian* (London, 1959), 117-118. Castro exige tales condiciones y modos en el requerimiento que debía hacerse a los infieles, que su doctrina no difería mucho de la de Vitoria. Véase L. LOPEZ CANEDO: *El derecho internacional en las obras de Castro*, “Liceo Franciscano” (Santiago de Compostela) XII, (1958), 376-506. En cuanto a Fr. Bernardino de Arévalo, su tratado “De libertate indorum” no parece haber sido jamás impreso, contra lo que supone HANKE: *La lucha por la justicia*, pág. 516, nota 139.

⁵ Lo editó y estudió Antonio EGUILUZ en “Missionalia Hispánica”, XXI, (1964), 173-223.

zado la invitación de convertirse al cristianismo, la guerra que se les hizo fue lícita y lo serían las guerras futuras hechas por los mismos motivos. Podría hacerse guerra a quienes no recibían voluntariamente la fe cristiana; incluso se les podía forzar "razonablemente" a que la aceptasen, como es lícito aplicar el remedio a un enfermo contra su voluntad. A la objeción de que "aquellos naturales eran libres, señores naturales de sus cosas, y que el derecho natural no admite dispensa", responde que es así respecto de los que observan la ley natural, pero no de quienes ofenden al señor sobrenatural. Desaprueba los excesos cometidos en tales guerras —como muertes de mujeres, niños y otras personas inocentes—, pero esto no hacía la guerra injusta. Por ser causados en una guerra justa, tampoco había obligación de resarcir los daños. El Rey, opina Azuaga, podía lícitamente apoderarse de los dominios de los naturales —en las condiciones dichas, se entiende—, repartir tierras a los españoles, con tal de que quedasen suficientes para los indígenas, y libertar a los maceguales o siervos de la sujeción en que estaban respecto de sus señores naturales.

Azuaga es el franciscano más radicalmente imperialista que conozco; en realidad el único de que hay noticia. Con la excepción, quizá, de Fr. Juan Salmerón, quien en carta a Felipe II —México 1 enero 1584— sostiene que la guerra contra aquellos indios había sido justa "por razón de los bestiales pecados que . . . tenían en destrucción de la naturaleza, matando y sacrificando hombres y por la mayor parte inocentes, de lo cual siendo aconsejados y reprendidos y no queriendo enmendarse, pudieron con justo título ser conquistados". Salmerón, que entonces enseñaba en México, había sido antes profesor en Alcalá y Toledo y predicador en Madrid, donde "había defendido siempre —añade— leyendo y disputando, la misma opinión". También habían podido los españoles —continúa— hacer justa guerra a los que les querían quitar la vida, estando tan dentro en la tierra como era aquí en México, y no tuvieron otro remedio de liberarse"⁶.

Ni Salmerón ni Azuaga invocan la donación papal, lo que podría extrañar; pienso, sin embargo, que sólo quisieron hablar de la guerra, no de otras fuentes de dominio que podían excluir la violencia. Por falta de pruebas, no es posible determinar, ni siquiera de manera aproximada, qué apoyo encontraron estas doctrinas entre los franciscanos. Puede afirmarse, sin embargo, que no fueron compartidas por todos. En el mismo año de 1584, Fr. Gaspar de Ricarte, en pleno Concilio III Mexicano, condenaba rotundamente toda expedición guerrera contra los indios, incluso los chichimecas, que hacían estragos entre sus vecinos, tanto españoles como naturales. Las ideas de Salmerón y Azuaga no armonizan tampoco con la actitud que habían adoptado otros franciscanos ante casos concretos de guerras de conquista o castigo. Es elocuente a

⁶ Publica esta carta CUEVAS: *Documentos* (3), 317-324.

este propósito lo que opinaron algunos en relación a la campaña de Nuño de Guzmán en Jalisco. Cuando la Segunda Audiencia mandó levantar información, en 1531⁷ sobre si dicha guerra debía suspenderse o continuarse, el mayor defensor de la empresa fue el dominico Fr. Julián Garcés, obispo de Tlaxcala, mientras el franciscano Fr. Juan de Zumárraga, arzobispo de México, fue su mayor contradictor, junto con los franciscanos Fr. Martín de Valencia, Fr. Francisco de Soto y Fr. Francisco Jiménez, los tres pertenecientes al grupo fundador de los Doce. Sin embargo, todos admiten, en alguna manera, la licitud de las guerras de conquista, siempre que se hiciesen con los fines y bajo las condiciones prescritas —se refieren probablemente a las Ordenanzas de Granada de 1526—, que pudieran resumirse en lo que dice Zumárraga: conversión de los naturales “con lo que menos fuere posible de su destrucción”. Y siempre, como se expresa Fr. Francisco de Soto, que era perito en derecho, que los indios “fueren requeridos y buscadas primero todas las maneras humanas”. Si, por el contrario, la guerra se hiciese para robar a los indios y hacerlos esclavos, le parecía tiranía y abominación.

Conquista Pacífica

Esto representaba una posición oficial. Según ella, los franciscanos admitían entonces el uso de la fuerza para reducir a los indígenas, siempre que se emplease con moderación, para el fin principal de la conversión a la fe cristiana. El método, sin embargo, no fue aceptado por todos los frailes, y aun los que lo aceptaron parecen haberlo hecho a falta de algo mejor que resultase eficaz en la práctica. Desde un principio suspiraron muchos por lo que se llamó la “conquista pacífica”: predicación a la manera apostólica, sin intervención alguna de soldados ni funcionarios españoles. Sintieronse alarmados ante los abusos de algunos conquistadores, especialmente en los primeros años de la Española, a propósito y con el pretexto de la lucha contra los “caribes”, en el Darién de Pedrarias y bajo la primera Audiencia de México. Llevar el Evangelio a tierras donde no hubiesen entrado todavía cristianos empezó a ser un sueño acariciado por estos misioneros.

El primer ensayo franciscano de este género fue el llevado a cabo en las costas venezolanas de Cumaná entre 1514 y 1521. Por lo que sabemos hasta hoy, el abanderado de esta empresa fue el dominico Fr. Pedro de Córdoba, superior de su Orden en la Española. Y parece haber cristalizado durante las discusiones que dieron por resultado las Leyes de Burgos, 1512-1513. El padre Córdoba contó inmediatamente con

⁷ Véanse los textos en la *Colección de documentos inéditos*, de Torres de Mendoza (C.D.I. en adelante), XVI 366-375. Sobre la opinión de Zumárraga acerca de la guerra a los indios, véase GARCÍA ICAZBALCETA: *Zumárraga*, pág. 32.

la aprobación y ayuda de la Corona, indicio de que tampoco en los círculos oficiales reinaba satisfacción sobre la marcha de las cosas de Indias. Como los franciscanos preparaban al mismo tiempo en España una expedición de misioneros con el fin de proseguir y ampliar sus actividades en la tierra firme, algunos de dichos misioneros se unieron al grupo del padre Córdoba y empezaron a trabajar en la región de Cumaná. Esta primera expedición fue reforzada con otras ulteriores, y la misión franciscana logró mantenerse hasta fines de 1521. Las Casas, que llegó allí a mediados de dicho año con su famosa expedición pobladora, encontró su única base de esperanza en el pequeño convento que junto al río Cumaná mantenían aún los franciscanos. El propósito era llevar el esfuerzo misional a una tierra que no estuviese "poblada de cristianos españoles", como se decía constantemente en los documentos: o sea, desligar la evangelización de la conquista⁸.

El fracaso de este ensayo, debido a causas externas, entre ellas quizá el propio proyecto de Las Casas, que intentaba apoyarse en aquel ensayo, significó un golpe muy fuerte para los defensores de la conquista pacífica, pero esto no quiere decir que la experiencia haya sido inútil. Probablemente reforzó en muchos la convicción de que era necesario regular los métodos de conquista y determinar las relaciones entre ésta y la obra misional. La conquista de México, que culminaba por aquellos mismos años, puso nuevamente la cuestión sobre el tapete. Si bien la evangelización de México fue iniciada por un equipo extraordinario —los tres flamencos llegados en 1523 con Fr. Pedro de Gante y los famosos Doce que les siguieron al año siguiente—, cuyo enfoque novedoso, y casi ecuménico de la catequesis, nos ha conservado los *Coloquios* recogidos por Sahagún, y a pesar de que Cortés supo apreciar como ningún conquistador el valor del misionero, incluso en el campo político, y le dió una protección absoluta; a pesar de todo esto, hizo más imperativa la necesidad de nuevas disposiciones sobre la manera de hacer las conquistas y sobre el papel que en las mismas debían desempeñar los religiosos y clérigos. Nacieron así las Ordenanzas de Granada —17 noviembre de 1526— que, en materia de legislación indiana, significan un gran paso respecto a las Leyes de Burgos. Para México, en particular, ya se había dado en 1523 una *Instrucción*, que fue elaborada por el Consejo de Indias con el asesoramiento de una Junta de teólogos, religiosos y letrados. En el nuevo documento granadino es casi imposible que no haya influido, además de la situación de México, lo sucedido en la costa de Cumaná. También parece muy probable la intervención de Fr. Juan Suárez, enviado desde México y muerto poco después en la Florida co-

⁸ Sobre este ensayo han sido publicados ya casi todos los documentos conocidos, principalmente por Serrano Sanz y Otte; Demetrio Ramos y quien esto escriben han tratado de analizar recientemente el caso.

mo su primer obispo⁹.

Pero esta reforzada suavización de las conquistas y buen trato de los naturales, mediante una mayor intervención de los religiosos, no satisfizo a muchos de éstos. Continuaron buscándose métodos más apostólicos de evangelización, tanto en teoría como en la práctica. Entre los franciscanos, un caso de "conquista pacífica" nos lo ofrece la excursión, hacia 1538, del fraile anónimo que llegó al Nuevo México antes que Fr. Marcos de Niza; según Mendieta (*Historia*, lib. IV, cap. 11) cuando dicho religioso trajo a México la noticia de aquel descubrimiento, le "prometieron los que gobernaban en la Nueva España que no conquistarían la nueva tierra por armas, como se han conquistado casi todo lo que en Indias está conquistado, mas guardadas las condiciones y modificaciones que los doctores teólogos y canonistas determinan, y que así se les predicaría el Evangelio conforme al modo que tuvieron los apóstoles en la primitiva Iglesia, y según debe ser la predicación que se ha de hacer a los gentiles". Del mismo carácter era la expedición apostólica que intentó, en 1532, a tierras lejanas del Pacífico —donde se pudiese hacer mayor fruto que en la Nueva España— Fr. Martín de Valencia con un grupo de franciscanos. De orientación parecida, pero más limpia aún de cualquier tinte conquistador, fue la que, a través del Pacífico, quisieron llevar a cabo en 1543 Fr. Juan de Zumárraga y Fr. Domingo de Betanzos, con la prometida cooperación de Las Casas¹⁰. De obtener los necesarios permisos en España —Zumárraga era obispo de México— fue encargado Fr. Jacobo de Testera, un franciscano ya citado, que aparece por estos años relacionado con proyectos de "conquista pacífica", lo mismo que sus hermanos de hábito Fr. Marcos de Niza y Fr. Antonio de Ciudad Rodrigo.

En este clima de actividad misionera, desligada de la violencia conquistadora, nacieron las llamadas Leyes Nuevas, cuya promulgación final se hizo en la ciudad de Valladolid, el 4 de junio de 1543. Aparte de otras disposiciones, a que habré de referirme más adelante —las de las encomiendas, por ejemplo—, dichas leyes contienen salvaguardas estrictas de los derechos de los naturales en el curso de nuevos descubrimientos y poblaciones. No anulaban las Ordenanzas de Granada, pero significaban un avance sobre las mismas. El papel del misionero quedó ulteriormente reforzado, y hasta es posible que haya sido exagerada la inter-

⁹ Este franciscano se hallaba en España en el verano de 1526, comisionado por sus hermanos de la Nueva España para informar sobre problemas de política indigenista. La "Instrucción" de 1523 puede verse en C.D.I., XII, 213-215, y las Ordenanzas de Granada en el vol. XXII de la misma colección.

¹⁰ MANZANO: *La incorporación de las Indias a la Corona de Castilla*, 139-147, recoge los documentos relativos a esta expedición. Que dicha expedición se proponía continuar la de Fr. Martín de Valencia de 1532, lo declara el propio Zumárraga en carta al Príncipe (Monasterio de San Agustín de Chilapa, 21 febrero 1545) publicada en C.D.I. XIII, 531-537.

vención clerical en las expediciones. Por ejemplo, a Francisco de Orellana se le impuso en sus capitulaciones para poblar la región del río Marañón —Valladolid, 13 de enero de 1544—, se le impuso un veedor en la persona del dominico Fr. Pablo de Torres, futuro obispo de Panamá, quien no me parece que haya dado pruebas de ser apto para tal cometido —al fin, Orellana lo dejó plantado en Sanlúcar—.

Hoy diríamos, quizá, que las Leyes Nuevas no fueron “realistas”, y por ello resultaron, a la vez, exageradas e ineficaces. Al parecer, su observancia tampoco fue posible en el campo de los nuevos descubrimientos y poblaciones. De tal forma que el Emperador suspendió, en 1549, toda clase de expediciones de esta índole. La suspensión fue hecha a propuesta del Consejo de Indias, quien, en julio de 1549, pedía una nueva Junta de teólogos, juristas y otras personas experimentadas “que tratasen ello . . . y que la tal instrucción se tuviese por ley así en las conquistas que se diesen y platicasen sobre la manera como se hiciesen estas conquistas, para que justamente y con seguridad de conciencia se hiciesen, y que se ordenase una instrucción para en este Consejo como en las Audiencias, porque lo proveído por las Nuevas Leyes y otras provisiones de V.M. no lo tenemos por bastante remedio”¹¹. Fruto de esta consulta fueron las juntas de 1550-1551, cuyas principales figuras fueron Las Casas y Sepúlveda. Según queda ya dicho, en aquellos debates tomó parte el franciscano fray Bernardino de Arévalo, quien, según Sepúlveda, habrá apoyado su punto de vista. Es decir, que habría defendido el empleo de la fuerza, de alguna manera, en las empresas de evangelización.

Escuetamente, la cuestión se reducía, en este punto, a lo siguiente: ¿debían los misioneros entrar solos a tierra de infieles, confiados en la benevolencia de éstos, o era preferible que lo hiciesen acompañados de españoles para su seguridad, precediendo o acompañando la ocupación española a la predicación de los misioneros? En este último caso, ¿hasta qué punto era lícito el uso de la fuerza? En el fondo, ni Las Casas excluyó de manera absoluta el empleo de la fuerza, como apoyo de la acción evangelizadora, pues el sistema de fortalezas en los confines de la infidelidad, que él propuso y obtuvo para su proyecto colonizador en la región oriental de Venezuela, llevaba en sí algo de coerción y fuerza. Puede decirse que los “pacifistas” puros fueron una pequeña minoría, pero continuaron los ensayos de esta clase. En general, los misioneros rechazaron toda violencia como medio de evangelización, y tal fue, asimismo, la política de la Corona. En cualquier caso, la escolta armada nunca era para obtener conversiones forzadas, sino para asegurar la vida de los misioneros en poblaciones de muy primitiva organización política.

¹¹ Esta consulta fue publicada por LEVILLIER: *Organización de la Iglesia y de las Ordenes Religiosas en el Virreinato del Perú*, II, 68-69.

Respecto a los franciscanos, hallo entre ellos opiniones diversas al respecto. Un fray Rodrigo de la Cruz, de quien no tengo otra noticia, escribía al Emperador desde Jalisco, el 4 mayo 1550, oponiéndose a las entradas con españoles y fuerza de armas, alegando como argumento los éxitos que él y un Fr. Bernardino, natural de Alcalá, habían obtenido con la evangelización pacífica¹². Por su parte, Fr. Andrés de Olmos proponía, en 1556, el poblamiento de la costa al norte de Tampico, pero sin que "haya conquista, añade, y esto así para el seguro de los navíos como para que los bravos y desnudos chichimecas que por ella andan peligrosos . . . vengan mejor a la obediencia, vista la ventaja que les tiene no les haciendo mal". Y parece que este proyecto de Olmos se tuvo en cuenta, pues se le cita posteriormente como prueba de la viabilidad de la conquista pacífica¹³. En cambio, otro franciscano, Fr. Pedro de Ayala, obispo de la Nueva Galicia y misionero de larga experiencia, opinaba, en 1562, que las entradas apostólicas solían fracasar cuando no iban acompañadas de españoles que fuesen poblando; y aducía como prueba lo sucedido a Fr. Jerónimo de Mendoza en las minas de San Martín --Nueva Vizcaya--, donde había estado a punto de perecer¹⁴. Por cierto que pocos años antes, en 1558, el provincial de los dominicos de México, Fr. Domingo de Santa María, se pronunciaba, asimismo, contra tales entradas sin protección, aduciendo el caso de sus misioneros de Florida.

Esto me lleva a mencionar otro típico caso de evangelización pacífica. En la fracasada expedición a la Florida había tomado parte el dominico Fr. Gregorio de Beteta. Poco después este religioso fue nombrado obispo de Cartagena de Indias y desde aquel puesto se embarcó en un proyecto de convertir pacíficamente a los indios arauacas, la gran nación que compartía con los caribes --y en oposición a ellos-- el área del Caribe. Tampoco este prometedor intento tuvo éxito, al menos permanente. Pero lo que deseo recordar es que la evangelización de los arauacas suscitó también el interés de los franciscanos y a ella quiso dedicarse un misionero de gran experiencia en Yucatán, quien posteriormente actuó mucho en Centroamérica, especialmente en Costa Rica con Vázquez de Coronado. De regreso de España con un grupo de misioneros para Yucatán, Fr. Lorenzo de Bienvenida, que es el misionero aludido, se encontró en Santo Domingo con otros dos franciscanos que habían estado en la Margarita y tratado allí con indios arauacas que venían a comerciar. Impresionado por las buenas relaciones que le dieron de dichos indios, que pedían misioneros, se ofreció a emprender aquella expedición. Con este fin escribió una hermosa carta al Consejo de Indias

¹² CUEVAS: *Documentos* (3), 160.

¹³ AGI. México, leg. 280. *Cartas de Indias*.

¹⁴ AGI. México, leg. 280.

—Santo Domingo, 16 de febrero de 1553—, y entre las razones que le movían —que es lo que deseo poner de relieve— figuraba la de “*experimentar —escribe— si es posible traer los indios a nuestra santa fe sin lançadas ni temores, sino con sola la doctrina*”. Como para vencer cualquier posible resistencia, añade que “poco se puede aventurar y perder”¹⁵.

La cuestión continuó debatiéndose durante los años siguientes, hasta las ordenanzas definitivas de 1573, promulgadas por Felipe II. Si bien en la Instrucción de 1556 para el Virrey del Perú no se excluyen las entradas enteramente pacíficas, ni siquiera se emplea la palabra “conquista”, se presume que generalmente las expediciones para nuevos descubrimientos y nuevas poblaciones han de incluir colonos y aun gentes de armas, pero el papel de éstos debía ser únicamente defensivo, “sin hacer más daño que aquel que fuere menester”; la penetración política debía hacerse con suavidad y sin violencia, persuadiendo a los indios a que “de su voluntad vengan al conocimiento de nuestra fe católica y a nuestra subjeción”. En orden a esta voluntaria sujeción y conversión se buscaría la ayuda de “religiosos y otras buenas personas”. El posible uso de la fuerza quedaba restringido a los casos en que los indios se opusieran a la predicación, no admitiendo a los misioneros, pero, incluso, en este caso, debía pedirse antes permiso a la Audiencia para la entrada armada¹⁶.

En una expedición capitulada bajo dicha Instrucción de 1556 —la de Diego de Vargas para continuar la empresa de Orellana en el Amazonas— debían ir franciscanos, y hasta conocemos los nombres de los designados; pero no parece que la expedición haya pasado de proyecto. Las que resultaron de profundo alcance en el aspecto misional fueron las citadas ordenanzas de 1573. Su autor fue don Juan de Ovando, el gran presidente del Consejo de Indias —1571-1575— y antes visitador del mismo —1567-1571—. También en ellas quedó suprimida la palabra “conquista”, sustituyéndola por la de “pacificación”. Tras reiterar que la predicación del Evangelio es el “principal fin para que mandamos hacer los nuevos descubrimientos y poblaciones”, continúan dichas Ordenanzas normas precisas —artículos 4, 18 y toda la última parte— para

¹⁵ A.G.I. Santo Domingo, leg. 7. Sobre Bienvenida puede verse mi artículo: *Fray Lorenzo de Bienvenida and the origins of the Franciscan Order in Yucatán: A reconsideration of the problem on the basis of unpublished documents*, “The Americas”, 8:4, (April 1952), 493-513. Una expedición de doce franciscanos debía llevar a Chile en 1553 Fr. Gaspar de Burguillos, “para traer de paz al conocimiento de Nuestro Señor algunos . . . que no están conquistados ni debajo de nuestra obediencia, dice la real de 20 de octubre de aquel año en que se les manda proveer. A cuyo fin, ordenaba el Rey so pena de muerte y pérdida de todos los bienes de los contraventores, que ninguna persona entrase a dichas tierras, ni de guerra ni so color de buscar minas ni en otra manera alguna”. (A.G.I. Lima, leg. 567, f. 268).

¹⁶ Esta “Instrucción” fue incorporada por LOPEZ DE VELASCO en su: *Copilata de leyes y provisiones*. Resumen en Manzano, 303-307.

establecer contacto con los naturales y tratar de ganarlos por medios exclusivamente pacíficos. El papel de los misioneros quedaba claramente definido: "Habiendo frailes y religiosos de las Ordenes que se permiten pasar a las Indias, que con deseo de se emplear en servir a Nuestro Señor, quisieren ir a descubrir tierras y publicar en ellas el Santo Evangelio, antes a ellos que a otros se encargue el descubrimiento y se les dé licencia para ello, y sean favorecidos y proveídos de todo lo necesario para tan santa y buena obra, a nuestra costa". Sé también el caso de que, siendo los indios pacíficos, haya algún religioso que guste de quedarse entre ellos, cosa que deberán permitirle los descubridores; "prometiéndole de volver por él dentro de un año, y antes si antes pudieren".

Con estas ordenanzas quedaban sentadas las bases del sistema de misiones que iba a regir, con pequeños cambios, en el futuro americano. Los misioneros se aventurarían a vivir entre los infieles, previo el consentimiento inicial de éstos y bajo la sola protección de cortas escoltas que, a su vez, se apoyaban en algunos presidios o fuertes dispersos. El sistema no dejará de revelar sus puntos débiles, ni de ser discutido, queriendo unos aumentar la presión sobre los indios y otros disminuirla. Porque presión de alguna clase sí la había, aunque de ordinario era pacífica. Los misioneros experimentados juzgaron que las escoltas y los presidios eran beneficiosos, no sólo para la defensa y policía de las misiones sino como ayuda en el establecimiento de éstas y en la educación de los indios. Las familias de los soldados debían desempeñar en medio de la gentilidad, y en pequeña escala, papel semejante al de los pueblos de españoles que de ordinario surgieron a la sombra de los presidios. Bajo este método, nacieron, en el siglo XVII, las misiones franciscanas de los Panataguas en el Perú, de los Encabellados en el Ecuador, Coahuila y Rioverde en México; y en el siglo XVIII las de California, Texas y la Sierra Gorda. Entre otras¹⁷.

¹⁷ Sustancialmente, este método de evangelización es el que expone Fr. Juan FOCHER en su: *Itinerarium catholicum. -o Itinerario del misionero en América*, como ha sido titulado por su moderno traductor y editor español— el clásico tratado de metodología misional que otro franciscano mexicano publicó en Sevilla en 1574. Vale la pena ver cómo veía el problema un misionero del siglo XVIII desde su experiencia tejana. Fr. Isidro Félix DE ESPINOSA escribía hacia 1746: "Tienen todos los misioneros muy presente todo lo que se ha escrito sobre esta materia, especialmente en las instrucciones del V.P. Fr. Juan Focher, que escribió sobre este asunto en los principios de esta Nueva España; y después con grande erudición le siguió el Dr. D. Juan de Solórzano, el P. Acosta y el Ilmo. Montenegro: todos los cuales convienen en que en las misiones que se hicieron apostólicamente sin armas de resguardo, perecieron los ministros muertos por los infieles, o se volvieron huyendo; y por el contrario tuvieron buenos fines y felices progresos aquellos que se pusieron a predicarles el Evangelio con bastante escolta y resguardo de soldados para refrenar la audacia de los bárbaros. Una cosa es hacerles la guerra para convertirlos, lo cual nunca se pensó, y otra tener armas a la vista para defensa y resguardo de los misioneros, y que se asegure el fruto que se pretende". (*Crónica de los Colegios de Propaganda fide de la Nueva España*, lib. V, cap. 19).

Reducciones, Encomiendas, Servicios Personales y Trabajo Forzado

Por seguir la evolución de los sistemas de conquista, me he salido del orden cronológico. Las ordenanzas para "nuevos descubrimientos y conquistas", a que acabo de referirme, eran, como su mismo nombre indica, para empresas que podríamos llamar de frontera, ya de fecha más o menos tardía. Detrás quedaba una gran masa de población, reducida en los primeros empujes de la conquista y que hubo de ser organizada bajo el nuevo régimen español. Fueron creadas, en efecto, varias instituciones que permitiesen mejorar el nivel de vida de tales poblaciones y, sobre todo, la utilización de su trabajo, en beneficio de los nuevos dueños. A estos fines se dirigían las reducciones, las encomiendas, los servicios personales y los repartimientos de mano de obra para ciertos trabajos. Esto no podía dejar de condicionar la obra evangelizadora y ello explica que los misioneros hayan opinado sobre tales materias. También aquí sus opiniones fueron de varia índole. Veamos algo de lo que sucedió entre los franciscanos. Como es sabido, éstos fueron los primeros y más numerosos, en las Antillas y la Nueva España, campos principales de tales debates.

El ya mencionado Fr. Francisco Ruiz, secretario de Cisneros y que en 1500 había estado en la Española, presentó, en 1516, un notable plan para la reforma de la administración de las Indias que entonces se discutía en la Corte. Se pronunciaba decididamente por la encomienda de los indios a los españoles, como medio de que éstos no abandonasen la tierra; pero habría que averiguar, añade "quien hasta agora los ha tratado bien y dado buen mantenimiento y les han dado doctrina y enseñado las cosas de nuestra santa fe católica, y que a estos tales se les encomendasen y a los que al contrario han fecho se les quitasen, para los encomendar a personas que los tratasen bien e hiciesen y cumpliesen con ellos todo lo que está mandado". Con el mismo fin de favorecer el asentamiento de colonos españoles, debían quitarse las encomiendas a los ausentes, y debía exigirse, además, que los encomenderos fuesen casados "u obligados de se casar dentro de un año". Proponía asimismo el envío de "labradores, gente del campo de Castilla, que fuesen con sus mujeres, pagándoles el pasaje y dándoles allí tierras, una yunta de bueyes y vacas, y sembrasen trigo, plantasen viñas y árboles"; y que esto se pregonase por toda España, "especial en toda el Andalucía y Extremadura y Maestrazgo", y no habiendo voluntarios suficientes, se les obligase, en particular a gente pobre de las ciudades, villas y lugares —incluso ayudando estas poblaciones a pagar el viaje de tales colonos—. A esta gente "que así fuese, allende de les dar indios de repartimiento e indios naborias, se les diesen e hiciesen otras muchas mercedes de exenciones y libertades".

Da por sentado que estos españoles han de vivir mezclados con los indios, no en pueblos separados. "Y porque algunas personas —añade—

han dicho y dicen que los indios nunca recibirán la fe mientras los cristianos comunicaren con ellos, aunque se tenga esta manera de gobernación, sino por frailes y religiosos que estén allá estantes y que no manden a los indios cosa alguna más de lo que ellos querrán hacer, respóndeseles a estos que antes tiene por imposible de toda imposibilidad que los dichos indios reciban la fe si no tienen comunicación con los cristianos y por ellos sean gobernados, tratándolos bien como arriba está dicho . . . y que los que dicen que cuanto menos comunicaren con los cristianos tanto mejor recibirán la fe y buenas costumbres, no lo alcanzan, aunque se muevan con buen celo, según parece"¹⁸. Como se vé, Fr. Francisco Ruiz, favorable a la encomienda y a la convivencia de indios y españoles, no toca expresamente el tema de las reducciones.

Lo tocan, sin embargo, poco después los franciscanos de la Española. En un parecer colectivo a los Visitadores Jerónimos opinan los siguiente: a) que los indios, así naborias de casa como de caciques, se pongan en libertad, comenzando por los del Rey y siguiendo por los de los oficiales y jueces reales; y después todos los otros, excepto los de algunos que tienen encomendados dos o pocos naborias, "que los tienen como por hijos propios"; b) "que de estos indios se hagan pueblos en la parte donde a los Padres Jerónimos pareciere, juntándose seis caciques, y que estos Indios trabajen y que su trabajo sea por algodón, de manera que cada uno dé a su Alteza cuatro arrobas de algodón y lo demás sea para ellos y para sus sacerdotes y personas cristianas que con ellos están". Para sustituir a los indios en el trabajo de las minas, proponen la introducción de negros. No creen que los españoles abandonen las Indias aunque se les prive del trabajo forzado de sus naturales¹⁹.

Por la abolición de las encomiendas y plena libertad de los indios se pronunció asimismo, coetáneamente, otro grupo de franciscanos —al parecer, el grupo predominantemente extranjero, que había pasado en 1516 para las nuevas misiones en la tierra firme—, pero nada dicen de reducciones. Y además excluyen de la libertad a los "caribes que son esclavos, *quia delinquunt in lege naturae*"²⁰.

Fr. Cristóbal del Río, comisario general de los franciscanos, opinó en la misma información que "los indios que están en las Indias donde

¹⁸ Según queda dicho, este documento de Fr. Francisco Ruiz fue publicado por ORTEGA: *La Rábida*. Véase nota 2, del presente trabajo. Vale la pena compararlo con los planes coetáneos de Las Casas y Fr. Bernardino de Santo Domingo, profundamente estudiados por BATAILLON en su trabajo: *Le clérigo Casas ci-devant colon, reformateur de la colonisation*, "Bulletin Hispanique", LIV, 1952, 276-369; reproducido en *Etudes sur Bartolomé de las Casas*, 1-94.

¹⁹ Un resumen de este parecer se encuentra en AGI. *Patronato*, leg. 231. Otro resumen, algo más detallado, pero un tanto confuso fue publicado en C.D.I. XXXIV, 201-229.

²⁰ Manuscrito sin firmas ni fecha, del tiempo, en AGI. *Patronato*, leg. 231, ramo 3, n. 2.

hay cristianos, que son la Española y Cuba y San Juan y Jamaica . . . son libres, pues no han repugnado a la doctrina evangélica, *neque delinquent in lege naturae*; y condeno de todo en todo —prosigue— la manera pasada, que era en encomendarlos a cristianos, porque los han muerto en excesivo trabajo. Pero no me determino sobre cual modo será mejor ponerlos en pueblos o dejarlos en sus asientos . . . ; Cuan-to a las tierras . . . que están por tomar de cristianos, me parece, viendo el daño pasado, que en ninguna manera sean encomendados a cristianos como en el tiempo pasado, mas que primero sean en la manera que ago-ra viven enseñados por religiosos de santa vida, porque veo que si tuvie-sen conocimiento de nuestra santa fe, carecen de los vicios y pecados que entre los cristianos se hallan”²¹.

En la Nueva España, Cortés había sido instruído, en 1523, para que no concediese encomiendas, pero cuando llegó la instrucción a México ya el conquistador había encomendado algunos indios. Durante la au-sencia de Cortés en Honduras (1524) y el período caótico por el cual, con este motivo, pasó el gobierno de la nueva colonia, tales encomien-das eran concedidas y quitadas de manera arbitraria, irritando tanto a los españoles como a los indios. Quizá en vista de tal situación, los fran-ciscanos solicitaron, ya en 1525 —y después se unieron los dominicos a la misma súplica—, que la Corona encomendara a los indios, y además lo hiciera de manera perpetua; aunque estas encomiendas no debían incluir señorío, que sólo pertenecía al Rey²². Parece que la Corona no tomó decisión alguna antes de la llegada de la primera Audiencia, en di-ciembre de 1528, con la que vino también el obispo Fr. Juan de Zumárraga. De hecho, el tráfico de encomiendas, se reanudó, con mayores abusos, bajo el presidente Nuño de Guzmán. Al menos, esto se despren-de de la carta de Zumárraga —México, 27 de agosto de 1529— donde pide al Rey que haga “merced a los indios y a los españoles . . . de les dar (a éstos) los indios por repartimiento perpetuo, de tal manera que los que esta tierra gobernaren no les puedan quitar ni suspender a quien en aquel repartimiento se dieren, ni los pueda perder el que los tuviere”. Aduciendo una razón que volverán a emplear posteriormente otros re-ligiosos, cree Zumárraga que esto mejoraría la condición de los indios, quienes —añade— “andan rebotados, viendo que cada día les mudan señores, no tienen sosiego ni amor ni quieren servir a quienes los tienen encomendados, por guardar lo que tienen para otro que les dan otro día, y a la causa reciben muchos malos tratamientos, y por no servir se van a los montes, lo cual no harían si conociesen señor perpetuo, y sin duda reposarían”. En cuanto a los españoles —continúa Zumárra-ga— están tan opresos que no osan hablar, y afirmo que más sujetos que

²¹ Original firmado en AGI. *Patronato*, leg. 231, ramo 3, n. 2.

²² Véanse los documentos relativos en GARCIA ICAZBALCETA: *Colección*, I, 494; II, 546-553, y también 156-157.

en ninguna otra parte que yo haya visto, lo cual no sería si tuviesen sus indios perpetuos, a los cuales querrían bien y les harían buenas obras, relevándolos de trabajos porque permaneciesen y por dejar de comer a sus hijos; y en sus pueblos procurarían plantar viñas y olivares y otros heredamientos, para relevar sus vasallos de tributos y vivir como en España. De que, además de ennoblecerse la tierra, el patrimonio real de V. M. sería aumentado y descargada vuestra real conciencia”²³.

Sería muy extraño que este parecer no haya sido considerado en las deliberaciones que durante aquel mismo año de 1529 habían comenzado en la Corte a propósito de las encomiendas. Mientras los colonos buscaban encomiendas perpetuas y hasta con vasallaje, los consejeros de la Corona se inclinaban porque los indios fuesen puestos bajo el señorío real, por lo menos las cabeceras y pueblos principales. Ante las quejas recibidas contra la primera Audiencia, hubo un momento en que se acordó la supresión absoluta de las encomiendas, y que los indios fuesen colocados bajo el gobierno de corregidores reales. Finalmente, fue acordado que tal liberación de los indios quedase limitada a los que “sobraban” de los que tenía Hernán Cortés, a los pertenecientes a la Corona y a los que habían sido provistos por los oidores y presidentes de dicha primera Audiencia. Sin embargo, la medida afectaba todavía a mucha gente, que hizo oír sus protestas. Y así Ramírez de Fuenleal, el recto y prudente hombre de leyes, que fue a la cabeza de la segunda Audiencia, recibió instrucciones de aplicarla con moderación y templanza. Bajo este Presidente, y después bajo el primer virrey Mendoza, la Corona trató de seguir un curso medio entre las dos escuelas: la encomendera y la señorial y la que podríamos llamar “regalista”. De hecho, la encomienda fue consolidándose durante este período, pero se tomaron medidas para limitarla y humanizarla. Se juzgó que la encomienda, de por sí, no era incompatible con la libertad de los indios y que lo importante era mejorar la institución. Sabemos, por el testimonio del propio Fuenleal, que en esta labor colaboraron Zumárraga y los franciscanos²⁴.

Puede advertirse, sin embargo, por estos años, entre los consejeros y funcionarios reales la tendencia a suprimir las encomiendas, quizá no tanto para aliviar a los indios como para fortalecer la posición de la Corona. No es difícil imaginarse que de esta buena disposición oficial se

²³ Publicada por GARCIA ICAZBALCETA: *Zumárraga*, apéndice documental, p. 1-42. Antes lo había sido en el vol. XIII de la CDI, p. 104-179, con muchas erratas, aunque el texto se dice tomado de AGI. *Patronato*, est. 2, caja 2.

²⁴ Carta de Fuenleal a S.M. (México, 3 noviembre de 1532) en C.D.I., según texto de *Patronato*, est. 2, caja 2. Sobre las discusiones de 1529 hay interesantes referencias en las cartas de Diego de Ordás a su sobrino Francisco Verdugo (Madrid, 2 abril y 12 octubre de 1529) publicadas por E. OTTE en *Historia Mexicana*, XIV, n. 53, julio-septiembre sw 1962. La consulta sobre supresión de las encomiendas (fines de octubre de 1529) en Simancas, *Estado-Castilla*, leg. 22, fol. 112, y allí mismo la de 18 de noviembre 1533, que propone la supresión total.

hayan aprovechado hábilmente los agitadores abolicionistas —con Las Casas a la cabeza— para lograr la solución radical y “regalista” que representan las Leyes Nuevas de 1542-1543. En realidad, resulta excesivo el calificar las discusiones de 1542 como un debate entre los defensores de los indios y los partidarios de las encomiendas. Fr. Domingo de Betanzos, dominico, que se había pronunciado rotundamente por las encomiendas perpetuas, como Zumárraga y la mayoría de los franciscanos, que simpatizaron con la misma posición, creían estar defendiendo a los indios tanto como el propio Fr. Bartolomé. De hecho, dichas leyes, tal como fueron originalmente promulgadas provocaron el alboroto general en las Indias que todos conocemos, no sólo de parte de los encomenderos afectados, sino de quienes miraban la organización de los indígenas y sus problemas desde un punto de vista desinteresado. En la Nueva España la repulsa de los religiosos fue total.

Por lo que se refiere a los franciscanos, apenas llegó a México la noticia y una copia de las nuevas ordenaciones, cuando el obispo Zumárraga, el comisario general Fr. Martín de Hojacastro y el provincial Fr. Francisco de Soto, dirigieron una carta al Emperador —México, 4 octubre 1543—. Comparando el cuerpo social de la Nueva España con el cuerpo humano —donde los españoles serían los huesos y los indios la carne— deducen la necesidad de compenetración que debe haber entre ambos. A los españoles —prosiguen— correspondía dar ejemplo de cristiandad, buen tratamiento a los naturales —“como de padres a hijos”— y defender la tierra. Para lograr todo esto, era menester “dar asiento en la tierra, que los españoles tengan reposo y asentamiento perpetuo en ella, para que esta tierra les sea madre y ellos hijos que la amen, honren y defiendan, y este reposo les ha de venir no solamente de la bondad y fertilidad de la tierra; ni le hagan entender a V.M. que esto basta”. Era necesario un segundo fundamento, “que consiste, dicen, en hacer mercedes perpetuas debajo de alguna distinción de personas, mayores, medianas y menores, según lo requiere la justicia distributiva cerca del cuerpo político que es la república, donde no conviene que todos sean iguales, mas es a la manera del cuerpo humano donde ha de haber miembros distintos cuya cabeza es el príncipe”.

“Y también nos parece —añaden por otra parte— que hace a la seguridad de la tierra el respeto que V.M. parece tener a estos naturales en algunas cosas de estas ordenanzas que acá se esperan, las cuales hacen a su favor y propósito, para que juntados a los españoles en la caridad que hemos dicho, puedan resistir a cualquier tirano, fieles o infieles, que pretendieran tomar esta tierra y hacer daño en ella . . . Donde parece que este medio de tener contentos a los naturales es muy según Dios, para que ellos conozcan que V.M. los ama y tiene la verdadera afección de verdadero señor y padre que a los españoles, procurando de ver cómo les va y cómo son tratados, y se compadece de ellos como de verdaderos vasallos”.

Aquí se halla expuesta la idea fundamental de una política en que insistirán machaconamente los franciscanos. Por ello les alarmaban las noticias llegadas sobre las nuevas ordenaciones, que “si son verdaderas” —escriben— privarían a los colonos de las mercedes que la Corona les había hecho, y esto creen que no contribuiría a la estabilidad y seguridad de la tierra. Aun sin querer pronunciarse en la materia de la nueva legislación “hasta ver la última resolución autorizada”, y después de hacer constar que las mercedes hechas por el Rey “a los de acá las miramos con ojos limpios y sinceros, así cuando las hace como cuando las templa”, condensan su pensamiento en los dos puntos siguientes:

1. “que V.M. debe proveer como en breve se dé orden en el asiento perpetuo y estabilidad de los españoles en esta tierra, . . . que mientras esta estabilidad no hubiere, ni estuvieren arraigados y perpetuados *como naturales en ella* (los españoles) habrá menos provecho en lo temporal y espiritual, y teniendo ellos posesiones y propiedades que les duela dejar y perder, y viviendo con contentamiento, por no perder los suyos, defiendan lo demás, que es el señorío de V.M. y bien común de la república y provecho de las almas”; 2. “que mientras V.M. no provee otra cosa en el asiento perpetuo de la tierra, *debajo de la encomienda de V. M.*, lo que se dice en la cédula se suspenda y se esté como antes se estaba, conviene saber, que suceda el primer hijo heredero en los pueblos de los indios, conforme a la merced que V.M. les ha hecho. Y a esto nos mueven algunas causas; entre otras, una es que no cesen los matrimonios, que por la merced de la cédula se aumentaron, y así crecía la población de la tierra y disminuíanse y atajábanse muchos pecados”. Los corregidores, concluyen, estuvieron bien en su día, pero ya no convenían, pues no servían para la seguridad de la tierra, ni los necesitaban los indios, ni contribuían con su industria al progreso de la república²⁵.

Este es el meollo de su parecer. En términos parecidos habían escrito tres días antes los dominicos. Y también expresaron su oposición los agustinos. Las tres grandes Ordenes misionales hicieron en esto causa común, aunque los franciscanos matizaron después un poco su posición.

Cuando al año siguiente, 1544, llegaron finalmente a México las ordenanzas definitivas, y su ejecutor, el Lic. Tello de Sandoval, se avino a recoger opiniones en torno a las mismas, los franciscanos se reafirmaron en su parecer del año anterior, mediante otro notable escrito fechado a 15 de mayo de 1544: insisten en la necesidad de proporcionar estabilidad a los españoles, cosa que también beneficiaba a los indios, y sugieren que la cuestión sea resuelta en la Nueva España, donde gober-

²⁵ Véanse estos documentos en MUÑOZ OREJÓN: “Anuario de estudios americanos”, XVI, 614 ss. Es el mejor trabajo sobre el tema.

naba un virrey tan prudente y desinteresado como don Antonio de Mendoza. Para defender esta causa en España, determinaron despachar a Fr. Francisco de Soto —uno de los Doce— y a Fr. Francisco de Vitoria, a quienes el comisario general, Hojacastró, recomendó ante el Emperador con un hermoso documento —México, 1 junio 1544— que esclarece todavía más el pensamiento de los franciscanos. Utiliza ya la expresión “dos naciones” para designar a indios y españoles, insistiendo en que ambas permanezcan para el bien de la Nueva España. Además, advierte, el envío de aquellos frailes lo hacía “a pedimento de esta ciudad y de la república de la Nueva España”. “Una cosa puede tener V. M. por muy cierta —añade— que la Orden de nuestro padre San Francisco no se moviera a salir de acá para España, ni aun a lo que es menos, que es escribir cartas allá, por sola la tumultuación popular, si no viéramos que había más mucho dentro de la cáscara de lo que fuera sonaba”.²⁶ Consideraban, pues, que la situación era grave; y lo mismo pensaron los dominicos y los agustinos, quienes despacharon también sus procuradores.

Sin embargo, los religiosos —por lo menos los franciscanos— no quisieron aparecer como meros defensores de los encomenderos, ni dejarse impresionar por la “tumulatión popular” a que se refería el comisario Fr. Martín de Hojacastró. Vale la pena, a este propósito, seguir la actuación de los procuradores franciscanos. Uno de ellos, Fr. Francisco de Vitoria, después de haber dado cuenta de su misión al Consejo Real y al Consejo de Indias, reunidos conjuntamente bajo la presidencia del príncipe Don Felipe, hizo llegar al Emperador el parecer franciscano, con carta del 28 de marzo de 1545. Volvió a escribir, junto con Fr. Francisco de Soto, al Emperador el 24 de junio siguiente. Se dicen representantes de la Iglesia de la Nueva España “y de todos los españoles pobres y de los indios y naturales; mostrábanse desencantados por la lentitud de las negociaciones y pedían que el asunto se resolviese en México o se buscase allí consejo”. “En cuanto toca al vasallaje y señorío de los indios —escribían— sentimos todos los religiosos de la Orden que a ninguno conviene tenerlos sino a V.M. . . . mayormente que los indios desean a V.M. por su señor y en ello sienten favor”²⁷.

Este párrafo parece indicar que los franciscanos mantenían una posición flexible: por una parte, trataban de defender a los “pobres”, indios o españoles, y por otra no consideraban incompatible la encomienda con el señorío real. Conocemos pocos detalles de lo que se discutió en Valladolid durante aquel año y los siguientes, pero es probable que los franciscanos se hayan separado un tanto de la línea de sus com-

²⁶ Publicada esta carta por GARCIA ICAZBALCETA: *Nueva colección, Código Franciscano*, ed. Chávez Hayhoe (México, 1941), p. 171-175.

²⁷ Ambas cartas se conservan originales en Simancas, *Estado-España*, leg. 72, fols. 11-12.

pañeros de comisión, dominicos y agustinos, quienes parecen haber sostenido una línea más rígida en favor de las encomiendas. De hecho los padres Fr. Francisco de Soto y Fr. Francisco de Vitoria fueron acusados de haber “renegado” de los compromisos contraídos en México²⁸. Y según Mendieta (*Historia*, lib. V, cap. 19), los españoles tomaron allí represalias contra los franciscanos. Pero Soto y Vitoria siguieron insistiendo en la necesidad de mirar por el bien de las “dos naciones”. Soto lo predicó así, al regreso, en la Catedral de México y se les explicó a los indios en sus provincias, “porque era escándalo —escribía en 1551 al consejero de indias Dr. Hernán Pérez— ir a esa corte religiosos a cosa que fuese contraria a los que teníamos por hijos espirituales y atraídos a la fe por espacio de veinte años”^{28 bis}.

Revocados, al fin, los capítulos más controvertidos de las Leyes Nuevas, lo importante era velar por el cumplimiento de las disposiciones que permanecían en vigor. Una de tales disposiciones era la liberación de los esclavos indios. Conocemos algunas actuaciones franciscanas en este terreno. Había también esclavos indios en poder de los mismos indios, y sobre la pervivencia de este abuso en Yucatán se quejaba, ya en 1548, Fr. Lorenzo de Bienvenida. Sobre los esclavos que se hallaban en posesión de españoles, las apreciaciones no concuerdan del todo. Mientras en 1552 los franciscanos de Jalisco señalaban la existencia de tales esclavos como uno de los males a que la Audiencia no ponía remedio, Motolinía afirmaba, en 1555, que en la Nueva España “ya casi todos estaban libres” y que no se les había tratado mal. Por su parte, Fr. Francisco de Bustamante, hombre muy ecuánime, decía, en 1551, que había aconsejado prudencia y tino al Lic. Cerrato, presidente de Guatemala, en el manejo de esta materia. La carta de Bustamante es un documento notable²⁹.

Cuando años después se intentó no sólo mantener las encomiendas sino volver a la idea de perpetuarlas, la maniobra encontró contradicción en varios franciscanos y favor en otros. Los de México comisionaron incluso a Fr. José de Angulo, un antiguo conquistador que había ingresado a la Orden, para que combatiese dicho intento en España. Para frustrarlo, ofreció a la Corona —al igual que el dominico Fr. Domingo de Santo Tomás en el Perú— que los indios le pagarían la misma canti-

²⁸ En una carta de Jerónimo López, interesantísima (México, marzo 1547) que fue publicada por PASO Y TRONCOSO: *Epistolario*, V, p. 5-22, según original de AGI. México, leg. 58-6-10.

^{28 bis} AGI. México, leg. 280. Sobre la pretendida retractación de Fr. Francisco de Soto, véase BATAILLON: *Etudes*, 214-216, y mis observaciones al respecto en “Journal de la Société des Americanistes”, LVI-1, 1967, p. 271.

²⁹ La carta de Bienvenida en *Cartas de Indias*, 78. Motolinía hace la afirmación en su famosa requisitoria con Las Casas (Tlaxcala, 2 enero 1555). La carta de Bustamante (Guatemala, 22 marzo 1551) está en García Icazbalceta, *Nueva colección*, vol. II.

dad de dinero que ofrecían los encomenderos por la perpetuidad. En el Perú, la perpetuidad encontró dos grandes opositores en los provinciales franciscanos, Fr. Hernando de Armellones y Fr. Francisco de Morales —1556-1562—, mientras era favorecida por el comisario general Fr. Luis Zapata de Cárdenas, futuro arzobispo de Bogotá³⁰.

Las encomiendas, en regiones como Perú y la Nueva España, habían quedado heridas de muerte, a pesar de haber sido suavizadas las Leyes Nuevas. La cuestión batallona en la segunda mitad del siglo XVI fue, en las citadas regiones, la de los servicios personales y los repartimientos para ciertos trabajos, o sea, el trabajo forzado. Contra los primeros representaba, ya en 1550, Fr. Toribio de Motolinía, considerándolos de “gran vejación para los indios y no de mucho interés para los españoles”. Fr. Francisco del Toral se expresaba duramente contra tales servicios, en 1554, pero años después en 1563, ya obispo de Yucatán, encontraba que la situación allí reinante era muy llevadera en cuanto a los servicios y a los tributos³¹. Otra invitación a la cautela en el uso de los testimonios y en las generalizaciones.

Por “servicios personales” se entendieron a veces los de carácter más o menos doméstico, por lo general más molestos que pesados. Pero los había también duros y fatigosos, para los cuales se hacían repartimientos de trabajadores. Es decir, verdaderos trabajos forzados. Estos repartimientos eran no sólo para las minas —la terrible *Mita*— sino también para “sementerías y otras granjerías, que no los dejan resollar ni entender en sus propias labores”, como escribía Mendieta. Este, con Fr. Gaspar de Ricarte, fue entre los franciscanos tenaz y articulado impulsor de la lucha contra dicha servidumbre. Con razonamientos claros, y el testimonio de su experiencia, deshizo el pretexto de que los indios no querían trabajar voluntariamente y que, por lo tanto, era necesario forzarlos; por el contrario, argumentaba Mendieta, la mano de obra libre existía y además era más eficiente. En un memorial que dirigió al ministro general de la Orden —el famoso cronista Gonzaga—, en 1582, proponía Mendieta el siguiente programa de cinco puntos:

1. “Que ningún indio libre fuese compelido a ir a trabajar en minas, porque esto aun los gentiles no lo usaron sino con los cristianos que te-

³⁰ Véase lo que escribí en nota a mi edición de la *Crónica Franciscana de las Provincias del Perú*, de Córdova y Salinas, lib. II, cap. 4. Todavía en 1575, Zapata, ya arzobispo de Bogotá, estaba en favor de la perpetuidad de las encomiendas (A. Restrepo Tirado en *Boletín de Historia y Antigüedades*, XV, 555). Alude a las gestiones de Fr. José de Angulo el Dr. Santander en carta a S. M. (Sevilla, 15 de julio de 1557). Del propio Angulo hay tres cartas (1556) en Simancas, Estado, leg. 114, fols. 267-69.

³¹ Todas estas cartas en CUEVAS, *Documentos* (3), 162, 220-2 y 272, respectivamente. Contra el exceso de tributos se conocen también dos cartas de 1552, respectivamente escritas por Fr. Pedro de Gante y Fr. Angel de Valencia y otros franciscanos de Jalisco. Ambas en *Cartas de Indias*, 92-102 y 109 ss.

nían por enemigos y con los condenados a muerte; y mayormente los indios que son gente delicadísima, no es otra cosa enviarlos a minas sino enviarlos a morir . . .”.

2. “Que por ningún servicio ni trabajo sean llevados ni enviados los indios del repartimiento fuera de sus casas más de cuatro o cinco leguas a lo más . . .”.

3. “Que no echen más cantidad de indios de repartimiento a cada pueblo de los que puedan dar descansadamente, considerados los vecinos que tienen y los que deben reservar para el gobierno y servicio del mismo pueblo . . .”.

4. “Que en ninguna manera les hagan perder los domingos la misa a los que van ni a los que vuelven de servir . . .”.

5. “Que por cada día de servicio les de un real y de comer, y les hagan buen tratamiento . . .”.³²

Teniendo en cuenta quién era el destinatario, parece que Mendieta trataba de llegar a una política común de los franciscanos frente al problema. Quizá por este motivo, formuló un programa moderado, donde no se pide la supresión radical e inmediata del trabajo forzado sino que se le modere y suavice. Porque Mendieta, en el fondo, estaba más bien de acuerdo con la posición puramente abolicionista de su colaborador Fr. Gaspar de Ricarte. Cuando éste consiguió en España que se adoptasen algunas de las medidas propuestas, tales como el salario mínimo de un real diario, Mendieta lo consideró sólo como un primer paso, aunque algunos ya lo consideraban excesivo. Lo que se necesitaba —escribió Ricarte— era “quitar del todo los repartimientos que ahora hay de indios de servicio de por fuerza, pues están instituidos con falso título de necesidad”. Si bien admitía en esto ciertas excepciones: por ejemplo, que en cada pueblo pudiese haber “repartimiento de cierto número de indios, conforme a la vecindad que tiene, para que sirvan en el mismo pueblo a los españoles que allí hubiere, y a los indios principales y viudas y huérfanos”. Repartimiento que Mendieta califica de “piadoso y útil a la república y no perjudicial a los indios que se alquilasen, pues no salían de su pueblo”. Obsérvese que eran indios “alquilados”, a quienes, por lo tanto, se pagaba salario.

Lo que Mendieta rechazaba en absoluto era la *mita* o repartimiento para el trabajo en minas; para ello sugiere que se destinen negros o chichimecas cautivos, de los que —añade— había “tantos”. Posición que pudiera parecer extraña, pero que no lo es tanto si consideramos que la finalidad era proteger al débil y al inocente. Al negro se le juzgaba fuerte para tales trabajos y el chichimeca era un prisionero de guerra.

Estos últimos planteamientos de Mendieta están relacionados con el

³² Documentos publicados por GARCIA ICAZBALCETA: *Nueva Colección*, IV, 3-4, 20-28, 243-252.

debate sobre trabajos forzados que se desarrolló en el III Concilio Mexicano de 1585. En vísperas del mismo, el arzobispo-*virrey* don Pedro Moya de Contreras promovió la formulación de pareceres al respecto. El portavoz de los franciscanos fue el citado Fr. Gaspar de Ricarte, recientemente llegado a la Nueva España y entonces predicador de San Francisco de México. En tres memoriales, presentados en septiembre y octubre de 1584, propuso la supresión total y absoluta de tales trabajos, a los que consideraba discriminatorios, injustos, no provechosos al bien espiritual de los indios ni al bien general de la república. Ricarte no admitía ninguna justificación ni dilación. Es probable que haya sido él quien redactó el posterior dictamen oficial de los franciscanos sobre las dudas que había propuesto el Concilio. Ricarte fue uno de los firmantes de este dictamen, en el que se repiten los mismos argumentos de sus memoriales anteriores; sin embargo, los franciscanos sugieren en esta opinión final y colectiva ciertas medidas prácticas que podrían tomarse para cortar los abusos del sistema sin suprimirlo de golpe³³.

Este fue el camino seguido. Los trabajos forzados subsistieron todavía bajo algunas formas, pero quedaron muy reducidos. La opinión se volvió contra ellos. De los franciscanos tenemos un parecer dado en 1594, que los condena. En igual sentido se pronunciaron los franciscanos de Lima en 1598. Al fin, Felipe III los prohibió definitivamente en 1601. El franciscano Fr. Miguel de Agía, que entonces andaba por el Perú, publicó en 1603 tres notables tratados en que explica el alcance de dicha prohibición, la licitud de algunos servicios —como los de las minas, necesarios, temporales y retribuidos— y las facultades que en la materia se concedía al *Virrey* por la cédula de 1601. Los que debían extirparse eran los abusos, entre ellos el de “socavón grande” de Huancavelica, donde morían muchos indios. Aquella situación no podía tolerarse por más tiempo.

Lo que resta por decir

Espero que quienes escuchen o lean estas páginas no olviden que mi propósito es ocuparme de *indigenismo entre los franciscanos durante el siglo XVI*, y que mi tiempo y espacio son limitados. Probablemente ya los he excedido. Quisiera, por tanto, hacer algunas reflexiones finales, a manera de compensación o sustituto de lo mucho que resta por decir.

1. Dentro de los obligados límites del siglo XVI, me he ceñido a estudiar los problemas tal como se desarrollaron en las Antillas y la Nueva España, principalmente, y con ocasionales alusiones al Perú y Centroamérica. Este tratamiento era lógico, pues las cuestiones sobre la con-

³³ Publicó estos pareceres CUEVAS, *Documentos* (3), 354-369.

quista y su justicia, de las encomiendas y formas de trabajo más o menos forzados, fueron planteadas por vez primera en esas regiones y de alguna manera resueltas en las mismas y en el curso del siglo XVI, al menos en el terreno doctrinal y legal. Conviene añadir, sin embargo, que sobre buen tratamiento de los indios, trabajo de los mismos y encomiendas, realizaron notable labor los primeros franciscanos que se establecieron en Colombia —1550— y en Venezuela —1575-76—. En Colombia, el primer superior franciscano, Fr. Jerónimo de San Miguel, consiguió las primeras medidas en favor de los remeros indios del Magdalena, y es de notar que su acalorada defensa de los indígenas le valió ser preso por la Audiencia y ser enviado a España cargado de cadenas. Pero ello no impidió que la misma política fuese seguida por su sucesor, Fr. Juan de San Filisberto. En Venezuela, la primera defensa, pormenorizada y enérgica, de los indígenas, y la denuncia de los abusos de que eran objeto, se encuentra en la información que los franciscanos levantaron en Caracas en 1587. Estos casos de Colombia y Venezuela son realmente notables y prueban, entre otras cosas, que los planteamientos indigenistas recibían respuestas más generalizadas que lo que pudiera pensarse.

2. Más lamentable es que haya sido imposible tocar, por falta de tiempo y espacio, otras varias áreas de política indigenista. Por ejemplo, la de los tributos de los indios, los derechos de los señores indios, las escuelas para indígenas y las reducciones. Sobre estas dos últimas quisiera decir algo.

Es bien sabido que las escuelas fueron algo típico de la actuación franciscana. Las iniciaron tempranamente —antes de 1512— en la Española, las llevaron después a la costa de Cumaná —donde en 1517-1521 mantenían un internado con cuarenta muchachos— y las hicieron florecer en México, para extenderlas después al Ecuador, Colombia y otras partes. Los nombres de Fr. Pedro de Gante con su escuela de “San José de los Naturales”, junto a San Francisco de México, del Colegio de Santa Cruz de “Tlatelolco” —donde se enseñaba hasta latín— y las escuelas para niñas indias que organizó el primer obispo de México, Fr. Juan de Zumárraga, basten como muestra.

En cuanto a las reducciones, alguien pudiera sorprenderse de que apenas se trate de ellas en los documentos que he venido utilizando para este trabajo. La explicación estaría en que durante la primera mitad del siglo XVI los franciscanos de la Nueva España —en la Española sí se planteó el problema de las reducciones, como hemos visto— los franciscanos actuaron con indígenas que vivían generalmente en pueblos formados, no con gentes dispersas. Es decir, que el problema de las reducciones no era cosa candente, general y urgente. Sin embargo, los franciscanos estuvieron a favor de las reducciones siempre que se encontraron con poblaciones dispersas. En la misma Nueva España, el problema se

presentó como importante en la segunda mitad del siglo XVI. El propio Mendieta fue un decidido campeón del sistema, y él mismo fundó, con grandes trabajos, el pueblo aún existente de Calimaya. Los franciscanos organizaron otras reducciones, y tal política fue adoptada generalmente cuando, en el último tercio del siglo XVI, marcharon hacia el norte, a la tierra de los chichimecas.

Es, para indicar sólo un caso demostrativo de la conciencia colectiva que existía entre ellos, el sistema que los franciscanos —muchos con experiencia de México y de Colombia— defendieron para Venezuela, donde las poblaciones vivían dispersas. Lo defienden en la citada información de 1587, se empeñó en realizarlo el obispo fray Antonio de Alcega a principios del siglo XVII —y Alcega había sido misionero en Jalisco— y cuando años después impulsó las reducciones el obispo no franciscano, fray Gonzalo de Angulo, los franciscanos fueron sus principales colaboradores.

Habrà que distinguir, sin embargo, entre estas “reducciones” y las “congregaciones” que se hicieron en México a fines del siglo XVI y principios del XVII. Mientras las primeras fueron formaciones de pueblos que se llevaron a cabo, fundamentalmente, de forma voluntaria, a través de la persuasión de los mismos indios, las llamadas “congregaciones” tuvieron un carácter impositivo, forzado, mediante funcionarios reales, quienes, además de consumir sumas considerables —que en último término habían de satisfacer los indios—, arrancaron a éstos con frecuencia de sus tierras y de su medio, con disgusto y daño de los indios y fracaso final de la medida. La oposición franciscana, pudiera estar representada por lo que escribe el cronista Fr. Juan de Torquemada, por cierto con ejemplar franqueza. Sospecho que Torquemada expresa lo que Mendieta, diez años antes, no se atrevió a escribir con tanta claridad.

Por último, no debe olvidarse que, si bien resueltos en el terreno doctrinal y legal en el siglo XVI, ni las expediciones o entradas de conquista, ni las encomiendas, ni los servicios personales, ni el problema de los tributos, cesaron con dicho siglo. Hay regiones a donde la conquista y ocupación españolas llegaron mucho después, y sólo entonces pudieron plantearse y empezar a resolverse tales problemas. En Venezuela, por ejemplo, los servicios personales sólo fueron erradicados a fines del siglo XVII, aunque la Corona los había prohibido en 1633. Y la lucha por la supresión de las encomiendas duró también por muchos años en dicho siglo. Los colonos tenían a su disposición los tribunales, los recursos a la Corona, los memoriales exponiendo que la medida era dañina o imposible, y esto retardaba las soluciones. Por otra parte, el funcionamiento de la “conquista pacífica” en el campo de las misiones, podemos verlo todavía en la California y Texas del siglo XVIII.

NOTAS E INFORMES

Cuestiones Pendientes en la Praxis Liberadora

Boaventura Kloppenburg, O. F. M.
Profesor de Teología en el Instituto Pastoral del CELAM

Esta reseña de cuestiones pendientes nace de una reflexión crítica sobre ciertas actitudes, tendencias y ensayos teológicos o ideológicos de cristianos que, en América Latina, luchan o desean luchar por la liberación económico-social de los pobres. En sus posiciones y afirmaciones hay una serie de problemas todavía no suficientemente resueltos y que necesitan de ulteriores estudios o aclaraciones. Estas cuestiones pueden dividirse en tres grupos:

1. *Cuestiones en el terminus a quo (o en el punto de partida)*. En el proceso del análisis de la situación en América Latina tenemos:

a. La constatación de la situación de pobreza y miseria y su extensión; y en esto no hay problemas especiales para una reflexión teológica.

b. El diagnóstico de esta situación. Aquí tenemos tres posiciones:

— la causa de la miseria está en una situación de subdesarrollo; el remedio sería una acción de ayuda en el desarrollo;

— la causa de la miseria está en una situación de marginalización; y el remedio sería una acción de integración;

— la causa de la miseria está en una situación de dependencia o dominación de poderosos, ricos y opresores sobre los pobres, miserables y oprimidos; el remedio sería una acción o lucha por la liberación.

Muchos de nuestros cristianos (seglares y ministros ordenados) aceptan esta última posición (arrancando de una supuesta situación general de dependencia), declaran fracasada la ayuda para el desarrollo (que es rechazada como "desarrollismo" paternalista) e inviable la solución integracionista (que sugiere que el sistema social vigente es en sí sano o al menos susceptible de ser corregido). En el análisis de la situación estos cristianos adoptan el método del análisis marxista que, por ser científico, dicen, sería y debería ser (pues la verdad es una sola) compatible con el mensaje cristiano.

Se admite como indiscutible que de hecho muchos pobres en América Latina viven en una situación de dependencia y explotación por el hombre (es una "situación de pecado" y como tal objeto necesario del profetismo cristiano o de la denuncia) y que, por eso, deben ser liberados. Sin embargo, aún admitiendo eso, surgen varios interrogantes:

1. Si la dependencia es de hecho la única causa de nuestra pobreza y miseria;
2. Si esta dependencia es de hecho fundamentalmente económica;

3. Si el subdesarrollo y la marginalización no son también causa directa y muchas veces única de muchas situaciones de pobreza y miseria; y en qué proporción o en qué áreas de hecho predominan estos factores;
4. Si, por tanto, una acción de ayuda para el desarrollo o un proceso de integración no sería la solución más adecuada y eficiente para áreas realmente subdesarrolladas o marginalizadas (y no primordialmente dependientes o dominadas y explotadas por el hombre);
5. Si el sistema social vigente es de hecho intrínsecamente malo e incorregible;
6. Si el método del análisis marxista es realmente científico;
7. Si este método puede separarse de las otras categorías filosóficas del marxismo;
8. Si semejante análisis de la realidad no nos lleva a un puro economicismo;
9. Si la teoría de la dependencia no está excesivamente dirigida a los dominadores externos (concretamente: al capitalismo de los Estados Unidos) como causa única o al menos principal de la dependencia en América Latina.

II. Cuestiones en los medios. Persuadidos de que en América Latina tenemos una situación de dependencia (y no de subdesarrollo ni de falta de integración); y que esta dependencia es fundamentalmente económica, causada por el sistema capitalista (como status quo), muchos cristianos defienden la necesidad de una acción (o lucha) por la liberación del status quo capitalista (que, como situación de injusticia y violencia institucionalizada, sería simplemente una situación de pecado), para introducir un sistema socialista (es la "revolución", no necesariamente sangrienta, pero sin excluir un eventual recurso a la violencia), adoptando la teoría que concibe la sociedad como dividida en clases antagónicas, irreductiblemente opuestas (opresores y oprimidos). Los pobres serían siempre y simplemente oprimidos. Se acepta por eso abiertamente el concepto marxista de "lucha de clases", de oposición sin reconciliación. La liberación tendría que pasar necesariamente por el camino de la lucha de clases ("praxis revolucionaria") y el "compromiso cristiano" consistiría precisamente en la participación activa en esta lucha ("ortopraxis"). La teología basada en esta liberación propone como punto de partida del quehacer teológico no un análisis o interpretación de la realidad, sino la transformación de la realidad: esa sería la verdadera "praxis". Y esta praxis liberadora sería no solo el punto de partida de la teología, sino también el tribunal que juzga de la verdad o falsedad de los dogmas y de los principios morales que han surcado la historia de la Iglesia, que, mientras no tenía en sus manos el instrumental marxista, era incapaz de comprender rectamente las exigencias más profundas del Evangelio y fue víctima de la ideologización burguesa, presentando un cristianismo deformado y manipulado por las clases dirigentes, dominantes, y opresores. La praxis liberadora sería, pues, el horizonte desde el cual debe ser contemplado y el principio organizador de toda la teología. Pero el sujeto de creación teológica es el mismo sujeto de la praxis liberadora, es decir: únicamente el pobre o mejor el pueblo que tiene conciencia de ser oprimido y lucha por su liberación.

Surgen aquí nuevas preguntas, continuación de las anteriores:

10. Si entre el status quo capitalista (explotador del hombre) y el socialismo no habría la posibilidad de una "tercera solución";
11. Si de hecho la Doctrina Social de la Iglesia es puramente "reformista";
12. Si los valores por los cuales se define el socialismo, son de hecho los valores

de los socialismos concretamente establecidos;

13. Si "conflictos sociales" y "lucha de clases" son sinónimos (las "clases marxistas" nacen de la posesión o no de los medios de producción; las situaciones conflictivas o los "conflictos sociales", que existirán siempre, tienen otras causas);

14. Si la división de la sociedad humana en apenas dos clases antagónicas (o soy "opresor" o soy "oprimido") no es una excesiva simplificación;

15. Si es evangélicamente posible la lucha de clases entre cristianos o un "amor transformador vivido en el antagonismo y el enfrentamiento";

16. Si los "pobres" del evangelio se identifican con los "proletarios" en el sentido marxista; y si, por ende, las promesas mesiánicas convergen para la clase proletaria;

17. Si el "pobre" latinoamericano es siempre un "proletario" en el sentido marxista o un "oprimido" en el sentido "clasista";

18. Si una eventual violencia en la praxis revolucionaria es una actitud evangélica;

19. Si es legítimo restringir el compromiso cristiano a la participación en la praxis revolucionaria en nombre de la fidelidad al Evangelio, de suerte que los no comprometidos en ella serían infieles al mensaje cristiano;

20. Si la fe cristiana no tiene valores prepolíticos;

21. Si el verdadero pecado puede ser reducido a la alienación económica o a la sola injusticia social;

22. Si la liberación del pecado solo es posible en una liberación política;

23. Si la "conversión" cristiana coincide necesariamente con la toma de posición revolucionaria de una clase y contra la otra;

24. Si es verdad que la auténtica fe cristiana se expresa siempre y solamente en la praxis revolucionaria, que sería la única ortopraxis;

25. Si la praxis u ortopraxis no es tomada como criterio y tribunal inapelable (con un concepto puramente pragmático de la verdad) y no solamente como criterio de la veracidad o credibilidad del mensaje evangélico;

26. Si y en qué sentido la praxis revolucionaria es un "lugar teológico", o hasta el lugar de hermenéutica y el punto de partida para una nueva teología;

27. Si es legítimo rechazar los principios universales para partir exclusivamente del compromiso liberador;

28. Si la reflexión crítica de la fe como praxis política liberadora respeta de hecho el estatuto propio de la ciencia teológica;

29. Si el sujeto único de la teología es el pobre o el pueblo en cuanto comprometido con la lucha libertadora.

III. Cuestiones en el terminus ad quem (o en el punto de llegada). El resultado de la acción o lucha por la liberación sería una situación de "hombre nuevo", caracterizada por la igualdad social, la fraternidad, la corresponsabilidad, la participación activa en la vida política y cultural, etc. El "pueblo" así liberado sería el único sujeto verdadero y auténtico de la "nueva Iglesia", la Iglesia Popular, desde el pueblo y para el pueblo, la única capaz de desbloquear las conciencias, de desideologizar la Iglesia oficial, institucional e interclasista, de reapropiarse de la Escritura haciendo una más auténtica relectura (materialista) del Evangelio para redescubrir su sentido originario y reinterpretar la fe con la mediación de las ciencias sociales. Sería una Iglesia clasista, con nuevas formas de vivir la fe, de celebrar la Eucaristía, de reemplazar toda la sacramentalización, buscando una nueva espiritualidad y nuevas for-

mas de oración. No se puede esperar que estas nuevas formas surjan del seno mismo de la Iglesia oficial: es el proceso revolucionario mismo el que hará posible una revolución dentro de la Iglesia. Esta debe aceptar ser continuamente cuestionada, pues de hecho aparece como un obstáculo para que muchos cristianos hagan la realidad de su compromiso liberador.

Sin embargo, asimismo aquí siguen los interrogantes siguientes:

30. Si, aún reconociendo la igualdad fundamental entre los hombres, pero dada la evidente diversidad (de personalidad, de inteligencia, de espíritu inventivo y de iniciativa, de carácter, de fuerza de voluntad, de capacidad física, de cualidades morales, etc), es de hecho posible una "igualdad social" (sin clases sociales);

31. Si, aún proclamando y reconociendo los derechos universales e inalienables, pero dado que el ser humano vive siempre en una libertad situada (esto es: situada en las mil circunstancias de la vida, anteriores a nuestra existencia individual y no escogidas libremente por el hombre concreto) y dado también que, con la actual multiplicación extraordinaria de relaciones mutuas entre los hombres, los grupos humanos (pequeños y grandes, aún entre las naciones más ricas y poderosas, como en el caso actual del petróleo) se hacen día a día más interdependientes, es posible la soñada libertad económica o social (sin dependencia, aún económica);

32. Si el "hombre nuevo" de la utopía social o socialista coincide con el "hombre nuevo" anunciado por Cristo y pregonado por San Pablo;

33. Si se considera con suficiente atención el carácter siempre ambiguo y ambivalente del soñado bienestar económico y social (pues es a este estado que pretende llegar la lucha por la liberación), sobre todo atendiendo a las repetidas advertencias del Señor y de los Apóstoles con relación a los ricos y hartos de este mundo;

34. Si el progreso temporal coincide con el núcleo central del Reino de Dios anunciado por Cristo; o hasta qué punto este progreso está o se orienta al servicio de este Reino;

35. Si no es verdad que, como enseña el Concilio Vaticano II, "a través de toda la historia existe una dura batalla contra el poder de las tinieblas, que, iniciada en los orígenes del mundo, durará, como dice el Señor, hasta el día final" (GS 37b); y que "el misterio de la impiedad ya está actuando" (2 Ts 2,7);

36. Si la utopía social economista, que pone la liberación del hombre principalmente en su liberación económica y social, no se opone frontalmente al meollo del Evangelio;

37. Si las ciencias sociales son el instrumento adecuado para una sana teología, capaz de satisfacer las exigencias más profundas de la inteligencia humana;

38. Si es verdad que la Palabra de Dios ya no sería significativa en una situación social liberada (sin pobres, sin oprimidos y sin sociedad que debe ser transformada) en la cual una teología "de la liberación" ya no tendría razón de ser, ni habría posibilidad de una Iglesia "de los pobres", ni necesidad de una "praxis" (entendida como actividad transformadora) u ortopraxis;

39. Si el persistente acento dado al aspecto existencial (significado "para nosotros" de la Revelación) no tiende a menospreciar la dimensión ontológica (significado "en sí" de la Revelación) de la fe;

40. Si una tan acentuada afirmación de la dimensión social y temporal o histórica de la fe no lleva a olvidar su dimensión personal y eterna;

41. Si, al insistir en que el hombre debe ser el artífice y el demiurgo de su historia, se tiene en su debida consideración que la historia del hombre ya tiene su me-

ta final ("eschaton") que le es marcada por el Señor de la historia;

42. Si el encuentro con Dios y con Cristo puede ser limitado a la participación en un proceso revolucionario muy determinado;

43. Si la pertenencia a la Iglesia es condicionada a la opción política;

44. Si el pobre es de hecho el único lugar de encuentro con Cristo;

45. Si es cierto que la fe tal como nos fue dada y formulada por la Iglesia tuvo su punto de partida en una sociedad burguesa;

46. Si la Iglesia, históricamente, siempre ha estado de parte de los opresores;

47. Si la "nueva Iglesia" o la "Iglesia Popular" es todavía la misma Iglesia Católica que viene de los Apóstoles;

48. Si es teológicamente aceptable un concepto de unidad de la Iglesia que debe "pasar por la unidad de la humanidad" (es decir: humanidad sin clases sociales);

49. Si la recta comprensión del Evangelio depende del método marxista;

50. Si la relectura (materialista) del Evangelio encuentra el núcleo espiritual del mensaje de Cristo;

51. Si el Jesús revolucionario se puede identificar con Jesús de Nazareth;

52. Si la historia de la salvación puede ser identificada con la historia profana;

53. Si la pregonada ortopraxis no conduce insensiblemente a la heteropraxis.

IV. Conclusión: ¿teología o ideología? Como cuestión pendiente final y general se podría preguntar si esta reflexión sobre la Praxis Liberadora aún cuando hecha por cristianos, todavía es verdaderamente cristiana y teológica o puramente ideológica y sin preocupación de fidelidad al Señor, a Su mensaje y a Su Cuerpo, que es la Iglesia. Un ideólogo de los "Cristianos por el Socialismo", formado en Teología y especializado en Biblia, el chileno Pablo Richard, en *Cristianismo, lucha ideológica y racionalidad socialista* (Sígueme 1975), en un capítulo que tiene como título "La negación de lo 'cristiano' como afirmación de la fe", sustenta que el punto de partida debe ser no-teológico (p. 20, 40). Según él no debemos partir de un análisis sociológico de la realidad de inspiración cristiana; ni debemos tener criterios cristianos. "Todo intento de conservar mi punto de vista cristiano o teológico impedirá asumir un punto de vista que haga conscientes las mediaciones y condicionamientos históricos de mi fe" (p. 20). Poco después: "El punto de partida, insisto, no es la fe, el evangelio o un punto de partida eclesial o teológico. Tal punto de partida no da ninguna luz para esclarecer los elementos constitutivos de la conciencia política de los cristianos, de la lucha política, de la conciencia de clases". Confiesa que "este proceso va íntimamente unido a un alejamiento de la Iglesia. No es que se rechace directamente la Iglesia sino que se rechazan los determinantes y condicionamientos históricos de esta Iglesia, tal como se expresa en sus declaraciones, doctrinas, actuaciones, etc." (p. 21). No se sabe qué es lo que queda de la Iglesia, Cuerpo de Cristo.

Otro chileno, el Presbítero Segundo Galilea, en una obrita de 55 páginas (*Teología de la Liberación. Ensayo en síntesis*. Indo-American Press Service, Bogotá 1976), acentúa la necesidad de deslindar y distinguir la teología de la liberación de otras formas de reflexión en torno a la liberación "que no son propiamente teológicas y que son muy abundantes" (p. 14). Propone entonces esta distinción: "Existe la teología de la liberación propiamente tal, que se inscribe en una preocupación de fe y de evangelización, como toda teología. Y existe la reflexión de cristianos sobre la liberación, en un nivel más bien ideológico, socio-político, pedagógico." Este segundo nivel, "no es propiamente teológico, no se construye a nombre de la fe y

del Evangelio". Y añade: "La confusión está en que para muchos, toda reflexión sobre la liberación —teológica o no— es ya 'teología de la liberación'. Proclamas, panfletos, documentos de grupos de cristianos con contenido 'liberacionista' . . . La confusión de ambos niveles, el de los teológicos de la liberación y el de los cristianos que en torno al tema de la liberación hacen reflexión socio-política o denuncias sociales, ha perjudicado a la misma teología de la liberación, haciéndola objeto de críticas que no le pertenecen propiamente, o haciéndola parecer reducida a lo político, sin suficiente dimensión teológica y pastoral". Pero lo que el autor no dice con suficiente énfasis es que los que hacen esta ideología (y no teología) de la liberación proclaman a grandes gritos que están haciendo "teología" de la liberación o que se basan en ella. Por ejemplo el grupo de Cristianos por el Socialismo de Puerto Rico, en su documento de noviembre de 1975, declara: "Nos identificamos con los teólogos latinoamericanos que han desarrollado lo que se conoce como 'Teología de la Liberación'. Esta teología es una reflexión crítica sobre la praxis concreta e histórica de liberación". Sería muy fácil seguir citando ejemplos concretos.

Más adelante, después de presentar tres tendencias en la "teología" de la liberación (sin citar un solo nombre o al menos una obra representativa para cada una de las tres categorías, dejando así a cada uno la libertad de escoger la que más le convenga . . .), Segundo Galilea agrega en la p. 28 una cuarta tendencia, pero que, según su modo de ver, ya no es teología ni tiene crédito teológico y que sería más bien una "ideología de la liberación". La describe con estas palabras: "Esta tendencia asume globalmente un análisis y una ideología determinadas; aparece como una corriente marxistizada. Ya no estamos en el terreno de la teología de la liberación. Por eso me parece que esta tendencia no puede ser considerada estrictamente como tal. Aunque muy minoritaria, esta corriente se ha expresado bastante en América Latina, sobre todo en documentos y como 'teología' latente en algunos grupos. En esta corriente la eclesiología es casi inexistente, y cuando se expresa es muy deficiente. A mi juicio, muchos críticos de la teología de la liberación, informados o no informados, han descargado sus baterías masivamente sobre esta corriente —a justo título— pero sin deslindar suficientemente sus diferencias decisivas con las tendencias anteriores. Lo que algunos críticos presentan como 'la' teología de la liberación predominante en América Latina, es precisamente esta corriente que no tiene crédito teológico".

Todo esto está muy bien, muy exacta e incluso muy fuertemente formulado. El juicio de Segundo Galilea es grave y apodíctico. Pero también aquí deja de subrayar que son los mismos "ideólogos de la liberación" (y no sus críticos) quienes presentan sus reflexiones sobre la Praxis Liberadora como "teología" de la liberación. A los críticos (todos ellos permanecen también prudentemente en el anonimato . . .) les gustaría saber quiénes son estos "ideólogos" que se dicen "cristianos" y no tienen crédito teológico ni eclesiología y sin embargo tratan de identificar su ideología con la teología de la liberación. ¿Serían, por ejemplo, los "Cristianos por el Socialismo", o los "Sacerdotes para América Latina", o los "Sacerdotes por una nueva Iglesia", o los "Sacerdotes por los Pobres", o el conjunto de "Movimientos Sacerdotales" que en febrero de 1973 se confederaron en Lima bajo la presidencia de Gustavo Gutiérrez? ¿El mismo Gustavo sería de esta corriente? Cada uno elige a su gusto . . . ¿Quién es quién en la teología de la liberación? Es también una cuestión pendiente . . .

Comunidades Eclesiales de Base

Comentario al n. 58 de la Exh. "Evangelii Nuntiandi"

José Maríns, Prof. en el Instituto Pastoral del CELAM

Vamos a hacer una lectura, desde América Latina, del n. 58 de la Exhortación sobre *La Evangelización del Mundo Contemporáneo*, del Santo Padre Paulo VI (8-XII-1976), en la cual se trata explícitamente de las Comunidades Eclesiales de Base (CEB), presentándolas fundamentalmente como una realidad positiva para la Iglesia de Dios.

Nuestro comentario parte de una Consideración Global y se reúne después, en dos conjuntos de ideas. En uno de éstos analizaremos los aspectos centrales que el Papa subraya a propósito de CEB, lo que él identifica como exigencias básicas. En el otro, desarrollaremos lo que llamamos el "todavía más" de América Latina, es decir, las características que nuestras Iglesias latinoamericanas ya explicitan en sus CEB y de ellas exigen, para que sean realmente comunicadas "eclesiales" de base y no meramente comunidades "naturales" de base.

1. Consideración Global

La Exhortación papal tiene una novedad importante para nosotros: una originalidad fundamental de América Latina es asumida por la Iglesia Universal y lanzada por el Papa como algo positivo.

En las últimas décadas las CEB surgieron un poco por todas partes de nuestro continente, tomando las características de una iglesia nuclear, presentándose como primer nivel de expresión eclesial, reuniendo en su vida y misión la globalidad de lo que es ser iglesia (comunidades de fe, culto, amor autenticadas y coordinadas por la sucesión apostólica) en misión evangelizadora hacia el mundo como fermento, sal, liberación, sacramento y primicia del Reino. Las CEB han recolocado para los cristianos, reunidos en el nivel de base (distinto del nivel diocesano y universal), la vivencia de comunidad y de misión evangelizadora.

La Conferencia Nacional de los Obispos de Brasil (CNBB) en su primer plan de Pastoral de Conjunto (1965), "autorizó" las CEB: "Nuestras parroquias actuales están o deberían estar compuestas de varias comunidades locales o comunidades de base, dada su extensión, densidad demográfica y porcentaje de bautizados pertenecientes a ellas de derecho. Será, pues, de gran importancia emprender la renovación parroquial por la creación o dinamización de estas comunidades de base. En ellas deberán ser desarrolladas en la medida de lo posible . . . La matriz será, poco a poco una de esas comunidades y el párroco presidirá todas las que se encuentren en la porción del rebaño que se le ha confiado" (PPC, 1965-1970, pág 58). El Plan propone además como fin de la primera actividad "llevar a las parroquias a suscitar y crear comunidades de base, asegurándoles una coordinación" (pág 59); "Realizar en las CEB asambleas litúrgicas, con la participación activa de todos sus miembros, según sus funciones, especialmente en la celebración de la eucaristía y de los otros sacramentos" (pág 77).

La Iglesia del continente en su momento privilegiado de Medellín (1968) asumió estas experiencias de las CEB que por entonces ya se multiplicaban en Brasil, Chile, Ecuador, Panamá, Honduras, República Dominicana . . . y lo explicitó como

valor pastoral, en los capítulos de *Pastoral de Conjunto*, nn. 10, 11, 12, 13, 32; *Pastoral Popular*, nn. 3, 13, 14; *Catequesis*, n. 10; *Movimiento de laicos*, n. 12; *Justicia*, n. 20; *Formación del clero*, n. 21, 33, y así la describen: "La Comunidad Eclesial de Base es así el primer y fundamental núcleo eclesial, que debe, en su propio nivel, responsabilizarse de la riqueza y expansión de la fe, como también del culto que es su expresión. Ella es, pues, célula inicial de estructuración eclesial y foco de la evangelización, actualmente factor primordial de promoción humana y desarrollo" (*Past. de Conjunto*, n. 10).

A partir de entonces, la opción por la CEB pasó a ser casi una prioridad pastoral obligatoria en todos los planes pastorales nacionales de América Latina.

Las CEB de América Latina han inspirado en otras áreas del mundo (especialmente en Europa y América del Norte) el surgimiento de expresiones menores de Iglesia, que en América Latina tomaron la nomenclatura, pero no la inspiración básica.

Para nosotros la CEB es radicalmente Iglesia, en comunión con la Iglesia diocesana (y por ella, evidentemente, con la Iglesia universal) y sus pastores, muchas veces fueron los mismos obispos, y siempre los sacerdotes, los inspiradores, promotores, asesores de las CEB. La motivación básica entre nosotros fue la necesidad de evangelizar, de concientizar al pueblo de su dignidad humana personal y social, de vivir la vida eclesial en comunión, de orar con los demás creyentes, de conocer la Palabra de Dios en la Biblia, de estar unidos a la Iglesia diocesana y universal.

"Se puede decir que lo que marcó el inicio de las CEB en Latinoamérica fue la preocupación de evangelizar en un continente de bautizados sin contacto permanente, constante, con la vida sacramental, con la palabra de Dios, y contacto comunitario de los bautizados entre ellos; sin posibilidad de dar su vida y su tiempo a la evangelización de los demás y anunciar la palabra salvadora al mundo. Juntamente con esa preocupación evangelizadora y partiendo de ella se sintió la responsabilidad de mirar la realidad global del mundo haciendo que los cristianos entrasen en la tarea de liberación del mundo comprometiéndose con los más pobres e injusticiados. Por eso también aparecieron las CEB principalmente y de modo más intenso en las áreas más desafiantes, cuando el hombre estaba aplastado por las condiciones adversas" (Marins, J. "Comunidades Eclesiales de Base en América Latina", *Concillium*, n. 104, abril 1975, pág. 33).

Otras veces, lo que motivó el surgimiento de las CEB fue la falta de presencia sacerdotal frecuente, la necesidad en un continente religioso, de prolongar a nivel eclesial la ya existente comunidad eclesial natural, que en la práctica era una comunidad de bautizados . . .

La contestación intra-eclesial fue un fenómeno prácticamente ajeno a nuestras CEB. Solamente en algunos centros urbanos (la mayoría de nuestras CEB son rurales), las CEB de mayoría jóvenes y por la motivación inmediata de sus asesores, presentaron esparcidamente hechos de crítica y denuncias intraeclesiales. Nuestras CEB no viven en sus reuniones una temática de amargura o malestar con relación al obispo, o al Santo Padre . . . , no discuten los problemas eclesiásticos y eclesiales como quien está fuera de la Iglesia. La temática eclesiástica que suscitó calientes polémicas en la Iglesia europea o Norte América, no se manifestó en nuestras CEB. Estas no asumieron una actitud hiper-crítica en relación a la Iglesia. Nuestros mayores conflictos fueron generalmente con la sociedad existente, con el tipo de estructura social opresora . . . Las CEB tuvieron que ser por actitudes y algunas veces por palabras, una voz profética de denuncia, en un mundo de injusticias. No raramente tuvieron que pagar el precio del martirio (persecuciones, torturas, cárcel, muerte . . .) por el compromiso concientizador que vivieron en su área.

El hecho singular para nosotros en A. L. es que los conflictos y polémicas suscitados por las CEB en los otros continentes, determinaron en muchos obispos no latinoamericanos, una actitud de reserva y hasta de aversión a la CEB.

"Mientras los Obispos latinoamericanos, apoyándose en la experiencia positiva que han tenido de las CEB, cuya intensificación ha sido notable a partir del Doc. de Medellín *Pastoral de Conjunto*, mostraron entusiastas su positividad, numerosos Obispos europeos manifestaron sus reservas, apoyándose también en el cúmulo de experiencias que arrojaron un balance negativo. Las Comunidades de Base en A. L. se han caracterizado, hasta el momento, por su entera evangelizadora, por su espíritu de comunión en Iglesia, en amplia y positiva colaboración con la jerarquía. Es obvio, entonces, que los latinoamericanos hablaban de las CEB con optimismo y esperanza, viendo en ellas un valioso instrumento de evangelización y revitalización pastoral. En cambio, las comunidades de base, en Europa, parece que se dejaron envolver y penetrar por la atmósfera de contestación, con un espíritu de amarga crítica y de abierta hostilidad hacia la Iglesia "institucional". Se trata, en estos casos, de grupos fundamentalmente juveniles que han ido absorbiendo orientaciones teológicas de muy dudosa calidad. Esto implica también la sinceridad con la que los Obispos Europeos expusieron sus puntos de duda y de preocupación" (López T., Alfonso: *Tiempos Nuevos de Evangelización*, Documentación CELAM, marzo-abril 1976, n. 2, pág. 60).

Entonces, nuestra experiencia de CEB pasó a tener gratuita e impuesta lectura desde Europa. Se nos englobó en el rechazo . . . Esto estuvo corriendo el riesgo de generalizarse en las otras partes del mundo y se dijo que casi se llegó al punto de hacer una declaración oficial de la condenación a las CEB.

Fue por mérito del CELAM y de los obispos de América Latina que participaron en el Sínodo de evangelización de 1974 (que encontraron pronto respaldo de los obispos africanos, igualmente comprometidos en la línea de CEB), como se restableció en la comunión católica universal el valor de las CEB y su importancia para la vida eclesial del futuro y para el proceso de evangelización a partir de las bases. No se permitió que su lectura siguiera siendo hecha a partir de pocas y raras experiencias europeas, sino que se las entendiera a partir de las casi 40 mil CEB de Brasil, de las casi 6 mil de Honduras, las 2 mil de Colombia (de 54 diócesis, 34 están en proceso de establecer y desarrollar CEB, informe del Departamento de Ministerio de dicha Conferencia Episcopal, en mayo de 1976), las innumerables de Bolivia, República Dominicana, El Salvador, Guatemala, Panamá, Costa Rica, Ecuador, Perú, Chile, Paraguay, Uruguay . . .

Lo que aparece en el n. 58 de *Ev. Nut.* es un aporte de las Iglesias pobres sin ministros suficientes, de A. L., a la Iglesia Universal. Aporte acogido, complementado y universalizado.

2. Aspectos Centrales

El Santo Padre, a partir de los informes de todas las áreas de la iglesia y especialmente a partir del Sínodo de 1974, reconoce, en cuanto a las CEB:

La amplitud del fenómeno. "Florecen un poco por todas partes en la Iglesia".

Variedad de las CEB. El mismo nombre de CEB cubre un pluralismo de realidad: ". . . se diferencian bastante entre sí, aún dentro de una misma región, y mucho más de una región a otra . . ."

Visión papal general. El Santo Padre habla a la Iglesia universal y evidentemente tiene que hacer muchas distinciones y dar a cada caso un criterio y orientación.

La visión del documento papal es por eso mismo bien global: en ciertas regiones . . . (58 c), en otras regiones . . . (58 d), la diferencia es ya notable . . . (58 e).

Nos sentimos identificados con lo que el Santo Padre dijo de:

- vivir con más intensidad la vida de la Iglesia,
- buscar una dimensión más humana (luchando contra la masificación y el anonimato del mundo de hoy),
- prolongar a nivel espiritual y religioso la pequeña comunidad sociológica, el pueblo,
- reunir para escuchar, meditar la Palabra de Dios para los sacramentos y el vínculo del Agape,
- por falta de sacerdotes, substituye una normal vida parroquial (58 c).

Las exigencias para que las comunidades de base sean realmente eclesiales de contenido y exigencias de comportamiento.

a. *En cuanto al contenido, se insiste:*

1. Comunidades fundamentales en la Palabra de Dios: "Buscan su alimento en la Palabra de Dios".

2. Unidas a la Iglesia y sus Pastores: "Permanecen firmemente unidas a la Iglesia local en la que ellas se insieren, y a la Iglesia universal, evitando así el peligro muy real de aislarse en sí mismas, de creerse, después, la única auténtica Iglesia; finalmente de anatematizar a las otras comunidades eclesiales".

3. Misioneras: "Crecen cada día en responsabilidad, celo, compromiso e irradiación misioneros".

b. *En cuanto a su modo de actuar.*

1. No son monocultura pastoral: "se muestran universalistas y no sectarias"; "no se creen jamás el único destinatario o el único agente de evangelización . . . ; conscientes de que la Iglesia es mucho más vasta y diversificada aceptan que la Iglesia se encargue en formas que no son las de ellas";

2. No deben dejarse manipular: "no se dejan aprisionar por la polarización política o por las ideologías de moda, prontas a explotar su inmenso potencial humano".

3. No deben dejarse cerrar, sea en la crítica sistemática, sea en el sectarismo: "Evitan la tentación siempre amenazadora de la contestación sistemática y del espíritu hipercrítico, bajo pretexto de autenticidad y de espíritu de colaboración".

Pasamos entonces a indicar lo que nuestras Iglesias Latinoamericanas piensan poder aportar todavía al gran proceso de CEB, y que ni en el documento *Evangelii Nuntiandi* fueron asumidas suficientemente, o desde el ángulo en que lo tomamos.

3. El "Todavía más" de las CEB en América Latina

En cierto modo, por el pionerismo de la pastoral Latinoamericana en lo relativo a las CEB (porque ya estuvimos más tiempo trabajando en eso), tenemos varios puntos sobre CEB, que consideramos válidos para una complementación al número 58 de *Evangelii Nuntiandi*.

Entre esos puntos, lo importante es que, para nosotros, las CEB no son "al-

go" en la Iglesia, sino que *son la Iglesia*. Comenzamos pues de este punto.

Las CEB son la Iglesia nuclear." En A. L. se va comprendiendo mejor que las CEB son célula inicial de estructuración eclesial, es decir, que se cimientan en una proyección eclesiológica de comunión y que son una estrategia pastoral o una moda llamada a desaparecer como tantos entusiasmos pasajeros". (López T. A., art. cit. pág. 60). "Para nosotros la CEB es la misma Iglesia, sacramento universal de salvación, continuando la misión de Cristo profeta, sacerdote, pastor. Por lo tanto comunidad de fe, culto y amor. Su misión se explicita a nivel universal, diocesano y local (de base)... La comunidad eclesial, mediadora visible de salvación, se ha expresado válidamente en los siglos a través de muchas formas, entre las cuales tuvo mayor importancia la parroquia. La CEB es la misma Iglesia básica, pero no es la parroquia, aunque no esté en contraposición a ella. La CEB es otra expresión eclesial (dentro y unida a la comunidad diocesana) que explicita misiones, modos de ser que la parroquia no negaba, pero también no daba mayor evidencia" (Marins, J. en *Concilium*, art. cit. pág. 27 - 28. *CNNBB*, 1965 - 1970; *Plan Pastoral de Conjunto, Comunidades Cristianas de Base*, declaración de la Conferencia episcopal de Chile, La Serena, junio de 1969; *Primer Plan bienal de pastoral de la Arquidiócesis de S. Paulo*, Brasil, 1976 - 1977, pág. 23).

Los puntos concretos que añadimos desde A. L. son:

a. *Profética*, la CEB es una palabra profética de anuncio y denuncia desde la base. Ella es radicalmente evangelizadora, formando una Iglesia que nace del pueblo. En nuestras Iglesias la CEB no es un grupito de contemplación descomprometida, con una espiritualidad alienante, sino un grupo que vive una fe muy peligrosa, que al anunciar la utopía de que somos hijos del mismo Padre, hermanos entre nosotros y dueños del mundo ... denuncia toda injusticia individual, estructural, cuestiona los sistemas de pecado y finalmente sella con el sufrimiento la autenticidad de su voz profética.

b. *Testimonio de la Cruz (Martirio)*: Estamos viviendo una amplia experiencia de sufrimiento, en todos los países, prácticamente. Para nosotros se hace importante reflexionar sobre la experiencia de la Iglesia de los mártires de los primeros siglos del cristianismo. En este momento no se persigue directamente a la Iglesia como institución, sino a sus miembros más comprometidos. No por puntos doctrinales directamente (en su formulación ortodoxa, como por ej. el "filioque" de otros tiempos), no por las expresiones culturales de la Iglesia (como en el pasado, la persecución por los "iconos" ...), sino por la explicitación de la caridad cristiana hacia los oprimidos, por el compromiso liberador de los más esclavizados..., por el respeto que la Iglesia debe revelar siempre al hombre y a su vocación humana global..., por las exigencias de una comunidad política verdaderamente en armonía con la utopía cristiana.

c. *Una Iglesia que parte del pueblo*: Las CEB entre nosotros están intentando vivir con el mínimo de estructuras y el máximo de vida, recogiendo todo lo que es de la cultura de nuestra gente, para que la fe se encarne verdaderamente entre nuestros hermanos. Se trata de descubrir lo que el Espíritu ya realizó entre nosotros, explicar eso, después de denunciar los pecados que hemos cometido comprometiendo los valores de salvación y finalmente complementar con el anuncio directo de la salvación, lo que la realidad todavía no fue capaz de explicar. Una

Iglesia que nace de los pobres y humildes, muchas veces marginados del mundo contemporáneo y de las propias estructuras eclesíásticas existentes entre nosotros.

d. Multiplicación de nuevos ministerios: "En relación con las CEB se ha impulsado la floración de ministerios no ordenados y se hacen intentos por repensar las posibilidades, explotadas, del Diaconado permanente con una semblanza más definida de un servicio de evangelización integral" (cf. *Encuentro de Petaluma, Bogotá, 24-29 septiembre 73*).

En los nuevos ministerios damos especial importancia decisiva al ministerio de coordinación de la CEB. Los ministros pueden ser indicados por la base, pero deben ser "instituidos" por la jerarquía, pues son, en la CEB, los que garantizan la comunión con la sucesión jerárquica de la Iglesia y la ligación con la Iglesia universal. Tal ministerio no está siendo dado por ordenación presbiterial, sino por "misión especial canónica", que puede ser dada por un período de tiempo determinado (dos años, por ej.), y también dada a un equipo de coordinadores tres (personas, quizás entre ellos una mujer . . . evitándose un ministerio demasiado monárquico).

e. Comunión con la religiosidad popular. A. L. no es todavía un continente secularizado. Por el contrario, el pueblo se identifica con la fe cristiana y ésta informa (bajo diversos modos y expresiones, quizás limitadas y aún ambiguas), la vida individual, familiar y comunitaria . . . La Religión Popular (el catolicismo popular) es un elemento de valor de nuestra gente que no es disminuído, olvidado o marginalizado por las CEB. Estas deben actuar en comunión con el conjunto del pueblo cristiano, purificando sus expresiones de culto y de fe, complementándola con los pasos más vivenciales reconocidos por el Concilio Vat. II y Medellín.

f. La CEB está compuesta de grupos heterogéneos: Lo que domina entre nosotros son las CEB realmente representativas de una Iglesia abierta a todos: jóvenes, adultos, adolescentes, mayores . . . Es la vida humana, como ella existe, que es llamada a ser Iglesia y dar el testimonio de la difícil comunión entre personas diferentes por edad, cultura, situación económica, etc.

Al interior de cada CEB, y aún entre las CEB pueden surgir grupos más especializados y homogéneos (por ej. de estudiantes, de jóvenes, etc), que profundizan sus características, evalúan sus tareas y se integran como personas en las CEB existentes.

La CEB no hace monocultura pastoral, sino que debe trabajar en comunión profunda con todas las expresiones especializadas de apostolado, en nivel más amplio. La auténtica pastoral de conjunto diocesana tiene por finalidad dar la línea común y la recíproca integración de todos los agentes de pastoral.

g. CEB que no son mini-parroquias: Para nosotros la CEB puede nacer dentro de una parroquia, pero inaugura otro modelo eclesial, menos institucionalizado (bien que la Iglesia es y será siempre visible, institucional, porque es sacramento), más comunitario y liberador.

En nuestro art. cit. en *Concilium*, damos varias notas por las cuales la CEB es diferente de la parroquia (suponiendo que la parroquia fue la CEB de la Edad Media rural) (pág 28 del art.).

h. Ligadas directamente al Obispo: Normalmente las CEB están ligadas a un

sacerdote o a una parroquia, dentro de la cual nacen y se desarrollan hasta darse una personalidad propia (algo como la persona que nace dentro de su mamá, en ella permanece por nueve meses, sin venir a la luz . . . y aún siendo ya persona humana distinta, no se separa físicamente . . . después de venir a la luz, es educada por la madre y permanece en unión de amor con ella . . .).

Hay también CEB que ya nacen directamente ligadas a la Iglesia diocesana especialmente en la situación de las grandes metrópolis latinoamericanas.

En esos casos su comunicación diocesana se hace por un presbítero (unión también al presbítero).

i. Vivencia de la dimensión ecuménica: Las CEB, más que otras expresiones de Iglesia, están posibilitando mayor dimensión ecuménica, mayor encuentro con los demás cristianos no católicos. Esto se hace de modo particular en las reuniones de oración, de conocimiento y profundización de la Palabra de Dios, en los encuentros de análisis de la realidad y de explicitación del compromiso cristiano hacia los más necesitados.

j. Inauguración de nueva praxis y de nuevo modelo eclesial. Las CEB no son reforma de algo en la pastoral, sino una opción pastoral decisiva para construir una nueva imagen de Iglesia. Ellas tienen algo institucional (lo esencial dado por Jesús, lo que exige por la comunión sincera con la Iglesia universal y diocesana), tienen algo de la Iglesia.

Comunidad y misión, reunida por la Palabra, anunciadora de la Palabra; y tiene mucho en A. L. de una Iglesia comprometida con la liberación integral del hombre.

La nueva imagen eclesial que se construye desde las bases, dará en el futuro una Iglesia con presencia más efectiva y evangélica en el mundo, no será una presencia triunfante como la de una sociedad respetable, poderosa, imponente, sino como una realidad de amor, de comunión de comunidades de hombres que se aman, en Cristo, como hijos del mismo Padre Dios, que están abiertos y receptivos hacia todos los hombres, concientizándolos a construir una historia realmente al servicio de todos. Historia de personas responsables, señores del mundo, buscando la comunión plena con el Padre y entre ellos, por Jesús, en la fuerza del Espíritu.

"Llamas" y "Antorchas"

Experiencia Pastoral en Nicaragua - Honduras
Santiago Pezzoni Pedroni, San Isidro (Matagalpa, Nic.)

Origen

En las montañas de Nueva Segovia de Nicaragua comenzó una aventura que se ha regado por todas partes del país y hasta una parte de Honduras.

Se trata del "Grupo del Espíritu Santo", jóvenes de 17 a 27 años de edad, varones y mujeres, que se dedican por tiempo completo, o como el deber en la casa les permite, al trabajo de formarse como cristianos y ayudar a los otros a hacer lo mismo.

El grupo de las muchachas comenzó el 20 de mayo de 1973 con cinco señoritas. Hoy día son 16, la mayoría de ellas campesinas, que tienen su casa central (convento, el nombre anteriormente conocido) en Jalapa, Nueva Segovia. Allí se reúnen tres días por mes para sentirse una misma familia, ya que en otros días del mes se encuentran pasajeramente en venidas o idas a otros compromisos en la formación de las comunidades.

El grupo de los varones comenzó en septiembre del mismo año, siempre con el mismo fin, ya que sus deberes en las siembras les hace más difícil vivir en la casa central, que se encuentra en El Jicaro. Hasta ahora está formándose con tres varones a tiempo completo, los otros veinte sirviendo, según los compromisos, van de su comunidad a cualquier parte de Nicaragua u Honduras, muchas veces por varias semanas, un mes o más.

El grupo nunca quiso llevar el nombre de comunidad o congregación, sino que con la misma aspiración y libertad del Espíritu Santo quieren llamarse sencillamente "grupo". Familiarmente, con cariño, designan a los varones con el nombre de "antorchas" y a las muchachas con el de "llamas", como la luz o el fuego del Espíritu Santo, para llevar la luz primero a su propia casa y comunidad y después a otras comunidades.

¿Cómo nació el grupo? ¿A quiénes se les ocurrió? Bueno, varias de las primeras jóvenes vieron la belleza de vivir más completamente la entrega y compromiso que estaban realizando durante unos días o una semana, al trabajo y desarrollo espiritual y material en las comunidades. Cuando regresaban a sus hogares, algunas notaban que sus papás, sus hermanos, su familia no tenían los mismos intereses o hasta veían con mal ojo sus salidas, muchas veces por falta de comprensión o aprecio del trabajo. Mejor sería, pensaron las jóvenes, compartir entre ellas mismas, y así organizarse entre sí a partir de las experiencias de cada una. Ya con sus aventuras y vida real, tenían más tiempo y lugar para repasar y organizar sus trabajos cristianos, compartir sus talentos, sus éxitos y fracasos.

Lo lindo de la vida cristiana y religiosa es que nació de la misma juventud, y sigue más fuerte, ya no solo en Nicaragua sino también en Honduras, y siempre dispuesta a ir a donde el trabajo de Cristo les lleve.

El Trabajo del Grupo

¿Qué trabajo hacen en la Iglesia? Comenzaron su ministerio con el trabajo de charlas y diálogos en retiros espirituales y convivios (sesiones de un día, siempre con el enfoque que nace de la meditación en la Palabra de Dios). Ahora también trabajan en misiones de los pueblos y en los valles para principiar a reanimar las comunidades de base, los grupos juveniles, las catequesis (Delegados de la Palabra), y el desarrollo de las comunidades.

Trabajan en las comisiones de justicia y paz, aconsejando con amor para resolver los problemas laborales; visitan las casas para levantar el censo; aconsejan a los enemistados o que llevan mala vida; visitan a los enfermos, acompañan y ayudan en el entierro de los difuntos.

Otras veces se ocupan del desarrollo del hombre oprimido; no solo por el pecado personal, sino también social, vgr. el hambre, la falta de trabajo, de casa, la mala nutrición, la esclavitud de la mujer, aliviando estos problemas con estudio y animación en la realización de planes de nutrición, sindicatos, cooperativas de ahorro y crédito y de consumo, la dignidad y la liberación de la mujer ...

Toman parte en estudios bíblicos, catequéticos, de desarrollo de dinámica de grupos, de la realidad nacional, de los Documentos de Medellín y Vaticano II, de los primeros auxilios, de pastoral, de eclesiología, de música (muchos animan las reuniones con la guitarra, las "llamas" igual que las "antorchas").

La vida de oración en la casa central, el trabajo de equipo con los adultos casados, con o sin el ministro, se toma muy en serio. La lectura bíblica, la meditación en común o individualmente, la revisión de vida y del trabajo constante, la contemplación de la naturaleza..., todo se presta a una vida de oración continua natural y muy cerca a un Dios que se encuentra en cada momento, en todo lugar, de la vida humana.

¿Cómo viven?

De los frutos de la limosna de la gente, sea en forma de dinero o de comida compartida entre los grupos y el ministro, cuando les acompaña. La vida del hogar es muy sencilla, la comida lo mismo; la dormida, en petates en el suelo; la maleta para viajar es la mochila; la manera de viajar muchas veces es "al raid" o al "pon", como se dice en Puerto Rico. Comparten hasta su misma ropa, como hermanos.

Se comprometen por el tiempo que cada uno o una quiere, sea dos meses, tres o seis; algunos actualmente se han ofrecido por un año y, mirando esta vida de consagración como una aventura más legítima que la vida que muchos de nosotros cristianos vivimos, tienen el propósito de seguir adelante por toda la vida. Unas religiosas con quienes el "Grupo del Espíritu Santo" trabajó, confesaron que si hubieran existido cuando ellas comenzaron la vida religiosa, a gusto se hubieran hecho miembros del grupo.

Las "antorchas" y las "llamas" acostumbran visitar a los papás de sus compañeros de grupo, comparten las alegrías y las tristezas de ellos, sustituyen en el trabajo al joven que anda en el apostolado del grupo con otro que ayuda en la finca o acompañan a la mamá de la otra "llama" que anda en misión, cuando esta mamá guarda cama o cuida de la criatura recién nacida. Todo eso para dar testimonio del amor entre los cristianos. En una ocasión, la mamá de una de las jóvenes murió cuando ella andaba en misión en Honduras. Inmediatamente dos del grupo salieron

a buscarle, mientras los otros miembros del grupo, varones y mujeres, alistaron todo para el entierro, incluyendo hasta el sepulcro en el panteón y cuando la hija regresó a la casa donde estaban ya para celebrar la Misa de cuerpo presente, encontró más de 30 de sus hermanos del grupo que habían llegado antes que ella.

Viven una vida parecida a la de San Pablo o San Francisco, por no mencionar a Cristo, con largas y extenuantes caminatas, con desvelos, con tormentas de agua y el lodo de los ríos hondos. A veces han sido despreciados y apresados y, no obstante, siguen con su deseo de vivir el evangelio en el siglo veinte, cómo y dónde el Espíritu los guíe.

Han tenido y tienen sus problemas, sus fracasos y sus lágrimas, pero como hermanos los han superado y han seguido adelante.

Quieren compartir ideas y visitas de y con otros cristianos renovándose en el Espíritu, en Nicaragua o donde sea. Ya han tenido contacto por carta y personalmente con Honduras, la hermana república, donde ya hay 30 "antorchas" y "llamas" trabajando; con Guatemala, Colombia y Puerto Rico.

Los lugares donde trabajan no son buscados por ellos, sino que son llamados a causa del testimonio que dan. Tampoco hacen propaganda para buscar nuevos miembros para el grupo; los que llegan es porque les ha gustado lo que han visto.

La Situación de la Región

La influencia de la concientización y liberación en Nicaragua es evidente, como en tantos otros países de América Latina, donde la gente oprimida comienza a apreciar sus derechos, la capacidad de pensar por sí misma y hasta planear un mundo mejor, el mundo de ellos mismos primeramente. La situación socio-económica-política y religiosa de la república va cambiando paulatinamente, mejorando. La resumimos así:

a. La situación social en muchas ocasiones era de aprecio hacia la gente rica o educada en escuelas, en especial las universidades extranjeras, y en particular de los Estados Unidos.

Ultimamente mucha gente humilde se reúne en su barrio o comarca para celebrar la Palabra, estudiar cómo mejorar su vida en lo material y espiritual. Resulta, a la vez, un tiempo para conocerse, apreciarse, intercambiar sus ideas y experiencias, como no se acostumbraba anteriormente. Antes, la ocasión de un matrimonio, la velación de un difunto, era causa de peleas y de nuevos difuntos; ahora, hay menos peligros y más provecho de la vida social, que entre los de "más categoría" y menos sinceros...

b. La situación económica es cómoda para algunos, muy pocos; pero la mayoría lucha para subsistir en los terrenitos más pobres del país, en los restos de los terrenos tragados y en muchos casos robados por parte de los grandes señores. Nicaragua es un país agrícola, pero muchos terrenos fértiles quedan desocupados por pertenecer a los terratenientes que ni los ocupan ni dejan a otros ocupar o utilizarlos. En la zona norte, además de los nativos nicaragüenses, hay Cubanos y Americanos de los Estados Unidos que comercian con la gente y la tierra, generalmente socios de algunos miembros del gobierno.

La formación de las cooperativas y los sindicatos va cambiando la situación lentamente. Las cooperativas hacen posible evitar los préstamos peligrosos

de los bancos y financiarse entre ellos mismos. Los sindicatos ayudan a defender al humilde que busca el sueldo justo o una atención médica después de una enfermedad o un accidente causado por el mismo trabajo. Y lo lindo del trabajo es que se hace el cambio de mentalidad por parte de los cristianos, y ésto por el diálogo y el trato con los ricos y pobres, con un espíritu cristiano, amable, paciente y compasivo, reconociendo que los cambios en la manera de ser y hacer no se realizan en un día.

c. *La situación política* es algo tensa, como en muchas partes de América Latina actualmente, donde los gobiernos manejan el destino de la nación con mano fuerte para así evitar las revoluciones interiores que amenazan, sea por el comunismo o por movimientos revolucionarios de guerrillas que buscan la juventud para formarla o deformarla, crecer en fuerza y esperar un momento de cambio. Los cristianos legítimos reconocen que la única fuerza, o la revolución que puede cambiar el mundo, es la revolución del amor, al estilo de Cristo, pero, como en otras partes, un cambio no va a definir la manera de vivir; no hay material humano líderes aptos para dirigir la nación de una manera más cristiana, más justa. ¿Puede ser la solución la conversión de los mismos líderes políticos y militares, que actualmente dirigen "la obra"? ¡Sería un milagro más hallar, de repente, nuevos líderes capacitados y dispuestos para el bien de todos!

d. *La situación religiosa* es como un líder jerárquico la describió cuando su Santidad Juan XXIII estaba reinando: "Si el Santo Padre piensa en América Latina por la tarde, no duerme esa noche". La religiosidad podía ser el tema de un libro, como es el caso de varios existentes. Aquí es tema de un sólo párrafo.

Hay una variedad de inspiraciones de movimientos del Espíritu Santo en América Latina, en especial desde la Conferencia de Obispos en Medellín. Hay una purificación de las creencias, un aprecio de las culturas y sus valores que no existían en años anteriores en la Iglesia. Hay más énfasis en las cualidades cristianas que existen entre esta gente, vgr. su generosidad, su religiosidad, su espíritu de hermandad y oración. Cada vez los obispos y sacerdotes están abriendo más sus ojos al aprecio de la realidad nacional, que necesita el cambio para que la vida espiritual y material se aproveche por *todos* los hijos de Dios. El fatalismo o el espíritu de "qué pierdo yo" no es tan popular o de moda como antes. El cambio en muchas partes comenzó entre los laicos, después pasó a los clérigos, los religiosos y los obispos. La Iglesia en Nicaragua comienza a tener una nueva cara.

Resultados

Las "Antorchas" y las "Llamas", el "Grupo del Espíritu Santo", tienen una influencia importante en este cambio, en la nueva cara, de Nicaragua (en especial en Nueva Segovia) y de Honduras. Toman tan serio sus proyectos de *ser* cristianos y *hacer* Iglesia; ellos y los que quieren trabajar con ellos, que avergüenzan a los cristianos dormidos o contentos con una vida menos comprometedora, incluyendo a los consagrados por sus votos de pobreza, castidad y obediencia.

¿Qué resultados han tenido las "Antorchas" y las "Llamas" en sus tareas y desvelos? Prostitutas que han hallado el amor cristiano y un trabajo honrado; casos de injusticia resueltos, a veces con la ayuda de abogados concientes cristianos; las primeras letras; la alfabetización de varias comunidades alejadas de los privi-

legios de la "civilización"; la conversión a Cristo y a su servicio de varios drogadictos, asesinos, ladrones, adúlteros e indiferentes, compartiendo el amor y aprendiendo el amor en las mismas obras.

A veces se nos pregunta: "¿Y cuántos han salido del Grupo?" Es una pregunta legítima y merece ser contestada. De las "Antorchas" comprometidas han salido dos en tres años, los dos para casarse y solo después de terminar el tiempo de su compromiso con el grupo. De las "Llamas" han salido varias, pero que habían llegado solo como candidatas, al ver la vida de sacrificio demasiado grande para ellas; una se apartó del grupo para ir a otra ciudad a estudiar, aunque en las vacaciones sigue visitando al grupo y trabajando con él. Por ser un grupo mixto en esta nueva dedicación a Cristo en su Iglesia, es interesante saber que los que se han casado y han hallado a su esposa fuera del grupo mantienen buena relación con él y trabajan desde su compromiso matrimonial en su propia y otras comunidades.

¿Qué futuro espera el grupo? Solo el Espíritu Santo lo sabe. Siguen firmes, encontrándose hasta con la cárcel y la tortura que se regala en muchas partes a los cristianos cuando se confunde la revolución de Cristo con la revolución de los guerrilleros. Varias de las jóvenes ya han mencionado que su intención es seguir toda su vida en el Grupo; algunos de los jóvenes piensan quedarse en el Grupo o hacerse miembros de la Orden Capuchina Franciscana, a causa de los misioneros que animan la obra.

N. B. Quienes deseen mayor información pueden acudir a Carlos Hernández, Casa Cural, El Jicaró, Nueva Segovia, Nicaragua; Esperanza Pallais, Casa Cural, Jalapa, N. Segovia, Nicaragua; Padre Evaristo Bertrand, Casa Cural, Yuscárdín, El Paraíso, Honduras, C. A.

Ultimas Publicaciones Teológico-Pastorales

Desde nuestro primer número hemos querido brindar a los lectores la presentación de las últimas publicaciones que, en materia teológico-pastoral, nos llegan a la Redacción provenientes del mundo de lengua española. La revista, sin embargo, no pretende en ningún momento hacer suya la ideología presentada en dichas publicaciones, ni — como norma general — criticar o hacer una "re-censión" de ellas. Solamente intentamos hacer una "presentación" de las publicaciones con su contenido. Por ello nos excusamos de firmar dicha presentación.

Estudios sobre el Antiguo Testamento, por Gerhard von Rad. Ediciones Sígueme (Col. "Biblioteca de Estudios Bíblicos", n. 3), Salamanca 1976, 22 x14, 475 pp. El ya universalmente conocido autor de "Teología del Antiguo Testamento" ha publicado también una serie de artículos que pueden ser considerados como magistrales. En la presente obra la editorial salmantina ha recogido una serie de estudios dispersos y que ahora pasan a ser dominio del lector de lengua castellana. Aquí podrá encontrar el lector toda una gama de puntos del Antiguo Testamento iluminados por la sabia pluma de su autor: Sobresalen de manera especial el capítulo sobre "El pueblo de Dios en el Deuteronomio", que constituye el mejor esfuerzo por detectar la esencia de la identidad religiosa de Israel y el dedicado a "El problema histórico-formal del Hexateuco", donde se analiza la historia de la formación de las tradiciones y redacciones de los libros que van del Génesis a Josué. Cuando se lee hoy en día con tanta ingenuidad el Pentateuco, sobre todo el Exodo, obras como éstas nos ponen un poco en la línea para rastrear lo que pudo ser históricamente la liberación y la conquista de Israel. Una pena que por su profundidad científica no esté tan a la altura como muchos de los aficionados a la Biblia desearían!

Palabras desconocidas de Jesús, por Joaquín Jeremías. Ediciones Sígueme (Col. "Biblioteca de Estudios Bíblicos", n. 14), Salamanca 1976. 22 x 14, 134. El erudito investigador de los estudios neotestamentarios que escribe esta obra quiere arriesgar con ella un intento de interpretación a partir de los firmes pasos que se han dado en esta materia, aportando datos que no solo interesan a la curiosidad sino a la fe misma del pueblo. Porque cuando en el mundo actual se trata de hacer un esfuerzo para llegar a las "mismísimas palabras" del Jesús histórico tal como nos las muestran los libros canónicos, es plausible el esfuerzo por llegar a conocer las otras 18 palabras de Jesús dispersas por otras series de obras que la tradición ha ido descubriendo. El autor de estas páginas no lo hace a la ligera, sino que después de tratar en una parte primera el estado actual de la investigación en la materia, nos presenta en la segunda parte el ramillete de palabras perdidas antiguamente, haciendo una glosa crítica sobre ellas. Con el autor (tercera parte) pensamos que este estudio puede ayudar a comprender mucho mejor los Evangelios y la misma vida de Jesús.

Cuestiones Fundamentales de Teología Sistemática, por Wolfhart Pannenberg. Ediciones Sígueme (Col. "Lux Mundi", n. 45), Salamanca 1976. 21 x 13, 351 pp. El autor de estas páginas es uno de los más grandes teólogos actuales entre nuestros hermanos separados. En la presente obra se recogen una serie de artículos o conferencias sueltas publicados dispersamente, pero que, reunidas,

responden plenamente al título que aquí llevan. A parte los capítulos sobre la significación teológica de la historia — en orden a la comprensión de la fe, la hermenéutica y los conceptos de razón y verdad—, la presente obra contiene algunos otros trabajos acerca de la comprensión de Dios en la Biblia y en el mundo actual, en estrecha relación con las últimas investigaciones histórico-teológicas. Estamos de acuerdo con el autor que "al fin y al cabo, la cuestión histórico-teológica versa precisamente sobre ese tema único de toda aquella teología que haga justicia a su nombre" (p. 9). Por ello nos congratulamos con la Editorial Sígueme que nos brinda la oportunidad de poder leer en español obras que no deben faltar en ninguna buena biblioteca seria de teología.

La Nueva Creación, Teología de la Iglesia del Señor, por Juan J. Hernández Alonso. Ediciones Sígueme, Salamanca 1976, 14 x 21, 522 pp. La teología de este siglo tuvo hasta el momento sus principales intereses dirigidos hacia la Eclesiología. El Concilio Ecuménico del siglo XX fue esencialmente eclesiológico. Así la literatura eclesiológica de antes del Concilio y mucho más la posterior al Vaticano II es inmensa. No es nada fácil tenerla más o menos completa en nuestras bibliotecas, sobre todo en las pobres bibliotecas de América Latina. Del presente libro se afirma que su autor "navega por el mar inabarcable del misterio eclesial con la especial pericia de quien conoce a fondo la realidad abordada y los múltiples ensayos de presentación de la misma, sin dejarse abrumar por la inmensa bibliografía utilizada, sino poniéndola racionalmente a su servicio". ¡Lástima que en su erudición haya olvidado completamente la bibliografía latinoamericana! Pero para saber qué hubo y qué se pensó en Europa y en los Estados Unidos, la obra de Juan José Hernández Alonso es ciertamente de gran utilidad.

God-Talk, El análisis del lenguaje y la lógica de la teología, por John Macquarrie. Ediciones Sígueme (Col. "Verdad e Imagen", n. 42), Salamanca 1976. 19 x 12, 306 pp. El autor, muy conocido por otras obras diversas teológicas, es en la actualidad profesor de Teología Sistemática en el Union Theological Seminary, de Nueva York. En la presente obra analiza algo a lo que no estamos muy acostumbrados ni los teólogos ni los catequistas: la función del lenguaje en el discurso sobre Dios, y fácilmente identificamos nuestras formulaciones de fe con el contenido de ellas. Pero, por otra parte, nos es imposible prescindir de una verbalización en nuestro discurso sobre Dios. ¿Qué han pensado los teólogos sobre todo esto? ¿Qué tipos de discurso teológico podemos utilizar? ¿Cómo situarnos en una auténtica hermenéutica? Estas y otros muchos interrogantes encuentra el lector en estas interesantes páginas que son una buena introducción a la epistemología de la teología sí, pero que pueden ayudar igualmente a todos los catequistas preocupados por el instrumento de comunicación del mensaje.

Introducción a la Fe, por Walter Kasper. Ediciones Sígueme (Col. "Verdad e Imagen", N. 40), Salamanca 1976. 19 x 12, 224 pp. El autor de estas páginas es profesor de teología sistemática en la universidad de Tubinga. En la obra actual nos presenta 10 lecciones que surgieron de un curso de verano como introducción a la Teología para los alumnos, buscando una mayor vinculación entre la teoría y la praxis. Sin pretender ser una pequeña suma de teología, quieren ser un acicate para ver los problemas del mundo de hoy a la luz de la esperanza de la fe.

Dios... el Incomprensible, por Roger Brain. Studium Ediciones, Madrid 1975. 21 x 13, 178 pp. El autor es un "creyente cristiano", sincero, aparentemente no católico. Sus páginas son un esfuerzo por llegar a comprender a un Dios que se le escapa de las manos. Podríamos decir que es el recorrido de la razón buscando la forma de captar a Quien no puede. Desde el vértigo que produce la existencia del hombre y el cosmos, pasando por las palabras de Dios, siempre formuladas en lenguaje cultural de una época concreta, como fue incluso la palabra definitiva de Dios en Jesús de Nazareth, pero expuesta con lenguaje posterior..., el autor se esfuerza por comprender a un Dios real, que se nos manifiesta entre las sombras y la luz. Una buena obra para todos los que quieren conocer el misterio de Dios sin excesivas complicaciones teológicas.

¿Silencio o Ausencia de Dios?, por A. Mary Testemalle. Studium Ediciones, Madrid 1975. 18 x 11, 146 pp. El Centro de Estudios Judeo-Cristianos, a través de la autora, que pertenece a su directiva, ha pretendido presentarnos tres ensayos sobre la respuesta al silencio, ausencia o "muerte de Dios" que parece vivir el hombre y la sociedad de siempre ante el dolor, la opresión, el campo de concentración o la muerte. La autora trata de hacerlo a través de lo que piensan y manifiestan en sus obras tres célebres personajes judíos: Elie Wiessel, que sugiere la confianza incondicional en Dios; Ernst Bloch, que promueve la confianza en el hombre, y André Neher que nos invita a la disponibilidad total respecto a Dios. Con su obra la autora quiere colaborar a la Amistad judeo-cristiana.

A Fé da Igreja. Vol. I: Fundamentos. Por Michael Schmaus. Traducción del original alemán. Editora Vozes, Petrópolis 1976. 16 x 23, 196 pp. - La versión portuguesa de esta obra post-conciliar del conocido teólogo alemán se publicará en seis volúmenes (el original apareció en dos tomos). Este "manual" fue escrito pensando sobre todo en los seglares o en los presbíteros con actividad catequética y pastoral. Su exposición es clara y su estilo simple. Su preocupación es presentar la fe en nuestro tiempo. Por eso se reduce a lo mínimo la argumentación de la Tradición y se subrayan los aspectos sociales y pastorales. Este primer volumen trata de la fundamentación de la teología.

Teología de la Espiritualidad Sacerdotal, por Juan Esquerda Bifet. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1976. 13 x 20, 375 pp. - Había ciertamente una gran necesidad de una obra de esta categoría. La crisis sacerdotal y vocacional de estos últimos diez años es evidente e inquietante. Si no conseguimos ayudar a los sacerdotes a que encuentren una vida verdaderamente espiritual, la crisis no tendrá remedio. Esta obra se anuncia como fruto de largos años de docencia universitaria, de trabajos de investigación y de publicaciones, así como de experiencia concreta en todo los ambientes mundiales, como dirección de retiros, cursos, conferencias. Su autor, director del Centro Internacional de Animación Misionera (Roma) y presidente de la Unión Apostólica del Clero, enseña Teología en la Universidad Urbaniana y en las Facultades de Burgos y Barcelona.

Comunidad Cristiana y Comunidad Civil, por Karl Barth. Editorial Fontanela Marova (Col. "Nuevas Fronteras"), Barcelona 1976. 18 x 15, 139 pp. Cuando los editores de esta vieja obra del gran teólogo reformado se han decidido a presentarla al público de habla hispana, es porque entienden que no ha perdido mucha

actualidad en nuestro mundo. A primera vista podría parecer que la "gracia" o "justificación" nada tendrían que ver con el "derecho", el evangelio con el mundo, la Iglesia con el Estado, Jesús con Pilatos. Y sin embargo, estos son los temas candentes en nuestro continente latinoamericano. Por ello esperamos que la reflexión teológica de Karl Barth sea un aporte para profundizar en la teología latinoamericana de hoy.

Teología de la Liberación. Ensayo de síntesis, por Segundo Galilea. Indo-American Press Service., Bogotá 1976. 13 x 21, 55 pp. - Es un breve y fácil opúsculo informativo, sin pretensión a ningún rigor científico en la presentación de su objeto. Habla siempre de un modo vago y personal. Tiene más bien un valor de testimonio. Es importante subrayar que, según el autor, es necesario distinguir la teología de la liberación de otras formas de reflexión en torno a la liberación "que no son propiamente teológicas y que son muy abundantes" (p. 13); que, al lado de las tres corrientes de "teología" de la liberación, hay una cuarta tendencia, que ya no es teología ni tiene crédito teológico, en la cual la eclesiología es casi inexistente y por eso es mejor cualificada como "ideología de la liberación", la cual, aunque minoritaria, "se ha expresado bastante en América Latina" (p. 28). Sin nunca citar un solo nombre o grupo o una sola obra o documento, el autor, sin embargo, rechaza esta tendencia como no-teológica y puramente ideológica y confiesa que "ha perjudicado a la misma teología de la liberación". Con esa importante distinción la posición personal del autor se hace muy clara.

El Cristianismo es Liberación, por Roger Garaudy y Ernesto Balducci. Ediciones Sígueme (Col. "Pedal", n. 50), Salamanca 1976. 18 x 12, 102 pp. La obra recoge lo esencial de un debate organizado en abril de 1975 por las ACLI en el sureste milanés. Dados los interlocutores del simposio, resultan interesantes estas páginas para analizar las diferencias entre marxismo y cristianismo: lo interesante es observar que los autores superan el concepto ideológico de la fe para pasar a una acción que no es instrumento simple del sistema establecido y poderoso, sino un don que invita a la transformación de este mundo sin perder la esperanza en el más allá.

Cristianos por el Socialismo. Historia y Documentación por Pablo Richard. Ediciones Sígueme, Salamanca 1976. 12 x 18, 283 pp. - Se trata exclusivamente del movimiento en Chile. El autor es uno de los principales ideólogos de los Cristianos por el Socialismo. Su intención principal no es escribir la historia sino descubrir el significado de esta politización del clero, mirando más a su futuro que a su pasado. ¡Y ojalá este futuro no les sea nada favorable! Pues este movimiento ya no es de la Iglesia ni se siente bien en su seno. Ya es una secta, con todas las características del espíritu sectario e integrista.

Pascua de Liberación, Semana Santa y tiempo pascual, Ciclos A. B. C., por Teófilo Cabestros. Ediciones Sígueme. (Col. "Pedal", n. 53), Salamanca 1976. 18 x 12, 349 pp. El autor nos es ya conocido por sus comentarios de tipo homilético a los ciclos litúrgicos de adviento, navidad y cuaresma. El presente volumen toca las fibras del sentimiento y aspiraciones latinoamericanas. No dudamos que en nuestro continente van a ser devoradas estas líneas con un apetito extraordinario, porque el autor sabe hacer una lectura apetitosa de la palabra de Dios

en los signos de nuestra época, en la Biblia y en todos los profetas, poetas y músicos que han sabido escribir sobre la liberación hoy día. Aunque el autor, como otros muchos, olvide que la pascua no la inventaron los judíos, sabe que para la fe judía y cristiana "celebrar hoy la pascua es hacer memoria y profecía de la común liberación... que nunca debe tener fin". Por el rico mosaico de textos actuales, la obra resulta sumamente importante para una sabia y ponderada predicación cristiana sobre la liberación.

Oración desde la Praxis Liberadora. Estudios Encuentro 3-4. Servicio de Investigación y Acción Educativas, Bogotá 1976. 16 x 21, 220 pp. Es un libro de oración para personas que han hecho una opción clasista (en favor de una y contra otra) por un tipo de Praxis Liberadora que juzga haber encontrado en la revolución y en la lucha de clases el camino único para la plena liberación humana. "Ya no es - se afirma en la presentación - el lenguaje abstracto y moralizante de los documentos tradicionales o de los sermones estereotipados. Ya no es el rutinario tintineo de las palabras huecas e idealistas de tantas oraciones litúrgicas". Son oraciones llenas de crítica constante y casi monótonas a la Iglesia, a la ortodoxia, a la teología, a lo que rechazan como "espiritualidad no encarnada". Los que por este libro rezan tienen que ver enemigos por todas partes y fomentan el sentimiento de odio de una forma tal que uno verdaderamente se pregunta cómo fue posible que "cristianos" hayan podido llegar a estos extremos. Las mismas Oraciones Eucarísticas respiran constantemente esta atmósfera de lucha y odio abusivamente llamados Praxis Liberadora.

Cantos de Fiesta y de Lucha, por Victor Manuel Arbeloa. Ediciones Sígueme (Col. "Pedal", n. 57), Salamanca 1976. 18 x 12, 158 pp. El prologador de este hermoso libro nos dice que lo que hicieron casi siempre los doctores de la Iglesia fue: "formular en doctrina y dogma lo que originariamente era un himno, doxología, canto, proclamación profética" (P. 15). El autor-poeta de estos cantos ha pretendido seguir el camino inverso: proclamar en lenguaje poético la alegría y la lucha que el dogma enseña. Se trata en realidad de una colección de poemas, escritos, sobre todo a partir de las celebraciones litúrgicas, sobre la esperanza y la angustia cristiana. Un hermoso ejemplo de oración, nada alienante, frente a otro tipo de "oración desde la praxis liberadora". El mismo prologador alaba estos Cantos por la "fresca actualidad poética, porque están gestados en el lugar preciso donde la liberación política se encuentra y concilia con la liberación del 'eros'. Me temo que los movimientos cristianos de liberación política e histórica son en exceso tristes y austeros" (p. 16s). Con ello esta colección de cantos puede ayudar a la celebración litúrgica para que la lucha liberadora sea festiva.

La Santidad de la Revolución, por Ernesto Cardenal. Ediciones Sígueme (Col. "Pedal", n. 58) Salamanca 1976. 18 x 12, 103 pp. El conocido autor, participante de "la rebelión de abril" de 1954 contra el régimen de Nicaragua, discípulo de Thomas Morton, es sacerdote, poeta y creador de una pequeña comunidad entre campesinos en el archipiélago del lago de Nicaragua, en Solentiname. En estas páginas, en gran parte recogidas en una entrevista periodística, nos da su visión del momento actual latinoamericano, con la solución que él propone, muy convencido, de "la santidad de la revolución". Un buen libro para conocer el pensamiento del poeta nicaragüense.

Del Pecado a la Reconciliación, Orientaciones pastorales sobre el Sacramento de la Penitencia, por Roberto Viola, Eloisa Chouly, Antonio Ramírez y Socorro A. de Verissimo. Ediciones Paulinas, Buenos Aires 1976. 19 x 14, 157 pp. Con un gran sentido metodológico y catequístico, al que se añade el humorismo representado en un personaje popular, Timoteo Fernández, los autores de esta obra han pretendido exponer en forma sucinta las líneas generales sobre el Pecado y la Reconciliación. Cada capítulo posee una primera parte de carácter expositivo y una segunda, en donde se proporciona el desarrollo de una o más reuniones catequéticas. El lector también hallará encuentros dedicados a la oración y la celebración del Sacramento de la Reconciliación. Puede prestar un buen servicio en toda biblioteca catequística.

La Editorial Guadalupe, Buenos Aires, Argentina, en su Colección "Problemas del hombre", Serie "Padres Educadores", está publicando unos libros que pueden ser un instrumento muy apto no solo para los mismos padres sino también para todo catequista. En dos pequeños tomitos nos presenta ya lo que puede ser la mejor metodología catequética para los adolescentes: la educación al diálogo mismo en la fe por parte de los padres. Por ello los sacramentos que pudiéramos llamar de iniciación son tratados aquí con sumo interés: en un tomo dedicado a *La Primera Comuni3n y Confesi3n de nuestros hijos*, 20 x 13, 157 pp. se plantean los problemas relacionados con el sacramento de la Amistad y de la Reconciliaci3n, y en un segundo volumen *Nuestro Hijo es Bautizado y Confirmado* (20 x 13, 142 pp.) se ambienta para la celebraci3n de los dos primeros sacramentos cristianos. Los autores, K. Stelzer y J. Binder, m3s que dar ideas teol3gicas pretenden crear el clima familiar para que las experiencias religiosas de los mismos hijos les hagan vivir el significado de las celebraciones sacramentales en su vida.

Umbral de la Vida Interior, por Lanza del Vasto. Ediciones Sígueme (Col. "Pedal", n. 56), Salamanca 1976. 24 x 17, 214 pp. El autor de estas páginas y los componentes de la Comunidad del Arca constituyen hoy un grupo que suscita admiraci3n, extrañeza, aversi3n o polémica en la mayoría y desconfiadas reservas en las minorías dirigentes, porque desde un humanismo a lo Gandhi, no-violencia, naturalismo, ascética, etc. quieren hacer frente a la violencia, tecnificaci3n y consumo de nuestra época. Con sentido común y una espiritualidad, mezcla de mística oriental y ascetismo cristiano, típica del hombre sencillo, se nos propone en estas páginas un nuevo estilo de vida interior que puede criticar y llevar a un compromiso externo no-violento del mundo multiopresor en que vivimos.

Sobre la oraci3n cristiana, por Ladislaus Boros. Ediciones Sígueme (Col. "Pedal", n. 55), Salamanca 1976. 18 x 12, 161 pp. Un libro más que quiere llenar los vacíos de la existencia cristiana en un mundo secularizado. El autor, sin entrar en discusiones de escuela, pretende enseñarnos la dimensi3n cristiana como una actitud en virtud de la cual toda la existencia cristiana está abierta a Dios, viviendo la tensi3n de la oraci3n que es al mismo tiempo iniciativa divina, o regalo, y esfuerzo humano; es por un lado conquista y por otro bendici3n de Dios.

Los Acr3batas de Dios. Elogio de la Oraci3n, por Gérard Bessière. Ediciones Sígueme (Col. "Pedal", n. 49), Salamanca 1976. 18 x 12, 125 pp. "El hombre

que reza es como el acróbata que ha soltado el trapecio y se salta al espacio". Con esta explicación circense que nos da el autor (p. 63) de estas páginas, quiere sumergirnos en el mundo de vértigo de la inmanencia de la trascendencia del Dios cristiano en nosotros. Un libro escrito desde la experiencia propia y ajena para enseñar, por la oración, a descubrir a Dios.

Y Robarás el Fuego, por Francisco García Salve. Ediciones Sígueme (Col. "Pedal", n. 60), Salamanca 1976. 18 x 12, 149 pp. Poesía escrita en prosa son las páginas de este libro lleno de palabras de amistad para vivir y caminar de pie. Temas como el de la libertad, hombre, fe, lucha, serenidad, palabra, realismo, eficacia, formación, pueblo fuego, Jesús de Nazaret..., son los que con estilo recio y con una gota de burla se nos presentan aquí.

Volante de una Vida. Participar. Guía de integración social e comunitaria, pelo Pe. Lorenzo Roberge. Editora Vozes, Petrópolis 1976. 13 x 18, 203 pp. - Es el tercero y último volumen de una serie (el primero era sobre "Crecer", el segundo sobre "Amar"). Escrito para jóvenes. Aquí el joven es llevado a discutir y a tener parte activa y consciente en su integración en la vida social y comunitaria. La obra es un ensayo de catequesis, tomando como método no la enseñanza o la imposición de ideas, sino el apelo a la meditación y a la investigación activa sobre los grandes temas de la vida.

El Hombre como Mercancía. Españoles en Alemania, por Javier Domínguez. Editorial Española Desclée de Brouwer, Bilbao 1976. 19 x 13, 234 pp. El autor nos explica cómo doce millones de hombres turcos, griegos, italianos, españoles, yugoeslavos, portugueses, tunecinos, marroquíes... se han visto obligados a dejar sus cálidas tierras para ganarse el pan en la Europa de la libertad y la democracia. Y allí malviven como ciudadanos de segunda categoría, sometidos como una mercancía más al mercado del trabajo. El libro está, por una parte, redactado a base de fríos números, estadísticas y textos legales, y por otra, a partir del calor humano que el contacto con los emigrantes ha experimentado el autor. Tal vez en Latinoamérica este tipo de libro no interese tanto por tratarse de un problema europeo. Pero, ¿no es parecida o peor la situación de muchos que en las repúblicas latinoamericanas se ven obligados a una migración externa o interna? Y ¿no convendría tener estudios como éste, que nos hagan aterrizar un poco para captar la realidad social y pastoral en que aquí también vivimos?

Con El y los "otros". El Evangelio de Carlos de Jesús, Latinoamérica Libros, Buenos Aires, 1975. 17 x 12, 88 pp. El presente folleto trata de reunir las expresiones de algunos grupos que siguen los pasos del Hermano Carlos de Jesús sobre su vida y vocación. Pretenden contribuir con ello a un conocimiento más profundo de la extraordinaria personalidad de un hombre de nuestro siglo y de la radicalidad del Evangelio.

Introdução à Fenomenologia Religiosa, por Waldomiro O. Piazza. Editorial Vozes, Petrópolis, RJ, 1976, 13. 5 x 21, 206 pp. - El autor es un jesuita brasileiro, Profesor en la Universidad (católica) do Vale dos Sinos, en S. Leopoldo, Rio Grande do Sul. Estudia el fenómeno religioso con el método fenomenológico preconizado por Husserl, ofreciendo una información actualizada sobre las investigaciones

hechas en estos últimos decenios. Todo no pasa de una "introducción", pero muy bien hecha del punto de vista didáctico. Para los que necesitan dictar clases sobre esta materia, el libro será un regalo precioso.

Elementos de Sociologia da Religião, por J. P. Barruel de Lagenest. Editorial Vozes, Petrópolis, RJ, 1976. 13 x 18, 70 pp. - Profesor de la Facultad de Teología Católica de S. Paulo (Brasil), el autor desea ofrecer una guía para investigaciones. Es una especie de manual para los que se inician en la Sociología Religiosa.

Macumba. Cultos afro-brasileiros. Candomblé, Umbanda. Observações pastorais. Exposição introdutória e coordenação de D. Cirilo Folch Gomes, O. S. B. Publicación CNBB Leste I. Ediciones Paulinas 1976. 13 x 20, 116 pp. - El actual interés por la religiosidad popular latinoamericana tenía que incluir también un estudio de los cultos afrobrasileros. Ya son muchos millones los cristianos que en Brasil (y también en Uruguay y Paraguay, por influencia del coloso vecino) están profundamente influenciados por los cultos y las creencias de origen africana que, ahora, comienzan a atraer también a las gentes de origen europeo. Varios conocedores de la Macumba o Umbanda hablan en estas páginas.

Religiosos: Un Camino de Evangelio, por J.M.R. Tillard, O.P. Obra publicada por el Instituto Teológico de Vida Religiosa en Madrid, 1975. 21 x 13, 260 pp. El lector se encuentra ante otra obra del prestigioso teólogo dominico en el campo de la espiritualidad de la vida religiosa. Se recogen en este libro una serie de artículos que fueron redactados como respuesta a diversas instancias. Frente a la problemática e inseguridad de muchos religiosos y comunidades enteras, y sobre todo ante las preguntas que muchos jóvenes se hacen para adoptar un estilo de vida radical evangélica, las páginas de este libro quieren ser una llamada firme a la esperanza, una respuesta luminosa y unos nuevos ángulos de visión desde donde puedan entreverse los caminos de salida.

La Renovación en el Espíritu, Descubrir de nuevo la Vida Religiosa, por R. Régamey, O.P. Editorial Sal Terrae (Col. "Espíritu y Vida", n. 41), Santander 1975. 22 x 16, 235 pp. El autor, conocido especialista en temas de espiritualidad de la vida religiosa, culmina con esta obra los volúmenes anteriores publicados en la misma colección, nn. 36 y 38, con los títulos "La Exigencia de Dios" y "Las Voces de Dios en las voces del tiempo". Cuando muchos religiosos y religiosas pierden la noción de su identidad en el mundo actual, el autor quiere dar una ayuda para resolver estos problemas. En la presente obra trata de dar los fundamentos bíblicos de la vida religiosa que, según él, no pueden ser otros que la vida en el Espíritu de Cristo.

El Nuevo Derecho de los Religiosos, por Gerardo Escudero, C.M.F. Editorial Claune, Madrid 1975. 21 x 24, 283 pp. En los momentos actuales en que unas veces "motu proprio", otras movidas por peticiones de Superiores o Capítulos generales o de grupos representativos de religiosos, la Sagrada Congregación de Religiosos ha ido recorriendo la mayor parte de los cánones referentes a los religiosos para adaptarlos a los criterios y al espíritu del Concilio y a las exigencias de

nuestros tiempos, parece necesario un libro breve y práctico en el que, sin excesivas explicaciones técnicas y teóricas, puedan encontrar, quienes lo deseen, una respuesta a tantos problemas jurídicos como dentro de la Iglesia pueden encontrar los religiosos. Todo esto se encontrará en este libro del gran canonista cordimariano que ahora, en una segunda edición actualizada, presenta al público. Obras como ésta responden a necesidades elementales del mundo de la vida religiosa.

El Cristianismo Popular en el Antiguo Egipto, por José O' Callaghan. Ediciones Cristiandad (Col. "Epifanía", n. 27), Madrid 1975. 18 x 11, 133 pp. El famoso investigador, jesuita español, autor de estas páginas, es en la actualidad profesor de papirología en el Instituto Pontificio Bíblico de Roma. A través de las fórmulas de plegaria, de la correspondencia epistolar y las prácticas supersticiosas —lo menos oficial que existe— nos ofrece todo un mundo de religiosidad popular de los primitivos siglos cristianos, que creció en un entorno pagano y con frecuencia supersticioso. Entendemos que ante los estudios sobre el fenómeno de "religiosidad popular" que están cobrando hoy día tanta importancia en América Latina, la presente obra debe ser un ejemplo de recurso a las fuentes.

¡Oh Fray Juan Macías!, por Felipe Huaipar Farfán, O.P. En venta en Librería de San Pablo, Lima, 1976. 16 x 10, 320 pp. En realidad esta obrita pretende ser un "homenaje de amor por su canonización" al nuevo santo peruano S. Juan Macías. Es el tributo que quiere rendirle su comunidad dominicana recogiendo los datos de la vida del santo y los festejos que tanto en Roma como en Perú se celebraron con ocasión de la canonización acontecida el 28 de septiembre del Año Santo 1975. La obra viene salpicada de múltiples fotografías relacionadas con los diversos aspectos tratados y rodeada del folklore musical que ha ido surgiendo alrededor de la nueva figura del santo.

Devocionario, y Guía Oficial con la que todos los Católicos meditamos diariamente en la Biblia, obra preparada por el P. Luciano Ciciarelli (5a. Edición), de venta en Jirón Pacasmayo 566, Lima, 1975. 16 x 10, 772 pp. El autor que ha coleccionado estas páginas es un misionero monfortiano, predicador popular por los Andes peruanos. El éxito popular que la obra ha tenido dentro de la piedad popular peruana hace pensar que la religiosidad del pueblo sencillo busca unos contenidos que no siempre la pastoral de élites sabe entregar. ¿Será que los clásicos "devocionarios" desaparecidos han dejado una laguna que en la Iglesia post-conciliar habrá que llenar? ¿Contendrán lo fundamental que espera un pueblo con ansias de liberación total?

DOCUMENTOS PASTORALES

La Libertad Pastoral en Cuba

La revista "El Militante Comunista", de Cuba, del mes de Marzo de este año, publica el texto de las Resoluciones adoptadas por el Congreso del Partido en Diciembre de 1975, bajo el título: "Resolución sobre la tesis política en relación con la Religión, la Iglesia y los Creyentes". La presentación es típicamente leninista: la Religión es "asunto privado", es decir, el Estado como tal la ignora, pero el Partido, conciencia del poder, la limita y obstaculiza por tratarse de una ideología. En tal sentido, la "libertad" es nominal y sumamente negativa. Es clara, por otra parte, la beligerancia que se da a las campañas ateas (n. 14). Mientras la acción de la Iglesia es sólo tolerada en los templos (en forma restringida y limitada), la actividad atea cuenta con todos los estímulos y es pública. Es una violación de los derechos humanos en una dimensión fundamental. Reproducimos aquí el documento.

El primer Congreso del Partido Comunista en Cuba, tomando como fundamento la tesis sobre política en relación con la religión, la Iglesia y los creyentes, discutida por núcleos y organismos del Partido a los distintos niveles, adopta la siguiente:

Resolución:

1. En el examen de la cuestión religiosa en nuestro país, el Partido Comunista de Cuba concentra su atención en dos aspectos:

- a) El que concierne a las relaciones con las Iglesias u organizaciones formadas en torno a determinados dogmas o cultos religiosos y, en un sentido más amplio, a las relaciones con los ciudadanos que profesan esas religiones o creencias, y
- b) el que se refiere a la actitud ante la religión como ideología.

La política del Partido tiene en cuenta este doble aspecto de la cuestión y se basa en la concepción marxista-leninista de este fenómeno social; en nuestras concepciones históricas concretas y sus antecedentes; en la experiencia propia acumulada y la de los demás países que construye el socialismo y el comunismo, y en particular significación latinoamericana de nuestra Revolución.

2. En cuanto al primer aspecto de la cuestión, el Partido sostiene los principios y normas que el Gobierno revolucionario y el Estado socialista aplican consecuentemente y que se concretan en lo que sigue:

- Separación absoluta de la Iglesia y el Estado; y la escuela de la Iglesia. Consideración igual respecto a todas las religiones y creencias religiosas.
- Libertad de conciencia, o sea, el derecho de los ciudadanos a profesar cualquier religión o creencia, o a no profesar ninguna y a mantener sus convicciones

materialistas y ateas.

— Derecho de los creyentes a practicar el culto de su religión dentro del respeto a la Ley, a la salud de los ciudadanos y a las normas de la moral socialista.

— Inadmisibilidad de que la religión o las cuestiones religiosas de cualquier tipo se usen como pretexto o manto para combatir la Revolución y el socialismo, o para contravenir o incumplir las leyes y los derechos de los ciudadanos ante la sociedad y el Estado.

— Los creyentes - lo mismo que los no creyentes - tienen la obligación de cumplir las leyes revolucionarias y socialistas, y, por tanto, los deberes que de estas dimanen, bien se traten de deberes militares, laborales o de otro orden.

— Sin ofender los sentimientos religiosos de los creyentes, cada ciudadano tiene derecho a sostener y difundir sus convicciones materialistas ateas.

— En relación con el Estado, todos los ciudadanos tienen los mismos derechos y deberes, profesen o no creencias religiosas.

— El Estado da atención a aquellos problemas materiales corrientes de las Iglesias e instituciones religiosas que necesiten del concurso o intervención de órganos estatales.

3. En cuanto al segundo aspecto de la cuestión, o sea, el referido a la religión como ideología o sistema de dogmas que integran una concepción del mundo y la sociedad - concepción anticientífica y, por tanto errónea - la política del Partido descansa en el principio leninista de que la lucha por una conciencia científica, libre de prejuicios y supersticiones, está subordinada a la batalla por la construcción de la nueva sociedad y por la consolidación de las correspondientes relaciones socialistas, batalla en la que han participado, participan e indispensablemente deben participar, creyentes y no creyentes, religiosos y ateos.

Los puntos esenciales de esta política son los siguientes:

Primero: El Partido se esfuerza sistemáticamente y pacientemente por difundir entre las masas las concepciones científicas del materialismo dialéctico e histórico sobre la naturaleza, la sociedad y el pensamiento, y por librar a las masas de los dogmas y supersticiones religiosas y de los prejuicios por estos engendrados.

El Partido orienta la más amplia utilización de los medios y métodos de educación, sobre la base del actual tesoro de conocimientos científicos, como condición y premisa del éxito de la labor dirigida a superar las concepciones ilusorias y falsas. Este trabajo debe estar libre de "campañismos". Debe llevarse adelante empleando un tono sereno, respetuoso, que no hiera los sentimientos ni la individualidad del creyente.

Segundo: Dentro de la política de unidad de todo el pueblo que desarrolla el Partido, no cabe el aislamiento o repudio a los creyentes sino su atracción a las tareas concretas de la Revolución.

Tercero: En cuanto al Partido y a la Unión de Jóvenes Comunistas, estos se reservan el derecho de exigir que los que ingresen en sus filas tengan una formación político-ideológica plenamente concordante con los fundamentos teóricos, dialéctico-materialistas, en que se asientan su programa y su doctrina.

Cuarto: En el orden de la política educacional, el Partido considera indispensable que la enseñanza que se imparta sea estrictamente científica y laica, fundada en la concepción marxista - leninista, sobre la educación comunista de las nuevas generaciones. En función de lo anterior se considera indispensable la formación de un personal docente adecuado a esta finalidad y que maestros y profesores desenvuelvan sus actividades de modo tal que no se deforme o tergiversen, desde la docencia, el expresado objetivo de la enseñanza enteramente libre de concepciones o puntos de vista extraños a la ciencia, tanto en la exposición como en la explicación de los hechos y fenómenos naturales y sociales.

4. Al definir su política en relación con la religión y la Iglesia, el partido toma en cuenta las transformaciones operadas en el contexto internacional y su reflejo en una y otra.

El cambio en la correlación mundial de fuerza a favor del campo socialista y de liberación nacional y la profunda crisis política, económica, social y moral en que se debate el sistema capitalista han determinado cambios en la postura del clero (católico y protestante en general) y hasta de algunas instituciones y organizaciones eclesíásticas, que asumen hoy posiciones político-sociales apenas concebibles veinte años atrás. Al influjo de esta situación y de la consolidación y evidente irreversibilidad de nuestro proceso revolucionario, no pocas iglesias cristianas han modificado su actitud tradicional de abierta hostilidad a la Revolución y al socialismo y han pasado a la aceptación formal y pública del hecho revolucionario, manifiestan su respecto al Estado y la legalidad socialista e instan a sus respectivas feligresías a mantener una conducta interperada a los imperativos de la realidad e incluso a participar en labores sociales productivas. El Partido y el Gobierno no dificultan sino que estiman como positivos estos pasos de integración a las tareas de edificación de la base técnico-material de la nueva sociedad.

El trabajo ideológico organizado de ciertas iglesias se dirige en especial, hacia la juventud estudiantil y la niñez en primer lugar y hacia la reafirmación de la fe en la membresía que conservan, sin excluir la difusión, en el marco que les resulta posible, de las ideas religiosas.

Esta situación reclama el trabajo y la preparación correspondiente de los cuadros y militantes del Partido, así como de la Juventud, los cuales deben pertrecharse sólida y adecuadamente en lo político e ideológico para la apropiada respuesta de principio, sin hacer de las diferencias de concepciones un factor activo de desunión y choques innecesarios, poniendo énfasis en las acciones conjuntas y prácticas en favor de la construcción socialista.

5. El Partido Comunista de Cuba aprecia el hecho de la notaria y frecuente aparición en los países de nuestra América, de grupos de cristianos (católicos y no católicos) sacerdotes, pastores y laicos que se incorporan a las luchas revolucionarias o las favorecen considerándolas compatibles con su fe religiosa. El ejemplo del sacerdote Camilo Torres, entregando su vida en combate por la causa popular, es todo un símbolo de esta realidad continental.

La Revolución cubana ha tenido, frente al bloqueo y las agresiones imperialistas, el respaldo militante, valioso y entusiasta de estos movimientos, que, además exhiben y propagan los éxitos de la edificación de la nueva vida en Cuba y de su Revolución socialista, como ejemplo a seguir.

El Partido de la clase obrera, por principio aprecia favorablemente el apoyo a la lucha de los sectores cristianos avanzados y renovadores.

Fiel a su responsabilidad contienental, nuestro Partido mantiene las posiciones que sobre este punto ha reiterado su primer secretario compañero Fidel Castro, en el sentido de que no sólo es posible sino que es conveniente promover y consolidar la alianza con los sectores cristianos mencionados, proyectada, incluso hacia la construcción de la nueva sociedad verdaderamente humana.

6. En relación con las sectas que promueven el más irracional y reaccionario fanatismo por medio de prédicas apocalípticas (destrucción del mundo, etc.) y prácticas absurdas y primitivas (no dar ni recibir sangre, etc.) que inciden sobre la salud de los ciudadanos, la economía del país, la defensa de la Patria, la política de la Revolución y las leyes del Estado socialista, nuestro Partido se atiene a los principios antes expuestos.

En lo que respecta a los miembros de estas sectas y otras similares - incluyendo los que practican cultos y creencias sincréticas - el trabajo del Partido será encaminado a propiciar la incorporación a las actividades sociales y constructivas de los que deseen contribuir a la obra de la Revolución. Sin caer en el rechazo mecánico, en bloque, se procederá en forma más o menos individualizada con el fin de atraer a los que sus características personales sean susceptibles de sumarse a la labor de construcción de la nueva sociedad.

7. La edificación victoriosa del socialismo y el comunismo y el desarrollo pleno y armónico del hombre - su constructor libre y consciente - será el factor decisivo en la superación definitiva de supervivencias ideológicas del pasado, entre las que figuran los criterios místicos, religiosos y las creencias en lo sobrenatural. El Primer Congreso del Partido encarga al Comité Central la ejecución de la política en relación con la religión, la Iglesia y los creyentes trazada en la tesis correspondiente y resumida en la presente resolución.

Resolución sobre la Lucha Ideológica

Debemos realizar un trabajo prolongado, paciente, sereno y cuidadoso, a fin de lograr la superación de la ideología religiosa en todas sus manifestaciones. Este trabajo debe descansar en el principio leninista de que la lucha por una conciencia científica, libre de supersticiones y prejuicios está subordinada a la batalla por la construcción y desarrollo de la sociedad socialista, en la que participan e indispensablemente deben tomar parte todos los ciudadanos del país, tanto los creyentes como los no creyentes.

Iglesia y Sociedad Pluratista

Reproducimos a continuación un Documento extraoficial, publicado por la revista española "Ecclesia" (sábado 10 de julio de 1976, pp. 23 - 29) y firmado por los Obispos y Teólogos siguientes: José María Setién, Antonio Palenzuela, Ricardo Alberdi, Rafael Belda, Olegario González de Cardedal, Juan Martín Velasco y Fernando Sebastián. Su declaración viene a llenar un vacío en la dimensión teológico-política de la Iglesia y sociedad española. Pero el planteamiento es tan interesante y universal que entendemos puede servir igualmente de reflexión para múltiples problemas de la teología-política latinoamericana. Por ello nos permitimos presentárselo a nuestros lectores.

Introducción

1

Nuestra Iglesia, ya desde el Concilio, pero muy especialmente en los últimos años se esfuerza por salir de una situación histórica muy característica de nuestro país, que ha tenido, sin duda, sus momentos de grandeza y de fecundidad, pero que hoy resulta excesivamente ambigua por las especiales características sociológicas y por las múltiples implicaciones políticas.

En este período de transición, la necesidad de romper unas estructuras socio-religiosas ha desarrollado entre nosotros una especial sensibilidad para todos los aspectos sociales y políticos del cristianismo; la reacción contra situaciones pasadas, o la necesidad de prestar la voz y la acción a quienes no podían hablar ni actuar, nos ha llevado a descubrir de golpe lo social y lo político como terrenos donde se debe jugar con seriedad y con eficacia la autenticidad y el futuro de nuestra fe. Tal descubrimiento y aceptación de tareas han sido un progreso y ninguna fase ulterior de la evolución eclesial podrá ignorarlas o situarse detrás de ellas.

2

La Iglesia, para llevar a cabo esas nuevas tareas históricas, a la vez que asume consciente ese mundo y esos hombres, debe redescubrir su fundamento religioso, es decir, su relación con Jesús de Nazareth y su necesaria conexión con el Dios viviente; y desde ahí clarificar el sentido y el alcance de su misión específica.

El redescubrimiento, por tanto, del valor humanizador de lo religioso (cuando es vivido auténticamente) para una existencia humana que se abre a la realidad total del mundo y no ciega ninguna de las expectativas del espíritu humano; la confianza en la fuerza de la fe viva y en la fecundidad del Evangelio para salvar, es decir, para liberar y planificar al hombre, ofreciéndole sentido, verdad y esperanza; la alegría desde la que se responde a Dios filialmente y se ama a los demás hombres con el realismo y la incondicionalidad con que Cristo los amó; el valor para responder a la llamada de Cristo y anunciar su palabra a todos los hombres, en todas las situaciones culturales, sociales y políticas; en una palabra, la fe esperanzada y alegre, que no ignora ningún hecho pero que los vive todos delante de Dios: he ahí unas actitudes que nos parecen ser una exigencia primaria ante la que está la Iglesia hoy.

3

Para evitar que algunas de las afirmaciones siguientes sean malentendidas es necesario clarificar la significación de lo religioso en relación con lo humano, por un lado, y en la relación con la Revelación de Dios en Cristo, por otro, diferenciándolo a la vez, tanto frente a una concepción que identifica lo religioso con lo mágico como frente a otra que lo identifica sin más con lo humano vivido auténticamente.

El hombre es religioso cuando vive su realidad y realiza su existencia ante el Misterio, es decir, delante de Dios en una actitud de consentimiento, de adoración y de respuesta activa, mediante la cual ofrece a los demás como benevolencia, servicio y liberación lo que él recibe de Dios como gracia y libertad. Lo religioso no es, por tanto, algo superpuesto o externo a la vida humana, sino ésta misma vivida en una nueva referencia a Dios, a los hombres y al mundo; referencia fundamental derivada de la revelación que Dios hace de Sí mismo al hombre y de la respuesta que él le da. Esta revelación y respuesta le llevan a descubrir niveles de realidad, imperativos éticos y promesas de futuro que él por sí solo no hubiera sospechado.

En Jesucristo reconoce el cristiano la presencia activa y la oferta salvífica de Dios. En la obediencia personal que implica la fe, el hombre llega a su propia plenitud al vivirse como Jesús en una fidelidad incondicional a Dios y en un servicio total a los hombres. De esta forma, la fe en Cristo despliega y lleva a su perfección la estructura personal y social de la existencia humana, abriéndola al diálogo filial con Dios y al amor realista y gratuito para los hermanos, tal como Cristo lo explicó en su palabra y lo realizó con su vivir hasta la muerte.

A la esencia de lo religioso pertenece también la dimensión comunitaria e institucional, ya que la fe sólo se realiza en comunidad mediante signos litúrgicos, hechos históricos y formas sociales.

4

A la luz de esto, las páginas siguientes quieren:

a. Hacer algunas afirmaciones claras y explícitas sobre lo que son realidades cristianas fundamentales.

b. Detectar las ambigüedades históricas de nuestra Iglesia y muy especialmente las de su pasado más reciente en nuestro país.

c. Mostrar lo que son imperativos mayores específicos dentro de una sociedad democrática, pluralista y secularizada, a la que se reconoce competencia exclusiva en unos campos y dentro de la cual la Iglesia quiere situarse sin exigir un trato especial y sin negar su propia identidad y por ello su diferenciación.

Sabemos que la Iglesia no puede evadirse a una tierra de nadie y pensar los problemas en abstracto al margen de sus implicaciones históricas para los hombres que la forman y para quienes la miran desde fuera. Le es, por tanto, indispensable pensar su situación en referencia al mundo concreto en que está inserta. Pero no menos necesario le es volver la mirada a sí misma, a sus orígenes constituyentes, a la intencionalidad profunda que anima lo religioso y lo cristiano, y desde ahí iluminar la situación.

En momentos de perplejidad, como los actuales, son posibles dos actitudes distintas: la de continuismo, que quiere prolongar sin más formas y valores de la configuración cultural y eclesial propia de otras épocas; y la de una desconexión absoluta con la historia anterior, esperando que las nuevas situaciones culturales e histórico-políticas nos traigan automáticamente una especie de renacimiento de la fe, como resultado natural de los nuevos valores y conquistas.

Frente a una y otra; estas páginas postulan una actitud de explícita conexión con los orígenes fundamentales y con la tradición viva de la Iglesia, junto con la necesaria libertad para recrear una expresión contemporánea, que sea significativa y que permita la integración de la experiencia histórica y de la experiencia creyente en el corazón del cristiano. A la vez postulan una lúcida conexión con los movimientos contemporáneos de conciencias y acción, refiriéndolos críticamente a las realidades objetivas y a los criterios de la fe, que nos ha sido dada en los testigos cualificados y sobre todo en el Testigo fiel, Jesucristo. Pensar que la fe pueda renacer más viva y verdadera en un silenciamiento de la confesión cristológica o distanciándose de la comunidad creyente, sería empeño vano y a la larga destruiría aquello que se quería reconstruir.

Estas afirmaciones las hacemos con temor y temblor, conscientes y solidarios de las enormes dificultades que muchos hombres sienten hoy para creer y para seguir creyendo, conscientes y solidarios de los sinuosos caminos por los que Dios lleva a su Iglesia, y de cómo estos caminos no se pueden ni cambiar por otros ni acortar por los atajos.

No es esto todo lo que sin duda se debe decir hoy en la Iglesia. En cualquier caso, nos parece que es esencial. Otras voces complementarán desde otras perspectivas teóricas y desde otras situaciones históricas nuestra visión. Nosotros mismos tenemos la intención de seguir haciéndolo en momentos posteriores.

Iglesia y Sociedad Pluralista

I

1. La confesión del Dios verdadero revelado en Jesucristo es lo que constituye y diferencia fundamentalmente al hombre cristiano dentro de la sociedad. El nombre de Dios no puede convertirse en instrumento para ningún objetivo por bueno y noble que parezca. El hombre se salva, y salva al mundo con él, cuando mediante la fe reconoce a Dios como verdad absoluta y valor último de su vida.

2. La confesión del verdadero Dios es fuente de libertad y de vida. Adorando a Dios el hombre afirma su voluntad de vivir en la verdad, en el bien y en la justicia, se siente liberado de todo temor, idolatría o esclavitud y afirma su derecho a ser plenamente centro y verdadero beneficiario de la creación. La fe es estímulo permanente para luchar contra los ídolos y las injusticias que oprimen al hombre.

3. No todas las situaciones son igualmente justas para el hombre, pero en todas ellas, en la felicidad y en el dolor, en la abundancia y en la pobreza, en la vida y en la muerte, tiene el hombre la posibilidad y la necesidad de invocar a Dios y de confiar en Él. Es Dios mismo quien nos ha dado esta facultad haciéndonos así superiores a todo sufrimiento y a cualquier opresión. Negarle al hombre esta posibilidad hasta que no resuelva suficientemente los problemas de la tierra,

o refregarla a segundo plano porque no sirve para resolver estos problemas, es suprimir la más alta dignidad humana, hacernos esclavos de la necesidad y candidatos para la desesperación.

4. Esta persuasión, fundada en la fe, no la entendemos como una forma más o menos sutil de invitación al conformismo o de legitimación implícita de las situaciones de injusticia e insolidaridad. La vida de fe en el Dios verdadero suscita inevitablemente en el corazón del hombre creyente el deseo de un compromiso para eliminar todas las formas de relación y los obstáculos estructurales que lesionan la dignidad humana y por ello deforman la imagen de Dios en sus hijos.

II

5. La existencia personal de Jesús de Nazareth, tal como fue históricamente vivida e interpretada y transmitida por los testigos apostólicos y como es manifestada por el Espíritu Santo a través de los siglos, es la revelación y la donación suprema de Dios a los hombres. Por esto, y no simplemente por su ejemplaridad ética o por su dinamismo revolucionario, es absolutamente único en la historia y tiene un valor definitivo para los que creen en El y lo invocan como Salvador.

6. La única actitud cabal del hombre ante Cristo es la conversión, por la cual se le reconoce en verdad como acercamiento supremo de Dios a los hombres, y al mismo tiempo como arquetipo de las más altas posibilidades de la humanidad cuando se quiere vivir por la fe en alianza con Dios. Gracias a la fe y a la conversión podemos los hombres entrar y mantenernos plenamente en la Iglesia y recibir el Reino de Dios.

7. El reconocimiento del mensaje y de la persona de Jesús, mediante la fe y la conversión, lleva consigo la aceptación de un sentido último y de unos valores definitivos en la vida humana. Por la fe el hombre decide las coordenadas fundamentales y las aspiraciones últimas de su vida. Los creyentes reconocemos plenamente la libertad del pensamiento y la vocación del hombre a dominar el mundo. Por situarse en unas dimensiones de gracia, la fe no restringe cuanto los hombres podamos comprender, decidir o realizar por nuestros propios medios en este mundo. Lo único que la fe excluye es la pretensión demoníaca de quienes intenten interpretar y controlar enteramente la vida del hombre con actitudes totalitarias, en el pensamiento y en la acción, que tiendan a dominar y programar la existencia humana como dueños absolutos del ser y de la vida.

III

8. La Iglesia es la comunidad histórica de quienes creen en Jesús, aceptándolo como Salvador de su vida en una permanente actitud de conversión y de amor celebrada comunitariamente en los sacramentos. En la sociedad actual la Iglesia no abarca a todos los hombres, ni puede pretender retenerlos bajo su autoridad por medios coactivos. La Iglesia no es originalmente una cuestión de autoridad, sino de libertad. No podrá encontrar su propia identidad mientras no renuncie a situaciones sociológicamente desmesuradas y no se restrinja cuantitativa y cualitativamente a su propia realidad. Sólo los bautizados que quieran vivir en actitud de conversión son enteramente miembros de la Iglesia; y sólo los aspectos religiosos de la vida personal y social del hombre son el objeto propio y directo de su misión

en el mundo.

9. Por medio de todos y cada uno de sus miembros, la Iglesia continúa en el mundo la misión de Jesús. El anuncio del Reino de Dios a los hombres, la posibilidad de vivir reconciliados con El por la fe y la conversión como raíz de una verdadera realización y salvación. A partir de esta conversión los creyentes establecen entre sí una comunidad a la que son esenciales la fraternidad y la comunicación de bienes entre sí y con todos los hombres.

Es indispensable devolver hoy, dentro de la sociedad moderna, a esta comunidad de creyentes todo su realismo y toda su verdad. A partir de esta veracidad de su pertenencia a la Iglesia de Dios, por la vida y no sólo por las creencias, podrá el cristiano anunciar el Reino de Dios a los demás hombres y comprometerse con desinterés y con esperanza por una sociedad más justa y más fraterna.

El anuncio del mensaje de salvación y su constitución como sacramento de unidad y reconciliación impiden que la Iglesia se cierre en sí misma; su misión es el mundo del que ella misma, a pesar de su originalidad, forma parte. Ningún acontecimiento de la historia humana le puede dejar indiferente; pues en ella se inicia la salvación posibilitada por la pasión y resurrección de Jesús.

Por eso la Iglesia no puede sentirse ajena a los problemas humanos. Desde su propia perspectiva, y en cumplimiento de su misión, la Iglesia, que no debe usurpar la legítima autonomía del mundo y su contribución al Reino, debe oponerse con todas sus fuerzas a lo que en la historia maltrata al hombre y dificulta la reconciliación universal. La Iglesia no puede ser neutral ante la explotación y la opresión, la tiranía o el totalitarismo.

10. La Iglesia lee el Evangelio y redescubre la imagen de Jesucristo como norma y aspiración de los creyentes desde la trama real de la vida, estimulada por las situaciones concretas en que los creyentes tienen que invocar a Dios y anunciar su nombre viviendo la fraternidad en el Espíritu de Jesús. Para ser legítima, toda lectura del Evangelio tiene que tratar de ser integral, recogiendo todos los rasgos de la Escritura y manteniendo abierta la capacidad de integración con las demás imágenes que han regido y rigen para los creyentes en otros tiempos y lugares. La garantía de la lectura integral del Evangelio nos viene dada por la presencia del Espíritu en la Iglesia.

En la tradición y vivencia del mensaje de Jesús por parte de los cristianos, aunque se haga siempre bajo el influjo de múltiples condicionamientos históricos y sea deficiente por las limitaciones y debilidades de los hombres, no puede haber corrupciones completas ni tampoco formas perfectamente logradas. Por eso en la Iglesia no hay ningún pasado que pueda ser totalmente rechazado o íntegramente mantenido, ni ningún proyecto que permita romper con todo lo anterior. Siempre es necesaria la crítica, nunca son legítimos los inmovilismos ni las rupturas. La Iglesia es esencialmente tradición de una memoria de Jesús y de una forma concreta de creer en El cumpliendo sus mandamientos.

11. Como don gratuito de Dios hecho a la humanidad en la historia, la Iglesia es de alguna manera contingente. Por ello, no puede pretender abarcar como específicos todos los objetivos históricos por los cuales trabajan los mejores miembros de la comunidad. Debe sumarse al esfuerzo por la justicia, por la paz, por la cultura, pero consciente de que en ello es una fuerza más entre muchas otras, y consciente también de que, si a la vez no fomenta y manifiesta sus propios contenidos religiosos de una u otra manera, abandona y pierde su propia identidad, y por tanto su razón de ser como grupo diferenciado dentro de la sociedad humana.

En el plano de lo personal esta pérdida de identidad de la Iglesia, sentida por muchos como consecuencia del oscurecimiento de los rasgos específicos de la vida y de la comunidad cristiana, se vive como pérdida de fe y de pertenencia social. Por ello es urgente redescubrir el valor decisivo de lo estrictamente religioso en la vida del hombre. La Iglesia no encontrará su camino sustituyendo su misión religiosa por otra cultural, social o política, por noble y justa que sea, sino redescubriendo la decisiva importancia de la aceptación de Dios y de su gracia para la realización de la vida humana. Hemos perdido la confianza real en la eficacia humanizadora de lo religioso. Rechazamos sus deformaciones, pero no recuperamos su verdadera forma. La responsabilidad más urgente que hoy tiene la Iglesia es recuperar este respeto y estima de lo religioso devolviéndolo al patrimonio común de los hombres. Ello no acontecerá sin una concentración de los cristianos y muy especialmente de sus pastores, en la promoción de una Iglesia libre, de verdaderos convertidos, en donde el Evangelio de Jesús sea norma vigente y transformadora de aquellos que libremente creen en él y esperan de Dios la vida eterna para todos.

Otros planteamientos, que pretendan conseguir el relanzamiento de la Iglesia haciéndola entrar en la lucha política, ya sea aliándose con el poder establecido o con las fuerzas revolucionarias, desnaturalizan igualmente la misión de la Iglesia y la vida cristiana, al dejar en un segundo lugar los elementos específicamente religiosos y olvidar aquellos aspectos de la vida personal que no sean los estrictamente políticos y públicos. Si la Iglesia no recupera la confianza en sí misma como comunidad religiosa de salvación, no podrá subsistir en una sociedad que cada vez la necesita menos como gestora de otras funciones supletorias.

Es normal que los grupos políticos, en el poder o en la oposición, acepten a la Iglesia cuando coincide con ellos en algunos objetivos concretos, pero entonces no la aceptan específicamente como Iglesia, sino como fuerza social; por eso estas alianzas no garantizan la pervivencia de la Iglesia en cuanto tal, si ella misma no desarrolla y ejerce expresamente sus elementos específicos. La Iglesia puede perder su identidad por una encarnación indiferenciada, como puede perder su significación por un distanciamiento del mundo.

IV

12. En la medida en que la Iglesia acentúe su ser como comunidad religiosa de hombres creyentes y convertidos, adquirirá mayor capacidad de dar ante los hombres, hacia adentro y hacia fuera, el testimonio de una vida personal y comunitaria diferente, restaurada por la fe y el Espíritu de Jesús. Es absurdo pretender imponer el Evangelio a la sociedad entera por vías revolucionarias, cuando una verdadera comunidad de creyentes sólo surge por el camino de la conversión. Una Iglesia poco religiosa y poco convertida no puede tampoco aportar una contribución específica, auténtica y vigorosa a la transformación de la sociedad. El resultado es privar a los hombres y a la sociedad de una dimensión que sólo la Iglesia puede aportar a los procesos sociales e históricos de una manera adecuada y explícita.

13. La unidad y la consistencia de la Iglesia tienen su fundamento y sus causas en ella misma, en la palabra de Dios anunciada y aceptada, en la conversión permanentemente renovada, en las celebraciones sacramentales, en el carisma de unidad de sus pastores y en la vida fraterna continuamente reconstruida en el nombre de Jesús. Pero, asimismo, los factores sociopolíticos, que afectan a la

naturaleza de las relaciones de convivencia entre los hombres, preparan, favorecen o deterioran esa unidad eclesial.

Si en una sociedad concreta los cristianos se hallan distribuidos entre las clases y grupos sociales que guardan entre sí la relación de dominadores y dominados, sería erróneo concebir la unidad eclesial al margen del esfuerzo firme y decidido por extirpar las causas estructurales y personales que han producido tal situación objetiva de opresión. La unidad eclesial no se reduce a la reconciliación de los hombres en una hipotética sociedad futura sin explotadores y explotados, pero tampoco se edifica sin conexión con las luchas por acercarse cuanto sea posible hacia dicho objetivo.

V

14. Nuestra Iglesia necesita urgentemente distinguirse del resto de la sociedad como comunidad religiosa de la que forman parte plenamente los adultos bautizados que quieren vivir según el Evangelio de Jesucristo. Para poder subsistir en una sociedad desarrollada, democrática y pluralista, la Iglesia debe apoyarse en los elementos estrictamente religiosos de su propia identidad: aceptación del Evangelio y conversión a Dios, celebración sacramental de la salvación y vida fraterna en el Espíritu Santo.

En vez de pretender imponer los propios criterios a toda la sociedad, ya sea por el camino del predominio social o de la revolución, los cristianos, y muy especialmente los pastores, tenemos que dedicarnos a construir la Iglesia como comunidad de hombres convertidos y reconciliados que anuncian a todos la bondad de Dios y la posibilidad de una salvación y vida fraterna en el Espíritu Santo. Sólo desde su propio ser, grande o pequeño, pero auténticamente cristiano, puede la Iglesia anunciar el evangelio como una auténtica buena noticia para los hombres de buena voluntad que luchan por una verdadera humanidad.

15. En España ha dominado una situación de excesiva identificación entre la Iglesia y las realidades sociológicas. El catolicismo era un elemento configurador del patrimonio cultural, de la identidad social y hasta del ordenamiento político. Esto ha traído un debilitamiento de los aspectos personales y libres de la fe, y por tanto de su eficacia renovadora, con la consiguiente confusión institucional y real entre sociedad e Iglesia, sus respectivas competencias e instituciones. Contra esta situación hay que afirmar rotundamente el carácter libre de la pertenencia a la Iglesia, fomentada por una adecuada evangelización que invite a todos a la conversión, al cambio de mente y de vida.

Sólo desde la fe personal se puede vivir libre y sinceramente una vida en verdad cristiana, diferente. Hoy no tiene sentido pretender una coextensión entre sociedad e Iglesia, ni tiene sentido recurrir a las instituciones civiles para que impongan a la sociedad una vida cristiana. Las instituciones civiles tienden cada vez más a regirse por las convicciones racionales que son patrimonio común de la población. La Iglesia tiene que aprender a no ser impositiva. El sistema de nacional catolicismo lleva sin remedio al empobrecimiento religioso de la Iglesia y al autoritarismo político.

Entre nosotros y más marcadamente en estos últimos años del desarrollo, no hemos puesto suficientemente de relieve las contradicciones que existen entre algunos de los criterios del capitalismo y las exigencias primordiales del Evangelio. Es preciso decir lisa y llanamente que los criterios dominantes en unas estructuras capi-

talistas de producción no concuerdan con una vida verdaderamente cristiana, convertida al Dios de la caridad y a la caridad de Dios como punto de referencia absoluto para la libertad humana y para la verdadera humanidad. Si los cristianos tenemos que vivir en una sociedad capitalista tendremos que hacerlo exigiéndonos una conducta diferente de la que las líneas de fuerza del capitalismo inducen a adoptar, y buscando con nuestra responsabilidad ciudadana y política la manera de modificar cuanto en esta sociedad sea incompatible con el reconocimiento efectivo y serio de la dignidad de todos los hombres y de la fraternidad humana como valor supremo de la vida y del verdadero culto a Dios. El lucro individual no puede ser nunca criterio único ni definitivo para ningún cristiano.

VI

16. La política debe ser reconocida como un medio privilegiado en la sociedad actual para luchar contra el mal y los sufrimientos de los hombres y acercar la realidad a los planes de Dios y a lo que el hombre se merece. Desde sus propias convicciones religiosas los cristianos tienen que participar en ella bajo su personal responsabilidad, en los grupos y por los medios que les parezcan más razonables, más eficaces y hasta más coherentes con la fe que profesan. El pluralismo político de los cristianos es algo que viene absolutamente exigido por la limitación de la misión específica de la Iglesia a las esferas religiosas, que no son meramente espirituales, por la autonomía racional de las ciencias y de los métodos que configuran la política, por la imposibilidad de que ningún sistema ni partido político abarque la plenitud de las promesas de Dios a los hombres que la Iglesia anuncia y promueve.

La Iglesia no puede dirigir ni unificar la Iglesia desde determinadas preferencias políticas, por muy cercanas que parezcan al espíritu cristiano. Porque en una opción política siempre hay bastantes más elementos que las simples valoraciones religiosas. Si no, sería política. Y sus objetivos son, por fuerza, bastante más restringidos que los objetivos de Dios en favor de los hombres.

17. Los cristianos, al asumir sus compromisos civiles y políticos, deben hacerlo según su propia conciencia y bajo su personal responsabilidad. Su fe les proporciona unas motivaciones y unos criterios morales comunes, sus actuaciones tienen que buscar permanentemente la coherencia con unas mismas fidelidades, pero el examen racional de las situaciones y de los métodos, los diversos tipos de formación, de situación social y aun de temperamento, suscitarán entre ellos legítimas diferencias y hasta conflictos.

La Iglesia no puede imponerles ninguna postura determinada en los asuntos temporales con la autoridad del Evangelio, solamente debe exigirles vivir de tal manera sus propias opciones que no hagan imposible la verdadera fraternidad entre los creyentes, ni nieguen las preferencias y los objetivos fundamentales del Evangelio, para poder celebrar sinceramente, en una actitud de penitente conversión y de comunión fraterna, la Cena y el Sacrificio del Señor. Ningún ordenamiento legal, ninguna ideología, ninguna opción de clase, puede ser aceptada por los cristianos, de tal manera que rompa la comunicación en la Eucaristía y les impida darse el abrazo de la paz.

VII

18. No pocos cristianos, que perciben agudamente la incompatibilidad entre

las estructuras capitalistas y la realización de una comunidad fraternal universal, optan por el socialismo, considerado como alternativa global y opuesta a la sociedad capitalista.

Desde un punto de vista teórico y global, no es difícil detectar la convergencia existente entre ciertos objetivos del socialismo y las exigencias éticas de la vida cristiana. La satisfacción de la necesidad personal y comunitarias en lugar de la búsqueda del lucro privado; la abolición de cualquier forma de explotación y opresión, mediante la creación de estructuras opuestas a la discriminación clasista; la acentuación del carácter comunitario del hombre ... solicitan la adhesión del cristiano que quiere ser fiel a las exigencias del seguimiento de Jesús.

Con todo, sería peligroso desconocer el pluralismo de las concepciones teóricas, de las realizaciones prácticas y de los programas políticos que se esconden bajo el mismo denominador común de socialismo, dentro de los cuales se contienen afirmaciones inconcebibles con la fe cristiana. La autonomía del cristiano en la construcción del mundo no es tan ilimitada que le permita acoger cualquier ideología o aprobar indiscriminadamente cualquier programa político. Si no queremos desenbocar en un nuevo dualismo o en un reduccionismo que extenúe los contenidos de la fe, hay que reconocer a ésta la capacidad de someter a crítica, desde su peculiar punto de vista, todas las ideologías y programas.

La salvación cristiana trasciende las realizaciones humanas, al mismo tiempo que asume y estimula las aspiraciones y realizaciones que contribuyen a crear progresivamente al hombre como imagen de Dios, en su doble vertiente personal y comunitaria. La convergencia no puede convertirse en identificación; la fe no puede reducirse a cobertura de nuestros proyectos; la racionalidad política no es la última palabra para el cristiano; la Iglesia no es simplemente la reunión de los que se identifican con el mismo proyecto social.

19. Hay que afirmar que la Iglesia debe ser una comunidad real en la que se viva personal y socialmente el Evangelio más allá de las exigencias de las leyes civiles y de los usos de la sociedad circundante, de tal manera que aparezca ante los hombres el ejemplo vivo de una vida humana reconciliada, libre y liberadora, que sea a la vez crítica y estímulo para la sociedad entera. Aunque la Iglesia, por su origen y por la naturaleza de sus últimos objetivos, no puede identificarse con ninguna institución humana ni ningún objetivo histórico, ella tiene que testificar y trabajar en favor de un progreso real de la humanidad hacia el modelo esperado del Reino de Dios, encontrándose con todas las fuerzas positivas y nobles que mueven a la humanidad y manteniéndose a la vez distanciada y libre para criticar en ellas todo lo que no esté suficientemente abierto u orientado a esta plenitud final, que no nace de la tierra, sino que tiene que ser esperada como don de Dios a los hombres de buena voluntad. Los cristianos, bajo su personal responsabilidad, tienen que trabajar, por todos los medios posibles y legítimos, en favor de esa permanente humanización de la sociedad, pensando que así cumplen los mandamientos de Dios, santifican su nombre y preparan la venida de su Reino.

Por todo ello, es preciso reconocer la validez de los esfuerzos por independizar a la Iglesia de las vinculaciones sociológicas y políticas que la impiden realizarse a sí misma auténticamente como una comunidad de creyentes, y ejercer tanto su función crítica respecto de todos los aspectos pecaminosos y deficientes de la sociedad, como función estimulante y anticipativa en favor de una humanidad siempre más justa y más fraterna. La Iglesia debe mantenerse siempre en una dolorosa dialéctica con la sociedad entera, pero no puede dejarse envolver enteramente por

ninguno de los polos dialécticos en que vive disociada la humanidad. Dejará de hacer sus aportaciones específicas al conjunto de la sociedad y de la historia.

20. Los ministros de la Iglesia son escogidos y consagrados para dirigir la vida religiosa de los creyentes, alimentar y estimular su fe, presidir sus celebraciones, expresar y mantener continuamente la unidad de cada comunidad de creyentes y de todas las comunidades entre sí, sin perjuicio de una auténtica corresponsabilidad de todos los miembros del pueblo de Dios.

Esta misión no puede ser nunca instrumentalizada por las opciones políticas de quien la desempeña. Su ordenación y sus funciones específicas tienen sólo significación y autoridad dentro de la comunidad misma y respecto de los creyentes; ante el conjunto de la sociedad, y desde un punto de vista civil, son ciudadanos como los demás, sometidos a las mismas leyes que los demás, y sin otra autoridad o relevancia que la que sus méritos personales les confieran. No tiene un sentido claro que los sacerdotes se sientan dirigentes de barrio o animadores de grupos políticos, ni que los obispos se sientan llamados a orientar las actuaciones políticas de sus conciudadanos. Puede ser que el peso de nuestras tradiciones haga esto todavía inevitable, pero es necesario darse cuenta de que es esta una situación confusa, indiferenciada y arcaica, con demasiados rasgos de una sociedad medieval y aún precristiana. Mientras tanto, los temas específicos que sustentan la fe y construyen la Iglesia no son suficientemente atendidos, entre otras cosas porque no se confía suficientemente en el valor humanizador de la religiosidad ni del culto verdadero respecto de todas las realidades humanas, también las económicas, sociales y políticas.

Los cristianos y todos los miembros de nuestra sociedad tienen derecho a esperar de los pastores que aclaren los elementos y los objetivos primordiales de la Iglesia, su forma específica de situarse y actuar en la sociedad contemporánea, así como las principales incompatibilidades con las estructuras y con la ética del capitalismo y del marxismo. Han quedado atrás los tiempos de la indeterminación, de la timidez y de las connivencias. La Iglesia debe afirmarse y hacerse respetar desde ella misma y desde unas posiciones sólidas y claras.

VIII

21. Entramos en una época de creciente libertad y pluralidad social. Es importante que la Iglesia subraye su diferenciación del resto de la sociedad. No en el sentido de ofrecer a los cristianos refugio en un paraíso espiritualista al margen de la vida real y de los verdaderos conflictos de los hombres sino para delimitar bien su propio origen, sus formas de vida, sus propias competencias y sus aportaciones específicas a la redención y a la liberación de la humanidad y de los hombres concretos. Para ello es preciso reconocer a la sociedad civil su plena autonomía respecto de sus propias cuestiones, acostumbrarse a decidir los problemas de la comunidad política por procedimientos políticos. Es urgente sentar las bases para que los problemas políticos o jurídicos que se pueden plantear dentro de poco entre nosotros no se quieran resolver en el campo de los ordenamientos civiles por procedimientos y mucho menos por imposiciones religiosas. Que los problemas que hayan de ser dilucidados políticamente en el campo de las instituciones y los ordenamientos civiles y jurídicos no se conviertan en nuevas divisiones dentro de la Iglesia ni en fuente de nuevos rechazos desde la sociedad frente a una Iglesia civilmente prepotente. Temas como el del divorcio tienen que tener un tratamiento propio dentro de

la Iglesia para los creyentes que quieran vivir de acuerdo con las exigencias de la fe cristiana, y otro diferente como objeto del ordenamiento civil.

22. Deseamos una Iglesia que sea de verdad la comunidad de los creyentes convertidos al Evangelio de Jesucristo, una Iglesia de hombres que crean en Dios como origen y garantía de la plena salvación de los hombres y testifiquen ante la sociedad el valor liberador y humanizante de esta fe. Una Iglesia que no pretenda imponerse al resto de la sociedad, ni quiera fortalecerse con privilegios sociales, sino que viva civil y políticamente en la misma condición que los demás ciudadanos y grupos sociales; una Iglesia que honre el nombre de Dios ante los hombres y contribuya positivamente a acercar la vida humana al Reino de Dios esperado; sin separarse de la historia y sin confundirse con ella, sin huir del mundo y sin conformarse con él, formando parte real de la sociedad y no dejándose asimilar por nada ni por nadie. Una Iglesia convertida y sostenida por la esperanza de una humanidad justa y feliz que viene de Dios.

1 de junio de 1976.

Ricardo Alberdi, Rafael Belda, Olegario González de Cardedal, Juan Martín Velasco, Antonio Palenzuela, Fernando Sebastián y José María Setién.

Entre las Persecuciones del Mundo y los Consuelos de Dios

Carta Pastoral de la Conferencia Episcopal Paraguaya

Introducción

"Que se nos considere a nosotros servidores de Cristo y encargados de anunciar los secretos de Dios".

"A nosotros los apóstoles nos asigna Dios el último puesto, como condenados a muerte, dándonos en espectáculo al mundo entero, lo mismo a ángeles que a hombres".

"Se diría que somos basura del mundo, deshecho de la humanidad, y esto hasta el día de hoy". 1 Cor 4, 1.9.13.

Queridos hermanos:

1. Como en otras oportunidades nos dirigimos a ustedes movidos por la conciencia de nuestra responsabilidad sagrada e indeclinable. Es lógico que esta conciencia se vuelva acuciante en ocasiones como la presente, de honda preocupación y viva inquietud, ante hechos que afectan muy seriamente la vida de nuestra Iglesia.

Los Obispos nos hemos reunidos en estos meses para considerar debidamente los acontecimientos presentes a la luz de la Palabra de Dios y de nuestra experiencia pastoral. Hemos llamado a la oración a todos los fieles durante el mes consa-

grado a la Virgen María, Madre de la Iglesia, y, en la celebración de la Independencia Nacional, el Arzobispo de Asunción pronunció una oportuna homilía que la CEP hizo suya y ratificó en todo su contenido.

2. Reunidos nuevamente en Asamblea Extraordinaria, los Obispos de Paraguay les hacemos llegar nuestra palabra para compartir con todos ustedes nuestras consideraciones y reflexiones, nacidas de preocupaciones que son y deben ser comunes. Es imprescindible serenar los ánimos y disipar los temores; clarificar las opciones y confirmarnos en la unidad de la fe. Imprescindible y urgente es, también, responder a los compromisos pastorales asumidos para ordenar y vigorizar la acción evangelizadora de la Iglesia en nuestra Patria. Tal es el carácter de esta carta, tales sus objetivos y destinatarios. Pretendemos hacer brillar el amor a la verdad y la adhesión a la Iglesia de Cristo. Con ese ánimo hablamos y con ese ánimo esperamos ser escuchados.

3. Los brotes de violencia y la respuesta de represión institucional y policial en curso, afectan profundamente no sólo a nuestras Iglesias sino también a la Patria misma, ya que están en juego los bienes, el honor, la libertad y la vida misma de las personas. Afectan particularmente a la Iglesia en sus sentimientos cristianos heridos, en su buen nombre mancillado, en su libertad amenazada y coartada.

Hechos preocupantes

4. Queremos enunciar con brevedad los hechos que configuran esta hora de prueba para los cristianos y para todos los buenos ciudadanos. Ellos son:

- a. Indiscriminada represión y apresamiento de estudiantes y campesinos;
 - b. Ha recrudecido la práctica de la tortura, y, hay más de un caso de personas detenidas, muertas o desaparecidas en circunstancias no debidamente aclaradas;
 - c. Se fomenta pública y deliberadamente la intriga y la delación y se invita a la violencia;
 - d. La Iglesia sufre por la intervención de sus Colegios, el allanamiento policial de sus Casas de formación sacerdotal, de sus instituciones apostólicas y Colegios;
 - e. Se ha apresado a sacerdotes, seminaristas, empleados de instituciones de la Iglesia a quienes se mantiene en total incomunicación;
 - f. Numerosos sacerdotes de la Compañía de Jesús han sido echados del país en forma arbitraria e indecorosa;
 - g. Entre los responsables de los actos de violencia se mencionan, sin prueba fehaciente a sacerdotes (religiosos y seculares, paraguayos y extranjeros), a cristianos laicos que de alguna manera han estado en contacto con instituciones o movimientos católicos, especialmente los juveniles;
 - h. Se han publicado fotografías de sacerdotes y laicos católicos, con calificativos extremos, pidiendo colaboración de la población para su captura, aún antes de probarse la culpabilidad de los mismos, ni de calificar sus posibles delitos;
 - i. En escritos, conferencias y audiciones del partido gobernante y de sus organismos auxiliares, donde han tomado parte altos personeros del gobierno (algunos Ministros, el Jefe de Investigaciones, los Delegados de Gobierno, etc.) ha dominado una explicación distorsionada de los hechos:
- A partir de acciones particulares, atribuibles a cualquier ciudadano común,

los expositores pretenden, apoyándose exclusivamente en la pertenencia a la Iglesia católica de algunos extremistas, extender a todo el cuerpo de la Iglesia y a sus Pastores la responsabilidad de la opción política de los mismos;

— Aún más, pareciera que se quiere presentar a la Iglesia como un reducto de sediciosos y "criminales peligrosos", como una institución débil, sin fuerza moral, sin pastores vigilantes, sin capacidad de conducción, y por tanto, presa fácil de infiltrados y oportunistas;

— En sucesivas solicitadas se hace visible una clara intención de reducir a la Iglesia al interior de los templos y se ha llegado a ofrecer una "colaboración eficaz para sanarla de elementos desviados";

j. Se establece una limitación inaceptable de toda actividad extraescolar en los mismos Colegios Católicos, incompatible con el derecho y la libertad de la Iglesia. Más aún, se pretende limitar la misma libertad de reunión y de asociación de los católicos para fines específicos de catequesis y de formación religiosa.

Estos hechos, y otros que no queremos mencionar aquí, han preocupado e indignado a los buenos cristianos, han creado la confusión y el desaliento en muchos, han engendrado un clima de inseguridad creciente y han querido introducir la duda y la desconfianza en los mismos cuadros de la Iglesia.

Consideraciones:

5. Nuestra detenida reflexión y nuestra oración nos ha llevado a las siguientes consideraciones que queremos compartir con todos nuestros fieles.

a) Sobre la Iglesia:

Profesamos en nuestro credo que la Iglesia Católica es *una y santa*: *Una* en la fe, en la esperanza y en el amor. Es su nota distintiva para que sea creíble. Jesús rogó por ella al Padre: "No te pido sólo por éstos, te pido también por los que van a creer en Mí mediante su mensaje: que sean todos unos, como Tú Padre estás conmigo y Yo contigo; que también ellos estén con nosotros, para que el mundo crea que Tú me enviaste" (Jn 17,20-22). "Esforzaos, pues, por mantener la unidad que crea el espíritu, estrechándola en la paz. Un Señor, una fe, un bautismo, un Dios y Padre de todos, que está sobre todos, entre todos y en todos" (Ef 4,3.6).

Santa, porque "la Iglesia de Dios vivo fue hecha columna y fundamento de la verdad" (1 Tim 3,15).

Santa, por la presencia vital, continúa y santificadora de Cristo en su Cuerpo místico, que es la Iglesia.

Santa, porque está animada y asistida de modo indefectible por el Espíritu Santo, que constituye y sostiene a sus pastores.

Santa, porque Dios la hizo sacramento de gracia y de salvación para todos los hombres, y la ha constituido como madre para todos los creyentes.

Santa, porque ella se realiza en el mandamiento supremo del amor, que nos lleva a amar a todos los hombres, aún a nuestros enemigos.

6. Es justo, por tanto, que todos —Pastores y fieles— trabajemos con afán para ir realizando esta unidad y santidad de la Iglesia; para corregir los defectos que apa-

recen en ella como consecuencia de las limitaciones de sus miembros y de sus ministros; que nos esforcemos todos en que sea cada día más conforme con el Evangelio y en convertirla en instrumento eficaz de evangelización.

Nos duelen las imperfecciones de la Iglesia. Pero no podemos desacreditarla públicamente ni agrandar sus imperfecciones. Hemos de hablar de ella con el respeto, con el amor, con la devoción con que los buenos hijos hablan siempre de su madre, aunque reconozcan sus defectos.

Recordemos que "el amor a la Iglesia es signo de fidelidad al Evangelio, de amor a Cristo. La desconfianza en la Iglesia es el principio de toda desviación"¹.

Los Obispos somos conscientes de nuestra misión y de nuestra grave responsabilidad: la de ser "principio y fundamento visible de la unidad de nuestras Iglesias" y los primeros responsables de su conducción y santificación (LG 23). A pesar de nuestras limitaciones personales, hemos aceptado este mandato y estamos decididos a cumplirlo aún a costa de nuestra propia vida.

b) *Sobre la violencia:*

7. El segundo punto de nuestra reflexión gira en torno a la violencia.

Y distinguimos entre el uso de la fuerza y la violencia. La fuerza al servicio de la justicia es a veces necesaria; la violencia, jamás! Lo dice bien PABLO VI: "No negamos que la lucha pueda ser necesaria, que pueda elevarse hasta ser un deber magnánimo y heroico, que pueda ser el arma de la justicia"². Por eso, honramos como héroes a quienes murieron luchando en defensa de la Patria, e incluso a los mismos policías que mueren en acto de servicio a la justicia.

Pero, la violencia es siempre mala y . . . compleja.

Hay violencia siempre que no se respeta a Dios y a su Criatura. Es una situación de violencia; es la primera de las violencias. A nadie le gusta padecer injusticias, humillaciones, represiones. Nadie se resigna a vivir sin libertad, sin perspectiva, sin esperanza! Y sin embargo, el egoísmo de unos pocos obliga a tantos paraguayos a vivir en esa situación de violencia, que no por habitual es menos injusta!

Nosotros creemos que esta violencia nacida del duro egoísmo de unos pocos es la que provoca la protesta de los revoltosos, generalmente de la juventud, que es la más sensible y la que está más decidida a luchar por un mundo diferente. Las autoridades, y sobre todos los privilegiados, se alarman cuando surge la protesta. A los rebeldes ellos llaman "elementos subversivos", "agitadores", "comunistas", "criminales peligrosos". Este modo de proceder es abusivo. Nosotros creemos que entre los contestatarios hay, efectivamente, gente con ideologías extremistas, que han hecho de la violencia armada y del odio su método de lucha y su vida. Pero, si se juzga con serenidad, se verá que entre los contestatarios hay también personas movidas por un sentimiento religioso, quienes ponen su fe al servicio de la promoción humana de aquellos que yacen en condiciones inhumanas, y son víctimas de largas injusticias.

En estos momentos de represión se mete a todos en una misma bolsa y quien no es comunista, al menos es un ingenuo, que prepara el camino al comunismo! Y, por desgracia, este trato igualitario e indiscriminado; estas formas de rechazo y de

¹ Cardenal ENRIQUE y TARANCON, en OR n. 383, 2 mayo 1976, p. 12.

² Mensaje para la *Jornada Mundial de la Paz 1970*.

represión masiva pueden llevar a gente sana, con sed de justicia y autenticidad, a comprometerse con ideologías extremistas y en muchos casos, a confiar más en las "guerrillas" que en la justicia de los pueblos!

Y, la violencia atrae la violencia! Cuando la "contestación" contra las injusticias llega a la calle, las autoridades se creen en la obligación de salvar el orden público o de restablecerlo. Aunque haya que emplear medios fuertes: es la violencia de la represión!

Muchas veces las autoridades llegan más lejos: para conseguir informaciones, quizás decisivas para la seguridad pública, en la lógica de la violencia, recurren a las torturas, morales y físicas! Como si las informaciones arrancadas con torturas fueran seguras o pudieran merecer confianza!

La tortura repugna entrañablemente a una conciencia cristiana.

8. En qué consiste la maldad intrínseca de la violencia? En que se legitima a sí misma y se define a sí misma como su propia ley: "Llamamos violencia a la represión o a la revolución cuando ya no buscan referirse a ninguna instancia superior de justicia y de verdad, sino que simplemente se afirman, no viendo más que la eficacia, pretendiendo definir en función de sus fines exclusivos los medios que utilizan"³ Hay que repetir, pues, una y otra vez que la *Iglesia*, los cristianos, *no pueden aprobar ni deben amparar la violencia*: porque ella no es cristiana ni evangélica. No la admite ni como acción ni como situación.

Por esta misma razón, nos vemos obligados a afirmar que no es cristiano pretender eliminar al terrorismo subversivo, cuya principal víctima es siempre el pueblo, desatando la violencia represiva. La preocupación legítima por la seguridad nacional no debe exacerbarse hasta tal punto que engendre un clima de inseguridad creciente en toda la Nación.

Reconocemos a los Poderes públicos el derecho de recurrir a la fuerza. Pero este derecho no lo exime del respeto debido a los ciudadanos, ni de la modernización en el uso de la fuerza. En una palabra: el terrorismo de la subversión no puede tener como respuesta el terrorismo de la represión!

c. Sobre la mentira:

9. Las circunstancias que vivimos son particularmente propicias a la mentira, a la magnificación indebida de los hechos, a generalizar las acusaciones. Son los frutos de la violencia.

Dice un conocido autor contemporáneo: "No olvidemos que la violencia no vive sola: está íntimamente asociada a la mentira por el más estrecho de los vínculos naturales. La violencia encuentra en la mentira su único refugio, y la mentira su único apoyo en la violencia. Todo hombre que ha elegido como medio la violencia debe elegir inexorablemente la mentira como norma"⁴. La violencia exige un acto de alianza con la mentira, una complicidad. Y el simple acto de coraje de un hombre sencillo de rehusar la mentira, exaspera la violencia!

En nuestro país, por desgracia, la mentira se ha vuelto sistema de vida y de propaganda: se oprime la verdad.

Del mismo modo, pues, que repudiamos la violencia tenemos que repudiar la

³Pierre BIGO, *La Iglesia y el Tercer Mundo*, Sígueme 1975, p. 286.

⁴A. SOLYENITSIN, *Discours de Stockholm*, 1972, p. 123-124.

mentira. No creemos en ella. Tarde o temprano quedará desenmascarada: No lo dijo acaso el Señor? "Un discípulo no es más que su maestro, ni un esclavo más que su amo. Ya le basta al discípulo con ser como su Maestro y al esclavo como su amo. Y si al cabeza de familia lo han llamado demonio, ¡cuánto más a los de su casa!

Conque no le tengáis miedo, porque nada hay cubierto que no deba descubrirse ni nada escondido que no deba saberse" (Mt 10, 24-26).

Hemos de proceder como hijos de la luz. No tenemos nada que ocultar. No temamos la luz. Demos un testimonio de amor "en espíritu y en verdad"! Somos seguidores de Cristo, que ante el tribunal de Pilato confesó: "Yo he venido al mundo para dar testimonio de la verdad".

10. El servicio de la verdad incluye el amor, y por tanto, la comprensión. Si hemos de adherirnos tenazmente a la verdad y por tanto ser implacables con la mentira, hemos de procurar también con igual empeño salvar al que yerra y enseñar al que no sabe. Por eso, en estas circunstancias en que faltan evidencias y certidumbres —pero sobran dudas y mal entendidos— tenemos que extremar nuestros esfuerzos para salvar la buena voluntad del prójimo. No debiéramos hablar de mentiras si son posibles interpretaciones diversas de los mismos hechos.

Y más aún, puede llegarse a situaciones difíciles de esclarecer, a fundadas sospechas, a verdadera presunción.

d. Sobre la justicia:

11. En estos momentos aparece en toda su dramática urgencia la necesidad de la plena vigencia de un poder judicial respetable y eficiente: Si no, a dónde recurrir para probar nuestra culpabilidad o inocencia? Los tribunales de justicia nacieron en la sociedad de los hombres para superar la ley de la selva; para hacer innecesaria la violencia, para asegurar el derecho y la convivencia. Toda ola de violencia debe llevarnos a pensar en la administración de la justicia.

Hace años venimos reclamando un saneamiento de nuestros Tribunales; es necesario que, en nuestro país, los jueces recuperen credibilidad. Ninguna paz es estable mientras no se asegure una justicia incorruptible, competente, eficaz. Si no, dónde acudiremos? Volveremos a hacernos "justicia" por nuestras manos? La recta administración de la justicia es la máxima aspiración del hombre. Ya lo decían los paganos "Zeus ha enviado a los hombres el derecho que les dignifica para que no vivan y se devoren unos a otros como animales salvajes, entre los que impera sólo el 'derecho' del más fuerte" (Hesíodo). Y lo anunciaba el Profeta Isaías (32, 1-5) como una bendición para el pueblo:

"Mirad: un rey reinará con justicia
y sus jefes gobernarán según derecho.
Ya no llamarán noble al necio
ni tratarán de excelencia al pícaro.
El pícaro usa malas artes y maquina sus intrigas:
perjudica a los pobres con mentiras
y al desvalido que defiende su derecho".

Somos testigos de la angustia de nuestros fieles que se sienten huérfanos ante una justicia que no encuentran.

Necesitamos el imperio de la justicia insobornable, de la igualdad ante la ley justa. Es urgente el respeto a la verdad y a la persona humana. "El Señor juzgará a los pueblos por su verdad".

e. Sobre el totalitarismo:

12. El último punto de nuestra reflexión es el que se refiere a la infiltración comunista y a toda forma de totalitarismo.

Hará falta que condenemos una vez más el comunismo? Si eso puede contribuir a clarificar las cosas, con toda la fuerza de nuestra voluntad, renovamos nuestra firme condena del *comunismo totalitario y ateo*. Y en nuestra condición y calidad de Pastores recordamos a todos los miembros de la Comunidad cristiana el deber de hacer opciones coherentes con nuestra fe, respetuosa de los valores evangélicos.

Les pedimos que observen lealmente directivas del Papa sobre la necesidad de un atento discernimiento en cada circunstancia en que han de tratar con quienes hacen de la lucha de clases una práctica política que conduce inevitablemente a un tipo de sociedad totalitaria y violenta, incompatible con la fe cristiana.

La experiencia nos enseña que debemos evitar los riesgos derivados de estas ideologías y movimientos que, por su intrínseca naturaleza o por circunstancias históricas, son inconciliables con la visión cristiana del hombre y de la sociedad y no ofrecen ninguna garantía de una promoción integral de la persona y de la comunidad.

13. Y si condenamos el comunismo, por las mismas razones, condenamos también toda otra forma de totalitarismo, aunque sea de otro signo. La experiencia nos enseña que los regímenes totalitarios desprecian y destruyen la persona humana y la comunidad; terminan siempre desconociendo a Dios y a su Iglesia.

Si queremos que nuestros jóvenes sean concientizados es para que sean capaces de crear una sociedad mejor que la actual; que se asegure un régimen político de libertad y de responsabilidad; donde la paz social sea el fruto maduro de la justicia.

Una conciencia lúcida es necesaria; el discernimiento atento es indispensable; la responsabilidad solidaria es la única salida para crear un tipo nuevo de sociedad que reconozca a Dios "en espíritu y en verdad" y respete al hombre libre y responsable.

f. Sobre los valores cristianos:

14. Afirmamos que es imprescindible en nuestra patria la presencia crítica de la Iglesia en esta hora de grandes emprendimientos para preservar los valores humanos del desarrollo y para garantizar que el mismo se inserte en el contexto cristiano de la historia de la salvación. Entre estos valores humanos y cristianos del auténtico desarrollo revisten especial importancia el respeto de los derechos fundamentales de la persona humana; la recta aplicación de las normas legales que garantizan a las personas y a las instituciones contra cualquier arbitrariedad; y el verdadero diálogo y las más amplias garantías del derecho de respuesta y de defensa de todos los que son perseguidos mientras ejercen su misión eclesial.

Conclusión.

15. De acuerdo con estas reflexiones y haciéndonos voz de nuestros fieles, de los muchos que hoy sufren persecución por causa de Cristo:

1. Pedimos que cesen los procedimientos arbitrarios, los apresamientos masivos, la intimidación a enteras poblaciones campesinas, el despojo de bienes de los inculpados, la prolongación indefinida de la incomunicación de los detenidos.

2. Exigimos que, por consideración a las leyes supremas del país y al número de los bautizados, se ponga término a la campaña de difamación de la Iglesia, que so pretexto de defenderla, llevan a cabo funcionarios y organismos oficiales contra sus obispos y sus presbíteros, sus apóstoles laicos y sus instituciones. En las actuales circunstancias se han configurado ya una verdadera y clara persecución a la Iglesia.

3. Si hemos de creer en la palabra de nuestros gobernantes, deben asegurarse suficientes garantías para que Pastores y fieles puedan desarrollar su misión apostólica no sólo en los actos de culto sino también en todo ámbito de la vida familiar, social y ciudadana.

16. Como Pastores legítimos del pueblo creyente, reafirmamos la inalienable responsabilidad de la Iglesia en la promoción de las actividades que le son inherentes y renovamos nuestra decisión de llevarlas a la práctica a costa de cualquier sacrificio.

Los Obispos del Paraguay, de acuerdo con el mandato que hemos recibido de Jesús, no aceptamos transferir a otros la responsabilidad de juzgar lo que es verdaderamente conforme con el Evangelio y de aplicarlo.

Seguiremos realizando toda clase de esfuerzos para impedir que alguien desfigure los objetivos de las numerosas instituciones que actúan en el campo de la acción apostólica de la Iglesia y en la aplicación práctica de tales objetivos por parte de las personas responsables que nosotros mismos hemos nombrado.

17. Terminamos nuestra carta con un llamado apremiante a todos los cristianos para vivir con una conciencia cada vez más lúcida la *necesaria unidad de la Iglesia* que se manifiesta en la adhesión a los legítimos pastores, en la observancia de la justicia, en el servicio de la verdad, en el amor cristiano, que es vínculo de la paz y ceñidor de la unidad consumada.

Hemos de mantener inconvencible fe en Cristo que ha vencido al mundo que nos exhorta: No les tengáis miedo: no pueden matar el alma . . .

Cada uno de ustedes sabe quién es su Pastor y dónde están los verdaderos cristianos: por los frutos se los conoce. Cada uno de nosotros los Obispos, en nuestras respectivas jurisdicciones juzgaremos la oportunidad y la conveniencia de aplicar las sanciones y castigos contemplados en las leyes de la Iglesia contra quienes por su proceder se apartan ya de la comunión eclesial.

Recordemos finalmente, que la Iglesia al igual que su Señor, debe recorrer los caminos de este mundo en pobreza y persecución a fin de comunicar a todos los hombres los frutos de la salvación.

La Iglesia "va peregrinando entre las persecuciones del mundo y los consuelos de Dios", anunciando la Cruz del Señor hasta que venga (cf 1 Cor 11, 26). Está fortalecida, con la virtud del Señor resucitado, para triunfar con paciencia y caridad de

sus aflicciones y dificultades, tanto internas como externas, y revelar al mundo fielmente su misterio, aunque sea entre penumbras, hasta que se manifieste en todo el esplendor al final de los tiempos (LG 8).

"Por consiguiente, queridos hermanos, estad firmes e inmovibles, trabajando cada vez más por el Señor, sabiendo que vuestras fatigas como cristianos no son inútiles" (1 Cor 15.58).

"Estad alertas, manteneos en la fe, sed hombres, sed robustos; todo lo que hagáis, que sea con amor" (1 Cor 16, 13).

Dado en Asunción, el 12 de junio de 1976, día de la Paz del Chaco.

Relaciones entre el Magisterio Eclesiástico y la Teología

En sus reuniones de 1975 la Comisión Teológica Internacional tuvo como tema la difícil cuestión de las mutuas relaciones entre el Magisterio eclesiástico y la Teología o las funciones específicas de los Obispos y de los Teólogos. En julio de este año el texto definitivo fue liberado para la publicación. Como entre nosotros la misma Teología de la Liberación suscitó varios problemas sobre la naturaleza, el sujeto y el estatuto de la Teología, este documento podrá ayudarnos y orientarnos en nuestras búsquedas latinoamericanas. Reproducimos aquí, en nuestra traducción directa del original latino, primero las doce tesis de la Comisión y, después, los comentarios oficiales de dos miembros de la misma Comisión encargados de su redacción final.

I

Tesis sobre las Mutuas Relaciones entre el Magisterio Eclesiástico y la Teología.

Introducción:

"Las relaciones del Magisterio con la Teología no solamente . . . son de gran importancia, sino que, aún en nuestros días, han de ser tenidas en gran estima" (Pablo VI: Alocución al Congreso Internacional de la Teología del Concilio Vaticano II, día 1 de Octubre 1966. AAS 58 (1966) pág. 890). En lo que sigue nos esforzaremos por dilucidar "el mandato impuesto al Magisterio eclesiástico de proteger la Revelación divina, con el deber que toca a la Teología de conocer la doctrina de la fe y de explicarla". (Ibid).

Tesis primera: Bajo el nombre de Magisterio Eclesiástico se entiende el oficio de enseñar, otorgado por la misma institución hecha por Cristo, al Colegio de los Obispos o a cada Obispo en particular en comunión jerárquica con el Sumo Pontífice. Bajo el nombre de Teólogos quedan comprendidos todos aquellos miembros de la Iglesia, quienes sobresalen por sus estudios y consagración en la comunidad de fe de la Iglesia, colaborando no sólo en la más profunda inteligencia de la Palabra de Dios, con el método científico propio de la teología, sino también de enseñarla en

virtud de una misión canónica. Por lo que toca al Magisterio de los Pastores y al de los Teólogos o doctores y de sus mutuas relaciones tanto en el Nuevo Testamento como en la tradición de los siglos, se habla de modo análogo, es decir, semejante y no semejante; hay continuidad no interrumpida y, a la par, modificaciones muy hondas. En el decurso de los tiempos van apareciendo formas varias concretas sobre esta mutua referencia y coordinación.

I. Elementos comunes al Magisterio y a los Teólogos en el ejercicio de sus deberes.

Tesis segunda: Elemento común de los deberes del Magisterio y de los Teólogos, aunque de modo analógico y con particularidades propias, es: "guardar el depósito sagrado de la Revelación, ahondar en él más profundamente, exponerlo, enseñarlo, defenderlo" (Pablo VI, l. c., pág. 891), para servicio del pueblo de Dios y salvación del mundo entero. Este servicio debe, ante todo, velar por la certidumbre de la fe, lo cual se hace de manera diversa por el Magisterio y por los Teólogos, sin que se deba ni pueda señalarse una línea de rígida separación.

Tesis tercera: En este común servicio a la verdad, tanto el Magisterio como los Teólogos se encuentran íntimamente unidos por lazos comunes:

1. Están ligados por la Palabra de Dios. Ahora bien, "el Magisterio no está por encima de la Palabra de Dios, sino a su servicio, para enseñar puramente lo transmitido . . . pues lo escucha devotamente, lo custodia celosamente, lo explica fielmente; y de este depósito de la fe saca todo lo que propone como revelado por Dios para ser creído" (*Del Verbum*, 10). Y "la Teología se apoya, como un fundamento perdurable, en la Sagrada Escritura unida a la Tradición; así se mantiene firme y recobra su juventud, penetrando a la luz de la fe la verdad escondida en el misterio de Cristo" (*Ibid.*, 24).

2. Están de manera igual vinculados por el "sensus fidei" de la Iglesia del pasado y del presente. El Verbo de Dios, de manera viva, inunda los tiempos en un "idéntico sensus fidei" de todo el pueblo de Dios, "en el que la totalidad de los fieles, que tienen la unción del Santo, no puede equivocarse cuando cree" (*Lumen Gentium*, 12); así se realiza también "una maravillosa concordia de Pastores y fieles en conservar, practicar y profesar la fe recibida" (*Del Verbum*, 10).

3. Se encuentran igualmente unidos por los documentos de la tradición, mediante los cuales fue enseñada la fe al pueblo de Dios. Y aunque en lo referente a estos documentos, sean distintos los deberes del Magisterio y los de los Teólogos, sin embargo ninguno de los dos pueden pasar por alto los vestigios de fe que han ido quedando en la historia de la Salvación del pueblo de Dios.

4. Están igualmente vinculados, en el ejercicio de su cargo, por el cuidado pastoral y misionero que han de tener de cara al mundo. Y aunque el Magisterio del Sumo Pontífice y el de los Obispos se denomina específicamente pastoral, sin embargo el carácter científico del trabajo de los Teólogos no libera a éstos de la responsabilidad pastoral y misionera, tanto más cuanto que los medios modernos de comunicación hacen que las novedades científicas se propaguen rapidísimamente.

Además, la teología que se debe emplear en y a favor del pueblo de Dios, debe por igual llevar la intención y producir efectos pastorales y misioneros.

Tesis cuarta: Es también común —aunque diferente a la vez— el método colegial y personal de cumplir este deber del Magisterio y de los Teólogos. De hecho, por aquello de que el carisma de la infalibilidad ha sido prometido también a “la universalidad de los fieles” (*Lumen Gentium*, 12) y al Colegio Episcopal en comunión con el Sucesor de Pedro, y al mismo Romano Pontífice, cabeza de dicho Colegio (*Lumen Gentium*, 25), deberá traducirse en la práctica por la unión colegial, activa y corresponsable de los miembros del Magisterio y de cada uno de los Teólogos. Todo esto se cumplirá, ya entre los miembros del Magisterio, ya entre Teólogos afines, como también entre el Magisterio por un lado y los Teólogos por otro, guardada desde luego la responsabilidad personal e indispensable de cada uno de los teólogos, sin la cual jamás avanzaría la ciencia de la fe.

II. Salvados los aspectos comunes, qué diferencias hay entre el Magisterio y los Teólogos.

Tesis quinta: Ante todo, hay que dejar bien aclaradas las diferencias de funciones propias del Magisterio y las de los Teólogos:

1. Toca al Magisterio autoritativamente proteger la integridad católica y la unidad de fe y de costumbres. De donde se siguen funciones especiales, las cuales, aunque a primera vista parezcan meramente negativas, son ejercicio positivo del ministerio en favor de la Iglesia, como es “el oficio de interpretar auténticamente la palabra de Dios, oral o escrita” (*Dei Verbum*, 10); condenar doctrinas peligrosas para la fe y las costumbres propias de la Iglesia; proponer verdades más actualizadas para este tiempo; y si bien no parezca tarea propia del Magisterio proponer síntesis teológicas, debe, en su atención a favor de la unidad, tener en cuenta las verdades particulares a la luz de la totalidad, ya que la integración de cada verdad pertenece totalmente a la misma verdad.

2. Toca a los Teólogos ejercer una acción en cierto modo intermediaria entre el Magisterio y el mismo pueblo de Dios; ya que “la Teología goza de una doble relación tanto al Magisterio de la Iglesia, como a la Comunidad de los fieles. Y así viene a ocupar un lugar intermedio entre la Fe de la Iglesia y su Magisterio” (Pablo VI, 1.c. pag. 892). Por una parte la Teología “en cada gran territorio socio-cultural, . . . a la luz de la Tradición universal, somete a nueva investigación los hechos y las palabras reveladas por Dios, consignadas en las Sagradas Escrituras y explicadas por los Padres y el Magisterio de la Iglesia” (*Ad Gentes*, 22), en cuanto que “los más recientes hallazgos de las ciencias, de la historia y de la filosofía suscitan nuevos problemas que . . . reclaman nuevas investigaciones teológicas” (*Gaudium et spes*, 62). La Teología “presta auxilios para que el Magisterio sea, en su puesto, luz y norma de la Iglesia” (Pablo VI, 1.c. pg. 892). Por otra parte, los teólogos, mediante interpretaciones, enseñanzas, expuestas conforme al modo actual de pensar, siembran la doctrina y orientaciones del Magisterio en síntesis de más amplio contexto y por consiguiente de mejor conocimiento para el pueblo de Dios. De esta manera, “pres-tan una ayuda eficaz para que la verdad, declarada por el Magisterio, se conozca, se aclare, se compruebe y sea defendida” (Pablo VI, 1.c., pg. 891).

Tesis sexta: Difieren también Magisterio y Teólogos por razón de la autoridad con que ejercen sus oficios:

1. El Magisterio recibe directamente su poder de la Ordenación sacramental, la cual "junto con el oficio de santificar, confiere también el oficio de enseñar y gobernar" (*Lumen Gentium*, 21). Esta "autoridad formal", como se dice, es carismática y jurídica, otorga el derecho y el deber del Magisterio, en cuanto es participación de la autoridad de Cristo. Con todo, débese cuidar de que la autoridad ministerial se realice acompañada de autoridad personal y como emanación de de ésta.

2. En cuanto a los Teólogos, su autoridad, específicamente teológica, deriva de su condición científica, que, ciertamente es inseparable del carácter propio de esta ciencia, ciencia de la fe, la que mal se podrá ejercitar sin una viva experiencia y praxis de la misma fe. Así pues, la autoridad de la teología en la Iglesia no es meramente profano-científica, sino verdaderamente eclesial, inserta en el círculo de autoridades que emanan del Verbo de Dios y que son confirmados por misión canónica.

Tesis séptima: Existen también diferencias en la manera como Magisterio y Teólogos se conectan con la Iglesia. Clarísimo es que Magisterio y Teólogos trabajan en y por la Iglesia. Con todo, es notoria la diferencia en el modo de esta eclesialidad.

1. El Magisterio es cargo oficial de la Iglesia, conferido con el sacramento del orden. Por consiguiente, como elemento institucional de la Iglesia, no puede existir sino en la Iglesia, de manera que cada uno de los miembros del Magisterio solamente habrán de usar su autoridad y sagrado poder para edificar a su grey en la verdad y en la santidad (cf. *Lumen Gentium*, 27). Y esto no tan solo frente a las Iglesias particulares, que presiden y rigen, sino "en su calidad de miembros del Colegio episcopal . . . todos deben tener aquella solicitud por la Iglesia universal que la institución y mandato de Cristo exigen, y que . . . contribuye grandemente al progreso de la Iglesia universal" (*Lumen Gentium*, 23).

2. La Teología, aún cuando no se ejerza en vigor de una misión canónica, no es posible sin viva comunión con la fe de la Iglesia. Así pues, todos los bautizados, en cuanto viven eficazmente la vida de la Iglesia, por una parte, y por otra gozan de competencia científica, pueden ejercer este oficio de teólogos, que recibe su dinamismo tanto de la vida del Espíritu Santo viviente en la Iglesia, como de los sacramentos, por la predicación de la palabra de Dios y por la comunión de la caridad.

Tesis octava: Se da un aspecto muy especial de la diferencia entre Magisterio y Teólogos por lo que atañe a la libertad que les es propia y a la función crítica unida a ella, referente a los fieles, al mundo y aún a sí mismos.

1. Es cosa manifiesta que por su naturaleza e institución el Magisterio es plenamente libre en el ejercicio de su ministerio. Solo que esta libertad va unida a una gran responsabilidad. De ahí que no raras veces, resulte difícil, aunque necesario, usar de ella de manera que ni a teólogos ni a fieles parezca exagerada o arbitraria. Se dan incluso teólogos, que sobrestimando demasiado la libertad científica, no tienen en cuenta como es debido que el respeto al Magisterio pertenece a los mis-

mos elementos científicos de la teología. Además el sentido democrático de hoy, no pocas veces genera una actitud de solidaridad contra medidas tomadas por el Magisterio en cumplimiento de su obligación de prever que no sufran detrimento la fe o las costumbres. Es, pues, necesario, aunque nada fácil, lograr de una parte modos de proceder libres y enérgicos, sin que se llegue, por otra parte, a actitudes arbitrarias que destruyan la comunión en la Iglesia.

2. A la libertad del Magisterio ha de responder la libertad de los Teólogos, nacida de una verdadera responsabilidad científica. La cual libertad en manera alguna es ilimitada, sino que además de estar ligada a la verdad, vale para ella aquello de "en el uso de todas las libertades, hay que observar el principio moral de la responsabilidad personal y social" (*Dignitatis Humanae*, 7). Además el deber de los teólogos de interpretar los documentos del Magisterio, tanto de hoy como de ayer, y de ubicarlos a la luz de la verdad revelada y encontrar, mediante la hermenéutica, su mejor inteligencia, lleva consigo el ejercicio de una función, en alguna manera crítica, no destructiva sino positiva.

Tesis novena: Nada raro que en el ejercicio de sus deberes, se susciten tensiones entre el Magisterio y Teólogos. No es ello de admirar ni tampoco se habrá de esperar que todas esas tensiones se puedan resolver y deshacer. Por el contrario, donde hay vida, hay tensión. Lo cual ni es enemistad, ni oposición verdadera, sino fuerza vital y un acicate para continuar el diálogo, cumpliendo cada uno con su deber.

III. Cómo se han de mantener hoy las relaciones entre Magisterio y Teólogos

Tesis décima: Base y condición de diálogo posible entre Magisterio y Teólogos está en que ambas partes conculguen en la misma fe de la Iglesia y trabajen a su servicio y edificación, aunque sean diversas sus respectivas funciones. Por una parte, a todo diálogo concreto, como síntesis permanente, precede esta unidad en la comunicación y participación de la verdad; y por otra, la misma unidad se refuerza y vivifica con estas relaciones dialogales. Así el diálogo resulta óptima ayuda mutua; el Magisterio, al predicar y defender las verdades de fe y costumbres, adquiere mayor conocimiento de ellas, y los Teólogos mayor seguridad con el apoyo del Magisterio.

Tesis undécima: El diálogo entre el Magisterio y los Teólogos queda limitado solamente por la verdad de fe que debe conservarse y explicarse. Por esta razón se abre al diálogo el dilatadísimo campo de la verdad. Por otra parte, esta verdad no ha sido entregada a la Iglesia como algo incierto y del todo desconocido que se haya de investigar o descubrir, sino como verdad revelada que debe ser custodiada fielmente. Así, pues, el diálogo tiene sus límites, aquéllos donde se tocan la verdad con la fe.

No pocas veces pelagra este objetivo del diálogo, de servir a la verdad. Los siguientes procedimientos coartan la posibilidad del diálogo: siempre que se convierta el diálogo en un "instrumento" para determinado fin, que alguien de modo "político" quiere conseguir, a saber, abusando de presiones y, en definitiva, haciendo caso omiso de la verdad; igualmente sucumbe el que ocupa de modo unilateral el campo del diálogo o viola las leyes del coloquio; también se atropella el diálogo entre el Magisterio y los Teólogos, principalmente cuando se abandona prematuramente el nivel de la argumentación, y se recurre a medios de coacción, de amenazas y de san-

ciones; lo mismo acontece cuando la discusión entre Magisterio y Teólogos se lleva al campo de la publicidad en asunto no suficientemente aclarado, sea dentro como fuera de la Iglesia, debido al fuerte influjo externo de los medios de presión ("Mass-media").

Tesis duodécima: Antes de proceder a la apertura formal de un proceso doctrinal, agote la autoridad competente todas las posibilidades de un diálogo en el cual se aclaren las opiniones dudosas (v. gr. coloquio personal, preguntas y respuestas por escrito). Si a través de estos medios no se logra ningún verdadero acuerdo, debe el Magisterio emplear un amplio y flexible instrumento, partiendo de diversas formas de preaviso, "sanción verbal", etc. En caso gravísimo, el Magisterio —interrogados Teólogos y Escuelas diversas y agotados los recursos del diálogo— deberá, de su parte, y necesariamente, defender la verdad atacada y la fe del pueblo cristiano.

Conforme a normas tradicionales, no se determina el hecho de "herejía" como algo definitivo, sino en el caso en el cual el teólogo acusado se muestra "pertinaz", es decir, se cierra a todo coloquio para dilucidar su opinión contraria a la fe y prácticamente recusa todo diálogo. Tal hecho se podrá determinar solamente una vez agotadas todas las normas hermenéuticas del Dogma y las opiniones de teólogos. De esta manera, aún en decisiones que no se pueden evitar, se podrá conservar el verdadero "ethos" de proceder en el diálogo.

II

Comentario de las Tesis

Introducción: El mismo tema del que el Sumo Pontífice Pablo VI habló en su alocución al Congreso Internacional de la Teología del Concilio Vaticano II, día 1 de Octubre de 1966, fue objeto de las Discusiones de la Comisión Teológica Internacional, en su sesión correspondiente a octubre de 1975. Se ve, pues, cuán razonable es recurrir a varias de las sentencias propuestas por el Papa. Se debe tener muy en cuenta que las relaciones entre Magisterio eclesiástico y la Teología, o vice versa, son ciertamente muy estrechas. A modo de introducción, expliquemos un poco estas relaciones:

Anunciar a los hombres la Palabra de Dios que se oyó, toca a la Iglesia entera y por lo mismo a los instrumentos o delegados especiales para esto. Se trata, pues, de dos deberes que se han de ejercer simultáneamente, a saber, escuchar la Palabra de Dios y comunicarla con el mismo testimonio de la palabra y de la vida. Esto último debe hacerse con el testimonio común de todos los fieles, pero de manera especial por medio del testimonio de aquéllos que, sea por ministerio oficial, sea por preparación científica, se encuentran instruídos para ello. Esta única realidad —enseñar y oír—, de por sí inseparable, se ejercita ciertamente con un tono distinto por el que ejerce un deber ministerial de enseñar y por el que lo hace por su preparación científica. Se podría decir que el deber primordial del Teólogo es oír la Palabra de Dios de modo cualitativo, llamado científico, mientras que el del Magisterio es proclamar esta Palabra, conocida por él, pero con la ayuda de peritos en teología.

Tesis primera: En esta tesis se tratan dos cosas. En primer lugar, parece necesario aclarar aquéllas cosas que vienen a caer bajo la denominación del Magisterio eclesiástico y de los Teólogos. Ya que "Magisterio" puede cobijar a entrambos. Ense-

ñar concierne, aunque con matiz distinto, a los Obispos y Teólogos. Hay que recordar que en la historia de la Iglesia no ha sido siempre entendido en un sentido unívoco lo referente al Magisterio de prelados y doctores. En uno y otro existe una analogía, tanto en el sentido con que se entendía como en la manera como se ejercía. Así, por vía de ejemplo, en los tiempos más antiguos, más aún que en los posteriores, el oficio de los Obispos y el ejercicio de la teología coincidieron en las mismas personas. Más adelante el Magisterio eclesiástico y la Teología científica llegaron a unirse más en su mutua colaboración.

La primera parte: trata de lo que es común en su esfera, al Magisterio y a los Teólogos. Es ciertamente de grande importancia tener presente, en la respectiva diversidad de oficios, una cooperación mutua para llenar sus funciones eclesiásticas.

Tesis segunda: La teología, entendida en su sentido católico, es un oficio que se ejerce dentro de la Iglesia, tanto como el Magisterio eclesiástico de los Obispos. Uno y otro deben proteger la certeza de la fe, ya sea entendiéndola más profundamente y defendiéndola mejor con argumentos científicos, ya sea proclamándola auténticamente y propugnándola contra sus adversarios.

Tesis tercera: Hay lazos comunes que unen al Magisterio y Teólogos. La autoridad de que gozan el Magisterio y el oficio de los Teólogos, ciertamente es diversa, pero en los dos es verdadera autoridad. Por lo tanto, es menester que unos y otros sientan conciencia clara de que su autoridad no es absoluta, sino que debe ser ejercida en sentido de servicio; servicio a la Palabra de Dios. Esta apertura u "obediencia de fe" (Rom 1,5; 16,26) acaece a una mejor inteligencia; al ofrecérsela a los obispos, cooperan a la proclamación de la Palabra de Dios que a éstos toca.

En esta obra común, Teólogos y Magisterio, han de ir a beber lo que por el Verbo de Dios le ha comunicado a su Iglesia ahora y siempre en el común sentido de los fieles.

Las cosas que pertenecen en realidad a la riqueza común de la fe de la Iglesia, aparecen en la totalidad de la fe de la misma Iglesia en sus varias dimensiones, a saber, tanto de la Iglesia actual como de la Iglesia de los siglos pasados. La Iglesia, al paso de los siglos, va dejando huellas en las cuales se descubre la fe de la cual vivía la Iglesia de tiempos pasados. A estas huellas o documentos de diverso género llegados hasta nosotros, está ceñida la investigación teológica y el Magisterio eclesiástico, como quiera que son rastros luminosos de la misma Iglesia creyente de otros siglos. Ni la investigación teológica, ni el ejercicio del Magisterio existen como ciencia académica o como materia de discusiones polémicas en cuanto tales. Es pastoral y misionero el fin por el cual se investiga la verdad de la fe, se conserva pura y se proclama evangélica. De la misma fe han de vivir los hombres. Con todo el carácter pastoral resplandece más y mejor en el Magisterio eclesiástico que en el trabajo de los Teólogos. Aunque tampoco estos habrán de olvidar en sus elaboraciones científicas el aspecto pastoral; el cuidado de las almas ha de ser elemento interno del trabajo teológico. El carácter pastoral determina a la teología de modo negativo y de modo positivo. Negativo, en el sentido de que la labor de los teólogos ha de fijarse mucho en no ocasionar detrimento a la fe de los creyentes, ya por explicaciones difíciles, ya porque cuestiones discutidas se lanzan fácilmente a los medios de comunicación social, son oídas y examinadas por quienes sufren los efectos de tales publicaciones, más de lo que se puede tolerar; en sentido positivo, en cuanto que la

labor de los teólogos está puesta al servicio del anuncio, predicación e instrucción religiosa. El trabajo teológico, aunque sea científico, hoy es imposible encerrarlo en un gabinete secreto de estudio, sino que en razón de su misma existencia y finalidad ministerial, debe desembocar en servicio de la Palabra de Dios para vida de la comunidad, eclesial y humana.

Tesis cuarta: Las observaciones de esta tesis se encaminan a la condición colegial o comunitaria ya del Magisterio ya de los Teólogos. Aunque unos y otros ni pueden ni deben trabajar sino en el ámbito personal y característico de cada uno, con todo se ha de recordar que el carisma otorgado al Magisterio o el teólogo en este ámbito se le ha dado en conjunción, en miras a su unidad con el colegio o comunidad eclesial. Colegialidad y Comunidad que deben tenerse en cuenta al ejercer el oficio y el trabajo científico. Esta comunidad entre el Colegio Magisterial y la sociedad de aquéllos que se dedican a la labor teológica, ha de ser atendida con especialísimo cuidado. El Concilio Vaticano II, de modo singular, recalcó la atención en la colegialidad del Magisterio eclesial, pues ni uno ni todos deben ni pueden ejercer su oficio sin referirlo al Colegio episcopal entero. Y por otra parte, los Teólogos mal podrán llenar sus deberes, si no ponen la mira en el trabajo y en los pareceres de sus colegas, y no tanto por urgencia de métodos científicos, cuanto por apremio de la comunidad vital, ya intelectual, ya carismática.

Parte segunda: Los elementos comunes con los cuales se traban y mezclan el Magisterio y los Teólogos no vienen a diluir las diferencias existentes entre ellos. Cuatro diferencias podemos anotar: función propia de cada uno; cualidad propia de la autoridad de cada uno; unión con la Iglesia, cada uno a su manera; libertad propia y específica de cada uno.

Tesis quinta: El Magisterio llena el deber de defender la integridad y la unidad de la fe y de las costumbres. Pero esto jamás se podrá hacer por decreto, sino según las exigencias en el oficio de proponer la verdad. Y aquí es donde necesita de la ayuda y cooperación científica de los Teólogos, que con métodos científicos se esfuerzan en descubrir la Palabra de Dios, escondida en palabras humanas. A primera vista aparece negativo, limitante, el deber de amparar la integridad y la unidad de la fe; pero se ejerce de manera muy positiva para la vida de la Iglesia, a saber, por la interpretación auténtica de la Palabra de Dios, la cual marca el límite a doctrinas contrarias a la fe, y conduce de la mano al entendimiento a una inteligencia más profunda de la misma fe.

Lo que se dice en la Tesis 5,2 sobre cierta función mediadora de los Teólogos entre el Magisterio y el Pueblo de Dios, no se habrá de tomar de manera muy exclusiva. Con todo, tiene su importancia, y bastante grande. Cuanto fue proclamado por el Magisterio eclesial como verdad de fe o doctrina eclesial, mediante las aclaraciones y explicaciones las deben pasar los teólogos al pueblo cristiano, que vive aquí y ahora, a fin de que sea entendido en sentido verdadero lo que anteriormente se proclamó o se presenta ahora por el Magisterio. Por otra parte, necesita el Magisterio de la cooperación de los Teólogos para discernir y distinguir bien lo que el pueblo cristiano admite veraz o equivocadamente, ya que la fe de la Comunidad del Pueblo de Dios es también norma directa para aquello sobre lo cual se habrá de pronunciar el Magisterio como obligatorio para todos. Y ya que en el ejercicio de este Magisterio se han de emplear diversos métodos científicos, necesita de la seria

colaboración de los Teólogos. Conscientes deben estar los mismos Teólogos de este su ministerio.

Tesis sexta: Al distinguir el origen de la autoridad en el Magisterio y en los Teólogos, se ha de huir con toda cautela el presentarlos como adversarios y se ha de conservar la verdadera diferencia. Por un lado, la autoridad específica del Magisterio eclesiástico deriva de la Ordenación Sacramental, con la que quedan agregados al Colegio Episcopal, al cual compete, como tal, la máxima autoridad pastoral en la Iglesia. Conviene, sin embargo recordar que esta "autoridad formal" debe ir acompañada de una autoridad personal, ya por el comportamiento, ya por la ciencia adquirida en estudios e investigaciones. Lo uno no excluye lo otro. Puede suceder esto, por razón de que consagrado Pastor en la Iglesia, tuvo también sus estudios teológicos que lo acreditaron como eminencia; o también, consagrado Obispo, se ha rodeado de teólogos peritos que le ayuden en el desempeño de su cargo. Referente a la autoridad del Teólogo conviene recordar que no proviene ella sola de su competencia intelectual, sino más aún de su participación en la vida de la Iglesia cuya fe viva investiga y explica teológicamente.

Tesis séptima: Que el Magisterio y Teólogos anden unidos en el desempeño de sus menesteres, no hay que discutirlo. Hay sí, que anotar diferencias en el modo de mantener esta unidad.

En cuanto al Magisterio eclesiástico, la eclesialidad deriva de que se trata de un Cargo y un Ministerio en y a favor de la Iglesia, fuera de la cual carece de sentido. Y esto mayormente en lo tocante a enseñar, es decir, al Magisterio; tanto más cuanto que este Magisterio se ejerce ante todo a modo de jueces que disciernen sobre la verdad o la falsedad de las sentencias propuestas. Más o menos vale lo mismo cuanto a Teólogos, que ejercen su deber como investigadores, pero también como maestros, en virtud de su misión canónica. Con todo está ligada siempre a la Iglesia esta ciencia teológica, aún cuando no se ejerza como algo oficial, sino como investigación y labor personal. Es claro que la ciencia de la fe, cual es la teología, no podrá desarrollarse ni ejercitarse sino en contacto vital con la fe de la Iglesia. Porque la "fides quae" no puede ser entendida bien, sino por aquellos que viven en la Iglesia con la "fides qua".

Tesis octava: Mucho se habla hoy sobre la libertad de la ciencia teológica. Y muchas veces se la presenta en lucha abierta con las normas impuestas por la autoridad eclesiástica. A veces se pierde la visión de que la libertad verdadera es propia del Magisterio, como lo es de la ciencia teológica, sólo que tal libertad propia de cada uno, ha de mantenerse en mutua relación. No pueden olvidar, quienes hablan de la libertad del Magisterio como de la ciencia teológica, que tal libertad no puede degenerar en libertinaje, sino que debe ir unida a una grande responsabilidad, que necesariamente restringe los espacios de la libertad. La responsabilidad que restringe la libertad científica del Teólogo, en orden al Magisterio, se reviste de un sentido de obediencia. Obediencia que tampoco debe robar la libertad científica de los Teólogos, la cual no anda sin frenos, porque está encadenada a la verdad misma, proclamada por el Verbo de Dios y guardada por el Magisterio. Sin duda hay grandes dificultades por parte del Magisterio y por parte de los Teólogos, para conservar esta libertad. Hay que conservar siempre la libertad, sin romper los lazos que la limitan; y hay que conservar estos lazos sin que se vea frustrada la libertad por el ministerio de la verdad.

Tesis novena: Esta tesis es un puente para la tercera parte, en la cual se habla del diálogo bien entendido entre Magisterio y Teología. De lo que antecede se ve que es muy difícil evitar tensiones. Todo lo que se ha dicho sobre lo común y lo divergente, hay que empeñarse en mantenerlo unido. Hay que admitir que habrá tensiones entre elementos que deben permanecer pero que no fácilmente se pueden unificar. El diálogo viene a ser el medio no propiamente para evitar la tensión, sino para convertirla en provechosa:

(Otto Semmelroth, S. J.)

La parte tercera de las tesis quiere contribuir para que la tensión entre Magisterio y Teología, que se apunta en la tesis 9a., no vaya a resultar nociva para la Iglesia. Medios y remedios para esto se dan por doquier. Entre ellos sobresale el diálogo que parece sea la principal vía y el mejor método para establecer las relaciones Magisterio y Teología.

Pero el concepto de *diálogo* hay que captarlo bien. No es una charla larga, indeterminada e infinitamente latosa. El diálogo sirve para buscar la verdad. Pero aunque el diálogo toque las cimas de la verdadera libertad, y de la "iniciativa" de todos los participantes, jamás podrá suplir la función de los jueces de la fe y no debe impedir las necesarias decisiones del Magisterio en orden a la defensa de la fe. No tomemos, pues, la vulgar y superficial significación de diálogo, sino el concepto purificado del mismo, en concordancia con la fe católica.

Tesis décima: El diálogo no carece de presupuestos. De lo contrario, no alcanzaría la verdad. Ahora bien, para todo diálogo entre Magisterio y Teología se presupone una "solidaridad" fundamental, la cual consiste en la fe común de la Iglesia. Esta unidad atiende y conserva las funciones diversas del Magisterio y de la Teología. Todo verdadero diálogo vive en y desde este común fundamento. Si fallare profunda comunidad en la fe o si fuere simulada, el diálogo carecería de todo sentido. Así pues, el diálogo para que conduzca hasta la verdad, debe regirse no tan sólo por la pericia, sino mucho más por la sinceridad, por la firmeza en proclamar la verdad y por la prontitud para oírla. Y porque hoy es menospreciada no pocas veces esta comunidad, o se la pone en duda, esta "base" de todo diálogo entre Magisterio y Teología, se percibe que hay que pregonarla muy en alto. Otra finalidad de la tesis: Magisterio y Teología no deben entremezclarse en funciones ajenas. Si cada uno guarda su puesto, habrá óptimos resultados, como se anota al final de la tesis. Opónense a esto y quedan rechazados todos aquellos empeños que más o menos claramente intentan alejar al Magisterio, y en cuestiones de fe y de costumbres reclaman *exclusivamente* la competencia de la Teología científica y por ende de los Teólogos.

Tesis undécima: Surge, por consiguiente, la discusión de límites del diálogo entre Magisterio y Teólogos: 1) Si se conserva la comunidad en la fe, el diálogo no conoce límites. No quiere ello significar un proceso indefinido en la búsqueda de la verdad. 2) El diálogo tiene sus limitaciones cuando la verdad de fe puede ser vulnerable.

Fuera de eso, está el diálogo expuesto a peligros intrínsecos, que destruyen la misma posibilidad del coloquio. Puede quedar maltrecho si, por ejemplo, se presentan medios de coacción externa. Con todo, no es, hoy, este el mayor peligro. Surge una coyuntura nueva en las relaciones entre el Magisterio y Teología, que hasta

ahora no había existido. En otros tiempos, en caso de duda, el diálogo entre Magisterio y Teólogo se franqueaba *directamente*, entre la autoridad competente y determinado teólogo. Hoy, en caso de conflicto, no es nada raro que la "publicidad" se atravesase entre el Magisterio y el teólogo. De ahí surgen presiones, procedimientos, tácticas, etc., en que se pierde la verdadera "atmósfera" del diálogo. Queda así obnubilada su sinceridad. Hechos de esta clase suscitan una situación nueva, que se habrá de considerar con todo cuidado.

Tesis duodécima: No entran las tesis en cuestiones especiales y menos jurídicas sobre la estructura externa del diálogo, máxime en caso de conflicto. Quieren demostrar la importancia y el "lugar" del método dialogal frente a un proceso doctrinal, y, en cuanto es posible, en el modo de proceder (radio agendi). El proceso doctrinal dará su último y decisivo paso, cuando todo otro medio haya resultado inútil y en vano (cfr. texto). La Tesis recomienda igualmente el diálogo al Magisterio en este sentido, que el Magisterio emplee una técnica gradual frente a las reacciones de opiniones dudosas. Excelente y clara ayuda pueden prestar para el caso las reglas de la hermenéutica. Pero la tesis conoce bien que todo diálogo concluye definitivamente, cuando el Teólogo contradice resueltamente una verdad de fe. En tal caso, es el Teólogo mismo el que rehusa definitivamente el diálogo.

(Karl Lehmann)

Estudio "Medellín"

Documento Final sobre Liturgia

Ocho años después de haberse promulgado los famosos Documentos de Medellín, el CELAM convocó a diversos peritos para una Reunión de Coordinación que reestudiara dichos documentos y resaltara los valores más importantes en la actualidad. La reunión se tuvo en Bogotá del 23 al 28 de febrero de 1976. La Sección de Liturgia redactó el siguiente documento final.

Introducción

1. El Documento de Liturgia de Medellín trató de enfocar la realidad de la pastoral litúrgica en Latinoamérica a la luz de toda la doctrina del Concilio Vaticano II y no únicamente de la Constitución *Sacrosanctum Concilium*.
2. El Documento tiene un valor teológico y pastoral indiscutible con una notable fuerza renovadora. Sin embargo su repercusión fue condicionada por las inquietudes sociales que prevalecían en aquel momento.
3. A los 8 años de su publicación estamos en una situación propicia para acentuar más aquello que en ese Documento permanece válido y enriquecerlo con las experiencias y adquisiciones que en este tiempo ha ganado la pastoral litúrgica en

el conjunto de la Pastoral.

4. Consideramos que la idea inspiradora del Documento está en dar a la liturgia su real ubicación en el conjunto de la pastoral en relación con la Evangelización, el compromiso de vida y la transformación de América Latina; lo cual aparece no sólo en el Documento de Liturgia sino en los demás Documentos de Medellín.

I. Líneas Generales de la Situación

A. Problemas y situaciones analizados en Medellín y todavía vigentes

Al hacer un análisis de la situación de la pastoral litúrgica en el Continente Latinoamericano podemos considerar que la mayoría de los elementos de análisis presentados en Medellín son todavía valederos. Se pueden sintetizar en los siguientes puntos:

1. *Crecientes esfuerzos de renovación todavía insuficientes.* El poner en marcha la primera etapa de la reforma, (empleo de la lengua vernácula, celebración frente al pueblo, introducción de oración de los fieles, matrimonio dentro de la misa y demás reformas introducidas por las instrucciones *Inter Oecumenici*; *Tres ab hinc annos* etc.)¹ no presentó, por lo general, graves dificultades para su implantación material. Tanto el clero como los fieles de nuestros países son bastante dóciles y las normas emanadas de la Santa Sede se han cumplido con facilidad. Al contrario no han faltado quienes querían adelantar reformas que se esperaba vendrían luego oficialmente. Sólo una muy pequeña minoría se aferraba a las formas anteriores.

Esta docilidad y, a veces, un cierto deseo de novedad, fueron en cierta manera perjudiciales pues la reforma se introdujo en muchas partes de manera impositiva, externa y superficial sin una preparación y educación adecuada del clero ni de los fieles. Hubo cambios de unos ritos por otros y a veces de un ritualismo por otro, pero no un cambio profundo de la mentalidad y de la práctica pastoral. Como decía alguien gráficamente "se ha puesto al altar frente al pueblo pero no se ha puesto al pueblo frente al altar".

La reforma litúrgica posconciliar rompió con tres siglos de rubricismo, hubo allí un auténtico y positivo cambio de mentalidad, pero, como en toda reacción, se ha presentado el llamado "fenómeno de péndulo": unos se han ido al extremo opuesto del rubricismo, siguiendo la propia arbitrariedad. Este problema inquieta a muchas Conferencias Episcopales y a muchos Obispos ante una serie de "abusos" en materia litúrgica que todavía persisten y que causan desconcierto en los fieles. Son también ocasión para que la autoridad, recelosa, se haya refugiado en una actitud más de vigilancia que de promoción litúrgica.

Pero, por otro lado, todavía hay síntomas del error que condenaba Pío XII en la *Mediator Dei* cuando a la Liturgia se la confundió con la pompa y el aparato de las ceremonias y liturgista era sinónimo de rubricista y de maestro de ceremonias. De ahí que, con esa mentalidad subconsciente, muchos liberados del rubricismo, consideran la Liturgia como asunto de aficionados cada vez menos numerosos. Esta mentalidad está muy en las causas del receso o crisis de la liturgia que se observa en

¹ Ver relación completa en la revista *Medellín*, No. 2, pg. 228-231.

muchas partes.

En general se puede afirmar que la implantación de los nuevos libros litúrgicos se ha venido realizando con mayor o menor rapidez según los países. A nivel libros, diríamos, a nivel material, la reforma ha sido hecha, pero a nivel de *vida litúrgica real de clero y fieles* todavía queda mucho por hacer.

2. *Cambio de ritos sin cambio de mentalidad (neoritualismo)*. La Comisión Nacional de Liturgia de Chile en su informe en la reunión del Cono Sur² hace una descripción de la situación de hecho que desafortunadamente se puede extender a todo el continente con pocas excepciones.

"Se puede decir que no hubo conversión de mentalidades a la reforma conciliar; la impresión general es que:

— Se ha cambiado un rito por otro; fórmulas por otras. Así la pregunta frecuente: ¿qué hay de nuevo? o ¿cuándo sale tal ritual? . . . Igual que el niño que desea un juguete nuevo y luego lo arrincona porque no le interesa más.

— Lo que es más grave: vuelve el *neo-ritualismo*.

Así lo manifiesta el deseo, entre muchos sacerdotes, de tener un mini- libro, un *vade-mecum* donde se encontraría todo lo necesario para todos los sacramentos.

No importan los textos bíblicos, la flexibilidad o la personalización de los sacramentos: sólo el mini-libro, práctico, de bolsillo.

— No ha habido la suficiente promoción de los "actores de la celebración", como lectores, guías y cantores, lo que prácticamente ha acentuado el equivocado concepto de que la Liturgia es acción exclusiva o casi exclusiva del sacerdote.

— Falta a numerosos sacerdotes la "capacidad de presidir" una asamblea, el carisma de la comunicación. Sin pretender encasillar a nadie en una categoría determinada, podemos señalar y describir tres grupos:

— Los que han recibido la reforma litúrgica con agrado, se han puesto al día, han leído los "praenotanda" de los rituales, celebran dignamente la acción litúrgica, tienen el "carisma" de presidentes de la asamblea y el don de la comunicación, saben crear un ambiente de comunidad y de fiesta. Los fieles acuden con gusto a estas celebraciones, participan consciente, activa y fructuosamente en la acción litúrgica y se nota una renovación de la vida cristiana y de la parroquia.

— Los que "*cumplen lo mandado*", lo que está escrito y permitido; han recibido una formación rubricista y obedecen las nuevas normas, pero no han penetrado el espíritu de la liturgia, les falta vocación de "presidentes de asamblea", no tienen el don de la comunicación, cumplen los ritos "*delante del público*"; no han sido preparados para "*celebrar*" junto con su pueblo . . . Sus celebraciones son tristes, sin dinamismo, la gente "*asiste*" pasivamente para cumplir, sin entusiasmo.

— Los que "*se largan por su cuenta*", improvisan su propia liturgia (intelectual, sin signos). Para ellos es siempre mejor lo que viene de afuera (textos y ritos) que lo de Roma".

Esta visión de la realidad que se observa en Chile puede parecer demasiado ne-

²Cfr. Boletín Informativo DELC No. 1 pg. 39 ss.

gativa pero es, bastante realista. Basta "ir a misa" a cualquier catedral y a muchas de nuestra iglesias para darse cuenta.

Hay que considerar que nuestros pueblos latinoamericanos no tuvieron un movimiento litúrgico fuerte y eficaz como el europeo que preparó la renovación conciliar y posconciliar, sino que, por lo general, esta reforma tomó de sorpresa tanto a clero como a fieles. Cuando apareció la *Inter oecumenici* (24 Sept. 64) todavía nuestras parroquias no habían asimilado la *De musica sacra* (23 Sept. 58) de Pfo XII: El comentador, el canto y participación de los fieles, las lecturas en castellano, etc. no eran sino privilegios de unas cuantas parroquias o comunidades llamadas "de avanzada" y a veces consideradas hasta peligrosas.

No es de extrañar por tanto que todo este período de renovación posconciliar con una superabundancia de instrucciones, cartas, rituales, *praenotanda*, ordenaciones generales etc. no haya sido suficiente comprendido ni asimilado.

La educación litúrgica del clero (SC 14-18) y de los fieles (SC 19) todavía deja mucho que desear. Muchas reformas se han realizado materialmente y son incomprendidas. La "oración universal o de fieles" en la Eucaristía es un ejemplo sintomático: se hace en casi todas partes, pero se la desfigura en acciones de gracias, en peticiones individualistas, en oportunidad para "dar lecciones" a los demás. Las misas Plegarias Eucarísticas nuevas no se han entendido ni valorado y mientras algunos no utilizan sino la expeditiva y breve segunda anáfora otros inventan y leen nuevas plegarias eucarísticas que no merecen nombre de tales.

El caso del bautismo de niños es característico de la poca asimilación de esta segunda etapa de la reforma: Los cursos prebautismales para padres y padrinos eran una real novedad que se presentó muy promisorio pero que en muchas parroquias se ha convertido en un requisito odioso que se hace cumplir rutinariamente con una que otra conferencia que no lleva a nada.

3. *Problemas de adaptación a las varias culturas.* En el campo de adaptación y creatividad algunas Conferencias Episcopales ya han dado pasos aunque tímidos todavía.

Los rituales de Bautismo, Matrimonio y Exequias de Colombia por ejemplo tienen algunas oraciones, bendiciones nupciales y hasta prefacios de composición nacional.

La Conferencia Episcopal del Ecuador en el "año de la Evangelización" que acompañó al Congreso Eucarístico Bolivariano realizó una experiencia de adaptación del leccionario dominical.

La Conferencia Episcopal del Brasil (CNBB) preparó, con ocasión del Congreso Eucarístico de Manaus, una plegaria eucarística de gran inspiración popular, en un lenguaje al alcance de la gente que ha tenido muy buena acogida.

El DELC y la sección de Pastoral Litúrgica del Instituto Pastoral del CELAM han realizado estudios de tipo investigativo que han tenido cierta repercusión³.

A nivel de grupos indígenas se vienen realizando algunas experiencias, por lo general de carácter privado; pero varias Comisiones Nacionales de Liturgia han tomado, por lo menos, conciencia del problema y están al estudio y búsqueda de soluciones.

³Cfr. *Notitiae* Vol. 10 (1974) 384-390: artículo del Padre Alvaro Botero Alvarez, traducción portuguesa en la Revista Eclesiástica Brasileña; y en Revista *Medellín*, No. 1 pg. 51-82, artículo del Padre Carlos Braga.

Varios países con grupos numerosos de indígenas han realizado ya versiones de la Biblia y de los textos al guaraní, aymara, quechua, etc. pero se trata simplemente de una versión del latín sin adaptación o creación propiamente dichas.

4. *El Obispo no siempre ejerce su papel de liturgo.* Todavía en muchos casos es valedera la afirmación de *Medellín* (Liturgia 9,1) de que "se tiene la impresión de que el Obispo no siempre ejerce de modo eficaz su papel de liturgo, promotor, regulador y orientador del culto".

De ahí que la organización y eficacia de las Comisiones Diocesanas de Liturgia dejen mucho que desear. Recién iniciada la reforma posconciliar las Comisiones, aunque incipientes en muchas partes, promovieron la reforma y prepararon a los sacerdotes para los nuevos "ritos".

Pero el receso en la pastoral litúrgica comprobado en los últimos años, se debe en buena parte al decaimiento de las mismas Comisiones Diocesanas que no han estado promoviendo en forma permanente, viva y eficaz la acción litúrgica y sacramental.

En algunas diócesis ni siquiera ha sido creada la Comisión, en otras se realizaron nombramientos hoy insubsistentes y no se han nombrado los reemplazos; en la mayoría hay un sacerdote como responsable o vicario diocesano de Liturgia pero en quien se acumulan tal número de cargos que su real vinculación a la pastoral litúrgica es irrisoria.

La insuficiencia de peritos y que hiciera notar *Medellín* (9,1) la escasez de clero en general, son causantes, en parte de esta situación que es realmente alarmante pues mientras no se rompa este círculo vicioso será difícil dar a la Liturgia el puesto que le corresponde en el conjunto de la pastoral.

La afirmación de *El Medellín de la Liturgia* (1,3) es todavía muy general en el continente: "las Comisiones Diocesanas, frecuentemente, para promover la vida litúrgica, encuentran las siguientes dificultades:

- a. no siempre son conscientes de su misión;
- b. desconocen el alcance, la evolución y el progreso de la reforma litúrgica;
- c. carecen de suficiente personal capacitado;
- d. el esfuerzo se limita a ejecutar normas recibidas;
- e. el cansancio y desaliento personal surge, en muchos casos, al sentir restringida la libertad de acción por el ambiente y la mentalidad meramente rubricista"⁴.

5. *La Liturgia no suficientemente integrada con la educación religiosa.* Todavía en el Continente Latinoamericano, en unos países más, en otros menos, la renovación catequética y en general la educación religiosa no ha integrado suficientemente los elementos litúrgicos. A nivel de profesores y de manuales de catequesis todavía se notan muchas deficiencias, los programas mismos no destacan siempre la importancia de los misterios litúrgicos y de los signos sacramentales.

6. *Insuficiente número de peritos.* La falta de personal preapropiado y competente para la renovación litúrgica se nota en casi todas las diócesis, y con el agravante de que algunos peritos en liturgia se han dedicado a otras actividades pastorales.

Pero lo peor es la falta de interés por realizar estudios en materia litúrgica: los

⁴Cfr. *El Medellín de la Liturgia*, pg. 26.

grandes institutos europeos, apenas si reciben uno que otro latinoamericano; el mismo Instituto Pastoral del CELAM no ha tenido personal suficiente de alumnos para poder sostener la sección de Pastoral litúrgica.

B. Problemas, situaciones nuevas

Aspectos positivos

1. *Primera reunión de Presidentes y Secretarios de las Comisiones Nacionales de Liturgia del Continente.* Después de 1968 la realización más notoria a nivel continental ha sido el Encuentro de Reflexión Litúrgico-Pastoral que con la participación de los Obispos Presidentes y los Secretarios de las Comisiones Nacionales de Liturgia se efectuara en Medellín del 17 de Julio al 19 de Agosto de 1972.

Allí el Cardenal Tabera, entonces Prefecto de la Sagrada Congregación para el Culto Divino, acuñó la expresión que se hizo célebre: "Pienso que este Medellín que hoy es famoso en toda la Iglesia, como pocos nombres son famosos, porque se hace referencia siempre a *Medellín*, a los documentos de Medellín, a la reunión de Medellín, adquiere un nuevo calibre, porque yo espero, que de esta reunión y de todo lo que se siga en esta reunión se va a hablar del *Medellín de la Liturgia*"⁵.

En esta reunión, que duró más de un mes, participaron los Obispos presidentes y los sacerdotes secretarios de las Comisiones Nacionales de Liturgia de todos los países del continente latinoamericano, fuera de Cuba y Honduras.

Se analizó detalladamente la situación de la pastoral litúrgica en cada país. En cinco grupos de trabajo se estudiaron los principales problemas; resultado de estos estudios fueron los cinco documentos siguientes:

1. Las Comisiones Litúrgicas.
2. Celebraciones litúrgicas: Eucaristía.
3. Religiosidad Popular.
4. Libros litúrgicos de América Latina.
5. Liturgia y comunidades de base.

Bajo el nombre de *El Medellín de la Liturgia* fueron editados por el DELC en Junio de 1973. Se editaron además por las Comisiones Litúrgicas de Chile, Argentina y Perú. Su divulgación ha sido pues, relativamente amplia, pero su profundización y asimilación no es suficiente aún.

Para el DELC estos documentos son realmente la mejor complementación y puesta al día del documento 9 de *Medellín: Liturgia*. Han servido de criterios y orientación para las actividades del Departamento en los últimos años. A partir de ellos podríamos ver las *principales complementaciones a Medellín 9*:

a. *Elementos doctrinales y principios pastorales.* El documento 2: celebraciones litúrgicas: Eucaristía, en su segunda parte (Nos. 19 a 29) es un excelente aclaración y complementación de lo dicho en *Medellín* art. 2 a 4 explicitando particularmente la necesidad de los signos, la unidad de misión y el puesto de la Liturgia orientada a Dios pero que "también tiende, en forma directa e inmediata a cons-

⁵ *El Medellín de la Liturgia*, colección DELC I pg. 79.

truir y consolidar la comunidad de los creyentes" (2,21).

Ver también por ejemplo el documento 5 Comunidades de Base Nos. 28 a 34.

b. *Recomendaciones prácticas.* Las recomendaciones de *Medellín 9* art. 8 a 15 son retomadas, ampliadas y perfeccionadas por el *Medellín de la Liturgia*.

El documento 1: *Comisiones de Liturgia*. Analiza detalladamente el papel del Obispo, el de las Comisiones diocesanas de Liturgia, de las Comisiones nacionales y del mismo Departamento de Liturgia del CELAM.

c. *Sugerencias particulares.* La sugerencia referente a la Eucaristía en pequeños grupos y comunidades de base (*Medellín 9*, 12) tuvo muy buena acogida en *El Medellín de la Liturgia* que le dedicó el documento más completo y extenso a este punto: Documento 5 *Liturgia y Comunidades cristianas de base*.

Este texto ha tenido buena acogida aún fuera del continente latinoamericano; traducido al francés lo publicó la prestigiosa revista de Liturgia "La Maison - Dieu"⁶ y buen eco tuvo también en la revista "Phase" ampliamente conocida en España y en América Latina⁷.

Las restantes sugerencias de *Medellín 9*, no referentes a cursos presacramentales (especialmente bautismo y matrimonio) celebraciones comunitarias de la Penitencia y celebraciones de la Palabra de Dios (9, 13 y 14), fueron tratados de nuevo en varios documentos: 2 (Celebraciones Litúrgicas, Eucaristía) 27, 30, 34; 3 (Religiosidad Popular) 6, 7, 8 y 5 (Comunidades de Base) 5, 6, 7, 12.

2. *Los nuevos libros litúrgicos con introducciones generales de rico contenido doctrinal, espiritual y pastoral.* De 1968 a la fecha han aparecido una serie de documentos: intrucciones, rituales, misal romano, liturgia de las horas, etc. de capital importancia y que constituye la llamada "segunda etapa" de la reforma litúrgica. Los nuevos libros litúrgicos "reformados según los decretos del Concilio Vaticano II" y que sustituyen la reforma tridentina⁸.

Todos conocen las valiosas introducciones (praenotanda) generales de cada uno de estos nuevos libros litúrgicos y que son una admirable síntesis doctrinal, espiritual y pastoral. Vale destacar principalmente la Ordenación general del Misal Romano de trascendental importancia.

3. *Consecuentemente mayor participación del pueblo, nuevas experiencias.* En los años que han transcurrido desde la Constitución sobre la Sagrada Liturgia del Concilio Vaticano II hasta hoy, son muchos los pasos que se han dado. No cabe duda que entre las celebraciones parroquiales del 68 a las de hoy ha recorrido un gran camino.

La Pastoral Sacramental, dentro del ambiente de un cristianismo de masas, tan común todavía en América Latina, ha recibido reorientación muy positiva, aunque pueda tener sus deficiencias. Los cursos prematrimoniales, prebautismales, males, la exigencia de una mejor evangelización, de una mayor maduración en la fe y una fe más personal que social es algo muy valioso.

⁶ *La Maison Dieu*, 114 (1973) 114-126.

⁷ *Phase*, año XIII-1973 No. 78 pg. 535 ss. Sobre el mismo tema Cfr. también *Phase*, año VIII-1969, No. 52 (monográfico).

⁸ Lista completa y ordenada puede verse en la revista *Medellín*, No. 2 pg. 231-241 especialmente.

4. *Sistema de trabajo del DELC por zonas geográficas.* La Comisión Episcopal del Departamento y su presidencia, siguiendo los deseos manifestados en el encuentro de Medellín de 1972, (Cfr ML 1, 39) han considerado de prioridad organizar las diversas zonas geográficas en el continente y así dinamizar más plenamente las Comisiones Nacionales de Liturgia.

Los encuentros zonales realizados en los dos últimos años han demostrado que esto era realmente una necesidad sentida y han dado eficacia a la labor del DELC.

Se han constituido las siguientes zonas:

1. Zona México
2. Zona América Central y Panamá (Guatemala, Honduras, Nicaragua, El Salvador, Costa Rica y Panamá).
3. Zona Caribe: tres unidades; a) anglo-holandesa: Honduras Británicas, Antillas y Guayanas de expresión anglo-holandesa; b) Antillas de expresión francesa: Haití, Antillas y Guayanas francesas; c) Antillas de expresión hispánica: Cuba, Puerto Rico, Santo Domingo.
4. Zona Andina (Bolivia, Colombia, Ecuador, Perú y Venezuela).
5. Zona Sur (Argentina, Chile, Paraguay y Uruguay).
6. Zona Brasil.

Cada zona tiene un Obispo representante en la Comisión Episcopal del DELC. Este Obispo a nombre del Departamento y de su Presidente es responsable de zona para un servicio de animación y coordinación.

Todas las zonas han realizado sus reuniones anuales de intercambio, coordinación y mutuos servicios.

La zona sur (reunidos en 1974-75-76) se ha destacado por su actividad; de buena repercusión han sido los cursos para delegados diocesanos de Liturgia sobre Liturgia y Religiosidad Popular (Resistencia Abril 28 a 18 de Mayo de 1974 y Asunción 5 a 10 de Mayo de 1975, Posadas Mayo 31 a Junio 5 de 1976).

La zona Andina en su documento de Quito (reunión del 7 al 10 de Junio de 1975) llamó la atención sobre la situación de crisis a que venía llegando la liturgia. Este llamado tuvo repercusión continental y sirvió de reflexión a múltiples comisiones nacionales de Liturgia para despertar un mayor interés en sus Conferencias Episcopales, clero y fieles.

Así la segunda reunión de Zona Andina (12 al 16 de Agosto de 1975) detectó un positivo despertar y un buen progreso en el curso del último año.

La zona de América Central y Panamá realizó un encuentro de Presidentes y Secretarios (Alajuela 3 a 7 de Septiembre de 1973) pero cambios en las directivas no han permitido tener una continuidad.

La zona de las Antillas realizó en Barbados (Mayo 26-29 de 1974) un encuentro de la Comisión de habla inglesa y holandesa y sigue reuniéndose anualmente. En materia de publicaciones están muy bien servidos de Holanda y de la Comisión internacional de lengua inglesa (ICEL).

5. *Aumento del número de agentes litúrgicos y mayor preocupación por su preparación.* Se ha indicado ya el número insuficiente de expertos, pero de una manera general el número de agentes de pastoral litúrgica ha aumentado considerablemente en los últimos años debido especialmente a los *nuevos ministerios laicales*.

En muchas partes, de una manera u otra los ministros de la palabra, los presidentes de celebraciones dominicales sin sacerdote, los acólitos y ministros extraordinarios de comunión, los diáconos permanentes, o los ministros extraordinarios de diaconía se han establecido y vienen prestando un gran servicio en la pastoral sacramental.

En varias partes se han organizado encuentros de promoción de tales ministros, cursos de preparación etc.

Además es tema muy estudiado hoy y sobre el cual se tiene abundante bibliografía.

6. *Interés creciente por Liturgia de Radio y Televisión.* Hace ya varios años que se vienen transmitiendo por Radio y, más recientemente por televisión, las celebraciones litúrgicas y especialmente la Misa.

La novedad está en la progresiva toma de conciencia no solo de la importancia del "medio" sino de sus condicionamientos específicos hacia una auténtica *liturgia de radio o televisión* que utilice plenamente los recursos técnicos radiofónicos o televisivos al servicio del mensaje cristiano que se transmite.

La Conferencia Episcopal del Brasil (CNBB) ha realizado ya tres encuentros nacionales sobre el tema; el segundo y el tercero se han extendido a toda América Latina. Sus conclusiones han tenido una cierta difusión e influencia en el continente.

7. *Variedad y mayor adaptación en las traducciones en lengua española.* La legislación litúrgica en materia de traducciones ha evolucionado considerablemente: al comienzo se exigió una versión única para la misma lengua en los diversos países. El trabajo de traducciones se confió a la Comisión Mixta España-Celam constituida en Noviembre de 1965. Progresivamente se fueron concediendo algunas libertades primero para los cantos⁹ y luego en general al permitir introducir variantes al texto elaborado por las Comisiones mixtas¹⁰.

Más tarde se exigió traducción única solamente para el Ordinario de la misa y aquellas partes de la Sagrada Liturgia que requieren participación directa de los fieles¹¹. Para las demás partes se recomendaba la traducción única, pero se dejaba libertad a las Conferencias Episcopales.

En 1971 se suprime del todo la Comisión Mixta España-Celam y se recomienda que el Departamento de Liturgia del CELAM constituya una Comisión encargada de preparar los libros litúrgicos para el Continente Latinoamericano¹².

Ante repetidas peticiones de varios países y ante solicitud muy motivada del Presidente del DELC se ha logrado hoy día que la Santa Sede no urja traducción única sino solamente para las fórmulas esenciales de los sacramentos y por tanto

⁹Cfr. Instrucción de la Secretaría del *Consilium* sobre la traducción del *graduale simplex* del 23-1-68.

¹⁰Cfr. Instrucción *Comme le prévoit* sobre la traducción de los textos litúrgicos del 25-1-69 *Notitiae* 5 (1969) 3-12.

¹¹Cfr. Carta a los Presidentes de las Comisiones Episcopales de Liturgia de lengua castellana del 5 de Agosto de 1969 (Prot. No. 1230/69) y Nuevas normas sobre traducción única de los textos litúrgicos 6-11-70 *Notitiae* 6 (1970) 84-85.

¹²Cfr. Carta del Cardenal Tabera, *Notitiae*, 8 (1972) 38-40.

para la narración de la Cena o consagración en las Plegarias Eucarísticas¹³. De ahí que hayan sido aprobadas por las Conferencias Episcopales y confirmadas por Roma versiones diferentes que corresponden mejor a "las grandes diferencias lingüísticas entre los países del continente"¹⁴.

Una traducción conforme con el lenguaje local es necesariamente mejor comprendida y mejor acogida por el clero o fieles. Por eso se aspira a tener una traducción que no sea ya simple "transliteración" del latín.

Sin embargo las dificultades no han sido del todo superadas, las traducciones requieren una revisión más profunda bajo todo punto de vista y de esto son conscientes las Comisiones Nacionales de Liturgia que preparan nueva edición de los libros litúrgicos y particularmente del misal.

8. *Legítimos deseos de mayor libertad en materia litúrgica.* El deseo de Medellín 9, 10 de que "se confiera a las Conferencias episcopales facultades más amplias en materia litúrgica", (Cfr. también *El Medellín de la Liturgia*, 1, 24 a 29) se ha realizado en buena parte pues los nuevos libros litúrgicos dejan cierto margen de actuación a las Conferencias Episcopales. Pero hay que tener en cuenta además que se inicia la tercera etapa que llevará a una más profunda adaptación a juicio de las Conferencias Episcopales¹⁵.

Los nuevos libros litúrgicos dejan también buena parte de gestos, ritos, oraciones "pro oportunitate", a la libertad del que preside y según las conveniencias o condiciones de la asamblea. Más aún en casi todos los rituales la introducción general presenta "las adaptaciones a juicio del ministro" y así por ejemplo, el ritual de exigencias recomienda al ministro que preside la celebración que haga "uso gustosamente de las facultades concedidas en el Ritual, teniendo en cuenta las diversas circunstancias y escuchando los deseos de la familia del difunto y de la comunidad"¹⁶, lo cual es una indicación muy valedera también para otros rituales.

Sin embargo se considera que las facultades de adaptación no son suficientes por lo cual muchos conscientes de las necesidades de sus fieles, aspiran a una mayor libertad.

9. *Nuevo y creciente interés por la religiosidad popular.* Al comienzo de la renovación pastoral litúrgica en muchos países del continente pastoralistas, principalmente de influencia europea y norteamericana, ante el creciente proceso de secularización, orientaron la acción pastoral con una fuerte dosis de minus-valoración del fenómeno religioso del pueblo latinoamericano. Rápidamente se hicieron juicios de valor; se tildó a la religiosidad popular de superstición, de herencia colonial superada. Otros sin ir a este extremo lo consideraban como elemento muy secundario y destinado a desaparecer.

Hoy día el problema ha sido replanteado en forma diferente: cada vez son más numerosos los estudios sobre la religiosidad y el catolicismo populares.

En el Sínodo de Obispos de 1974 sobre la Evangelización en el mundo de hoy el tema apareció repetidamente sobre todo en labios de Obispos latinoamericanos y

¹³ Cfr. Carta del Cardenal Tabera del 20 de Noviembre 1972, *Notitiae* 9 (1973) 70-71 y Carta de Monseñor Romeu Alberti a la Sagrada Congregación del 25 de Junio de 1973.

¹⁴ Cfr. última carta citada, párrafo 3.

¹⁵ Algunos documentos al respecto en la revista *Medellín*, No. 2 pg. 241-242.

¹⁶ Cfr. Ritual de Exequias No. 20.

africanos.

Las exhortaciones apostólicas *Marialis Cultus* y *Evangelii nuntiandi* de Pablo VI han tratado el asunto sobre diversos ángulos y dan orientaciones pastorales muy valiosas ¹⁷.

Igualmente *El Medellín de la Liturgia* dedicó todo un Documento sobre el tema con un completo análisis de la situación, dando algunos principios teológicos y aplicaciones pastorales ¹⁸.

10. *Redescubrimiento del valor de las imágenes y de los signos.* Esto es en parte consecuencia del nuevo interés por la religiosidad popular anteriormente indicado. Mayor estudio de la fenomenología religiosa y de la psicología misma de nuestro pueblo han colaborado también a la revalorización de estos elementos tan tradicionales en la liturgia y que al comienzo de la reforma fueron menos apreciados por algunos en una acción pastoral un tanto inconoclasta.

La reforma litúrgica ha logrado una simplificación de los elementos que en el curso de la historia de los ritos se habían exagerado, duplicado u oscurecido por adherencias o elementos menos aptos (SC 21); esto ha llevado a algunos a pensar en una "secularización" o "desritualización" de la Liturgia; pero el estudio, cada vez mayor de la teología de los signos, ha contribuido a llevar la pastoral a un justo equilibrio más de acuerdo con la misma religiosidad humana y cristiana y con la naturaleza misma de la Liturgia.

Aunque, como se indicará luego, (elementos negativos 11) todavía se observa en ciertos medios la tendencia a una liturgia meramente conceptual.

11. *Mayor conciencia de la necesidad de adaptación de la Liturgia a situaciones especiales.* Después de un largo período histórico de absoluta uniformidad en las celebraciones litúrgicas cuyo desarrollo estaba predeterminado hasta el mínimo detalle por la rúbricas (interpretadas hasta el rubricismo), ha sido difícil hacer comprender a muchos pastores la necesidad de adaptación afirmada ya por la Constitución de Liturgia (SC 37-40).

Las reformas ya efectuadas, las celebraciones en lengua local, etc. ha hecho tomar conciencia viva de la necesidad de unas formas litúrgicas más adaptadas no solo a los diversos pueblos y regiones, sino a las diversas asambleas participantes.

El mismo Misal Romano (Ordenación general No. 6) afirma que "corresponde a las Conferencias Episcopales, según la Constitución de la Sagrada Liturgia, establecer para su territorio las normas que mejor tengan en cuenta las tradiciones y el modo de ser de los pueblos, regiones y comunidades diversas".

La Institución de la Sagrada Congregación sobre las misas en grupos particulares ¹⁹, y luego el directorio de misas para niños ²⁰ y el documento No. 5 de *El Me-*

¹⁷ Cfr. *Marialis Cultus* del 2 de Febrero de 1974 en varios pasajes sobre la devoción popular a la Virgen María, pero que se puede aplicar en general a la religiosidad popular (No. 24-39 particularmente). *Evangelii nuntiandi* del 8 de Diciembre de 1975 No. 48. Cfr. Estudio al respecto de Alvaro Botero Alvarez en Documentación CELAM No. 3 de 1976.

¹⁸ Cfr. *El Medellín de la Liturgia*, colección DELC. Bogotá 1973 pg. 42 ss.

¹⁹ Sagrada Congregación para el Culto Divino, 15 de Mayo de 1969 *Notitiae* 6 (1970) 49-55.

²⁰ Sagrada Congregación para el Culto Divino, 1o. Noviembre de 1973. *Notitiae* 10 (1974)

dellín de la Liturgia sobre Liturgia y Comunidades cristianas de base ²¹, han dado orientaciones prácticas de cierto valor pero principalmente han contribuído a crear conciencia del problema para que los pastóres vayan buscando las mejores soluciones.

12. *Nuevo interés por las celebraciones de la Palabra.* Las celebraciones de la Palabra, como tales independientes de algún sacramento, han sido una real novedad en nuestro medio. Al principio fueron recibidas con cierta reticencia pero hoy día se ha reconocido plenamente su valor y su eficacia pastoral. En algunos países, como Honduras son ya una verdadera institución y han contribuído grandemente a la reevangelización.

Las celebraciones dominicales sin sacerdote se van generalizando con gran acogida por parte de los fieles mismos. Se reconoce sobre todo su fuerza para ir sosteniendo la comunidad cristiana que de otra manera se vería privada del culto dominical o que lo reduciría a simples ejercicios piadosos sin el contenido de fe ni la eficacia salvadora de la Palabra de Dios.

13. *Traducciones en varias lenguas propias de grupos autóctonos.* Con grandes dificultades pero con no poco beneficio pastoral, se han realizado en los últimos años versiones de los textos bíblicos y litúrgicos a una serie de idiomas locales como el aymara, quechua, guaraní, maya, creole, papiamento y misquito.

Se trata en la mayoría de los casos de simples textos experimentales, pero cuya acogida por los fieles ha sido por lo general muy positiva.

Los traductores sienten cada vez más la dificultad de "traducir" y la necesidad de una mayor creatividad.

14. *Creciente producción musical.* En todos los países, en unos más, en otros menos, las Comisiones Nacionales y/o Diocesanas de Liturgia han estimulado la producción musical, se han organizado concursos, festivales, etc. En este campo la Conferencia Episcopal de Brasil (CNBB) tiene una organización permanente y la más eficaz.

El Departamento de Liturgia del CELAM ha colaborado en la promoción y difusión por medio de su BOLETIN MUSICAL propio que lleva ya dos años y se distribuye a todas las Comisiones Nacionales de Liturgia, además de suscriptores libres.

Sin embargo todavía queda mucho por hacer, es un hecho que el canto en la mayoría de las iglesias es mediocre, con frecuencia aún de mal gusto; en algunos casos hasta se desconocen la naturaleza litúrgica y las características propias de las partes que deben ser cantadas.

Aspectos negativos.

1. *Insuficiente interés por parte de algunas Conferencias Episcopales.* En las reuniones o asambleas generales de las Conferencias Episcopales, no siempre se le ha dado a la Liturgia toda la importancia que merece. Es un hecho sintomático que son pocas las Conferencias que hayan dictado las resoluciones requeridas en aquellos asuntos que el misal o los nuevos rituales dejan al juicio de las Conferencias Episco-

²¹ Cfr. *El Medellín de la Liturgia* pag. 51 ss.

pales. En la mayoría de los casos se comprueban lo que afirmaban los Presidentes y Secretarios de los países andinos: "En las asambleas Episcopales, con frecuencia, la Liturgia pertenece a los asuntos varios que se relegan para el final"²².

Las Conferencias Episcopales como responsables en cada país de la acción pastoral actúan en el campo de la liturgia principalmente por medio de sus respectivas Comisiones Nacionales de Liturgia.

Todas las Conferencias Episcopales tienen, de hecho, constituida su propia comisión o en los países pequeños hay por lo menos un Obispo responsable como presidente.

Las grandes naciones donde el número de Obispos, de clero y fieles lo permiten, las Comisiones están organizadas plenamente con comités asesores de Liturgia; Música y Arte Sagrado, comités de traductores, etc. La coordinación y animación es llevada por lo general por un secretario ejecutivo. De las 22 Conferencias Episcopales pertenecientes al CELAM solamente 6 no tienen secretario nacional de Liturgia, pero en muchas partes el secretario nombrado no dispone del tiempo suficiente para realizar una labor eficaz o carece de los medios organizativos y económicos necesarios. Esto crea serios inconvenientes y paraliza la actividad de las Comisiones.

Las Comisiones Nacionales de Liturgia más pudientes y organizadas han centrado su actividad principalmente en la traducción y publicación de los nuevos libros litúrgicos y han extendido sus servicios a los países que no han podido hacer ediciones propias.

Pero no poca dificultad y desconcierto pastoral han causado los libreros, muchos de ellos religiosos, que sin consentimiento de las respectivas Conferencias Episcopales, han introducido libros litúrgicos de España o de otras naciones.

2. *Poco interés del clero por los estudios litúrgicos.* Ya se hizo notar al hablar del número insuficiente de peritos.

3. *Utilización de la Liturgia para fines políticos, sociales u otros.* En diversas partes y con mayor o menor frecuencia, con mayor o menor repercusión, se presentan una serie de hechos que indican una real instrumentalización o manipulación de las celebraciones litúrgicas con fines políticos, sociales y/o comerciales (como la explotación económica del sentimiento religioso).

Algunos hechos más notorios:

- Celebraciones rutinarias, sin compromiso alguno, homilías anodinas, celebraciones expeditivas.
- "Misas de protesta", "de denuncia", con homilías politizadas.
- Celebración de aniversarios, de días "patrios", del "último golpe de estado"; o hasta aniversarios de asesinatos políticos u otros actos de violencia.
- En general la "participación" de autoridades civiles y militares y del cuerpo diplomático en celebraciones litúrgicas ocasionales como exequias de personajes, conmemoraciones históricas (*Te Deum* de Independencia Nacional) y aún en celebraciones tan importantes como la Semana Santa.

²² Conclusiones de la reunión de Quito en Junio de 1974. Cfr. Boletín CELAM Año VII-Agosto 1974, No. 85 pg. 12.

— Ciertas "bendiciones" de locales comerciales, industrias, etc. con fines primordialmente publicitarios.

En estos casos (y en muchos otros) realizados con tendencias muy discutibles llámaselas de derecha o de izquierda, el testimonio de la Iglesia, la evangelización, el Ministerio mismo de Cristo que celebra la Liturgia quedan comprendidos y gravemente afectados ²³.

4. *Desviaciones teológicas en materia litúrgica.* En algunas publicaciones se difunden ciertas desviaciones teológicas que buscan principalmente justificar la instrumentalización de la Liturgia con fines socializantes: celebrar la lucha del pueblo, la revolución, etc.

Otros se lanzan a una secularización de la Liturgia muy discutible.

5. *Arbitrariedades en las celebraciones.* En casi todas partes se presentan dificultades con presbíteros u otros ministros que no siguen fielmente las normas litúrgicas vigentes. Como reacción al rubricismo anteriormente imperante algunos dejan de lado las normas litúrgicas e imponen a los fieles sus propias arbitrariedades.

6. *Resistencia de grupos integristas para aceptar la reforma.* Se trata de individuos y de grupos de extrema derecha que no han querido acoger con real obediencia la reforma litúrgica del Vaticano II promulgada por Pablo VI.

7. *Lenidad de la autoridad competente.* Al hablar sobre los Obispos y comisiones diocesanas (situación 1,4) y de las Conferencias Episcopales (aspectos negativos 1) se presentó ya el problema.

Ha faltado suficiente orientación e intervención pastoral de los Obispos; se nota en algunas partes un cierto "dejar de hacer", una contemporización y timidez que han sido perjudiciales.

8. *Descuido del patrimonio artístico.* En la remodelación o adaptación de los lugares de culto a las nuevas formas litúrgicas no se ha tenido siempre el necesario cuidado con el patrimonio artístico.

Al comienzo de la reforma cierto afán "secularizante" suprimió aún valiosas imágenes y otros elementos.

Hoy día hay un cierto "regreso" en este campo, y por lo menos se aprecian mejor los valores anteriores y modernos.

En el campo literario también hay todavía muchas deficiencias: se han perdido algunos valores que no han sido sustituidos por algo realmente equiparable.

9. *Mal gusto y mediocre calidad en algunas manifestaciones artísticas y musicales.* Las creaciones en las diversas ramas del arte: arquitectura, escultura, pintura, literatura y música, salvo excepciones, no han estado por lo general a la altura. Se nota mucha mediocridad, so pretexto de pobreza, mucha improvisación, reformas "provisionales" que se hacen permanentes.

10. *Falta de experiencias a las diversas culturas.* Tanto a nivel diocesano, nacional o internacional la búsqueda de una real adaptación más profunda prevista

²³ Estudio al respecto en Boletín Informativo DELC No. 4 (Octubre 1975) pg. 45-70.

por la Constitución de Liturgia del Vaticano II (SC 37-40) va muy lentamente; persisten prejuicios y sobre todo tienen algunos la idea de que toda experimentación ha terminado. (Cfr. supra lo dicho sobre Obispos y Conferencias Episcopales).

11. Tendencia a hacer de la Liturgia una mera *celebración conceptual de la Palabra*, desencarnada de símbolos de color, ritmo, gesto, sonido, tan propios de la índole de nuestros pueblos latinoamericanos. Bajo una cierta influencia europea de línea secularizante, que a su vez desconoce y menosprecia la religiosidad popular de nuestras gentes, algunos se han lanzado a esta liturgia puramente intelectual y conceptual. Se trata por lo general de minorías intelectuales pero de influencia en ciertos medios.

El redescubrimiento actual de la religiosidad popular ha ido desplazando un tanto esta tendencia.

El descubrimiento de los valores antropológicos, psicológicos presentes en la misma Liturgia, que siempre será profundamente una celebración en *signos*, en el más pleno y rico sentido, va a su vez rectificando la tendencia demasiado fría e intelectual. Hoy se diría más bien que, en ciertos ambientes, se inicia un proceso de búsqueda de nuevos signos, acciones y gestos, de los valores artísticos de todo género, que correspondan mejor a la idiosincrasia local y a las celebraciones con grupos especiales.

II. Fundamentación Teológica

A. Principios y criterios vigentes

El documento de Medellín referente a la Liturgia presentó en su segunda parte una síntesis de fundamentación teológica, una serie de principios y criterios tomados en su totalidad del Concilio Vaticano II y en particular de la *Sacrosanctum Concilium, Lumen Gentium, Gaudium et Spes*.

Estos principios se podrían sintetizar en los siguientes:

1. La Liturgia es esencial en vida de la Iglesia, no es un adorno.
2. La Liturgia es acción de Cristo, cabeza y de la Iglesia su cuerpo.
3. La Liturgia que es presencia del Misterio salvífico mira ante todo la gloria del Padre y la comunica a los hombres para que sean verdaderamente hombres.
4. La visión de la Liturgia utiliza no sólo la *Sacrosanctum Concilium* sino el conjunto de la doctrina conciliar.
5. En consecuencia hay una mejor ubicación de la Liturgia en los diversos campos de la pastoral, compromiso vital de la Liturgia.
6. La Liturgia comporta y corona un compromiso con la realidad, la promoción y el desarrollo humanos.
7. La Liturgia es manifestación del misterio de la Iglesia.
8. La Liturgia edifica y alimenta la comunidad.
9. Existe una mutua relación entre Palabra y Sacramento, entre Evangelización y Liturgia.

B. Algunas lagunas

1. No se hace referencia a la función litúrgica del presbítero. La reflexión teo-

lógica, en efecto, que se presenta en Medellín sobre Liturgia, no trata, explícitamente al menos la *misión* litúrgica del presbítero. Es claro que las indicaciones generales se pueden considerar bajo este ángulo, pero ha hecho falta una explícita motivación teológica sobre la función litúrgica del sacerdote, como cumbre y fuente de toda su acción pastoral. Falta sentar ideas claras en cuanto a la unidad de misión y diversidad de ministerios en la vida del presbítero.

La tercera parte del documento de Medellín (Recomendaciones) no habla de los presbíteros.

2. *Falta referencia a teología de los signos.* La Liturgia por su propia naturaleza hace relación a los *signos*, que son no solo su lenguaje propio, sino más aún la base de su existencia.

Los sacramentos, parte central de la Liturgia, son los signos por excelencia y su desarrollo ritual se mueve necesariamente dentro de un conjunto de signos y acciones significativas.

Las ciencias humanas han manifestado también la importancia de los signos en la pastoral litúrgica: el ambiente general de la celebración, la palabra, la imagen, la expresión corporal y el gesto, el canto, la música, las vestiduras litúrgicas, el color, etc. son otros tantos elementos cuyo valor de comunicación, de conversión y compromiso es cada vez más destacado.

3. *No hay referencia explícita a la función liberadora de la Liturgia.* Medellín afirma (parágrafo h) que "la celebración litúrgica corona y comporta un compromiso con la realidad humana, con el desarrollo y con la promoción, precisamente porque toda la creación está insertada en el designio salvador que abarca la totalidad del hombre".

Podríamos en esta afirmación encontrar cómo el núcleo para desarrollar la reflexión teológica sobre la función liberadora de la Liturgia, pero ha faltado ser más explícito.

La acción litúrgica como presencia viva del Misterio Pascual y su fuerza liberadora; el contenido mismo del mensaje que encierran las celebraciones pascuales (por ejemplo Semana Santa), y la Eucaristía no pueden dejarse a un lado en una auténtica teología de la liberación ni en una pastoral que quiera inspirarse en la misma.

Los sacramentos, particularmente el Bautismo y la Penitencia contienen igualmente un mensaje y una virtud de liberación y reconciliación y que es preciso destacar.

III. Recomendaciones

A. Vigentes

La tercera parte del documento, encierra una serie de recomendaciones referentes al Obispo, a las Conferencias Episcopales y al CELAM, que tienen todavía su importancia y su real vigencia.

En la primera parte de este estudio (líneas generales de la situación actual) hemos informado cómo en realidad se han ido llevando a la práctica en estos últimos ocho años, y cómo algunos han sido un tanto letra muerta.

El Departamento de Liturgia del CELAM, particularmente, ha prestado los servicios solicitados (parágrafo 11).

B. Nuevas

1. *Formación de agentes con auténtica teología litúrgica.* La constitución de Liturgia del Vaticano II considera como una condición indispensable para una auténtica renovación litúrgica que los pastores de almas estuvieran impregnados totalmente del espíritu y de la fuerza de la Liturgia y llegaran a ser maestros de la misma (Cfr. SC 14): desafortunadamente es un ideal que está lejos de haber sido alcanzado.

De manera que la recomendación conciliar de que "se provea, antes que nada a la educación litúrgica del clero" (SC 14) tiene aún plena vigencia entre nosotros (Cfr también SC 18).

2. Insistir para que los presidentes de las celebraciones cuiden el aspecto tan vital de la "comunicación" con su asamblea. Es algo importantísimo en toda celebración, que hace falta en muchos celebrantes acostumbrados a "decir" en latín "su misa", pasivamente "oída" por los fieles.

El objetivo de la educación litúrgica es justamente formar "celebrantes", en el mejor sentido de la palabra, es decir, "presidentes" de una comunidad o asamblea orante a la cual deben comunicar el "mensaje", introducir en el "misterio" y hacerla así plenamente participante en la acción litúrgica.

3. *Que todos y cada uno hagan todo y solo lo que le corresponda* en la acción litúrgica según su propio oficio y con la adecuada preparación. Esta norma conciliar (SC 28-30) todavía no ha llegado a convertirse en algo corriente y lógico en toda celebración.

Esto es consecuencia también de la falta de "celebrantes". En muchas partes se ve todavía al presidente "orquesta" que hace las lecturas entona (o desentona muchas veces) el canto etc.

Por ejemplo la supresión de las misas "diaconadas" no se ha comprendido, todavía presbíteros y aún obispos se revisten de diácono y subdiácono.

4. *Que las Conferencias Episcopales:* a) legislen lo que les corresponde definir ya dicho arriba, pg. 12, según los nuevos libros litúrgicos; b) determinar qué ediciones deben usarse en sus respectivos territorios. (Cfr. lo dicho anteriormente: aspectos negativos).

5. Necesidad de traducciones de la Palabra de Dios más adaptadas pero sin diluir su fuerza. Las traducciones bíblicas, y más para su lectura pública en las acciones litúrgicas, siempre han sido ocasión de discusiones desde Jerónimo y Agustín hasta nuestros días. Es casi imposible hacer una versión que satisfaga a todos los expertos en Sagrada Escritura, y tal vez más a los pastores de cada nación, de cada lugar.

Se requiere por una parte ser supremamente fiel a la Palabra, como mensaje revelado, como Palabra de Dios: no se puede empobrecer el texto bíblico, no se puede diluir su fuerza, pero por otra parte es necesario traducir en un lenguaje que entienda el hombre de hoy y en las variadas circunstancias de cultura, y de expresión como las que se encuentran en nuestro vasto continente latinoamericano.

Se han realizado algunos ensayos en este campo pero el justo equilibrio entre la fidelidad a la Palabra, y la comprensión del oyente, no se ha logrado aún.

En el documento 4 (Libros litúrgicos para América Latina) del *Medellín de la Liturgia* se recomienda que: "aunque parece bastante difícil, sería conveniente tener una traducción común de la Biblia para todo el continente o, por lo menos, para algunas zonas".

Al comienzo de la reforma mientras se publicaban ediciones litúrgicas oficiales se autorizó el empleo de varias biblias existentes en español.

Los nuevos libros litúrgicos de las Conferencias Episcopales traen algunas versiones propias realizadas expreso para el caso; otros han tomado versiones existentes en castellano con ligeros retoques.

Como casi desde el comienzo ha habido libertad de versión, sin requerirse un texto único para las lecturas bíblicas, no se ha realizado ninguna labor en búsqueda de una versión común, por lo cual se presentan varias traducciones bíblicas en el continente.

Más aún en un mismo país no se emplea siempre la misma versión: en la celebración de los sacramentos se usa, por ejemplo, la versión propia del ritual local, mientras que en la Eucaristía se siguen los leccionarios traídos de España e impuestos, muchas veces por los libreros, sin autorización de las Conferencias Episcopales. Otros leen en las acciones litúrgicas y en la misma Eucaristía cualquier tipo de traducción bíblica incluso no autorizada. Todo esto causa desconcierto y no favorece la asimilación del mensaje bíblico que requiere la repetición de un mismo texto.

6. *Necesidad de traducciones de textos litúrgicos más adaptadas.* Aquí se presenta un fenómeno semejante al anotado anteriormente pero con la diferencia de que las versiones de los textos bíblicos: moniciones, y oraciones etc. pueden ser mucho más libres. Hasta ahora las versiones vigentes nos presentan una traducción demasiado literal, una casi transliteración del latín.

La Instrucción sobre las traducciones litúrgicas del 25 de enero de 1969, no se ha tenido muy en cuenta, sin embargo allí se dejan consignados una serie de principios generales de aplicación²⁴.

Además hay una relativa libertad de creación, por lo menos a nivel de Conferencias Episcopales que no ha sido plenamente utilizada.

7. *Posibilidad de nuevas plegarias Eucarísticas.* La reciente experiencia de las plegarias Eucarísticas para las misas con niños y para la reconciliación se ha manifestado muy positiva y ha hecho tomar mayor conciencia de la necesidad, sentida por muchos, de una mayor libertad en este campo aunque solo sea a nivel de Conferencias Episcopales.

Pero a su vez hay que notar que las normas dadas por la Santa Sede al respecto²⁵ no parecen haber sido aplicadas en muchos casos y casi ninguna Conferencia Episcopal en América Latina ha empleado las facultades allí expresadas.

8. Estudiar la problemática suscitada por las *celebraciones "carismáticas"*. He aquí una recomendación práctica sobre un fenómeno nuevo que se presenta con mayor o menor fuerza en casi todos los países.

²⁴ Cfr. Instrucción "*Comme le prévoit*", *Notitiae* 5 (1969) 3-12.

²⁵ Cfr. *Tertia instructio* del 3 de Septiembre 1970, *Notitiae*, 7 (1971) 9-26 y principalmente la carta circular a los Presidentes de las Conferencias Episcopales (27 Abril de 1973), *Notitiae* 9 (1973) pg. 193-201.

Es sabido, cómo los diferentes grupos llamados "carismáticos" o de "renovación en el Espíritu Santo" buscan unas formas de expresión muy dinámica y llena de gran emotividad: abundancia de cantos, gestos y expresiones corporales, mutuas, largas oraciones, imposición de manos, etc. incluso en la celebración de la Eucaristía.

Hay allí una serie de elementos valederos, ya hemos hablado de la carencia de ellos en muchas de nuestras frías e intelectuales celebraciones habituales pero se presentan serias dificultades:

— No se respetan normas litúrgicas que en algunos casos manifiestan la naturaleza y escritura misma de las formas litúrgicas que son así "deformadas" sin respeto alguno.

— Se crea en algunos medios un cierto espíritu de "gheto": se aísla el grupo de la comunidad eclesial local a nivel parroquial o diocesano; se llega, a veces, hasta rehusarse a participar en la Eucaristía dominical de la parroquia porque, se dice, que no es "carismática".

Todo esto requiere, diálogo, comprensión mutua, orientación pastoral y encauce eclesial.

9. Prestar atención a la *religiosidad popular* y su relación con la Liturgia. He aquí una recomendación que tiene en América Latina un interés cada vez mayor. Ya en este campo se viene trabajando tanto por parte del DELC como de varias Comisiones Nacionales de Liturgia, y a nivel de pastores la situación anterior de un cierto menosprecio de la religiosidad popular ha ido cambiando (Cfr. supra pg 10).

10. Al empezar la tercera etapa de la reforma litúrgica (adaptación-creatividad) es preciso *crear condiciones para experiencias* debidamente dirigidas. Queda todavía mucho por hacer, aunque en ciertos medios no se considera necesaria esta etapa; otros creen que todavía no es el momento de lanzarse en ella en forma, otros en fin ven su necesidad pero no alcanzan a percibir los caminos de su puesta en marcha.

Es claro que el Concilio Vaticano II (SC 37-40) previó esta etapa y que la reforma posconciliar la tiene anunciada²⁶, es necesario ir creando los organismos y otros medios que la hagan factible.

11. Estudiar la *función evangelizadora y catequética* que tiene la Liturgia. Todo esto es un tema muy amplio ya tratado de paso al hablar de la integración de la Liturgia con la educación religiosa, mutua relación de Palabra y Sacramento, Evangelización y Liturgia.

Sobre esto *Medellín* sentó una serie de principios y recomendaciones válidas aún hoy día. Igualmente la *Evangelii Nuntiandi* trató el tema²⁷.

²⁶ Ver documentación completa en la revista *Medellín* No. 2 pg. 240 ss. y estudios al respecto del P. Alvaro Botero Alvarez en *Notitiae* Vol. 10 (1974) pg. 384-390 y del P. Carlos Braga en la revista *Medellín* No. 1 pg. 51-82.

²⁷ Ver especialmente los Nos. 43 y 47.

Indice del Vol.2 - 1976

I. Estudios

Antoncich R., S.J., El Tema de la Liberación en Medellín y Sínodo de 1974	6
Arias M., Pbro. Religiosidad Popular en América Latina	451
Bigo P., S.J., Nuevo Documento de los "Cristianos por el Socialismo". - Concepto Marxista y Concepto Cristiano del Conflicto de Clases.	36 473
Bosc R., S.J. Reconciliación	74
Camazón E., Pbro., Crisis de la Teología de la Liberación y Experiencia de la Palabra de Dios	301
Galilea S., Pbro., Las Tres Raíces del Pecado Social	198
Gómez-Cañedo L., O.F.M., Evangelización y Política Indigenista	493
Interdonato F., S.J., "Teología Pastoral y Teología Científica"	182
Kloppenburg B., O.F.M., La Salvación Cristiana y el Progreso Humano Temporal	50
- La Salvación Cristiana y el Progreso Humano Temporal en la Actual Discusión Ecuménica	217
- El Proceso de Secularización en América Latina	308
Lepargneur H., Antropología Moral	483
Ortega R., C.M., Para una Renovación y Profundización de la Mariología	151
Restrepo H., S.S., Un Precursor de Medellín: el P. José de Acosta	359
Rolín F.C., O.P., Condicionamientos Sociales del Catolicismo Popular	333
Salvatierra A.Ma., Pbro., Religiosidad Popular y Ateísmo en América Latina	386

II. Notas e Informes

El Instituto Pastoral del CELAM en 1975	80
Criterios Catequéticos en la Comunicación Radial (E. García Ahumada)	87
Los "Pastores Católicos" (Perú, Domingo Llanque Chana)	230
El Pueblo "Schuar-Achuar" (Ecuador, A. Sainaghi, S.D.B.)	240
Cursos de "Teología a Distancia" (Venezuela, J. Ayerra, S.J.)	257
SICA, Un Servicio Ecuménico (Brasil, Mons. Urbano Allagayer)	402
Primer Plan Bienal Pastoral 1976-1977 de la Arquidiócesis de São Paulo	407
La Evangelización: Una Visión Comunitaria (Guatemala, D. Jensen, M.M.)	413
Cuestiones Pendientes en la Praxis Liberadora (B. Kloppengurg, O.F.M.)	521
Comunidades Eclesiales de Base (Jose Maríns, Pbro)	527
"Llamas" y "Antorchas" (Nicaragua-Honduras, S. Pezzoni, Pbro.)	534

III. Documentos Pastorales

La Evangelización del Mundo Contemporáneo (Exh. "Evangelii Nuntiandi", de SS. Pablo VI)	105
---	-----

"Cristianos por el Socialismo" (Documento de Québec, 13-IV-75)	144
Los Asentamientos Humanos (Documento de la Santa Sede a la ONU) .	273
Declaración de Principios sobre la Mujer (México 1975)	283
Para una Pastoral de los Derechos Humanos (Justitia et Pax)	287
Diez Años por Nuevos Caminos (Honduras)	431
Solidaridad Internacional, Card. Raúl Silva Enríquez	441
La Libertad Pastoral en Cuba	548
Iglesia y Sociedad Pluralista, (España)	552
Entre las Persecuciones del Mundo y los Consuelos de Dios (Paraguay) .	562
Relaciones entre Magisterio Eclesiástico y Teología (Com. Teol. Inter- nacional)	570
Estudio "Medellín", Documento Final sobre Liturgia	580

IV. Nombres de Autores de Libros Presentados

Antoniazzi A., 429	Costas O.E., 102
Arbeloa V.M., 543	Cullmann O., 99
Arias M., 271	Davies W.D., 423
Assmann H. - Mate R., 103	Delorme J., 427
Auer J. - Ratzinger J., 99	Del Vasto L., 544
Barbé D., 100	Destrim H., 272
Barruel L.J.P., 546	De Waal A., 271
Barth K., 541	Dominguez J., 545
Beaupere N., 100	Escudero G., 546
Belo F., 265	Esquerda J., 541
Benoit P., 98	Evely L., 266
Berlinck M.T., 270	Fierro A. - Mate R., 268
Bassière G., 544	Fluesser D., 424
Biassuti B., 271	Folch C., 546
Bigo P., 269	Franzoni G.B., 103
Birk A.J., 267	Galilea S., 542
Blázquez F., 429	Garaudy R. - Balducci E., 542
Bojorge H., 265	García Salve F., 545
Bornkamm G., 98; 425	Gornis J. - Ribera R., 265
Boros L., 544	González Faus J.I., 426
Bouchaud J., 272	González Gil M.M., 424
Braga C., 266	Guerrero J.R., 424
Brain R., 541	Hernández Alonso J.J., 540
Cabestreros T., 542	Huaipar F., 547
Cardenal E., 266; 543	Jeremías J., 539
Casaldáliga P.M., 270	Kasper W., 540
Cavallini G., 272	Libanio J.B., 266; 270
Chalet F., 100	
Chevrot G., 266	
Ciciarelli L., 547	
Cook G., 101	
Costa G.C. - Solinas F., 272	

- Lobo I.R., 426
Loero T.D., 430
López-Trujillo A., 267
Luján J., 98
- Macquarri J., 540
Manaranche A., 99
Mandroni H.D., 103
Márquez M.E., 425
Martín I., 428
Matabosch A., 269
Mate R., 103
McCormack A., 102
Mehí R., 102
Metz R. - Schlick J., 270; 429
Miguélez - Alonso - Cabrerros, 101
Moltmann J., 426
Moser A., 429
- Nicolau M., 427
- O'Callaghan J., 547
- Pannenberg W., 539
Parada H., 271
Pareja F.M., 102
Peinado M., 427
Piazza W.O., 545
Pronzato A., 430
- Randle G., 269
Régamey R., 546
Richard P. - Torres E., 269
Richard P., 542
Riocerezo J.M.L., 102
Roberge L., 545
- Sahagún L., 101
Scannone J.C., 428
Schelkle K.H., 99
Schmaus M., 541
Serrano V. - Mihalovici I., 102
Siegmond G., 265
Stelzer K. - Binder J., 544
- Testemalle A.M., 541
Tillard J.M.R., 546
- Urdánoz T., 104
- Vall H., 429
Varios, 100; 100; 101; 267; 268;
268; 269; 423; 425; 427;
428; 428; 430; 543; 544;
545;
- Vázquez Prada A., 271
Vekemans R., 428
Voillaume R., 430
Von Rad G., 539

