

INSTITUTO DE TEOLOGIA PARA RELIGIOSOS

I T E R
REVISTA DE TEOLOGIA

CARACAS
Publicaciones ITER
1990

ITER

REVISTA DE TEOLOGIA

JULIO-DICIEMBRE 1990

AÑO I, Nº 2

*Revista Semestral
del Instituto de Teología
para Religiosos*

CONSEJO DIRECTIVO:

Equipo Directivo del Instituto

CONSEJO DE REDACCION:

Corrado Pastore, José C. Ayestarán, Pablo Stocco, Wagner Suárez

COLABORADORES:

*José Manuel Alvarez, Andrés Argibay, Gonzalo Arnaz, Carlos Bazarra,
Rafael Borges, Luis De Diego, Jesús De La Torre,
Eduardo Frades, Alfonso Guerrero, José Godoy,
José Luis Lofrano, Bruno Renaud, Johnny Reyes,
Alvaro Salas, Pedro Trigo, Luis Ugalde,
Mikel Viana, Jean-Pierre Wyssenbach.*

DIRECCION, REDACCION Y ADMINISTRACION

ITER-Instituto de Teología para Religiosos
Avda. Rómulo Gallegos - Apdo. 70913
(Telf.: 02-354215, Telefax: 02-835311)
Caracas 1071 A (Venezuela)

ISSN: 0798-1236

Depósito legal pp. 90-0124

Con las debidas licencias

1990 Publicaciones ITER

Caracas (Venezuela)

SUSCRIPCIONES 1991

Correo Normal: Venezuela: Bs. 250

Extranjero: \$ 10

Por Avión: Extranjero: \$ 12

DIAGRAMACION:

ISSFE - Los Teques

Telf.: 032-43008

IMPRESION:

Acción Euménica

Caracas-Venezuela

Telf.: (02)811548-8611196

INDICE

EDITORIAL.....	5
ESTUDIOS	
<i>Mikel de Viana, sj</i> Revelación y Moral Fundamental	9
<i>José C. Ayestarán, sj</i> Tendencias de la vida religiosa en Venezuela.....	31
<i>Jesús De La Torre, ofm Cap.</i> San Juan Bautista y San Benito Palermo: dos devociones afrovenezolanas.....	55
<i>Pedro Trigo, sj</i> Pachacuti-Mundo al revés.....	79
<i>Luis Ugalde, sj</i> De la evangelización fundante a la Iglesia colonial.....	109
LIBROS	
Comentarios.....	127
Recensiones.....	136

COLABORAN EN ESTE NUMERO

JOSE C. AYESTARAN, sj, Licenciado en Filosofía (Javeriana-Bogotá), Licenciado en Teología (Innsbruck) y Doctor en Teología (Pontificia Universidad Gregoriana-Roma). Profesor de Cristología.

JESUS DE LA TORRE, ofm Cap., Licenciado en Teología (CES-Belho Horizonte). Profesor de Teología (Escatología y Gracia).

LUIS UGALDE, sj, Licenciado en Filosofía y Letras (Universidad Javeriana-Bogotá), Licenciado en Teología (Sankt Georgen-Frankfurt), Licenciado en Sociología (UCAB-Caracas), Posgrado en Historia (Caracas). Profesor de Historia de la Iglesia Contemporánea.

PEDRO TRIGO, sj, Licenciado en Filosofía (Universidad Católica de Quito), Doctor en Teología (Pontificia Universidad Comillas de Madrid). Profesor de Teología y de Historia de la Iglesia Latinoamericana.

MIKEL DE VIANA, sj, Licenciado en Sociología (UCAB-Caracas), Posgrado en Filosofía (USB-Caracas), Licenciado en Teología Moral (PUG-Roma). Profesor de Teología Moral.

Editorial

Con asombro y desconcierto estamos contemplando los grandes cambios globales que se están dando a nivel mundial. Estos acontecimientos tienen su epicentro en la racionalidad neoliberal de occidente, pero la sacudida se extiende en diverso grado a todas las naciones, incluidos los países del este europeo. América Latina y en concreto Venezuela no escapan a las ondas de este terremoto.

Pero no se trata de una moda superficial que se difunde y desaparece rápidamente. Los acontecimientos apuntan hacia el corazón de las culturas. Estas se sienten amenazadas por profundas crisis de identidad y cambios en todos sus componentes: ethos ético y religioso, ideologías, economías, sistemas políticos, etc. La cultura de la Ilustración ha ido construyendo grandes ídolos con pies de barro que se derrumban en la actual crisis cultural. Sus filosofías e ideologías entran en contradicción insuperable

En este nuevo contexto la teología se ve obligada a ajustar cuentas con la realidad. Por su misma naturaleza, su reflexión crítica y sistemática sobre la Revelación de Dios al hombre tiene que utilizar la racionalidad con la que el hombre actual ve y maneja los cambios históricos culturales que le toca vivir. La racionalidad que opera en la reflexión teológica es histórica, y no una Razón abstracta y ahistórica. En el contexto actual, ella tendrá que ir liberándose de los presupuestos iluministas tanto del signo marxista como neoliberal. Por eso la teología tiene que repensar y rehacer la reflexión sobre la fe en diálogo con la realidad histórica cambiante.

La teología latinoamericana no puede eludir las nuevas tareas que le impone el momento histórico actual. Su pretensión es la de repensar toda la teología en las nuevas coordenadas actuales. La conmemoración del V Centenario del descubrimiento y primera evangelización de América Latina propone como tarea central el redescubrimiento y la acogida saludable de la identidad cultural de las naciones latinoamericanas precisamente en el momento histórico de grandes cambios mundiales, inspirados en el pragmatismo neoliberal. Este es el camino que se ven obligadas a aceptar también

las naciones latinoamericanas. La racionalidad neoliberal es el instrumento básico de la modernidad actual, ahora no sólo en occidente, sino también en los países del Este. En consecuencia, pareciera que también la Teología de la Liberación estaría forzada a aceptar la racionalidad instrumental del pragmatismo neoliberal. Es decir, que la teología latinoamericana pasaría a ser una teología (de una racionalidad) neoliberal.

El ITER tiene que ser consciente de la gravedad de los retos del momento actual. La teología que propone no es sólo ni fundamentalmente una teología política (o de lo político) de liberación histórica, aunque esta forme parte de su pensamiento teológico-pastoral, sino una teología que reflexiona sobre toda la Revelación vivida en la fe de la Iglesia, y especialmente de los pobres. Por mucha buena voluntad que se tenga, no se logra ver que las tesis neoliberales lleven a la liberación integral de los oprimidos. La racionalidad neoliberal, en su instrumentalidad teórico-práctica, más bien contradice la opción preferencial por los pobres. Esta racionalidad no puede ser asumida, sin más, para reflexionar sobre la Revelación-fe cristiana.

Con todo no se deben dejar de lado muchos aportes teórico-prácticos que proporciona esta racionalidad, con tal de que seamos capaces de purificarla de las ideologías falsificadoras que proceden del racionalismo iluminista.

En este número de la Revista no vamos a adentrarnos todavía en esta problemática.

El primer artículo propone unas observaciones metodológicas para una moral de la normatividad del Jesús histórico. La teología de la liberación al intentar formular el núcleo de la moral fundamental la ha cifrado en el "seguimiento de Jesús", más específicamente en la "normatividad del Jesús histórico". Una formulación atractiva que merece ser profundizada.

Un segundo estudio nos presenta unas reflexiones sobre las tendencias que afloran en la Vida Religiosa venezolana: una experiencia de Dios renovada, la inserción, la solidaridad, la intercongregacionalidad.

La población de descendencia africana es numerosa en Venezuela, sobre todo en determinadas regiones, y tiene incidencia significativa a nivel cultural y religioso. Se nos presentan, en el trabajo de Jesús De La Torre, dos devociones afro-venezolanas, a san Juan Bautista y a san Benito de Palermo, y se señalan los sustratos antropológicos, culturales y teológicos.

Las Crónicas fueron el primer género de escritos que los españoles escribieron sobre las tierras que iban descubriendo, pacificando e incorpo-

rando a la Corona de Castilla. Su objetivo era el de justificar la conquista y la colonización. Guamán Poma escribe una Nueva Crónica, nueva no tanto en las noticias, sino en la perspectiva.

Finalmente, se nos ofrece una mirada desde la Evangelización fundante a la Iglesia colonial. El pasado de nuestra evangelización, leído con libertad y discernido con el Espíritu de Jesús, ayuda a la Iglesia de hoy en una evangelización más vigorosa y renovada. La mejor manera de conmemorar el inicio de la evangelización es evangelizar aprendiendo de los grandes aciertos de la primera evangelización y de los grandes apóstoles fundadores y descubriendo al mismo tiempo las omisiones, los errores e incluso los rasgos que pudieran contradecir al genuino espíritu del Evangelio.

REVELACION Y MORAL FUNDAMENTAL

(Observaciones metodológicas
para una moral de la normatividad del Jesús histórico)

Mikel de Viana, s.j.

Cuando la teología de la liberación ha intentado formular la médula de la moral fundamental, la ha cifrado en el "seguimiento de Cristo"; más específicamente, en la "normatividad del Jesús histórico". A tal formulación hay que reconocerle un innegable atractivo teórico y una preciosa vitalidad que está a la base de tanto bien, de tanta verdad y de tanta belleza entrañados en el testimonio de santidad, no pocas veces martirial, de muchos cristianos latinoamericanos.

Desde el punto de vista teológico, al comprender la moral fundamental como reflexión sobre la normatividad del Jesús histórico en el horizonte de la praxis liberadora, parece posible acoger la invitación del Concilio Vaticano II a "perfeccionar la teología moral, cuya exposición científica, nutrida con mayor intensidad por la doctrina de la Sagrada Escritura, deberá mostrar la excelencia de la vocación de los fieles en Cristo y su obligación de producir frutos en la caridad para la vida del mundo" (OT 16) y se puede ser consecuente con el ingreso de la historia en la razón teológica, que implica asumir la historia presente como lugar teológico de verificación del mensaje evangélico, iluminada precisamente por la historia de Jesús de Nazaret¹. Se trata de un proyecto teológico que puede resumir su intento en el "buscar posibles signos en

1. Cf. G. Gutiérrez, *Teología de la Liberación. Perspectivas*, Lima 1971, pp. 20-31.

la imagen de Jesús que nos ofrece la crítica histórica, signos capaces de orientar la búsqueda humana de salvación hacia la respuesta cristiana, que habla de una peculiar acción salvífica de Dios en ese Jesús”².

Sin embargo, llama la atención el escaso entusiasmo que la moral del seguimiento del Jesús histórico ha suscitado en ambientes teológicos no latinoamericanos. Si en vísperas del Concilio Vaticano II era clamor universal la necesidad de reformar la teología moral católica fundándola explícitamente en la Revelación, hubiera podido esperarse una acogida animosa del proyecto latinoamericano que pone en el centro de su reflexión moral a la persona de Jesús.

Por otro lado, a pesar del fuerte acento ético característico de la teología latinoamericana, es llamativa la escasez relativa de reflexión teológico-moral específica, en relación con el desarrollo de otras disciplinas teológicas³. En el conjunto de la teología latinoamericana, la reflexión moral específica es una de las áreas menos desarrolladas⁴. Son realmente escasos los estudios que enfrentan sistemáticamente y con cierta amplitud la problemática teológico-moral⁵. Esta situación ha sido calificada como de “penuria”⁶ y de “vacío”⁷.

Se ha señalado además que al tratar la temática teológico-moral, y so-

-
2. La cita es de E. Schillebeeckx y sintetiza la perspectiva de su investigación cristológica, pero evidentemente expresa bien el núcleo de la intuición latinoamericana. Cf. E. Schillebeeckx, Jesús, *La historia de un viviente*, Madrid 1981, p. 28.
 3. En 1982, al hacer la presentación de un número monográfico de *Moralia* dedicado a la teología moral en América Latina, M. Rubio afirma: “La reflexión específicamente ética se halla en América latina todavía en estado embrionario, sin que pueda equipararse a los logros ya alcanzados en otras áreas teológicas”, Cf. *Moralia* 4 (1982) 4. Por su parte, F. Moreno R., constataba en su investigación publicada en 1986, que “diversas voces han señalado la ausencia de una reflexión específica en el campo de la moral como una laguna cuyo vacío debe ser llenado”, Cf. F. Moreno R., *La moral fundamental en la reflexión teológica desde América latina (1968-1984)*, Madrid 1986, p. 10.
 4. Cf. F. Moreno R., *Op.cit.*, p. 9.
 5. “Lo primero que llama la atención es la escasez de estudios sobre el universo ético relacionado con la teología de la liberación”, Cf. M. Vidal, “La autonomía como fundamento de la moral y la ética de la liberación. El necesario diálogo entre autonomía y liberación”, en *Concilium* 192 (1984) 289.
 6. Cf. M. Vidal, *Moral de actitudes 3. Moral social*, Madrid 1979, pp. 127-129; *Art.cit.*, p. 289.
 7. “El vacío reside en la ausencia de estudios que sistematicen con amplitud los temas de la moral fundamental”, Cf. F. Moreno R., “En busca del Reino y su justicia: desarrollo de la ética de la liberación”, en *Concilium* 192 (1984) 224; M. Manzanera, *Teología, salvación y liberación en la obra de Gustavo Gutiérrez*, Bilbao 1978, p. 416.

bre todo en los primeros años, el lenguaje utilizado ha sido poco preciso⁸ y que ha preferido el “género retórico y parenético”, expresándose en “objetivaciones narrativas”, en lugar de la “formulación crítica y científica”⁹. La extensividad del acento ético se traduce en frecuentes alusiones o referencias de carácter moral formuladas a modo de inquietudes, lecturas éticas de documentos eclesiales, valoraciones éticas de la experiencia vivida en las comunidades cristianas, reflexiones circunstanciales y fragmentarias, etc., pero sin dar lugar a una intensividad reflexiva específica¹⁰.

Más allá de la insuficiencia material del discurso ético-moral, ha sido señalada una dificultad que afecta a la posibilidad misma de tal discurso. Se ha apuntado una posible traba metodológica: la indefinición del estatuto de la ética de la liberación como un saber específico e independiente. Daría la impresión de que la extensividad del acento ético conspira contra la intensividad de una reflexión moral específica, y en este sentido la reflexión teológico-moral estaría “disuelta” en el conjunto del discurso teológico de la liberación. La consecuencia más inmediata de esta “disolución” sería una insuficiente distinción formal y funcional entre la racionalidad autónoma de la ética y la racionalidad teológica, por la cual la racionalidad autónoma corre el riesgo de ser desplazada por un conjunto de motivos y “símbolos religiosos” con carga ética que se recaban fundamentalmente de la Escritura. De este modo, la razón ética carecería de la autonomía que le es propia y vendría reemplazada en su función por una legitimación teológico-bíblica de las opciones mundanas¹¹.

-
8. “Por lo que respecta al lenguaje utilizado, se puede constatar, sobre todo en las formulaciones de los primeros años, una imprecisión de vocabulario, no exenta, a veces, de cierto efectismo”, Cf. F. Moreno R., *Op. cit.*, p. 115.
 9. “Como apreciación general sería fácil afirmar de la ética de liberación: que utiliza más el género retórico y parenético que la formulación crítica y científica; que se expresa más en objetivaciones narrativas que en procesos discursivos...”, Cf. M. Vidal, *Art. cit.*, p. 293.
 10. Cf. M. Vidal, *Art. cit.*, pp. 289-290.
 11. “La mayor dificultad de la “ética de liberación” es su estatuto en cuanto saber propio e independiente... La función peculiar de la ética teológica ha sido usurpada por todo el conjunto de la teología de la liberación, originando, por una parte, una “confusión” excesiva entre ética y teología, y por otra, impidiendo la “diversificación” del saber teológico-moral dentro del cuadro unitario de la teología... La usurpación de la función ética por todo el conjunto de la teología de liberación ha impedido distinguir en el discurso teológico-moral los dos momentos diversos, aunque no separables, de la ética teológica: 1) la racionalidad autónoma de la ética (lo que, en determinado lenguaje, se llama “categorial” y que constituye el cauce hermenéutico de las normas concretas); 2) la racionalidad específicamente teológica (lo que, en dicho

Las dificultades han sido reconocidas incluso por los teólogos latino-americanos que son conscientes de las ambigüedades señaladas y de la necesidad de profundizar el discurso teológico-moral en orden a resolverlas ¹².

1. El problema

Como se puede apreciar por lo dicho, uno de los problemas centrales es el de precisar el papel específico de la Revelación en la reflexión teológico-moral. Tal precisión resuelve, al menos en parte, la dificultad de mediar la razón teológica y la razón ética autónoma ¹³. En esta precisa perspectiva, conviene delimitar claramente el propósito de la presente reflexión: se trata ahora exclusivamente de precisar cuál es el papel de la Revelación en la determinación del contenido material del deber moral del cristiano; el terreno en el que nos movemos es el que los moralistas conocen como "comportamiento categorial", es decir, el de la respuesta a la concreta pregunta por el quehacer intramundano ¹⁴.

lenguaje, se denomina "trascendental" y que origina las referencias cristianas con sus correspondientes relevancias axiológicas). Sin esta distinción es imposible configurar el estatuto epistemológico de la ética teológica...". Se evidencia, pues, "la necesidad de distinguir y armonizar el contexto teológico (las referencias religiosas que traducen la carga moral mediante "símbolos éticos") y la racionalidad autónoma (las normatividades concretas intramundanas de carácter secular y pluralista)", Cf. M. Vidal, *Art.cit.*, pp. 291-292.

12. "... Todavía no se expresa la ética como sistema de la praxis con la necesaria autonomía como para recoger en forma concreta la expresión valorativa a partir del conocimiento científico y de las tareas políticas concretas que genera la dialecticidad de la situación latinoamericana. En otras palabras, no se distingue claramente la teología de la liberación de una ética de liberación", Cf. S. Silva G., *El pensamiento cristiano revolucionario en América Latina y El Caribe*, Salamanca 1981, p. 296. F. Moreno R., cita a R. Oliveros, *Liberación y teología. Génesis y crecimiento de una reflexión (1966-1976)*, Lima 1977, p. 294; A. Moser, "Novas inquietações na teologia moral", en *REB* 40 (1980) 252-261; C. J. Snoek, "La teología moral en el Brasil de hoy", en *Moralia* 4 (1982) 78-81; F. Moreno R., "Perspectivas para una ética de la liberación", en *Moralia* 4 (1982) 137-140; entre las voces latinoamericanas que se han hecho eco de la insatisfacción por el precario estatuto de la ética en el marco de la teología de la liberación, y de la necesidad de "resituarse" a la teología moral dentro de la temática de la misma, Cf. F. Moreno R., *Op. cit.*, nota 9, p. 224.
13. De entrada es preciso recordar que la razón ética autónoma y la razón teológica están en relación análoga a la de razón y fe, y que en la concepción católica la autonomía de una y otra es relacional, es decir, no pueden ser entendidas como entidades separadas.
14. S. Thomas, *C. Gent.* III, 122, introd.

No se pone en discusión que en la Escritura está revelada la llamada universal de Dios a todo hombre a la santidad; ni se discute que en la Escritura estén contenidas afirmaciones acerca de la realidad moral del hombre que deben ser leídas como “exigencia trascendental”... estas cosas están claras y nadie las discute¹⁵. Lo que se pregunta es si las normas concretas (categoriales) que regulan la convivencia intramundana, contenidas en la Biblia, son directamente vinculantes (obligantes) para el cristiano. Otro modo de plantear la pregunta es el siguiente: ¿tiene sentido que el cristiano de hoy, que desea responder consecuentemente a su deber moral, vaya a buscar normas claras y concretas en la Biblia? ¿Puede una ética bíblica -es decir, una ética que echa mano de la Revelación como fuente exclusiva de conocimiento del deber moral- resolver netamente las incertidumbres que deja planteada una ética filosófica? ¿A nivel de contenidos hay contradicción entre una y otra?

2. ¿Qué se puede esperar de la Revelación?

En un primer acercamiento a los problemas planteados por estas preguntas, podríamos intentar precisar nuestras expectativas acerca de lo que la Revelación puede aportar al intento de determinar el contenido material del deber moral.

1. La teología de la revelación ha puesto de manifiesto con suficiente nitidez que la intencionalidad del Revelador y el contenido de la Revelación no se cifran en un “código o doctrina moral” que contuviera las normas concretas que el creyente debe observar: la autocomunicación divina que es la médula de la Revelación (DV 2-6) no puede ser reducida a “moral”. El Nuevo Testamento no se presenta primariamente como una ayuda para el recto ordenamiento del mundo humano, sino como un servicio a la salvación y por ende a la conversión y a la bondad personal del hombre en el Reino de Dios ya iniciado. La conversión a la bondad personal naturalmente comportará consecuencias en el campo del actuar: queda sólo por establecerse cuáles¹⁶.

2. Incluso si atendemos a los textos de la Escritura con evidente proyección ética, piénsese por ejemplo en el Sermón de la Montaña (Mt 5-7), la

15. Cf. J. Fuchs, “Der Absolutheitscharakter sittlicher Handlungsnormen”, en H. Wolter (comp.) *Testimonium Veritatis*, Frankfurt, 1971, pp. 211-240.

16. Cf. J. Fuchs, “Ética cristiana: orientamento biblico e valutazione umana”, en *Il Verbo si fa Carne. Teologia Morale*, Casale Monferrato 1989.

radicalización e interiorización exigidas por el espíritu del Reino de Dios va precisamente en la dirección contraria a la posibilidad de codificar un "canon" de determinadas conductas concretas, al modo por ejemplo, como comprendían la Ley algunas escuelas rabínicas y el fariseísmo contemporáneo a Jesús.

3. Es evidente que el proceso histórico ha planteado cuestiones éticas que ni remotamente eran sospechadas por los autores de la Escritura. El hecho es tan patente que no requiere detenerse en él.

4. Un problema que agobiaba a los teólogos medievales: ¿cómo es posible que repetidamente, al menos en el Antiguo Testamento y hasta cierto punto también en el Nuevo Testamento, se presenten como mandato divino prescripciones concretas que hieren y a veces contradicen las valoraciones éticas cristianas actuales? Piénsese por ejemplo en el crudelísimo mandato contenido en Dt 20, 10-18; o en la valoración de la situación social de la mujer que se presupone en Ef 5, 22-24 y 1 Cor 11, 3; o en la universal aceptación de la institución social de la esclavitud tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento¹⁷. Sólo a partir del desarrollo de las ciencias histórico-sociales ha sido posible la comprensión de la relación existente entre el contenido normativo de la moral y las condiciones sociales. Esta relación es patente en la historia de Israel: la ética cristiana está en la obligación de someter los diversos contenidos normativos enunciados en los libros de la Biblia a una hermenéutica histórica que los interprete en función del proceso de desarrollo del pensamiento moral de Israel. Este requerimiento hermenéutico obedece al hecho de que a nivel del contenido normativo concreto, las prescripciones morales contenidas en la Escritura indudablemente carecen de carácter vinculante por responder a condiciones socio-históricas distintas a las nuestras¹⁸: no se trata de normas de valor universal y supratemporal. Dicho de otro modo:

-
17. Lo que evidencian los textos del Nuevo Testamento aducidos tradicionalmente para justificar ya sea la situación de inferioridad sociológica de la mujer o la institución social de la esclavitud, no es una legitimación ético-teológica de situaciones de injusticia, sino que la redención y liberación que nos ha sido dada en Cristo no significa inmediatamente una transformación de las relaciones interpersonales e intramundanas. La transformación de tales relaciones es precisamente la tarea confiada al desarrollo ético de la autoconciencia del cristiano.
18. Lo que aquí se afirma no es una novedad en la tradición del pensamiento moral católico. La tantas veces injustamente denigrada neo-escolástica había logrado integrar armónicamente la historicidad del contenido concreto de la moralidad con la tesis de la inmutabilidad de la Ley Moral Natural, Cf. por ejemplo, V. Cathrein, *Die Einheit des sittlichen Bewusstseins der Menschheit*, Freiburg 1914. Si por el misterio de la Encarnación y por el Misterio Pascual de Cristo la historia debe ser tomada en serio, debe ser asumida realmente la unicidad y particu-

el contenido material y concreto de la normativa moral contenida en la Escritura no forma parte de la Revelación; la doctrina de la inerrancia bíblica no se extiende hasta las normas morales categoriales expresadas en la Biblia.

5. Es evidente que en la Escritura están contenidas afirmaciones éticamente vinculantes, de las cuales el mandamiento del amor que Jesús enuncia poniéndose en continuidad con la mejor tradición ética de Israel, es sólo la punta de lanza. Detrás de cada momento y misterio de la historia de la salvación hay consecuencias que afectan la dimensión ética de la existencia cristiana. Sin embargo, ni en el mandamiento del amor, ni en las consecuencias éticas que se desprenden de la historia de la salvación se da un completo y definitivo desarrollo material del contenido de las exigencias éticas. La moral cristiana no puede reducirse a un elenco de primeros principios éticos que postulan el amor, la dignidad de la persona, el valor de la libertad y de la verdad, etc... Lo que se espera de la ética es mucho más: la exposición de los contenidos materiales de la normativa moral. En otras palabras, una tarea para la cual la Sagrada Escritura, a pesar de aportar el fundamento último y específico de la decisión moral del cristiano, es insuficiente tanto a nivel de los contenidos como a nivel metodológico.

6. Se insiste cada vez más entre los exegetas en que ni siquiera el Decálogo debe ser considerado como revelación ética directa de parte de Dios. "La observancia de tales preceptos será para Israel expresión auténtica de su fidelidad a la alianza que Dios ha ofrecido a su pueblo, y por eso mismo, un indicador del sentido religioso profundo que va más allá de su significado ético; con respecto al contenido, sin embargo, no proviene de manera directa de la esencia del pacto y del Dios de la Alianza". Análogamente, respecto al Sermón de la Montaña ¹⁹ donde recogiendo y radicalizando lo mejor de la tradición moral de Israel, Jesús propone un comportamiento verdaderamente humano, contrapuesto al comportamiento del pecador y a la claudicación ante la dureza de corazón. De modo similar san Pablo en sus *parenthesis* recoge lo me-

laridad de cada situación histórica; consecuentemente es ilegítima la trasposición o extrapolación de los contenidos en épocas diversas. Una consecuencia de este hecho es precisamente la imposibilidad de fundamentar la normatividad del Jesús histórico en la "semejanza" de nuestra situación socio-histórica con la que vivió Jesús. Si el Jesús histórico es normativo para el cristiano de hoy, lo será por otras razones.

19. R. Neudecker, "The Sermon on the Mount as a witness to «Inculturation». The first two antithetical cases (Mt 5, 21-32)", en A. Roest Crolius (comp.), *Bible and Inculturation*, Roma 1983, pp. 73-89.

jor de la reflexión ética del mundo pagano y lo asimila a la propuesta cristiana, siempre que tal normativa fue compatible con la visión de Dios y del hombre que recibió en su conversión al Evangelio, y permitía expresar y vivir la unión personal con Cristo. En otras palabras: a lo largo de toda la Escritura, los contenidos de la obligación moral propuestos no son otros que los perfilados por el progresivo desarrollo de la conciencia moral humana -dentro y fuera de Israel-, integrados a la experiencia de la gracia y en un intento de responder concretamente a los hombres de cada tiempo y cultura ²⁰.

7. La determinación de las consecuencias materiales normativas de los principios éticos está del tal modo vinculada a las condiciones históricas concretas y cambiantes que es impensable una ética que no ajuste sus cuentas con la historicidad. Y esto es verdad tanto para nuestros días como para el Israel histórico o para las primeras comunidades cristianas. Una consecuencia necesaria es que a nivel de los contenidos materiales de la obligación moral, ninguna reflexión ética puede pretenderse “resultado final insuperable”.

Se ve claramente hacia dónde apunta nuestra reflexión: la determinación del contenido material de la ética -el ámbito de las normas categoriales- tiene que ser confiada a la razón ética autónoma, y a la Ley Natural como fuente de su conocimiento ²¹, que realiza la mediación entre los principios y perspectivas formales y la historicidad situada. Un apego fundamentalista a la Escritura conduce inevitablemente a sostener como específicamente cristianos contenidos morales anacrónicos, al mismo tiempo que se esteriliza a la reflexión moral para dar cuenta de las cuestiones actuales.

20. Cf. J. Fuchs, *Art. cù.* pp. 12-13.

21. La condición de autonomía propia de la razón ética no se contrapone a la fe: en el contexto de la reflexión moral católica contemporánea, la autonomía de la razón ética se comprende como relacional (Cfr. supra, nota 3, p. 3). Hablamos de una “autonomía teónoma” de la razón, Cfr. F. Böckle, *Moral fundamental*, Madrid 1980, pp. 71-78. Algunos teólogos morales quieren designar el proceso racional como “autonomía ética”: es decir, el hecho de que es la misma humanidad -en cuanto comparte el ser a imagen de Dios- la que tiene que buscar y descubrir el modo de actuar en el mundo que pueda decirse éticamente vinculante. Tal autonomía responsable es “teónoma”, “relacional”, don concedido a la humanidad por el Creador y compromiso requerido por Jesús; la autonomía responsable queda de todos modos planteada aún cuando falte el reconocimiento explícito de su motivo fundante. Por “Ley Natural” en el marco de la presente reflexión entendemos genéricamente el orden moral en cuanto puede ser reconocido mediante la razón autónoma sin dependencia lógica de la Revelación.

3. ¿Cómo procedió tradicionalmente el Magisterio?

Si se revisan las declaraciones del Magisterio en cuestiones de moral, descubrimos que lo que acabamos de enunciar describe bien el proceder tradicional. A lo largo de toda su historia, la Iglesia no ha dejado de pronunciarse sobre problemas emergentes, no contemplados en la Escritura, perfilando contenidos materiales de la normativa moral que no se desprenden de las fuentes bíblicas sino de la reflexión filosófica y la hermenéutica de las situaciones históricas nuevas. Sería trágico que por apegarse de modo fundamentalista a las fuentes bíblicas, el Magisterio dejara de pronunciarse ante las nuevas situaciones que interpelan a la conciencia de los cristianos de hoy.

Es un hecho constante en el Magisterio el intento de motivar la normativa moral tanto a partir de la Ley Natural como de la Escritura. Este hecho condiciona igualmente que jamás en materia de moral el Magisterio ha impuesto la vinculación de absoluta obligatoriedad que sin embargo acompaña a las declaraciones dogmáticas.

Si se observa con detenimiento, al fundamentar el contenido material de la obligación moral, el Magisterio normalmente ha acudido a la reflexión extrabíblica, acudiendo a la Escritura para motivar esos contenidos, y no para fundamentarlos o deducirlos. Cuando se ha empleado la Escritura para fundamentar el contenido material normativo, aparte de hacer uso de exégesis muy discutibles a los ojos contemporáneos, se han generado situaciones a la larga insostenibles²². La teología moral ha sido mucho más “doctrina de la Iglesia” y de los autores aprobados, que “ética revelada” o inmediatamente fundamentada en la Escritura. El caso de la Doctrina Social es claro: ante la novedad de las cuestiones planteadas, el Magisterio sustanció los contenidos morales a partir de la reflexión filosófica del Derecho Natural y con apreciable independencia de las fuentes bíblicas²³. Todo el magisterio moral de Pío

22. Piénsese por ejemplo en la antigua y nunca resuelta oficialmente, cuestión del préstamo a interés: la fundamentación de la severa prohibición se hacía a partir de Lc 6, 34 (Cf. DS 1442, 3105-3109) dejando de lado textos evangélicos que podrían hacer pensar en sentido contrario, y la norma se mantuvo hasta disolverse calladamente sin que nunca el Magisterio haya dado cuenta reflejamente del cambio operado (Cf. W. Kerber, “Limiti della morale biblica”, en K. Demmer-B. Schüller (ed.), *Fede cristiana e agire morale*, Assisi 1980, pp. 129-143).

23. A estas alturas nadie negará que proceder de este modo permitió a la conciencia moral católica dar un salto cualitativo en el enfrentamiento del mundo moderno que sólo con rezago sería imitado por las confesiones de la Reforma.

XII es paradigmático de este proceder. Otro modelo de este proceder ha sido el Magisterio pontificio acerca de los Derechos Humanos desde finales del siglo pasado hasta el pontificado de Paulo VI.

Sin embargo, el proceder del Magisterio y de la teología moral hasta vísperas del Concilio Vaticano II suscitaba algunos problemas: en la autoconciencia de los cristianos parecería que si el contenido material de la normatividad no se fundamenta directamente en la Escritura la fuerza vinculante de la misma se debilita ²⁴; por otro lado, no resultaba claro si esa fuerza vinculante de la normativa moral cristiana procede de la Escritura o de la razón; incluso se discute desde entonces hasta qué punto el Magisterio Eclesiástico puede proponer como vinculantes para la conciencia cristiana contenidos morales fundamentados exclusivamente en la argumentación filosófica; estos problemas tienen que ver con la clarificación metodológica del papel de la Escritura y de la razón ética autónoma en la reflexión teológico-moral cristiana. Y precisamente por esta carencia de clarificación metódica, se clamaba entonces por una moral “nutrida con mayor intensidad por la doctrina de la Sagrada Escritura”.

4. Un intento fallido de “moral bíblica”

El clamor preconiliar obtuvo respuesta en el Concilio, como he apuntado al inicio, pero en cierto modo la respuesta llegaba tarde: la teología moral europea estaba escarmentada por un intento fallido previo de moral bíblica, y específicamente, por la así llamada “Moral del seguimiento”. En la

24. De nuevo, la Doctrina Social y el Magisterio Social de los últimos papas es un buen ejemplo: a pesar de la claridad y energía con que se han proclamado las exigencias de justicia social -que mediante el juicio de la razón ética sobre las condiciones históricas son vistas por la conciencia cristiana como mandato de Dios-, el cristiano promedio no llega a percibir el carácter obligatorio de la vinculación que suponen. B. Stoeckle, *Grenzen der autonomen Moral*, München 1974, p. 91 ss.; H. R. Schlette, “Aporien der Ethik”, en *Wu W* 24 (1969) 336-345; W. Brugger, “Metaphysik und christlicher Glaube”, en *StdZ* 194 (1976) 604-608. Y desde otras perspectivas se expresa además un escepticismo acerca de las posibilidades de conocer racionalmente la Ley Natural, Cf. K. Barth, *Die kirchliche Dogmatik* III/4, Zollikon-Zürich 1951, p. 21: “Puede existir también un derecho natural: pero, ¿nos es evidente de modo claro y determinante como para poder osar responsablemente resolver la cuestión, que ciertamente no debe tomarse a la ligera, de la forma del mandamiento divino sobre la base de esa instancia?”.

década de 1930 F. Tillmann²⁵, profesor de exégesis en Bonn, que progresivamente derivó hacia la teología moral, estuvo al origen de una nueva valoración de la Sagrada Escritura y de un creciente interés exegetico con miras a la moral, todo ello entendido en la perspectiva del retorno a la persona de Jesús. La teología moral del tiempo de la Ilustración empleó la Escritura como prueba “*a posteriori*” y como fuente de “casos” que confirmaban la argumentación especulativa. Se trataba ahora de conferir a la Escritura un puesto relevante como fuente de la reflexión teológico-moral. Al mismo tiempo, siguiendo la tradición iniciada por la Escuela de Tubinga, F. Tillmann prestó una especial atención a la dimensión histórica²⁶: hizo uso de todos los recursos de la hermenéutica crítica de la historia disponibles en su momento.

El intento de Tillmann confluye en la formulación del “principio unitario” de la teología moral de la siguiente manera: la teología moral católica es la reflexión sistemática y la presentación científica de las exigencias prácticas del seguimiento de Cristo, tanto en la vida individual como en la comunitaria²⁷. Cristo es el “modelo” vital al que está referida toda la existencia cristiana en términos de “seguimiento”. El “seguimiento” no es la simple “imitación” o “copia” de un modelo fijo, sino una actitud de conformidad que se traduce prácticamente, y que es adquirida por el cristiano mediante la amorosa vinculación y dedicación al “modelo”. La conformidad con el modelo que es Cristo, se realiza por la reproducción vital y personal de sus actitudes fundamentales en el ser y existencia del cristiano, según los límites establecidos a cada uno por la naturaleza, las situaciones históricas y la propia vocación específica²⁸.

-
25. F. Tillmann (ed.), *Handbücher katholischer Sittenlehre*, Düsseldorf 1934-1938, 6 v. El tercer volumen de la colección, *Die Idee der Nachfolge Christi*, 1934, el más relevante del conjunto, es obra de Tillmann y en él expone los elementos de su moral del “seguimiento de Cristo”.
 26. La Ilustración no había descuidado totalmente la dimensión histórica, pero al atender a la historia lo hacía eclécticamente, sin una auténtica exégesis y hermenéutica críticas de los textos del pasado.
 27. “Tillmann, compartiendo la distinción de M. Scheler, entre ejemplar (Vorbild) y norma, afirma que el principio es la imitación de Cristo”, Cf. C. Caffarra, “Teologia morale (storia)”, en *DETM*, p. 1107.
 28. Esta formulación estaba fuertemente influenciada por el personalismo y la fenomenología.

Pero la obra de F. Tillmann, a pesar de sus indudables méritos ²⁹, adolecía de defectos evidentes: los recursos crítico-históricos y hermenéuticos empleados por F. Tillmann resultaron insuficientes y queriendo evitar el iusnaturalismo ilustrado, se desplazó hacia el simple biblicismo carente de una auténtica hermenéutica teológica y moral, creando expectativas injustificadas. Al evidenciar este defecto, su obra fue decisiva para alcanzar una matizada conciencia acerca de los límites impuestos por la Sagrada Escritura como fuente de la reflexión teológico-moral.

El hecho es que en la Sagrada Escritura, entendida como fuente de la teología moral, hay una insuficiencia tanto a nivel metodológico como a nivel de los contenidos:

a. *Insuficiencia metodológica*: la Sagrada Escritura no es un tratado sistemático de teología moral; en ella no se encuentran los elementos necesarios y convenientes para el juicio moral; ni tampoco es interés específico de la Sagrada Escritura la presentación de una doctrina moral. Contiene textos de carácter moral, que en sí mismos son ya productos de una reflexión de la que no se explicitan los pasos formales.

b. *Insuficiencia a nivel de contenidos*: La Escritura explicita un conjunto de motivaciones cristianas, enuncia los dones y carismas, etc... pero al buscar la "verdad moral" es preciso un esfuerzo particular para evitar el peligro de elevar a la condición de verdad moral universal lo que son en realidad proposiciones vinculadas a contextos históricos determinados y concretos, que además podrían tener el carácter de casuales. Además, no se debe olvidar que la Sagrada Escritura no cubre la completa gama de la conducta moral: muchos problemas morales ni siquiera son contemplados en la Escritura; otras veces, las referencias en la Escritura son sólo marginales, dificultándose su ponderación y la determinación de su valor en orden a la reflexión teológico-moral. En suma, el "mensaje moral" de la Sagrada Escritura, escapa

29. J. G. Ziegler recoge algunos testimonios al respecto: según R. Egenter, el tratado de Tillmann "contribuyó más que cualquier otra obra de su tipo... a hacer salir a la teología moral católica, en cuanto ciencia, de una rigidez que duraba desde hace siglos. Tillmann ha escogido decididamente la Sagrada Escritura como punto de partida de su teología moral, y no una ética griega bautizada, si bien no logró igualmente bien elaborar sistemática y especulativamente el material bíblico"; y por su parte R. Hofmann da al seguimiento de Jesús el valor de "principio cognoscitivo determinante de la teología moral". Citados por J. G. Ziegler, "La teología moral", en H. Vorgrimler - R. Vander Gucht, *La teología en el siglo XX*, III, Madrid 1974, p. 282.

al intento directo de sistematización y no puede ser transferido inmediatamente a contextos históricos mutados ³⁰.

F. Tillmann no cayó en cuenta de estas insuficiencias; como consecuencia, su proyecto de una "moral del seguimiento" fue prácticamente descartado por otros autores y de reflujo se produjo una repristinación de la Ley Natural ³¹.

5. La discusión posconciliar

El desencanto de la "moral bíblica" estaba tan presente a los moralistas católicos que la invitación Conciliar debió ser recibida con ciertas cautelas. El "fracaso" de la "moral del seguimiento" condicionó pues, la dirección de las discusiones teológico morales del posconcilio, que distanciándose de las expectativas en torno a una moral bíblica se han ido centrando en los problemas de la fundamentación de la normatividad y el juicio moral intramundano. Nadie pone en cuestión la existencia y riqueza del ethos específicamente cristiano, pero sí se ha debatido intensamente el problema del *proprium christianum*: si hay algo propio, distintivo y específicamente cristiano en la moral de los cristianos, ¿en qué consiste y dónde se ubica? Por lo que llevamos dicho, parece claro que el *proprium christianum* no debe buscarse en la materialidad de las normas.

Es interesante que estas discusiones han cruzado las fronteras de la teología moral y han ocupado a la teología dogmática y bíblica. Un ejemplo de la extensión del interés ha sido la edición de *Prinzipien Christlicher Mo-*

30. Un detallado tratamiento de estas dificultades, en W. Kerber, *Art. cit.*; además, K. Demmer, *Interpretare e agire. Fondamenti della morale cristiana*, Cinisello Balsamo 1989, pp. 83-85.

31. J. Fuchs, *Lex Naturæ. Zur Theologie des Naturrechts*, Düsseldorf 1955. Una de las consecuencias de la discusión generada por la obra de Tillmann fue la mayor clarificación del estatuto epistemológico del "principio unificador" -que procede de la Revelación- en teología moral. No se trata de un "primer principio", que obra como premisa mayor de la que se ha de deducir el sistema, sino que el "principio unitario" opera como "idea guía" que garantiza la coherencia del sistema a doble nivel: como fuente de inspiración de los principios universales, de los que se deducirán las normas de conducta que serán analíticamente consistentes respecto a la "idea guía". En otras palabras: el seguimiento de Cristo inspira la praxis del cristiano y los principios universales del sistema teológico moral, de los cuales se deducen las normas de comportamiento.

ral patrocinada por J. Ratzinger³² donde se reúnen aportes del propio J. Ratzinger, de H. U. von Balthasar y de H. Schürmann y se pretende salir al paso de la cada vez más extendida convicción de los moralistas acerca de la inexistencia de un *proprium christianum* a nivel de la materialidad de la normativa. Sin embargo, uno se queda con la impresión de que no se logra allí el propósito.

5.1. J. Ratzinger

J. Ratzinger³³, admite que en la Escritura están contenidos sólo algunos principios éticos, y que la cuestión del *proprium christianum* o bíblico no puede cifrarse en un elenco de normas exclusivas para los creyentes, o a las que sólo la fe pueda dar acceso. Por otro lado, es claro que la Escritura asume elementos éticos que provienen de tradiciones histórico-culturales o de juicios racionales, que sin embargo pueden integrarse a lo “específico” de la ética bíblica. Lo propio, original y específico cristiano en ética es “la nueva configuración de todo” producida por el encuentro de las aspiraciones de la humanidad con la fe en el Dios bíblico, en el Dios de Jesús. Así expresada la especificidad de la ética cristiana, no hay dificultad si esa “nueva configuración” determina la intencionalidad formal pero no alcanza directamente los contenidos normativos. Pero si la “nueva configuración” determina directamente los contenidos de la obligación moral, “difícilmente la exégesis moderna estaría de acuerdo con esa óptica, y el mismo Pablo no habría podido realizar la elección de normas éticas siguiendo simplemente el criterio de la «nueva configuración de todo». Queda en pie, sin embargo, que la ética normativa es correlato de la fe, y que su inobservancia formal pone en contraste con Jesús y con Jahvé, pero sería difícil afirmar que toda la ética cristiana normativa, en sus contenidos, es inherente a la fe y determinada por ella; y este hecho no debería resultar de escasa relevancia a los fines de la específica competencia del magisterio en relación con tales problemas éticos, en la cual Ratzinger se muestra particularmente interesado”³⁴.

32. J. Ratzinger, *Prinzipien Christlicher Moral*, Einsiedeln 1975, (2ª ed.). Se trata de los documentos que sirvieron de base para la discusión de la Comisión Teológica Internacional en su sesión de 1974.

33. J. Ratzinger, “Kirchliches Lehramt - Glaube - Moral”, en J. Ratzinger (ed.), *Op. cit.*

34. J. Fuchs, *Op. cit.*, 1989, pp. 16-17.

5.2. H. U. von Balthasar

Hans Urs von Balthasar³⁵ reivindica decididamente una moral específicamente cristiana y un acentuado cristocentrismo bíblico fundado en Col 1, 15-20: todo tiene su consistencia en Cristo, de modo que Cristo es el imperativo de cualquier moral humana. Las instancias extrabíblicas de la moral -la conciencia y la Ley Natural-, encuentran en Cristo su verdadero significado y su plenitud. "Cristo es el imperativo categórico concreto...; no es sólo una norma formal universal de la acción moral... sino una norma concreta personal...". Por el Misterio Pascual y el don eucarístico de su vida, hecho comunión con El mismo -*per ipsum et in ipso*-, y El mismo se convierte en la norma concreta de la vida cristiana y nos hace interiormente capaces de cumplir con El -*cum ipso*- la voluntad del Padre. El vínculo imperativo que nos asocia a Cristo se funda en el indicativo de la comunión de vida que ha establecido y en la capacidad de respuesta que ha incoado en el cristiano³⁶.

Cristo es la norma universal y concreta: "La norma que está constituida por la existencia concreta de Cristo es personal y al mismo tiempo universal, porque en El el amor del Padre para con el mundo se actualiza de una manera total, insuperable y concreta. Dicha norma se extiende a toda la diversidad de las personas y de sus situaciones morales, así como reúne la persona de Cristo a todos los hombres con su unicidad y su libertad. En la libertad del Espíritu Santo, ella reina sobre todos para introducirlos en el Reino del Padre"³⁷. En la vida personal de Cristo se ha realizado la perfecta obediencia a la voluntad del Padre; por esto, en la vida de Cristo está la síntesis de la voluntad de Dios, realizada concretamente en una vida humana -la de Cristo-, de modo insuperable por su perfección y trascendente por su radical tensión escatológica. De este modo, la vida de Cristo reviste el carácter de necesidad y universalidad del *a priori* normativo³⁸.

35. H. U. von Balthasar, "Neuen Sätze zur christlichen Ethik", en J. Ratzinger (ed.), *Op. cit.* Hay traducción castellana: "Nueve Tesis", en CTI, *Documentos* 1970-1979, Madrid 1980, pp. 85-103.

36. H. U. von Balthasar, *Art. cit.* p. 89.

37. H. U. von Balthasar, *Art. cit.* pp. 90-91.

38. "La existencia concreta de Cristo... asume en sí todos los sistemas de regulación ética. El actuar moral de los cristianos no es en definitiva responsable sino ante esta norma, que nos presenta el prototipo de la perfecta obediencia a Dios Padre... La síntesis de la totalidad del querer del Padre, realizado en la persona de Cristo, es escatológica e insuperable. Esa síntesis es, pues, 'a priori' universalmente normativa...". Cf. H. U. von Balthasar, *Art. cit.*, p. 91.

La cristología subyacente a las tesis de H. U. von Balthasar es de carácter descendente, y el conjunto es un planteamiento que se inclina más a la dogmática que a la moral, de modo que no se ve cómo se ha de hacer el puente con la antropología y desde ella con el ámbito moral. El interés fundamental del aporte está en el acento cristológico y en la afirmación simultánea del carácter personal y universal, de la persona de Cristo entendida como normativa cristiana; pero el límite está en el formalismo y en la escasa incidencia existencial: con afirmar el acento cristológico radical no se resuelve el problema hermenéutico de garantizar un acceso a la persona histórica de Jesús, a su autoconciencia de obediencia al Padre, y a la “trasposición” actual de la normatividad concreta y personal afirmada. Es cierto que quedan planteadas las bases para pensar una antropología bíblica y cristocéntrica, pero ésta no se desarrolla, y no se explicita el papel de la razón en el establecimiento de la norma y la formulación del juicio moral ni se aclara suficientemente el valor de la ley natural en el contexto de la moral cristológicamente acentuada.

Si bien H. U. von Balthasar parece tener una visión reductiva de la Ley Natural, su afirmación de Cristo como imperativo categórico, universal y concreto es valiente y valiosa. Sin embargo, poco o nada se avanza de cara al propósito de J. Ratzinger con la edición de *Prinzipien...* La discusión acerca de el papel y la relación entre la Escritura y la razón ética autónoma en la determinación de la materialidad de las normas morales queda intocada. Tal vez el único elemento de progreso en la discusión es el injerto de la “moral humana” -conciencia y Ley Natural- y su desarrollo hasta la plenitud en la ética que asume a Cristo como imperativo.

5.3. H. Schürmann

El punto capital de la contribución de H. Schürmann³⁹ está en la afirmación de que la conducta y la palabra de Jesús son la norma moral suprema con el carácter de “Ley de Cristo”, y al mismo tiempo son el criterio de juicio moral. La “Ley de Cristo”, sin embargo, no es una dimensión exterior al sujeto, sino que como afirma la Escritura y la Tradición, es la “Ley escrita en los corazones” (Gal 6,2; 1 Cor 9,21). Ante el amor de Dios, donado en Cristo y

39. H. Schürmann, “Cuatro Tesis”, en CTI, *Documentos* 1970-1979, Madrid 1980, pp. 104-117.

realizado en la salvación, el cristiano experimenta la exigencia de responder al amor recibido entregándose existencialmente al amor de Cristo, configurando su conducta con la tensión escatológica y asumiendo la condición de bautizado. Todo el testimonio de la Escritura debe ser sometido a una hermenéutica cuya clave es la persona y vida de Jesús, su Misterio Pascual, y el testimonio del Espíritu Santo que recuerda a la Iglesia todas estas cosas (Jn 14,26; 16, 13ss.).

En el Nuevo Testamento, el moralista encuentra dos géneros de testimonios relevantes para la teología moral:

a. “Leyes”, constituidas por “juicios de valor” y “directrices” de Cristo -la “Ley de Cristo”- de los Apóstoles y de la Comunidad cristiana primitiva, de carácter esencialmente formal, que están dotados de obligatoriedad absoluta y permanente. Los Apóstoles y la Comunidad primitiva están signados por una especial experiencia del Espíritu del Señor Resucitado. El carácter absoluto y permanente de la obligación vinculante de esta “Ley” se desprende de que está fundada incondicionalmente en la realidad escatológica de la salvación y está motivada desde el Evangelio.

b. “Paradigmas” o “modelos”, que son “juicios de valor” y “directrices” referidos a conductas determinadas y aspectos particulares de la existencia, cargados también de obligatoriedad permanente, pero que no pueden ser considerados al modo legalista, sino que requieren de una particular hermenéutica que recupera la “intención profunda” de Jesús, y que confronta las posibilidades de asimilación a estos “paradigmas” en las situaciones cambiantes (1 Cor 9,14; 7,12-16)⁴⁰.

Si por una parte el testimonio moral de la Escritura sólo es aprehensible a partir de una hermenéutica de clave cristológica, hay otra hermenéutica, la de las situaciones históricas y los “signos de los tiempos” en la que es vital el contexto eclesial: “Sólo poniéndonos a la escucha de la Palabra de Dios... podremos interpretar sin peligro los signos de los tiempos. Este trabajo de discernimiento deberá hacerse en el seno de la comunidad del Pueblo de Dios, en la unidad del *sensus fidelium* y del magisterio con ayuda de la metodología⁴¹”. En resumidas cuentas, los contenidos normativos de la Escritura, incluso los dichos y hechos de Jesús y los propuestos en la predicación

40. Cf. H. Schürmann, *Op. cit.*, pp. 111-113.

41. Cf. H. Schürmann, *Op. cit.*, pp. 117.

apostólica, tienen que ser sometidos a la hermenéutica de la razón autónoma, ciertamente “iluminada por la fe”, lo que equivale en el fondo a aceptar que la problemática del contenido material de la normativa no se resuelve al interior de la fuente escriturística.

Respecto a la contribución de H. U. von Balthasar, las tesis de H. Schürmann, manteniéndose en el marco de una cristología descendente, adelantan algunos aspectos metodológicos: se explicita la necesidad de una hermenéutica del Nuevo Testamento indicando que la clave de tal intento interpretativo es toda la vida y palabra de Cristo consideradas desde el Misterio Pascual; además distingue dos “géneros literarios” relevantes para la moral en el Nuevo Testamento, la Ley y los paradigmas, que si bien tienen en común la obligatoriedad permanente para el cristiano, el grado de tal obligatoriedad y los criterios hermenéuticos para su captación son diversos. Otro elemento aportado en las tesis de H. Schürmann, que no debe ser olvidado, es el necesario contexto eclesial del discernimiento moral.

Sin embargo, las tesis de Schürmann plantean algunos problemas: ¿es suficiente una cristología descendente cuando la historicidad del evento personal de Jesús es irrenunciable para la cristología y para la moral? Tampoco H. Schürmann aporta elementos significativos en orden a la mediación antropológica -aunque es evidente que con los presupuestos del modelo cristológico empleado, la antropología posible sería correspondientemente descendente-, que como ya sabemos constituye un nudo fundamental del problema de las relaciones entre cristología y moral. Este déficit se asocia al de las relaciones entre la “obligación permanente” recabada de las exigencias morales del Nuevo Testamento, y la historicidad: ¿la “permanencia de la obligación” se restringe a los aspectos formales, o afecta el contenido de los “juicios de valor” y las “directrices”?, ¿el contenido de esa obligatoriedad trasciende la historia o debe ser historizado y por lo mismo mutado? Finalmente, como en el caso de las tesis de H. U. von Balthasar, no se explicita el papel de la razón en el establecimiento de la norma y la formulación del juicio moral ni se aclara suficientemente el valor de la ley natural en el contexto de la moral cristológicamente acentuada. La dificultad sigue estando en la traducción de las categorías bíblicas en las categorías de la exigencia moral actual.

6. Resultados metodológicos

Parece ser que a estas alturas están claras algunas condiciones para la construcción de una moral bíblica de la Revelación:

- una “moral bíblica” que no se haga cargo de la exégesis histórico-crítica y de una sofisticada hermenéutica de los textos de la Escritura, parecería irremisiblemente condenada al fundamentalismo y al positivismo biblicistas;

- una “moral bíblica” que no proceda mediante una hermenéutica de la Ley Natural en la determinación de los contenidos materiales de la normativa ética, o no saldrá de los principios más generales de la intencionalidad, o propondrá contenidos anacrónicos, cuando no opuestos a la auténtica exigencia moral actual;

- una “moral bíblica” tendrá que superar el extrinsecismo de modelos de Revelación inadecuados que no captan las articulaciones necesarias entre las dimensiones teológico-cristológica, antropológica e histórica y conducen a un dualismo entre la motivación teológico-cristológica y los contenidos normativos que provienen de la Ley Natural ⁴²: es imposible relacionar directamente “Jesús” y “Ley Natural”, “Jesús” y “normatividad actual”... y por eso el simple cristocentrismo es insuficiente para fundamentar adecuadamente la teología moral ⁴³.

En el postconcilio y a partir de las limitaciones detectadas en el intento de construir una moral bíblica y cristocéntrica, se ha ido perfilando pues, otro matiz del problema metodológico: si la teología moral pretende nutrirse de la Revelación, no sólo ha de asumir una hermenéutica sofisticada de los textos bíblicos, sino que ha de dar un paso más adelante del cristocentrismo y asumir la cristología como clave de lectura meta-moral. Cuestión de Dios, cristología, soteriología, antropología e historia no son instancias separables: desde la cristología se perfila la soteriología y la antropología y de este modo se establecen las mediaciones meta-morales que constituyen el horizonte en el que se diseña la intencionalidad y sentido específicamente cristianos, evitando el dualismo entre la motivación teológico-cristológica y los contenidos normativos.

42. Cf. K. Demmer, “Cristologia e morale”, en AA.VV., *Cristologia e morale*, Bologna 1982, pp. 85ss.

43. Cf. A. Scola, “Cristologia e morale”, en AA.VV., *Persona, verità e morale*, Atti del Congresso Internazionale di Teologia Morale (Roma, 7-12 aprile 1986), Roma 1987, pp. 539-560.

- La hermenéutica de los textos de la Escritura que expresan contenidos materiales normativos revela su insuficiencia como fuente directa desde la que se determina el contenido material de la exigencia moral actual.

- En la historia de Jesús de Nazaret leída desde la cristología encuentra la conciencia del creyente su regla normativa. Desde la cristología (histórica y sistemática; ascendente y descendente) se reconoce en la historia de Jesús de Nazaret su carácter vinculante universal.

- La normatividad de Jesús de Nazaret es tal, precisamente por la radicalidad de la Encarnación: en Jesús de Nazaret se revela el hombre al mismo hombre; hay allí una revelación antropológica.

- La originalidad latinoamericana está en asumir radicalmente el valor de la historicidad en la que se ha producido la encarnación, y de la que ha participado el mismo Jesús, y consecuentemente, reconocer la normatividad no meramente del “Jesús histórico”, sino de la “historia de Jesús”. En el marco de este artículo sólo hemos intentado reflexionar sobre algunos problemas metodológicos relativos a la relación entre Revelación -especialmente la bíblica- y teología moral fundamental. Los problemas discutidos son relevantes en orden a la construcción de una moral del seguimiento que asume la normatividad del Jesús histórico, y previenen algunos riesgos asociados a tal proyecto. El desarrollo sistemático de una moral del seguimiento y de la normatividad del Jesús histórico está aún por hacerse y seguramente nos ocupará en contribuciones sucesivas.

- Desde la historia de Jesús de Nazaret, la cristología reconoce la incidencia del Evento Cristológico en la existencia humana, fundamentando indestructiblemente la dignidad inalienable del hombre, una valoración salvífica de la historia humana, la condición de igualdad y fraternidad radicales entre los hombres, el sentido de la muerte personal, etc... que constituyen otros tantos elementos de la antropología cristiana. Este es el marco en el que se constituye la intencionalidad y la motivación moral del cristiano.

- La determinación de los contenidos materiales de la normativa moral es tarea de la razón ética autónoma. No es una deducción directa del marco intencional-motivacional (y en ese sentido no se “deduce” de la Revelación) sino la captación progresiva de la Ley Natural interpelada por la situación histórica conflictiva. En esa captación de la Ley Natural, la razón ética no es “independiente” del marco intencional-motivacional, porque la razón ética tiene como sujeto al mismo creyente y porque el sujeto discierne a la luz

de su autocomprensión en la que están inescindiblemente integrados los elementos antropológicos que constituyen el marco intencional-motivacional específicamente cristianos. En breve: la fe indica a la razón la pista para la proposición de las preguntas adecuadas y los centros de gravedad de la reflexión moral, y toca a la razón autónoma el explicitar progresivamente todas las implicaciones antropológicas⁴⁴. No hay oposición entre fe y razón, racionalidad y revelación, sino mutua circularidad.

El marco intencional-motivacional delineado desde la Revelación es concretizado por los cristianos al referirlo a la actuación intramundana, en el peculiar contexto histórico en que han de actuar. La pretensión de la conciencia moral del cristiano es precisamente que su actuar intramundano debe ser consistente con el marco intencional-motivacional, al tiempo que se determina concretamente sobre la base de la comprensión de la Ley Natural. Y este proceso de triple correspondencia (marco intencional-motivacional = Ley Natural = historicidad) se realiza mediante la razón ética autónoma que evalúa cada situación humana y emite juicio ético sobre ella a la luz del marco intencional-motivacional. Por esto, la Revelación no determina el contenido material de la normatividad concreta que no sea asequible a la razón humana. Esta última formulación no debería sorprender a nadie, porque se mantiene dentro de la tradición tomista⁴⁵.

44. "Fides supponit rationem, sicut gratia naturam", S. Thomas, *Sum. theol.*, I, q. 2, a. 2 ad 11.

45. Cf. *Sum. Theol.*, I-II, q. 100, a. 1; q. 102, a. 2 ad 1; q. 108, a. 2 ad 1.



NUEVO MUNDO

REVISTA DE ORIENTACION PASTORAL

**Editada por los
Hermanos
Menores
Capuchinos de
Venezuela**

...

**25 años al servicio
del Reino en el
NUEVO MUNDO**

SUSCRIPCION

Venezuela Bs. 350
América 20 dólares USA;
Resto del mundo 25 dólares USA

DIRECCION

Apartado de Correos 51.608
Caracas 1050-A
Teléfono (02) 826873

Centro Paulino
Salas a Caja de Agua, Caracas

**Para estar
al día
en la
dinámica
teológica y
pastoral
latino-
americana**

TENDENCIAS DE LA VIDA RELIGIOSA EN VENEZUELA

José C. Ayestarán, s.j.

INTRODUCCION

Fue asumida por Secorve (Secretariado Conjunto de los Religiosos de Venezuela) la propuesta de la CLAR de examinar de nuevo las tendencias de la Vida Religiosa en América Latina para contribuir a la preparación de la IV Conferencia del Episcopado Latinoamericano, que ha de tener lugar en Santo Domingo el año 1992 con motivo de la conmemoración del V Centenario del descubrimiento y primera evangelización del Nuevo Mundo.

Para detectar las tendencias de la Vida Religiosa en Venezuela, Secorve hizo una encuesta entre las Congregaciones religiosas, proponiéndoles el esquema de sondeo enviado por la CLAR. Por diversas razones las respuestas no fueron muy numerosas. Una vez tabuladas, se pudo comprobar que los aportes podían ser reducidos a cuatro tendencias: 1) Experiencia de Dios; 2) Inserción-inculturación; 3) Solidaridad; 4) Intercongregacionalidad.

Dadas las limitaciones de la encuesta, estas tendencias no podían ser todavía consideradas como representativas y verificadas suficientemente. Por tanto, para lograr una mayor verificación, se acordó aprovechar la celebración de la III Semana de Vida Religiosa, que tuvo lugar los últimos días de octubre y los primeros de noviembre pasado con la participación de 250 religiosas y religiosos. El tema de la Semana eran las cuatro tendencias

detectadas en la encuesta, pero propuestas como hipótesis que necesitaban ser verificadas a través del trabajo de la semana. Este objetivo podía ser logrado, al menos parcialmente, con una metodología suficientemente participativa. Panelistas de diversas congregaciones y experiencias, apoyados en los aportes de las encuestas, fueron introduciendo diversos aspectos que pudieron ayudar a profundizar en cada una de las tendencias. El subsiguiente trabajo en grupos podría enriquecer más los aportes, que después fueron compartidos en sesiones plenarias.

También el trabajo, muy participativo por cierto, de la Semana tiene sus limitaciones. Los participantes no pueden ser considerados como el grupo que representa y manifiesta las tendencias de toda la Vida Religiosa de Venezuela. Sin embargo, no cabe duda de que el trabajo de la Semana ha ayudado mucho a lograr una mayor aproximación a la realidad sociológica y la significación teológica de las tendencias que existen en nuestra Vida Religiosa¹.

Apoyándose sobre estos pasos previos, el Equipo de reflexión teológica (ERT) ha realizado su propia reflexión para profundizar los aportes obtenidos y presentar la respuesta de Secorve a la petición hecha por la CLAR.

En el presente artículo recojo sustancialmente el trabajo hasta aquí realizado y lo presento añadiendo reflexiones personales que pueden ir más allá de lo logrado a través de la encuesta y de la Semana de Vida Religiosa.

En primer lugar, puede ser planteada la pregunta siguiente: ¿Qué se entiende por tendencia? Esta pregunta puede ser respondida, al menos, desde dos perspectivas: desde la sociología de la Vida Religiosa y desde la teología².

Desde una perspectiva sociológica, se trata de localizar y descubrir un fenómeno sociológico: corrientes de pensamiento y lenguaje, actitudes y comportamientos, valoraciones, etc. Se trata de procesos socio-históricos, cuyas causas y desarrollos son constatables y localizables en personas, instituciones, centros de creación de pensamiento y orientaciones, etc. En este sentido, una tendencia en la Vida Religiosa configurará un fenómeno sociológico que pueda ser observado y caracterizado en sus elementos específicos.

1. *Boletín-Secorve* 4 (1990) 2-48

2. *Ib.*, 3-4.

Pero no basta con localizar y describir las características sociológicas de una tendencia. Más importante es aún percibir su significación teológica. Fenómenos cuantitativamente poco perceptibles pueden tener una densidad muy grande de significación teológica. Esta significación no es algo extrínseco al fenómeno sociológico, sino que está dentro de él. Es el momento kairótico, es el Kairós que se manifiesta desde el mismo fenómeno, en este caso tendencia de la Vida Religiosa. El Espíritu Santo va enriqueciendo y dirigiendo a la Vida Religiosa en el seno de la Iglesia: se trata de impulsos e inclinaciones procedentes del Espíritu.

Es obvio, pero conviene subrayar, que se requiere un discernimiento experimentado para percibir la significación teológica (kairótica) de las tendencias. No se trata de avalar, sin más, tendencias que de pronto no son más que ideologizaciones de posturas, sectarismos, facciones divisionistas o simplemente modas más o menos inducidas. Una lectura profética de la realidad, de una tendencia religiosa, exige ese discernimiento. Cuando se trata de fenómenos de cierta extensión y profundidad, el sujeto que realiza el discernimiento es normalmente cada Congregación religiosa, pero es claro también que cada vez se hace más necesaria la contribución de instancias intercongregacionales, como son la CLAR y SECORVE.

Este proceso de constatación sociológica y discernimiento kairótico es el que ha puesto en marcha la Vida Religiosa de América Latina para contribuir a la preparación de la IV Conferencia del Episcopado Latinoamericano.

Las tendencias que se van constatando y discerniendo no tienen por qué ser absolutamente nuevas. La vitalidad creciente de toda la Vida Religiosa en América Latina es la "gran tendencia" en el seno de la Iglesia de este continente. Pero dentro de la misma Vida Religiosa ya Puebla notaba cuatro tendencias: experiencia de Dios, comunidad fraterna, opción preferencial por los pobres e inserción en la vida de la Iglesia particular (DP 726-741). Si ahora se retoma algunas de estas tendencias no es sólo para reafirmar su validez actual, sino para señalar las ulteriores y nuevas profundizaciones que haya tenido en estos últimos 10 años. Es también muy probable que hoy puedan ser consideradas como tendencias nuevas las que en este pasado próximo no habían emergido a la conciencia explícita de la Vida Religiosa.

Ahora vamos a presentar las tendencias que consideramos actuales y de cierta novedad en la Vida Religiosa de Venezuela.

I. EXPERIENCIA DE DIOS

La Experiencia de Dios es una tendencia, ya presente en el Documento de Puebla (726-729), que ahora se reafirma con nuevas profundizaciones relevantes. No se trata sólo de una incipiente tendencia en expansión, sino de una realidad ampliamente extendida entre los religiosos y religiosas de todas las edades. No se trata aquí de escribir un tratado sobre la experiencia de Dios; nos limitamos a aportar algunas reflexiones que caracterizan algo más esta tendencia.

Sin duda alguna la Encuesta presenta la experiencia de Dios como la tendencia más marcada de la Vida Religiosa en Venezuela. Propiamente no se trata de una tendencia completamente nueva. Sin ir más lejos, ya Puebla la presentaba en primer lugar (DP 726-729). Tanto la Encuesta como la Semana recogen los contenidos de estos cuatro números de Puebla. Podría decirse que el deseo de vivir la Experiencia de Dios no es sólo una incipiente tendencia en expansión, sino una realidad ampliamente extendida entre religiosos y religiosas de todas las edades.

1.1. Experiencia de Dios como experiencia

Estas constataciones generales requerirían una más matizada observación. La expresión Experiencia de Dios se refiere a una variedad muy grande de vivencias. Es muy serio y relevante afirmar que no sólo se le conoce a Dios de alguna manera, filosóficamente o por revelación, sino que se le experimenta. Dios entra en nuestras experiencias ontológico-existenciales. No se trata de una experiencia intramundana cualquiera sin embargo toda experiencia de Dios es al mismo tiempo una experiencia humana. Esta experiencia tan humana por ser tan divina implica la auto-comunicación de Dios al hombre, en lo que éste tiene de más esencial: su apertura a la trascendencia a través de mediaciones históricas calificadas. Estas reflexiones nos obligan a ser cautelosos para no llamar experiencia de Dios a cualquier experiencia humana. Sin embargo, junto con la Encuesta y la Semana, creemos que existe realmente un explícito deseo de búsqueda

de Dios y la vivencia de su cercanía, aunque no siempre se trata de experiencias de gran profundidad y solidez existencial. Todo este campo de vida espiritual, tradicionalmente ha sido formulado en términos de oración.

Es un hecho bastante generalizado el que la experiencia de Dios se diluya como algo implícito en las múltiples experiencias humanas. Muchos religiosos, especialmente jóvenes, conciben su vida religiosa como una entrega generosa a una causa grande, que se concretiza en causas históricas explicitadas en términos de liberaciones históricas. La Causa de Jesús -el Reino de Dios- es vivida como un conjunto de causas históricas con todas sus mediaciones políticas, sociales etc. La justicia a favor de los pobres es muy sentida. Esta experiencia de entrega a las mediaciones históricas de la Causa del Reino no es vivida siempre con una fuerte vinculación existencial a la persona de Jesús, que vivió hace dos mil años pero que ahora también vive y actúa en nuestros corazones y en la historia. El amor personal a ese Jesús Viviente, la entrega incondicional a su Persona-Causa no siempre es tan decisivo como para consagrarle toda la vida. Este distanciamiento afectivo-existencial entre la Persona de Jesús y su Causa hace a veces que se hable de todo menos de Jesús mismo. Ante los grandes problemas del mundo actual, una relación experiencial con Jesús y su Padre pasa fácilmente a un segundo lugar existencial.

Este puede ser un peligro que los jóvenes religiosos tendrían que superar. Por otra parte, cabe señalar también que religiosos de formación espiritual más tradicional han cultivado más la experiencia de Dios como una relación directa y afectiva con Jesús. Pero la Causa de Jesús, su Reino con sus mediaciones históricas, ha quedado más incluída y diluída en esa relación de tipo personalista. Por tanto, la experiencia de Dios está marcada por acentos intimistas que con dificultad integran la Causa de Jesús que se concretiza en parte en sus mediaciones históricas.

1.2. Experiencia de Dios y experiencia del pobre

En la experiencia de Dios como tendencia de la Vida Religiosa se destaca la peculiaridad de que esa experiencia es vivida especialmente en vinculación existencial a las experiencias compartidas con la vida de las clases pobres populares. No sólo se afirma que la oración conduce a comprometerse en la vida y vivencia de la realidad histórica que exige

momentos fuertes de oración (DP 727), sino que se insiste que en la Vida Religiosa ha encontrado una nueva experiencia de Dios en las experiencias compartidas con los pobres. Se privilegia tanto esta experiencia de Dios, al menos por parte de no pocos, tanto que el énfasis tendería a afirmar que el único lugar de la experiencia de Dios sería el pobre.

Sin negar la extraordinaria importancia de esta Experiencia de Dios, no se podría admitir que el pobre, la experiencia de la Vida Religiosa junto al pobre, sea el único lugar de la Experiencia de Dios. Esto sería un reduccionismo. Por una parte, no toda experiencia de participación en el mundo de los pobres ha implicado una experiencia de Dios. Por otra parte, hay auténticas experiencias de Dios que no se viven en una Vida Religiosa inserta entre los pobres. A Dios se le encuentra donde El se comunica. Y nosotros no podemos indicarle el lugar y los modos.

1.3. Experiencia de Dios y Oración liberadora

La oración, personal o comunitaria, no sólo no es alienante, sino que es liberadora de nuestros egoísmos y nos dispone para entregarnos al hermano, especialmente al pobre. Pero para que la oración sea Experiencia auténtica de Dios tiene que brotar desde compromisos reales de solidaridad, inserción, vida entregada a los demás. La oración abierta a la realidad hace orar auténticamente: es humilde, llena de fe, atenta a la voluntad de Dios en los signos de los tiempos, abierta a la conversión... La oración liberadora busca su vital conexión con la acción y la vida. Esto lo afirma la Encuesta y la Semana.

Se debe subrayar la necesaria y peculiar circularidad que debe existir entre la oración y la vida. La historia de las espiritualidades enseña que la oración como Experiencia de Dios ha estado especialmente vinculada a la experiencia de la "Fuga Mundi". Esta ha tenido diversas realizaciones históricas: el retirarse radicalmente y por toda la vida a la soledades de los desiertos o de la vida monástica de estricta clausura; el yuxtaponer la oración contemplativa retirada a la actividad apostólica; en vivir la experiencia de Dios de la contemplación en la acción misma. Todas estas formas de "fuga mundi" tienen su presencia específica en la historia, aunque algunas parecen salirse de ella. Hoy se insiste más no sólo en la presencia de la oración en una acción religioso-simbólica, sino en la vida y en las acciones que se consi-

deran seculares y “profanas”, con tal de que éstas formen parte de procesos de liberación cristiana integral.

Este aprecio positivo de la oración personal y comunitaria no desconoce las dificultades que encierra. La oración personal no siempre llega a alcanzar una hondura existencial que llegue al corazón y a la vida. Las deficiencias de la oración personal dificultan la comunicación de la Experiencia de Dios en la oración comunitaria. El discernimiento sobre la realidad es una labor delicada y ardua.

Hoy se es mucho más consciente de las dificultades con que tropieza la oración como Experiencia de Dios. Con todo, el esfuerzo por lograr esta Experiencia en la oración es un signo positivo dentro de esta tendencia, que pone de manifiesto la necesidad de una nueva ascesis exigente.

1.4. La Experiencia de Dios en la oración litúrgica

Ni la Encuesta ni la Semana orientan la atención a la Experiencia de Dios que debería darse en la oración litúrgica (cf. DP 728). Esta omisión no parece deba interpretarse como algo necesariamente negativo. Hay un aprecio de la oración litúrgica, personal y comunitaria. Hay especial aprecio por la lectura de la Palabra y la celebración de la Eucaristía participada. Sin embargo se puede observar que para algunos la oración litúrgica es un alibi o refugio que oculta falsas seguridades sin Experiencia de Dios, y para otros es una regulación que recorta demasiado la espontaneidad de la Experiencia de Dios. Esta observación quiere sugerir la necesidad de una sinceración en cuanto el fondo y las formas de la oración litúrgica como Experiencia de Dios.

1.5. Orar juntamente con el pueblo

Esta modalidad de Experiencia de Dios está ya presente en Puebla (727). Los religiosos, a medida que se acercan a la vida del pueblo, comparten con más gusto muchos modos de la religiosidad popular. Especialmente los religiosos que provienen de la religiosidad popular, después de haber vivido el carisma de su Congregación en formas separadas del pueblo, vuelven a descubrir en sí mismos la sintonía oculta que tienen con

la religiosidad popular. En estos casos orar juntamente con el pueblo no es un gesto de condescendencia apostólica, sino un encontrarse con las raíces de su propia Experiencia de Dios.

Ni la Encuesta ni la Semana ha pretendido disertar sobre la Experiencia de Dios. Sólo se ha querido verificar si esa experiencia tiene una extensión y una consistencia tales que pueda ser considerada como tendencia de la Vida Religiosa en Venezuela. La conclusión es afirmativa.

II. INSERCION

Ya en Puebla se había señalado que la opción preferencial por los pobres era “la tendencia más notable de la Vida Religiosa latinoamericana” (DP 733). Esta opción se entiende como preferencial, no excluyente, acercamiento al pobre, incluso en algunos casos hasta convivir con el pobre (DP 733-34).

2.1. Opción preferencial por el pobre e Inserción

La inserción es la forma más notable de concreción de la opción preferencial por el pobre, y constituye en la Vida Religiosa venezolana la tendencia más clara y notable. Es, ciertamente, una tendencia creciente por el número de religiosos y congregaciones enteras que han optado por la inserción. También es creciente la fuerza de su voz profética que va interpelando al resto de la Vida Consagrada y de la Iglesia con el “clamor de los pobres”³.

2.2. Inserción como éxodo

También la clara noción de Inserción puede ser manipulada de acuerdo a las conveniencias ideológicas. En Venezuela se va entendiendo con más claridad y aceptando con más firmeza como un “éxodo irreversible” de religiosos y religiosas con los correspondientes cambios geográfico, social, cultural y espiritual saliendo del “mundo conocido” de la Vida

3. *Ib.*, 11-14

Religiosa hacia un lugar desconocido que Dios le va mostrando poco a poco. Esto fue expresado en la Encuesta, propuesto por los panelistas en la Semana y acogido por los participantes.

Sobre todo a partir de Puebla, el éxodo cultural, como parte de la inculturación de la Vida Religiosa, es una tendencia cada vez más profunda y significativa.

2.3. Inserción y Carismas

La opción preferencial por el pobre, por pertenecer a la esencia del evangelio de Jesús, tiene que ser acogida y realizada por toda la Iglesia y especialmente por todos los carismas fundacionales de las Congregaciones religiosas. La Inserción como una concreción específica de esa opción preferencial por el pobre, no afecta de igual manera a todos los carismas fundacionales. Puede haber Congregaciones que no están llamadas a realizar su opción preferencial por los pobres en forma de inserción. Más aún, puede haber Congregaciones no llamadas a la Inserción, sin que por esto sean menos fieles a los impulsos del Espíritu. Pero también se constata que hay cada día más Congregaciones para las que la Inserción es una opción congregacional que debe ser realizada por todos sus miembros.

Normalmente, y en fidelidad al Espíritu, las Congregaciones acogen la opción de la Inserción para aquellos que se sienten especialmente llamados a ella. La opción de Inserción tiene una historia dolorosa aun dentro de la Vida Religiosa, pero cada vez encuentra menos dificultades. Más aún, supuesto un auténtico discernimiento, es la opción que goza de mayor legitimación evangélica y de la Vida Religiosa. Esto no significa que esta opción, particularmente por su novedad profética, no se encuentre con incomprensiones, temores y rechazos por parte de los no insertos. Más aún, esta opción de inserción tiene sus propias y particulares crisis de identidad.

Habría que añadir que no todos los llamados a la Inserción la realizan de la misma manera. Las diferencias provienen, en parte y hasta principalmente, de la diversidad de los carismas fundacionales de las Congregaciones. Hay carismas meramente contemplativos en inserción, otros combinan de diversa manera la contemplación y la acción en la Inserción. Una "espiritualidad de la Inserción" tiene que tener en cuenta estos importantes matices para no caer en una uniformación contraria a la

diversidad real de los carismas. No se trata de dar toques de alarma por el gusto de subrayar diferencias artificiales. Pero sí se trata de estar alerta con posibles ideologizaciones que buscan la uniformidad para hacer fuertes a los insertos que todavía serían débiles ante otras corrientes eclesiales. La Vida Religiosa inserta ha hecho un recorrido rico en experiencias y ha ido superando ciertas estridencias del primer momento.

2.4. Inserción y liberación

La liberación integral es una aspiración tan fuerte en América Latina que es considerada por la Iglesia como un signo de los tiempos. La opción preferencial por los pobres ha estado siempre muy vinculada a los procesos de liberaciones históricas. Tal vez ayude a nuestra reflexión la presentación de algunos puntos.

En los procesos históricos (sociales, políticos, etc.) de liberación se buscó concientizar y organizar al pueblo para lanzarlo a la lucha, incluso militar. No pocas veces la concientización se reducía a ideologización, y la organización a una movilización para la lucha, ajenas e impuestas ambas cosas a la conciencia y organizaciones del pueblo. También algunos sectores eclesiales han compartido estos modos de imponerse al pueblo.

La Inserción, en cambio, busca otra manera de ir al pueblo. Está cada vez más claro que la concientización del pueblo comienza por acompañarlo en su vida real y aprender de él. El éxodo geográfico, social, cultural y espiritual de la Vida Religiosa inserta es para beber del pozo-manantial del pueblo pobre. Otro tanto se diga de la organización del pueblo. No se va al pueblo para imponerle organizaciones procedentes de esquemas ideológico-políticos ni siquiera para imponerle organizaciones eclesiales y de Vida Religiosa ajenas a su identidad cultural. Se va al pueblo en inserción para vivir y compartir sus organizaciones, para descubrir que el pueblo es un potencial sujeto de su propia liberación y de evangelización (DP 1147). Esta fundamental actitud de inserción está en total contraste con la actitud prepotente e interesada de la primera irrupción sobre el pueblo pobre.

El momento actual de la Vida Religiosa se caracteriza por la concientización y organización que del pueblo pobre está recibiendo. Al mismo tiempo se inserta y comparte más el sufrimiento y las luchas locales que van organizándose. Este proceso de inserción, aprendizaje y servicio, se

irá profundizando. Tal vez no esté fuera de lugar preguntarse si no está llegando la hora de que la Vida Religiosa promueva más decididamente acciones y luchas que realmente sean liberadoras. No se trata de sustituir o suplantar al pueblo o a sus dirigentes natos. Pero la Vida Religiosa inserta es la que mejor puede aportar una evangelización liberadora a un pueblo que vive una religiosidad popular que en más de un aspecto no es nada liberadora. También el pueblo necesita recibir el evangelio liberador de Jesús a través de la acción evangelizadora de la Iglesia, y en este caso de la Vida Religiosa inserta. Cuando la evangelización no se reduce a una catequesis nocional, sino que hace presente la fuerza liberadora del evangelio, entonces se presentará la inevitable necesidad de tomar parte y partido en luchas históricas de liberación, que implican mediaciones sociales, políticas, etc. Hablando en términos generales, tal vez se pueda decir que la Inserción ha logrado la credibilidad del pueblo, pero que tiene que ir avanzando hacia una acción más liberadora y propia de la Vida Religiosa.

2.5. Inserción para la Vida Religiosa

El número de personas y Congregaciones que viven estrictamente la Inserción no constituye un fenómeno sociológico de mayor relevancia, aunque va creciendo. Sin embargo, su significado teológico y mensaje para el resto de la Vida Religiosa es considerable. A pesar de algunos efectos negativos que haya podido traer esta opción (DP 735), no cabe duda de que la Inserción está trayendo efectos positivos. Es un hecho que muchas casas de formación de los religiosos se están ubicando en zonas populares para escuchar mejor la lección de vida que enseña el pueblo. Es también un hecho que la educación católica dedicada a clases sociales más acomodadas es cada vez más sensible a la necesidad de transmitir el evangelio liberador de Jesús, que tiene a los pobres como los destinatarios preferidos. La Inserción ayuda a que la opción preferencial por los pobres sea cada vez más realista y exigente aun para religiosos e instituciones que no trabajan en la inserción. Finalmente, es evidente que los Superiores Mayores y los organismos intercongregacionales (Secorve, CLAR, etc.) son cada vez más sensibles al significado cristológico y teológico de la Vida Religiosa inserta. Con todo, de aquí no se sigue, sin más, que toda la Vida Religiosa esté siendo llamada por Dios a una vida inserta, y que los que no asumen esta vida son infieles

al Evangelio. Esta pretención, que se da en algunos insertos, es de dudosa autenticidad espiritual.

La presencia de la inserción crea todavía incomodidad y discusiones. Han bajado de tono las mutuas acusaciones, pero no se ha llegado a una mutua comprensión y aceptación plena. Todo esto es normal.

III. SOLIDARIDAD

La Encuesta proporcionaba una serie de aportes que bien pueden ser englobados en lo que viene llamándose Solidaridad. Esta es entendida, fundamentalmente, como defensa de derechos humanos y promoción de la Justicia y Paz cristianas.

Los tres panelistas que intervinieron en la Semana son personas que están trabajando con particular dedicación y responsabilidad en el campo de la Solidaridad. Ellos presentaron la Vicaría de Derechos Humanos en la arquidiócesis de Caracas, la Vida Religiosa y Solidaridad, y la Comisión de Justicia y Paz de Secorve. Compartiendo la preocupación de la Iglesia (Vaticano II, Medellín, Puebla) por los Derechos Humanos, como consecuencia del "Sacudón" del 29 de febrero 1989, nace la Vicaría con la opción de trabajar en nombre de Jesús y su Evangelio por los débiles y las víctimas de los atropellos y violaciones procedentes de las autoridades encargadas del orden, seguridad y defensa del país. La Vicaría, aunque quiere apoyarse preferencialmente en los laicos, concede gran importancia al papel de la Vida Religiosa en la praxis evangélica de los Derechos Humanos para que por medio de los Religiosos la Iglesia se haga servidora de los hermanos más necesitados en cuyo rostro dolorido reconoce los rasgos sufrientes de Cristo (DP 733-735). Allí en la vanguardia de la misión (EN 69) se espera hoy su presencia más numerosa y explícita. La Vida Religiosa no puede vivir su Experiencia de Dios si no es en solidaridad y búsqueda de Justicia y Paz entre los débiles y oprimidos de la sociedad. La pregunta de Dios a Caín: "¿dónde está tu hermano?", es la pregunta por la solidaridad que debe seguir resonando en nuestros corazones. La solidaridad del religioso tiene exigencias graves y específicas: compartir las injusticias de los pobres y luchar para que ellos adquieran su voz de sujetos humanos. Esto implica romper solidaridades con los hacedores de injusticia y, por tanto, entrar en un mundo crucificado por la conflictividad. Por tanto,

la Comisión de Justicia y Paz se propone como objetivo general “ayudar a despertar y mantener en los religiosos una evangelización que integre la Justicia y la Paz como valores fundamentales del Reino, testimoniando proféticamente el proyecto liberador de Dios, revelado en Jesús, que inspira la opción preferencial por los pobres de la Iglesia Latinoamericana en coordinación y solidaridad con otras instancias similares” ⁴.

A la luz de estas orientaciones evangélicas y eclesiales, el trabajo de los participantes en la Semana fue comprobar si la solidaridad puede ser considerada una tendencia en la Vida Religiosa de Venezuela ⁵. Obviamente, los participantes en la Semana no pretenden representar toda la Vida Religiosa. Con todo su palabra tiene una gran importancia orientadora. Y la respuesta de la Semana fue que la Solidaridad no puede ser considerada todavía en Venezuela como una tendencia consolidada de la Vida Religiosa. Es una conclusión que obliga a una reflexión seria.

3.1. Organismos eclesiales de Derechos Humanos

Aquí nos referimos principalmente a la Comisión de Justicia y Paz de Secorve y a la Vicaría de Derechos Humanos de la arquidiócesis de Caracas. Hay otros organismos locales en los que participan religiosos y religiosas. Hay también organismos civiles con los que trabajan religiosos. Algunos de estos organismos están en conexión con otros similares a nivel nacional o internacional.

No estamos en grado de precisar el número de religiosos y religiosas que trabajan en todos estos organismos, y el grado de dedicación a las tareas de Solidaridad. Pero es obvio suponer que los religiosos y religiosas que trabajan en estos organismos, eclesiales y civiles, marcan la tendencia de la Vida Religiosa hacia la Solidaridad.

Pero también estos organismos -nos fijamos en los eclesiales- resienten sus problemas. Su poder de convocatoria no es satisfactorio. Por una parte, sienten que la Solidaridad es una de las causas más necesarias y urgentes. Sin embargo constatan con dolor que todavía son pocos los religiosos y religiosas que se suman a sus programas. ¿Será que gran parte

4. *Ib.*, 21-29

5. *Ib.*, 45-47

de los religiosos son insensibles a una causa tan importante, o será que no comparten los programas de acciones concretas que proponen los organismos? Las acciones de solidaridad están casi siempre vinculadas a los Medios de Comunicación Social (remitidos, declaraciones, actos religiosos publicitados, prensa alternativa, etc.), a marchas con pancartas. Ciertamente la Vida Religiosa no ha expresado tradicionalmente así sus propósitos, al menos como actividad normal. Los religiosos que hoy aceptan estos medios y estos o parecidos modos para promover la justicia y paz cristianas y defender los Derechos Humanos son pocos, y siempre son los mismos. Uno puede sospechar que todavía nos falta mucho para tener la suficiente conciencia de Solidaridad, pero también se puede sospechar que más de uno no ve en estos medios las formas apropiadas, sobre todo si esos medios pretenden tener la calidad no sólo de crítica social, sino de profetismo evangélico.

Tal vez se explique por aquí algo el ausentismo de los religiosos a las convocatorias de los organismos de solidaridad. Pero esta explicación no parece suficiente. La Solidaridad, mejor dicho los actos de solidaridad, implican moverse en un terreno conflictivo. La promoción de la Justicia exige siempre luchar contra las injusticias, que normalmente vienen de los poderosos de este mundo. Creo que debemos confesar que la Vida Religiosa, en general, se mueve con mucha "prudencia" y miedo en este campo. ¿No nos hace falta más audacia evangélica? Se está a favor de la Solidaridad, pero siempre tenemos pegas o peros a cualquier acto de solidaridad. Esto no parece tan coherente.

Pero hay algo más. La Solidaridad y sus manifestaciones concretas tocan de cerca el mundo de las posturas y opciones políticas, a veces partidistas. Por aquí también la Solidaridad se hace problemática, pues se le ve amenazada de politización. La Solidaridad como defensa de los Derechos Humanos y promoción de la Justicia siempre toca intereses políticos. Este hecho puede generar miedos y desacuerdos a la hora de proceder solidariamente.

Estas pueden ser algunas de las razones por las que algunos religiosos y religiosas prefieren no adherirse a algunas acciones propuestas por organismos de solidaridad.

3.2. Solidaridad y Vida Religiosa inserta

Se observa que los religiosos y religiosas insertos sienten más intensamente las exigencias de Solidaridad. Compartir y sufrir las injusticias de los pobres que viven la pobreza crítica (65%) o extrema crítica (40%) les empuja ciertamente a “hacerse prójimos” como el buen samaritano. La realidad los interpela diariamente. Es obvio que participen (y promuevan) en actos de protesta y denuncia solidarios con los necesitados del pueblo. También promueven y participan en actos que se llevan a cabo ante instancias superiores que tienen capacidad para defender los Derechos Humanos y promover la Justicia legal y evangélica.

Con todo, la misma Vida Religiosa inserta se confiesa incoherente con sus mejores intenciones y necesitada de una mayor conversión evangélica para descubrir y vivir más intensamente la misión profética de denunciar y anunciar el Reino. Hay bastante catequesis, pero ésta no siempre es evangelización liberadora. Se logra “llorar con los que lloran” (¡no es poco!) y compartir la impotencia ante las injusticias, pero se logra menos luchar para salir de ellas.

3.3. Solidaridad y conocimiento de la realidad

La renovación de la Vida Religiosa propuesta por el Vaticano II exige un triple movimiento: vuelta al Evangelio, vuelta al carisma fundacional y vuelta a la realidad actual. Estos tres movimientos no son tres vueltas o huidas al pasado, sino condiciones históricas de posibilidad de verdadera renovación y avance hacia el futuro. Pero, además, estos tres movimientos están inseparablemente unidos, de forma que no se pueda dar uno sin los otros dos. Una Vida Religiosa renovada en y para la Solidaridad exige ese triple movimiento y en forma constante.

Se podría afirmar que la Vida Religiosa ha hecho y está haciendo notables esfuerzos para actualizarse con una vuelta más radical al Evangelio y sus carismas fundacionales. Con todo durante la Semana eran frecuentes las voces que pedían una mayor conversión al Evangelio, a la misión profética testimonial de la Vida Religiosa para tener una mayor valentía, etc.

Con mayor insistencia todavía se observaba la necesidad de “despertar” y tomar conciencia con un conocimiento mayor y más crítico de

la realidad; es decir, de la situación de los Derechos Humanos en nuestra sociedad. Aun cuando la mayor parte de la Vida Religiosa ha avanzado mucho hacia un mayor acercamiento a la compleja realidad de nuestra sociedad, todavía falta mucho por lograr un acercamiento-distanciamiento crítico que le permita captar y sentir los mecanismos de injusticia y conculcación permanente de los Derechos Humanos. A veces la ubicación geográfica, la posición social y hasta el estilo de Vida Religiosa dificultan ver y sentir la realidad de la Justicia y Derechos Humanos en la sociedad. Aunque las causas puedan ser diversas, no es una ligereza afirmar que la Vida Religiosa en general y cada Congregación en particular necesitamos un mayor conocimiento cordializado de las graves injusticias que se cometen a diario en nuestra sociedad, especialmente en la actual crisis coyuntural. Y no basta estar informados a través de los Medios de Comunicación Social, que en esta materia no son de mucho fiar. Es necesario hacer una lectura crítica para lograr algo más de la verdad de la realidad. Esta lectura crítica tiene que profundizar más y más en las causas inmediatas (autores materiales) y en las causas estructurales (autores intelectuales) que son una refinada y avanzada maquinaria de injusticias que lesionan los Derechos Humanos más elementales.

Una tarea importante de la Comisión de Justicia y Paz de Secorve, de la Vicaría de Derechos Humanos y de los organismos similares eclesiales, sería prestar este gran servicio a la Vida Religiosa contribuyendo a la formación de una conciencia sanamente crítica de la realidad de los Derechos Humanos. Esta conciencia crítica sería un factor desencadenante muy eficaz para la promoción de la Solidaridad cristiana.

3.4. Solidaridad y Educación Católica

En una visión más completa de la Solidaridad cristiana, podríamos decir que no basta con acercarse al enfermo y acompañarlo, aunque esto sea primordial. Es necesario también ser capaz de curarlo, es decir de dar solución a los problemas.

No cabe duda de que las víctimas de las injusticias son los más interesados en luchar por sus derechos conculcados. Pero también es verdad que no siempre son los sujetos más capaces para superar sus propios problemas. Muchas veces no basta con medicamentos caseros,

precientíficos. El enfermo necesita muchas veces un enfermero, y no pocas veces un médico y especialista. Las víctimas de los Derechos Humanos están con frecuencia tan enfermos que la solución no está sólo en sus manos, y necesitan de ayuda externa. Algunas tendencias mistificadoras del pobre oprimido como sujeto de su propia liberación propician más todavía la indefensión del pobre ante la conculcación de sus Derechos Humanos. Con esto no queremos decir que los pobres, víctimas de sus Derechos Humanos, no sean sujetos activos en sus luchas; más aún pensamos que todavía muchos religiosos, incluidos no pocos insertos e intelectuales orgánicos, no hemos descubierto toda la riqueza de recursos humanos de los pobres para defender sus propios derechos. Queremos afirmar que, en la compleja y hasta demoníaca dinámica de intereses contrarios de la sociedad actual, las víctimas de las injusticias, muy particularmente los pobres, necesitan de una auténtica Solidaridad cristiana que les venga en su ayuda.

Un primer gran paso ha sido la opción de la Vida Religiosa inserta. Pero creemos que la Vida Religiosa cuenta con otros recursos que deben estar orientados y comprometidos con la Solidaridad. Nos referimos al 30% de religiosas y religiosos de Venezuela que se dedican a la educación católica en escuelas, colegios y universidades. Todos estos religiosos y religiosas tienen la clara propuesta evangélica y eclesial de la opción preferencial por los pobres. Esta opción no se traduce en ellos necesariamente en el triple éxodo (geográfico, social, cultural) que felizmente intentan vivir los religiosos insertos. Pero esto no significa que ellos estén eximidos de otros éxodos que hagan de la Educación Católica una educación liberadora y por tanto solidaria para con los pobres que son víctimas en sus Derechos Humanos.

Este es, en el fondo, el Proyecto de la AVEC. Este es el grito interpelador que viene de la Vida Religiosa inserta. ¿Cuál es la realidad de la Educación Católica como educación para la Solidaridad? Somos conscientes de que no se pueden dar juicios simplistas y simplificadores.

Más de una Congregación ha cerrado sus colegios, creemos que por el convencimiento de que Dios quería eso de ellas. Otras no han dado ese paso, también creyendo ser fieles a Dios. Algunas se han ubicado en escuelas y colegios destinados a las clases populares.

Toda la Educación Católica, especialmente la destinada a las clases media y alta, se juega radicalmente su legitimidad evangélica ante

esta alternativa: o se da realmente una educación liberadora y solidaria con los pobres o esa educación no es cristiana-católica, y por tanto no se justifica. Sólo los frutos obtenidos serán el elemento decisivo para resolver la alternativa. Los juicios subjetivos tienen que ser acrisolados por los resultados históricos.

En muchos aspectos la Vida Religiosa dedicada a la Educación Católica es más sacrificada y dura que la vida de los insertos, pero éste no es el punto. Ella se encuentra hoy más necesitada de legitimación evangélica que otras formas de Vida Religiosa. La capacidad educadora de una escuela buena es superior a otras formas de educación. Su impacto debería ser más profundo y duradero que la que pueda lograrse con reuniones y encuentros esporádicos. También su capacidad para echar las bases de una educación liberadora y solidaria puede ser buena. Aquí el reto es enorme. Sólo educadores con vocación auténtica podrán lograr que el evangelio sea el factor modelador decisivo para una educación liberadora y solidaria. Nos atrevemos a observar que los frutos obtenidos hasta ahora en esta línea no son constatables en la sociedad actual. La gran mayoría de alumnos egresados de nuestros institutos educativos se ubican en la sociedad en posiciones poco solidarias para con los pobres. Esta constatación es bien dolorosa.

Es claro, por otra parte, que las decisiones más eficaces en favor y en contra de la Solidaridad están en manos de personas que tienen una capacitación técnica y profesional que supone estudios y preparación cualificada. Las decisiones que han hecho subir al 65% el número de venezolanos que viven en pobreza crítica, están en manos de personas cualificadas profesionalmente. La preparación científica y tecnológica es indispensable en la sociedad moderna. Ahora bien, la Educación Católica puede y debe contribuir a la preparación cualificada de personas que puedan participar en la elaboración y ejecución de políticas cualificadas. Pero no basta con la adquisición de esta cualificación profesional. Es necesario para la Educación Católica que eduque para una actuación profesional liberadora y solidaria. Este es el punto crucial. Sabemos de los enormes condicionamientos socioeconómicos que tienen los niños y jóvenes que provienen de las clases acomodadas. Pero la opción preferencial por los pobres parece que no excluye necesariamente del que una buena parte de los destinatarios de nuestra educación católica procedan de esas clases sociales, con tal de que

se le eduque realmente para la Solidaridad y la Justicia. ¿No es esto posible? ¿Es definitiva la experiencia del pasado? Los Jesuitas asesinados en El Salvador, profesores de una Universidad destinada de hecho mayoritariamente a estudiantes procedentes de clases medias y altas, creyeron que la presencia e inserción institucional de una Universidad orientada realmente a una educación superior solidaria y liberadora era una causa exigida por la misma opción por los pobres.

Estas reflexiones no tienen otra pretensión que la de hacer un replanteamiento a toda la Educación Católica para que vea si ha hecho y es fiel a la opción preferencial por los pobres, que no puede eludir.

Terminaremos este apartado dedicado a la Solidaridad como eventual tendencia de la Vida Religiosa en Venezuela, afirmando que no es claro que la Solidaridad haya penetrado en la Vida Religiosa como una tendencia relevante.

IV. INTERCONGREGACIONALIDAD

Tanto la Encuesta como la Semana han apreciado la Intercongregacionalidad como una verdadera tendencia de la Vida Religiosa en Venezuela. Son muchas las Congregaciones masculinas y femeninas que normalmente participan de alguna manera en esta tendencia; pero también se constata que todavía son bastantes las Congregaciones que por diversas razones (miedos, inseguridad) están ausentes de este movimiento. Aunque Puebla no la presenta como una tendencia de la Vida Religiosa, sí la propone como necesaria para "estimular la apertura en las relaciones intercongregacionales en las que respetando el pluralismo de carismas particulares y las disposiciones de la Santa Sede crezca la unidad" (DP 764).

La Intercongregacionalidad tiene su historia en Venezuela. Antes del Vaticano II existía, por una parte, una gran unidad teológico-ecclesial de la Vida Religiosa, y, por otra parte, se subrayaban las autonomías, autosuficiencias y hasta rivalidades intercongregacionales. En este contexto mayor, existían en un primer momento, relaciones informales o muy formales; en un segundo tiempo se pasó a una creciente organización intercongregacional para lograr objetivos comunes en el campo apostólico. Así empieza la AVEC. En un tercer momento, bajo el influjo del Vaticano II, se rebasan

los límites de la organización y comienza a surgir el tercer tiempo de comunión y participación. Ya hace treinta años que las Conferencias de Religiosas y Religiosos comienzan a caminar con este nuevo espíritu.

La Intercongregacionalidad se experimenta como una nueva forma de vivir la eclesialidad de la Vida Religiosa. Existe una nueva percepción vivencial de comunión de diversos carismas. Hay mucho encuentro, enriquecimiento, diálogo, familiaridad, valoración del propio carisma sin absolutizaciones.

Secorve se ha ido constituyendo, no en el único, pero sí en el principal centro impulsor. Sus comisiones, sus centros de formación inicial (CER, ITER) y los programas de formación permanente son fruto de este espíritu. Ha habido limitaciones y peligros que superar. Pero la Intercongregacionalidad está dando sus primeros pasos seguros con una amplia perspectiva de crecimiento, sólida esperanza para la Iglesia venezolana ⁶.

4.1. Perijóresis de Carismas

La Intercongregacionalidad quiere ser una realización histórica que sea fruto de la oración de Jesús al Padre: "Que sean uno como lo somos nosotros" (Jn 17,11). Los Santos Padres elaboraron el concepto de perijóresis para iluminar el Uno de la Trinidad: la presencia activa de una persona en las otras por el amor. Cada persona es distinta en la entrega total a la otra. Basta aquí insinuar este trasfondo trinitario para enmarcar la unidad de los carismas congregacionales en esa mutua entrega que les hace ser ellas mismas. Esto es lo que busca la Intercongregacionalidad. Por su origen los carismas proceden de ese misterio trinitario, a través del Espíritu que nos envía el Señor Jesús. Los carismas religiosos están realmente vivos y actuantes cuando se saben y se aprecian como procedentes de ese Dios, Uno-Trino, cuando saben entregarse para enriquecerse. Todo este dinamismo carismático necesita de concreciones históricas congregacionales, que se realizan en la intercongregacionalidad eclesial.

Si se ha entendido bien el fundamento teológico y cristológico de la Intercongregacionalidad, existe un principio de superación de los peligros

6. *Ib.*, 30-38

que la acechan. No puede llevar hacia una masificación y genericismo de los carismas como si todos fueran iguales. No debe caer en un sincretismo y uniformidad, de tal forma que unos carismas se diluyan en otros con la pérdida de la propia identidad. La verdadera Intercongregacionalidad lleva más bien a la afirmación de su autoidentidad. Por tanto, sería erróneo y dañino que unas Congregaciones presionaran o interfirieran en los procesos de otras. Puede haber personas y hasta Congregaciones que tienen falsa autoestima por complejo de superioridad o de inferioridad. Entonces unas se consideran la palabra que dicta cátedra para las demás, y otras se minusvaloran en las relaciones intercongregacionales. Asumir a nivel de discurso y lenguaje propuestas que aparecen como progresistas y de avanzada, pero sin una asimilación realmente crítica, lleva fácilmente a ideologizaciones y pantallerismos. Tarde o temprano estas posturas artificiales se caen.

Secorve como instancia intercongregacional de animación y orientación de la Vida Religiosa tiene que estar alerta para no ejercer presiones indebidas sobre Congregaciones que todavía no se sienten integradas a la marcha que se va indicando. Por otra parte, hay Congregaciones que abrigan excesivos temores, y se apartan de la Intercongregacionalidad, en vez de acercarse a un diálogo constructivo.

4.2. Formación intercongregacional

Uno de los logros mayores de la Intercongregacionalidad ha sido la creación de centros de formación inicial intercongregacional. Los más notables son el ITER y el CER de Caracas. Pero hay otras experiencias con fórmulas distintas en Mérida, Barquisimeto, Los Teques...

También la formación permanente intercongregacional está dando pasos positivos. La conciencia de la necesidad de esta formación es cada vez más clara. Las semanas de Teología y Vida Religiosa, los cursos de formadores y animadores de comunidades, las actividades promovidas por las Comisiones de Secorve o por otras iniciativas son signos de la dirección en que se mueve la formación permanente intercongregacional. Las publicaciones de Secorve, incluida ahora la nueva revista de Teología ITER, proporcionan también un material apreciado para la formación permanente.

Por diversas razones, no todas las Congregaciones se aprovechan

de la formación inicial y permanente que presenta Secorve. Parece que a algunas Congregaciones no les inspira suficiente confianza la orientación, el profesorado, el método didáctico etc., que presentan estos centros de formación, especialmente el ITER. Ojalá se puedan disipar estos temores quitando las causas negativas si realmente existen.

Una problemática sentida especialmente por los jóvenes formados en estos centros intercongregacionales es la de su integración en las comunidades. La mutua comprensión no logra siempre acoger las diferencias como un mutuo enriquecimiento. Las mentalidades resultan demasiado contrastantes, y la perseverancia de los jóvenes religiosos y religiosas corre verdaderos peligros. Algunos formadores viven esta tensión y han optado por actualizarse ellos mismos. El diálogo entre los formadores de las diversas Congregaciones es hoy muy necesario, y se va avanzando en este sentido. El futuro de gran parte de la Vida Religiosa de Venezuela se juega en la capacidad de las Congregaciones para "venezolanizarse", es decir para integrar bien las nuevas generaciones de vocaciones venezolanas en un estilo de Vida Religiosa más inculturada y hasta "popularizada" en la cultura venezolana.

4.3. Intercongregacionalidad y eclesialidad

Una de las tendencias de la Vida Religiosa ya señalada en Puebla era la "inserción en la vida de la Iglesia particular" (DP 736-739).

Esta tendencia ha ido creciendo entre nosotros. La Intercongregacionalidad no es ni quiere ser una especie de "gran secta" intercongregacional que conduce a un alejamiento entre los Obispos y clero diocesano por una parte, y los religiosos y religiosas por otra. Se han dado y seguirán dándose tensiones (DP 737). Pero la Intercongregacionalidad debe impulsar más bien a descubrir y vivir el misterio de la Iglesia particular. Con motivo del décimo aniversario de la publicación del documento "Mutuae Relationes" del Vaticano, pudimos constatar que se va avanzando en las mutuas relaciones entre Obispos y Religiosos de Venezuela. Todavía se desea un mayor conocimiento y reconocimiento de la misión pastoral del Obispo y los carismas propios de las Congregaciones religiosas para progresar hacia una mayor y más compleja integración en la pastoral de conjunto, dentro del modelo eclesial de comunión y participación.

A parte de las relaciones que una Congregación puede establecer con los Obispos de las Iglesias particulares, la Comisión Mixta, formada por Obispos y Religiosos, ha impulsado un fructuoso diálogo entre el Episcopado y los Religiosos. A este nivel, los Religiosos participantes en la Comisión Mixta representan la Intercongregacionalidad. Dentro de los límites de su competencia esta Comisión ha contribuido positivamente a plantear y resolver los aspectos problemáticos de las Mutuas Relaciones e impulsar una mayor integración eclesial.

La Intercongregacionalidad es un proceso dinámico que acoge e integra en su seno los aportes de las diversas Congregaciones. De este proceso resulta que la Vida Religiosa "intercongregacionalizada" cobra una voz más poderosa dentro de la Iglesia. Las Congregaciones ya no son islotes dispersos y débiles en la dinámica eclesial. La Intercongregacionalidad propicia una perijóresis de carismas congregacionales que las potencia en la vida eclesial. Ella va configurando orientaciones y líneas de acción apostólica que van siendo compartidas por muchas congregaciones particulares. No cabe duda de que es una creciente fuerza movilizadora intraeclesial. Las Conferencias Nacionales de Religiosas y Religiosos o sus Secretariados Conjuntos constituyen instancias legítimas y capaces de generar impulsos fuertes dentro de la Iglesia. Si las Conferencias Nacionales se integran, además, en la Confederación de Religiosos de América Latina (CLAR), entonces la Vida Religiosa logra que sea mayor y más significativa su presencia y acción en la Iglesia Latinoamericana. Estas instancias intercongregacionales tienen que ayudar a que la Vida Religiosa se coloque a la altura de los tiempos históricos y vaya descubriendo los caminos nuevos que el Espíritu de Jesús le va sugiriendo. Estas instancias, por otra parte, tienen que tener una gran capacidad de discernimiento profético para no manipular ideológicamente las reales tendencias que se dan en la Vida Religiosa.

En estos momentos, cuando toda la Vida Religiosa de América Latina está tratando de descubrir esas tendencias, el discernimiento espiritual de las mismas exige una atención especial. Es muy difícil conjugar los aportes locales con la globalidad de todo un continente. No sería ofensivo decir que nadie posee la globalidad como resultante comprobado de las particularidades. Sin embargo, una sana Intercongregacionalidad, por consiguiente siempre consciente de sus limitaciones y de su católica postura

ante el Magisterio de la Iglesia, tiene que aspirar a decir su palabra profética sobre las tendencias actuales de la Vida Religiosa en la Iglesia Latinoamericana. La Intercongregacionalidad es una riqueza y no una amenaza en el seno de la Iglesia.

CONCLUSION

De las cuatro tendencias estudiadas, la Experiencia de Dios, la inserción en medios populares y la intercongregacionalidad parecen que deban ser consideradas como tendencias reales en la actual Vida Religiosa de Venezuela. En cambio la Solidaridad, entendida como promoción de Justicia y Paz y defensa de los Derechos Humanos parece que no ha calado suficientemente como para ser considerada una tendencia. No todas ellas tienen la misma extensión y profundidad sociológica, y tampoco el mismo grado de significación teológica.

Todas estas tendencias tienen de común que, desde Puebla hasta hoy, están connotadas por la opción preferencial por los pobres, especialmente en su concreción de inserción e inculturación.

Las tendencias no significan corrientes tendenciosas dentro de la Vida Religiosa. Ellas no son excluyentes. Nacen del dinamismo profundo de la Vida Religiosa que el Espíritu va suscitando siempre en ella.

En el marco de la conmemoración del V Centenario y de la preparación de la IV Conferencia del Episcopado Latinoamericano, la Vida Religiosa Latinoamericana hará una sustancial contribución si ella es fiel a estos impulsos que el Espíritu le va comunicando.

SAN JUAN BAUTISTA Y SAN BENITO DE PALERMO: DOS DEVOCIONES AFROVENEZOLANAS

Hno Jesús DE LA TORRE, OFM Cap.

Al aproximarse a las devociones de san Juan Bautista y san Benito de Palermo nos damos cuenta que son las personas de descendencia africana, llamadas afrovenezolanas, quienes mayoritariamente están ligadas a estos santos, aunque es evidente que no son devociones exclusivas de ellos. Por ello, primeramente indicaremos algunos rasgos de tipo histórico en torno a la llegada de los negros a Venezuela, así como su situación en los primeros siglos en estas tierras, y cómo vivían en sus tierras de origen africano. Después nos adentraremos en el análisis de esas devociones tratando de señalar los sustratos antropológicos, culturales y teológicos¹.

-
1. Sería un tanto prolijo el hacer muchas citas a pie de página. Por ello me limitaré a citar aquí algunas de las obras consultadas para elaborar este artículo: "San Juan", en *Bigott* 12 (1988); CARRERA G. L., *Los tambores de San Juan*, UCV, Caracas 1964; CHACON A., *Curiepe*, UCV, Caracas 1979; MARTÍNEZ J., *Antecedentes y orígenes chimbángueles*, Maracaibo 1985; RAMON Y RIVERA F., *El culto a san Benito*, FENACUP, Caracas 1983; VAQUERO ROJO A.E., *San Benito de Palermo. El primer negro canonizado*, Atenas, Madrid, 1985; SETIEN PEÑA A., *San Benito de Palermo. El santo negro*, Paulinas, Caracas 1989; Revista *TOPICOS* 555 (1985); CARDOZO A., *Proceso histórico de Venezuela*, I, Producciones Gráficas, Caracas 1986; SALCEDO BASTARDO J.L., *Historia fundamental de Venezuela*, UCV, Caracas, 1982; DOMÍNGUEZ L., *Encuentro con nuestro Folklore*, Kapelusz, Caracas 1985; ACOSTA SAIGNES M., *Vida de los esclavos negros en Venezuela*, Hesperides 1967.

1.- LOS NEGROS TRAIIDOS DE AFRICA

1.1. Procedencia y destino

En Venezuela hasta la independencia se calcula que entraron unos 120.000 negros esclavizados. Incluye los traídos con autorización de España y los introducidos clandestinamente, además de los fugitivos procedentes de las Antillas. Después decayó mucho este comercio al incorporarse muchos negros a la lucha por la Independencia. Y en 1854 Monagas abole la esclavitud.

Si hay esclavos negros en la zona de Cumaná y en toda la costa suroriental del lago de Maracaibo, las dos terceras partes se concentran en la parte costera del Distrito Federal, y de los estados Aragua, Carabobo, Miranda y Yaracuy. Son empleados prioritariamente en la tareas agrícolas del cultivo del cacao y del café, aun cuando inicialmente fueron traídos para ser “cargadores” de los europeos venidos a estas tierras.

No es fácil decir con exactitud el lugar de origen de los negros traídos a Venezuela. A “grosso modo” podemos afirmar que vinieron de diversos países de la costa occidental africana: Angola, Congo, Gabón, Camerún y Nigeria, países del área cultural bantú, y también de Senegal, Guinea, Sierra Leona, Costa de Marfil, Ghana y Dahomen, países del área cultural sudanesa. Los comerciantes de esclavos negros, los portugueses mayormente, tenían varios sitios de almacenamiento de negros para ser vendidos más tarde. Allí mezclaban a los procedentes de diversos lugares, además de que cuando llegaban a América deshacían las familias y los grupos étnicos enviándolos a lugares diferentes, para que al existir menos elementos en común, fuera más difícil cualquier sublevación esclavista. Los españoles de América eran quienes se ponían en contacto con los portugueses que comerciaban esclavos, pese a que las autoridades de España no les agradaba. España desde el comienzo se propuso llevar control de los esclavos, pues ordenó que por cada esclavo introducido en tierras americanas bajo dominio español, el comerciante debía pagar una cuota. Con frecuencia era burlado ese control por los traficantes de esclavos negros.

1.2. El negro en su tierra nativa

Los negros que llegaron a Venezuela aunque tenían diferencias en lo genético, somático y cultural, sin embargo poseían unos elementos comunes en el estilo de vida llevado en su tierra nativa africana: vivían en comunidades estables o aldeas que integraban reinos y hasta imperios; predominaba el modelo familiar patriarcal; se dedicaban al cultivo del campo, con técnicas superiores a las de muchos grupos indígenas americanos; trabajaban también los metales; eran muy aptos para las artes y con excelentes dotes musicales; sus danzas y ritmos eran alegres, vigorosos y sensuales; en su mundo mágico-religioso predominaba la creencia en el espíritu de los antepasados -derivando hacia la superstición- con vistosos ritos y ceremonias; formaban cayapas, que era una institución social con un mismo denominador religioso, donde se fortalecía el carácter vecinal y el trabajo cooperativo para solucionar problemas personales y comunitarios; poseían un carácter alegre, locuaz, vivo, trabajador, espontáneo, sociable, extrovertido, y con gran capacidad de adaptación. El africano encontrará en las tierras americanas un "habitat" semejante al suyo: clima caluroso y lluvias torrenciales, amor a la tierra, al sol y a la vida. El colorido también era vivo. Todo esto contribuyó a aliviar un tanto el infortunio de su situación de esclavitud.

1.3. Influencia de la cultura africana y su mestizaje

La influencia del negro en la cultura venezolana se deja percibir en muchos aspectos: en las fiestas en torno al tambor, en comidas y frutas, en palabras, en comportamientos, en manifestaciones religiosas, etc. La etnia negra se mezcló con la blanca (a través de la mujer negra "cogida" por el varón blanco), y con la indígena (siendo el varón negro quien tendía a emparejarse con la mujer indígena). Así ya para el año 1800 la mitad de la población venezolana era mestiza y gran parte del mestizaje disfrutaba de libertad.

1.4. El adiestramiento del negro

El hacendado blanco o criollo rápidamente se dio cuenta de que debía adiestrar al negro para que éste fuera obediente y productivo. Así hay una serie

de pasos que en la práctica se implementaban en el “adiestramiento”² de los esclavos negros:

a) Acostumbrarlo a la nueva realidad

Hasta que no se acostumbraba el negro llevaba amarrados a los pies unos grillos con cadenas y pesadas bolas de hierro. Los compañeros le enseñaban las faenas mientras tanto. En algunas haciendas hasta se les marcaba con hierros candentes. La división del trabajo era según el sexo y la edad: los hombres jóvenes en las faenas de desmonte, arado, recolección, transporte de mercancías; los ancianos y niños cuidaban de las gallinas, cerdos y animales; las mujeres jóvenes en la mayoría de las plantaciones recogían el cacao, el maíz, lo desgranaban e incluso sembraban, además de ser vientres fértiles que el amo obligaba a preñarse del varón que le seleccionaba como padrote; las mujeres ancianas eran destinadas a las faenas del hogar: cocina, cuidado de los niños, lavar, planchar. Esta división va a dar origen a manifestaciones que inicialmente son ejecutadas por hombres, como los chimbángueles, las folías, los bailes de san Pascual Bailón, a Dambé... y otras por mujeres, como las gaitas de tambora, villancicos y aguinaldos. Con la evolución del régimen represivo de las plantaciones surgen manifestaciones con participación mixta, como el tambolargo, los juegos de velorios, las parrandas, el zambé, la vaca y el toro, la danza de chimbángueles... Con los años toda ejecución se hizo mixta, equiparándose la mujer con el hombre al danzar, al crear versos (improvisar) y hasta tocando el tambor.

b) Olvidar la lengua materna que traía de Africa y aprender a hablar en español

Se le cambia al negro el nombre africano por uno cristiano, o según el capricho del amo. Le enseñan las palabras básicas castellanas: sed, agua, .nachte... y le prohíben hablar en su lengua. No obstante el negro se las ingeniaba para cantar según el sentir africano, buscando, por ejemplo, palabras castellanas con evocación africana.

2. Cf. MARTINEZ J. de Dios, *o.c.*, 67-76.

c) Cambiar de religión y señalar fiestas religiosas

Los africanos comienzan a unir los diferentes valores y creencias religiosas traídos de los diversos orígenes de África, y los van condensando en una o varias deidades africanas, como por ejemplo Ajé. Los amos se dan cuenta del peligro que se está generando ahí si se unen en una misma religiosidad, pues ésta podía convertirse en el gran baluarte de resistencia de los esclavos ante los amos e incluso de sublevación. La ayuda de la Iglesia es ahora de una manera sistemática, aunque antes pudiera darse algún servicio de los clérigos hacia los esclavos negros. La Iglesia recibe con agrado el evangelizar a los negros como parte de su misión, al tiempo que veía ahí un espacio de descanso para los negros en sus duras jornadas de no menos de 18 horas de faena, incluidos los domingos. Los esclavos negros tenían que asistir los domingos a misa y venerar a los santos que se les mostrasen, equiparándolos y sustituyendo a las deidades africanas. Se comienza a dar un desplazamiento en la mente de los esclavos (imágenes de mármol, lienzo, figuras europeas...) y en el sentir religioso, que si en un primer momento es en "mayor o menor grado impuesto", luego será "asumido libremente".

Los escasos espacios sin faena y las noches eran los tiempos de que disponían los esclavos de origen africano para evocar su tierra natal. Era un modo de mantener su identidad y su vivencia religiosa. Por lo que la Iglesia en su afán de cristianizar fija fechas religiosas a ser celebradas (la Candelaria, san Antonio, san Juan, san Pedro y san Pablo), que permitan a los negros descargar sus malas influencias traídas de África, como se decía, orientándose hacia el cristianismo y recrearse.

d) Los amos e estimulan el super-ego de los esclavos y el superarse

Se alimenta en el negro el ser el mejor cortador de caña, el mejor cargador, etc. Esto daba prestigio a la familia, creándose así competencia entre las familias, e igualmente competencia entre los poblados. Entre los esclavos había algunos dedicados al servicio de la casa del amo. Estos llevaban trabajos más livianos, al tiempo que eran educados y estimulados por el amo, ubicándose así en una situación mejor que los otros esclavos.

A medida que fue pasando el tiempo y los esclavos nacían en tierra americana, fueron modificando en parte sus pretensiones. Ya no se añoraban tanto, y cada vez menos, el volver a Africa. No se veían posibilidades de hacerlo, y lo más determinante era que no se había nacido allí. La lucha ahora era por conseguir la libertad y los derechos sociales que poseían los ciudadanos libres.

2.- DEVOCION A SAN JUAN BAUTISTA

Describiremos el culto que se da a san Juan Bautista en los ambientes afrovenezolanos al tiempo que buscaremos establecer conexiones con el pasado y sus diversas raíces para mejor comprender el por qué de este culto en la actualidad. Como la evangelización de Venezuela fue realizada mayormente por misioneros españoles, haremos también referencia a ello. Finalizaremos resaltando el significado cristiano que subyace, se vivencia y se expresa en ese culto.

2.1. Elementos coincidentes en torno a una fecha

Es sabido que la fiesta del nacimiento de san Juan Bautista se celebra el 24 de junio. Pero, ¿por qué en esa fecha?, y lo que es más llamativo e importante ¿por qué se le asoció a baños rituales, cultos agrarios, cultos de fertilidad, y los negros hicieron como suya esa fiesta?

Antes de que el cristianismo naciera, ya se celebraban en las cuencas mediterráneas ritos agrarios de fertilidad y purificación en el solsticio de verano (21 de junio). Los pueblos allí ubicados eran eminentemente agrícolas. Para ellos todo giraba en torno al sol y la tierra, que eran los símbolos de la vida. Y evidentemente el día con más horas de sol (solsticio de verano) no podía pasar desapercibido. Se aprovecha para dar culto al sol y a la tierra, a fin de que ésta sea fecunda y la vida de las personas, de los animales y de los frutos no se malogre. Al igual que se efectúan cultos propiciatorios busca prevenirse de las malas influencias (enfermedades). El agua y el fuego son los dos elementos naturales utilizados para significar esto. Bañarse por la noche en el río, el mar... y saltar, personas y animales, por encima de las hogueras en esa fecha constituyen algunas de las manifestaciones religiosas de esos pueblos, que perdurarán en la Europa medieval y actual, y llegarán hasta nuestros días en nuestra patria venezolana, aunque hayan sufrido variaciones.

No solamente el solsticio está ligado a los ritos agrarios de fertilidad y purificación, sino que también lo está la diosa romana "Fortuna". La fiesta de esta diosa era el 24 de junio. Era la diosa del azar, de la suerte portadora de fertilidad y de la adivinación del futuro. Por eso se la representaba con una esfera o rueda. Culto fundado por el rey plebeyo Servio Tulio, nacido de una esclava, en el cual participaban mayormente las clases populares y los esclavos.

Sin tener testimonio explícito de los primeros siglos cristianos sobre el por qué la iglesia primitiva colocó la fiesta del nacimiento de Juan Bautista el 24 de junio, sí se puede constatar que ya antes del siglo III estaba fijada esta fecha donde se celebraba el nacimiento, caso único junto con Jesús y María, de Juan Bautista. En sus representaciones estaba acompañado de atributos vegetales, lo cual indica que estaba relacionado con cultos agrarios. En la iconografía más antigua que se conserva, que data del año 200 d.C., se representa al santo entre troncos devastados que vuelven a germinar. Creo que en esto último se encuentra el motivo más fuerte para ver en el nacimiento de san Juan, el encauzador de unos ritos agrarios que celebraban la vida que nace, que germina, que es fecundada. Si en el ámbito material la vida vegetal y animal se renueva continuamente en el proceso de nacimiento-crecimiento-envejecimiento-muerte-nacimiento (el retoño del árbol, las semillas de las plantas, o los miembros procreados de la misma especie), así es el bautismo de Juan para las personas. Juan proclama la conversión, la regeneración, el volver a la vida, que más tarde en plenitud nos traerá Jesús. La persona, como tronco devastado, puede volver a germinar si acepta el bautismo de Juan con la conversión que eso implica.

Ahí se da la primera síntesis entre esos elementos. Más tarde esta fiesta se vio enriquecida con los aportes de los pueblos germanos que ocuparon Europa, incluida España, durante toda la Edad Media. Es la segunda síntesis. Y es al final de la Edad Media cuando España irrumpe en América, originándose así la tercera síntesis entre la herencia europea, la indígena y la africana. La Iglesia católica en América estableció algunas festividades y santos que sirvieran para encauzar la dimensión religiosa de los esclavos negros. Entre ellos está el nacimiento de san Juan Bautista. Aquí los negros encontraban muchos elementos y símbolos con los que se identificaban, así como los indígenas. En ese mestizaje el negro tomó elementos de los blancos e indígenas. Esta fecha del 24 de junio era, si no el único, uno de los pocos días

de que disponían los esclavos para dedicarlo a la fiesta. Era un día “libre”, pues quizás con ello el esclavo se sentía psicológicamente libre y el patrón se ganaba mayor aprecio de los esclavos, y éstos trabajaban algo más satisfechos. Era un día también para conseguir bulas (y quizás la bula de libertad), así como para pagar los tributos, al menos los indígenas libres, y posiblemente también los negros que fueran conquistando o comprando su independencia. El africano en tierras americanas irá incorporando a esa fiesta sanjuanera elementos, ritos y refe-rentes propios.

2.2. Ritos purificatorios y de fertilidad acompañados de prácticas adivinatorias

En la actualidad en torno a la festividad de san Juan, que como mínimo dura los días 23, 24 y 25 de junio en la mayoría de las localidades del centro del país con población predominantemente afrovenezolana, hay una serie de ritos y de prácticas que se llevan a cabo.

Podemos señalar en primer lugar los ritos purificatorios. Se trata de baños rituales en agua, realizados en la víspera, a medianoche o en la mañana de la fiesta, a los cuales se les atribuye propiedades curativas, limpiadoras de un mal o enfermedad y propiciadoras de prosperidad y éxitos amorosos. Estos ritos tienen sus raíces en la cultura agraria -como ya se apuntó- y se ven reforzados por las costumbres y ritos de los pueblos germanos. En la España medieval no solamente se utilizaba como elemento purificadorio el baño en el agua (ríos, mares, revolcarse en el rocío), sino también el fuego. Saltar las personas por encima de hogueras encendidas aún forma parte del folklore español de muchas fiestas populares. En aquel tiempo se hacía saltar por encima también a los animales, pues el fuego purifica y preserva de las enfermedades. También se recogían hierbas en la noche del 23 al 24, al igual que agua, pues se consideraba que en esa noche poseían unas propiedades curativas y encantadoras que durarían todo el año. Todo esto no sólo no entraba en conflicto con la cultura indígena, ligada a la naturaleza, y por ende al agua como uno de los elementos vitales, ni con la cultura traída por los esclavos negros a Venezuela, cultura sedentaria y ligada a la tierra, sino que había elementos que sintonizaban, pues se puede decir que son elementos universales, ya que tienen un empleo generalizado en todas las culturas y con un significado muy próximo pues es extraído de la observación de su función natural.

No falta en la noche del 23 la extensa gama de prácticas adivinatorias de carácter predominantemente amoroso. No olvidemos que la cultura agraria está muy ligada a la vida que es fecundada, a la tierra que abre su seno para ser fecundada por la semilla y que encuentra en la procreación humana una de sus tipificaciones: la hembra que abre su seno para ser fecundado por el varón. Si a esto se añade la herencia romana de la diosa Fortuna, celebrada el 24 de junio, donde el adivinar el futuro, sobre todo en el campo del amor, formaba parte de la fiesta, y la superstición de los pueblos germanos y de la cultura africana, nos podemos dar cuenta mejor del por qué de esas prácticas adivinatorias amorosas. Prácticas realizadas especialmente por mujeres en edad casadera, donde uno de los elementos habitualmente empleados es el agua. Una de las prácticas difundidas, a título de ejemplo, es verter en la noche del 23 un huevo dentro de un vaso lleno de agua e interpretar a la mañana siguiente la imagen que se ha formado al mirarla al trasluz. La imagen de un barco suele interpretarse como viaje, la de un velo como boda próxima y la de una urna como muerte. Todo esto se ve favorecido por el ambiente misterioso y milagroso que rodea al nacimiento de san Juan Bautista, según es transmitido por los evangelios.

En ese contexto de fertilidad tan remarcado por la regeneración de la vida, como por la unión amorosa y nupcial del varón y la mujer, el caballo ha sido uno de los símbolos expresivos de la misma. En la actualidad ha modificado su sentido, pasando a ser un juego de niños, donde éstos montados cada uno sobre un palo que lleva al frente una especie de cabeza de caballo adornada con muchos colores vivos, “caballo sanjuanero”, van por las calles pidiendo golosinas a la gente adulta.

2.3. Imagen de san Juan

La imagen de san Juan que es llevada por las calles, danzada y que acompaña siempre al pueblo, es pequeña de tamaño, unos 60 cms., como indicando que se celebra la fiesta de un “niño”, de una vida que se inicia, no la de alguien adulto. San Juan es presentado en su edad infantil, con cara y miembros de niño, y su piel es tersa. En algunas imágenes el san Juan niño es representado vestido con piel de camello, propio de la edad adulta, pero por lo general la imagen siempre va cubierta con un vestido largo de pies a cabeza, de color azul, amarillo, blanco y predominantemente rojo. San Juan aparece

de pie, y en algunas imágenes lleva en su mano izquierda la cruz, y a sus pies un corderito, signos que preanuncian al que viene “detrás de él”, Jesucristo.

Imagen que es de propiedad particular. El dueño conforme a sus posibilidades económicas le adquiere mayor ajuar y adornos. Esta carga económica frecuentemente se ve aliviada por la contribución de diversos devotos que pagan sus promesas al santo encargando hacer algún vestido para la imagen. Esta imagen, sobre todo el día de la fiesta, es colocada en un altar doméstico, que por altar hace una mesa de la casa y por mantel un paño rojo, y en la pared de fondo se coloca otro paño estampado. El color dominante en todo esto es el rojo, igual que lo es en el vestido del santo. Alrededor de la imagen de san Juan se colocan, además de exvotos y otros santos católicos, diversos adornos campestres e indicadores de vida, fecundidad y alegría: flores, palmas (en América significan fecundidad, mientras que en Europa son signo de victoria), etc. La escayola es el material con que frecuentemente están hechas las imágenes. Sólo algunas más antiguas y valiosas están esculpidas en madera.

2.4. Fiestas y procesión

Más que hablar de la fiesta de san Juan, hay que hablar del “ciclo de san Juan”, pues en algunas poblaciones donde éste es patrono, el ciclo se inicia con la cruz de mayo el 3 de ese mes, y se termina con la fiesta de san Pedro, el 29 de junio, donde éste dice a Juan que su fiesta ya pasó y por ello san Juan se entristece y llora, o la Virgen del Carmen, el 16 de julio.

Los días grandes son el 23, 24 y 25 de junio. El 23 por la tarde se comienza la gran fiesta con repique de campanas y cohetes. Comienza un baile cadencioso donde la gente y el santo se desplazan danzando, el baile llamado “sanguero”. La gente en procesión se va deteniendo en los diversos altares que encuentra en su camino y forma un círculo donde se baila en parejas, que sucesivamente se van alternando. El 23 por la noche se realiza el gran velorio de san Juan, acompañado del baño ritual y las adivinaciones, y de madrugada la imagen es llevada a la iglesia para asistir a la misa. Momento propicio para vestir al santo majestuosamente con su mejor atuendo. Se saluda al santo al salir de la iglesia, y hay repique de tambores (mina, culo, puya, curbata) por las calles y danza, de marcado acento erótico y fecundatorio, como la cuchara,

la cochina, donde la fecundidad humana, la extroversión y la sensualidad africanas encuentran un camino de expresión.

En algunos lugares también se rocía la imagen con aguardiente. El alcohol al ingerirse estimula a la persona, y por eso se utiliza en las fiestas. Pero se ha vinculado el aguardiente a san Juan Bautista para de alguna manera justificar su uso y, por qué no, también su abuso. Antiguamente los devotos cuando el santo era llevado por la calle en procesión iban colocando a los pies del santo ofrendas, que consistían fundamentalmente en frutos del campo, lechosa, mangos, patillas. Con el movimiento de la danza se ocasionaba que la imagen del santo frecuentemente terminara ensuciada por esas ofrendas maduras. Posteriormente la imagen era limpiada con mucho cuidado, utilizándose alcohol medicinal. Como no siempre se podía encontrar y adquirir éste, fácilmente se encontró un sustituto, el “aguardiente”, que posee gran porcentaje de alcohol. Y de esa aplicación externa pasar a decir que “al santo le gusta el aguardiente” no hay gran salto. Y por ello se acostumbra a rociar al santo con ese líquido mientras va por las calles. Así se justifica el uso del aguardiente y se convierte en un elemento imprescindible en la fiesta. Lo que ciertamente no puede justificarse desde ahí es el abuso del aguardiente hasta emborracharse. Aquí se percibe una influencia en esta práctica entre los devotos de san Juan y los otros de san Benito. Pero decir quién influyó a quién no es fácil determinarlo.

Frecuentemente la danza dura toda la noche. La gente baila junta, al igual que se baña y come junto. Es un acto comunitario de fe, pero también se busca fortalecer una misma identidad cultural. Los tambores, instrumentos musicales de origen africano, marcan el ritmo de la música, y las cofradías, compuestas mayoritariamente por personas afrovenezolanas, son quienes organizan la fiesta. No pueden faltar en todo esto los “burros sanjuaneros”, que llevan y danzan al santo, y las mujeres que arreglan el altar y el santo, a veces están en la directiva de la cofradía, e incluso en ocasiones son las encargadas de sacar la procesión o procesiones, que se terminan el 25 por la tarde. Aquí confluyen elementos heredados del pasado, carácter popular de la fiesta de la diosa Fortuna, de las fiestas y devociones medievales, de las cayapas africanas y el sentido grupal de los indígenas. Esa gente sencilla viste durante las fiestas una indumentaria sencilla y cotidiana, acompañándose de pañuelos en el cuello.

2.5. Significación cristiana y teológica

En el transcurso de esas manifestaciones y comportamientos de la fiesta de san Juan hay una concepción de la vida y del mundo que sin duda hace referencia al Dios cristiano, aunque no siempre se las califique de “cristianas” ni “teológicas”. En torno a dos núcleos fundamentales podemos aglutinar los diversos valores celebrados en esa fiesta: “cantar” y “pedir protección”. Esto visto desde diversos ámbitos.

a) Canto a la vida física y protección de la misma

La vida, como primer don de Dios, es valorada y cantada. Todos los símbolos y ritos campestres y de purificación donde la vida germina y regenera encuentra en san Juan Bautista “niño” una concreción. Todo lo que contribuya a celebrar la vida, que viene en último término de Dios, tiene cabida. Así se utilizarán colores vivos como el rojo, el licor y la música que alegran el corazón, los adornos vegetales como la palma, los baños rituales con el agua, las hierbas con poderes curativos contra las enfermedades que recortan o amenazan la vida, etc. No sólo se canta al Dios de la vida a través de san Juan, sino que se pide a éste que proteja, como mensajero de Dios, la vida de estos hijos que le están celebrando.

b) Se canta la vida del grupo y se pide la protección de la misma

En medio de nuestra sociedad occidental la cultura afroamericana es poco respetada y tenida en cuenta. Y más aún, aquélla trata de desfigurar a ésta. Esto hace que se valore más la propia identidad y cultura del grupo. Así se canta y tocan los tambores, instrumentos peculiarmente africanos, las parejas danzan con ritmos y gestos muchas veces sensuales y eróticos que evocan las relaciones procreadoras del varón y la mujer como necesarias para mantener vivo al grupo y asegurar su continuidad. Comen y se bañan juntos. Invocan a los antepasados de alguna manera. Las personas de origen afroamericano se sienten llamadas a participar activamente en esta fiesta. Es la fiesta de san Juan, pero también la gran fiesta de los que pertenecen a una misma cultura y tienen unos rasgos comunes. Es por eso una fiesta por las calles, una fiesta popular, donde el grupo de cristianos de raíces afrovenezolanas establecen

una especie de pacto con san Juan: a éste se le pide que proteja la vida del grupo, y ellos a cambio se comprometen a celebrarle su fiesta, a hacerle ofrendas y a cumplir sus promesas.

c) Se canta la libertad de las personas y se pide que esto se haga verdad

Se comprende que un grupo humano como el negro, que durante tanto tiempo y en tantos lugares ha sido privado de su libertad, valore tan grandemente el don y el derecho de la libertad. Eran diversas las artimañas utilizadas por los negros en tiempo de la colonia para escaparse del dominio de los amos y conquistar así su libertad. Constituyéndose así en negros “cimarrones”, calificados de “rebeldes” por buscar su libertad, que huyendo se iban a vivir a la zona selvática, porque allí difícilmente los alcanzarían sus antiguos amos. Posteriormente algunos de estos grupos cimarrones fueron aceptados como tales por las autoridades civiles, y se les permitió vivir pacíficamente y en una relación cívica con las otras poblaciones próximas de criollos libres. Dentro del régimen esclavista se buscaban espacios, sobre todo por la noche, para expresar libremente sus sentimientos y su identidad. Era su espacio de libertad. El 24 de junio fue ciertamente si no el único día, sí uno de los pocos días que se concedía a los negros esclavos para descansar y dejarles “libremente” celebrar, cantar y bailar a su aire. Es una manera de cantar a la libertad que desean no sólo para un día, sino para siempre. Esto proclaman y piden con sus músicas y cantos en lengua nativa.

d) Es un canto del débil frente al fuerte, y se pide al santo que los siga protegiendo como personas con dignidad frente a los fuertes

La experiencia del negro en tiempo de la colonia, y frecuentemente también hoy, es que él no es tenido en cuenta en la sociedad, excepto cuando es para trabajar. El negro en los tiempos de la colonia básicamente era tratado como un animal de carga resistente en el trabajo. Venía a ser un objeto de uso y abuso, y no una persona con dignidad. El era el débil, y el amo el fuerte. Hoy sigue siendo débil ante una sociedad occidental que no toma en cuenta su cultura. Los negros encontraron en Juan Bautista alguien que pasó por la misma situación que ellos. El precursor de Jesús es encarcelado y más tarde

degollado por criticar una situación injusta. El fuerte, Herodes, aniquiló al débil, Juan Bautista. Es la experiencia que los afrovenezolanos tienen de la injusticia y de la voz que cuando reclama es segada. Para expresar estos pecados y abusos del fuerte, el débil se sirve con astucia de la sátira y del humor. Ahí el negro utilizaba las escenificaciones y representaciones populares. Juan Bautista, pese a ser matado, ha triunfado sobre el fuerte, él sigue vivo, y su palabra profética no podrá ser más nunca ahogada. Por ello, al tiempo que se canta la habilidad y la resistencia del débil frente al fuerte por sobrevivir, se pide a san Juan que les proteja de los que son más fuertes que ellos, para que éstos no abusen de ellos y sean respetados como personas que son, como seres con dignidad, y les sean atendidas sus justas reclamaciones.

e) Es un canto al todopoderoso, único Señor, y a su intercesor san Juan Bautista

El Dios Todopoderoso se hace cercano a través de los santos. Estos actúan en nombre de aquél y con su poder. Aquí san Juan viene a ser el lugarteniente de Dios y el señor de los negros, el único señor, y no los amos blancos que quieren arrogarse ese papel. San Juan es el señor que con su poder protege también a los negros de los malos espíritus y demonios.

3.- SAN BENITO DE PALERMO

3.1 La devoción en Venezuela

San Benito de Palermo en América es venerado sobre todo en México, Chile, Brasil y Venezuela. Concretamente a este último país no trajeron la devoción los esclavos negros, como muchos indican, pues los negros evangelizados en África eran defendidos por los misioneros y no dejaban que fueran capturados para ser llevados a América. Trajeron esta devoción los seguidores de san Francisco, y por la capa azul que se coloca a san Benito, se cree que fueron los Franciscanos Observantes que en los siglos XVII y XVIII llevaban esa capa. Luego potenciaron esa devoción los Franciscanos Capuchinos.

En la actualidad el culto a san Benito se da predominantemente en los estados Zulia y Trujillo, y en una extensa zona merideña, desde Timotes hasta

la ciudad de Mérida. Son todas, o en su gran mayoría, poblaciones enclavadas en torno al lago de Maracaibo, y de procedencia negra. E incluso, en algunas poblaciones de la sierra andina donde sus habitantes son blancos se pintan la cara de negro.

Dentro del actual distrito Sucre del estado Zulia, antes de la llegada de los españoles estaban asentados varios grupos indígenas (Bobures, Moporos, Torondés, Tucanés, etc). Cuando llegan los españoles, se dedican a fundar poblados en torno al lago para poblar más el imperio, pues esa zona era fructífera, pegada al mar y con posibilidad de encontrar minerales y oro. Se funda así San Antonio de Gibraltar en la segunda mitad del siglo XVI. Más tarde se fundarán otras poblaciones.

En 1528 ingresan los primeros esclavos negros al lago de Maracaibo. Los traen los Welsares. Son utilizados para cargar los equipajes y mercaderías de los expedicionarios alemanes. Inicialmente no se inician para los cultivos, pero sí a finales del siglo XVI. Entre 1598 y 1612 entraron muchos esclavos negros mayores de treinta años, sobre todo en el poblado de san Pedro, que mantienen los cultos africanos. Se siguió introduciendo negros en toda la zona de Gibraltar hasta el siglo XIX, aunque después de la independencia ya menos.

3.2. Ajé y el origen de los Chimbángueles

Entre 1617 y 1643 aparecen en esta zona occidental de Venezuela la mayoría de las manifestaciones culturales y religiosas afrovenezolanas, excepto el "figurao", sátira a las fiestas de salón de los amos y los "autosacramentales", que surgen en el siglo XIX. Manifestaciones culturales y religiosas centradas en diversas divinidades africanas como Ajé, Damblá, Dada, etc.

El culto a Ajé -según dice Juan de Dios Martínez-³, proviene probablemente de algún esclavo de Angola, de algún asiento esclavista de Juan Rodríguez Coutinho y Gonzalo Vaes Coutinho, que hasta 1613 ó 1615 incorporaron esclavos angoleños. Un esclavo mayor de treinta años y nacido en el reino de Imbangala, occidente de Angola. El esclavo se dedicaba a hacer mandados del amo y así fue entrando en contacto con las diversas haciendas con negros nacidos en Imbangala. Ese esclavo, por estar en mejor condición que sus cohermanos, comenzó a fortalecer las raíces nativas, y entre éstas el

3. Cfr MARTINEZ J de Dios, *o.c.*, 78-79.

culto a Ajé. Culto que rápidamente encontró muchos seguidores. Uno de los toques de tambor se denominó, en virtud de su procedencia, “aimbangala” y después al conjunto de los mismos “aimbangaleros”, con el tiempo “chimbangaleros” y a toda la fiesta “chimbángueles”.

Ajé es hijo de uno de los reyes que se residió en Abomey y de una bella doncella que violó, la cual se retiró a la aldea de sus padres. Al nacer el niño se lo envió al rey para que lo criara y lo educara. Ajé al hacerse mayor recorre el mundo buscando a su mamá. Por donde iba pasando Ajé iba sembrando amor, hermandad, sanaba a los enfermos y alimentaba a los hambrientos. Al morir, el pueblo lo hizo divinidad y lo incorporó a su religión. Ajé es identificado con el azul de las aguas y con el bamboleo de las olas, que lo conducen por el mundo en busca de su madre. Al llegar las lluvias se le invocaba con un primer toque de tambores para que calmara la sed que tenía la tierra y los cultivos de sus seguidores. Este paraba su búsqueda y se iba a proteger los festejos que sus seguidores hacían en su honor de octubre a enero. El séptimo día del nuevo año finalizaban las fiestas en honor a Ajé, quien continuaba la búsqueda de su mamá. En Ajé se dio la confluencia del culto a otras divinidades, a las montañas, a la salud. Así Ajé también pasó a representar la divinidad de la salud, de la vida, quien regía en las montañas, etc.

Actualmente el rito se hace a san Benito y no a Ajé. A este último se le menciona sólo en la danza que lleva su nombre. Sin embargo, es innegable que en el transcurso también hay elementos de la religión primitiva de los esclavos africanos, aunque no sean predominantes.

3.3. El ciclo a san Benito o ciclo de chimbángueles

El ritual o ciclo a san Benito donde las expresiones sagradas y profanas son dos dimensiones de una misma fiesta, consta de las siguientes fechas festivas:

1. El primer sábado de octubre, llamado el primer chimbángueles de obligación. Se realiza el sábado por la noche y no se saca al san Benito grande que está en la iglesia.

2. La víspera de la fiesta de Todos los Santos, es decir el 31 de octubre por la noche se celebran los segundos chimbángueles, muy propicios para ir a visitar a los parientes y vecinos cercanos.

3. La víspera de la Purísima, es decir, el 7 de diciembre por la tarde-noche se celebra el tercer chimbángueles. Aquí la persona visitada en el segundo chimbángueles devuelve la visita.

4. El día de san Benito, 27 de diciembre, en lugares como Gibraltar, Palmarito, sale la imagen a recorrer esas poblaciones. A veces la ruta comprende varios pueblos durante varios días. Es la máxima expresión, donde el santo danza y carga de energía y robustece la fe de sus seguidores. Es el gran día del santo negro.

5. El 29 de diciembre se realizaba en tiempos pasados una adoración a Ajé en la que se adornaba con frutos recogidos de la plantación, partiendo del carácter de pertenencia que el esclavo tiene sobre el producto cosechado. La ofrenda es del esclavo, como beneficiario de la protección que Ajé da al cultivador, no importa que el amo se adueñe de los productos. Con el tiempo, y una vez que predomina san Benito, se dirige hacia éste las ofrendas que colocan en la mesa con parihuelas donde llevan al santo negro. Con el movimiento y los famosos giros de san Benito, las frutas ofrendadas llegaban a la iglesia medio espaturradas sobre los pies de la imagen si no se caían por el camino. Algunos sacerdotes lo rechazaban por pagano, sin embargo mayormente era permitido al tiempo que algunos devotos se encargaban posteriormente de limpiar la mesa y la imagen. Como lo limpiaban con alcohol, con el tiempo se originó de aquí la costumbre de ofrecer al santo, como pago de promesas, “aguardiente pa’bañarlo”.

6. El 1 de enero, día en que nació el mundo. Este chimbángueles remonta al día en que Mawu-Lisa creó el mundo, allá en Africa. Es la reanudación del tiempo, la vuelta al tiempo puro, el que existió en el tiempo de la creación, diferente del tiempo habitual. Esta regresión al tiempo puro nos invita a renovar todo lo que el año pasado ha desgastado o averiado. El hombre y las cosas renacen cada primero de enero. Año nuevo, vida nueva. Por eso procuraban el primero de enero estrenar algo, pantalón u otra prenda de vestir.

7. El 6 de enero, Reyes Magos, el santo pasa todo el día con sus seguidores, se encierra en la iglesia y se concluye el ciclo del culto a san Benito.

A san Benito, por tener muchos más seguidores afrovenezolanos en el occidente del país que los demás santos, deciden ubicarlo en torno a la fiesta cristiana de la Natividad del Señor. Era una manera de conducir la religiosidad africana hacia el cristianismo. Si las fiestas navideñas eran celebradas sobre

todo por los europeos, criollos y algunos esclavos, los tambores dedicados a Ajé sonaban desde octubre hasta los primeros días del nuevo año. Así se sitúa a san Benito de Palermo el 27 de diciembre, aunque su fecha litúrgica oficial sea el 4 de abril, día en que murió, para encauzar esas manifestaciones religiosas dentro de un ámbito cristiano. Encontramos alguna narración popular que nos explica creativamente el por qué de esa fecha. Jesucristo le preguntó a san Benito: “Benito, ¿qué día te gusta a vos pa’ que hagáis tu fiesta?” “Me gusta -responde san Benito- el día que salgan unos tambores con bastante bulla, paseando por las calles y casas”. Jesús le dijo: “Yo hago mi fiesta en los días de la pasión, y vos te quedáis con el 27 de diciembre”. Con esta inspiración popular se ligó a san Benito de Palermo con la Natividad. Ajé era una divinidad con funciones múltiples, que se equiparaba con Jesucristo y el Todopoderoso creador cristiano, y se encontró en san Benito una manera de canalizar ese culto hacia la fe cristiana.

3.4. Fiesta de san Benito

Las personas se visten de fiesta y van por las calles bailando al son de los tambores. Los que llevan las andas con el santo avanzan y retroceden al ritmo de la música dando de vez en cuando los “giros” (redondeadas) para dispersar a los devotos que circundan al santo. Al frente de la procesión va el abanderado que baila y se agita, después el santo, detrás los tambores y vasallos, y finalmente el “mandador”, una especie de funcionario con un látigo, que no baila, sino que únicamente camina. El capitán de lenguas de los chimbángueles, organización jerárquica semejante a una cofradía, al frente de la cual está un mayordomo, es el encargado de cantar y rezar al santo. Los “chimbángueles” son los encargados de mantener el orden durante las fiestas en honor del santo.

Hay diversos golpes de tambor (chocho, ajé, chimbángueles, etc), tipos de música e instrumentos musicales (tambores, maracas, cuatro). En las zonas de montaña hay también diversidad en el modo de vestirse los devotos del santo: unos adoman su color natural blanco con papeles y cintas de colores; otros se visten de indios con el torso desnudo, guayuco hecho con una saya de palma y en la cabeza llevan una cinta a modo de corona; otros de negro con una especie de corona, camiseta negra y tez negra o pintada de ese color. La coreografía de los bailes y los juegos de acuerdo al tipo de cultura heredada.

Las décimas y otro tipo de coplas son otras de tantas maneras de festejar al santo y manifestar la devoción y la alegría.

3.5. *Imagen de san Benito*

San Benito negro aparece frecuentemente representado con capa azul, ribete, popularmente con sombrero y una cruz, dorada si es posible, en la mano derecha y en la izquierda flores rojas y blancas. No obstante hay variantes en cuanto al traje (de hábito, de sayal), a los aditamentos que colocan en su imagen (corazón en la mano) y su alrededor (flores, exvotos). Son imágenes de diversos materiales, yeso, madera, piedra, a veces tocas y otras más pulidas. El tamaño es generalmente pequeño, de 10 a 30 cms. Estas imágenes pequeñas suelen ser de propiedad particular, mientras que la imagen grande, de metro y medio, acostumbra a estar en la iglesia.

3.6. *Vida de san Benito de Palermo*

Lo que los devotos de san Benito conocen de su vida no suele ser mucho y ese conocimiento les viene mayormente por tradición a través de coplas, cantos y novenas al santo. Por eso queremos recoger, aunque sea brevemente, algunos datos de su vida y sus actitudes cristianas fundamentales⁴.

Cristóbal, esclavo negro de descendencia etíope, y Diana, también esclava negra, fueron los padres de Benito. Cristóbal trabaja para el señor Vicente Manasseri. La condición que ellos ponen a su amo, si quiere que procreen hijos, es que el primero sea libre. Así en 1524 en San Fratello nace su primer hijo, al que ponen el nombre de Benito, porque es una bendición de Dios. Ellos y los demás hijos que tuvieron alcanzaron más tarde la libertad por diversos caminos. Benito desde pequeño se dedicó a cuidar ganado. A los 18 años deja el pastoreo y se dedica a la agricultura. Benito fue educado santamente, como era propio de unos padres tan católicos, amigos de Dios, caritativos, responsables. Benito era afable en su trato, noble, sincero y

4. Quien desee conocerlo más en profundidad y con un criterio histórico fidedigno puede leer la excelente obra de VAQUERO ROJO Antonio, *San Benito de Palermo. El primer negro canonizado*, Atenas, Madrid 1985.

profundamente cristiano. Hacia los 25 años Benito, de corazón abierto, se va tras Jerónimo Lanza, personaje carismático que cerca de San Fratello funda un eremitorio con aprobación papal en 1550, buscando vivir la regla franciscana con la austeridad de los capuchinos. Dada la fama y el testimonio evangélico de estos frailes la gente recurría a ellos, y por eso mismo los frailes se veían obligados continuamente a huir de sus eremitorios, un tanto perentorios y provisionales, e ir a otros lugares a fin de salvar su ideal de oración y soledad. Benito profesa la vida de los Hermanos Ermitaños de san Francisco poco antes de 1550. Los hermanos nombrarán a Benito encargado del grupo y le tocará afrontar dificultades con la Curia Romana e incluso la disolución del grupo iniciado por Jerónimo Lanza, habiendo fallecido ya éste por esas fechas. Cada fraile opta por incorporarse a una de las ramas de la Primera Orden Franciscana y Benito escoge los Franciscanos de la Observancia Reformada. A estas alturas ya tenía 37 años. Se dedicó por bastantes años a cocinar a sus hermanos y también en alguna ocasión fue nombrado responsable de la fraternidad.

Siempre sobresalió por sus virtudes, resaltándose como principales la humildad, la caridad para con todos y especialmente para con sus hermanos y los pobres, el amor y la devoción a María y a la Eucaristía, la contemplación, junto al trabajo constante, la fe grande en Dios, la justicia, la alegría y la penitencia. Tuvo dones como el poder hacer prodigios, ver con claridad los corazones de las personas e interpretar profunda y acertadamente las Sagradas Escrituras, siendo no letrado.

Murió el 4 de abril de 1589 a los 65 años, habiendo vivido 21 antes de entrar en la vida religiosa, 17 entre los ermitaños de san Francisco y 27 en la Orden de los Observantes. Santo de mucha fama en los siglos XVI y XVII dentro y fuera de la Orden. Muchos literatos, entre ellos Lope de Vega, hicieron composiciones sobre él. Su cuerpo está incorrupto. Fue canonizado por Pío VII el 20 de mayo de 1807 y su fiesta pública litúrgica para la iglesia universal es el 4 de abril, pero en Venezuela se celebra el 27 de diciembre.

3.7 Significación cristiana y teológica

En la devoción y culto a san Benito hay una serie de valores celebrados, expresados y vividos que sin duda tienen que ver con el Dios de Jesús, el Dios del reino.

a) San Benito es un 'himno a la libertad'

Para un pueblo que vive en la esclavitud el pequeño Benito constituye un signo de esa libertad anhelada. Nace de unos padres que afirman no querer engendrar hijos para la esclavitud. Benito es el fruto primerizo de esa libertad. Cuando llega a adulto se independiza trabajando en el campo, y después con la misma libertad se irá tras Jerónimo Lanza. Constituye al mismo tiempo, un grito de protesta a una sociedad blanca que secuestra ese derecho de las personas y los pueblos. En Benito se hacen verdad las palabras de Pablo: "Para vivir en la libertad Cristo nos ha liberado".

b) Celebrar a san Benito es celebrar la "vida y la alegría"

Celebrar, para el afrovenezolano, es sinónimo de fiesta. Se festeja la vida, el gozo de estar vivos. De todo lo que signifique tristeza o muerte hay que distanciarse, y más bien cargar con esa cruz diaria. Es sintomática y clarificadora a este respecto la explicación popular de por qué se celebra en Venezuela la fiesta el 27 de diciembre. San Benito dice a Jesucristo que él quiere celebrar su fiesta un día que salgan los tambores y hagan bastante bulla, paseando por las casas y calles. Jesucristo se queda con los días de pasión para celebrar su fiesta, y a san Benito se le señalan los días de alegría y de gozo, como son los de la navidad.

c) San Benito, expresión de "lo sobrenatural que se acerca"

Dios se sirve de san Benito para acercarse al pueblo negro y esclavo y el pueblo encuentra en san Benito una especie de lugarteniente o mensajero de Dios. Benito encarna el espíritu bueno que tiene, como delegado de Dios, funciones divinas, suplantando así a las deidades africanas, Ajé por ejemplo, y encaminándolas hacia Cristo. San Benito manifiesta a sus devotos la misericordia que viene de Dios, y al mismo tiempo muestra el poder que le viene del Todopoderoso frente a las personas arrogantes o que le quieren hacer la contra. Así dice la gente: "Quien se mete con san Benito, lo cuerea".

d) Benito como mensajero de Dios es el poderoso defensor y protector de sus devotos

Así corren de boca en boca expresiones como éstas: “No le tengas miedo, que ese es el que nos da la salu’ a todos”. Se pide protección ante los explotadores y abusadores, tanto para la vida personal, como del grupo negro. Benito es el abogado de los débiles ante los fuertes patronos. El poder del santo es percibido por los creyentes en sus múltiples prodigios y milagros. En todo esto no se olvida el carácter ‘escatológico’, pues se piden a san Benito bienes y virtudes para la vida presente, y especialmente que abogue para que alcance los bienes venideros. Esto se expresa muy claramente en las diversas oraciones de la novena hecha al santo negro.

e) San Benito es la expresión de la excelsitud de un pueblo

El pueblo negro que en Europa y en América siempre fue utilizado como burro de carga, y no como un pueblo con dignidad, encuentra en san Benito una fortaleza. Lo mismo podemos decir dentro de la Iglesia. El negro, hasta no hace mucho tiempo, tenía un espacio muy reducido dentro de la iglesia. Y en los primeros tiempos de esclavitud americana al negro no se le permitía entrar en la iglesia, y menos asistir a una celebración donde hubiese blancos. Este pueblo marginado y despreciado a través de Benito de Palermo, canonizado santo por la iglesia de Cristo, reivindica su puesto de dignidad dentro de la misma. Son hijos de Dios y miembros, como los demás, de la misma iglesia. San Benito negro participa de la misma santidad y gloria que los santos blancos. Y por qué no debe ser motivo de orgullo el que un miembro de un pueblo despreciado haya alcanzado lo que muchos cristianos de los pueblos dominadores no han alcanzado: la santidad reconocida públicamente, canonizada y ejemplar.

f) San Benito negro, reivindica la idiosincrasia de su pueblo y pertenece al pueblo

Los progenitores de Benito descienden de africanos y él también es de color negro. Celebrar a san Benito es también un modo de fortalecer rasgos culturales, sociales y religiosos peculiares de los afrovenezolanos. Es una

manera de cantar: "aquí estamos", "nosotros tenemos valores que no pueden ser eliminados ni olvidados". El sólo color de la piel constituye ya un elemento, desde el nivel inconsciente, de afinidad y solidaridad. Es un encuentro comunitario y familiar. Por eso san Benito pertenece al pueblo, es popular. Esto se manifiesta en el sombrero que le ponen y especialmente en su acompañar al pueblo por las calles participando de lo que éste también hace, danzar y tomar "palitos".

g) San Benito, modelo de actitudes cristianas

Si todo cristiano encuentra en san Benito un ejemplo de cómo seguir a Jesucristo, para el afrovenezolano todavía resulta un ejemplo más cercano. En Benito sobresalen la alegría, la justicia, la humildad, el respeto, la compasión especialmente hacia los débiles y enfermos, la oración, etc. Ante su modo de vida no cabe justificación de actitudes inhumanas, antievangélicas o de vicios. San Benito durante su vida fue muy claro en esto, incluso con las personas más allegadas y familiares.

4.- PROPUESTAS PASTORALES

Son muchos los recursos de evangelización que encontramos en estas dos devociones, san Juan y san Benito, y en el modo como las expresan los cristianos afrovenezolanos. No podemos sino conocer más en profundidad los valores que hay en ese transfondo para potenciarlos, y ayudar a cambiar, desde estos santos, actitudes negativas que se pueden encontrar. En la celebración no se puede perder la riqueza simbólica y expresiva que se ha creado, aunque se vayan originando otras expresiones nuevas. San Juan y san Benito son, sin duda, dos caminos muy válidos para evangelizar al pueblo afrovenezolano y conducirlo hacia Jesucristo y su reino, al tiempo que ellos también nos evangelizan y enriquecen.

ANTHROPOS

VENEZUELA

Instituto Superior Salesiano de Filosofía y Educación

Avda. El Liceo, Apdo. 43

Telf. 032-43008

Los Teques 1201-A - Venezuela

Valor de la Suscripción: Venezuela: Bs. 180,00

Extranjero: Vía Aérea: \$ 12,00

Correo Normal: \$ 10,00

PACHACUTI ¹. MUNDO AL REVES ²

Crónica de la conquista de Guamán Poma ³

Pedro Trigo, s.j.

INTRODUCCION

Las crónicas son el primer género de escritos que los españoles y otros expedicionarios escribieron desde y/o sobre las tierras que se iban descubriendo, pacificando, es decir incorporando a la corona de Castilla, y poblando, o sea estableciendo una red de ciudades y villas de vecinos españoles como cabeceras de los distintos reinos o señoríos indígenas,

-
1. Sobre la expresión "pachacuti" ver Guamán 94-95, Betanzos 52 y Garcilaso I 271 y II 78, 79, 82 y el estudio de Ibarra Grasso, *La verdadera historia de los Incas*, La Paz-Cochabamba 1978, 438-46.
 2. La expresión "mundo al revés" la utiliza Guamán en el N° 409, según la numeración original del autor que seguiremos en adelante por considerarla más precisa y universal que la referencia a la página de la edición que citamos. También la utiliza en el N° 448 aplicándola al Virrey Toledo en el sentido de que institucionalizó una movilidad social contraria a la utopía indígena de Guamán. Sería un pachacuti.
 3. Felipe Guamán Poma de Ayala, *Nueva Crónica y Buen Gobierno*, Biblioteca Ayacucho, Caracas 1980. La crónica de la conquista sería la segunda parte de la Crónica, que constituye la primera parte de la obra de Guamán.

reducidos ellos mismos a vida ciudadana. El objetivo de las crónicas era ante todo justificar la conquista y colonización; legitimar la incorporación de las naciones indígenas a la corona de Castilla; glorificar a los conquistadores y encuadrar su gesta en los objetivos de la corona; y satisfacer la creciente curiosidad y las expectativas respecto de ese mundo que se revelaba por tantos aspectos inédito para los europeos hasta merecer para ellos el apelativo de Nuevo: Nuevo Mundo, Nueva España, Nueva Andalucía, Nueva Galicia, Nueva Granada... Pero el objetivo más apremiante era justificar la conquista cantándola como gesta de un pueblo, fuente de gloria inmarcesible ante Dios y la historia. Sin embargo la conquista del Perú, con el desastroso colofón de la guerra civil, es un tanto atípica; además no contó con un político e ideólogo de la talla de Cortés que supo convertir la masacre en necesidad histórica ejecutada a contrapelo de la propia sensibilidad. Por eso junto a las crónicas más ideológicas, hay otras más atentas a los hechos, en busca incluso de lecciones morales ⁴. Sin embargo Guamán Poma escribe una Nueva Crónica. Es fácil de ver que la novedad no consiste sobre todo en las noticias sino en la perspectiva. Por lo que toca a la conquista esto es evidente. Guamán supone las otras crónicas, presupone ya conocido el hilo de la historia. Nosotros también lo presuponemos en nuestro estudio y así analizaremos la figura que compone este escrito, sin meternos a considerar la exactitud de cada una de sus informaciones.

La crónica de la conquista es la crónica del mal gobierno. Por una parte las desaveniencias entre Huáscar y Atahualpa que causaron tanta mortandad en el reino, cuya responsabilidad recae sobre todo en Huáscar porque, aun siendo el legítimo, por su carácter intratable no merecía ni era capaz de gobernar. Luego y sobre todo, que así como los indígenas, dentro de su esquema de reciprocidad, se entregan; los españoles, enloquecidos por la fiebre del oro, no respetan a los donantes sino que los saquean, agravan y al fin destruyen y asesinan. El colofón de este desorden absoluto, de este mundo al revés donde nadie quiere conservar su puesto y las relaciones justas y debidas, es la guerra civil en la que los embajadores, que se hicieron asesinos de reyes y nobles y se convirtieron en conquistadores depredadores, pretendieron alzarse con el reino y se despedazaron unos a otros y desconocieron a

4. Para la enumeración y caracterización de estas crónicas ver Esteve Barba, *Historiografía Indiana*, Gredos, Madrid 1964, 384-497.

su señor natural y a sus representantes y así acabaron todos de mala muerte. Así pasaron estos años de destrucción, ocasionados por no mantener el orden de las cosas y el puesto que cada quien tiene en ellas.

Pero si por crónica entendemos un relato cronológicamente ordenado de unos sucesos cuya secuencia temporal clara, precisa y coherente va haciendo ver causaciones subyacentes y en el conjunto un sentido general entrañado en los mismos hechos, esta crónica no es tal sino una representación sacra. De ahí el tono retórico, impostado y el esquematismo efectista. La narración desde el principio hasta el final está jalonada por las coordenadas del nuevo orden: cada suceso aparece enmarcado por la cronología cristiana y por la de los regentes de este ciclo que serían el papa y el rey; así la narración se quiebra constantemente, aparece sincopada, y se contrasta en cada caso el curso ordenado y estable de la cristiandad y del reino, con los sucesos alocados del Perú, que se precipitan sin orden ni concierto hacia su mutua anulación y la consiguiente instauración del orden. En esta representación los españoles no tienen rostro ni caracteres: a todos posee por igual un frenesí desatado que les impide ser personas y comportarse como tales. Frente a ellos destaca, como representante del antiguo orden indígena, Atahualpa, lleno de majestad hasta en su abatimiento, y en su majestad, humano, con emociones encontradas, pero siempre con dignidad.

¿Dónde estaba Dios en este derrumbe? El autor destaca su ausencia, aunque también se hace presente.

LOS ACTORES

*Reciprocidad negativa*⁵

El mal gobierno comenzó antes de la llegada de los españoles. A

-
5. Los cronistas discrepan sobre la índole de los hermanos. En general los que se apoyan en informantes cuzqueños favorecen a Huáscar y los otros a Atahualpa. Jerez (328-29, 334-36) da la versión de Atahualpa. Zárate (472-73) también culpa a Huáscar y recalca la gran mortandad y crueldad de la guerra. Oviedo acepta como los anteriores que Atahualpa había recibido de su padre el señorío de Quito y que Huáscar no lo reconoció y salió contra él (103) y repite la versión de Atahualpa (46-47, 60-62), aunque da también la contraria de que es Atahualpa quien se alza y tiraniza la tierra (40). Gómara piensa que la guerra se enciende por la posesión del territorio de los Cañaris que Atahualpa pretendió estando fuera de sus términos (174-76). Garcilaso reconoce que

la muerte de Huayna Cápac, se desató una guerra civil entre sus dos hijos. Según el autor, Huáscar sería el legítimo y Atahualpa el bastardo. Huáscar que desde niño “fue muy soberbio y mísero y mal inclinado, endacalas pajas mandaba matar a los dichos capitanes y así hufan de él” (386; Cf. 117). La “guerra duró treinta y seis años” (386). El reino quedó dividido en dos partes: “desde Jauja hasta Quito y Novo Reino fue lo de Atagualpa y desde Jauja hasta Chile lo de Uáscar” (378). “Murieron muchos capitanes y soldados y se perdió muy mucha hacienda de los ingas y de los templos” (386). “En este tiempo salieron los hombres uiracochas cristianos en la revuelta de este reino” (378). Al enterarse de su llegada cada uno de los incas mandó a sus respectivos embajadores (376,380). El reino estaba desangrado y sin unidad de acción, no pudo concentrar sus energías en comprender la novedad que se les venía encima y reaccionar frente a ella. Los españoles llegaron, pues, en medio de la contienda, “y así fue conquistado y no se defendió” (386). Incluso estando Atahualpa preso habría mandado a sus capitanes “para que diese guerra y batalla a su hermano legítimo Uáscar Inga, y así le venció y le prendió” y lo mataron, “porque había preguntado los cristianos del legítimo rey Inga, y así lo mandó matar” (389). Sumidos en el problema intestino, no caían en cuenta del peligro mortal en el que estaban y consumían sus energías en dirimir su pleito en vez de unirse frente al invasor. Según el autor Atahualpa sentenciaba a muerte a su hermano cuando estaba a punto de ser él mismo abandonado por los suyos y sentenciado a muerte.

todo provino de la debilidad de Huayna Cápac por Atahualpa que le llevó a repartir la herencia entre ambos en vez de mantener unido el reino. Huáscar habría solicitado a su hermano ir al Cuzco a rendirle vasallaje y Atahualpa lo traicionó para quedarse con todo y para eso tramó matar a todos los Incas legítimos y trató al imperio a sangre y fuego para someterlo (II 230-31, 267-81). Molina da por causante de la guerra a Huáscar que no se resignó a la repartición de su padre (78-79). Para Herrera, Atahualpa es un simple usurpador que se impone por su audacia, habilidad y crueldad (257-63). Pachacuti eleva la contienda a proporciones míticas destacando la soberbia de Huáscar y la devastación general. El trae el detalle (que también menciona Guamán) de la ropa de mujer que envía Huáscar a su hermano en respuesta a sus dones (311-18); aunque para él el legítimo era Huáscar. También es esa la versión de Murúa que pinta a Huáscar como apacible y a Atahualpa como alzado sin entrañas (77-78, 130-132). De los datos surgen dos hipótesis: la división del reino por Huayna Cápac, no consentida por Huáscar y la aristocracia cuzqueña, o el desplazamiento del centro de gravedad del imperio del Cuzco a Quito con la creación de una nueva aristocracia y la necesidad de hacer desaparecer la cuzqueña. En el punto de partida de la coyuntura Huáscar es el Inca legítimo. La guerra acarrea una gran destrucción. Al final Atahualpa controla todo, aunque aún no se ha consolidado el cambio. En todo caso se trataría de una coyuntura decisiva: ¿un cambio de época, un pachacuti?

En el recuento de los Incas, el imperio parecía en su máximo apogeo: precisamente fue Guayna Cápac quien lo habría llevado a su máxima extensión territorial, pero además “edificó muchas ciudades y villas, aldeas y pueblos de indios y amojonó las tierras que dejó su padre” (114). El episodio de Huáscar ¿habría sido un incidente del que el imperio se hubiera repuesto sin mayores consecuencias o la estabilidad de las alianzas en las que ambos hermanos se apoyaron era un síntoma de que la desmesura y disparidad de los territorios los tornaba ingobernables? La repartición territorial entre ambos hermanos ¿tenía ciertas bases estructurales que podrían haber dado lugar a una división estable en mutua coordinación? El hecho fue que la guerra civil provocó una gran anarquía. “Y no había justicia, andaba alborotada la tierra y se perdió todo” (114). Guamán había basado la legitimidad de los incas en su capacidad para mantener un orden estable, justo y dinámico. Por eso echa la culpa de todo a Huáscar: “por la soberbia ganó Uáscar tanto pleito y batalla y muerte, y fue causa de muerte de muchos señores principales y capitanes y de indios pobres, y destrucción de toda la riqueza de este reino” (117). En el sistema de reciprocidad de dones que constituye el sustrato ideológico del autor la acción simbólica que expresaría esta soberbia suicida sería que “habiendo querido y honrado su hermano bastardo Atagualpa Inga enviándole con su embajador presentes y riquezas respetándole, le tornó de enviarle a su hermano Atagualpa vestidos de mujeres y ollas (...) todo de mujer” (117). Así pues aunque la legitimidad legal estaría en Huáscar, cosa que para el autor tiene mucha importancia para el hilo de la historia, la legitimidad espiritual correspondería a Atahualpa. Por eso en él recaerá la representación del mundo de los vencidos en este drama sagrado que comienza con una situación trágica: la reciprocidad negativa del insulto, de la guerra civil y “de robamiento de entre indios ellos propios” (114), es decir de la anarquía.

Oro y plata ⁶

Los otros actores de este drama, los españoles aparecen hipnoti-

6. No encubren los cronistas, incluso los más oficiales, esta pasión de los españoles que los lleva a la destrucción del mundo indígena y a la propia. Así Oviedo: “Hallo que sus trabajos e castigos e tristes eventos han origen del cimiento de sus cobdicias (...) Y seyendo hombres estos infelices capitanes de quienes aquí se tractará no fueron capaces para saber vivir sin su muerte e las ajenas,

zados, enajenados, poseídos por una sola pasión. El autor la describe con dos palabras que repite constantemente como un estribillo: oro y plata. Clamor de oro, plata, a eso quedan reducidos estos personajes en esta tragedia. Así se presentan desde el primer momento: aparece un español perdido en las costas y lo llevan al Inca; éste le pregunta qué comía y el español por señas “le apuntaba que comía de oro y plata, y asina dio mucho oro en polvo y plata” (370). En su sistema de reciprocidad de dones el Inca da al español aquello de lo que y para lo que vive: oro y plata. La reciprocidad de este don es la conquista: matar a los donantes para arrebatar el don: “Con esta nueva más se alborotaron la tierra que si la reina les dejara venir me parece que todo Castilla se viniera con tan rica nueva deseada, oro y plata, que la gente andaba vestida toda de oro y plata y todo el suelo lo que pisaban era todo oro y plata macizo, que como piedra amontonaban oro y plata, aún hasta ahora dura aquel deseo de oro y plata y se matan los españoles y desuellan a los pobres de los indios, y por el oro y plata quedan ya despoblado parte de este reino, los pueblos de los pobres indios, por oro y plata” (372). Pizarro y Almagro armaron la expedición: “De hacienda pobre no quisieron traer nada sino armas y escopetas, con la codicia de oro plata, oro y plata Indias, a las indias, Perú” (372). Las armas son el símbolo y a la vez el instrumento más drástico y radical del sistema de intercambio. Es la base del sistema. Aquí funciona no como horizonte de persuasión sino estrictamente como valor de cambio: los españoles dan tajos y balazos para conseguir oro y plata. Esto es posible porque es todo el país el que entra en trance y pierde así la cabeza y la sensibilidad moral. Pero sin embargo en medio de su locura guardan las formas que resultan terriblemente sarcásticas en el contexto: “En todo Castilla hubo gran-

por su poca prudencia o desordenadas cobdicias” (211). Y Gómara: “Digo que nunca pasó al Perú español, con cargo ni sin él, que no tomase algo (...) por lo cual se perdieron y mataron cuantos habemos contado en las guerras del Perú” (275). “Muchos han dejado al Rey porque no les tenía de dar, y pocos son los que fueron siempre leales, ca el oro ciega el sentido, y es tanto lo del Perú, que produce admiración” (277). Así lo resume Santillán: “Nunca entendieron sino en recoger oro y plata, y hacerse todos ricos y abundantes de todas las cosas de la tierra” (64). Y Acosta: “Si se deja la explotación de las minas (...) se acabó todo: perece el asunto de los indios y la república. Porque no son otros los objetivos que persiguen los españoles con tan largo viaje por el Océano. Esa es la razón por la que negocian los mercaderes, presiden los jueces e incluso los mismos sacerdotes predicar muchas veces. Si faltan la plata y el oro y se sacan de circulación, en poco tiempo se desvanecerá el tránsito, la concurrencia, la emulación tanto civil como eclesiástica” (530).

des alborotos, era de día y de noche entre sueños, todo decía: Indias, Indias, oro plata, oro plata del Perú, hasta los músicos cantaban el romance: Indias, oro, plata, y se juntaron estos dichos soldados y mensaje del rey Nuestro Señor católico de España y del Santo Padre Papa” (id). ¿Qué significan tales mensajes? En el contexto no admiten otro sentido sino que ellos son las autoridades que están detrás de las armas y las bendicen, en definitiva las bocas insaciables de oro y los sacerdotes del oro. No se trataría de un sistema de reciprocidad de dones sino de un sistema estructurado alrededor del oro y la plata, valores materiales que son la fuente de la legalidad y la sacralidad. A ellos sirven las personas.

Así resume Guamán la catadura de los actores de esta tragedia: “Se embarcaron al reino de las Indias del Perú, y no quisieron descansar ningún día en los puertos, cada día no se hacía nada sino todo era pensar en oro y plata y riquezas de las Indias del Perú; estaban como un hombre desesperado, tonto, loco, perdidos en juicio con la codicia de oro y plata, a veces no comían con el pensamiento de oro y plata, a veces tenían gran fiesta pareciendo que todo oro y plata tenía dentro de las manos asido como un gato casero cuando tiene el ratón dentro de las uñas, entonces se huelga, y si no siempre acecha y trabaja y todo su cuidado y pensamiento se le va allí hasta cogerlo no para y siempre vuelve allí así fue los primeros hombres no temió la muerte con el interés de oro y plata, peor son los de esta vida los españoles corregidor, padre, encomenderos, con la codicia del oro y plata se van al infierno” (374). El sentimiento dominante de esta pintura es el desprecio. Unos seres así son terribles, no reparan en nada, ni siquiera los detiene el miedo a morir ni el escrúpulo de asesinar, son incontrastables. Pero carecen de dignidad, han perdido los atributos humanos, son peor que animales. Con seres así no cabe el intercambio de dones. Pero es que una pasión así es tan devoradora que ni siquiera permite que se establezca la vida. Acaba en la muerte. Y para Guamán la muerte no es el fin: van al infierno.

No estamos aquí ante un cronista ni ante la mente infantil de un ser primitivo que es incapaz de penetrar en los móviles y el corazón de una cultura superior que toma contacto con la suya. Hay aquí un juicio profético, que abstrayendo la brillante superficie de la historiografía oficial (que por otra parte conoce), es capaz de sacar a la luz la figura que ella recubre de gloria. Naturalmente que él sabe que hay muchos otros elementos y móviles en estos personajes, pero él intuye certeramente que su pintura es el revés de la trama.

Y más aún, que su juicio coincide con el juicio de Dios, del Dios que ellos llaman su Dios, el Dios de los cristianos.

EL (DES)ENCUENTRO

Los embajadores

El encuentro entre ambos mundos acontecería, según Guamán, en dos etapas: la primera, la de los embajadores, es la fase de los tanteos; en la segunda el encuentro es un choque frontal. La característica del encuentro es la asimetría.

El primer encuentro se produce en el puerto de Tumbes. Cada Inca manda a su respectivo embajador. Aunque estarían en tierra de Atahualpa, el primero en acudir en este ordenamiento jerárquico que instaura el autor habría sido el embajador del Cuzco. El y los dos jefes españoles “se hincaron de rodillas y se abrazaron y se dieron paz, amistad, con el emperador, y le honró y comió en su mesa, y hablaron y conversaron; y le dio presentes a los cristianos, así mismo le dio al (...) que fue primer embajador que de Atahualpa Inga” (376). Desde los esquemas indígenas de reciprocidad un acto así no puede significar vasallaje, pero sí reconocimiento y por lo tanto una mano tendida en son de amistad. Naturalmente que también significa manifestación de la propia potestad y petición de reconocimiento, y por lo tanto, en caso de ser aceptados los dones, seguridad de que vienen en son de paz. Sin embargo, como veremos, no es esa la interpretación de Guamán. Para él la embajada de Huáscar llega a significar la entrega del reino a los españoles. Pero este hilo jurídico de la historia, interpretativo, coexiste con el hilo anecdótico. En él lo más que cabe pensar es en una alianza con los extranjeros para vencer a Atahualpa, ya que no podía contar con muchas lealtades internas y veía su causa perdida.

Desde luego que en el fondo late el miedo de qué pretenderán estos hombres armados que desembarcan a una tierra que no les pertenece y adonde no fueron llamados. La embajada, la honra y los presentes son una especie de conjuro o exorcismo, una invitación implícita para que se vayan. Estas intenciones se hacen explícitas en la embajada que envía Atahualpa: “Le envió suplicando que se volviesen los cristianos a sus tierras y le dijo que le

daría mucho oro y plata para que se volvieresen, y no aprovechó y dio la respuesta diciendo que quería ver y besar las manos al rey Inga, después se volverían, y que venía por embajador de su rey emperador y así vino adelante” (380). Así pues los Incas con su cortesanía y sus dones suplican una retirada en paz; pero los españoles, aunque aceptan el esquema formal, fuerzan la puerta y siguen adelante. No hacen demostraciones de hostilidad, su pretensión explícita (besar las manos al rey Inca como embajadores del emperador) aún puede ser encuadrada dentro de los cauces del respeto y reconocimiento. Pero la resolución de los españoles llena de recelo a los indígenas.

Mala nueva/buena nueva

Atahualpa está en los baños de Cajamarca. Los españoles acampan frente a la ciudad. Están ambos grupos frente a frente. ¿Cómo se ven? “Como tuvo noticia Atagualpa Inga y los señores principales y capitanes y los demás indios, de la vida de los españoles se espantaron” (381). “Oída esta dicha nueva se espantó el dicho Inga y le dijo: qué nueva me traes, mal mensaje; así quedaron espantados con la nueva nunca oída y así mandó Atagualpa Inga que le diesen servicios de mujeres a ellos y a sus caballos” (id). Con los mensajeros suplicó “muy mucho que se fueran y tomaran y no hubo remedio, que importunó los cristianos verse con la majestad del Inga” (id). La catadura de los cristianos, su talante y resolución son para los indígenas mala nueva, una nueva nunca oída, pero funesta. Por eso no causa paz y alegría sino espanto. No son, pues, portadores de evangelio; por el contrario, ellos son mala noticia. Noticia no de salvación sino de perdición.

Los españoles por su parte no mandan servicios. Hernando Pizarro y Sebastián Benalcázar, armados y empenachados y montando caballos enjaezados y acorazados, irrumpen al galope en los baños del Inca en un alarde de fuerza. Aquello “le espantó al Inga y a los indios (...) con el espanto cayó en tierra el dicho Atagualpa Inga de encima de las andas (...) cada uno se echaron a huir porque (...) andaban turbados” (383). Al regresar al campamento dijeron los caballeros: “Albricia hermanos míos ya yo tengo convencidos y espantados a los indios, será Dios servido que le comencemos la batalla; por todos se espantaron y dejaron en tierra a su rey y cada uno echaron a huir, buena seña, buena seña” (id). Para los españoles es buena nueva el desconcierto y la debilidad de los indígenas. Es señal cierta de que

en esas condiciones podrán derrotarlos. Los indígenas tratan de convencerlos de que se vayan a fuerza de presentes. Los españoles tratan de vencerlos con la fuerza aplastante de su apostura feroz y de sus armas. La buena nueva de ver despavoridos a los indígenas está interpretada por ellos en clave cristiana como evangelio: Dios será servido con su derrota. Se trata pues de un dios tribal: servirle es prevalecer sobre otros pueblos. En este esquema el evangelio para los españoles no puede ser más que mala nueva para los indígenas. No cabe un evangelio compartido.

NO CABEN DOS EMPERADORES ⁷

Por fin llega el encuentro. El acto consta de dos partes. Tiene lugar en la plaza pública de Cajamarca, el Inca está rodeado de su corte, sus capitanes y cien mil indios. En primer lugar Pizarro y Almagro dan su mensaje: "Dijo que era mensajero y embajador de un gran señor y que fuese su amigo que sólo a eso venía (...); responde el Inga con una Majestad y dijo que será la verdad que tan lejos tierra venían por mensaje, que lo creía que será gran señor pero no tenía que hacer amistad que también que era él gran señor de su reino" (385). La propuesta de los españoles, comedida en la forma, demanda sin embargo un acto de vasallaje. Por eso responde el Inca que el monarca español se atenga a su tierra como él se contiene en la suya. El cree que el rey de Castilla será el máximo en su ámbito de influencia, pero también él lo es en el suyo. Este es el fondo de la cuestión: la pretensión española de incluir a los Incas en su área de influencia choca frontalmente con la autocomprensión Inca de ser señores de su imperio. No caben dos empera-

7. Sobre el prendimiento de Atahualpa escriben Jerez (330-34), Zárate (476-77), Oviedo (53-58, 85-87), Gómara (169-72), Molina (62), Herrera (129-52), Murúa (127-28). Hay unanimidad en que los indígenas no se defendieron. ¿Traían armas? En todo caso no venían en son de guerra, con las armas aprestadas. Algunos sostienen que las llevaban escondidas. Ciertamente que, si las llevaban, no hicieron ningún intento de usarlas. Pizarro en cambio no se mostró porque estaba encelado, esperando la seña que le hiciera fray Vicente, para atacarlo. El Inca vino a entrevistarse y Pizarro lo esperó para apoderarse de él. Pero ¿cuáles eran las intenciones de Atahualpa? Para unos él sólo deseaba negociar la retirada de los españoles entregando un gran tesoro; para otros su objetivo era apoderarse de ellos. Pizarro por su parte ofrecía ayuda contra Huáscar, pero él había venido ciertamente a conquistar el imperio; el dilema que presentó Atahualpa era vasallaje o destrucción. Pero apenas puede decirse que presentó el dilema: el requerimiento del fraile suena a simple sarcasmo. Como también lo es alegar que se lo pone preso por las crueldades que venía cometiendo en esa tierra.

dores; la propuesta española significa que los Incas dejen de ser lo que ellos creen ser por designio divino y capacidad probada. Las cartas están sobre la mesa: no se trata de reciprocidad de dones sino de intercambio desigual. Pero los indígenas están en su tierra y no sólo no han dado motivo de agravio sino que no han cesado de honrar y enviar presentes. ¿Cómo desatar legítimamente las hostilidades?

La guerra santa

Entonces tiene lugar la segunda parte del encuentro: “Entra con la suya fray Vicente llevando en la mano derecha una † y en la izquierda el breviario, y le dice al dicho Atagualpa Inga que también es embajador y mensajero de otro señor muy grande amigo de Dios y que fuese su amigo y que adorase la cruz † creyese el evangelio de Dios, y que no adorase en nada, que todo lo demás era cosa de burla —responde Atagualpa Inga, dice que no tiene que adorar a nadie sino al sol que nunca muere ni sus guacas y dioses, también tienen en su ley, aquello guardaba” (id). Es el mismo esquema: el imperialismo político-militar se corona con el imperialismo religioso. El embajador del otro señor muy grande amigo de Dios ofrece también amistad a cambio de vasallaje religioso. En este caso la argumentación es más brutal aún: no trata de convencer al Inca de la conveniencia de su propuesta religiosa, no le predica ninguna buena nueva, ningún evangelio; simplemente le declara sin ninguna prueba que su religión es cosa de burla y que por lo tanto tiene que aceptar la que se le presenta. Como vemos, la palabra evangelio en boca del misionero cristiano está aquí absolutamente despojada de su tenor literal, designa únicamente un contenido dogmático ininteligible para el indígena. Como se echa de ver evangelio significa en este caso para los indígenas la mala propuesta de que renuncien a sus tradiciones religiosas a las que se declara sin más sin valor y que abracen otras que no entienden. De ahí la sensatez de Atahualpa al pedir pruebas. La prueba que presenta el fraile es el libro que llevaba, que identifica con los evangelios. Atahualpa lo toma entre manos, lo hojea y lo deja caer, contrariado por lo que no puede entender sino como una burla: “Cómo no me lo dice ni me habla a mí” (id). Y en efecto era una terrible burla, una ofensa al Inca y sobre todo al Dios cristiano y a los santos evangelios. Es la negación del encuentro de gracia que significa la vida de

Jesús: él viene a salvar lo que se había perdido, a reunir a los hijos de Dios que estaban dispersos, a llamar a las ovejas distantes que no están en su redil y lo hace con su acercamiento humano desarmado, con sus palabras sencillas y misericordiosas, enseñando largamente con toda paciencia el misterio del Reino de Dios que se acerca como una semilla pequeña, como él, que se siembra en la historia humana desde abajo para que germine lentamente hasta llegar a dar fruto. No era éste el evangelio del fraile. Se trataba de una burla; pero no era una chanza inocente, era un pretexto para romper las hostilidades con la conciencia medio tranquila.

La burla del fraile se hace sarcasmo al calificar la acción del Inca como sacrilegio que merece la muerte: "Fray Vicente dio voces y dijo: aquí caballeros, con estos indios gentiles son contra nuestra fe y don Francisco Pizarro y don Diego de Almagro de la suya dieron voces y dijo salgan caballeros estos infieles que son contra nuestra cristiandad y de nuestro emperador y rey demos en ellos y así luego comenzaron los caballeros y dispararon sus arcabuces y dieron la escaramuza, y los soldados a matar indios como hormigas, y de espanto de arcabuces y ruido de cascabeles y de las armas, y de ver primer hombre jamás visto, de estar lleno de indios la plaza de Cajamarca se derribó las paredes del cerco de la plaza de Cajamarca y se mataron entre ellos" (385-86). En la versión de Guamán fue el misionero quien reclama al brazo secular para castigar a los paganos contumaces que acaban de demostrar públicamente que están en contra de la fe cristiana. El resultado de este celo divino es una verdadera hecatombe. Es obvio que la fe aquí invocada no puede ser la de Jesús de Nazaret que murió torturado por las autoridades de un imperio a las que le entregaron las autoridades religiosas de su propio pueblo. La cruz del torturado se ha invertido trágicamente convirtiéndose en espada de exterminador. Quien un momento antes pedía al Inca reconocer la cruz del torturado se convierte en la voz eclesiástica que pide vengar al torturado con la muerte de unos pobres agraviados, asustados e indefensos. ¿Qué divinidad se esconde entonces tras la figura de Jesús, usurpando su representación? La de "nuestra cristiandad y nuestro emperador y rey". El dios feroz de una tribu que sólo admite sumisión o muerte, y que en definitiva busca la sumisión como camino hacia el oro y la plata. En esa formulación el emperador es interior a la cristiandad, una de sus cabezas visibles, y la cristiandad es a la vez una magnitud política, étnica y religiosa. En este caso la cristiandad designa a un pueblo histórico sacralizado. Y en

efecto el Inca había declarado que no quería servir a ese rey ni a sus dioses. Ese dios mortal, ese Leviatán de la cristiandad ibérica, por su misma condición mortal, no podía permitir el desacato, tenía que verificarse como incontrastable. Por eso requería la sumisión y emplazaba con la muerte y necesitaba el oro para mantenerse incontrastable. Por eso, efectuada la prueba de fuerza, el resultado de la hazaña promovida por el celo religioso es la desposesión del Inca: "Y así, sí le prendió don Francisco Pizarro y don Diego de Almagro al dicho Atahualpa Inga de su trono le llevó sin herirle y estaba preso con prisiones y guarda de españoles junto del capitán don Francisco Pizarro quedó muy triste y desconsolado y desposeído de su majestad asentado en el suelo quitado su trono y reino" (386).

*Murió mártir cristianísimamente*⁸

No se trató, pues, de ningún encuentro, no interesaba el Inca ni su reino, sus instituciones, su cultura. No sólo faltó interés humano, ni siquiera se dio curiosidad, ni siquiera eran capaces de ver lo que se mostraba ante sus ojos. Concluida la representación apareció brutalmente el único centro de interés: "Estando preso le robaron toda su hacienda don Francisco Pizarro y don Diego de Almagro y todos los demás soldados y españoles, y lo tomaron toda la riqueza del templo del sol y de Curicancha y de Uanacauri, muchos millones de oro y plata que no se puede contar" (388).

Mientras los españoles andaban locos tras el oro, Atahualpa como ser humano consciente de su tragedia, sufría y se aquilataba en el dolor:

-
8. Oviedo presenta muy razonadamente la injusticia y traición que significan la muerte de Atahualpa (121-23). De la misma opinión son Acosta (33-37) y Molina (63). Jerez, cronista oficial de esa jornada, se hace eco de la acusación de traición como causa del ajusticiamiento de Atahualpa (344-45). Zárate, su sucesor, también la menciona, aunque pone la defensa, tan lógica, de Atahualpa (479-80), refrendada por Oviedo que insiste que fue comprobada la falsedad de esa acusación, pero que no se quiso esperar al resultado de la investigación. Gómara (173-74) tampoco cree en la acusación ni piensa que es causa justa achacarle la muerte de Huáscar, que Zárate también trae como acusación. Herrera insiste, como otros, en la presión de los almagristas y del tesorero Riquelme y el fraile Valverde, aunque no excusa a Pizarro de ligereza por esa injusticia (179-89). Jerez es el que da los verdaderos motivos: la seguridad de los españoles y la conquista y pacificación del imperio, ya que, descabezado, pensaban que se desalentarían los capitanes indígenas y se desarticularía la resistencia. Contrasta con esta actitud de los españoles la apostura de Atahualpa, lleno de majestad ante los suyos, dueño de sí y a la vez digno y afable con quienes tramaban su muerte; todos los cronistas recalcan la viva impresión, incluso la admiración que produjo Atahualpa en los conquistadores.

“Como se vido tan mal tratamiento y daño y robo tuvo muy gran pena y tristeza en su corazón, y lloró y no comió, como vido llorar a la señora coya, lloró, y de su parte hubo grandes llantos en la ciudad de los indios” (388). Guamán subraya el contraste entre la deshumanización de los españoles que acaban con todo para tener más oro y los indígenas que entonan endechas, yaravíes, ante el infortunio del Inca y el reino. Más aún, Atahualpa, en su cautiverio no pierde la compostura que se debe a sí mismo y la relación humana con sus carceleros. El se mantiene en su horizonte de reciprocidad de dones: “Estando preso conversaba Atagualpa Inga con don Francisco Pizarro y don Diego de Almagro y con los demás españoles, y jugaba con ellos en el juego de ajedrez que ellos les llaman taptana, y era muy pasible príncipe y así se contentaba con los cristianos y daba su hacienda y no sabía con qué contentarlos y regalarles” (388). Al fin la insaciabilidad de los españoles pareció encontrar una medida: como rescate por su vida Atahualpa llenó de oro una estancia hasta la altura que Pizarro señaló con su espada. Pero no fue así: “Atagualpa Inga fue degollado y sentenciado, y le mandó cortar la cabeza don Francisco Pizarro (...) y murió mártir cristianamente; en la ciudad de Cajamarca acabó su vida” (391).

El desencuentro acaba en el asesinato. Quien muere manteniendo su justicia y su dignidad, sin querer abandonar el sistema de reciprocidad de dones y muere a manos de unos idólatras insaciables que lo inmolán a su ídolo, muere mártir; y según Guamán no mártir de una causa cualquiera sino de aquella por la que fue asesinado Jesucristo: murió mártir cristianísimamente. Este juicio del indígena cristiano Guamán Poma revela la entraña de esta representación sagrada: el indígena gentil e idólatra muere cristianísimamente, mártir. Por lo tanto sus asesinos son los que tienen odio al cristianismo. Estos que odian el nombre cristiano hasta asesinar a quien lo proclama con su vida son quienes a sí mismos se llaman cristianos y que arribaron ante el Inca enarbolando la Cruz y el Evangelio. Esta es la paradoja que proclama Guamán: el testigo de Jesús fue el Inca. Los cristianos desconocieron tanto a Jesús, se entregaron de tal modo a sus ídolos que asesinaron a su testigo.

Este juicio de Guamán sobre la muerte de Atahualpa es congruente con el sistema de valoración que atraviesa su Crónica indígena. Insistíamos al analizarla en el modo sistemático cómo llama cristianos a los indígenas basado en el criterio de su praxis congruente con la ley del evangelio y las obras de misericordia. Decíamos que Guamán valora la revelación cristiana,

pero consecuente con ella, sitúa a la praxis como el criterio definitorio. Precisamente él sabe eso por haber recibido la revelación cristiana. Por eso la aparente paradoja, cristianamente comprensible, de que un gentil muera mártir cristianísimamente a manos de unos que a sí mismos se llaman cristianos y que al matarlo creen dar culto a Dios. “No se puede servir a Dios y al dinero”, decía Jesús, y para Guamán ese es el caso de los españoles: “Vosotros tenéis ídolos en vuestra hacienda y plata”. Por adorarlos niegan a los hijos de Dios y niegan a Dios. “Paréceme a mí, cristiano, todos vosotros os condenáis al infierno” (367). La muerte de Atahualpa como mártir cristianísimo es la prueba concluyente de que para Guamán él es el representante espiritual del mundo indígena; en él culmina esa historia cristianamente ascensional, a pesar de la idolatría inca, su muerte hace ver que esa idolatría no era un mal tan grave que impidiera la realización cristiana.

EL DERRUMBE

El derrumbe de los muros de la plaza de Cajamarca es el símbolo del desplome del mundo indígena o por lo menos constituye un cambio de signo de esa historia ascendente en vida material, policía y obras de misericordia, hacia un tiempo de postración, miseria, opresión y alienación que todavía dura cuando escribe el autor; que precisamente escribe para enderezarlo, volviendo a anudar con el espíritu y la ley perdidos, en definitiva con el sistema de reciprocidad de dones.

Continuidad

En este punto el autor necesita hilar fino. En efecto, por un lado se empeña en mostrar que no hubo conquista porque los indígenas no se defendieron. Según este esquema no habría habido resistencia armada sino entrega del imperio, a los Wiracochas. Desde este punto de vista no existiría ningún corte sino continuidad. Para eso le sirve su insistencia en la legitimidad de Huáscar y el sentido de su embajada. Así lo asienta enfáticamente en su crónica de los reyes incas: “En este dicho Uáscar Inga se acabó los reyes y Cápac Apo Inga legítimo por la ley del Perú de este reino, y dejó la borla y mascapaycha y Corona a Nuestro Señor y Rey Sacra Católica Majestad, el que manda todo el mundo” (117). “No se defendieron los indios que se dieron

luego a la Corona Real de Su Majestad” (162 Cf. 386, 393, 395). Incluso llega a decir eso mismo de Manco Cápac⁹: que se retiró a Vilcabamba “y dejó el reino y corona, mascapaycha y chambi, al señor emperador y rey nuestro señor” (406).

Esta insistencia de Guamán en la continuidad jurídica, que haría de los monarcas españoles verdaderos señores naturales, es fundamental en su esquema ya que en ella se basa para poder exigir el reconocimiento de los derechos tradicionales, ya que según el sistema de reciprocidad andino, concordante en esto con el patrimonial de los reyes de Castilla, los que se entregaban libremente conservaban sus fueros, y el señor que aceptaba constituirse en su señor juraba por su parte respetar las leyes y la idiosincrasia de aquellos que recibía como vasallos. No solamente esto. El señor podía pedir y pedir servicios a sus vasallos y en cada caso se suscribían acuerdos según las necesidades del señor y las posibilidades de los súbditos. Pero los vasallos libres no pagaban tributos. Eso era propio de los siervos o de los vencidos. Guamán veía certeramente que el punto de los tributos era el que decidía del buen ser o la decadencia de los indígenas y de su mundo. Por eso su teoría de la continuidad, que casaba bien por otra parte con la ideología de los reyes de Castilla, era piedra angular para sus propuestas de buen gobierno. De ahí también el interés, al que nos referimos enantes, por establecer que en tiempo de los Incas, antecesores de los reyes de España “no pagaba tributo” mientras que “ahora dice tributario quiere decir esclavo en gran daño de los pobres cristianos indios. (338 Cfr. 339)¹⁰.

-
9. Sobre la rebelión indígena véase Oviedo (104, 117-18, 149-57, 160, 171-75), Zárate (486-87), Gómara (192-97), Herrera (186-95, 203-24), Molina (79-80, 87-93), Murúa (135-50). Menos Zárate y Gómara todos ponen como causa las intolerables afrentas de los españoles a la majestad del Inca y su codicia insaciable que estaba acabando con el reino.
10. Las Leyes Nuevas (1542) intentaron remediar este estado de cosas, pero no fueron aceptadas y se encendió la chispa de la rebelión de los vecinos que acaudilló Gonzalo Pizarro. Ver Oviedo (247-48, 255), Zárate (507-11, 570-71), La Gasca (552-53), Gómara (219-26, 272-74). Sobre los tributos gira casi toda la relación de Santillán. Murúa insiste en que la noción de tributo era ajena al sistema de los Incas (332-35).

*Los cuatro jinetes del apocalipsis indígena*¹¹

Pero si a nivel jurídico puede sostenerse la teoría de la continuidad, a nivel empírico lo que se constata es el derrumbe. Todo se descompone y acaba cuando se sale de sus cauces, ya que esas “calles” tradicionales eran los caminos que mantenían la vida de cada quien en el cuerpo social y en el delicado equilibrio de ecosistemas que tan laboriosamente habían creado. En primer lugar se abandona al señor natural: “Estando preso Atagualpa Inga todos sus vasallos e indios y capitanes y señores grandes de su reino le desampararon y no le sirvieron” (388). En segundo lugar, con la codicia del oro, los españoles acabaron con la aristocracia indígena: “Mató a los dichos Ingas y a todos los señores grandes y capitanes generales, y a los principales de cada provincia de este reino con varios tormentos, pidiéndole oro y plata, y trafa presos y lo castigaba muy cruelmente preso con cadena de hierro y de cuero de vaca torcido” (397). En tercer lugar hubo pueblos indígenas que según Guamán se pasaron a los españoles no por servirles sino para robar con ellos: “Los cañaris y chachapoyas y yayaconas se metieron sólo a fin de robar y hurtar con los dichos españoles, no se metieron por servir a Su Majestad” (395). Más aún los salteadores que merodeaban en los sitios más fragosos e inaccesibles se hicieron pasar por aliados de los españoles para hacer sus fechorías impunemente: “Andaba en las quebradas hondas y pedregales y peñas barrancas (...) y salteaba por los caminos reales estos dichos indios cimarrones; estos dichos salteadores, pomaranra, en tiempo de la conquista se hicieron yanaconas de los dichos españoles y salteaban mucho más mejor y robaban a los pobres indios, y después se quedaron y se visitaron en las ciudades” (397). En cuarto lugar y lo más grave fue la conducta de los españoles: “Se derramaron por todas las partes de la tierra de este reino de dos en dos, y algunos cada una, hay cada gente yanaconas indios buscando cada uno sus ventajas, y buscando remedios, haciendo muy grandes males y daños a los indios pidiéndoles oro y plata, quitándoles sus vestidos y comida, y los

11. El derrumbe del mundo indígena causó tremenda impresión y dolor a no pocos cronistas, sobre todo de la segunda generación. Es el tema de Santillán (109-10, 115-49) y de Molina (62-69, 76-77, 84-85), es la queja con que acaba la anónima *Relación de las costumbres antiguas de los naturales del Pirí* (188-89). Estas fuentes son muy próximas en espíritu y contenido al escrito de Guamán.

cuales se espantaron por ver gente nueva nunca vista y así se escondían y se huían de los cristianos en todo el reino” (395). “Después de haber conquistado y de haber robado comenzaron a quitar las mujeres y doncellas, y desvirgar por fuerza, y no queriendo le mataban como a perros y castigaba sin temor de Dios ni de la justicia ni había justicia” (id). Y como el botín parecía infinito se embarcaron muchos para proseguir con los mismos métodos el saqueo: “Con la codicia se embarcaron muy muchos sacerdotes y españoles y señoras mercaderes para el Perú, todo fue Perú y más Perú, Indias y más Indias, oro y plata, oro, plata, de este reino” (391). Y no sólo las personas particulares, según Guamán, también fue esa la pretensión y el propósito del rey y los funcionarios: “Por la riqueza envió el emperador gobernadores y oidores, presidentes y obispos y sacerdotes y frailes y españoles y señoras” (id).

Perdidos de sus dioses y señores

Para el autor el cataclismo se debería al descabezamiento que hacen los españoles de las jerarquías del reino y al mal ejemplo que ellos dan de saltarse todos los cauces y pretender grandezas y señoríos que no les correspondían; muchos indígenas siguen su ejemplo, y se pierde todo respeto y toda norma, y las “calles” ancestrales se rompen y cada quien mira por sí pretendiendo todos reinar y nadie servir: “Ahora todos son ingas y reyes, los españoles” (337) y los indígenas los imitan: “Esto es decir que hay mundo al revés, pero la justicia debe ajustar y castigar” (409).

Es una situación de anomía por haberse derrumbado un orden y sus regentes y no haber entrado los que le sucedían: “Los indios andaban perdidos de sus dioses y uacas y de sus reyes y de sus señores grandes y capitanes en este tiempo de la conquista ni había Dios de los cristianos ni rey de España ni había justicia(...) y ansí hubo muy mucha hambre y alboroto y se murió mucha gente y revuelta en todo el reino daca oro y toca oro” (389)¹².

-
12. No nos resistimos a citar dos textos que expresan la anomía indígena con formulaciones muy cercanas a las de Guamán. El primero es de Santillán: “Ahora ni tienen ni guardan ley suya ni la nuestra, ni sirven al que antes adoraban por su Dios, ni tampoco al que verdaderamente lo es” (127). El segundo, atribuido al jesuita mestizo Blas Valera: “¿Cómo no habían de ser bestiales los indios y hacerse bárbaros, sin leyes, pues, con la ocasión, y mucho más con las guerras civiles que sucedieron, no se les intimó ley evangélica ni civil, siquiera de España, ni las leyes buenas de sus antepasados, y al cabo se quedaron sin ley, sin gobierno, sin porvenir?” (182).

Este texto revela la profundidad del cataclismo: Todos los personajes que servían de puntos de referencia para los indígenas, los que simbolizaban el orden del mundo y velaban por él, se habían perdido: los personajes humanos, los seres divinos y los que hacían de puente entre ambos. El indígena es en cuanto participa de ese orden sagrado fundado en una reciprocidad de dones rigurosamente pautada, aunque aceptada internamente como la que dota de sustancia, dignidad, sentido y alegría a la vida. Derrumbado ese orden ¿en base a qué se define cada quien? Si cada indígena era un participante ¿qué será cuando no existe ese sistema de reciprocidad? Por otra parte los españoles tampoco instauran ningún orden alternativo. Para ellos el oro y la plata son los únicos objetivos, aquello que vuelve relativo a todo lo demás. En la práctica, ellos tampoco tenían Dios ni rey ni ley. Sólo servían al oro y plata idolizados. Y cuando el único Dios es el oro estamos en una situación de muerte porque el oro es un fetiche insaciable. Los ídolos de los indígenas vivían de la vida de sus adoradores, de los dones que ellos les daban como reciprocidad de los que recibían de ellos. Sin embargo el fetiche de los españoles no se alimentaba de sus adoradores: los que le rendían culto se convertían en sacerdotes siniestros, en sacrificadores de víctimas. De ahí, la destrucción del mundo indígena.

Así pues la conquista es el tiempo del no gobierno: Los conquistadores destruyen el orden de los Incas y nada ponen en su lugar. Es la Hora del Poder de las Tinieblas, la noche encarnizada de los sacrificadores del demonio del oro, es el tiempo del infierno. La ficción jurídica de la continuidad hará posible, piensa Guamán, recomponer los cauces. Pero aún no es el tiempo. Aún hay que apurar la copa hasta las heces. El ciclo del oro debe parir el de la sangre.

LA AUTODESTRUCCION

*El ciclo de la sangre*¹³

El ciclo de la sangre venía urdiéndose desde el comienzo: “Saltaron en esta tierra; luego comenzaron a tener diferencias (...) y con la codicia

13. Oviedo narra los hechos y se explana en consideraciones al respecto (211-18, 201-3, 228-30, 247, 250, 254, 277, 301-3), también Cieza (456-57) y Acosta (449-51). Gómara tiene formulaciones muy parecidas a las de Guamán (276-77).

de oro y plata que ya en su corazón traían, matarte he o matarme has, y unos y otros se mordían” (376). Por eso en cuanto derribaron el mundo indígena, que era la contradicción externa que los cohesionaba, se manifestaron las contradicciones internas; o por mejor decir, el mismo impulso desenfrenado que se había cebado sobre los otros, recayó sobre ellos mismos, destruyéndolos. En una situación signada por una escasez irremediable se explica la violencia para apropiarse de lo indispensable para la vida que no alcanza para todos. Pero en esa situación de riqueza al parecer inagotable, matarse por no compartirla parece una maldición. Y lo es, en efecto. Es la maldición del demonio del oro que, después de acabar con las víctimas inocentes, destruye a los victimarios. “Con el interés de la conquista y del gobierno del reino, y de la riqueza del oro y plata feble” (409). Francisco Pizarro mató a Diego de Almagro, Almagro el joven mató a Francisco Pizarro, Gonzalo Pizarro mató a Diego de Almagro el joven. “No tuvieron contradicción con los indios ningún capitán, sino entre ellos por la codicia de los indios, y del oro y plata y señorear sólo absolutamente, sin que nadie se le meta en este reino sin mandato del señor emperador”. Para perpetuar su situación señorial y la encomienda perpetua de indios Gonzalo Pizarro se rebeló contra el rey y mató al virrey Núñez de Vela. El presidente La Gasca mató a Gonzalo Pizarro y desbarató su partido. Con él se instaura el orden: “Defendió la Corona Real y sirvió a Su Majestad e hizo justicia a los traidores, y entabló la tierra como fiel caballero” (418). Pero entablar la tierra costó mucha sangre en diversos encuentros y en la batalla final, “en la gran batalla que fue mayor en este reino entre cristianos que no con los indios” (423) en que Gonzalo Pizarro quedó desbaratado¹⁴. Todavía se sublevó años después Hernández Girón. Después de escaramuzas y encuentros fue prendido por unos indígenas “y se hizo justicia en ellos, y las pusieron las dichas cabezas con los demás traidores y se ejecutó en ellos y ansí se acabó la rebelación contra la Corona Real” (435).

En esta última fase son los indígenas quienes contemplan con estupor cómo los lobos carnívoros se despedazan entre sí en un frenesí de muerte. La escritura atropellada de Guamán se convierte aquí en una verdadera danza de la muerte medieval. Es la muerte la que campea, la que gana

14. Sobre las guerras civiles escriben Zárate (486-571), Oviedo (124-28, 153-232, 242-303), Vaca de Castro (465-525), Gómara (193, 197-273), Molina (67-72, 83-95) ... No hemos podido consultar Cieza ni Herrera.

todas las batallas, la que desposa a cada uno de sus hijos entre el vértigo y la insania y al fin son los propios indígenas quienes capturan al último de los depredadores ; pero no lo tratan como fueron ellos tratados sino lo entregan a la justicia contribuyendo también ellos a alumbrar el tiempo nuevo. Todo está consumido. La representación ha acabado. "Hasta haber buena justicia, había durado veinte y cuatro años este desasosiego y pestilencia y alboroto de querer de pobre hacerse señor, no quiso Dios" (435).

LA MEDITACION

No quiso Dios, defensa de la utopía

¿Como puede entenderse este juicio final de Guamán? Veo dos interpretaciones, no necesariamente alternativas. La primera más anecdótica consistiría en el repudio del autor de una situación de movilidad social, su condena a una sociedad abierta y fluida en la que ciertamente caben aventureros y asesinos, pero también se da el estímulo de dar de sí, de crearse a sí mismo, de levantar casa y estirpe, de engendrar riqueza y bienestar y en la que también finalmente se impone la justicia. Dios no quiso, según esta interpretación, una sociedad fundada en la valía, el tesón y la ambición; Dios no quiere una sociedad mestizada sino una sociedad estamental basada en tradiciones incontestadas. Este juicio de Guamán se daría desde su pretensión nobiliaria; desde ella repudia cualquier intento igualitario.

La segunda interpretación, que como decíamos nos parece componible con la primera, iría más al fondo de las cosas e independientemente de lo biográfico, nos parece desprenderse de la lógica de su escrito. Sin entrar a sus propuestas en la parte dedicada a El Buen gobierno y ateniéndonos a la Nueva Crónica, sí apunta todo a un orden que tiende a ser repetitivo: el ciclo de los meses con sus actividades pautadas, las calles por las que transcurren los años de cada una de las generaciones, las visitas semestrales de las autoridades... todo se torna genérico, impersonal, por repetirse muchas veces en la vida de cada persona y al sucederse en cada una de las generaciones. Sólo parecen avanzar las conquistas de los Incas, las fundaciones de pueblos y grandes ciudades, la construcción de nuevos andenes, el avance de los canales de riego y de los caminos reales... ¿Cuál es la razón de ser de este orden? Ante

todo la precariedad de los ecosistemas que exige el concurso ordenado de los esfuerzos de toda la sociedad para mantenerlos y perfeccionarlos. Cualquiera que conozca un poco el hábitat del Tawantinsuyu tiene que reconocer que la razón es de muchísimo peso. Pero razón de fondo es el tinte utópico del escrito de Guamán. Para él la respuesta que los indígenas han ido creando a lo largo de un tiempo muy dilatado y con el concurso de esfuerzos encadenados a través de las distintas edades es una respuesta ejemplar. La Nueva Crónica es narración, incluso muy anecdótica; pero es sobre todo la plasmación genético-estructural de un diseño utópico, que sin embargo ha ido haciéndose camino y edificando lugar, es decir que no es un modelo imaginativo, una representación ideal obtenida por contraste con la realidad sino que es la comprensión quintaesenciada de algo que tendencialmente existe, pero que puede y debe dar mucho más de sí.

¿Es vivible ese orden con el aumento de la conciencia de sí? Para el autor la respuesta es ciertamente afirmativa porque, a pesar del esquematismo generalizante, el contenido del sistema es la reciprocidad de dones, un contenido eminentemente personalizador. Desde luego que no admite alternativas: si no se quiere vivirlo desde su entraña se le presionará para que lo viva por coacción. Pero cabe el florecimiento de la individualidad excelsa que se realiza personalizadoramente en la entrega al grupo que el grupo retribuye con honra, colaboración económica y reconocimiento social.

La propuesta de Guamán es que dentro del régimen español cabe realizar la utopía andina y que esa propuesta a la larga le conviene también al rey, si se comporta como señor natural. Claro que para eso son necesarios cambios bien radicales. A eso va El Buen Gobierno, aunque, como llevamos dicho, las líneas maestras están ya trazadas en la Nueva Crónica.

Contra el mestizaje desde el mestizaje

¿No es contradictorio que esta propuesta la sustente precisamente quien a sí mismo se llama don Felipe Guamán Poma de Ayala y quien llega a firmarse Felipe de Ayala? Si la firma es una expresión profunda de la propia identidad, en este caso, en que no es simplemente heredada sino compuesta por el autor, elegida por él, simboliza la pretensión de una identidad como

proyecto que aspira al reconocimiento. Guamán Poma pretende emparentar con la aristocracia preinca del Chinchaysuyu y con la realeza inca. Felipe de Ayala se cobija a la sombra de un conquistador leal al rey, de un vecino señalado por sus servicios que merecen mercedes. Guamán Poma y Felipe de Ayala son la misma persona. Independientemente del sustrato racial, que muy probablemente es únicamente indígena, esta identidad compuesta es una identidad mestiza. En sus dibujos él se representa no sólo con vestidos de español sino con facciones españolas. Pero es su escritura la que nos descubre más profundamente su íntimo proyecto vital: pretende escribir en español, aunque no lo domina y el sustrato indígena aflora constantemente. Pero no es sólo esa transición entre lo que quiere ser y lo que todavía es. El no pretende llegar a españolizarse. También escribe el quechua, no sólo porque no encuentra traducción exacta sino porque quiere perpetuar la nomenclatura, las expresiones más entrañables y definitorias, oraciones, fórmulas rituales y hasta canciones. Mestizo es también su contenido: desde su condición fervorosa de cristiano nuevo defiende el cristianismo de los indígenas gentiles y hasta de los idólatras; desde su contribución casi policial en la campaña feroz de extirpación de idolatrías asienta vigorosamente la legitimidad de usos considerados idólatricos por los visitantes; desde su adhesión leal a la corona de Castilla defiende el orden indígena como su modelo utópico; desde su participación en la administración colonial denuncia implacablemente no sólo sus abusos sino los usos que considera injustos. Guamán personalmente es un ejemplar sobresaliente de lo que significa un mestizo en su más hermosa posibilidad: un mediador entre dos mundos, que aceptando cordialmente y llevando en sí a cada uno de ellos, como imperceptiblemente, va dando a luz uno nuevo sin pretender sustituir a los otros ya constituidos sino fecundándolos con sus aportes concretos y sobre todo manteniendo abierta la mutua respectividad.

¿Por qué una persona así se pronuncia constantemente contra el mestizaje y los mestizos? Habría, pienso, dos razones. La más explícita es que los ve como gérmenes de anomía. No podía ser de otro modo desde su concepción utópica: las utopías son siempre estáticas y acaban suprimiendo la libertad. Por eso del evangelio, no puede sacarse ningún modelo imaginativo que pudiera hacer las veces de una utopía. El evangelio sólo propone una historia, siempre ambigua, abierta a la trascendencia y transida por ella, pero sin figuras institucionales sagradas. La trascendencia sólo se da en actos y

sacramentos; las personas, los sistemas, las estructuras y las instituciones son siempre históricas, es decir, abiertas, inacabadas, ambiguas, capaces de conversión y recaída, de perfectibilidad, estancamiento y derrumbe, de gracia y de pecado. El mestizo como proyecto que es, como mediación por la que se define, es lo que más se parece al talante histórico. Es, pues, lo menos adecuado para una utopía.

Y aquí viene la segunda razón. Precisamente Guamán se coloca fuera de ella. El es el que la posee; él, pues, es como el filósofo platónico, el episcopos, el que inspecciona desde arriba la buena marcha de todo, su cumplimiento. Es como los misioneros que diseñaban para los indígenas mundos ordenados, inocentes y cerrados, que ellos controlaban con su conciencia alerta, sentida como paternidad responsable. Ese es el peligro del mestizo: el deslizamiento sutil, realizado a espaldas de su conciencia, de su papel de mediador al de intermediario asimétrico entre el mundo de los dominadores y el de los dominados. Llegado a ese punto, él no comparte horizontalmente con ninguno de ellos: trata de aprovecharse de los dominadores, aunque necesite transarse para conservar su órbita de influencia; y se desvive en favor de los dominados, pero reservándose la información y el poder, vive para ellos, pero no con ellos. Guamán está aquí más cerca de lo que él quisiera del esquema de muchos de los más abnegados misioneros, defensores acérrimos como él del modo de vida indígena, pero padres y caciques celosos, amorosos y eficacísimos, y no simplemente hermanos y servidores de su proceso abierto de crecimiento.

¿Dónde estaba Dios?

El tiempo de la conquista es para Guamán el tiempo del mal gobierno o peor aún del no gobierno, de la anomía. La culminación de la falta de norma y autoridad es para nuestro autor la ausencia de Dios: "En este tiempo de la conquista ni había Dios" (389). Con esta expresión tremenda Guamán quiere decir que los españoles no fueron portadores de Dios, no hicieron presente a su Dios comportándose como hijos suyos; por el contrario, con sus obras negaron a Dios: "Y si negáis a Dios —los apostofaba Guamán— lo negáis a pie juntillo" (367). Con frecuencia alude a que los españoles obraban sin temor de Dios y su consecuencia o manifestación es la falta de justicia, el irrespeto a la vida y a la dignidad inalienables del indígena como

persona humana. Y por otra parte, aún no habían recibido los indígenas la buena nueva de ese Dios; no había, pues, tampoco Dios para ellos como fuente de fortaleza, dignidad, esperanza y consuelo. Sin embargo que no estuviera Dios en las conciencias de los seres humanos en tiempo de la conquista no significa que Dios se hubiera eclipsado de improviso. Ausente de las conciencias, estaba presente en la realidad de esa historia. ¿Dónde estaba Dios? Por un lado, torciendo los designios de los conquistadores; por eso cuando rodó su última cabeza y fue expuesta con las demás al escarnio público y así se cerró el ciclo y desaparecieron, recapitula el autor: “no quiso Dios”. Parecían todopoderosos, dioses de la guerra y de la muerte, y además invocaban el nombre de Dios y de sus santos para que les favorecieran en sus hazañas criminales. Y al parecer Dios estaba con ellos, porque triunfaban en todo. Sin embargo al fin se vio claro que su destino trágico era el juicio que Dios pronunciaba sobre su obra. Pero, como siempre, Dios estaba haciendo un juicio, un juicio paradójico: los que se creían del bando de Dios murieron en sus pecados; los que parecían perdidos y ciegos, unos murieron en el Señor y otros fueron preservados por él de la catástrofe. En efecto, al “No quiso Dios” aplicado a los conquistadores, se opone el “murió mártir cristianísimamente” referido al rey inca. El mártir es el testimonio más clamoroso de la presencia de Dios que vence sobre la prepotencia de los opresores y sobre la debilidad de los oprimidos. Así pues, para Guamán ese tiempo de pachacuti, de cataclismo, del castigo destructor, del imperio de los fetiches del oro y de la sangre es más aún un tiempo pascual: Dios pasa desbaratando los planes de los que se creían del pueblo de Dios, de los que decían obrar en defensa “de nuestra cristiandad y nuestro emperador”, y manifiesta su gloria en el pagano inocente ajusticiado y en todos los indígenas que no se entregaron al vandalismo sino que conservaron su dignidad en medio de la calamidad.

Permisi3n de Dios

Y sin embargo Dios sabe sacar bienes de los males: “En este tiempo salieron los hombres Uiracochas cristianos en esta revuelta de este reino, y fue ventura y primici3n de Dios que en tanta batalla y derramamiento de sangre y p3rdida de la gente de este reino saliesen los cristianos; fue Dios servido y la virgen María adorada, y todos los santos y santas, ángeles llamado

de que fuese la conquista en tanta revuelta de Huáscar y Atagualpa ingas” (378). ¿Por qué fue ventura y permisión de Dios? Puede ser que así se evitó el derramamiento de sangre de una conquista que tiene que hacer frente a una tenaz resistencia armada. Puede ser que así los españoles pudieron tomar el imperio y con esta ocasión convertirse los indios al cristianismo. Puede ser que así los indígenas se entregaron y de este modo pueden por una parte acceder al cristianismo y por otra conservar sus fueros, cosa que no hubiera ocurrido caso de haber sido vencidos en la guerra de conquista. Creemos que Guamán piensa en todo esto y sobre todo en lo último. Así lo confirman otros textos: “Fue servido Dios que en este tiempo enviase su embajador y mensajero el rey emperador (...) y así fue conquistado y no se defendió” (386). “En este alboroto saltaron de Castilla a este reino los españoles y no se defendieron los indios como los indios de Chile y se dieron al servicio de Dios y de la corona real de Su Majestad los señores indios de este reino” (117).

Guamán puede comprender el alzamiento de Manco Cápac sin romper su lógica ya que sería el vasallo que se rebela legítimamente contra su señor por los agravios de éste. También dentro del derecho castellano es ésta una posibilidad reconocida: “Se alzó contra ellos por los malos tratamientos y burlas que se chocarreaba del Inga y de los demás señores de este reino, a vista de ojos les tomaban sus mujeres e hijas, y doncellas con sus malas opiniones y con poco temor de Dios y de la justicia, y de que recibían otros muchos agravios que le hacían a los indios; y así se defendió” (399). Pues bien, aunque Guamán subraya sin ninguna ambigüedad la legitimidad de esa defensa, el Inca tiene que retirarse a Vilcabamba, puesto en fuga no por soldados españoles sino por seres celestes que combaten por ellos. Primero intenta quemar la estancia donde los españoles se habían refugiado que era el recinto que ellos habían dedicado como templo, y la casa no se quemó y el fuego no quiso tocar la cruz que ahí había (401). Luego, invocando los españoles a la Virgen, los indígenas vieron cómo una señora blanquísima con el vestido más resplandeciente que el sol “le echaba tierra en los ojos a los indios infieles” (403). Y por fin, dando voces los cristianos a Santiago, cayó un tremendo trueno en la fortaleza de Sacsayhuamán: Illapa era Santiago en un caballo blanco que con su espada desbarató el cerco “con gran destrucción y muerte, muy muchos indios” (405). “Se desbarató Mango Inga por el señor Santiago de los cristianos” (406) y se fue huyendo a Tambo y luego a Vilcabamba.

Es esta la parte más ambigua de su interpretación. Desde su perspectiva de cristiano nuevo en la que su fe y su religión son la estructura englobante y el criterio máximo para enjuiciar un acontecimiento no puede dejar de mencionar y celebrar estos milagros. Pero ¿qué queda entonces de su perspectiva indigenista y de su criterio cristiano, de enjuiciarlo todo desde la perspectiva de los pobres? Sigamos sus razonamientos. El milagro de la cruz tiene para él un alcance simbólico que trasciende la coyuntura ya que se refiere al lugar y no a los que lo ocupaban: "Era señal de Dios que estaba ya fija la Santa Iglesia en el reino" (401). Por eso subraya "que ellos se espantaron como el fuego no quería llegar a la santa $\dagger$, que fue milagro de Dios Nuestro Señor en ese tiempo" (id). Dios señalaría a los indígenas la sacralidad de la cruz y el templo; y su indestructibilidad sería la señal de que ya estaba plantada, de que no habría modo de desarraigar a la Iglesia en el Perú. El mismo sentido tendría el milagro de la Virgen: quiso hacer merced "a los españoles cristianos, por mejor decir que más quiso hacer merced la madre de Dios a los indios porque fuesen cristianos y salvaran las ánimas de los indios, rogando a su hijo precioso y a la Santísima Trinidad, Dios Padre, Dios Hijo, Dios Espíritu Santo, un solo Dios" (403). En lo inmediato la Virgen favorecía a los españoles, pero su intención era que no se quedasen los indios paganos sino que, con la presencia de los misioneros, pudieran llegar a la fe y salvación. Así pues en ambos casos, estorbar que los indígenas lograsen su propósito de echar a los españoles era un signo de predilección: la cruz quería quedarse con ellos y la Virgen ser su madre y que ellos conocieran a su Hijo y adorasen al verdadero Dios. La aparente parcialidad por los españoles era en realidad predilección por los indígenas.

El caso de Santiago me parece más difícil de encajar en el esquema general, creo que es una contradicción de Guamán o yo no lo entiendo. Una primera diferencia fundamental con los anteriores sería la identificación del apóstol Santiago con una divinidad indígena. Santiago es Illapa. "Se espantaron los indios y dijeron que había caído Illapa (...) y lo vieron al santo caer en tierra como rayo y así los indios son testigos de vista del señor Santiago" (405). Una segunda diferencia es que esa divinidad indígena que coincidiría con otra cristiana se presenta "favor de cristianos" (id). Aquí no hay ambigüedad: favorecer a los cristianos quiere decir matar a más indígenas que el más salvaje capitán español y con su mismo tipo de

armas; sólo se distingue de ellos por su mayor prestancia. A pesar de todo ¿resulta tan buena nueva que una divinidad indígena permanezca en la hecatombe que eso compensa todo, ya que también ellos pueden trabajarla para que acabe poniéndose a su favor? Veo a los indígenas llevando a su Santiaguito, sin curas, como cosa suya, y veo a Santiago mataindios en el altar mayor de grandes iglesias y no puedo creer que sea el mismo personaje. Este me parece claramente el ídolo feroz de una tribu conquistadora que se auto-entiende como pueblo elegido. Aquel me parece ser el punto (uno de los puntos) en los que el panteón de los vencedores y el de los vencidos se homologan e intercambian atributos, no es el ídolo detrás del santo, más me parece el santo idolizado y el ídolo “santificado”, no sé si sincretismo o más bien simbiosis ¿Es esto así? De todos modos hasta hoy se ha cumplido lo que prescribe Guamán: “Debe guardarse esta dicha fiesta del señor Santiago en este reino, como pascua” (id).

De todos modos queda que para Guamán el cristianismo es un gran bien para los indígenas, un bien absoluto. Por eso aunque la mayor parte de los cristianos españoles hayan sido para ellos como una peste, aún así puede darse por buena su presencia por haber dado ocasión de que los indígenas conocieran el cristianismo. Ahora tienen buena ley, pero mal gobierno. Para eso escribe el autor, para que conociendo bien los responsables el sentido del mundo indígena, pueda llegarse a la síntesis de la buena ley (el cristianismo) y la buena obra (el sistema indígena de reciprocidad de dones) que ya de suyo es buena ley por comprender la enseñanza de Jesús y las obras de misericordia, aunque el autor haya llegado a esta conclusión desde su profesión de fe cristiana. ¿Será posible esa síntesis?

BIBLIOGRAFIA CITADA

ACOSTA, José de, *De procuranda indorum salute*, Madrid 1984, I.

Anónimo jesuita, “Relación de las costumbres antiguas de los naturales del Pirú”, en *Crónicas Peruanas de interés indígena*, BAE 209, Madrid 1968, 151-89.

ARRIAGA, Pablo José de, “Extirpación de la idolatría del Pirú”, en *Crónicas...* 191-277.

- BETANZOS, Juan de, "Suma y narración de los Incas", en *Crónicas...* 1-56.
- CIEZA DE LEON, Pedro de, "La crónica del Perú", en *Historiadores primitivos de indias*, II, BAE 26, Madrid 1947, 349-458.
- FERNANDEZ DE OVIEDO, Gonzalo, *Historia general y natural de Las Indias*, V, BAE 121, Madrid 1959.
- HERRERA, Antonio, *Historia general de los hechos de los castellanos en las Islas y Tierra Firme del mar Océano*, Madrid 1952, X y XI.
- INCA GARCILASO DE LA VEGA, *Comentarios reales*, Biblioteca Ayacucho I y II, Caracas 1985.
- JEREZ, Francisco de, "Verdadera relación de la conquista del Perú y provincia del Cuzco", en *Historiadores...* 319-43.
- LA GASCA, Pedro de, en *Cartas de Indias* II, BAE 265, Madrid 1974, 527-68.
- LOPEZ DE GOMARA, Francisco, *Historia general de Las Indias*, Biblioteca Ayacucho, Caracas, 1979.
- MOLINA (A), Cristóbal de, "Relación de muchas cosas acaescidas en el Pirú", en *Crónicas...* 56-95.
- MORUA, Fray Martín de, *Historia del origen y genealogía real de los Reyes Incas del Pirú*, Madrid, 1946.
- SANTACRUZ PACHACUTI, Juan de, "Relación de antigüedades deste reyno del Pirú", en *Crónicas...* 279-319.
- SANTILLAN, Hernando de, "Relación del origen, descendencia, política y gobierno de los Incas", en *Crónicas...* 97-149.
- VACA DE CASTRO, Cristóbal, en *Cartas...* 463-525.
- ZARATE, Agustín de, "Historia del descubrimiento y conquista del Perú", en *Historiadores...* 459-574.



*52 años de análisis, información y
reflexión pensando en Venezuela.*

Suscríbase:

CENTRO GUMILLA

Edificio Centro Valores, local 2
Esquina de La Luneta - Apartado 4838
Teléfonos 563.50.96, 563.60.96 y 563.87.94
CARACAS 1010-A - VENEZUELA

DE LA EVANGELIZACION FUNDANTE A LA IGLESIA COLONIAL

Luis Ugalde, s.j.

INTRODUCCION

Una de las iniciativas fecundas que en el marco del V Centenario está promoviendo el Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM), por medio de su Comisión de Educación, es la Organización de una serie de Seminarios acerca del pasado y el futuro de la Evangelización en la América Latina ¹.

La secuencia de estos Seminarios conduce a las puertas de la IV Conferencia del Episcopado Latinoamericano que se realizará en Santo Domingo, en Octubre de 1992.

El pasado de nuestra evangelización, leído y estudiado con libertad y honestidad intelectual y discernido con el Espíritu de Jesús, ayuda a la Iglesia de hoy en una evangelización más vigorosa y renovada del presente hacia un futuro más humano y cristiano para nuestros pueblos y sociedades. La mejor manera que la Iglesia tiene de conmemorar el V Centenario del inicio de la Evangelización, es evangelizando, aprendiendo de los grandes aciertos y de

-
1. Los primeros seminarios se realizaron en México y Caracas. El tercero en Curitiba sobre el tema "A evangelização no século XIX". El último será sobre "La evangelización adveniente". Los episcopados nacionales, distintos centros de estudio colaboraron con la Comisión de Educación del CELAM para llevar a cabo la iniciativa. Los Seminarios, además del rico intercambio, fruto de los aportes de los especialistas, han dejado una amplia producción escrita de más de 100 ponencias que están en proceso de publicación en el CELAM. Además, generaron en los países y en los participantes un interés del que han derivado diversas iniciativas para continuar la reflexión comenzada en los Seminarios.

los apóstoles insignes de la Iglesia fundadora en el Nuevo Mundo, y también descubriendo las omisiones, los errores e incluso los rasgos que pudieran contradecir a un genuino espíritu del Evangelio.

I. LA EVANGELIZACION FUNDANTE

1. La novedad del Nuevo Mundo

Es muy difícil para nosotros hoy comprender la sorpresa y el asombro que produjo a la humanidad, de este y de aquel lado del Atlántico, el descubrir tierras y hombres cuya existencia ignoraban y que a los más pertenecían al reino del mito y de la quimera. El asombro fue mutuo, al igual que el descubrimiento. Los hispanos se admiraron al descubrir seres humanos tan distintos a ellos que habitaban tierras cuya existencia era ignorada en sus cartas geográficas. Las grandes culturas como la incaica y la azteca fueron descritas con verdadero asombro por los primeros cronistas y soldados y estudiadas por frailes y misioneros.

No fue menor la admiración de los habitantes de este lado del océano al descubrir en sus costas a esos hombres blancos y barbudos con sus extrañas armaduras y caballos acompañados de misioneros vestidos con pobres sayales que adoraban como Dios a un hombre que colgaba muerto en el suplicio.

Mutuo descubrimiento que no solo alteró bruscamente la vida de los pueblos del Nuevo Mundo que luego se llamará América, sino que modificó profundamente la vida, la cultura y la economía de lo que los europeos consideraban el mundo único y que desde entonces sería el Viejo Mundo.

América se poblará de conquistadores, mineros, misioneros, caballos, ganado y productos agrícolas e industriales nunca antes vistos. Pero al mismo tiempo, el oro y la plata extraídos con sangre americana se convertirán en sangre para la economía europea en el umbral de su salto al desarrollo capitalista. La papa se constituirá en el alimento básico de las mayorías europeas, el tabaco americano en labios europeos prenderá millones de fuegos de humo estimulante, y el chocolate será el centro de animación de las tertulias vespertinas de la refinada sociedad europea y el azúcar americanizado revolucionará la dieta cotidiana de ricos y pobres. La esclavitud de millones deshonrará a Europa, saqueará a África y fecundará a América de trabajo y de vida dolorosa y festiva. Ya la cultura del mundo nunca más podrá ser una mera

yuxtaposición de unidades particulares que ignoran la existencia de los otros. En adelante, América estará en Europa y ésta en América, en Africa, en Oceanía, en Asia. Para bien o para mal el mundo empieza a ser mundo como conjunto de unidades en interacción; las distancias se volverán cada día menores hasta llegar a la actual aldea global en la que todos los días nos vemos, nos leemos y nos compramos las mercancías unos a otros: los japoneses, los chinos, los holandeses, los angoleños o los brasileños.

Y muy particularmente América nunca más será ese inmenso territorio de cientos de etnias, con sus lenguas y creencias, cada una circunscripta a su parcela territorial que ni siquiera tenía nombre propio como globalidad. América ya no será la tierra de los que, a falta de nombre global, son llamados “indios” o “precolombinos”. En adelante América y particularmente América Ibérica, la de España y Portugal, será América, Europa y Africa fundidos en un solo crisol de fuego, dolor y vida esperanzada.

El descubrimiento o los descubrimientos sucesivos que fueron alimentando el asombro de los europeos y también el asombro de los habitantes de las tierras del nuevo mundo, no fue solo descubrimiento, fue choque brutal y fue conquista, con la lógica y dinámica propia de toda conquista en la historia en la que el vencedor se impone con las armas e implanta su poder, su dominación y su cosmovisión.

Conquista y dominación ciertas e inexorables pero que no pudieron aplastar dos dinámicas de signo distinto al de la mera conquista. Nos referimos a la asombrosa gesta de la evangelización que llevó la Buena Nueva de Jesucristo hasta el corazón mismo de nuestros pueblos y culturas. En una mezcla inevitable de cruz y espada, de amor liberador y domesticación cultural, la fuerza desarmada del Evangelio prendió con vigor en esta nueva tierra y dio frutos impresionantes de santidad y de convivencia fraterna. Y la otra dinámica, la del “mestizaje”. Este fue fruto de la brutalidad, de la lujuria desbordada y también del afecto, de la ternura y del amor que está presente y actuante en el pasado y en el presente de la vida y muerte del pueblo latinoamericano mestizo.

El siglo XVI ve desatarse en estas tierras un proceso con asombroso vigor por parte de aquellos hombres que cruzaban el Atlántico. Por un lado la lógica implacable de la búsqueda de metales preciosos, de riquezas y de dominación política. La violencia, la guerra y el atropello es el signo fundamental de esta dinámica en todas las conquistas históricas, vengan de

cristianos, de ateos, de musulmanes o de cualquier otra religión. El enriquecimiento y la dominación era el absoluto de ese proceso social, y los seres humanos que habitaban estas tierras fueron simples instrumentos y medios para aquel fin.

Pero al mismo tiempo, y no con menor vigor, gente de esa misma sociedad conquistadora emprende el anuncio de la Buena Nueva de Jesús con hechos y palabras, “a la apostólica”, y haciéndose servidores de los nuevos hermanos. La contradicción y el choque no se hicieron esperar.

Ya en las primeras décadas la conquista demostró su capacidad destructiva y la evangelización su sublime capacidad de amor y de defensa del desvalido. Evidentemente la evangelización no podía ser auténtica si no enfrentaba en todos los terrenos la lógica de la conquista y dominación, hechas por cierto apelando a una legitimación cristiana. Pronto la evangelización pacífica y “a la apostólica” enfrentará la teología de la conquista y el derecho de la esclavitud, revolviéndose contra ellos, con la defensa de la libertad y derechos de los aborígenes. Los defenderá en la Corte Española, en la Cátedra teológica, en las leyes humanizadoras y en las selvas donde el amor del misionero se vuelve servicio y fraternidad.

El Espíritu de Jesús que airado arrojó a los mercaderes que profanaban en Jerusalén el templo del Padre, actuó en la primera comunidad de dominicos, al poner en boca de Montesinos (en 1511) aquella terrible acusación a todos los conquistadores compatriotas y correligionarios suyos: “Todos estáis en pecado mortal y en él vivís y morís por la crueldad y tiranía que usáis con estas inocentes gentes”. Un grito acompañado de aquella otra invitación cristiana: “¿No sois obligados a amarlos como a vosotros mismos?” En esa homilía de Adviento de 1511 se levantó limpia la voz profética de los fundadores de la Iglesia en contradicción con la conquista y sus métodos que pretendían tener la bendición cristiana.

Por un lado se nos revela el vigoroso movimiento de la Iglesia que no acepta que en nombre de Cristo se subyugue, explote y se prive de vida a los aborígenes. Por otro lado, la fusión al parecer insoluble entre la dinámica cristiana y la dinámica de la conquista: “Dos cosas que parecían entre sí tan dispares, como son la difusión del Evangelio de la Paz y la extensión de la espada de la guerra, no sé por qué, nuestra época ha hallado no sólo la manera

de juntarlas, sino aun de hacerlas depender necesaria y legalmente una de otra”².

Contradicción y confusión que desgarró conciencias y procesos sociales. En ella se levantó con vigor inusitado toda una pléyade de evangelizadores “a la apostólica”. Bartolomé de Las Casas escribirá entre 1536 y 1537 un libro cuyo título “Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión”, revela su gran significado. En él nos dice que hay “para todo el mundo y para todos los tiempos, un solo, mismo y único modo de enseñarles a los hombres la verdadera religión, a saber: la persuasión del entendimiento por medio de razones y suave moción de la voluntad”³.

Esto es lo que tratamos de comprender y discernir espiritualmente en la Evangelización de América: de qué manera y por qué medios en un proceso de conquista y de dominación se logra la verdadera experiencia del amor de Dios que se hace servidor del necesitado e invita libremente a ese amor. ¿Cuáles fueron los métodos de instrucción religiosa, de iniciación al culto católico, de transformación social? ¿De qué manera el espíritu de la evangelización pura y su formidable fuerza utópica asumieron la historia concreta con realismo y con verdadera capacidad de incidir en ella sin dejarse domesticar por el “espíritu del mundo”?

2. Etapa Antillana

La primera etapa de la presencia europea específicamente española en América, la que se conoce como “etapa antillana”, que abarca aproximadamente los 25 primeros años desde 1492, fue la etapa más dura para el indígena americano y la de mayor descontrol por parte del europeo. La empresa de navegantes y banqueros estaba dominada fundamentalmente por la necesidad de recuperar lo invertido y conseguir pronta riqueza. Delante tenían una población de indígenas seminómadas que vivían de la recolección, de la caza y de la pesca, con reducida actividad agrícola. Población cuyos hábitos de vida y de trabajo eran totalmente contrastantes con los de los conquistadores. Y

-
2. ACOSTA José (de), *De Procuranda indorum salute*, Libro II, Cap.1, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 1984, 247.
 3. LAS CASAS Bartolomé (de), *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*, Alianza, Madrid 1989.

para quienes el ritmo de trabajo al que fueron forzados por éstos resultaba insoportable. Colón era el gerente de una empresa comercial monopolizadora con apoyo real y fuertemente respaldada por aparato bélico.

Basados en la experiencia anterior de genoveses, portugueses y banqueros italianos, el rescate era el negocio fundamental en el que participaban los conquistadores. La corona española tenía su porcentaje que los contadores del rey se encargaban de hacer efectivo.

Asegurar el dominio de la Española y establecer la Isabela como base para realizar el comercio fue el primer cometido. El rescate fundamental sería el oro a cambio de baratijas españolas. Pero el oro, que supuestamente poseían en abundancia los indígenas, no fluyó con la generosidad soñada por Colón. Este, en su empeño por no perder el apoyo real, echó mano de otro recurso, el indígena, para ser vendido como esclavo en España. Pronto la reina Isabel reacciona indignada rechazando la posibilidad de que alguien haga esclavos a sus súbditos.

Ahora el interés se orienta hacia la organización forzada del trabajo indígena en agricultura para la alimentación de los españoles y sobre todo en minería para la explotación del oro existente en las arenas de los ríos. Había que traer expertos y herramientas para poner en marcha la explotación aurífera. Todos los españoles al igual que Colón ansían el oro para compensar sus penalidades. Hay enfrentamientos entre los intereses de Colón, de la Corona y de los Colonos. Estos quieren buscar el oro por su cuenta y no en la empresa de Colón y el rey.

En consecuencia los colonos exigen libre iniciativa para explotar el oro, y la concesión de tierras y de indios para trabajarlas. Así llega la destitución de Colón (1499) y el nuevo gobernador Nicolás de Ovando en 1502 con 1200 hombres y un proyecto de establecimiento poblador.

Este momento marca el paso del modelo de factoría comercial a un proceso de poblamiento y de establecimiento de la sociedad colonial. Esta se extiende rápidamente por las islas San Juan (Puerto Rico, 1508), Fernandina (Cuba, 1511), Santiago (Jamaica, 1511), Castilla del Oro (Panamá, 1514) y Tierra Firme (Venezuela).

Se empieza a organizar la Administración española en América con Gobernador, Audiencia para la justicia (1511) y los oficiales reales para la hacienda. Al mismo tiempo en Sevilla empieza a organizarse la base del

puente español hacia América: La Casa de Contratación de las Indias Occidentales (Sevilla, 1503) y más adelante el Consejo de Indias (1524).

Pero los pobladores españoles rápidamente se implantaron entre los indígenas más allá de lo que establecían las leyes españolas y el sentir cristiano. Dominados por la fiebre del oro, por la libertad sexual en su trato con las indias, se dedicaron también al establecimiento de la explotación agrícola. Los envíos de oro crecieron hasta 1515 y las plantaciones del azúcar, tráfico de Canarias y Madeira, adquieren más importancia a partir de 1517.

La base de toda esta riqueza era el trabajo forzado de los indígenas obtenidos en "los repartimientos", hechos siguiendo el modelo de la encomienda ya experimentada en la Castilla medieval. Si no había indios para trabajar no había oro ni agricultura. La población indígena en cuanto pudo huyó a los montes.

En este primer choque los maltratos, las guerras y sobre todo las enfermedades europeas como la viruela, el sarampión y otras contra las cuales no había desarrollado defensas el organismo del indígena, diezmaron pronto la población nativa. Se calcula que la población de La Española en 20 años se redujo a menos de la décima parte.

Esto elevó el valor de los indígenas como fuerza de trabajo y empezó la cacería y comercio de los mismos traídos de otras islas y de Tierra Firme. Pronto desapareció casi por completo la población indígena de las principales islas antillanas.

El sentido económico de la empresa conquistadora hace pensar a las autoridades políticas de la corona en una organización más controlada y protectora de la mano de obra. Por otra parte el terrible espectáculo de los maltratos y muerte de los indígenas hace brotar de lo más hondo del espíritu cristiano de los frailes dominicos y de otros el grito profético de la Iglesia que nunca más se extinguirá en América.

La etapa antillana se agotará para 1520 por desaparición de la población indígena y de la riqueza aurífera. Será suplantada por el atractivo de otras posibles riquezas como las perlas de Cubagua en Tierra Firme (Venezuela) y sobre todo por la empresa de Cortés en México (1519-1520) y luego la de Pizarro en Perú (1532-1540). Las Antillas se convertirán en base para las grandes expediciones americanas y en su laboratorio minero y humano se ensayarán iniciativas que luego se desarrollarán más plenamente a lo largo de América.

La llegada a La Española de la comunidad de dominicos en 1510 y su grito de denuncia expresado por Antonio de Montesinos en el citado Sermón de Adviento de 1511, seguido pronto por la conversión del encomendero Bartolomé de Las Casas para dedicar el resto de su vida de más de cuarenta años a la incansable labor defensora de los indígenas, despertará en el catolicismo hispano-americano una impresionante creatividad evangélica que llevará su lucha a todos los terrenos:

a) Denuncia y lucha para prohibir la esclavitud indígena y frenar la encomienda.

b) Deslegitimación cristiana de la conquista armada.

c) Búsqueda de entrada pacífica con sólo labriegos y misioneros que lleguen a evangelizar “a la apostólica” a “tierras no escandalizadas de cristianos”, pues ya en las Antillas el mal hecho no tiene remedio.

d) Desarrollo de formas misioneras que permitan a los aborígenes apreciar el cristianismo como religión del amor y ver en los frailes a sus servidores y no a explotadores. Defensa de la libre adhesión del indígena a la fe “como el único modo” de recibir el Evangelio.

Fue un formidable movimiento espiritual que presentó batalla en el campo intelectual, jurídico-teológico y en el campo práctico de marcar con la impronta del Evangelio al Mundo Nuevo.

La lucha se dio a todos los niveles desde la Corte hasta las selvas más recónditas. Y hubo auténticos cristianos en las disputas teológicas y jurídicas en España, en la elaboración de nuevas leyes que prohibieran los abusos, en los misioneros que venían no en busca de oro y riqueza, sino como los apóstoles para crear nuevas y más evangélicas comunidades en el Nuevo Mundo.

Es la época de la utopía creadora. Y es la misma España la que envía los conquistadores de espada y cruz y los grandes obispos y misioneros que sirven y defienden al indígena en nombre de Cristo.

Hay fracasos y éxitos. Muchas empresas de la más bella y genuina veta utópica terminaron en fracasos o se estrellaron ante una realidad que no se dejaba amansar. Pero hay no pocos éxitos que se expresaron en la teología, en las leyes españolas, en las prácticas misioneras, en la defensa del “derecho de gentes” en el trato con los pueblos indígenas.

Los intentos de misión pacífica en Tierra Firme (1515-1520) defendidos por Fray Pedro de Córdoba y por Bartolomé de Las Casas, se estrellaron

y produjeron los primeros mártires en Venezuela, más por los abusos de los conquistadores que por la rebelión de los indígenas, causada por aquéllos.

3. Utopía y muerte en la Nueva España

La entrada en contacto con las impresionantes culturas de la meseta mexicana suscitará nuevos problemas y nuevas iniciativas cristianas. Sin duda las conquistas significaban imposición y destrucción. En esa época no se consideraba que las “semillas del Verbo” estaban presentes en culturas no cristianas, animadas por sus ídolos. Por tanto había una corriente fundamental y dominante que impulsaba a la destrucción de los ídolos y de las culturas dominadas por los demonios. El hecho de que en la religión azteca los sacrificios humanos fueron una realidad tan sangrienta y masiva, alimentaba este pensamiento destructivo.

Pero desde el primer momento no faltaron en México obispos como Juan de Zumárraga, Julián Garcés y Vasco de Quiroga y religiosos franciscanos, dominicos y agustinos que trataron de comprender las culturas, rescatar la identidad de los indígenas y desarrollar con ellos proyectos de gran visión como el Colegio de nobles de Tlatelolco, las Repúblicas de los Hospitales de Vasco de Quiroga en México (Hospital de Santa Fe), y luego en Michoacán y las escuelas conventuales para la enseñanza de los indígenas que organizaron los franciscanos.

Desde el punto de vista evangelizador, la etapa de la Evangelización fundante en México, país que por razones obvias fue objeto de la mayoría de las ponencias del primer Seminario, tuvo algunos acentos significativos, que debemos resaltar aunque sea de forma esquemática.

a) Encuentro y diálogo con las grandes culturas indígenas

Aunque la lógica de la conquista era destruir las culturas indígenas para imponer la cultura del conquistador y a pesar de que los sacrificios humanos tan usuales en el culto azteca reforzaran la creencia de que esas religiones eran del demonio, el amor cristiano de los primeros frailes misioneros y de los grandes obispos como Julián Garcés, OP, fray Juan de Zumárraga OFM, o de Vasco de Quiroga, los llevó a un aprecio y defensa indígena. Admiraron sus cualidades. Es decir, el espíritu cristiano no pocas veces

trascendió la lógica cultural del pueblo dominante. Los grandes obispos se llamaron y fueron efectivamente "protectores de los indios". El obispo Zumárraga dirá que Vasco de Quiroga "estaba poseído de un visceral amor" hacia los indígenas.

b) Esfuerzo educativo con los indígenas

Ya en Santo Domingo se hicieron los primeros ensayos de formación de centros educativos para los hijos de los indígenas. Centros que con frecuencia daban trato igual al joven hijo del español que al del indígena, y que otras veces acentuaban su carácter especializado en la formación de los aborígenes. Los centros conventuales de los franciscanos brindaban educación básica a los nativos. También en la primera misión pacífica y sin conquistadores armados ensayada en el Oriente de Venezuela, dominicos y franciscanos formaron centros educativos para indígenas.

La fundación del Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco ofrecía una educación elevada a los nativos más destacados en la que aprendían el dominio del latín, del español y de su lengua materna. Zumárraga también crea un Monasterio de monjas para educación de niñas nativas.

En el campo educativo merece especial atención el franciscano lego fray Pedro de Gante, fundador de la Escuela para indios en Texcoco. Este hermano, dada la facilidad con que aprendió la lengua mexicana, pudo desarrollar ingeniosos métodos educativos.

c) Desarrollo de los procesos evangelizadores con elaboración de novedosos métodos catequéticos

Frente al escándalo que suponían para el indígena los procesos socioeconómicos y políticos que lo despojaba de sus tierras, mujeres y libertad, el misionero tenía que hacer resaltar el primero y único argumento de autenticidad cristiana: el amor, el servicio y la defensa de la dignidad del indígena. Junto con esto, desde su llegada en 1523 a tierras mexicanas, los franciscanos empezaron a desarrollar métodos catequéticos con utilización de imágenes, de la música y de la representación para ayudarse en la compleja tarea de expresar los misterios cristianos no sólo en lengua distinta, sino a una mentalidad que tanto distaba de la escolástica y de la filosofía griega.

La Bula "Sublimis Deus" de 1537 no surgió en Roma, sino fue producto de la lucha de veinte años de los misioneros contra un modo de conquista que era escandaloso y anticristiano. Ella parte del hecho indiscutible de que los indios son hijos de Dios al igual que los europeos. De ahí se sigue lo que manda el Papa: "...ordenamos que los dichos indios, aunque se hallen fuera de la fe, no puedan ser privados de su libertad y de la posesión de sus bienes y que pueden hacer uso de su libertad y dominio y no pueden ser reducidos a esclavitud". Cuatro puntos fundamentales: libertad indígena, posesión de sus bienes, respeto a sus organizaciones, dominio de las cosas. Cuatro frentes de batalla que todavía hoy están presentes en nuestros países.

d) Creación de repúblicas de indígenas

Cada vez se hacía más claro que el contacto indígena-español dejado a sí mismo conducía inexorablemente a la opresión y despojo de aquél en aras de la lógica económica y de la superioridad militar del conquistador.

Por eso el espíritu cristiano desarrolló la tendencia a formar repúblicas y pueblos de solo indígenas con la presencia de algún misionero que les enseñara la vida de "policía", la vida política a la española pero organizada en beneficio de los propios aborígenes. Es evidente que se trataba de un proceso de aculturación por el que se le enseñaba al indígena a vivir como los españoles. Pero al mismo tiempo había en estos proyectos una fuerte inspiración utópica que buscaba crear repúblicas justas y cristianas que hicieran la felicidad de los nativos. Repúblicas por tanto que no eran mera imitación de los pueblos de españoles y que acogían el espíritu y modo de los indígenas, tratando de potenciarlos en una comunidad reforzada por el espíritu cristiano.

Sin duda en esta época fundante las creaciones más famosas fueron las "Repúblicas de Hospitales" del obispo Vasco de Quiroga en Michoacán. Aunque su nombre pueda sugerirnos otra cosa, las repúblicas de los hospitales eran núcleos autónomos de poblaciones indígenas con autoridades nombradas por ellos. Tenían un rector-asistente que era sacerdote. Eran centros teocráticos para el aprendizaje de la religión y de la vida política. Tenían una legislación que abarcaba todos los aspectos de la vida social: educación, trabajo, religión, matrimonio, vida familiar, economía, administración, enfermería, fiestas. Vasco de Quiroga dirigió con especial realismo y pruden-

cia la formación de más de 130 pueblos de indios tarascos. Proyecto realista pero a la vez impulsado por la utopía de una sociedad justa y feliz. Décadas más tarde la entrada de la recién fundada Compañía de Jesús (Brasil, 1549; América española, 1568) reavivará muchos de estos elementos. Se destacan las Reducciones del Paraguay (1607-1767).

e) Religiosos a la Apostólica

Los esfuerzos religiosos del primer medio siglo de evangelización americana fueron expresión de la renovación religiosa que vivían en España, aunque no sin dificultades, los franciscanos, dominicos y agustinos. Esta tendencia renovada llevó a los mejores espíritus a tratar de crear en Las Indias sociedades cristianas no corrompidas como las europeas, sino como en la primitiva Iglesia. Esto los llevará a veces a idealizar al indígena o subestimar la terrible dificultad que suponía la evangelización apostólica, libre y sin coacción dentro de un proceso que era de conquista económica y política. Por eso muchos de los proyectos iniciales se derrumbarán y se impondrá la cruda realidad. Pero eso no quita nada del valor evangelizador tanto de estos esfuerzos y ensayos como del formidable debate que permitió España entre sus teólogos y juristas llegando incluso a cuestionar radicalmente el derecho mismo de conquista, aunque éste se apoyara en teólogos legitimadores y en Bulas pontificias.

f) Apoyo del Rey

No es menos llamativo el hecho de que ante el primer desastre humano ocurrido en Las Antillas, las autoridades políticas, primero en la persona del Regente Cardenal Cisneros y más tarde en el mismo emperador Carlos y sus consejeros, concedieran a las órdenes religiosas y a los obispos el papel de "protectores" de los indígenas. En este período los nombramientos de obispos fueron excelentes e incluso hombres tan incómodos como Bartolomé de Las Casas gozaron de apoyo en la Corte. La lucha por la humanización de la conquista llevó a aprobar las Nuevas Leyes en 1542 en las que, entre otras cosas, se daba un golpe a la encomienda, al prohibir que fuera hereditaria.

Pero la realidad en tierras americanas era más implacable y se dio una verdadera rebelión en 1544 contra las Nuevas Leyes, obligando a la Corona a ceder. El enfrentamiento de obispos y religiosos defensores de los indígenas con los poderes seculares y encomenderos continuará. Habrá persecuciones y hasta mártires como el obispo Antonio Valdivieso en Nicaragua.

Después de 1550 el primer espíritu evangélico y los primeros ensayos decaerán. Pronto en España se producirá la centralización de Felipe II y en Las Indias se irá imponiendo la lógica imperial, el realismo administrativo, e irá tomando el primer plano la sociedad de españoles de América. Esto traerá nuevos problemas, nuevas realidades y también muchas iniciativas evangelizadoras.

De la evangelización fundante no sólo nos quedó el ejemplo, a los evangelizadores se debe la salvación de lo heredado de las culturas indígenas, de sus costumbres y lenguas y sobre todo la salvación del propio indígena acosado y diezmado por las epidemias, por las guerras y por el ritmo de trabajo tan extraño a su cultura.

II.- EVANGELIZACION DURANTE LA COLONIA

El Seminario de México abarcó aproximadamente el primer medio siglo de evangelización y se circunscribió a un área geográfica bastante limitada. El Seminario realizado en Caracas comprendió dos siglos y medio de historia en toda la variedad y amplitud de la América Latina ⁴.

En estos dos siglos y medio de historia colonial surgieron novedades que sólo en germen estaban presentes en la fase inicial y se profundizaron otras ya iniciadas en la etapa anterior.

Así aparece la sociedad hispana en América, que reproduce y adapta instituciones peninsulares a los poblados y ciudades de blancos. Esta sociedad

4. En Caracas se presentaron 4 Conferencias, las dos primeras de síntesis global, "Colonización hispana y evangelización", "Colonización lusitana y evangelización", las otras dos versaron sobre aspectos que no estaban presentes en la etapa fundante: "Evangelización y esclavitud negra", "Ilustración y evangelización en el siglo XVIII". Para abrir la posibilidad de discusión de 60 ponencias se organizaron cinco mesas de trabajo sobre otras tantas áreas relacionadas con la evangelización: 1) Personajes cimeros de la evangelización. 2) El clero diocesano en el proceso de evangelización. 3) Las misiones y los religiosos misioneros. 4) La presencia evangelizadora en las instituciones sociales y jurídicas coloniales. 5) La Iglesia como modeladora y autora de cultura durante el período colonial.

absorberá buena parte de la atención y fuerzas de la Iglesia: conventos, iglesias, centros educativos incluido el nivel universitario, centros de salud, cofradías, etc. Después de 1550 surgen varios hechos y decisiones que cambiarán de manera significativa el panorama de la Iglesia en América.

La bula "Omnimoda" de 1522 había permitido a los religiosos tareas pastorales y sacramentales que normalmente en el viejo mundo eran realizadas por el clero secular en las parroquias. La decisión del Concilio de Trento de que ningún clérigo pudiera ejercer ni la jurisdicción ni la cura de almas sin estar sometido a la autoridad de un obispo fue aceptada por la Corona en 1574. Este hecho, unido a las necesidades de la creciente sociedad hispano-criolla, lleva a que la etapa anterior de predominio de frailes misioneros dé paso al desarrollo de la organización eclesiástica con la formación de las diócesis y el rápido crecimiento del clero secular. En 1583 se dispuso que el clero secular tuviese preferencia sobre el regular para recibir los beneficios eclesiásticos. El establecimiento de la sociedad hispana en América trajo como consecuencia la formación de una Iglesia hispana. Es impresionante ver que en pocas décadas se formaron cinco arzobispados en la América española y treinta obispados con un sólido respaldo de la Corona y de la sociedad.

A partir de 1580 el "Regio Patronato" se transforma en "Regio Vicariato" por el cual los reyes de España ejercerán en las Indias plena potestad canónica en materia disciplinar en nombre del Papa. Felipe II ejercerá esa función con celo y autoritarismo. Finalmente, el realismo borbónico afirmará desde 1760 la "Regalía Soberana Patronal" imponiendo la doctrina del derecho divino de los reyes con todas sus consecuencias y enfrentándose a la autoridad papal.

Un signo de la enorme tarea organizativa y apostólica serán los dos grandes Concilios regionales, el de México en 1582 y el de Lima en 1585, presididos por excelentes obispos, Pedro Moya de Contreras y santo Toribio de Mogrovejo, respectivamente. También la Inquisición entró por estos años en América a partir de 1571. Afortunadamente ésta no tenía jurisdicción sobre los indios.

Con frecuencia en las propias órdenes religiosas se desarrollaron ambientes y tónica espiritual distinta entre quienes trabajaban en las fronteras de la misión con los indígenas con métodos de evangelización integral y los que desarrollaban sus tareas en las ciudades hispano-criollas. Los diversos ambientes condicionaban su vida.

En una sociedad monolíticamente católica y con un Estado confesional, pronto la Iglesia se convirtió en una entidad rica y poderosa, como ocurrió en esa época en cualquier sociedad europea. Las ciudades se llenaron de templos y de conventos. Su labor de construcción de iglesias, el funcionamiento de hospitales, escuelas, universidades y conventos requería de recursos económicos que la piedad cristiana no los escatimaba. Otro hecho de gran significación es el surgimiento del clero criollo, tanto secular como regular.

También los laicos, a través de cofradías, terceras órdenes, fraternidades y otras formas de asociaciones, participaban en la iglesia y en sus obras sociales.

La organización normal de las diócesis y la presencia del clero diocesano será un tema de gran importancia. El Patronato Eclesiástico, la autoridad y la influencia de la Jerarquía eclesiástica, los conflictos entre el poder civil y la Iglesia, Concilios y sínodos hispanoamericanos como esfuerzo de adaptación y de implantación de las directrices del Concilio de Trento, significaron un impresionante esfuerzo. Así mismo las vocaciones sacerdotales y religiosas americanas sobre todo entre los criollos.

Heredado del período anterior es la difícil relación entre indígenas por un lado y los españoles y criollos por otro. Estos se irán fortaleciendo, creciendo la conciencia de su nueva identidad y valía.

Por otra parte, cada vez es más clara la patética contradicción entre evangelización y la dominación del blanco sobre el indio sometido al trabajo de las minas y de cultivos y plantaciones. Contradicción que hombres como José de Acosta, s.j., expresan con gran clarividencia pero sin encontrar solución:

“Quien movido por el celo de Dios y por el interés del prójimo se haya dedicado a la instrucción de los indios, si acepta su cometido con seriedad y como conviene, piense que ha entablado guerra no pequeña con los propios dueños y encomenderos de los indios, porque al buscar ellos exclusivamente su interés, en cuanto advierten que se les sustrae algo a su desenfreno y ambición, gritan que se les hace injuria y no toleran sin irritación que se busquen las cosas de Cristo, si se dan cuenta de que las suyas quedan postergadas. En consecuencia los obstáculos más graves a la palabra de Dios brotan precisamente de donde era justo esperar las máximas ayudas”⁵.

5. ACOSTA José (de), *o.c.*, 175.

Ante esta contradicción insoluble muchos consideran la necesidad de organizar a los indígenas en pueblos de misión totalmente separados de los criollos y españoles. Los procesos iniciados en las "Repúblicas de Indios" en Michoacán se desarrollaron en nuevas iniciativas con indígenas seminómadas que serán atraídos para formar repúblicas o reducciones con autoridades indígenas organizadas con la iniciativa del misionero. Se trata de una tarea integral que resuelve los problemas de la sedentarización -imposible sin la creación de la sólida base económica- y la organización social del trabajo, de la vida toda y de la formación religiosa. Las célebres Reducciones Jesuíticas del Paraguay serán las más nombradas pero las Misiones con solo indígenas fueron una modalidad que surgió por doquier.

Al mismo tiempo el mundo hispano-criollo presionará por expandir su frontera y sus propiedades agrícolas hacia las misiones surgiendo muy significativas.

Novedad fue también la presencia creciente de la esclavitud negra en América. Esclavitud que para la lógica económica e imperial era imprescindible porque consideraban que ni la mano de obra indígena (escasa, débil y libre), ni la española (escasa y no dispuesta a esos trabajos), eran capaces de mantener la dinámica económica creciente. Ante esa exigencia económica y con una Iglesia más integrada y dependiente del poder real, no hubo un movimiento impugnador equiparable al de los defensores de los indígenas. En general se aceptó el hecho como irremediable y la Iglesia se esmeró en prohibir los mayores abusos, humanizar algunas situaciones extremas y urgir la catequización y bautismo de los esclavos. Los pocos impugnadores radicales de la esclavitud como los capuchinos Epifanio de Moirans y Francisco José de Jaca fueron detenidos en La Habana y llevados por la Inquisición a España. Su argumentación en defensa de la radical libertad de los esclavos es del mayor interés. La evangelización de los esclavos -mucho más reducida que la de los indígenas- tuvo también héroes y santos como Alonso de Sandoval, s.j. y San Pedro Claver, s.j.

La elaboración de los catecismos para indígenas en sus lenguas nativas, el estudio de las culturas, costumbres y lenguas de los aborígenes, la transferencia a ellos de técnicas y recursos europeos como el ganado vacuno,

la caballería, las artesanías, nuevos cultivos agrícolas, la educación escolar, la música, la imprenta, abre campos inagotables de estudio y de reflexión ⁶.

También el siglo XVIII con sus novedades e incipiente Ilustración, la constitución de la conciencia criolla diferenciada requiere mayor énfasis y estudios.

El proceso de independencia y el siglo XIX trajeron una relación totalmente nueva entre la Iglesia y la sociedad civil tanto en Europa como en América. Este período tiene una importancia primordial para comprender nuestro presente evangelizador y la ambigua identidad cristiana y católica de nuestras sociedades.

6. El arte (arquitectura, escultura, música, literatura ...) formidable vehículo evangelizador y de expresión de una sentida religiosidad americana, fue objeto de un conjunto de ponencias y de una comisión de trabajo en Caracas. Como es natural el II Seminario tuvo una gran presencia venezolana y una reducida presencia de otros países latinoamericanos.



PUBLICACIONES DEL ITER

AA.VV., *Evangelizar hoy a Venezuela*, Caracas 1985, pp. 158. Bs. 50,00.

AA.VV., *Experiencia religiosa en el joven venezolano*, Caracas 1985, pp. 212. Bs. 55,00.

NAVARRETE Urbano - URRUTIA Francisco Javier, *Nuevo Derecho Canónico. Presentación y Comentario*, Caracas 1987, pp. 320. Bs. 200,00.

AA.VV., *La Iglesia Venezolana en marcha con el Concilio. A los 20 años del Vaticano II*, Caracas 1987, pp. 446. Bs. 180,00.

PASTORE Corrado, *Bibliografía teológico-pastoral de Venezuela 1965-1986, Separata de la Iglesia Venezolana en marcha con el Concilio*, Caracas 1987, pp. 156. Bs. 60,00.

AYESTARAN José Cruz, *Qué es el ITER. Una reseña histórica*, Caracas 1987, pp. 48.

AA.VV., *La inculturación del evangelio*, Caracas 1988, pp. 166. Bs. 120,00.

AA.VV., *Los Laicos en la Iglesia y en el Mundo*, Caracas 1989, Bs. 150,00.

INSTITUTO DE TEOLOGIA PARA RELIGIOSOS (ITER)

Avda. Rómulo Gallegos

Telf. 02-35.42.15 - Apdo. 70.913

Los Ruices - 1071-A - Caracas.

Comentarios

KÜNG Hans, *Teología para la postmodernidad*, Alianza, Madrid 1989, pp.204.

Es un libro claro y convincente. Lo primero es entender el título. "Postmoderno" es un término de búsqueda. Supone la crisis de lo moderno y un camino que se abre a algo nuevo. En concreto Küng lo identifica con "ecuménico".

Frente a lo postmoderno se requiere una actitud nueva. El libro se divide en tres partes: conflictos históricos, perspectivas hacia el futuro y hacia una teología de las grandes religiones.

Los conflictos históricos son el punto de partida de la realidad. Erasmo, Lutero, el Papa son tres posturas. Erasmo pudo ser el hombre clave, pero no se decidió. Entre la agresividad de Lutero y la huida de Erasmo, lo correcto hubiera sido la resistencia activa, la teología ecuménica.

Otro conflicto emerge en el binomio Biblia-Tradición. Ni sola Escritura, ni sola Tradición. La solución ecuménica es presentar la Escritura como testimonio de la Revelación. Sí a la Biblia, sí a la Tradición y sí a la Autoridad, pero un "no" categórico al biblicismo, al tradicionalismo y al autoritarismo.

¿División de la Iglesia por la Biblia? Se exponen las opiniones de Ernst Käsemann y Harmann Diem. Käsemann busca un centro en la Biblia, y lo convierte en totalidad. Diem parte desde su situación, sin tener en cuenta otras situaciones. Los católicos no se deben creer ya en la totalidad, sino asumir lo católico (lo ecuménico) no como posesión sino como tarea.

Küng somete a dura crítica a la dogmática. La exégesis no puede ser una ciencia auxiliar, sino ciencia fundamental. Se proponen algunos ejemplos en que se ve cómo la dogmática ignora los resultados exegéticos o simplemente los domestica, en vez de servirse de ellos para modificarse a sí misma.

Después de este análisis de la realidad, la segunda parte asume las perspectivas hacia el futuro. Un trabajo metodológico lo constituye el capítulo: "¿Cómo se

hace teología cristiana?”. Se establecen dos polos imprescindibles: 1) La Palabra de Dios que se revela en la historia de Israel y en la historia de Jesús. El criterio de la fe cristiana no es la imagen histórica de Jesús, sino el Jesús vivo de la historia. El cristianismo no se funda en una doctrina sino en la personalidad histórica de Jesús de Nazaret. 2) El otro polo es el mundo de nuestra experiencia humana. En su cotidianidad y ambivalencia. Cada nueva situación es un elemento constitutivo intrínseco en la comprensión de la revelación de Dios.

¿Cómo podemos afirmar que estamos superando lo moderno para entrar en lo postmoderno? Se constata un cambio de paradigma (T.Kühn). Los paradigmas son grandes modelos globales de comprensión de la teología y de la Iglesia ante los profundos cambios epocales. Frente a la resistencia al cambio, la conciencia de una crisis desencadena un nuevo paradigma. El paso a un nuevo modelo no se puede forzar racionalmente, se requiere una conversión. En la teología cristiana el testimonio primitivo impide que el antiguo paradigma desaparezca totalmente. El cambio solo puede darse desde el evangelio y por el evangelio, nunca contra el evangelio. Hoy estamos asistiendo a la aparición de una teología ecuménica crítica cuya primera constante es nuestro mundo actual en toda su ambivalencia, contingencia y variabilidad. La segunda constante es la tradición judeo-cristiana que, en última instancia, se apoya en el evangelio de Jesús.

Indudablemente estamos asistiendo al nacimiento de un nuevo modelo fundamental de Teología. Es indiscutible la existencia de varios centros de poder. Estamos ante el reto de un antagonismo social. El sistema simbólico fundamental se está resquebrajando. El libro y la misma universidad desempeñan un papel precario. Está declinando la hegemonía del cristianismo como religión. Se da una pérdida de credibilidad en los cristianos. Urge la opción por los pobres. En estas condiciones emerge el paradigma postmoderno, con una fuerte dimensión bíblica, histórica, ecuménica y política.

Hoy podemos afirmar que estamos transitando del paradigma moderno-ilustrado al paradigma postmoderno. El talante de la teología debe ser veraz, libre, crítica y ecuménica. Su estilo reviste las siguientes características: No debe ser una ciencia crítica sin ninguna clave de compromiso. Debe ser una teología interdisciplinar, en colaboración dialógica-crítica, dando prioridad a los problemas de hoy. Su lenguaje debe entenderlo el hombre de nuestro tiempo. Nunca debe disociar teoría y práctica, ni mantenerse en una mentalidad de ghetto.

La teología ecuménica debe tratar de ser dos cosas a la vez: católica (universal) y evangélica; tradicional pero acorde a la época; cristocéntrica y ecuménica; teórico-científica y práctico-pastoral.

Llegamos a la tercera parte, quizás la más incisiva: hacia una teología de las grandes religiones. ¿Estamos realmente ante un cambio de paradigma? Cada época

tiene sus signos precursores, porque no sólo hay que fijarse cuando irrumpe lo nuevo, sino cuando se consolida. En la religión no siempre desaparecen los viejos paradigmas. Suelen persistir y convivir con los nuevos.

En el último capítulo Küng plantea crudamente la pregunta que subyace a la diversidad de teologías: ¿existe una única religión verdadera? Analiza cuatro posiciones fundamentales:

a) Posición atea: ninguna religión es verdadera, todas las religiones son igualmente falsas. En esta tesitura negamos el voto de confianza a toda nuestra vida.

b) Posición católica tradicional: sólo es verdadera una religión, las otras religiones son falsas. Era la interpretación rigorista del “*extra Ecclesiam nulla salus*”. El Vaticano II afirmó que fuera de la Iglesia se puede conseguir la salvación.

c) Posición relativista: toda religión es verdadera, todas las religiones son igualmente verdaderas. Desde esta postura, se excluye la posibilidad de error y falibilidad moral del hombre. Con este relativismo nos ahorraríamos la molestia de discernir los diversos espíritus.

d) Posición inclusivista: sólo una religión es la verdadera, todas las religiones participan de la verdad de la única religión. Aquí se incluiría la doctrina del cristiano anónimo (Rahner). Esto supone una situación de superioridad. Hay que partir de que las personas de otras religiones han de ser respetadas como tales y no integradas en virtud de una teología cristiana.

¿Cuál sería la actitud cristiana fundamental frente a las grandes religiones? En lugar de ese indiferentismo para el que todo es igual, un poco más de indiferencia frente a la pretendida ortodoxia como criterio de salvación. En lugar del relativismo, más sentido de relatividad frente a todas las absolutizaciones humanas. En lugar de un sincretismo en el que se mezcla todo, más voluntad de síntesis. Frente a cualquier intolerancia por motivos religiosos, toda la tolerancia y libertad religiosa que se pida es poca.

La tesis que se establece como criterio de verdad es la siguiente: el cristiano no tiene ningún monopolio de la verdad, y tampoco el derecho a renunciar a la profesión de la verdad en nombre de un pluralismo convencional. La cuestión de cuál es una buena o mala religión. Ninguna religión puede renunciar a presentar a las otras sus criterios específicos de verdad. Pero hay que tener en cuenta que esos criterios sólo pueden ser vinculantes a nivel interno.

El criterio ético general es lo humano. Es bueno lo que le ayuda a ser verdaderamente humano. Y téngase en cuenta que en lo humano entra también la dimensión trascendente. Debe ser considerado negativo todo lo que provoca inhumanidad.

El criterio religioso general es lo canónico. Es el criterio de los orígenes. La Biblia y en especial el evangelio de Jesús es la medida normativa para el cristiano.

El criterio específicamente cristiano se deja sentir cuando en su teoría y praxis aflora el Espíritu de Jesucristo. Desde una perspectiva externa, para un observador neutral, existen muchas verdaderas religiones. Desde una perspectiva interna, sólo existe una verdadera religión. Quien piense que puede mantenerse neutral por encima de todas las religiones difícilmente descubrirá algo en ninguna.

Pero los cristianos no creen en el cristianismo, sino en el único Dios. El cristianismo concreto se puede convertir en falsa religión y necesita un correctivo profético, de los profetas cristianos y no cristianos. Cuánto más humano sea el cristianismo, será más cristiano, y cuánto más cristiano sea, más se evidenciará como verdadera religión.

En resumen: desde fuera, existen diversas religiones verdaderas. Desde dentro, existe para mí una sola verdadera religión que es el camino que yo trato de seguir.

Un libro valiente. Hay que tomar el ecumenismo en serio, superando prejuicios. Considero que el trabajo de Hans Küng intenta abrir caminos hacia la unidad que Cristo suplicó a su Padre en la última Cena. Y lo considero un camino practicable, porque sin renunciar a lo que me especifica, respeto a los otros y los considero sujetos de su propio itinerario “siendo sinceros en el amor” (Ef 4,15).

Carlos Bazarra, OFM cap.

WIT (de) Hans, *He visto la humillación de mi pueblo. Relectura del Génesis desde América Latina*, Amerindia, Santiago 1988, pp. 289.

El autor es un biblista holandés, especialista en Antiguo Testamento, quien lleva 10 años trabajando en Chile.

El subtítulo del libro da la clave de comprensión del mismo: una relectura del libro del Génesis desde América Latina.

Al lado de los teólogos que realizan una reflexión teológica desde América Latina, se encuentra un grupo siempre más numeroso de biblistas, entre ellos Carlos Mesters, Severino Croatto, Milton Schwantes, que proponen una relectura de la Biblia desde el hoy de América Latina.

El autor no realiza una exégesis de todo el libro del Génesis, centra su análisis en los capítulos relacionados con la creación y la caída, el diluvio, Caín y Abel, Abraham, Jacob y José.

Dedica un amplio capítulo primero (pp. 11-54) a justificar la opción de una lectura para hoy del libro del Génesis. Durante mucho tiempo los autores a través del

libro del Génesis nos han ofrecido una teoría sobre el origen del mundo y del hombre: evolucionismo, creacionismo, creación en seis días, búsqueda del Arca de Noé. “Casi nunca se nos ocurrió pensar en otra posibilidad, la posibilidad de que aquellos textos no hablen de una teoría, sino de una práctica, un proyecto de vida... La única manera en que la escritura se pueda convertir en Sagrada Escritura es que tenga un mensaje para mí, aquí y ahora. Un mensaje para mí y para mi vida. Que me indique cómo caminar, qué decir, qué decidir. La única manera en que la Biblia pueda llegar a ser Santa Biblia es que tenga un mensaje para mí, que ilumine lo que soy y quién soy. Es por eso que este comentario no pudo escribirse de otra manera que desde América Latina, continente de grandiosos contrastes y desmesurada violencia” (pp. 12-14).

Debemos admitir que muchas veces la Biblia nos decepciona y parece no tener respuesta a las preguntas que le hacemos, pero a la vez debemos admitir que no estamos acostumbrados a hacerle preguntas sobre la realidad, sobre la vida, y, desde América Latina, sobre el poder, el hambre, la pobreza, la servidumbre. “Quizás al hacer esta pregunta a los textos, pregunta que es nuestra propia vida, nos respondan. Quizás nos puedan iluminar nuestro caminar, afinarlo un poco, darnos ánimo para seguir caminando hacia el Reino” (p.14).

A continuación hace un extenso análisis de los primeros 11 capítulos del Génesis (pp. 55-184), fundamentalmente de los capítulos 1-3, sobre la creación y la caída.

El autor muestra como la historia de la creación no es simplemente el comienzo de la Biblia o del libro del Génesis, sino que es y quiere ser la puerta de entrada de toda la Biblia, esto significa que el Pentateuco y en especial la historia del Exodo son el lente a través del cual podemos descubrir el tesoro que está escondido detrás de las palabras de Génesis 1-2. Toda la temática del Pentateuco sobre la tierra prometida está íntimamente relacionada con la historia de la creación. Hace falta haber estado en Egipto para poder comprender la inmensa riqueza de este primer relato de la Biblia. Palabras y experiencias como esclavitud, opresión, cautiverio, explotación pueden abrir el significado y la profundidad de la historia del hombre.

Cuando Israel comienza a contar su historia -comienza a hacer Biblia-, lo hace en una situación difícil. El relato de Génesis 1 nace durante el segundo exilio y la liberación de Babilonia. Donde era de esperar una visión de anti-creación -la experiencia diaria de los que hablan en Génesis 1-, donde era de esperar que se hablara de muerte y exilio, se presenta el mundo como casa acogedora, llena de luz y de vida. Es el convencimiento que la esclavitud y la muerte no tienen la última palabra. Los que acompañaron al pueblo durante su largo y amargo caminar por el desierto y durante los largos años de opresión de los Asirios, Babilonios y Persas, creen en la libertad y están abiertos a la esperanza.

En Génesis 1 no está expresado el pensamiento del Rey -único personaje importante para los pueblos antiguos- sino el pueblo, la gente que estuvo en Egipto como allegada o en Babilonia como cautiva. Génesis 1 da voz a la esperanza y a la protesta de un pueblo.

Génesis 2-3 presenta el mundo real del campesino. Detrás de las palabras afloran las experiencias amargas de la vida diaria: escasez de agua, hambre, trabajo forzado, expropiación de la tierra, explotación de las personas. A esta realidad se opone y contra ella protesta el autor bíblico.

Génesis 3 nos enseña que para los que desean ser como Dios y estar solos en la tierra, la vida es diferente, esos hombres se condenan al exilio de la soledad, para ellos no es posible la comunión humana. El hombre que quiso ser como Dios resultó inhumano. El hombre que quiso ser como Dios dejó de ser hombre. Cada día hay quien extiende la mano para tomar el fruto del árbol. Cada día hay quien se levanta contra su hermano y lo mata. Cada día hay quien se condena a la soledad y pierde el acceso a la comunión.

Esta fue la experiencia del pueblo de Israel. El deseo de ser como Dios -comer del fruto del árbol- pervierte y deshumaniza la convivencia humana. Esta experiencia trágica y real quedó imborrablemente grabada en su memoria.

Estos textos están cargados de profundo significado para nosotros hoy.

La última parte (pp. 175-270) está dedicada a los capítulos 12-50. Se centra en las figuras de Abraham y Sara, Jacob y Esaú, José y sus hermanos.

Con Abraham y Sara el autor hace ver la capacidad del hombre de dudar y desconfiar del proyecto de Dios. Con Jacob y José hace ver que el proyecto de Dios se encarna allí donde el mayor sirve al menor, allí donde los que no tienen voz son señores de este mundo. La historia de José vincula a Israel con Egipto.

En síntesis, todo el libro del Génesis habla a través de contrastes: paraíso y exilio, Abel y Caín, Abraham y Lot, Esaú y Jacob, José y los hermanos. Habla a través de contrastes para hacer ver quien multiplica la antividia y quien es portador de vida. Subraya la historia frente a la antihistoria, la vida frente a la muerte, la fertilidad frente a la esterilidad, la solidaridad frente al poder.

Uno de los méritos de esta obra es la de hacer tomar conciencia que la historia bíblica tiene una relación muy estrecha con nuestra historia.

Resulta además aleccionador el contraste entre las cosmovisiones orientales que consideran al hombre como esclavo, porque sólo el rey es hecho a imagen y semejanza de los dioses, y la visión del Génesis donde todos los hombres son creados a imagen y semejanza de Dios, son invitados a vivir en libertad, son llamados a dominar la tierra.

Se puede no estar de acuerdo con todas las afirmaciones del autor, quien por lo demás está muy bien documentado. Alguien hasta puede no estar de acuerdo con el enfoque global. Pero los planteamientos son ciertamente cuestionadores y los enfoques vitales.

Corrado Pastore, sdb

AA.VV., *Irrupción y caminar de la Iglesia de los pobres*. Presencia de Medellín, Instituto Bartolomé de Las Casas, CEP, Lima 1989, pp.336.

El año 1988 se celebraron los 20 años de la Conferencia del Episcopado Latinoamericano en Medellín. En casi todos los países del Continente se reflexionó sobre este acontecimiento eclesial y se evaluó su trayectoria. También en Perú se organizó un Seminario a cargo del Instituto Bartolomé de Las Casas, y las ponencias dictadas son las que constituyen el presente volumen.

En un plan adecuadamente elaborado, se distribuye en cuatro partes.

La primera parte presenta el significado y el alcance de Medellín, cuyo tema central lo desarrolla Gustavo Gutiérrez. Con la maestría y profundidad que le caracteriza, comienza por exponer el horizonte conciliar, destacando la realidad del mundo moderno, el mundo cristiano y el mundo de los pobres. ¿Qué conexiones existen entre estos tres mundos? Uno no puede menos de hacerse muchas preguntas al respecto. La Iglesia universal se ha puesto en busca de América Latina, sintiendo la necesidad de responder a los pobres, que irrumpen como agentes de su destino, con sus propias fuerzas. La unidad de la historia, una tesis fundamental, pone en evidencia la importancia de la historia humana y temporal para la salvación eterna. La presencia de la Iglesia debe ser evangelizadora, detectando los derechos de los pobres y colaborando con su liberación. La Iglesia debe ser esencialmente solidaria. Son verdades muy sabidas, pero frecuentemente silenciadas. El artículo de Gustavo Gutiérrez es una óptima síntesis para recordar y poner por obra.

La II parte se centra en el aspecto bíblico. Desarrollan los temas Francisco Chamberlain y Manuel Díaz Mateos. Chamberlain estudia la relación entre revelación e historia. Desde el Vaticano II no podemos quedarnos en una revelación estática, sino asumir la palabra viva y actuante en la historia. Negar la palabra de Dios en la historia es negar al Espíritu Santo, es negar la Trinidad y automáticamente dejar de ser cristiano. ¿Desde dónde va descubriendo la Iglesia la Palabra de Dios como Buena Noticia para todos los hombres? Desde los pobres, desde los abandonados. He aquí el acento de la Iglesia latinoamericana.

Díaz Mateos subraya la voz profética de Medellín. Me ha gustado su planteamiento. Sabe ver: la interpretación de los signos de los tiempos. Sabe escuchar: la sensibilidad del profeta. Es la compasión el punto de partida del actuar profético. Sabe estar: la solidaridad del profeta. Por eso los profetas tienen que hacerse palabra, encarnarse y construir la historia. Hay en estas páginas abundante material para meditar y salir de nuestra comodidad e instalación.

Llega la III parte, resaltando los aspectos cristológicos y eclesiológicos. Luis Fernando Crespo escribe sobre la Cristología latinoamericana desde Medellín. Hay que tener el valor de afirmar que el Verbo de Dios no sólo se hizo hombre, sino que también se hizo pobre. No sólo amar a los pobres, sino llegar a la solidaridad de empobrecerse por amor. La exposición del lugar de Jesús en la Teología de la Liberación es exacta y breve. En cambio los aportes y desafíos de la Cristología latinoamericana ocupan una mayor extensión. Contexto de pobreza, repercusiones políticas, la práctica de Jesús, el Reino de Dios y el Dios del Reino, el pueblo crucificado y el pueblo pascual, etc. Todo se resume en anunciar a Jesucristo y caminar con el pueblo.

Lo eclesial se encargan de exponerlo un dominico y un franciscano. Pablo Thai-Hop, OP, se coloca en el reverso de la historia para descubrir las Iglesia como Pueblo de Dios, su interpretación en la 'Lumen Gentium', y la iluminación que se hace desde América Latina. Pueblo de Dios es hoy, sin reduccionismos, el pueblo de los pobres, el pueblo de los perseguidos, el pueblo de los mártires. Una realidad que nadie podrá negar.

El franciscano es Gregorio Pérez de Guereñu: "Medellín, un nuevo modelo de Iglesia". La coincidencia es total con el artículo anterior. La Iglesia tiene que ser pobre y de los pobres. Eso es sólo el punto de partida. Porque no se trata de perpetuar la pobreza en el mundo, sino de eliminar cuanto de injusto y violento hay en ella. La solidaridad con los pobres requiere un compromiso contra la pobreza, y por ende, contra la riqueza. De asumirse sin restricciones el proyecto de Jesús, se llegaría incluso a una renovación de estructuras eclesíásticas. Y también al derecho de tener una reflexión teológica propia.

La última parte se orienta hacia lo ético y pastoral. Francisco Moreno Rejón es conocido por las obras sobre moral: "Teología moral desde los pobres" y otras. El artículo compendia las líneas fundamentales de su pensamiento. Partir de los pobres es imprescindible. Desde allí se logra una comprensión cabal del pensamiento de Cristo, del inalienable derecho de los pobres, la ética de la restitución, el problema de la deuda externa, etc.

El itinerario de la vida religiosa en América Latina lo analiza Noé Zevallos. No es tampoco un tema nuevo para él. Después de describir la Vida Religiosa anterior al Vaticano II, alumbra los aportes de este Concilio, notando que la renovación es

vuelta a los orígenes, pero igualmente adecuación a los tiempos actuales. A esto se añade la perspectiva de Medellín, con su enfoque de inserción y convivencia con los pobres. Lástima que no todos los religiosos y congregaciones hayamos tenido coraje para ponernos en marcha. Aunque parezca una paradoja, es mucho más difícil hacerse pobres que continuar siendo ricos.

El que la pobreza es una opción de todos los cristianos, y no sólo de los religiosos, se encarga de estudiarlo Jorge Alvarez Calderón, en su tema "Laicos y pobres". No falta la descripción de la evolución de este problema antes del Vaticano II y la novedad aportada por el Concilio. Creo que todavía hoy muchos no aceptan la identidad de laico-pobre y su transfondo teológico, el potencial evangelizador del mismo y su lugar como sujetos eclesiales. Hay que seguir profundizando esta vertiente.

El artículo sobre la pastoral indígena ne ha impactado fuertemente. Mons. Samuel Ruiz, Obispo de Chiapa (México) con una simplicidad no exenta de agudeza teológica narra su experiencia pastoral con los indígenas. Hay un respeto profundo por las personas y la cultura indígena. Si nosotros, al llegar a un grupo humano, vemos su cultura y queremos actuar ya, entonces destruimos su cultura, lo cual sólo se puede cuando nos hemos hecho parte de ella misma. Sólo entonces no destruimos su cultura sino que la podemos transformar. ¿Qué implica una evangelización encarnada? No solamente que el grupo humano tenga derecho a expresar su fe en su propia lengua, sino también que los signos sacramentales sean expresados y vividos con los signos de la propia cultura; y que su fe sea reflexionada con la lógica de ese grupo humano.

Monseñor Ruiz tiene observaciones valientes sobre el sacerdocio indígena, sobre la opresión del indio, y frente a los 500 años de historia desde Cristóbal Colón, la Iglesia debiera pedir perdón por la manera como se llevó a cabo la evangelización.

Como pórtico a todos estos estudios, Mons. José Dammert sitúa la influencia de Medellín en el Perú. Algo que debería hacerse en todos los países de América Latina. ¿Hemos asumido realmente Medellín o nos conformamos con palabras grandilocuentes, con simples citas, pero seguimos a distancia infinita en nuestra práctica eclesial? Queda todavía mucho por hacer.

Termino notando cuánto me ha gustado esta obra, como una buena síntesis doctrinal y a la vez estimulante para pasar a la práctica. Confío en que el libro se lea y se medite. El común denominador son los pobres: Dios de los pobres, el Verbo hecho pobre, una Iglesia de pobres, una moral desde los pobres. Y es que no puede ser de otra manera cuando se lee el evangelio en total apertura al Espíritu. Eso fue Medellín.

Carlos Bazarra, OFM cap.

Recensiones

SAGRADA ESCRITURA

ARTOLA Antonio M. - SANCHEZ CARO José Manuel, *Introducción al estudio de la Biblia. 2. Biblia y Palabra de Dios*, Verbo Divino, Estella 1989, pp.430.

El libro es el segundo tomo (el primero publicado) de una serie de diez tomos de *Introducción al estudio de la Biblia*, coordinados por José Manuel Sánchez Caro. Se trata de una introducción muy completa y actualizada, programada por la Institución San Jerónimo y la Editorial Verbo Divino.

El presente volumen engloba principalmente los aspectos teológicos relacionados con la Biblia: su condición de Palabra de Dios, el canon bíblico, la inspiración, la verdad de la Escritura, la hermenéutica y la metodología exegética, así como la incidencia de la Biblia en la vida de la Iglesia.

Cada uno de los temas está tratado extensamente, con una visión general del tema, y valorando los aportes de los diversos autores, con una bibliografía muy actualizada y en ocasiones brevemente explicada.

El libro puede ser muy útil para el estudio académico de la Sagrada Escritura. Y también como obra de referencia y consulta.

“Escuchamos la Escritura si obramos según ella. Dios nos habla a través de la Escritura con un solo propósito: conducirnos a su amor y al amor del prójimo” (San Gregorio Magno). Ojalá que todo nuestro estudio de la Biblia nos conduzca siempre a estos dos objetivos.

Jean Pierre Wyssenbach, sj

BARBAGLIO Giuseppe, *Pablo de Tarso y los orígenes del cristianismo*, Sígueme, Salamanca 1989, pp. 360.

Giuseppe Barbaglio nació en Crema (Italia) en 1934. Estudió en Roma, Jerusalén y Urbino. Se doctoró en teología y filosofía y es licenciado en ciencias bíblicas. Es profesor de Sagrada Escritura en la Facultad teológica de Italia septentrional. En 1972 publica un libro sobre los Salmos. En 1974 otro sobre *El año de la*

Liberación. En 1980 dos tomos sobre las cartas de san Pablo. Y en 1985 este libro que Editorial Sígueme presenta ahora en castellano como el número 65 de su "Biblioteca de estudios bíblicos".

En los diversos capítulos Barbaglio estudia las fuentes de información, el espinoso problema de la cronología, judío de la diáspora, estado social y civil, retrato físico, inquisidor de los nazarenos, en el camino de Damasco, el mayor misionero del cristianismo naciente, Pablo y sus comunidades, celos y críticas, Vía Crucis, final trágico, las cartas, el primer teólogo cristiano, Jesús y Pablo, influjos culturales, la escuela de Pablo, atestaciones y silencios, apóstol de los herejes, rechazado y excomulgado, reivindicado para la gran iglesia por san Ireneo, la leyenda.

Barbaglio cita a Wrede: "Pablo fue el primer teólogo cristiano y el creador de la teología cristiana. En efecto, supo elaborar categorías de pensamiento de gran expresividad y de profunda penetración de la fe cristiana, como gracia, amor, fe, esperanza, justificación, reconciliación, liberación y libertad, paz, salvación, vida y muerte, gloria, pecado, redención, sabiduría, cruz, iglesia, comunión, evangelización, servicio, apóstol, carisma, misterio, revelación, y en el terreno antropológico "carne", "cuerpo", "espíritu". No es que haya creado estos conceptos de la nada, ya que de ordinario todos ellos estaban ya presentes en la tradición bíblica, judía y cristiano-primitiva, pero él los cargó de una densidad de significado desconocida hasta entonces".

Como dice Shoeps: "No fue un profesor de teología". Efectivamente no se centró en un intento de visión global y unitaria; no quiso construir una "summa theologica", ni siquiera en la carta a los Romanos, a pesar de que es la presentación más sistemática de su evangelio. Se ocupó de situaciones concretas de sus iglesias e intentó resolver de manera teológicamente fundada problemas particulares de fe y de vida cristiana que se imponían progresivamente a sus interlocutores y a él mismo. En una palabra, su teología podría decirse que era una teología aplicada.

Barbaglio conoce bien ese mundo en el que había 4 millones de judíos en un imperio romano de unos 50 millones de habitantes. Donde se necesitaban cien horas para escribir la Carta a los Romanos. Donde los rabinos decían: "El que no enseña a su hijo un trabajo, le enseña a ser ladrón". Barbaglio opta por la nueva cronología que sitúa la muerte de Pablo el año 58, 9 años antes de la tradicional.

Una nueva síntesis sobre san Pablo, elaborada por alguien que lo ha estudiado bastante.

Jean Pierre Wyssenbach, sj

GONZALEZ NUÑEZ Angel, *Adán y Eva. El hombre y su porvenir*, Paulinas, Madrid 1990, pp. 140.

Angel González Núñez nació en Orense (Galicia, España) en el año 1925. Es licenciado en teología por la Universidad de Salamanca y doctor por el Instituto católico de París. Licenciado en ciencias bíblicas por el Instituto Bíblico de Roma, titular de la escuela Bíblica y arqueológica francesa de Jerusalén y becario de la Universidad Hebrea para lenguas semíticas. Enseña Escritura en el C.E.U. de Madrid y en otros centros universitarios. Entre sus publicaciones cabría recordar "Profetismo y sacerdocio" (1969), "El libro de los Salmos" (1977), "Salmos y Cánticos de la Biblia" (1987), "El Antiguo Testamento, historia de salvación" (1988), "La biblia, los autores, los libros, el mensaje" (1989).

El Autor recuerda primero algunos datos científicos sobre el origen del hombre. "La familia del hombre se sitúa entre las ramas más jóvenes del árbol de la vida. Para hablar del comienzo de la vida primaria, la vegetal, sobre la tierra, se barajan cifras del orden de los dos mil millones de años, y la mitad de esa cifra, mil millones, para tratar de los comienzos de la vida animal. A esas escalas son modestos los tres millones de años que tentativamente se asignan a los primeros fósiles humanos".

Compara lo que otros textos orientales hablan sobre el origen del hombre: "Araru se lavó las manos, tomó un puñado de arcilla y la echó en la estepa y formó a Enkidu, el guerrero (Gilgamesh)".

Y se extiende luego largamente en una reflexión partiendo de los primeros once capítulos del libro del Génesis, hablando del paraíso, el mal, la culpa, la pena, Caín y Abel, sus descendientes, los gigantes, Noé y sus hijos, la torre de Babel.

Quiere que no miremos hacia atrás sino hacia adelante. "Existe un paraíso dentro de cada hombre. Cada hombre lo anhela, lo pierde y lo busca". "El paraíso no es algo que hay que conquistar, sino algo que hay que hacer". "Adán, más que una sombra del pasado, es un proyecto para el futuro y una luminosa esperanza. En lugar de hacia atrás, debemos buscarlo hacia adelante, quizás en el porvenir que nosotros soñamos. El porvenir del hombre adamita está pintado en la Biblia con rasgos de utopía. El valor de una utopía se mide por su aporte a la creación de la persona y de la comunidad justa y fraterna. El porvenir de los adamitas reclama que se conjure la maldición del inhumanismo, de la babélica discordia y de la autosuficiencia prometeica, para que en su lugar se haga camino la bendición de la fraternidad entre los hombres".

Es el libro de un profesor sumamente competente sobre un problema de gran interés.

Jean Pierre Wyssenbach, sj

KOESTER Helmut, *Introducción al Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1988, pp. 870.

Helmut Koester fue discípulo de Rudolf Bultmann, a cuya memoria dedica este libro. Actualmente es profesor de Nuevo Testamento en la Universidad de Harvard. Es uno de los grandes especialistas sobre el mundo del cristianismo primitivo.

En 1971 publicó una obra sobre las líneas de desarrollo del mundo del cristianismo primitivo. Y en 1980 publicó esta "Introducción al Nuevo Testamento", que aparece ahora traducida en la colección "Biblioteca de estudios bíblicos" publicada por la editorial Sígueme.

Esta voluminosa obra tiene dos partes. En la primera se estudia la historia, cultura y religión de la época helenística. En sucesivos capítulos se analizan el panorama histórico, la sociedad y la economía, la educación, lengua y literatura, la filosofía y religión, el judaísmo en la época helenística y el Imperio Romano como heredero del helenismo. Por las documentadas páginas de Koester van desfilando las 30 legiones de 6 mil hombres cada una del ejército romano, moviéndose a 30 kilómetros por día para defender un Imperio en cuyas principales ciudades más de la tercera parte eran esclavos.

En la segunda parte se estudia la historia y literatura del cristianismo primitivo. Entre las fuentes para la historia del cristianismo primitivo Koester describe pormenorizadamente los diversos papiros y manuscritos que se han conservado y hace una breve referencia a los testimonios no cristianos. Hay varias páginas de interés para la crítica textual. Luego reconstruye el paso de Juan Bautista a la comunidad originaria. Dedicar luego un capítulo crítico a la figura de Pablo, cuya muerte sitúa en el año 60, varios años antes de la datación que era tradicional, y no aceptando viajes misionales del apóstol después de su prisión romana. En el capítulo de Palestina analiza las tradiciones de los "Dichos" de Jesús, Pedro, Marcos, Mateo, Juan, y sobre todo los orígenes de la gnosis. Y prosigue ese estudio en el capítulo dedicado a Egipto. "La lectura del Evangelio de la Verdad merece la pena, aunque sólo sea para descansar del laborioso estudio de los escritos de la gnosis mitológica", es una de las raras confidencias que se permite el autor. Si a él le resulta laboriosa la gnosis, ¿qué será para nosotros ? ; De lo que nos libramos con nuestro canon del Nuevo Testamento ! En el capítulo final dedicado a Asia Menor, Grecia y Roma se estudian los escritos de Judas, el Apocalipsis, los escritos déutero-paulinos, Hebreos, Pedro y los escritos lucanos, así como varios escritos antiguos cristianos no canónicos.

Hay que agradecerle profundamente al profesor Koester que haya escrito sin notas y con frases no demasiado largas para no entorpecer la lectura de un trabajo tan extenso, que puede ser una valiosa obra de consulta que nos introduzca en el mundo del Nuevo Testamento y del cristianismo primitivo.

Jean Pierre Wyssenbach, sj

Juan Mateos, famoso profesor romano, es conocido por su colaboración en la Nueva Biblia Española, junto con Luis Alonso Schökel. Igualmente ha publicado "El horizonte humano. La propuesta de Jesús", "Evangelio, figura y símbolos", "El evangelio según san Juan".

Este libro reúne el texto de seis conferencias pronunciadas por el Autor que, por haberse editado en publicaciones muy diversas, resultan de difícil acceso. Se trata de seis temas de evangelio de candente actualidad.

El primer tema, la Utopía de Jesús, estudia a Jesús profeta, su anuncio del Reino de Dios, las Bienaventuranzas, su relación con los movimientos de la época y la victoria sobre la muerte.

El segundo estudia a Juan el Bautista y el bautismo de Jesús en los evangelios sinópticos. El tercero estudia el bautismo en el evangelio de Juan, en el diálogo con Nicodemo, introducido en el segundo capítulo sobre Caná y el Templo.

El cuarto tema analiza la libertad en general, y en particular la de Jesús como libertad de opción, de expresión y acción, ante las instituciones y convenciones sociales, ante la enseñanza y la doctrina oficial, ante los poderosos y el sentido de la denuncia. Luego investiga el origen y la función de la autoridad, dar vida. Y presenta la actividad liberadora de Jesús en muchos pasajes evangélicos.

El quinto tema estudia el criterio de verdad y el carisma de enseñanza en el Nuevo Testamento, a la luz de muchos pasajes del Evangelio de Juan.

Y el sexto tema es un interesante estudio de la vigencia del Antiguo Testamento en el cristianismo. Mateos escribe que desde el punto de vista de su validez, en el Antiguo Testamento pueden distinguirse, según san Marcos, diversos componentes: 1) lo permanente: el Dios dador de vida, liberador de los oprimidos, enemigo de las injusticias; 2) lo provisional: la alianza, y, en ella, la Ley como código moral y las instituciones; 3) lo inadmisibles: las leyes discriminatorias, el nacionalismo exclusivista y el deseo de revancha, proyecciones sobre Dios de la frustración de un pueblo oprimido.

Es muy clara la comparación que hace entre lo que Mateos llama una relación "exterior" con Dios en el Antiguo Testamento, en que se busca a Dios a través de la ley, del templo, del culto y sus ceremonias, por medio de los sacerdotes mediadores, observando reglas de pureza, y la relación "interior" de Jesús con Dios, que ha venido a buscar al hombre para comunicarle vida, en una identidad de actitud y acción propia de los hijos, por la práctica en la vida del amor a los demás.

Juan Mateos ofrece en síntesis la doctrina evangélica con la originalidad, el poder de sugerencia, la claridad y la sólida base exegética que le son habituales.

Jean Pierre Wyssenbach, sj

Asurmendi es un especialista en los profetas. Lleva varios años de profesor en el Instituto Católico de París, y nos ha dado ya, en esta misma colección de Cuadernos Bíblicos, un material de trabajo sobre los profetas Isaías y Ezequiel (nn. 23 y 38), así como una introducción más ambiciosa a los autores y libros proféticos en una obra ecuménica, en colaboración con S. Amsler, R. Martín Achard y J. Auneau.

El presente cuaderno se ocupa, de una manera breve pero ágil y penetrante, en hacer captar el mensaje de esos dos profetas del reino del Norte en el siglo VIII aC. Después de una breve introducción a cada uno, pasa a exponer algunos textos selectos, bajo un esquema general que es: delimitación del texto y contexto histórico, observaciones literarias sobre el vocabulario y estilo, y finalmente problemas teológicos. Los títulos que da a los apartados ya apuntan a temas centrales del mensaje de estos profetas: la justicia social, la justicia y el culto, sacerdote y profeta para Amós; la política, el culto y la fe, Israel, la esposa e Israel, el hijo para Oseas.

La conclusión se ocupa de la edición y complementos añadidos a los textos proféticos originales, que, lejos de tener un valor secundarios “demuestran que los escritos de los profetas fueron considerados como obras abiertas, válidas no solamente para el presente, sino también para el futuro” (p. 29). Y también se encarga del uso e interpretación posterior de sus obras, ya que no es lo mismo buscar en ellas un “depósito de anuncios del Mesías” que fijarse también en los “elementos éticos” y usarlos así en la denuncia y la exhortación, como hizo ejemplarmente Jerónimo Savonarola o Calvino y Lutero. Esto hace ver “que la interpretación partidista de los textos es una tendencia constante” (p. 30), y yo diría que inevitable y legítima además, pero ciertamente hay que ser conscientes del espesor histórico y cultural, para evitar la apropiación inmediata y la aplicación directa a nuestra época, y que “conviene ser vigilantes para respetar los criterios de una sana hermenéutica” (p. 30), habrá que pasar por Jesucristo, si quiere ser una lectura cristiana, y habrá que escuchar en consonancia con el mismo Espíritu que habló por los profetas y sigue actuando hoy y llevándonos a la verdad plena (Jn 16, 13).

Por lo demás, el cuaderno incluye una serie de recuadros bien interesantes con temas como “el día del Señor”, “Amós profeta laico”, “el matrimonio de Oseas”, “Baal” y “Oseas y la monarquía”, entre otros. No le falta, a pesar de su brevedad, ni un cuadro cronológico y un plano de Palestina, ni unas pistas de trabajo para otros textos no analizados aquí, y una bibliografía. Lástima que esté en parte en francés y hasta en alemán y el traductor o editor no se haya preocupado en sustituirla por otra castellana, más asequible al público en general que utiliza estos cuadernos.

Eduardo Frades, cmf

TEOLOGIA

FAVALE Agostino, *Il ministero presbiterale. Aspetti dottrinali, pastorali, spirituali*, LAS, Roma 1989, pp 375;

----- *El ministerio presbiteral. Aspectos doctrinales, pastorales, espirituales*, Atenas, Madrid 1989, pp 364.

El Autor nos dice en la Introducción que a través de este volumen “desea ofrecer a los sacerdotes, dedicados al servicio pastoral y a todos los que se preparan a recibir el sacramento del Orden, una ayuda en la búsqueda de una fructífera simbiosis entre unión con Dios y apostolado ... se propone presentar de manera sistemática los aspectos doctrinales, pastorales y espirituales más destacados, que se refieren al ministerio y a la vida de los sacerdotes” (p. 11).

El índice, denso y articulado, nos da una idea de la riqueza temática de esta obra. La obra se divide en tres partes.

La primera, la menos extensa, presenta los aspectos doctrinales del ministerio presbiteral: ‘quién es el sacerdote’. Se hace un examen sobre la naturaleza y la evolución del ministerio ordenado desde la triple vertiente: cristológica, pneumatológico-ecclesial y escatológica, o sea desde su referencia tanto a la misión salvífica de Cristo como a la actualización de la misma por parte de la Iglesia. Interesantes las páginas sobre lo específico del ministerio ordenado y la admisión de las mujeres a tal ministerio, con observaciones y propuestas oportunas.

La segunda parte trata de los aspectos pastorales: ‘a quién sirve el sacerdote’. Se desarrolla su misión como ministro de la Palabra, de los sacramentos y como guía del pueblo de Dios. Se subraya el rol de pastores y educadores orientado a favorecer la comunión eclesial.

La tercera parte, la más extensa, presenta los aspectos espirituales: ‘cómo tiene que vivir el sacerdote’. Se pueden señalar las páginas sobre las fuentes de la espiritualidad sacerdotal y la dimensión diocesana como valor espiritual. En los sacerdotes diocesanos la nota caracterizante es la diocesanidad. Esto implica una vinculación más estable con la diócesis, lo cual determina el modo particular con el que vive la relación con el obispo, con los demás sacerdotes y con los fieles de su diócesis. De mucha actualidad e interés son las reflexiones sobre la finalización escatológica del servicio sacerdotal, sobre la colaboración entre los sacerdotes, sobre la mutua relación santidad-ministerio, sobre la posesión y práctica de las virtudes humanas, sobre la obediencia al magisterio en campo doctrinal, sobre el celibato y el sentido de la pobreza voluntaria de los sacerdotes.

El Autor demuestra un perfecto dominio de la materia, así en el volumen nos ofrece una síntesis dogmáticamente exacta y espiritualmente rica y abierta sobre el ministerio presbiteral. Al haber trabajado el Autor en línea de fidelidad a las directrices del Vaticano II y del magisterio, el texto resulta útil para los alumnos de las facultades teológicas, los seminarios y los institutos de ciencias religiosas, útil además a todos aquellos sacerdotes que deseen o necesiten volver a los orígenes de su vocación, al sentido de su ministerio-servicio.

Corrado Pastore, sdb

AA.VV., *Evangelización de la cultura e inculturación del evangelio*, Guadalupe, Buenos Aires 1988, pp. 422.

A partir del Concilio Vaticano II, a través de la Constitución pastoral "Gaudium et Spes": "La Iglesia en el mundo contemporáneo" y la Encíclica del Pablo VI: "Evangelii Nuntiandi": "La Evangelización del mundo contemporáneo", se insiste en la necesidad de que el Evangelio ilumine las diferentes culturas y de que se inculture profundamente en ellas. Para que la evangelización alcance la raíz profunda de los pueblos se hace necesaria una evangelización de la cultura. No se trata de algo nuevo, se ha dado desde el inicio del cristianismo, pero es indudable que el tema es hoy de mayor actualidad que nunca. Lo demuestra el volumen que reseñamos.

Se trata del Congreso Internacional de Teología organizado por la Facultad jesuítica de San Miguel (Argentina) y la Revista *Stromata*. El volumen se divide en cuatro partes.

La primera presenta la perspectiva histórica, a fin de recuperar las enseñanzas del pasado en lo que respecta a la relación evangelización-cultura. Gómez Frago en su estudio afirma que con la llegada de los españoles a América no se dio evangelización autóctona, sino destrucción de la misma y sustitución por la de los colonizadores.

La segunda aborda la problemática actual. G.Remolina presenta la problemática de la evangelización de la cultura a partir del Vaticano II, la "Evangelii Nuntiandi" y Puebla, su visión es un tanto idealista, en perspectiva de cristiandad. M.Dhavamony aborda la problemática desde una perspectiva antropológica, de una forma ideológicamente ingenua, ya que no toma en consideración que hay culturas que se imponen por dominación.

La tercera parte presenta la perspectiva teológica con un estudio del Card. Poupard sobre la base de textos pontificios y otro muy interesante de M.Fang, unas

reflexiones sobre la inculturación desde la perspectiva asiática, mostrando simpatía y comprensión por la reflexión teológica latinoamericana.

La última parte ofrece la perspectiva pastoral. J.C.Scannone hace ver como la opción preferencial por los pobres y la asunción de la cultura popular latinoamericana deben inspirar la evangelización y la inculturación del Evangelio.

Este volumen ofrece ricos materiales y es punto de referencia para ulteriores profundizaciones. Sobre esta problemática el diálogo en la Iglesia tiene que seguir. A este diálogo se ha unido también nuestro Instituto con un volumen también de 1988 que lleva como título: "La inculturación del Evangelio".

Corrado Pastore, sdb

VIGANO E. - CANANZI R. - JAVIERRE A.M., *Laicato, cultura e teologia*, LAS, Roma 1988, pp. 68.

El Concilio Vaticano II ha llevado a repensar la realidad de los laicos en la Iglesia a la luz de la eclesiología conciliar y en línea con los rápidos cambios de nuestro tiempo.

Esta reflexión ha sido retomada por el Sínodo de los Obispos de 1987 cuyo tema fue la vocación y misión de los laicos en la Iglesia y la Exhortación Apostólica 'Christifideles laici' de Juan Pablo II de 1988.

Se ha tratado así el tema de los laicos en su condición secular y en su lugar dentro de la Iglesia, se ha reafirmado su vocación a la santidad, su responsabilidad en la Iglesia y en el mundo.

En este contexto el pequeño volumen que presentamos ofrece tres estimulantes contribuciones: "El laico en la Iglesia después del Vaticano II", de Egidio Viganó, superior general de los Salesianos; "El laico y la cultura religiosa hoy" de Rafael Cananzi, presidente de la Acción Católica italiana, y "La promoción cultural teológica de los laicos" del Card. Antonio M.Javierre.

E. Viganó hace ver cómo el Concilio ha centrado su atención sobre el tema de los laicos tratando el tema de la secularidad, la formación de los laicos, su vocación y misión en la Iglesia y en el mundo.

R. Cananzi trata tres aspectos: la formación religiosa del laico, la promoción de la cultura, la evangelización de la cultura. Recuerda que los cristianos deben tener un estilo y un método capaces de superar la fractura entre evangelio y cultura. Por eso hay que superar tres tentaciones: la tentación de separar el evangelio de la cultura; la tentación de reducir el evangelio a la historia (reducción); la tentación de deducir la historia del evangelio (integrismo) ya que no se puede hacer del mundo un campo de

conquista. Hay que respetar la verdad de las culturas, la autonomía de las realidades terrestres, la libertad de las conciencias. Para fermentar las culturas con las semillas del Evangelio, la Iglesia y los cristianos deben caminar con los hombres de nuestro tiempo.

A.M. Javierre trata por una parte de la teología del laicado y por otra de la promoción laical de la teología. Trata de la promoción cultural de los laicos, su formación en facultades y en institutos superiores de ciencias religiosas, y del compromiso de los laicos en el campo cultural.

Resulta evidente que la promoción integral de los laicos tiene que desembocar en acción evangelizadora.

El laico está llamado a ser protagonista en el camino de la historia humana hacia el futuro. Hay que ayudarlo a descubrir esta su vocación y ofrecerle la posibilidad de formarse para vivir esta su misión.

Corrado Pastore, sdb

ALVAREZ Carmelo, *Celebremos la fiesta. Una liturgia desde América Latina*, DEI, San José 1986, pp. 104.

Nos encontramos con un libro de sólo 104 páginas que contiene en germen los planteamientos teológico-litúrgicos de su título.

Carmelo Alvarez ve la liturgia, que engloba el culto, como la realización de la actividad salvífica de Dios en Cristo. Un acto de alegría que celebra la vida.

Analiza el ritmo histórico del culto, desde el Antiguo Testamento hasta nuestros días. En un primer momento el culto veterotestamentario se presenta como el evento que convoca, unifica, compromete y señala la correcta adoración. Allí se celebra al Dios que actuó, actúa y actuará en la historia, puesto que lo que ha acontecido se instaura en la memoria colectiva y se repite como evento y manifestación del Dios de la historia. Analiza la polémica culto externo versus justicia, solidaridad, inserción en la vida.

En el Nuevo Testamento, Jesús se presenta como el Nuevo Israel, que se identifica con un culto en espíritu y verdad, auténtico e inteligente, interior y universal que supera el templo, demostrado en su anuncio del reino. El verdadero culto está en la entrega total de lo concreto, en la vida que es la gran liturgia donde nuestros cuerpos son la ofrenda. El prójimo es el referente concreto de la liturgia. Interesante el planteamiento sobre la Santa Cena como elemento central de la vida postneotestamentaria, puesto que allí se realiza la presencia del Resucitado, la esperanza del banquete mesiánico, la anticipación del futuro.

Sintetiza en manera excesiva el lugar de la liturgia en la historia de la comunidad cristiana hasta nuestros días.

En su análisis se acerca a los sacramentos en la vida, para expresar que son signos (no absorben la realidad que presentan) y símbolos (participan de la realidad que simbolizan). Representan y significan una realidad total. Remiten a Jesús. Allí se encuentra la verdadera teología de la eficacia sacramental.

Habla con acierto de la realidad histórica y memorial del sacramento que dentro del marco de la celebración mantiene la continuidad histórica del símbolo dentro del contexto social. Enseñar y anunciar no pueden ser separados de administrar y bautizar.

Se abre a un capítulo que resuena mejor en el título que en el análisis que de él hace: la celebración de la vida. La primitiva comunidad cristiana vive en la expectativa del triunfo definitivo de la vida sobre la muerte preanunciado en la pascua de Jesús. Esta se convierte en la fiesta de la vida nueva. Es el lugar de la acción de Dios en la historia. Nosotros celebramos porque aspiramos a crear entre nosotros esa experiencia comunitaria de su acción. La fiesta es contacto, expresión comunitaria, es protesta. La liturgia debe ser activa y actual, experiencia de comunidad y servicio al mundo, comunitaria y comprometida.

El libro concluye con una serie de bosquejos de análisis bíblicos. En ellos destaca la problemática de la relación entre teología y cultura; la liturgia como celebración de la liberación integral de los hombres y mujeres en Cristo; la intensa discusión de los parámetros culturales de la liturgia; el culto contextualizado; liturgia y compromiso con la vida; la celebración desde América Latina, en contexto de opresión en búsqueda del reino y de la libertad plena.

Es un libro de visión sintética de toda la problemática del hecho litúrgico sobre todo desde la perspectiva de América Latina. Adolece de excesivo esquematismo. Vale la pena como planteamiento de la situación y como establecimiento de punto de posición. Es una pena que muchas veces el autor dé por descontadas ciertas conclusiones, del todo válidas, pero que por lo lineal suenan apriorística

José Luis Lofrano, sdb

PUBLICACIONES DEL ISSFE

COLECCION ESTUDIOS PSICO-PEDAGOGICOS

SANCHEZ I. Athenayda, *La formación del docente para la Educación Básica Venezolana*, Ed. LES, Caracas 1986.

LOPEZ Abilio, *El grupo en la educación popular*, Ed. LES, Caracas 1986.

MAGER Robert F., *Objetivos para la enseñanza efectiva*, Ed. LES, Caracas 1988.

REFLEXION COLECTIVA, *Pilando nuestro aprendizaje*, Ed. LES, Caracas 1988.

TORRES B. Itálico, *Visión histórica y actual de la educación en el Estado Falcón*, Ed. LES, Caracas 1988.

GARCIA M. Carmen, *La Evaluación Escolar en Venezuela*, Ed. LES, Caracas, 1989.

COLECCION ESTUDIOS FILOSOFICOS

RODRIGUEZ V. Julián, *La transcendencia en el marxismo de Roger Garaudy*, Ed. LES, Caracas 1984.

- *Desde América Latina: ¿Existe Dios?*, Ed. LES, Caracas 1987.

- *¿Qué es hacer filosofía?*, Ed. LES, Caracas 1987. (Agotado)

- *¿Cómo hacer filosofía?*, Ed. LES, Caracas 1989.

- *La persona es relación*, Ed. LES, Caracas 1989.

BIORD CASTILLO Raúl, *¿Cómo hacer un trabajo científico? Introducción a la computación*, ISSFE, Los Teques 1990.

COLECCION ESTUDIOS ANTROPOLOGICOS

CARIAS R., *¿Quiénes somos los venezolanos?*, ISSFE, Los Teques 1982.

LARREAL Hnos., *Hermano Mestizo*, Ed. LES, Caracas 1983.

COLECCION SALESIANIDAD

MENINI M.- MORENO A.-RODRIGUEZ J., *Don Bosco - Venezuela*, Ed. LES, Caracas 1989.