

INSTITUTO DE TEOLOGIA PARA RELIGIOSOS

I T E R

REVISTA DE TEOLOGIA

LA NUEVA EVANGELIZACION

CARACAS
Publicaciones ITER
1991

ITER

REVISTA DE TEOLOGIA

ENERO-JUNIO 1991

AÑO II, Nº 1

*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 Arnaiz, Carlos Bazarra,
Rafael Borges, Luis De Diego, Jesús De La Torre,
Eduardo Frades, Alfonso Guerrero, José Godoy,
José Luis Lofrano, Bruno Renaud, Johnny Reyes,
Pedro Trigo, Luis Ugalde, Alvaro Salas,
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)

SUSCRIPCIONES 1991:

Correo Normal:	Venezuela: Bs. 250
	Extranjero: \$ 10
Por Avión:	Extranjero: \$ 12

ISSN: 0798-1236

Depósito legal pp. 90-0124

Con las debidas licencias
1991 Publicaciones ITER
Caracas (Venezuela)

DIAGRAMACION:

ISSFE - Los Teques
Telf.: 032-43008

IMPRESION:

Acción EcuMénica
Caracas-Venezuela
Telf.: (02)811548-8611196

INDICE

EDITORIAL..... 5

ESTUDIOS

Pelayo Martínez, sj.

Catequesis y Nueva Evangelización..... 7

Luis Ugalde, sj.

La educación moral y el reto del siglo XXI:

Una perspectiva interdisciplinaria..... 21

Jesús de la Torre, ofm Cap.

La presencia testimonial y la actitud dialogante,

características de una solidaridad inculturada..... 51

Wagner Suárez, sj.

El pensamiento teológico

de Mario Briceño-Iragorry..... 71

Pedro Trigo, sj.

El Evangelio en la Crónica indígena de Guamán Poma... 113

LIBROS

Comentarios..... 141

Recensiones..... 150

Libros recibidos..... 168

COLABORAN EN ESTE NUMERO

PELAYO MARTINEZ, sj, Licenciado en Matemáticas (Universidad Simón Bolívar-Caracas). Estudiante de IV Año de Teología.

JESUS DE LA TORRE, ofm Cap, Licenciado en Teología (CES- Belo 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.

WAGNER SUAREZ, sj, Licenciado en Sociología (Universidad Central de Venezuela). Doctor en Teología (Universidad Pontificia de Comillas-Madrid). Profesor de Teología fundamental y pastoral.

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.

Editorial

La Iglesia latinoamericana se prepara para realizar, en 1992, la IV Conferencia Episcopal en Santo Domingo. Efeméride importante ya que de alguna forma se quiere hacer coincidir dos procesos históricos convergentes desde el punto de vista eclesial: los 500 años de evangelización y el relanzamiento de un proceso nuevo de evangelización ante los desafíos del mundo contemporáneo.

Las Conferencias Episcopales realizadas en Medellín y Puebla marcaron significativamente el acontecer eclesial latinoamericano. Fueron, con diferencias y matices, inspiradoras y proféticas. Santo Domingo quiere insertarse en esa misma dinámica. Por eso lanza el reto de la Nueva Evangelización.

El 12 de diciembre de 1990 el Santo Padre Juan Pablo II fijó el tema definitivo de la IV Conferencia en los términos siguientes: "Nueva Evangelización-Promoción humana-Cultura cristiana". Añadió, además, el lema evangelizador que reza "Jesucristo ayer, hoy y siempre" (Hb 13,8).

Ha aparecido recientemente el Documento de Consulta preparatorio a dicha Conferencia. Los destinatarios principales son las Conferencias Episcopales nacionales. De ellas dependerá la extensión y profundidad de esa consulta. Esperamos que sea lo suficientemente significativa como para que la Iglesia latinoamericana se sienta reflejada en las conclusiones finales que saldrán al realizarse la Conferencia en Santo Domingo.

La revista Iter, consciente de la importancia de la Conferencia y del tema propuesto, ha comenzado a reflexionar al respecto. Anunciamos un número dedicado exclusivamente al análisis del Documento de Consulta y de la temática fundamental. El presente número quiere ser, dentro de esa dinámica, un aporte inicial en ese caminar de la Iglesia latinoamericana.

*El artículo de Pelayo Martínez, titulado "Catequesis y Nueva Evangelización" es el resultado de un Seminario sobre la Catequesis que realiza-
ra el ITER en septiembre de 1990 con la participación de un gran número de agentes de pastoral que trabajan en ese campo. Quizás, su mayor aporte y originalidad lo constituye el hecho de que este artículo es el resultado de horas*

de trabajo catequético sistematizadas y puestas en relación con el tema de la Nueva Evangelización.

Aparece, en segundo lugar, el trabajo de Jesús de la Torre, capuchino, quien en su artículo sobre "La presencia testimonial y la actitud dialogante como característica de una solidaridad inculturada" nos habla de ese proceso en el mundo indígena. Si en algún campo el tema de la inculturación del Evangelio adquiere una dimensión significativa y profunda es en el encuentro con el mundo indígena, que según el Documento de Santo Domingo constituye en nuestros días el 10% de la población total latinoamericana. Una presencia esencial para definir los rasgos de nuestra identidad cultural latinoamericana.

Interesante el artículo del P. Luis Ugalde. La evangelización de la cultura moderna encuentra en el campo de la ciencia y de la tecnología retos muy específicos que implican reflexión, análisis y creatividad. El diálogo, confrontación y síntesis entre la fe y la razón sigue trazando vías insospechadas por recorrer. Pero sobre todo constituye un reto el esfuerzo por encontrar respuestas éticas a la problemática de las nuevas tecnologías.

Existe un despertar de los laicos en la Iglesia de América Latina. Las manifestaciones son ricas y diversas. El P. Wagner Rafael Suárez nos presenta un interesante estudio sobre el "Pensamiento teológico de Mario Briceño-Iragorry", ilustre pensador y político venezolano, confeso intelectual católico, rescatado del olvido y colocado en su justa significación histórica. Es impresionante cómo un laico produjera un pensamiento teológico tan profundo y adaptado a la realidad venezolana. Son raíces propias, precursoras de un pensamiento teológico latinoamericano autóctono.

Pedro Trigo nos ofrece una segunda entrega de su estudio sobre la "Nueva Crónica y Buen Gobierno" de Guamán Poma. Como preparación a la conmemoración del V Centenario del descubrimiento y evangelización de América Latina, resulta iluminador la lectura de la Nueva Crónica escrita desde una perspectiva realmente novedosa para dar contenido histórico a la Nueva Evangelización.

En el Documento de consulta aparece el tema central de la Evangelización de la cultura e/o inculturación del Evangelio. Entender la profundidad de sus implicaciones teológico-pastorales es de vital importancia. Hemos echado a andar un proceso apasionante y lo peor es quedarse a mitad de camino.

CATEQUESIS Y NUEVA EVANGELIZACION

Pelayo Martínez, sj

¿NUEVA EVANGELIZACION?

Ante todo es necesario que aclaremos, ¿por qué hablamos de Nueva Evangelización? ¿Por qué calificarla de nueva? ¿Es que acaso la primera no fue bien hecha, o fue incompleta? ¿Se trata sin más de volver a evangelizar, repetir un proceso ya hecho o esa novedad incluye algo más? ¿A qué nos referimos cuando hablamos de Nueva Evangelización?

Lo primero que debemos afirmar es que en nuestro Continente, en estos quinientos años, ha habido momentos de gran relevancia en la proclamación de la Buena Nueva de Jesucristo como fue el capítulo de la "Evangelización constituyente de la América Latina" de que nos habla el documento de Puebla (P 6). Se podrían nombrar grandes figuras en este proceso de evangelización como fueron Montesinos, Las Casas, Anchieta, etc, una lista interminable. Se podría criticar que, a pesar de su grandísimo celo apostólico y su defensa del indio, y del negro en algún caso, su misión evangelizadora consistió más en una doctrina repetida de memoria y en un bautizar masivamente, pues fuera de la Iglesia no hay salvación" que en el anuncio de la Buena Nueva de Jesucristo. Sin embargo la fe cristiana, gracias a estos esfuerzos, sí fue arraigando en el pueblo indígena latinoamericano, no sin la intercesión gloriosa y dignificadora de la Virgen de Guadalupe.

Gracias a esta primera Evangelización podemos afirmar que América Latina es un continente cristiano. A pesar del "ciclo de estabilización, can-

sancio y rutina” y de las “crisis del siglo XIX y comienzos del nuestro” (P 11), a pesar de la escasez de sacerdotes y evangelizadores durante muchos siglos, el pueblo latinoamericano sigue siendo un pueblo cristiano. No se trata, pues, de que la primera evangelización haya sido insuficiente o incompleta, ya que vemos, a pesar de sus sombras, sus grandes logros. ¿Por qué, pues, hablar de Nueva Evangelización?

En primer lugar la misma palabra Evangelio significa Buen Mensaje, Buena Noticia, Buena Nueva. En ese sentido el anuncio del Evangelio debe ser buena noticia para la gente, en particular para los pobres (cf. Lc 4,18; Is 61,1). Pero una noticia, y con más razón una buena noticia, implica una novedad, no puede ser mera repetición de una doctrina, debe incluir un mensaje de algo nuevo de parte de Dios para el pueblo.

Además la situación de América Latina y de nuestro país ha cambiado mucho en los últimos años. Pablo VI afirmaba que “la ruptura entre Evangelio y cultura es sin duda alguna el drama de nuestro tiempo... de ahí que hay que hacer todos los esfuerzos con vistas a una generosa evangelización de la cultura, o más exactamente, de las culturas”(EN 20). Vemos que también en Venezuela se ha ido dando una ruptura de la cristiandad colonial que se intentó mantener o reinstaurar hasta nuestros días. La misma “Evangelii Nuntian-di” refleja bastante fielmente lo que vemos en nuestro ambiente: “A causa de las situaciones de descristianización frecuentes en nuestros días, para gran número de personas que recibieron el bautismo pero viven al margen de toda vida cristiana; para las gentes sencillas, que tienen una cierta fe pero conocen poco los fundamentos de la misma; para los intelectuales que sienten la necesidad de conocer a Jesucristo bajo una luz distinta de la enseñanza que recibieron en su infancia, y para otros muchos”(EN 52), se hace cada vez más necesaria una Nueva Evangelización.

Por otro lado, en medio de la novedad que supone el grandísimo progreso del mundo moderno secularizado, encontramos en América Latina dos elementos que nos llaman a una Nueva Evangelización: en primer lugar que esta situación es una situación de pecado que genera muerte para millones de personas y en segundo lugar que esta novedad coincide con el nacimiento de una nueva creación cultural en medio del pueblo latinoamericano, que quiere constituirse en sujeto de su propia historia y no mero destinatario de la acción de otro que se erige como representante suyo. Este último elemento es apenas incipiente y hay que tener ojos nuevos para verlo (Cf. Is 43,19).

Es además el mismo Juan Pablo II quien nos convoca a esta Nueva Evangelización¹. No se trata de una mera celebración de los quinientos años de evangelización, sino de una evangelización “nueva en su ardor, nueva en su método, nueva en su expresión”.

Por último, pienso que si se trata de anunciar la Buena Nueva de Jesucristo, entonces lo central es el anuncio del Misterio de Dios que se hace plenamente hombre para que el hombre alcance su plenitud por la divinización, y si esto es así el contenido de este misterio nunca es alcanzado completamente por el hombre y siempre será esencialmente nuevo y requerirá un nuevo anuncio de la Palabra que da Vida. Por todo esto hablamos de una Nueva Evangelización, y no simplemente de una re-evangelización.

¿EN QUE CONSISTE LA NUEVA EVANGELIZACION?

¿Qué entendemos por Evangelización? Para entender hoy lo que quiere decir la Evangelización en América Latina es necesario hacer referencia a dos documentos fundamentales: la ‘Evangelii Nuntiandi’ y el documento de Puebla². La EN nos dice que la evangelización de las culturas -entendidas como relaciones interpersonales- debe comenzar en primer lugar con el testimonio de comunión de vida y de destino, y de solidaridad de los cristianos con los demás, pero que este testimonio debe ir acompañado por un anuncio claro e inequívoco de la Buena Nueva del Señor Jesús: su nombre, doctrina, vida, promesas, reino y misterio. Este anuncio -Kerigma, predicación o catequesis- tiene un puesto tan importante que con frecuencia se entiende como sinónimo de Evangelización. Pero ésta no termina ahí, sino que propone una conversión y adhesión real, de corazón, de la persona al Evangelio, propone un hombre nuevo y un nuevo mundo por la incorporación a la comunidad de fieles como signo de esa novedad de vida, y ésta a su vez se expresa, normalmente, en gestos sacramentales que sostienen esa adhesión. Y culmina con un

1. Cf. PASTORE Corrado, “De la primera a la Nueva Evangelización “ en *ITER - Revista de Teología* 1(1990)8-9; MESTERS Carlos, “La Biblia y la Nueva Evangelización” en *DOSSIER -SECORVE* 23(1990)19.

2. No hay que olvidar los documentos del Vaticano II: *Lumen Gentium, Gaudium et Spes, Ad Gentes* y el documento de Medellín.

llamado a evangelizar, con su testimonio y con el anuncio, del mismo evangelizado que ha acogido ya la Palabra y se ha entregado al reino (EN 20-24).

Puebla (P 356-360) resume esto diciendo que la Evangelización es un proceso en que la Iglesia:

- Da testimonio de Dios, revelado en Cristo por el Espíritu que clama en nosotros 'Abba', Padre. Así comunica la experiencia de fe en El.

- Anuncia la Buena Nueva de Jesucristo mediante la palabra de vida: anuncio que suscita la fe, la predicación y la catequesis progresiva que la alimenta y la educa.

- Engendra la fe que es conversión del corazón, de la vida; entrega a Jesucristo, se da la participación en su muerte para que su vida se manifieste en cada hombre. Esta fe, que también denuncia lo que se opone a la construcción del Reino, implica rupturas necesarias y a veces dolorosas.

- Conduce al ingreso en la comunidad de los fieles que perseveran en la oración, en la convivencia fraterna y celebran la fe y los sacramentos de la fe, cuya cumbre es la Eucaristía.

- Envía como misioneros a los que recibieron el Evangelio, con el ansia de que todos los hombres sean ofrecidos a Dios y que todos los pueblos le alaben.

Vemos con alegría que, aunque a veces se siga entendiendo la evangelización como un anuncio repetitivo de la Palabra y la doctrina cristiana, en muchos lugares se entiende la evangelización de esta nueva manera y se está realizando, no sin dificultades y fracasos, una evangelización que parte del testimonio de vida cristiana, en una situación que impone valores, actitudes y costumbres contrarias al Evangelio, una evangelización que lleva a la integración activa y solidaria en una comunidad cristiana.

CATEQUESIS EN LA NUEVA EVANGELIZACION

Desde esta perspectiva de Nueva Evangelización, entendida como proceso de iniciación cristiana, queremos ver ahora el aspecto de la cateque-

sis. Para ello tomamos en cuenta cuatro elementos: los cuatro años de estudio de teología en el Iter, el curso-taller sobre 'Catequesis y Nueva Evangelización', organizado por el Iter y Secorve, y sus conclusiones³, los documentos citados, además de 'Catechesi Tradendae', y la experiencia de trabajar durante algunos años con un grupo de catequistas en la línea de tratar de evangelizar desde la propia vida formando comunidad.

Lo primero que debemos preguntarnos en este momento es ¿Qué entendemos por catequesis en el proceso de la Nueva Evangelización? ¿Qué significa ser catequista? ¿Cuál es el papel de la catequesis y del catequista en esos cinco momentos que plantean la 'Evangelii Nuntiandi' y Puebla: testimonio, anuncio, propuesta de conversión, ingreso a la comunidad y misión?

Juan Pablo II el 12 de Octubre del 1984 en Santo Domingo, al iniciar el novenario de años de preparación al V centenario de la Evangelización en América Latina dijo en su discurso: "América Latina está ante una gran prueba histórica. Por ello, la Iglesia ve en este jubileo un llamamiento a un nuevo esfuerzo creador en su evangelización... Esta evangelización será nueva por su potencial de santidad, impulso misionero, vasta creatividad catequética, manifestación fecunda de colegialidad y comunión, combate evangélico de dignificación del hombre para construir la civilización del amor"⁴. Se nos llama a una Nueva Evangelización y a una renovación creativa de la catequesis.

El mismo Juan Pablo II en 'Catechesi Tradendae' nos dice que "la catequesis no puede dissociarse del conjunto de actividades pastorales y misioneras de la Iglesia" (CT 18), es decir que no puede dissociarse de los cinco momentos de la evangelización. Por eso la catequesis debe incluir no solamente el anuncio de la Palabra, sino que debe partir de un testimonio de vida, debe llamar a una conversión e integración a una comunidad y a una acción misionera del catequizado. Entiende Juan Pablo II que la catequesis es "la educación de la fe de los niños, de los jóvenes y adultos, que comprende especialmente una enseñanza de la doctrina cristiana, dada generalmente de modo orgánico y sistemático, con miras a iniciarlos en la plenitud de la vida cristiana" (*Ibid*). "La catequesis debe a menudo preocuparse, no sólo de alimentar y en-

3. Cf. De La TORRE Jesús, "Taller de Catequesis", en *Nuevo Mundo* 147(1990)351-359.

4. Cf. PASTORE Corrado, *o.c.*, 9.

señalar la fe, sino de suscitarla continuamente con la ayuda de la gracia, de abrir el corazón, de convertir, de preparar una adhesión global a Jesucristo en aquellos que están aún en el umbral de la fe”(CT 19).

Vemos que Juan Pablo II insiste en el aspecto intelectual de la catequesis. Se trata de enseñar orgánica y sistemáticamente la doctrina cristiana. Pero también toma en cuenta el aspecto de “adhesión del corazón” a la persona y proyecto de Jesús, a la que da tanta importancia Pablo VI en la ‘*Evangelii Nuntiandi*’ (EN 24,45,75,78). Con esto queda claro que se trata de catequizar a la persona toda: memoria, inteligencia y corazón. Por eso la ‘*Evangelii Nuntiandi*’ afirma que la catequesis debe tratar de “fijar siempre en la memoria, la inteligencia y el corazón las verdades esenciales que deberán impregnar la vida entera” (EN 44).

CATEQUESIS COMO INICIACION

Por otro lado la catequesis debe dirigirse sólo a las verdades esenciales, a los “datos fundamentales” del kerigma (EN 44), para iniciar (AG 14) en la vida cristiana a los catequizandos. No se trata de un compendio teológico, ni del conocimiento pleno del misterio cristiano. La catequesis es una iniciación.

Pero es iniciación en dos sentidos. En primer lugar la catequesis es iniciación en cuanto que es el comienzo del proceso de formación cristiana que debe continuar con una proclamación permanente del Misterio cristiano, que es siempre nuevo y siempre inabarcable. Además, es iniciación en otro sentido mucho más fuerte. Nuestra cultura no es una cultura cristiana. La propuesta cristiana no es sólo inabarcable por tratarse del misterio último de la relación del hombre con Dios, sino que es siempre algo que va contra corriente, que necesita de una constante vigilancia y esfuerzo por mantenerse fiel a la opción que no es la de la cultura vigente. Por esto la educación en la fe significa una iniciación a algo que no se vive de manera natural en el ambiente cultural, es el comienzo de una vida nueva en el sentido de dejar el estilo de vida que propone la sociedad y comenzar a vivir con una opción fundamental diferente.

Si estuviéramos en un régimen de cristiandad, donde la opción fundamental cristiana fuera connatural al medio cultural, la educación en la fe se-

ría parte de la socialización y sólomente haría falta una comprensión a nivel intelectual de los contenidos del dogma para llegar a una mayoría de edad cristiana, puesto que las actitudes básicas y la opción fundamental serían propuestas por la misma socialización. En una cultura des cristianizada, más aún en una sociedad con estructuras de pecado (P 281,452), la iniciación cristiana significa un continuo proceso de conversión y desolidarización con el orden establecido.

Por esta razón es importante que la catequesis asuma integralmente todas las dimensiones de la persona humana y no sólomente el aspecto de memoria y entendimiento para llegar realmente al corazón y a las opciones fundamentales. Pienso que éste es el sentido de lo que Juan Pablo II llama una Nueva Evangelización, nueva en su ardor.

CATEQUESIS Y ESPIRITUALIDAD

De lo dicho hasta ahora surge una primera conclusión. La catequesis en la Nueva Evangelización tiene como punto de partida, si es auténtica, una nueva espiritualidad. Es el Espíritu que se derrama sobre todos los hombres (Hch 2,17; Jl 3,1), el Espíritu que hace arder el corazón al escuchar las Escrituras (Lc 24,32), el Espíritu que impulsa a anunciar la Buena Nueva a los pobres (Lc 4,18; Is 61,1), el Espíritu que convoca y reúne la comunidad (Hch 2,38-47), el Espíritu que suscita el testimonio-martirio (Hch 6,10). Pablo VI reconoce que el Espíritu es el agente principal de la Evangelización al mismo tiempo que su término, pues sólo él suscita la nueva creación, la humanidad nueva a la que la evangelización debe conducir, mediante la unidad en la variedad, en la comunidad cristiana. También sabe reconocer que “nosotros vivimos en la Iglesia un momento privilegiado del Espíritu” (EN 75). El Espíritu hoy nos ayuda a discernir los signos de los nuevos tiempos para la Iglesia y para América Latina. Hoy el Espíritu está impulsando la Iglesia latinoamericana en la creación de Comunidades Eclesiales de Base, que son fermento para la Nueva Evangelización, en la catequesis desde la solidaridad con los más pobres y en el seguimiento de Jesús para la construcción del Reino.

CATEQUESIS Y RELIGIOSIDAD POPULAR

La Nueva Evangelización debe también ser nueva en su expresión. Una manera en que se expresa la nueva espiritualidad hoy es en la Religiosidad Popular o “piedad popular, es decir, religión del pueblo, más bien que religiosidad” (EN 48). Ya los obispos latinoamericanos reunidos en Medellín encuentran que “la renovación catequética no puede ignorar un hecho: que nuestro continente vive en gran parte de una tradición cristiana y que ésta impregna, a la vez, la existencia de los individuos y el contexto social y cultural. A pesar de observarse un crecimiento en el proceso de secularización, la religiosidad popular es un elemento válido en América Latina. No puede prescindirse de ella, por la importancia, seriedad y autenticidad con que es vivida por muchas personas, sobre todo en ambientes populares. La religiosidad popular puede ser ocasión o punto de partida para un anuncio de la fe” (Catequesis 2).

En Puebla ven también con realismo que “estamos en una situación de urgencia. El cambio de una sociedad agraria a una urbano-industrial somete a la religión del pueblo a una crisis decisiva” (P460). Las nuevas estructuras sociales y políticas que se dan en América Latina no expresan lo que de cristiano hay en el pueblo, sino que lo deshumanizan y esclavizan. Por eso, aunque el pueblo latinoamericano es esencialmente cristiano, no se puede presuponer que la sociedad sea cristiana, ni por tanto que la misma socialización lleve al niño o al joven a asumir valores cristianos. Hace falta, pues, que la catequesis parta de estas raíces cristianas de la religiosidad popular y las evangelice. Tampoco se puede pensar que la sola religiosidad popular sea suficiente para mantener viva la propuesta cristiana. Ha existido durante mucho tiempo una especie de divorcio entre la religiosidad popular y la estructura eclesial, y por tanto ha carecido de una auténtica evangelización que la ha ritualizado y contagiado de elementos de tipo supersticioso. Sin embargo ha sido un canal de expresión religiosa que ha mantenido viva la fe del pueblo, y donde ha sido acompañada del Evangelio ha ido forjando comunidades fuertes, vigorosas y renovadoras.

En el curso-taller sobre catequesis y Nueva Evangelización hemos constatado que prácticamente ningún material de catequesis asume la expresión simbólico-religiosa del pueblo. La catequesis está, entonces, proponien-

do un cambio de religión, no un Evangelio. Por esta razón la catequesis puede no resultar una buena noticia, sino un elemento más de socialización que no asume las raíces más profundas de la expresión religiosa del Misterio, y que hace que esta expresión se tenga que vivir en forma clandestina y “misteriosa”. Consideramos pues que a pesar de que muchas veces se habla de inculcación y de acercamiento al pobre y su cultura, y que muchas veces se asumen varios de estos elementos en la catequesis, muy raramente se valora seriamente la religión del pueblo para partir de ella en la catequesis.

CATEQUESIS SITUADA

A partir de la Constitución pastoral ‘Gaudium et Spes’ del Concilio Vaticano II, la Iglesia tiene un modo nuevo de hacer pastoral y teología. De ahí surge un nuevo modo de evangelizar. El punto de partida ya no es el designio eterno de Dios sobre el mundo y sobre el hombre, sino los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias del hombre. Se parte de la situación concreta del hombre y sus problemas para tratar de dar respuesta a ellos desde el designio de Dios, revelado en Jesucristo. Esta es la opción pastoral de Medellín. Por eso afirma que: “Las situaciones históricas y las aspiraciones auténticamente humanas forman parte indispensable del contenido de la catequesis... América Latina vive hoy un momento histórico que la catequesis no puede desconocer: el proceso de cambio social, exigido por la actual situación de necesidad e injusticia en que se hallan marginados grandes sectores de la sociedad... Y es tarea de la catequesis ayudar a la evolución integral del hombre...” (Catequesis 6-7).

La “Evangelii Nuntiandi” insiste en que “la evangelización no sería completa se no tuviera en cuenta la interpelación recíproca que en el curso de los tiempos se establece entre el Evangelio y la vida concreta, personal y social, del hombre” (EN 29) y dedica los números 30 al 38 a la relación íntima que existe entre la liberación como promoción humana, desarrollo, y lucha por superar todo tipo de injusticias, por un lado, y liberación en sentido teológico como apertura al Absoluto y salvación en Jesucristo, por otro. La evangelización debe llevar a participar en la lucha por la liberación integral del hombre. Juan Pablo II lo confirma diciendo que la catequesis deberá iluminar des-

de la fe “la acción del hombre por su liberación integral, la búsqueda de una sociedad más solidaria y fraterna, las luchas por la justicia y la construcción de la paz” (CT 29).

CATEQUESIS CENTRADA EN EL MISTERIO DE CRISTO

El decreto ‘Ad Gentes’ del Vaticano II está centrado en la actividad misionera de la Iglesia, y si bien está pensando explícitamente en las misiones “entre los gentiles” (AG 35), y en ese sentido en “implantar la Iglesia entre los pueblos que todavía no creen” (AG 6), se puede, sin embargo, extender su sentido a la misión de la Iglesia de evangelizar a todos los hombres (AG 1).

Este decreto, apoyándose en la doctrina paulina, explica que el convertido “emprende un camino espiritual por el que, participando ya por la fe del misterio de la muerte y resurrección, pasa del hombre viejo al nuevo hombre perfecto en Cristo” (AG 13). Por tanto la evangelización -y con ella la catequesis- debe ser una iniciación en el misterio de Cristo. Pablo VI lo expresa admirablemente en la primera parte de la ‘Evangelii Nuntiandi’ (EN 6-16) en la que va desarrollando el testimonio y la misión de Jesús como primer evangelizador que anuncia la llegada del Reino de Dios para los pobres, y la liberación (o salvación) de todo lo que oprime al hombre. Predicación que está acompañada de signos evangélicos que van desde los milagros hasta su propia resurrección, pero que el mismo Jesús pone como centro de todo el único signo: los pequeños, los pobres son evangelizados. “Tal es la misión para la que Jesús se declara enviado del Padre; todos los aspectos de su Misterio -la misma Encarnación, los milagros, las enseñanzas, la convocación de los discípulos, el envío de los Doce, la cruz, la resurrección, la continuidad de su presencia en medio de los suyos- forman parte de su actividad evangelizadora” (EN 6). “Nacida... de la misión de Jesucristo, la Iglesia es a su vez enviada por él. La Iglesia permanece... como un signo, opaco y luminoso al mismo tiempo, de una nueva presencia de Jesucristo, de su partida y de su permanencia... Es su misión y su condición de evangelizador lo que ella está llamada a continuar” (EN 15).

Por eso ‘Ad Gentes’ afirma que “como esta misión continúa y desarrolla a lo largo de la historia la misión del mismo Cristo, que fue enviado a

evangelizar a los pobres, la Iglesia debe caminar, bajo el impulso del Espíritu Santo, por el mismo camino que Cristo siguió, es decir por el camino de la pobreza, de la obediencia, del servicio y de la inmolación de sí mismo hasta la muerte, de la que salió victorioso por la resurrección” (AG 5).

De esta forma se ve que la catequesis, como todo el proceso de evangelización, debe estar centrada en el Misterio de Cristo, en su persona, su mensaje y lo que significa el Misterio central de su encarnación de acercamiento entre el hombre y Dios. Y esto tanto a nivel de los contenidos de la predicación como en su espiritualidad y opciones básicas.

Sólo así la catequesis podrá ayudar a revelar al verdadero Dios, al Dios de Jesús, y no una imagen falsa que nos podemos hacer con mucha facilidad los “profesionales” de la religión. La catequesis tradicional ha partido de una definición del Dios Trino para muchos incomprensible, y desde ella ha definido a Jesucristo como el Hijo de Dios hecho hombre. Esto no ayuda a comprender, -sobre todo con adhesión de corazón- el misterio de Jesucristo, sino que lo desvirtúa por una preconcepción falsa de quién es Dios⁵. En cambio si se parte de Jesús en su vida histórica y de su predicación del Reino, con sus Palabras y sus signos, para llegar como los primeros cristianos a afirmar que en la resurrección “Dios ha hecho Señor y Cristo a ese Jesús a quien ustedes crucificaron” (Hch 2,36), si se hace ese camino, se estará realmente siendo testigos de la resurrección de Jesús y anunciadores de su Buena Noticia.

Se ve entonces que el punto de partida de la Evangelización y de la catequesis es la Espiritualidad, la experiencia del Espíritu en la comunidad -Espíritu de solidaridad, generosidad, justicia, misericordia...-, que se expresa, de forma aún imperfecta, en la religiosidad popular. Desde ella se hace la predicación de Jesús y su mensaje del reino a los pobres, su vida y opciones, su pasión como consecuencia de esa vida, su muerte y resurrección, y desde ahí se llega a entender quién es ese Padre bueno de Jesús y Padre nuestro, que lo resucitó de la muerte y nos da nueva vida. Se entiende así que Dios es comunidad de amor y nos impulsa a vivir la plenitud de su amor en una comunidad que sea signo de la Nueva Ciudad del Reino definitivo de Dios.

5. Cf. De LA TORRE Jesús, *o.c.*, 354.

LA BIBLIA EN LA CATEQUESIS

De lo dicho se puede deducir que el uso de la Biblia en la catequesis tiene un papel fundamental. Pero el uso hecho durante mucho tiempo de la Biblia ha sido un apoyo para corroborar una doctrina que debía aprenderse, y a lo sumo lograr entender su formulación en términos más o menos filosóficos. ¿Cuál debe ser su papel en la catequesis en una línea de Nueva Evangelización? ¿Cómo utilizarla? ¿Con qué metodología?

Existen estudios sobre este punto⁶. El modelo es el mismo Jesús en el pasaje de los discípulos de Emaús, y el uso que él hace de la Biblia. Jesús en primer lugar pregunta por la situación de los discípulos, por sus tristezas y angustias. Desde ahí ilumina su realidad con las escrituras, ayuda con ellas a leer los acontecimientos. Al mismo tiempo reinterpreta las escrituras a la luz de su resurrección, y con ello cuestiona las falsas interpretaciones. Por eso es importante no manipular las escrituras, sino ser fieles al texto mismo. Esta lectura de la Biblia lleva a compartir el pan en la misma mesa, a volver a integrarse a la comunidad y al anuncio de la resurrección de Jesús. La Biblia debe ser leída en el contexto de la comunidad Eclesial, y el lugar privilegiado es en la celebración Eucarística.

La Biblia, y en particular los Evangelios, ayudarán a la presentación del misterio de Cristo. Este debe ser el centro de toda catequesis. Se debe partir de la situación concreta de los catequizandos, de sus problemas, sus aspiraciones y su espiritualidad, expresada a través de la religiosidad popular. Iluminar esas situaciones con la propuesta de Dios en su Palabra -el Verbo, Jesús-, llamar a la conversión, al cambio de vida para llegar a una vida más plena en la comunidad.

6. Cf. PASTORE Corrado, "Biblia y Catequesis", en *Nuevo Mundo* 147(1990)337-349; AA.VV., "Documento final de la Cuarta Asamblea plenaria de la Federación Bíblica Católica", en *DOSSIER-SECORVE* 23(1990)45-63.

PEDAGOGIA EN LA CATEQUESIS

Pensamos que uno de los mayores aportes de la 'Catechesi Tradenda-e' es la necesidad de una pedagogía adecuada a la catequesis. Dedicó Juan Pablo II toda la parte V del documento a desarrollar el proceso de catequesis permanente en sus diversas etapas entre las que no debe haber ruptura sino una armoniosa continuidad, desde los niños pequeños hasta los adultos. Cada etapa debe afrontar problemáticas diferentes y modos diversos de presentar el problema religioso, teniendo en cuenta además de la edad, la situación socio-cultural del catequizando.

Queremos catequizar a la persona en toda su complejidad. La persona no es sólo individuo, sino fundamentalmente relaciones. Relación con las cosas, con las demás personas, con Dios. Queremos formar al hombre como Señor de las cosas, y de su propia historia, como Hermano de los demás y como Hijo de Dios. Todas las dimensiones de la persona están unidas e interrelacionadas: cuerpo - alma - sentimientos - inteligencia - memoria - voluntad - anhelos - libertad - necesidades... En todas esas dimensiones debe incidir la evangelización. Por esto la catequesis debe formar desde, en y para la vida. En ese caso es necesario que la catequesis se realice en su mundo, en su lenguaje, en su vida, en su casa... Es, pues, importante tener en cuenta el juego, la familia (¿madre soltera?), el grupo de amigos, la escuela, el barrio, las emociones, los impulsos agresivos, la sexualidad, la capacidad de dominar una tarea, la expresividad, la religiosidad, etc. Es importante ayudar a la persona a crecer en sus conocimientos -comprensión, memoria, doctrina...-, en sus actitudes comunitarias y en sus acciones concretas -actividades, juegos...-, en su fe, su expresión religiosa y en el seguimiento de Jesús: Biblia, oración, sacramentos...

A MODO DE CONCLUSION

Es imposible en una catequesis tener en cuenta, y a plenitud, todos estos elementos y otros más. No se quiere, por otra parte, decir que esto sea lo último y definitivo que debe hacerse en una catequesis para que sea auténtica. Seguramente muchos de estos elementos hay que seguir revisándolos.

En ese sentido estas reflexiones, aún siendo un punto de llegada desde un camino recorrido a lo largo de varios años, son un punto de llegada provisional. Lo importante es seguir haciendo el camino desde la fe. Del mismo modo que la evangelización y la catequesis no pretenden una educación en la fe que sea plena y definitiva, sino una iniciación de un proceso que dura toda la vida, nuestra comprensión de lo que es la catequesis es también un proceso, un camino que debe irse revisando constantemente desde los criterios que se ha intentado presentar: desde una fidelidad al Espíritu que nos anima como comunidad eclesial, desde el pueblo como sujeto de producción religiosa y sujeto portador del Espíritu, desde la situación concreta que vive el pueblo pobre hoy, y sobre todo desde el seguimiento de Jesús, que anunció la Buena Nueva para los pobres, que nos reveló un Dios que es Padre misericordioso, desde Jesús presente en la Biblia y sobre todo en los Evangelios.

Doy gracias a Dios pues en el tiempo que he trabajado con grupos de catequistas siempre he encontrado personas dispuestas a ir haciendo este camino, desde su fe y religión sencilla, en una comunidad que quiere ser solidaria e ir anunciando la Buena Noticia de Jesucristo desde los pobres. Ellos han sido mis mayores evangelizadores y mis mejores catequistas.

LA EDUCACION MORAL Y EL RETO DEL SIGLO XXI: UNA PERSPECTIVA INTERDISCIPLINARIA

Luis Ugalde, sj

INTRODUCCION

I.- ¿MUERTE DE LA MORAL?

Empecemos por un lugar común: la moral está en crisis. La sociedad está en crisis por falta de valores morales en los ciudadanos.

El sentido del desarrollo moral se nutre de dos elementos complementarios. Uno exterior al individuo y que le viene de la sociedad transmitido en forma de deber ser: haz el bien que te decimos e imponemos y evita el mal. Así serás bueno y te reconoceremos como tal. El otro elemento es interior y radica en la estructura misma de la persona: la búsqueda del bien percibido como realización de su identidad y de su felicidad. El deber ser se presenta como deseable y el Bien como ordenador de toda la vida en su conjunto. Tan importante es este Bien superior y tan fuerte nuestra adhesión a él, que es capaz de ordenar todos los otros factores y justificar la subordinación de otros bienes parciales, de otras tendencias de la persona. No porque nadie me impone, sino por el sentido mismo de ese bien superior para mí. Incluso puedo autoimponerme la pérdida de la vida propia para lograrlo. Esto ocurre, por ejemplo en quien por no acusar calumniosamente a una persona inocente es ejecutado o sufre la tortura hasta la muerte. El amor es más fuerte que la muerte.

No queremos decir que el deber ser que nos viene de fuera coincida con ese sentido moral interior. Ciertamente lo pretende, pues no busca sólo el

acatamiento exterior a las normas sociales de una determinada sociedad, sino que aspira a la adhesión interior en su conciencia. Pero sabemos que existe la posibilidad y la realidad histórica de una profunda contradicción entre ambos. Y con frecuencia el descubrimiento de esa contradicción se produce después que durante muchos años se ha vivido convencido de la coincidencia. Por ejemplo una mujer que durante buena parte de su vida ha internalizado y ha vivido fielmente el papel que la sociedad tradicional señala a la mujer en la casa y en la sociedad, al descubrir la inmoralidad que puede haber en ese papel inculcado a ella como deber ser y el obstáculo que la sumisión a esa norma social puede ser para la realización de ella como persona humana -de ella y de los otros, de las mujeres y de los varones-, no sólo entra en conflicto, sino que también puede generar una profunda agresividad y desconfianza contra todos los guardianes y transmisores de ese deber ser.

El hecho es que en la sociedad occidental -y su onda expansiva se va imponiendo en todo el mundo -los tradicionales formuladores y guardianes del deber ser han perdido significativamente su prestigio y su capacidad de inspirar un sentido moral de la vida, su autoridad moral. También han perdido su efectiva capacidad de control social y de coacción. Las iglesias, las tradiciones, la naturaleza, los padres, la Biblia, la autoridad civil, el maestro, Dios, la metafísica...parecen impotentes.

Puede haber dos lecturas de este hecho. Una dice que hoy la gente es tan inmoral que no respeta ni acata la moral y sus representantes. La otra dice que para ser moral hoy, en el sentido de una moral de realización de la persona humana, hay que liberarse de aquellos que dominaron a hombres y mujeres y negaron su realización moral imponiendo e inculcando como deber ser algo que hoy se ve como inmoral.

Estamos en una sociedad secularizada, permisiva, pluralista, cambiante, hedonista y pragmática. En ella se alimentan actitudes personales que someten a juicio todo lo que constituya el deber ser tradicional. De ese juicio muchas instituciones y muchas normas de moral salen muy mal paradas. Todo esto hace que la moral, mientras no se llegue a conductas claramente criminales, quede dejada a la apreciación subjetiva de cada quien.. Pero hay algo más. La larga marcha hacia la modernidad ha sido vivida en Occidente por sus protagonistas como una marcha de liberación de la esclavitud del Faraón. Y en general los guardianes de la moral eran vistos como guerreros del Faraón que trataban de impedir la liberación.

El mundo moderno ha producido una realidad humana completamente diferente en cuanto a las condiciones y modo de abordar la pregunta sobre el deber ser, sobre el bien y el mal y sobre el sentido de la realización humana. Digamos esquemáticamente que ha producido cuatro situaciones decisivas:

- Ha desprestigiado y desautorizado a los tradicionales soportes de la moral heterónoma.

- Ha desterrado al mundo de lo individual subjetivo la búsqueda del sentido moral interior autónomo.

- Ha producido un desarrollo de la racionalidad científico-técnica amoral - y en lucha por liberarse de la moral - tan prodigioso y tan capaz de brindar bienes y servicios a la humanidad que resulta altamente deseable. Con sus hechos -no con su teoría- demuestra o pretende demostrar que la amoralidad científico-técnica -y la humanidad modelada por ella- es infinitamente más moral que las condiciones en que las sociedades morales tenían al ser humano.

- La unidad global de la persona y de la sociedad ha sido desdoblada por la modernidad en múltiples parcelas de la ciencia, de la tecnología y del actuar humano. Cada área tiene su propia lógica. Su función es producir dentro de ese ámbito los medios que efectivamente lleven a obtener sus fines específicos: producir riqueza, curar el cáncer, llegar a la luna, hacer hablar a un detenido... En cada parcela -implícita o explícitamente- se considera bueno lo que lleva al logro de los fines propuestos. El poner los medios necesarios para ello es la condición necesaria. Cada quien quedaría en libertad para aceptar esos fines y ver si está dispuesto a poner los medios que llevan a su consecución.

La modernidad hoy es deseada y altamente apreciada por la mayoría de los que viven en ella y por los que ya la visualizaron como tierra prometida pero todavía no entraron en ella. Y la modernidad parece exigir como pago la aceptación de una racionalidad utilitaria. Es bueno en cada área aquello que es capaz de conducir efectivamente a los fines específicos en esa área.

¿Qué postura tomar frente a esto?

Hay quienes se reúnen en nombre de los tradicionales guardianes de la moral para lamentar los desastres morales que ha hecho la sociedad moderna y los que va a hacer la postmoderna si no se emprende una gran cruzada para evitarlo.

Otros, como si nada nuevo hubiera pasado, tratan de ver cómo se puede fortalecer el sentido moral personal en términos más o menos convencionales. Una moral de rectitud individual y de honestidad interior sin entrar a ver las condiciones objetivas de la sociedad que alientan o tienden a ahogarla.

La tercera alternativa es tomar en serio la modernidad y toda su prodigiosa producción en favor de la humanidad.

- Apreciar la formidable autoridad moral de su lógica amoral.

- Apreciar las enormes posibilidades objetivas que ofrece a la realización humana y también las nuevas posibilidades que da a las conciencias individuales de plantearse alternativas. Estas en la sociedad tradicional no existían más allá de acatar o no el bien y el mal ya definido por la sociedad.

La liberación de la conducta humana -para bien y para mal- de la fuerte coacción externa y de una moral heterónoma fuertemente impositiva abre nuevas posibilidades morales que sin embargo no han sido desarrolladas.

- Estudiar con detenimiento la crítica teórica, pero sobre todo la crítica y desautorización factual de la moral tradicional por parte de la modernidad. Percibir en toda su fuerza el reto formidable que esto representa

- Comprender al mismo tiempo la nueva miseria humana que produce esta sociedad. La incapacidad de esa cultura de alimentar un sentido moral trascendente.

La profunda condición inhumana de esa segunda naturaleza producida por la racionalidad científico-tecnológica. Captar la necesidad de crear un espacio público y las condiciones de posibilidad de crecimiento en el interior de las personas de un sentido humano, de una racionalidad de la relación interpersonal y del don gratuito.

Dicho de otra manera, tenemos que apreciar todo lo que el 'logos' y el 'eros' desatados han producido en favor del hombre. Y apreciar al mismo tiempo las contradicciones entre ambos y cómo conducen la civilización al 'thanatos', la muerte.

Descubrir, más allá del 'logos' restringido a uno de sus aspectos -la racionalidad instrumental-, el 'logos-agape', el Amor que trasciende el conocimiento objetivador por un conocimiento en la relación interpersonal, en la afirmación del otro y en el don gratuito.

Un 'agape' capaz de respetar y de asumir el 'logos' instrumental y el 'eros' para hacerlos realmente productores de vida y de vida cualificada como humana.

Nos parece que esta tercera es la posibilidad que escogemos. No creemos que la solución a los problemas de profunda deshumanización producidos por una cultura de modernidad científico-tecnológica, sea el regreso a la tradicional sociedad, a su relación con la naturaleza y con Dios y a sus relaciones interpersonales. La pregunta es cómo humanizar el formidable prodigio científico-tecnológico, no cómo rechazarlo.

No aceptamos -en contra de lo que defienden muchos autores- que lo inhumano es inherente a esa racionalidad, que ella es necesariamente una racionalidad de dominación y de destrucción que convierte al hombre en instrumento de la acumulación de riqueza, de poder y de placer. Pero sí reconocemos que ese carácter perverso, que realmente tiene tal como hoy se presenta, sólo es posible reordenarlo en la medida en que una racionalidad distinta, la racionalidad de la relación humana interpersonal, es desarrollada no sólo al margen de la lógica objetiva de la sociedad, en la interioridad de las personas o en las iglesias puestas a la orilla de la vida, sino como una racionalidad amorosa capaz de asumir la totalidad de la sociedad y de la vida y de reordenarla.

Creemos que esto es imposible mientras el cristianismo no recupere efectivamente su identidad con el Dios del Evangelio y no con cualquier Dios, mientras el Dios-Amor que es don y sentido de la vida no se diferencie del dios heterónimo, el dios del temor, guardián legitimador de dudosas morales sociales y personales o incapaz de asumir y de transformar la modernidad y de ponerla al servicio de una calidad de vida realmente humana.

II.- *EL IMPACTO MORAL DE LA MODERNIDAD*

No se trata de mostrar preocupación porque algunas normas hayan variado en diversas áreas de la conducta humana. La modernidad ilustrada ha producido un tipo de sociedad en la que surge la pregunta sobre el sentido mismo del deber ser. Más allá de las leyes científicas que desarrollan cada área del saber, y de la racionalidad instrumental con su criterio legitimador

consistente en la capacidad efectiva de los medios para alcanzar los fines propios de esa área. ¿Tiene sentido preguntarse por una moral? Caso de que todavía puede defenderse su necesidad, ¿cuál es el ámbito de su incumbencia? ¿Hace falta la moral para satisfacer alguna necesidad particular del ser humano o para ordenar esas áreas de las que la modernidad con mucha lucha y esfuerzo ha logrado sacar fuera la ingerencia de un factor extrínseco como la moral?

La modernidad ha trabajado con un presupuesto implícito o explícito que afirma la racionalidad y la bondad del universo y del ser humano. Racionalidad y bondad expresada en leyes. En la medida en que el ser humano vaya descubriendo y aplicando esas leyes a todas las áreas, el deber ser y el ser se identificarán. La razón traerá el conocimiento y el bien. Es decir la felicidad y la plenitud humanas.

Por un lado existe esa lógica implícita que rechaza los planteamientos morales como contraproducentes. Pero también es cierto que están a la vista frutos muy amargos de inhumanidad que han sido más bien potenciados por la racionalidad científico-tecnológica. En ese sentido siempre se puede hacer una lectura moralista y catastrófica del mundo contemporáneo. Para ello no faltan elementos como la amenaza de destrucción total, el armamentismo y la miseria de la mayoría pobre de la humanidad, la corrupción, la droga, el sinsentido de la vida en las sociedades opulentas, el libertinaje sexual... Este tipo de sociedad genera a su vez un profundo resentimiento contra ella en los jóvenes que la perciben como capaz de producir de todo, pero incapaz de ofrecer un 'habitat' cultural apropiado para que florezca el amor humano, la ternura, la comprensión y el interés gratuito por todo ser humano. Vuelve la búsqueda de la religión, de la metafísica, de la interioridad, de lo sagrado, de lo exotérico ante la insoportable cotidianidad de un éxito tecnológico productivo, aséptico de calor humano y de fraterna convivencia.

Pero creemos que estas limitaciones y aun desastres que produce la modernidad no permiten fundamentar una moral alternativa con real posibilidad de vigencia, porque el indudable desprestigio humano de la liberación producida por la abundancia tecnocrática y la sociedad utilitaria es contrarrestado por su inmensa capacidad de seducción.

Creemos que la actitud acertada para encontrar un camino moral con vigencia real, es decir con capacidad de producir una civilización con verdadera calidad de vida humana para todos los pueblos, requiere captar al mismo tiempo la irracionalidad de una humanidad que se autodestruye y el formidable aporte humano hecho por la racionalidad instrumental científico-tecnológico-organizativa que ha producido una revolución increíble en cuanto a su capacidad humana para lograr los fines que se propone.

Hoy la juventud se puede encontrar con una clara percepción de la inmoralidad de la sociedad moderna y también con el sinsentido de la tradicional moral heterónoma. Clarividencia que, unida a la impotencia por construir otro mundo donde sea posible desarrollar y expresar el sentido moral trascendente, puede derivar en una evasión cínica y desengañada.

Sin asumir la modernidad no parece posible reorientarla y tampoco sustituirla. Veamos algunos de sus elementos y sus efectos en la moral.

1. *La larga marcha de la Ilustración*

Como todo cambio social profundo el triunfo de la modernidad ha exigido una larga marcha -en este caso de varios siglos- muy conflictiva y enfrentada a enormes resistencias. Conocer la naturaleza y dominarla parecen haber sido las dos tareas que marcan el éxito de la modernidad. Por medio de ella la humanidad pasa de un estadio de adaptación a la naturaleza, con una relativamente reducida transformación, a un estadio en que la transformación es de tal envergadura que produce una abundancia de bienes y servicios antes insospechada. Esto hace que la modernidad -más allá de su desarrollo europeo- tenga un carácter de universalidad. Sin entrar en juicios valorativos -¿es mejor o peor que otras civilizaciones?- parece ser que todos los pueblos en pocas décadas, espontáneamente o inducidos por otros, entrarán por ese camino.

La transformación en el mundo occidental se nutrió de la racionalidad griega y de la inspiración judeo-cristiana. Esta desacraliza la naturaleza y estimula la acción transformadora del hombre en la historia. Por eso el hombre occidental "domina la tierra" descubriendo las leyes puestas por Dios en ella. Sin embargo la relación de la modernidad ilustrada hija del "Occidente Cristiano" con la matriz cristiana tradicional pasa por un enfrentamiento que supuso el rechazo de la autoridad, del saber eclesiástico y de la moralidad, tal como históricamente habían definido las iglesias.

La lucha de la ilustración moderna contra la sociedad tradicional aparecía en los siglos XVIII y XIX como una lucha por la liberación de la humanidad. Era una lucha moral. Cuando el profesor de moral Adam Smith quería una economía que siguiera leyes científicas sin interferencia exterior de ningún deber ser -autoridad civil o eclesiástica...- estaba proponiendo un medio amoral para lograr el fin moral de la mejor producción y distribución de riquezas.

Para esa generación de sabios y de científicos el Espíritu humano, la Razón, era el destello de la Divinidad creadora de un mundo positivo, ordenado y racional. Sin embargo se encontraba con que en el mundo tradicional, en el que vivían, el mal y la ignorancia eran realidades omnipotentes que imponían la limitación y la pobreza, la discriminación social de una sociedad estamental y de castas y el sometimiento de las personas a una serie de imposiciones heterónomas que hacían del individuo humano un mero ejecutor de órdenes. Y como supremo guardián de este orden irracional se les presentaba una autoridad religioso-civil indiscutible que pretendía estar consagrada por Dios.

Ciertamente esa sociedad heredada era moralista, lo que no quiere decir que fuese moral. A veces ese moralismo mantenía y protegía realidades profundamente inmorales. Pero aún en los casos en que la moral reinante postulaba el bien para todos los hombres no tenía medios para producirlo. Por ejemplo, deseaba la salud y la pedía en sus oraciones, pero no tenía el conocimiento científico-tecnológico para combatir las pestes o producir la penicilina. De manera que se vivía en una sociedad moralista, profundamente inmoral, en muchos aspectos. Frente a ella trataban de crear los ilustrados un espacio para la ciencia y la técnica regidos por sus leyes intrínsecas sin interferencia de ningún deber ser exterior.

Esta era para ellos otra manera de obediencia al Dios, supremo ordenador del Universo, que había puesto leyes racionales en todo y había dotado al ser humano de razón para descubrirlas y ajustarse a ellas. Cuando la razón subjetiva y la objetiva se encontraran se establecería en este mundo el Reino de la Razón, es decir, la Verdad y el Bien, así como también la capacidad de producir la anhelada abundancia de bienes y servicios por medio de la dominación de la naturaleza. Dominación que se logra obedeciéndola, es decir ajustándose a sus leyes. El misterio del mal del ser humano, que hace lo que

no quiere y no hace lo que considera bueno, se resolverá -pensaban- en la medida en que liberemos la razón de los tutelajes oscurantistas que la tienen sometida.

Hay dos aspiraciones en esta larga marcha hacia la modernidad ilustrada: la liberación de la razón científico-tecnológica y la liberación de la conducta individual. Ambas estaban atadas por imposiciones extrínsecas. Ambas debían llegar a guiarse solo por sus leyes intrínsecas que están escritas en la propia naturaleza de las cosas. En los siglos XVIII y XIX se produjo de manera frontal, e incluso sangrienta, el enfrentamiento a esos extrínsecos poderes que mantienen atado al hombre y que impiden el libre desarrollo de la razón y de la ciencia. Llámense iglesia, metafísica, teología, monarquía absoluta, autoridad machista y patriarcal, ● intervencionismo reglamentador en economía, son factores extrínsecos a las leyes y a la naturaleza de cada parcela de la realidad creada. Una adhesión irracional o más aún un sometimiento a esas imposiciones externas eran considerados como los causantes del mal ¹.

Se liberó la economía de las normas reguladoras y se le dejó funcionar de acuerdo a las leyes intrínsecas cuya libre actuación necesariamente -según sus teóricos- llevaría a producir el máximo de bienes y la mejor distribución, premiando a los mejores servidores de la sociedad, es decir los mejores productores.

Se desacralizaron los reyes y se liberó la política con una concepción más científica y participativa del poder. Avanzaron las ciencias naturales y nacieron las humanas, como la psicología, la sociología y la antropología... En el horizonte de este proceso liberador hacia una humanidad adulta, aparecía la promesa de la libertad, la igualdad y la fraternidad y de la abundancia de bienes para todos.

Pues bien esta larga guerra -dura y sangrienta al principio, callada y pacífica en la segunda mitad de nuestro siglo- ha producido un mundo prodigioso. Sus indudables e increíbles éxitos son su justificación. Al mismo tiempo este éxito es la desautorización de los guardianes del viejo orden que, a pesar de sus buenos principios morales -al menos algunos-, no fueron

1. Sobre el tema de la racionalidad, véase WEBER Max., *Economía y Sociedad*, I y II, FCE, México.

capaces de producir nada que pudiera equipararse al milagro de la sociedad moderna y la liberación de la conducta humana. La metafísica, la autoridad religiosa, la tradición, la autoridad paterna, los tabúes heredados..., ¿qué han producido que pueda compararse con los frutos de la racionalidad científico-tecnológica libre de toda interferencia moralista? En una naturaleza bien ordenada por la Suprema Razón, todo está ordenado al Bien. Hay que desacralizar los imperativos categóricos del orden que sean y someterlos a la Razón. De manera que la Verdad de la Razón produce el Bien.

2. La Moral pierde autoridad Moral

Una vez iniciado el sometimiento de todo a la razón, esta lógica rectora de la modernidad deja al desnudo la inconsistencia y la irracionalidad de muchas cosas que se defendían como intocables. Al comienzo este debate se presentaba como algo teórico y propio de intelectuales y de corrientes de pensamiento. En las últimas décadas esto no es así: mansa e inexorablemente se ha ido estableciendo la realidad natural, la sociedad humana secular. Ello hace que por una parte se desautoricen las posiciones moralistas porque se consideran que ya no solo los teóricos, como filósofos, sino la praxis ha demostrado la falsedad de ellas. Los mecanismos de la racionalización en los individuos y el de la legitimación en las sociedades se aprecian como falsas conciencias encubridores de la realidad. La liberación de las aspiraciones sociales igualitarias, la liberación de las tendencias individuales, de los moldes sociales impuestos, la liberación de la sexualidad, la liberación femenina contra toda imposición heterónoma de su papel subordinado, han dejado muy disminuidas - si no simplemente ignoradas- las bases de la moral tradicional.

Hay una desestructuración del supe-ego, y una generación vive con inseguridad porque de la noche a la mañana se le derrumbó toda la normativa que había aprendido. Incluso parte de esa generación vive con agresividad y resentimiento contra su pasado al que había pagado el tributo de su moral. Al mismo tiempo nace y crece otra generación, o bien sin que nadie se atreva a inducirla explícitamente a una conducta porque se considera buena frente a otra considerada mala o bien con una inducción muy eficaz de conducta por parte de la sociedad sin explícita prédica moralista. O las dos cosas a la vez.

Esta inducción llega por los medios de comunicación, por el sistema social de premios y castigos reinantes, por los prototipos de hombres y mujeres de fama. Su conducta es presentada como atrayente, aún en aquellos casos en que es profundamente inmoral.

Si la antropología nos ha abierto los ojos al relativismo cultural de las normas morales, si la psicología nos ha revelado el subconsciente y los diversos mecanismos que ponen en tela de juicio la libertad, la responsabilidad, las motivaciones y la moralidad misma, si la crítica a la religión desde el psicoanálisis y el marxismo nos la presentan no como realidad suprema sino reflejo de alienaciones inhumanas, si la rápida movilidad y los cambios culturales nos han permitido descubrir que lo que nos parecía absoluto e inmutable, trascendente y eterno, ya no es tal, entonces parece que toda moralidad heterónoma se nos desmorona. No son las categorías morales concretas las que cambian sino la posibilidad misma de la moral. ¿Hay alguna realidad suficientemente cierta y segura y de suficiente valor como para sustentar un mandato moral, un deber ser al que nos podamos adherir absolutamente y capaz de pedir sacrificio? ¿Hay algún bien no negociable? Si nada tiene esta firmeza e incondicionalidad, lo bueno y lo malo pasa a ser en el mejor de los casos aquello que cada uno en cada momento en su subjetividad lo considere como tal. Serán el bien y el mal un sentimiento, una intuición, una necesidad en determinado momento para determinada persona. Lo mismo que el sentimiento religioso y el sentido que lo acompaña. Es algo propio de la subjetividad científica.

3. Los saberes autónomos amorales

Cuando las visiones metafísicas y religiosas de la totalidad humana y la autoridad única civil y religiosa dieron paso a la multiplicidad de las ciencias, cada una con su propia lógica interna, se le quitaron las bases a una visión unitaria del hombre con un eje rector valorativo que tenía una orientación trascendente de todas las áreas del saber y del actuar del hombre. Lo que ocurre es que los efectos de las novedades científicas y de la nueva manera del saber llegan con muchas décadas de retraso al campo moral. Normalmente muchas personas e incluso los propios científicos, más allá de su lógica racional, basaban con frecuencia su maralidad personal en elementos

sobrevivientes de otro tipo de sociedad. Hoy se percibe con más fuerza la lógica efectiva -no teórica- de la amoralidad y de la secularidad. Ayer eran los teóricos -con frecuencia sin la práctica correspondiente- hoy los prácticos -sin necesidad de teoría- los que ponen en entredicho la moral heterónoma.

Cada área del saber humano tiene una racionalidad propia y una valoración instrumental que sólo juzga de la capacidad de una técnica o de una conducta para alcanzar los fines propuestos.

La fe deísta -o atea también- en una armonía del Universo hacía pensar que si cada parte sigue su propia racionalidad intrínseca ésta se integrará en la racionalidad del todo. Por tanto no hay necesidad de discutir sobre la totalidad ni sobre los fundamentos últimos de las cosas o sobre el sentido de la vida humana. Tampoco es posible hacer valoraciones objetivas sobre los fines propios de cada parcela del saber y del actuar, por ejemplo la física nuclear o la teoría de la eficiencia organizativa. Toda esa valoración pertenece al mundo subjetivo.

La racionalidad intrínseca a cada área es algo que debe ser acatado si se quiere avanzar en esa área y lograr los objetivos propios. De manera que el fin que se quiere alcanzar genera un deber ser instrumental. Si usted quiere ganar las elecciones tiene que prometer tales cosas al electorado; si usted quiere que el detenido hable debe torturarlo...

Esta racionalidad margina un sentido moral trascendental y por otra parte le da cierto carácter moral a la efectividad instrumental.

La revolución de la racionalidad instrumental científico-tecnológico-organizativa tiene a su favor el haber producido éxitos asombrosos en su misión de ofrecer medios efectivos para conseguir los fines más justos y deseados del hombre: medicina, producción de alimentos, comunicaciones... Al mismo tiempo ha desarrollado una inmensa capacidad de manipulación, control y transformación de toda la naturaleza incluida la naturaleza humana. Piénsese en la biogenética, psicología e informática... En las diversas culturas anteriores había un mundo distinto del sujeto que actuaba con suficiente capacidad para persuadirle en favor de un sentido trascendente de la vida y de una actuación transmitida como moral y para disuadirle de una conducta contraria a ella. Una singular combinación de capacidad coactiva, de temor al castigo, de amor y de persuasión, llevaba a establecer en la sociedad y en los

individuos un deber ser asimilado y acatado. Las concepciones metafísicas, religiosas, las tradiciones, las prácticas educativas, el sistema de autoridad y sus medios de coacción y de premio orientaban hacia una conducta que se transmitía como deseable. La valoración del bien y del mal, la gratificación o el castigo correspondientes no terminaban con la muerte sino que se asumía como una unidad esta vida y la "otra". Más aún, en algunas culturas esta vida era una prueba y la otra era la definitiva que premiaba o castigaba la fidelidad al deber ser en ésta. De esa manera la moral heterónoma contaba no sólo con la coacción externa social, sino también con el temor de castigo eterno y con el premio eterno.

En la cultura occidental, que va generalizándose en diversos continentes por la dominante racionalidad, pierden vigencia algunas de esas dimensiones y visiones. El premio y castigo de las acciones es empíricamente verificable por lo que se puede conseguir por medio de ellas. No hace falta justificación metafísica, ni religiosa. Esta sociedad ha creado otras maneras de orientar y de persuadir. Se trata de una persuasión funcional que indica los medios eficaces para obtener determinados fines. No es un razonamiento moral sino utilitario².

La racionalidad instrumental de la ilustración, a pesar del enfrentamiento del sistema capitalista y el marxista, es común a ambos en el sentido que venimos comentando. En ambos se trata de descubrir unas leyes racionales objetivas y secundarlas para que automáticamente produzcan el bien y la felicidad.

La Ilustración marxista prometía acabar con el mal en la tierra gracias al descubrimiento de unas leyes científicas. Hay leyes en la naturaleza de las sociedades que explican el por qué de la alienación, de la explotación, de la miseria y del mal. Con el descubrimiento de la ley de la conexión entre el hecho económico y todas las demás dimensiones de la vida humana como la política, la religión, en una palabra la cultura integral. Según esas leyes, la supresión de la apropiación privada de los medios de producción trae necesariamente y con fuerza de ley la desaparición de las clases sociales y de

2. Cf. UGALDE L., "La racionalidad irracional de la Sociedad post-industrial, según Jürgen Habermas" en O.E.S.E., *Valores, estructuras y Sociedad*, Fondo Editorial Común, Caracas 1974.

toda alienación y miseria. Una nueva economía socializada significa una nueva sociedad y nueva humanidad. El trabajo pierde su carácter actual y pasa a ser una actividad lúdica realizadora del ser humano y la convivencia humana, se libera de su condición de relación entre explotadores y explotados y se convierte en convivencia fraterna. Eliminada la causa del mal, la apropiación privada de los medios de producción, el deber ser y el ser se identifican.

Tanto el capitalismo como el marxismo son producto de la Ilustración y por ello plantean que el respeto a las leyes que rigen la economía y la historia -sin interferencia del deber ser- producirá una sociedad buena y feliz. En definitiva se trata de encontrar alguna falla mecánica que impide el buen funcionamiento de la sociedad. Parece que el asunto del mal es visto como algo demasiado serio como para dejar en manos de la subjetividad humana. Esa subjetividad cuya libertad para el bien y el mal no tiene más seguridad que la propia valoración y preferencia absoluta del bien.

4. La parte por el todo

Aquí está el problema. No en que se desarrolle la racionalidad instrumental sino en que no se haya desarrollado con el mismo vigor la racionalidad de los fines, la racionalidad de la relación humana interpersonal no utilitaria ni instrumental. La radical afirmación de toda persona humana como no instrumentalizable, y la plena calidad de la vida y de la convivencia humana como alma de la cultura con real capacidad de modelarla y de orientar las racionalidades instrumentales ha quedado para los grupos marginales y marginalizados de derechos humanos.

Este sentido de la vida es tolerado mientras no pretenda orientar la totalidad de la realidad humana de nuestra cultura. Pero en la medida en que trata de afectar a la dirección misma de la vida social, de la política y de la economía, sus defensores son tratados como delincuentes y subversivos. La racionalidad instrumental -que no es sino un aspecto de la racionalidad humana integral- se impone como totalidad relegando toda moral trascendente a la vida privada, a grupos religiosos o movimientos éticos minoritarios.

Se establece una dualidad, una especie de esquizofrenia, en las personas que desean una "educación moral" para la juventud, pero sin que ésta entre a

juzgar y transformar la lógica del poder reinante en la sociedad. Ello hace que el joven que recibe una educación moral, de acuerdo a la moral trascendente, se encuentre al pasar a la vida adulta y a actuar en la sociedad con que ésta en la práctica tiene unas reglas de juego muy distintas a las que debe adaptarse con lógica utilitaria.

5. Del *'homo faber'* al *'homo fabricatus'*

El *'homo faber'*, el hombre de la ciencia, de la técnica y de la organización racional, el hombre productor ha modelado profundamente la naturaleza circundante, la sociedad y la visión del universo y su relación -o no relación- con Dios. Pero también se modela profundamente a sí mismo hasta hacerse *'homo fabricatus'*. La racionalidad instrumental reinante hace que el hombre se convierte en un producto a su imagen y semejanza. La sociedad tiende a producir una especie de segunda naturaleza en el hombre donde lo utilitario sea determinante.

De todas las racionalidades instrumentales, la racionalidad económica es la que sobredetermina esta etapa de la humanidad del salto de una economía de subsistencia y de recolección, con relativamente poca transformación, a una de acumulación, de constante revolución productiva y de increíble capacidad de transformación. No solo el *'habitat'* de un hombre urbano del siglo XXI va a ser artificial, fabricado por el hombre, sino que el mismo ser humano en cierto modo va a ser artificialmente producido y modelado por una instrumental combinación de economicismo y hedonismo. Las resistencias interiores del profundo sentido moral del ser humano que busca una convivencia y una relación no instrumental son ahogadas. El que quiera sobrevivir y tener éxito en esta sociedad debe someterse a las reglas de juego dominantes. A pesar de la resistencia interior los éxitos productivos de esta sociedad son su justificación y persuaden de la conveniencia de pagar un precio por ellos. No solo entra el esquema economicista en la vida económica sino que modela incluso las relaciones familiares.

Tal vez el paso más radical del *'homo faber'* al *'homo fabricatus'* se da en las posibilidades que se abren en la biogenética.

En la actual sociedad sobredeterminada por lo económico, por un lado la humanidad tiende a liberarse de la penuria económica primaria -con carencias

fundamentales graves que amenaza hasta la propia existencia- y por otro se desarrolla una dependencia económica secundaria modeladora del hombre y su conducta con necesidades inducidas y guiadas por la lógica económica-instrumental.

Al ser el hombre en su fundamental estructura un ser indigente, sujeto activo de necesidades y de aspiraciones, su búsqueda de realización puede ser manipulada e introducida en la dinámica economicista de oferta y demanda con la ganancia como estímulo fundamental. Dada la apertura e indeterminación de las aspiraciones humanas 'espirituales', existe la posibilidad de relacionarlas artificialmente con el consumo de determinados bienes y servicios que se quieren vender. En las necesidades 'materiales' primarias el hombre es menos versátil, hay una relación más directa entre la necesidad y el objeto que la satisfaga. Prácticamente la necesidad determina el objeto, el sediento necesita agua y el que tiene frío requiere ropa y esos objetos no son sustituibles. En cambio en las aspiraciones a la felicidad, al amor, a ser estimado, a realizarse como persona, los medios que las satisfagan o crean la ilusión de satisfacerlas, pueden ser diversos, contradictorios y casi carentes de toda relación objetiva con la aspiración.

De esta manera, no es la demanda la que gobierna la oferta, sino ésta la que induce la demanda.

Sobre esta realidad se monta una gigantesca industria de inducción de la conducta y de producción de objetos-medios que den la ilusión de la realización de las aspiraciones espirituales, presentándose el dinero como mediador universal entre el hombre y sus aspiraciones y necesidades, sean éstas materiales o espirituales.

Así incluso la aspiración religiosa del hombre puede ser manipulada y satisfecha por la 'religión electrónica' con solo tener un actor -no es necesario que sea religioso- y cuatro metros de escenario televisivo por toda profundidad religiosa.

Lo mismo se puede decir de la droga, y el sexo comercial con capacidad de producir sensaciones que llenen momentáneamente los vacíos afectivos y las carencias de calidad de la vida humana.

6. Los medios de comunicación social y la inducción de la conducta humana.

El avance científico-tecnológico revoluciona los medios de comunicación social y los medios de entretenimiento de tal manera que los convierte en verdaderos productores de la imagen, del espejo donde se mira la persona humana y conforme a la cual trata de modelar su conducta. La capacidad de inducción de la conducta humana que ofrecen los medios de comunicación parece casi ilimitada. Aunque ello no necesariamente se use de manera antihumana, tal como hoy funcionan estos medios son una gigantesca industria en manos de poderosos consorcios cuyo fin supremo es la ganancia. El diálogo oferta-demanda de programas tiende a convertirse en un encuentro entre el economicismo y el hedonismo individual.

De esta manera se da una verdadera inducción a determinadas conductas, una eficaz conducción social sin normas, sin deber ser explícito. También aquí el lenguaje amoral puede allanar las diferencias entre lo moral y lo inmoral, lo humano y lo inhumano.

7. El elogio de la amoralidad

Naturalmente no nos estamos refiriendo a todas las diversas tendencias que hay en la sociedad hoy. Hay muchos movimientos sociales profundamente morales. Más bien tratamos de apurar ciertas consecuencias de la lógica dominante y las condiciones que ellas ponen hoy a la tarea de la educación moral.

Estamos en una sociedad economicista. En ella el egoísmo no es un mal sino el motor del progreso, la ley fundamental de la revolución productiva. El libre juego e intercambio de egoísmos económicos tiene unas leyes internas que bien respetadas -se dice- llevan al mundo a la máxima producción de bienes y de servicios y a su mejor distribución de acuerdo al aporte de cada uno. Así la radical tendencia humana económica a tener más, logra que el ser de la economía produzca lo que nunca logró el deber ser referido a ella.

El egoísmo humano, esa tendencia fundamental presentada como la causa de todos los males por un moralismo no ilustrado, heterónimo,

autoritario e interventor, se convertiría en el principio fundamental de la moralidad económica, en el motor de la óptima producción y distribución de bienes. Por eso todos los países atrasados de la tierra que viven en inhumana miseria si quieren salir de ella, deben desatar esas leyes y dejarse guiar por ella hacia la liberación económica y social.

¿No hay algo parecido en el mundo de la felicidad subjetiva? ¿No ha que buscar también esas leyes racionales, esas tendencias naturales y liberarlas de todo deber ser? ¿No llevará eso a la felicidad y el bien de todos? Este es un razonamiento más implícito que explícito.

Dentro de la lógica ilustrada parecería evidente. Si la naturaleza es racional y producto de una Razón ordenadora, no lo será menos el hombre. Quitemos pues todo freno, todo tabú, toda moral heterónoma autoritaria e impuesta y se lograrán el bien y la felicidad.

No se trata de buscar una teoría filosófica que defienda esta posición. Se trata de explicitar la implícita lógica de la vida cotidiana de nuestra sociedad que modela a miles de millones de seres humanos.

La teoría de esa práctica cotidiana, la que impone la cultura ambiente, diría que hay que descubrir las leyes fundamentales de la felicidad humana y liberar al ser humano de las prohibiciones y tabúes que impiden su seguimiento.

Según esto, el 'egoísmo' debe ser rescatado de la descalificación moralista de que ha sido objeto y debe liberarse de las prohibiciones que lo reprimen. Es la ley fundamental de una naturaleza bien hecha y por lo mismo tiene que llevar al bien. Lo que ha producido el mal son las represiones de las tendencias naturales. Para que la felicidad sea de toda la humanidad, deben ser liberados todos los egoísmos que han sido atados y reprimidos, sea por la religión, sea por la ignorancia, por tradiciones inamovibles. Hay que recuperar los instintos como leyes fundamentales y guías naturales del proyecto deísta: si la creación es una maravillosa obra de la trascendente Razón creadora, también el hombre, como su coronación lo es. Luego los instintos que determinan la tendencia hacia el objeto deseado que los satisfaga deben ser, no sólo liberados, sino tomados como guías naturales. Para ello hay que estudiar sin tabúes las leyes de cada parcela del saber sobre el ser humano y liberar la conducta humana de todas las trabas que impidan su seguimiento.

De acuerdo a esta lógica los instintos, como leyes de la naturaleza no requerirían de un deber ser que siempre se presenta como un imperativo externo, irracional, absoluto, que somete al hombre y no es manejable por él y que lo convierten en objeto de la norma.

Al mismo tiempo, en lo que pudiéramos llamar la lógica objetiva de la sociedad, se dan la mano el sentido de ganancia de la empresa que controla la oferta de bienes y de servicios y por otro lado el hedonismo de los individuos que demandan la satisfacción de sus necesidades y aspiraciones. Dada la gran versatilidad e indeterminación del individuo con respecto a la manera de buscar la satisfacción de sus aspiraciones y la fabulosa capacidad tecnológica de programación y de asociación de aspiraciones y objetos de consumo, el hedonismo y el economicismo determinan socialmente los gustos, las aspiraciones, los ideales, los deseos, las imágenes del hombre o de la mujer.

Desde el momento en que el criterio rector es la combinación entre economicismo y hedonismo y la electrónica parece capaz de modelar los deseos, proyectar imágenes y domesticar aspiraciones sublimes con una eficacia casi ilimitada, el sujeto quedaría un poco a merced del estímulo externo con poca capacidad de procesarlo y de evaluarlo en su interioridad.

A esto debemos añadir la lógica del poder de dominación -ese otro instinto formidable- que en las superpotencias y estados desarrolla una capacidad inmensa de control y manipulación del hombre.

El recurso económico, la tecnología y el poder de dominación se dan la mano con una fuerza antes nunca vista ni soñada.

Esto promueve en no pocos la lógica del impío en el libro de la Sabiduría al diagnosticar que:

“Por azar llegamos a la existencia y luego seremos como si nunca hubiéramos sido... Paso de una sombra es el tiempo que vivimos, la muerte no torna sobre sus pasos; una vez puesto el sello, nadie regresa” (Sab 2,2 .5).

En conclusión de ese diagnóstico básico de muerte viene la decisión hedonista inmediata:

“Venid pues y disfrutemos de los bienes presentes, gocemos de las criaturas con el ardor de la juventud. Hartémonos de vinos exquisitos y de perfumes, no se nos pase ninguna flor primaveral, coronémonos de rosas antes de que se marchiten, no falte a nuestra orgía ninguno de nosotros, dejemos por doquier constancia de nuestra alegría; que nuestra parte es ésta, ésta nuestra herencia” (Sab 2, 7-9).

Para quienes no entren por ahí, se ofrece la posibilidad de buscar otras alternativas siempre que no alteren ese marco de la lógica del poder y de la riqueza en combinación con el hedonismo individual.

No hace falta ahondar sobre la suerte que corren los débiles y los atrasados de la tierra, es decir las tres cuartas partes de la humanidad que no poseen el control del poder, de la riqueza ni de la tecnología.

“Oprimamos al justo pobre, no perdonemos a la viuda, no respetemos las canas llenas de años del anciano. Sea nuestra fuerza norma de la justicia, que la debilidad, como se ve, de nada sirve” (Sab 2, 10-11).

La dinámica objetiva de nuestra sociedad cultiva el hedonismo, lo alimenta y lo exagera. No prohíbe el sentido moral, pero por un lado ha derrumbado sus soportes básicos y por otro no fundamenta otros nuevos. De ahí que la amoralidad se va enseñoreando como criterio y la inmoralidad como práctica, para llegar a la conclusión: “Comamos y bebamos que mañana moriremos” (Is 22,13; Sab 2, 7-9; 1 Cor 15,32).

El amoral mundo contemporáneo cuenta a su favor el éxito en la producción de bienes y servicios. Pero al mismo tiempo sin contrapeso de la moral se convierte en inmoralidad. Liberación humana que termina paradójicamente en la actual deshumanización de la vida. Racionalidad que termina en muerte y destrucción.

La formidable aventura del ‘logos’ y del ‘eros’ desatados de los viejos guardianes termina en el ‘thanatos’. Y todo porque el ‘logos’ desarrollado por la Ilustración y la modernidad no es ‘agape’, no es el ‘logos’ bíblico que da

valor absoluto a la persona sino sólo una parte del conocer, el conocer objetivamente y no el conocer integral intersubjetivo, que no instrumentaliza al otro. Ha crecido prodigiosamente el conocer objetivador y el saber instrumental, y lo ha dominado todo. Pero no ha crecido el conocer al otro y el conocerse que sólo se da en el don gratuito interpersonal.

III.- LA MORAL COMO AFIRMACION DE LA VIDA

Estamos convencidos de que hoy las condiciones para una educación moral están profundamente transformadas en relación a lo que eran apenas hace cuarenta o cincuenta años. De manera que una educación moral tradicional ofrecida en términos tradicionales tiene pocas posibilidades de inspirar una novedad y vigor moral capaz de humanizar efectivamente las dimensiones más diversas de la vida.

Por otra parte, cada vez hay más convicción -en contra de lo que se creyó- de que la cultura de la modernidad racionalista científico-tecnológica y el economicismo omnipotente no produce un desarrollo que sin más se pueda considerar un progreso humanizador. Son muchos los que desde posiciones filosóficas e ideológicas diversas coinciden con el Papa en su última encíclica 'Sollicitudo Rei Socialis': "El panorama del mundo actual, incluso el económico, en vez de causar preocupación por un verdadero desarrollo que conduzca a todos hacia una vida 'más humana' -como deseaba la Encíclica 'Populorum Progressio' - parece destinado a encaminarnos más rápidamente hacia la muerte" (SRS 24) ³.

Hay algunas condiciones bajo las cuales un renacer de la moral renovada puede y debe contribuir a reorientar la marcha de la humanidad como un todo y ofrecer a las nuevas generaciones una vida con sentido y con unos retos de crecimiento humano que valga la pena vivir. Tratamos a continuación de hacer algunas consideraciones en este sentido.

3. Cf. GORBACHOV M., *Perestroika*, Oveja Negra, Bogotá, 9-10, 19-20.22.

1. El reto del saber amoral

En primer lugar es menester tomar en serio todas las posibilidades para el hombre que ha producido una sociedad moderna y las diversas parcelas del saber científico, de la tecnología y de la organización racional guiada por leyes intrínsecas y liberada de la ingerencia de una moral heterónoma e intervencionista desde fuera.

Nos parece inaceptable que se pretenda que esos saberes por sí mismos nos dicen todo lo referente a la conducta humana, sobre lo que el hombre debe hacer con ellos. Todos esos saberes, tecnologías y formas de organización eficaces para obtener los fines propuestos, deben ser reducidos al papel instrumental que les corresponde y no convertirse en suprema ley de la vida.

Hay toda una corriente que defiende que la racionalidad instrumental es en sí misma dominadora y alienante. Ciertamente el trabajo humano, la ciencia, la organización social para el logro efectivo de ciertas metas, incluso la misma convivencia social tienen y mantienen su carácter de arduidad, de esfuerzo, de vencimiento de una resistencia material. Por tanto las metas deseables para la humanidad en diversas áreas no se logran por el libre y espontáneo desarrollo del principio del placer. Pero de ahí no se deduce que la opresión, alienación y muerte sean el signo fundamental del 'logos' racional instrumental. Creemos con Habermas que esa razón científico-tecnológica tiene un gran potencial liberador siempre que sea ordenado por un 'logos' superior que lo convierta en instrumento explícito de producción de condiciones de vida para el hombre y para todos los hombres⁴. Para ello es necesario desarrollar con vigor la racionalidad que busca el bien, la plenitud de la humanidad, la racionalidad de la comunicación humana; que afirma al otro no como instrumento sino como persona. Una comunicación amorosa, afectiva, basada en el sentido del don de la gratuidad. Parecieran dos racionalidades opuestas. No lo son aunque sí distintas e irreductibles la una a la otra. En un nuevo equilibrio debemos establecer la adecuada relación

4. Son de interés sobre este aspecto los libros de HABERMAS Jürgen, *Teoría y praxis. Estudios de filosofía social*, Tecnos, Madrid 1967; *Ciencia y técnica como 'Ideología'*, Tecnos, Madrid 1986; *Conocimiento e Interés*, Taurus, Madrid 1982.

entre ambas. El joven necesita visualizar, imaginar esta utopía y encontrarse a sí mismo haciéndola, aunque la sociedad circundante no la alimente.

Los cristianos creemos que el 'logos', comprensivo de toda la realidad divina, es el 'agape', el amor. El centro del misterio de la vida es que el 'logos-agape' se hizo carne y puso su tienda entre nosotros (Jn 1, 14). El es la ternura de Dios que se nos comunica como gran alegría y buena noticia para todo el pueblo. Ello vale más que todas las cosas para el ser humano. Aquí no estamos hablando de un Dios reducido a un ordenador racionalista del Universo o guardián de leyes heterónomas puestas desde fuera al hombre y dispuesto a castigar duramente al que las incumple.

En Dios no hay contradicción entre el 'logos' racional y el 'logos-agape', pero sí la hay en la historia humana. Y la humanidad hoy está en un momento privilegiado para buscar una nueva moral con una nueva relación de estos componentes de la condición humana.

Cristo es "el primogénito de toda la creación" (Col 1, 15-20). La clave de la liberación humana integral es este señorío del amor 'agape' que no anula el 'logos' ni el 'eros' sino que los orienta, ordena y plenifica.

El saber científico amoral ofrece la posibilidad incrementada de hacer el bien o el mal. El 'agape' lo saca de esa ambigüedad y lo convierte en vida y vida abundante para todos.

2. La irreductible estructura moral

Aun en una sociedad como la nuestra, donde a veces el término 'moral' pareciera una mala palabra, hay un hecho indiscutible. En la identidad de la persona, en el fondo de su ser hay una estructura moral que lo llama desde dentro hacia el bien, al Bien Supremo como horizonte de su identidad y de su plena realización. Aun en el desierto más árido de una sociedad inhumana y una vida personal inmoral, esta fuente interior de moralidad nunca se seca. La convicción utópica de que el amor es más fuerte que la muerte, de que dar la vida por el hermano e incluso por el forastero es encontrarla y de que la afirmación de una humanidad justa y fraterna es la última palabra trascendental sobre el hombre es un fuego que no se apaga. Antes de nuestro ser, en el fondo constituyente de nuestro ser y en el horizonte de plenitud

futura de nuestro ser está el Amor. Por iniciativa de ese amor fontal nace la creatura y es llamada a humanizarse, a hacerse persona por el amor. “No somos nosotros los que hemos amado a Dios, sino que él nos amó primero y envió a su Hijo” (1 Jn 4,10).

Es éste el sentido moral positivo que debe ser alimentado y desatadas todas sus potencialidades transformadoras en el mundo de hoy.

Antes de toda otra norma moral y de ningún manejo instrumental del cristianismo para apuntalar realidades sociales y personales represivas o para legitimar dudosas órdenes sociales, políticas y económicas es la vivencia de esta realidad la que debe estar en la mira de toda educación moral no domesticada.

3. De la moral heterónoma a la teónoma pasando por la autónoma

En una sociedad cambiante, pluralista, relativista y permisiva no hay muchos soportes para un sentido moral heterónomo, para la norma exterior que se nos impone de manera indiscutible como valor absoluto. Tampoco esta es la moral de una humanidad que aspira a la adultez. Como decía Santo Tomás “el que evita el mal no por ser el mal, sino por estar mandado, no es libre; pero quien lo evita por ser un mal, ese es libre”⁵.

La moral autónoma, en la que el individuo se constituye en centro de su decisión, aparece en algunas situaciones del mundo moderno como supremo logro. Pero a la larga la moral autónoma tiene la tendencia a hacer de la propia subjetividad ley y árbitro supremo con catastróficos efectos para la convivencia humana y el pleno sentido humano de la vida.

En la moral siempre hay una invitación absoluta y trascendente como afirmación de la persona en relación con otras personas. No es el acatamiento de la norma como norma, sino la atracción, la llamada a constituirse como persona en relación con otras personas⁶. En la moral saliendo de nosotros mismos, nos afirmamos a nosotros mismos; afirmando al otro tal como él es,

5. TOMAS de Aquino., *In epistolam II ad Corintios*, Cap. III, Lect. III.

6. Cf. TILLICH P., *Teología sistemática*, II, Sígueme, Salamanca 1982, 180.

nos encontramos a nosotros mismos. Pero esta afirmación del otro no es para acatar una norma externa, sino es el amor, la ternura interior, el don que se realizan en y con el otro.

La absolutez del mandato ético consiste en la absolutez del amor a sí mismo y a los demás. Pero no se trata de un acto de egoísmo sino un acto en el cual respondemos a la llamada al afirmarnos como don, como relación gratuita con otro.

Llamamos moral teónoma a la que se basa en el amor trascendente y en la llamada interior a la plena realización en el encuentro personal en el que el yo se encuentra con el Amor.

No toda moral teista es teónoma. Un dios percibido fundamentalmente como un ser superior exterior que nos manda, nos controla y nos castiga si no le obedecemos es un dios de la moral heterónoma.

La moral teónoma comunica su sentido en el éxtasis en el que Dios es percibido como supremo bien, plenitud y don que en su ternura nos acepta como somos y por ello nos hace capaces de transformarnos en don para los demás. El encuentro con Dios es percibido como el encuentro con la propia identidad. Todas las imágenes son limitadas -Dios padre, Dios madre, Dios amigo...- pero apuntan a una realidad: Dios es el bien supremo que nos atañe absolutamente pues en esa plenitud del amor se afirma toda la plenitud y sentido de la vida y el norte de la tarea de hominización, 'dominando' la tierra y afirmando a los otros -a todo ser humano- como a nosotros (Gn 2, 18.24).

Por eso en la moral teónoma Dios no es percibido en primer lugar como un ser extraño a nosotros y con poder para mandarnos e imponer preceptos. En ella Dios no es ley, sino Espíritu que da inspiración y fuerza para hacer el bien. Es don que se nos comunica haciéndonos libres para aceptarnos y convertirnos en don, ternura y creatividad para los demás. La moral teónoma se sustenta en la dinámica del 'agape'.

Más allá del conocimiento explícito y de la conciencia propia de considerarse ateo o no, de pertenecer a una iglesia o no, está la estructura trascendente de la identidad de toda persona en la que el Espíritu hace presente la llamada y la vivencia moral. "Dios es amor y quien permanece en el amor permanece en Dios y Dios en él. No hay temor en el amor, sino que el amor

perfecto expulsa el temor, porque el temor mira al castigo; quien teme no ha llegado a la plenitud del amor” (1 Jn 4,18).

Pablo nos dice que en la moral heterónoma todavía somos esclavos o como menores de edad. La adultez moral la recibimos no con la ley que manda lo que se debe hacer, sin dar la fuerza para hacerlo, sino con el Espíritu que da el amor para hacerlo. De esa manera la moral, más que un mandato extrínseco, es una fuerza íntima que nos lleva a la plenitud. La moral que proponemos no es heterónoma, ni autónoma, sino teónoma, del Dios Amor comunicado en el Espíritu a todo hombre como don, llamada a realizar su plenitud.

Entendemos pues la moral “como dinamismo que lanza al hombre a su autorealización personal”⁷.

Los contenidos particulares podrán variar según las circunstancias, en el espacio y en el tiempo, pero no la fuente trascendente de moralidad que nunca es suficientemente domesticada por ningún determinante social, ni por la propia vida inmoral ni amoral.

Esa fuente de moralidad trasciende a toda la realidad humana. Se requiere de la razón, del análisis, de la técnica y de la organización para lograr una moral teónoma objetivable y socialmente efectiva y no de un sentimiento meramente subjetivo, arbitrario o inoperante.

4. Del ‘logos-eros-thanatos’ al ‘agape-logos-eros’

La modernidad que ha desatado al ‘logos’ y la racionalidad, lo ha hecho sólo en uno de sus aspectos: la razón conocimiento, la razón instrumental. Sin embargo en la teoría, y más aún en la práctica, ha presentado la parte por el todo como si esa fuera toda la racionalidad y como si el producto de su praxis histórica fuera capaz de alcanzar la plenitud humana. Por ejemplo en las Universidades casi está ausente y excluida toda otra forma de saber. Pero el ‘Logos’ es persona, es conocimiento-amor-creación. El ‘Logos’ es amor. Es imprescindible recuperar esta integralidad del ‘logos’. La razón científica y tecnológica es un aspecto de la razón y un aspecto que sólo toma su pleno y

7. LOPEZ AZPITARTE E., *Praxis Cristiana I*, Paulinas, Madrid 1980, 274.

constructivo sentido en cuanto es ordenado por el Amor. Es verdad que el hombre en la historia necesita desdoblarse el 'logos' en diversos aspectos y necesita hacer diversos compartimientos del saber. Pero esta compartimentalización de nuestra cultura, sin crecimiento en la integración del conjunto y de la humanización del todo, la amenaza de muerte. No son malas la ley y la ciencia pero deben ser asumidas y ordenadas por amor y orientadas por sujetos libres y responsables. En este sentido global racionalidad es sinónimo de humanidad y humanidad significa amor enraizado en el amor de Dios que se nos comunica.

El 'amor-agape' tiene la peculiaridad de afirmarse afirmando al otro, a lo distinto y no negándolo ni suplantándolo. Por eso este amor trascendente no es negador de las otras formas del saber, ni de las otras formas de amor, ni de las otras tendencias del ser humano. Las asume, las transforma, las plenifica. La 'libido' entendida como "movimiento del necesitado hacia aquello que llena la necesidad", la 'philia' "movimiento del semejante para unirse con su semejante" y el 'eros' entendido como "movimiento de lo que es menor en ser y en sentido hacia lo que es más elevado" son asumidos y afirmados por 'agape', "movimiento que afirma al otro sin condición" ⁸. El 'agape' se da entre personas y une al amante y al amado por el deseo de su plenitud en comunión. En el 'agape' entre seres humanos se incluye la 'libido', la 'philia' y el 'eros' y está presente el Amor de Dios. Pero también en cierto sentido hay una relación amorosa, contemplativa y de comunión con la naturaleza. Una relación no instrumental, no dominadora, sino en cierto sentido dialogal. La cultura occidental instrumental ha sofocado esto a tal extremo que el ecocidio no es una amenaza remota, está presente en el desequilibrio del hombre por falta de esa relación amorosa con la naturaleza y toda la creación y se cieme como amenaza de destrucción total.

5. Lo personal y subjetivo como modeladores de lo social y objetivo

La radical y fontal base de la moralidad debe ser nutrida. Para ello necesita de alimento social en la familia y en la sociedad en general. No

8. Como estos términos son usados con diversos matices según los autores, hemos especificado el sentido en que los usamos. Tomamos esto de o.c., I, 359.

encuentra este alimento, si en la sociedad prevalecen valores contrarios con sistema de premios y estímulos que sólo alimenta tendencias hedonistas.

Tampoco basta -en la línea de la actual compartimentalización de la vida- una parcela especial donde puedan desarrollarse esos sentimientos. Una especie de jardín interior permitido y hasta alabado, siempre que no trascienda y no quiera orientar las otras parcelas de la política, la economía, las relaciones humanas en las organizaciones. Si bien las ciencias que estudian esas realidades necesitan su propia autonomía, no así la conducta humana. La moralidad trascendente es una y es total. Es para todas las dimensiones de la vida y es para todas las personas, es para toda la conducta. Es indivisible. No es moral quien quiere la paz, la justicia, cierta abundancia de bienes y servicios necesaria para el bienestar, solo para sí y para los suyos. Quien no se duele de la miseria y el desprecio de media humanidad no ha conocido la moral.

Lo subjetivo de la persona, el sujeto consciente, responsable, debe modelar con sus criterios todas las dimensiones de la vida. Debe trascender su mundo interior y su vida privada, para asumir y modelar toda la sociedad sin negarle a nada de esa sociedad su especificidad. Como dice Juan Pablo II, refiriéndose a la imponente acumulación de bienes y servicios producidos gracias a la ciencia y a la técnica, ésta no produce por sí misma la liberación de cualquier forma de esclavitud: "Al contrario, la experiencia de los últimos años demuestra que si toda esta considerable masa de recursos y potencialidades, puestas a disposición del hombre, no es regida por un objetivo moral y por una orientación que vaya dirigida al verdadero bien del género humano, se vuelve fácilmente contra él para oprimirlo" (SRS 28).

En este sentido hay que romper las barreras de las diversas áreas del actuar humano que no reconocen más orientaciones que las que ellas mismas se dan conforme a sus leyes intrínsecas, útiles para lograr sus fines propios.

Si abrumados por la resistencia de la lógica dominante de la sociedad buscamos una moral refugiada en la intimidad o en pequeños guetos, vamos podando el dinamismo totalizante del sentido moral y negando sus condiciones de posibilidad. En la mayoría morirá por asfixia social. Y la sociedad morirá por falta de esta moral que brota de la fuente interior de la persona.

¿Cómo lograr una moral que no impida las especificaciones de los saberes y de las dinámicas sociales, y un desarrollo tal de éstas que no ahogue la moral sino que la introduce en el centro de la vida y de la sociedad?

6. Condiciones de posibilidad para una moral post-moderna

Es un tema complejo. Partiendo del hecho de que hoy el sentido moral en la sociedad se encuentra en tierra extraña, pero que cada vez se siente más su urgente necesidad.

Este sentido moral positivo necesita de la comunidad que la alimente vivencialmente y la haga atractiva y significativa. Tal vez sería mejor decir que necesita de comunidades, de comunidades que se amplían en círculos concéntricos arrancando del propio núcleo familiar hasta trascender al ancho mundo de la 'polis'. Pues este crecimiento moral requiere un espacio público de realización sin parcializarse -sólo el bien para unos- ni reducirse -sólo a tal o cual aspecto de la sociedad- como sería combatir contra la droga, pero no contra la corrupción económica y política. Los bienes parciales no se sustentan sólidamente si se aceptan porque están mandados o porque lo contrario es mal visto por la sociedad. Se basan en la comunicación vivencial con el Bien captado en el éxtasis religioso-ético que lo percibe como supremo don, como Espíritu que nos hace capaces para el bien. Pero un bien que no se impone en uno y en los demás como imposición forzada, como coacción y como condena sino que se brinda a los demás con ternura y espíritu de servicio, como don gratuito de la vida. Por ahí tenemos que recuperar el sentido moral y hacerlo operante.

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.

LA PRESENCIA TESTIMONIAL Y LA ACTITUD DIALOGANTE, CARACTERISTICAS DE UNA SOLIDARIDAD INCULTURADA

Jesús de la Torre, OFM Cap.

En el encuentro con otra cultura -concretizándola aquí en la cultura indígena- donde hay signos de vida y amenazas de muerte, la solidaridad es la actitud primera y básica que debe ser tomada. Solidaridad que alcanza su máxima densidad y profundidad cuando asume de cerca la causa de estas personas marginadas, cuando vive con ellas y como ellas como afirma el documento de Puebla (P 734), cuando se incultura.

Tal proceso de solidaridad inculturada si quiere ser auténtico, respetuoso, enriquecedor, fecundo, y dentro de la libertad evangélica debe conllevar tanto una presencia testimonial (misión-presencia) como una actitud de diálogo, es decir, de mutuo respeto y enriquecimiento.

Estas cuestiones relevantes aparecen ya en los documentos de los encuentros indigenistas. Comencemos por recoger los aportes de estos documentos.

1. Momento primero: datos de los encuentros indigenistas

En sintonía con el Vaticano II, donde la adaptación es la "ley de toda evangelización"(GS 44), el encuentro de Melgar supera la visión integracionista y postula una adaptación (cf. 1968 Melgar , 26, nº 42) ¹.

-
1. En Melgar aparecen también -aunque de manera aislada- otros términos que tendrán mucha más acogida y aceptación posteriormente, como "encarnarse" (pág. 24, nº 33), "insertarse" (pág. 26, nº 42), etc. Los 'encuentros misioneros indigenistas' realizados en 'América Latina después del Vaticano II', cuyas riquezas principales se hallan

Allí se señala que “estar atentos, por lo tanto, a la vida de los hombres, al dinamismo de su historia personal y colectiva, respetar los valores culturales y religiosos (GS 92) de los pueblos a los que llega la acción misionera (LG 17), no es únicamente cuestión de adaptación pastoral; es ante todo tratar de descubrir la forma como Cristo está realizando ya el plan de salvación que engloba a todos los hombres” (1968 Melgar, 15-16, nº 8). Así uno de los tres principios que configura sus orientaciones pastorales será el “respeto y promoción de las diversas culturas entre las cuales la Iglesia realiza su misión” (1968 Melgar, 20, nº 20).

Aunque no se puede negar el carácter etnocentrista de Melgar, éste ya percibe que -a corto o largo plazo- el encuentro de las comunidades indígenas con la cultura occidental va a ser inevitable, por eso alerta afortunadamente a las culturas indígenas en orden a que estén preparadas “pedagógicamente para que dicho impacto no las desintegre, sino que al contrario, las ayude a evolucionar positivamente” (1968 Melgar, 21, nº 22).

Los datos de la encuesta previa a Melgar muestran claramente que la mayoría de los misioneros carecen de una formación humana, científica y teológica que tal convivencia con un pueblo diferente -como es la indígena- requiere (cf. 1968 Melgar, 14, nº 5). Por ello, una de las opciones pastorales

codificadas en sus ‘documentos finales’ constituyen el punto de partida de nuestro trabajo. El panorama de encuentros es heterogéneo y bastante amplio. Por ello, nos centraremos únicamente en algunos encuentros en virtud de su mayor significación dentro de ese nuevo caminar de la evangelización indigenista latinoamericana después del Vaticano II. Sobre los encuentros escogidos me limitaré a enumerarlos, pues entrar en más detalles nos llevaría mucho espacio: encuentro de *Melgar* (Colombia) realizado en 1968; “Primer Encuentro de Pastoral de Misiones en el Alto Amazonas” efectuado en *Iquitos* (Perú) en 1971; encuentro de *Asunción* (Paraguay) realizado en 1972; “Primera Asamblea General del Consejo Indigenista Misionero” (CIMI) brasileño, celebrada en Goiania en 1975; “Primer Encuentro Panamazónico de Pastoral Indigenista” efectuado en *Manaus* (Brasil) en 1977; el Documento que elaboró el Departamento de Misiones del *Celam* en los años 1977 y 1978 como preparación a la Conferencia de Puebla; Encuentro “Ecuménico Panamazónico de Pastoral Indigenista” efectuado en *Manaus* (Brasil) en 1980; la “Primera Consulta Ecuménica de Pastoral Indigenista” celebrada en *Brasilia* (Brasil) en 1983; y la “Segunda Consulta Ecuménica de Pastoral Indigenista” que se llevó a cabo en Quito (Ecuador) en 1986.

allí tomadas fue la formación de los futuros misioneros antes de incarnarse en las comunidades indígenas, y el 'aggiornamento' de los que ya están conviviendo con los indígenas (cf. 1968 Melgar, 30-31, nn. 59-61).

En Iquitos la adaptación parece insuficiente y se indica que el camino y lenguaje más apropiados es el de la encarnación, el de la solidaridad. Es la gran novedad, comparándolo con el documento de Melgar. La Iglesia debe solidarizarse con los indígenas, "solidaridad que implica: compromiso de máxima comprensión, respeto y aceptación de las culturas autóctonas (encarnación cultural)" (1971 Iquitos, 47).

Al mismo tiempo señala el motivo cristológico de la inculturación cuando dice que "los misioneros deben insertarse en todos los grupos con el mismo afecto con que Cristo se unió, por su encarnación, a las determinadas condiciones sociales y culturales de los hombres con quienes convivió (AG 10)" (1971 Iquitos, 44-45).

En tal encuentro se indicó que la Iglesia debía concientizar al indígena de su situación para que él mismo se convierta en sujeto de su propia liberación (Cf. 1971 Iquitos, 48).

Para asesorar la coordinación de la pastoral y dirigir la formación de los misioneros -siguiendo la opción de Melgar- se crea un equipo de expertos en las diversas ciencias (teología, antropología, etc). (cf. 1971 Iquitos, 46-47).

Asunción recoge el principio paulino de que debemos "hacernos judíos con los judíos, sin ley con los sin ley (1 Cor 9,20-21)" (1972 Asunción, 53). Al mismo tiempo indica que la Iglesia entre los indígenas debe abandonar todo tipo de dominación, y que muy al contrario ha de solidarizarse con ellos y apoyar sus organizaciones (cf. 1972 Asunción, 54-55).

Entre las líneas de acción apuntadas en Goiania hay dos importantes. Una es la de encarnación: "Siguiendo los pasos de Cristo, optar seriamente, como personas y como Iglesia, por una encarnación realista y comprometida con la vida de los pueblos indígenas, conviviendo con ellos, investigando, descubriendo y valorizando, adoptando su cultura y asumiendo su causa, con todas sus consecuencias; superando las formas de etnocentrismo y colonialismo hasta el punto de ser aceptados como uno de ellos" (1975 Goiania, 66). Y la otra línea de acción, más importante aún, es la concientizadora: "Asumir

como nuestra tarea principal trabajar en una concientización sistemática” (1975 Goiania, 66) para con la Iglesia, los pueblos indígenas y la sociedad envolvente. Para cada grupo de destinatarios se establecen unos objetivos y estrategias diferentes.

Una de las opciones básicas de Manaus es la “opción por la encarnación en el mundo indígena con su cultura, estructuras y valores” (1977 Manaus, 80). Y se pide a la Iglesia que, incluso sin ocultar los errores históricos que cometió, “se haga presente en los pueblos indígenas, respete la identidad de los mismos, asuma sus culturas y camine con ellos, compartiendo sus luchas y esperanzas, en comunión de destino” (1977 Manaus, 81). Se vuelve a subrayar -con poca diferencia respecto al encuentro de Goiania- la tarea concientizadora.

El documento previo a Puebla poco señala a este respecto. Alguna que otra pincelada suelta. Una de ellas es el “bilingüismo o biculturalismo” (1977-78 Pre-Puebla, 98) donde se respira un cierto aire etnocentrista.

En el encuentro ecuménico panamazónico de Manaus se afirma que la evangelización es “también una presencia fraterna en medio de ellos, que se traduce en un compromiso de Encarnación y de Liberación” (1980 Manaus, 112). Y entre los criterios y actitudes a seguir se señalan “la opción previa y clara de parte de los misioneros por los Pueblos Indígenas” (1980 Manaus, 113); el conocimiento profundo, el respeto y la valorización de sus culturas y sus manifestaciones (incluidas las religiosas); la solidaridad con las luchas indígenas; el estimular y apoyar las organizaciones entre los pueblos indígenas; la “presencia misionera, despojada y pobre, en una actitud de aprendizaje humilde y al mismo tiempo científico” (1980 Manaus, 113).

Con vistas a afianzar y devolver a los pueblos indígenas su conciencia étnica se indica como propuesta concreta “favorecer una educación bilingüe e intercultural, a partir de la realidad de cada Pueblo” (1980 Manaus, 114). Igualmente promover la creación de publicaciones y emisoras de Radio indígenas como instrumento para valorizar sus culturas y lenguas.

En Brasilia se preocuparon de organizar la esperanza, es decir, de organizar y consolidar fundamentalmente los movimientos indígenas, así

como de establecer alianzas con otros sectores de la sociedad occidental dominante (sindicatos de campesinos y trabajadores, etc) ².

Se remarca que el sujeto creador y realizador del proyecto indígena es el mismo indígena (cf. 1983 Brasilia, 228), al mismo tiempo que “la Iglesia, la pastoral, los intelectuales y científicos solo juegan un rol de apoyo y acompañamiento” (1983 Brasilia, 228).

La evangelización no es una imposición, sino que ha de darse en un clima de diálogo, de encuentro. Por eso “la evangelización -encuentro- no da derecho a intervenir en el proceso de las comunidades, a destruir su sagrada visión del mundo, sino a escucharlas, respetarlas, acompañarlas con la misma actitud salvadora de Jesús, que se hizo solidario en plenitud con la condición humana” (1983 Brasilia, 228). Exige al mismo tiempo conversión permanente de los interlocutores y de la Iglesia para ir abandonando sus ídolos y sus falsas imágenes de Dios, del mundo y de los demás.

En la declaración final de Quito se dice que “la misión ‘evangelizadora’ y ‘civilizadora’ ha pretendido cristianizar al indio pero junto con ello ha conducido a los pueblos a la desvalorización de sus propias expresiones culturales y religiosas y a la imposición eurocentrista” (1986 Quito, 15). Igualmente se reconoce que desde el inicio del encuentro de la Iglesia con los indígenas, solo un pequeño grupo de la misma ha estado al lado de los indígenas (Montesinos, Bartolomé de las Casas, etc.). Situación que poco ha variado actualmente, si nos atenemos a las palabras de Joaquín García, que participó en dicho encuentro de Quito ³.

-
2. En el proceso de liberación de América Latina, tanto a nivel teórico como práctico, han surgido tensiones entre el enfoque clasista y el enfoque étnico de la sociedad. La mayoría de las veces ha privilegiado el primero, y por eso a los indígenas se los catalogaba como campesinos. No se trata de oponer ambos enfoques, sino de verlos como complementarios. El hecho de que los pueblos indígenas luchan dentro de la clase dominada del mundo contra la dominación que sufren no puede ser un pretexto para negar sus culturas diferentes ni para uniformizar a todos los grupos diversos que están en lucha: negros, indígenas, mujeres, campesinos, trabajadores, etc.
 3. Cf. García J., “II Consulta Ecueménica de Pastoral Indígena”, Quito, julio de 1986, en *La Iglesia en Amazonas*, 32 (1986) 12.

La mayor exigencia hecha allí a las iglesias se resume en estas palabras: que “reconozcan y respeten el derecho de los pueblos indígenas y el de la mujer indígena doblemente explotada, a vivir y expresar su historia y lucha liberadora mediante su capacidad organizativa, su religión y su cultura, perseguidas hasta hoy y que denunciamos, procurando la puesta en práctica de una libertad religiosa real, desde un diálogo ecuménico auténtico” (1986 Quito, 16).

Los agentes de pastoral toman en tal encuentro ecuatoriano el compromiso de solidarizarse con los indígenas y de apoyar la autodeterminación indígena. Los teólogos a eso añaden que van a programar encuentros para recoger la sabiduría de los pueblos indígenas (cf. 1986 Quito, 16).

En octubre de ese mismo año de 1986 Quito volvió a ser sede de un acontecimiento indigenista. Esta vez se efectuó el “II Curso Ecuménico de Pastoral Indigenista Latinoamericano”. El fenómeno de los indígenas que son agentes de pastoral fue expuesto allí con tanto realismo y crudeza por ellos mismos ⁴ -en una Declaración Final- que comparándolo con las exposiciones de los documentos indigenistas anteriores resulta novedoso. Afirman que pueden servir de nexo entre los pueblos indígenas y la Iglesia, pero que no habrá diálogo si de antemano no se respeta su propia identidad indígena y la de su pueblo ⁵.

2. *Momento segundo o teológico*

A través del análisis de los documentos indigenistas se constata -por una parte- que el otro, el diferente, no es aceptado ni respetado. Por eso la reflexión teológica se centrará en el Dios que se revela como alteridad y dialoga con su pueblo. Y -por otra parte- el proceso de solidaridad inculturada

-
4. “Somos el producto de la Iglesia: el más claro y trágico ejemplo de la acción dominadora y desintegradora de la Iglesia. Nosotros, indígenas agentes de pastoral, no sabemos en el fondo quienes somos: ¿Pueblo o Iglesia? No tenemos personalidad propia (...). Nos quitaron nuestra madre para darnos otra, pero lo cierto es que nos quedamos sin madre alguna”, “Fala Amerindia sobre a Igreja”, en *REB* 47 (1987) 185.
 5. Cf. *ib.*, 186.

perseguido ha de ser iluminado a la luz de Jesucristo, que es nuestro modelo a seguir.

2.1. *El Dios-Trinidad se autorrealiza y dialoga en la alteridad*

Mirar a Dios-Trinidad en sí mismo y en relación con los hombres - según se fue revelando a su pueblo escogido- será aquí nuestra preocupación teológica.

Hay que afirmar de antemano que la “Trinidad ‘económica’ es la Trinidad ‘inmanente’ y a la inversa”⁶.

A) El Dios-Trinidad se autorrealiza en la alteridad

El Dios que actúa y se revela en la historia como Dios de vida no es otro que el Dios que ‘ad intra’ realiza la vida en plenitud. Son los Tres Vivientes. Es el Dios-Trinidad. “Las tres personas divinas son originalmente simultáneas y co-existen eternamente en comunión e interpenetración. Cada una es distinta de la otra por sus propias características personales y por las relaciones de comunión propias que desde siempre establece con las otras, revelándose a sí misma y revelando unas a las otras”⁷. Así la diversidad-encomunión constituye la realidad-fuente en Dios. La unidad solo puede ser la unión de esta diversidad personal. Así el proceso de autorrealización es poder cada Persona realizar a las otras personas. O mejor aún, la característica de cada Persona consiste en ser para la otra, por la otra, con la otra y en la otra.

Los tres Diferentes e irreductibles se encuentran siempre y eternamente en comunión, en Koinonía, en pericoreosis. La diferencia no significará nunca la oposición (entre dos diferentes) ni la irreductible separación entre los mismos. Es en la diversidad que se da la comunión y la reciprocidad enriquecedora. Por eso a partir de la revelación, principalmente la de el Nuevo Testamento, hay que acoger las diferencias como diferencias y proyectar una visión de Dios y del universo como realidades abiertas y en proceso vital. La unidad no significará la negación de las diferencias ni la reducción de ellas al

6. RAHNER K., “El Dios Trino como principio y fundamento trascendente de la historia de la salvación” en *Mysterium Salutis* II/1, Cristiandad, Madrid 1969, 370.

7. BOFF L., *La Trinidad, la sociedad y la liberación*, Paulinas, Madrid 1987, 17.

Uno, sino que expresará la comunión y la interpenetración de todas ellas entre sí. La grandeza y riqueza de la comunión trinitaria reside justamente en ser la comunión entre tres Diferentes, en acoger la diferencia como medio de construir la unidad.

Comprender la persona humana como “imagen y semejanza de la Trinidad implica dimensionarla siempre para el relacionamiento abierto para con los otros; y sólo estando en los otros, entendiéndose a partir de los otros y siendo a través de los otros es como se construye la identificación”⁸.

Así la comunión de tres Diferentes nos lleva a una actitud crítica frente a la persona, la comunidad, la sociedad y la Iglesia. En nuestra cultura occidental dominante predominó el individualismo y el uniformismo, siendo consideradas las diferencias como patologías y desvíos del único patrón aceptado como válido, y por eso o son eliminadas, o en el mejor de los casos mal toleradas. La visión que se ha tenido de Dios como unidad a-trinitaria ha apoyado ese tipo de sociedad y al mismo tiempo ésta ha proyectado sobre Dios su propia distorsión que nada tiene que ver con el Dios-Trinidad revelado en Jesucristo⁹.

Pero el Dios-Trinidad se convierte para la humanidad, y sobre todo para los seguidores de Jesucristo, en fuente de inspiración, en utopía dinamizadora. En la Trinidad no hay dominación a partir de uno de los integrantes, sino la convergencia de los Tres en una recíproca donación y aceptación. Ninguno entre ellos es anterior o posterior al otro, ni mayor ni menor, sino radicalmente diferentes. Por eso una sociedad que se deja inspirar por la comunión trinitaria no puede tolerar las clases, las dominaciones a partir de un poder (económico, sexual, ideológico, etc.) que somete y margina a los otros diferentes.

Por su propia dinámica interna el Dios-Trinidad se difunde para afuera creando otros diferentes (creación cósmica y humana) para que acojan su amor comunicativo y vivan como él, que es la mejor comunidad.

8. *Ib.*, 184

9. Una tarea desideologizadora y crítica frente a las diferentes visiones de Dios es llevada a cabo por GARCIA RUBIO A., *Teologia da Libertação: política ou profetismo? Visão panorâmica e crítica da teologia política latino-americana*, Loyola, São Paulo 1983, 139-146, sirviéndose para ello sobre todo de los aportes de J.L. Segundo

B) El Dios-Trinidad dialoga con su pueblo escogido y respeta la alteridad de éste.

Dios-Trinidad como Ex-istente que es, quiere comunicarse fuera de sí en los ex-istentes. Este Dios-Trinidad, este Dios vivo, comunica la vida fuera de sí; vida que comporta siempre respeto, alteridad, libertad, etc. Así, es este mismo Dios-comunión quien en la alteridad dialoga con su pueblo, quien toma la iniciativa en ese diálogo de amor ¹⁰, y quien ofrece al hombre el don de participar de su vida divina.

A partir de la historia de la revelación de la salvación ¹¹ se pueden indicar algunos hitos importantes de ese diálogo de amor/desamor entre Dios y su pueblo: Abraham, Moisés, jueces, profetas...y Jesús.

En ese diálogo continuo de Dios con su pueblo se perciben algunas características que son importantes y merece la pena subrayar: a) la iniciativa en el diálogo salvífico siempre parte de Dios. Es él quien primeramente quiso amarnos (1Jn4,10), de modo gratuito y sin merecimiento por nuestra parte. Y por su amor hacia nosotros envió a su Hijo para hacerse uno como nosotros (Jn 3, 16); b) el diálogo de salvación no obligó ni obliga a nadie a responder positivamente. Dios deja que cada hombre libremente acepte o rechace su propuesta. Cada uno es responsable de sus decisiones y actos, dentro de una comunidad que es responsable de los éxitos y fracasos (pecados) sociales. Dios no coacciona ni obliga por la fuerza, sino que respeta la alteridad del hombre incluso cuando éste no acoge la propuesta divina. El hombre es un ser abierto que está llamado a abrirse a los otros, incluido el Otro; c) dicho diálogo -aunque necesite de mediadores- se dirige en definitiva a todos los hombres, y no sólo a un pequeño grupo; d) el diálogo de la revelación de la salvación es un proceso donde Dios poco a poco -de modo gradual- se fue revelando conforme a la situación y cultura de los destinatarios. Proceso que culminó en la persona de Jesucristo (Hbr 1, 1-2). Es lo que se llama la pedagogía divina.

Si se profundiza en el diálogo de Dios Padre -mediante Jesucristo en

10. Cf. C. WIENER, <Amor> en X.LEON-DUFOUR (dir.), *Vocabulario de Teología Bíblica*, Herder, Barcelona 1973, 76.

11. " Proponemos pensar la 'Historia de la Salvación' no como Historia de la Salvación, sino como la historia de la Revelación de la Salvación", C. BOFF, *Teología de lo político. Sus mediaciones*, Sígueme, Salamanca 1980, 186-187.

el Espíritu Santo- con los hombres, y particularmente con su pueblo escogido al cual se reveló, es para que los cristianos (ES 42; NA 2; AG 11) comprendan mejor cómo ha de ser su diálogo con otras culturas, bajo qué coordenadas se deben establecer las relaciones con los hombres de cualquier etnia o cultura.

2.2 *Jesucristo, modelo de toda solidaridad inculturada y de toda presencia testimonial y dialogante*

Dios-Trinidad, en la persona del Hijo, quiso entrar plenamente en la historia humana asumiendo la naturaleza humana en Jesús de Nazaret. Se convirtió en modelo de encarnación (inculturación), de solidaridad inculturada y de una auténtica presencia testimonial y dialogante. A partir de ahí es como se podrá reflexionar sobre la relación de la encarnación (inculturación) con la salvación (liberación), de la solidaridad inculturada con la liberación.

A) El judío Jesús de Nazaret en la sociedad de Palestina del siglo I

La vida y proyecto de Jesús no son algo abstracto ni a-histórico, sino que se encarnan históricamente en relación dialéctica con el conjunto de condicionamientos y situaciones en que vivió. Así se puede decir: “La encarnación de Jesús, su nacimiento y vida se realizaron en condiciones bien definidas, en el tiempo y en la historia, con genealogía, en una comunidad y cultura determinadas. Jesús asumió radicalmente toda esa condición humana, histórica y cultura”¹².

Palestina en el siglo I de nuestra era estaba bajo el dominio de los romanos, y éstos estaban resquebrajando el modelo de sociedad judía. La clase rica y el poder religioso judío trabajaban en favor de los intereses de Roma y, por consiguiente, la clase pobre estaba siendo cada vez más explotada y marginada. El Templo venía a ser la mayor institución de Jerusalén¹³.

Jesús nace en ese momento histórico, “cuando Cirino era gobernador de Siria” (Lc 2,2), dentro de una familia humana, la de “José, de la casa de

12. S. PANAZZOLO, <<Exigencias de una misología solidaria>>, en *Inculturação e Libertação. Semana de Estudos Teológicos CNBB/CIMI*, Paulinas, São Paulo 1986, 155. Cf. H. ECHEGARAY, *La práctica de Jesús, Sígueme*, Salamanca 1982, 49-63.

13. Cf. J. JEREMIAS, *Jerusalén en tiempos de Jesús. Estudio económico y social del mundo del Nuevo Testamento*, Cristiandad, Madrid 1977, 193.

David” (Lc 1,27), radicándose en “una villa de Galilea, llamada Nazaret” (Lc 1,26). En la circuncisión (Mt 1, 21.25) recibe un nombre (Jesús) que no era extraño en aquella sociedad (Ex 17,9; Si 51,30). Va a las fiestas de Jerusalén (Lc 2,41; Jn 10,22). Trabaja como carpintero (Mc 6,3). Se entristece (Mc 3,5), llora, se alegra (Lc 10,21), camina, bebe y come (Lc 7,36). Bendice la mesa como era típico de los judíos (Mt 14,19), observa el culto sabático y reza junto a la comunidad (Lc 4, 16). Al mismo tiempo actúa con libertad frente a la ley y las costumbres religiosas (Mc 1,41). Reza en lengua materna, el arameo (Mc 15,34). Lee los diversos libros del Antiguo Testamento (Mc 11,17). En el transcurso de su vida va descubriendo lenta y progresivamente su mesianidad. Pasa bastantes años evangelizando únicamente con su presencia testimonial antes de comenzar a predicar públicamente la Buena Nueva del Reino con señales y palabras (Mt 14,13-21; Lc 10,30-37). Por tanto, fue un hombre judío que asumió la cultura judía. Igualmente dialoga con las personas del pueblo, con los fariseos, con los escribas, etc., y de modo especial con los apóstoles y marginados (Zaqueo, ciegos...). Su diferencia con respecto a cualquier hombre está en que él no pecó (Hb 4,15).

Jesús no sólo nació en la periferia, lejos de los centros de poder, sino que se solidarizó con los marginados de la sociedad -sea económica, política o religiosamente- y asumió su causa como “el ‘distintivo’ de su misión”¹⁴. Los evangelios nos muestran a un Jesús amigo de publicanos, pecadores, leprosos, prostitutas, samaritanos, viudas, niños, ignorantes (pequeños), gentiles, etc., con los cuales dialoga. Esa opción por los marginados culminó con su muerte, el tipo de muerte dado a los extraños, esclavos y desestabilizadores del orden político establecido.

Jesús quiere eliminar la pobreza del pobre, todas las diferencias existentes entre los hombres, y todo tipo de dominación y marginación. Quiere establecer la fraternidad y la igualdad, pero eso sólo será posible en medio de la conflictividad (Mt 10, 34-36). El justifica su opción y su conducta a partir de la conciencia que posee de su peculiar intimidad que tiene con el Padre, de la dimensión de amor y bondad del Padre y del Reino que él viene a anunciar e inaugurar.

14. J. I. GONZALEZ FAUS, *La humanidad nueva. Ensayo de cristología*, I, Eapsa, Madrid 1974, 94.

Podemos concluir diciendo que Jesús de Nazaret es para nosotros “el modelo y el camino, porque se metió de lleno en el espesor de la vida humana, porque participó plenamente de nuestra limitada condición, y desde ahí tuvo que afrontar su futuro y su destino, tuvo que asumir sus propias opciones, para orientar su vida de acuerdo con el designio y la voluntad de Dios. He aquí la lección más profunda y más estremecedora que nos presenta la vida, la obra y la muerte de Jesús”¹⁵.

B) Encarnación (solidaridad inculturada) y salvación (liberación) en Jesucristo

La encarnación del Hijo de Dios que asume la condición humana en Jesús de Nazaret es una encarnación kenótica, es decir, no sólo asume la condición humana, sino sobre todo la condición infrahumana, la condición de los que viven en una situación no humana, los empobrecidos, los marginados, los dominados. Es una encarnación que respeta al hombre y su dignidad, y por eso respetar -como Jesús hace- al que nunca fue respetado, dialogar con quien siempre fue obligado a callar, y establecer una relación de alteridad con quien siempre fue visto y considerado como objeto, como cosa, es la mayor señal de la encarnación que nos revela a un Dios que es alteridad.

Así la razón fundamental de la encarnación no es la eliminación del pecado, sino la solidaridad con todos los seres humanos -al asumir tal condición- desde la solidaridad y amor preferencial por los empobrecidos y desechados de la historia. Esa encarnación kenótica busca la liberación, es decir, el establecimiento de unas relaciones de hijos para con Dios¹⁶, de hermanos para con los hombres y de administradores para con la naturaleza, caminando hacia la plenitud escatológica. Encarnación que por lo mismo revela claramente la gravedad del pecado allí donde se encuentra, y muestra cómo no se puede llegar a la resurrección sin pasar por la cruz, por el anonadamiento, por la kénosis, desvelando y criticando así todo triunfalismo cristiano que quiere alcanzar la resurrección sin asumir la encarnación

-
15. J. M. CASTILLO, *El discernimiento cristiano. Por una conciencia crítica*, Sígueme, Salamanca 1984, 130-131.
 16. “La razón de ser de la inculturación/encarnación del misionero es la liberación/salvación de los pueblos indígenas”, P. SUESS, *Cálize e cuia. Crônicas de Pastoral e Política Indigenista*, Vozes-CIMI, Petrópolis 1985, 71.

(inculturación) solidaria con la carne maltrecha de la historia y sin llevar junto a los crucificados de este mundo la pesada cruz de éstos.

Es por eso una encarnación que, procurando alcanzar a todos los hombres, toma partido por el marginado, por el crucificado. Así, la encarnación cristiana es básicamente solidaridad con la fragilidad humana hasta la cruz. Es decir, solidaridad que se encarna, que se incultura. No se puede entender la encarnación de Jesús sin la cruz y la resurrección, etapas finales de su vida. Y tampoco se puede entender la muerte y resurrección olvidando que compartió durante unos treinta y tres años el pan y los problemas con su pueblo, sobre todo con el pueblo pobre y crucificado; y que asumió la cultura judía, es decir, que se inculturó. Si no se puede separar la encarnación de la redención, aunque sean diferentes, la “práctica de la misión, si aún queremos pensar en términos de ‘encarnación’, (...) deberá ser pensada como ‘encarnación redentora’, como encarnación -según el modelo de Jesús- en el camino de la liberación del pueblo”. Ello ha de conllevar el respeto, el diálogo y la solidaridad con los no respetados y sin voz de la historia. Es ahí donde la alteridad alcanza su máxima densidad, y donde Jesús mejor aparece como el modelo de toda solidaridad encarnada (inculturada) y de toda presencia dialogante y testimonial.

3. Momento tercero: hacia una nueva praxis

La presencia testimonial y dialogante leída a la luz del Dios-Trinidad, el cual respeta y dialoga con el hombre aceptándolo como un ex-istente, como un otro, como un diferente, que es sujeto de su historia, o mejor, que va construyendo la historia mano a mano con Dios, exige un cambio en la praxis evangelizadora y misionera para con el otro, en este caso el indígena. Praxis que encuentra en Jesucristo su paradigma central, el cual se solidarizó inculturándose.

De ahí que esta nueva praxis se caracterice por una revolución copernicana donde el indígena pasa de ser objeto a ser sujeto de su propia

17. A. ANTONIAZZI, “Encarnação e salvação: status quaestionis”, en *Inculturação e Libertação...*, 143.

liberación, siendo el misionero su mejor amigo y aliado en este proceso de liberación y de diálogo intercultural.

3.1. *El indígena, sujeto de su historia.*

Respetar la alteridad, al diferente, es dejar que ese otro sea sujeto de su historia. No fue ésta precisamente la actitud tomada para con los amerindígenas. Si los grupos indígenas antes del encuentro con los europeos eran sujetos de su propia historia, con la llegada de éstos los indígenas pasaron a ser eliminados, esclavizados o, en el mejor de los casos, a depender de aquéllos. Desde entonces los indígenas han sufrido todo tipo de genocidio y etnocidio.

Fueron pocos -incluso dentro de la Iglesia- los que se pusieron al lado de los indígenas y lucharon por su causa. Es el caso de Antonio de Valdivieso, Bartolomé de las Casas y otros. Incluso éstos, que fueron sus mayores defensores y levantaron su voz contra todo tipo de injusticia y dominación cometida contra los indígenas, no consiguieron en sus prácticas evangelizadoras erradicar todo asistencialismo y paternalismo ¹⁸.

Hoy se están buscando rumbos diferentes ¹⁹ donde -constituyendo la solidaridad la base de toda opción por los indígenas- desaparezca todo tipo de autoritarismo, paternalismo, asistencialismo, tutela o dominación. Por el contrario, se puede decir que, tanto misioneros como indígenas, están tomando cada vez mayor conciencia del papel que corresponde a cada uno. Al indígena le corresponde ser el protagonista de su propia historia. Son ellos los primeros que se han de empeñar en su propia liberación y en sus propias luchas, pues ellos son y tienen fuerza histórica ²⁰. A los demás les compete la tarea de solidarizarse, acompañar y caminar junto al indígena, y nunca de suplantarlo.

18. El método evangelizador de las *reducciones* se inició en el siglo XVI, siendo el horizonte al que aspiró Bartolomé de Las Casas. Cf. E. DUSSEL, "As reduções: um modelo de evangelização e um controle hegemónico", en E. HOORNAERT (org.), *Das reduções latino-americanas às lutas indígenas atuais*, Paulinas, São Paulo 1982, 13-14.

19. Cf. P. SUESS, *o.c.*, 71.

20. Cf. G. GUTIERREZ, *La fuerza histórica de los pobres*, CEP, Lima 1980, 344.

En definitiva se está buscando la propia autodeterminación, es decir, que se “respete y promueva el derecho que cada pueblo indígena tiende a forjar su historia y a valorar su cultura a través de sus organizaciones comunitarias que han surgido a partir de su propia identidad, de tal forma que se conviertan en las instancias de diálogo para toda actividad en relación con las diferentes comunidades” (1986 Quito, 16). Autodeterminación que, estando amenazados por la cultura occidental dominante, resulta difícil alcanzar. Sin embargo, este obstáculo no puede convertirse en una fuerza de freno, de pasividad o de resignación, sino muy al contrario en fuerza estimulante, que busca conquistar aquella.

Además de ser un derecho, la autodeterminación -junto a la tierra y a la cultura- constituye una condición ‘sine qua non’ para poder mantener su identidad y su proyecto vital. Pues “ el grupo étnico que no llega a ser autor de su propio destino será víctima del desarrollo de otros”²¹. Negar al indígena esa autodeterminación es encaminarlo, consciente o inconscientemente, hacia su desintegración o aniquilación. Para alcanzar esta autodeterminación, este protagonismo histórico que le corresponde dentro de su propio proyecto cultural, el indígena -además de tomar conciencia de su situación y de su fuerza- ha comenzado a organizarse, a organizar su fuerza y esperanza. Se han formado organizaciones indígenas -entre los diversos pueblos autóctonos de América o del mundo entero- y se han establecido alianzas con sectores de la sociedad occidental envolvente que los apoyan -como la Iglesia- o que padecen una situación de marginación como ellos -negros, mujeres, pobres, etc.

Respetando y apoyando al indígena en su protagonismo y autodeterminación histórica²², y solidarizándose con él en su lucha por conquistar sus derechos vitales y culturales es la manera como el cristiano, el misionero y la Iglesia se convierten en sacramento de liberación, en señal del Reino, el cual trae una vida en abundancia (Jn 10,10) y la libertad que Cristo nos conquistó (Gal 5,1).

-
21. G. SMUTKO, “Principios de Pastoral Indigenista”, en *Venezuela Misionera* 515 (1983) 156.
 22. Un ejemplo de cómo los barí (grupo indígena del Estado Zulia, Venezuela) son protagonistas de su historia, y de cómo esto es valorado y apoyado por los misioneros pueden verse en G. ALVAREZ, “La misión de los barí hoy”, en *Venezuela Misionera* 527 (1985) 171.

3.2. El misionero, presencia testimonial solidaria y agente de cambio

En el proceso de evangelización inculturada y liberadora el misionero se caracteriza fundamentalmente por evangelizar -prioritariamente con el testimonio- a partir de una solidaridad que se incultura aproximándose a los indígenas y viviendo como ellos. Inevitablemente el misionero -procedente de otra cultura, y generalmente de los centros de poder mundial- se vuelve en un agente de cambio.

A partir de ahí vamos a indicar algunas actitudes y mediaciones que han de acompañar al misionero en su evangelización. Señalamos aquellas que son más importantes y significativas en el proceso de la nueva praxis evangelizadora y misionera:

- solidarizarse con el indígena, asumiendo su causa, es la actitud fundamental y básica. Así, podemos decir que la actitud que caracteriza al misionero no es tanto la identificación con los indígenas -lo cual aun siendo prácticamente imposible no disminuye en nada la exigencia de la inculturación- cuanto sobre todo el solidarizarse con ellos en orden a construir juntos el Reino de Dios que exige ser anunciado explícitamente en orden a que se acoja el Evangelio de Jesucristo y nazca una Iglesia con rostro indígena mediante la acción del Espíritu;

- inculturarse, participando de los problemas y luchas de la comunidad indígena, asumiendo su estilo de vida y su destino;

- defender la tierra del indígena, como fundamento que es de toda su cultura;

- apoyar las organizaciones indígenas;

- ayudar en la capacitación y formación de los líderes indígenas elegidos por la comunidad para que sepan buscar soluciones a los problemas concretos que tengan que enfrentar;

- propiciar una asesoría jurídica que trabaje junto a los indígenas y en favor de ellos y sus derechos;

- en las alianzas con los sectores o instituciones de la sociedad occidental servir de mediador cuando sea necesario;

-respetar y valorar la alteridad del indígena, su cultura y autodeterminación, eliminando todo tipo de paternalismo, asistencialismo o dominación. Acompañar al indígena en su proyecto cultural no significa suplantarlos, sino todo lo contrario: apoyar su protagonismo histórico;

-conocer y valorar la cultura indígena y su cosmovisión²³,

-aprender la lengua indígena;

-el misionero que va a convivir con los indígenas debe 'formarse' antes para ello, al igual que continuar ese proceso inacabado en su vivir diario con los indígenas;

-dialogar con el indígena sobre su proyecto cultural, su cosmovisión, su núcleo ético-mítico. Estableciéndose así un intercambio cultural y una búsqueda conjunta de la verdad²⁴, y en lo religioso un ecumenismo basado en la libertad religiosa;

-tomar conciencia de que inevitablemente el misionero es agente de cambio. El misionero procede del centro (generalmente) y va para la periferia, es decir, él representa un tipo de cultura, aunque poco a poco se vaya alejando de ella;

-capacitar al indígena para el contacto con la cultura occidental envolvente, ayudándolo en el discernimiento de las posibles ventajas y desventajas;

-
23. En G. SMUTKO, *Preparando para la inculturación*, Roma 1984, 17, (mimeografiado), se señalan algunos de los peligros que han de ser evitados al estudiar una *cultura diferente*: a) tratar a los otros como animales de laboratorio; b) creerse superiores por entender su cultura; c) dar la impresión de sentirnos superiores; d) estereotipar a las personas de esa otra cultura; e) transformarse en individuos opresores peores, debido al nuevo conocimiento de ellos y de su cultura. El choque y conocimiento de otra cultura es una arma de doble filo: puede ser un instrumento para ayudar a los indígenas en ese proceso de solidaridad inculturada, y puede convertirse en perturbadores de la cultura nativa que poco a poco mine sus raíces.
24. "La verdad que se encuentra en la vida y en la cultura indígena y la que se encuentra en nuestra cultura, nos hará libres juntamente a todos": Conclusiones del curso de Antropología y Teología para la actividad misionera en América Latina. Proyecciones pastorales (Caracas, 23 de julio a 17 de agosto de 1974), en América Latina Misionera. Realidades y experiencias, Paulinas, Bogotá 1975, 172.

- concientizar al indígena de su situación, si aún no ha tomado conciencia de ello. Esto implica ir a su ritmo;
- concientizar a la sociedad envolvente y a la Iglesia de la situación y cultura del indígena, utilizando para ello los medios de comunicación;
- denunciar cualquier injusticia o intento de eliminar la vida y cultura del amerindígena;
- fortalecer la inculturación del indígena, su identidad personal y grupal;
- motivar al pueblo indígena para que no pierda su memoria histórica, o para que la recupere si la tiene perdida;
- ayudar al indígena a codificar su lengua, historia y cultura;
- vigilar para que la educación indígena no sea destruida por agentes externos (instituciones educativas gubernamentales, religiosas, etc.), al mismo tiempo que pueda conocer y asimilar equilibradamente algunos elementos, conocimientos y técnicas de la cultura occidental en cuanto sean necesarios para el contacto, para no ser dominados ni marginados dentro del país, y en cuanto fortalezcan y favorezcan la identidad y el crecimiento dinámico del grupo ²⁵;
- evangelizar, prioritariamente con el testimonio, y cuando parezca que es el tiempo oportuno anunciar explícitamente la Buena Nueva de Jesucristo;
- acompañar al indígena en el discernimiento y revisión de su cultura a la luz del evangelio, para que él mismo señale sus valores -simientes del Verbo- y sus antivalores;
- dejarse evangelizar por los indígenas, sea por los valores que éstos viven, sea por la situación de marginación y dominación en que están;

25. "La alfabetización surge en una situación de contacto (y exclusivamente de contacto) (...). Mientras la sociedad nacional ve la alfabetización como la condición esencial para dar educación al indio -supuestamente sin cultura, porque es ágrafo-, la sociedad indígena, si no está demasiado distorsionada, querría usar la alfabetización como simple técnica complementaria, sacada del blanco, pero para resolver los problemas traídos por el contacto. La alfabetización quiere asimilar al indio; el indio quiere asimilar la alfabetización, pero para no ser asimilado", B. MELIA, *Educação indígena e alfabetização*, Loyola, São Paulo 1979, 60. A este respecto, entre los barí se puede ver su "Proyecto educativo indígena de Bokshf", en *Nuevo Mundo* 124 (1985) 513-517.

-una vez que la Buena Nueva del Reino anunciada es acogida libremente, empeñar las máximas energías en el nacimiento y crecimiento de una comunidad eclesial indígena con fisonomía o rostro propio por la fuerza del Espíritu;

-programar la pastoral y evangelización indígena. No se puede improvisar, ni esperar todo de la espontaneidad, ni actuar aisladamente.

3.3. Encuentro de culturas en un clima de diálogo y alteridad enriquecedora.

El encuentro de la cultura indígena con otra cultura diferente, la occidental técnico-capitalista-liberal, se realiza a través de varios caminos. De modo violento se realiza por invasores que quieren apoderarse de las riquezas naturales de los indígenas o de sus tierras. De modo más o menos pacífico -pero no por ello menos destructivo- se realiza generalmente por las instituciones gubernamentales, sobre todo a través de sus programas educativos. Los medios de comunicación -principalmente radio y televisión- son armas sofisticadas y de gran alcance a través de las cuales los indígenas introyectan la mentalidad occidental. Los blancos, los criollos o mestizos que trabajan cerca de las comunidades indígenas -o incluso dentro de ellas-, junto a los que realizan trabajos de etnografía, antropología, etc., se convierten también en otra vía a través de la cual el indígena tiene acceso a la cultura occidental. De entre todos los caminos de acceso posibles, quien asuma la causa del indígena de cerca, es decir, se inculture- viviendo con y como el indígena- se convertirá en la mediación privilegiada. De ahí la exigencia -una vez más- de que el misionero se inculture.

Este encuentro entre esas dos culturas que nosotros llamamos de interculturación -aculturación, según otros- no se efectúa de modo equitativo, como si dijéramos un 50% de cada una, sino que normalmente se lleva a cabo de modo desequilibrado, siendo la cultura dominante quien lleva más ventajas. El grado máximo de ese desequilibrio es la desintegración cultural (etnocidio), que comienza con contactos continuados de dominación y de transculturación. El misionero puede ser un gran aliado del indígena en ese proceso, acompañándolo, orientándolo y capacitándolo en ese encuentro entre culturas.

El misionero y el indígena -sobre todo los ancianos y sabios de la comunidad- en un encuentro abierto y sincero, pueden conocerse mejor mutuamente, así como mostrar el uno al otro sus cosmovisiones diferentes, sus valores, sus técnicas, sus recursos, sus conocimientos, etc. Al mismo tiempo, por tanto, ambos dan y reciben. Este encuentro ayudará a no absolutizar ninguna cultura ni a considerarla como perfecta y, por el contrario, a ver cómo cada cultura necesita de las otras, y cómo la búsqueda de la verdad es una tarea complementaria a ser lograda mediante el diálogo abierto. Se da así una reciprocidad fecunda.

En este ámbito de respeto, apoyo y valorización de la alteridad indígena, así como de su cultura, es importante hacer una mención especial al aspecto religioso ²⁶. La libertad ²⁷ y el diálogo (AG 11) son el único terreno donde puede nacer la fe, además de ser derecho de toda persona humana. Por eso, “la cuestión indígena debe ser mucho más enfocada a partir del ‘diálogo religioso’ que a partir del imperativo misionero convencional” ²⁸. Si se busca el diálogo ecuménico, el diálogo con otras religiones no cristianas (como el budismo, etc.), e incluso el diálogo con los ateos, ¿ por qué no actuar para con las religiones amerindígenas del mismo modo?, ¿ qué razones justifican esta práctica diferente?, ¿ es acaso una simple cuestión de eficacia o de números, pues los grupos indígenas suelen estar formados de una población bastante reducida?

En ese diálogo intercultural -además de las diferencias culturales- surgen también impases, tentaciones, peligros y riesgos, los cuales sólo se superarán en un diálogo abierto y sincero no ausente de tensiones y de continua revisión y autocrítica. Todo esto irá haciendo crecer a las personas y al grupo.

26. “En nuestro tiempo hay aún misioneros que se dedican a separar a los pueblos indígenas de sus líderes religiosos (shamanes, etc.), y otros que no dialogan con los sabios que hay entre ellos “, J. GARCIA, *o.c.*, 14.

27. “Los hombres deben estar inmunes de coacción (...) de tal manera, que en materia religiosa ni se obligue a nadie a obrar contra su conciencia ni se le impida que actúe conforme a ella en privado y en público, solo o asociado con otros (...), además (...) el derecho a la libertad religiosa se funda radicalmente en la dignidad misma de la persona humana, tal como se conoce por la palabra revelada de Dios y por la misma razón”: DH 2.

28. P. SUESS, *o.c.*, 85.

EL PENSAMIENTO TEOLOGICO DE MARIO BRICEÑO-IRAGORRY

Wagner Rafael Suárez, sj

Antes de dar curso al presente artículo es necesario hacer algunas aclaraciones previas. Mario Briceño-Iragorry no fue un teólogo en el estricto sentido de la palabra; es decir, un teólogo académico o de profesión. Tampoco fue un militante cristiano activo. Fue un intelectual católico, autodidacta en su formación filosófica y teológica, que hizo del cristianismo componente esencial de su vida y que intentó reflexionar a Venezuela, sus problemas y posibilidades, desde la centralidad del Mensaje Evangélico. Esto nos obliga a precisar, de entrada, en qué sentido es posible hablar de un “pensamiento teológico” en nuestro autor.

Vamos a aquilatar, a mi modo de ver, algunos puntos importantes al respecto. En primer lugar, si bien es cierto que el quehacer fundamental de don Mario, en el campo intelectual, no estuvo centrado preferentemente en la producción teológica con el rigor científico que toda disciplina requiere, sin embargo, su formación filosófica y teológica fue vasta y profunda. Mario Briceño-Iragorry fue un lector voraz. La cantidad de obras mencionadas en sus escritos, precisamente en el campo de la filosofía y de la teología de su época, son numerosísimas. De igual forma se percibe en su docta obra escrita un trasfondo formativo en esas disciplinas que muchas veces no está explicitado a nivel bibliográfico. Por eso, aún no siendo un teólogo académico, sí puede ser reconocido como una voz autorizada en el campo de la teología. Hago esta aclaración porque para algunos perspicaces críticos, anclados en una

concepción rigurosamente académica de lo que significa hacer ciencia, les puede resultar pretencioso y atrevido hablar de un pensamiento teológico en un laico, no teólogo académico. Usando esa misma lógica cuántica a mí me “sabría a poco” reducir su producción teórica en el campo teológico al nivel de una simple reflexión cristiana.

Es importante acotar otro aspecto que de igual forma me parece importante. Se trata de la manera de entender **qué** es y **cómo** se hace teología. Indudablemente hay un nivel de exigencia en toda disciplina científica, por ejemplo el referido a la rigurosidad del método y del lenguaje empleado, accesible por razones obvias de oficio al teólogo de profesión. Ese nivel es importante reconocerlo cuando hablamos de la existencia de un pensamiento teológico. En Mario Briceño-Iragorry existe esta rigurosidad científica al provenir de otros campos no menos exigentes como el de la Historia y el Derecho. Lo que no existe en el desarrollo conceptual de Don Mario son tratados sistemáticos de teología. Es un material fragmentado, recogido mayormente en artículos y ensayos breves, que el autor fue elaborando a lo largo de su dinámica, comprometida y accidentada vida. No obstante todo ello, sí se detectan constantes desde la perspectiva teológica, como veremos en adelante, en su prolija producción intelectual. De todas formas, el caso de Mario Briceño-Iragorry no es único en Venezuela ni exclusivo de la teología. Existen muchos autores latinoamericanos de quienes se duda, desde una perspectiva diríamos que europea, de que hayan elaborado un pensamiento filosófico y teológico serio por esta supuesta carencia de oficio. En todo caso si al crítico avezado no le convencen estos argumentos que resaltan la importancia de nuestros autores latinoamericanos aunque no sean académicos de oficio, siempre me queda a mí el recurso de teologizar sobre lo teologizable (en este caso sobre la reflexión cristiana de un intelectual católico venezolano), y salvar así la propuesta inicial que sugiere el título de este artículo.

Por último, quisiera señalar que en América Latina estamos empeñados en elaborar un pensamiento teológico -léase teología- que se articula en varias instancias ¹ y que partiendo de la propia vida, de la ma-

1. Al respecto es recomendable leer de BOFF Clodovis, *Teología de lo Político*, (sus mediaciones), Ediciones Sígueme, Salamanca 1980, 429 pp. También en edición más popularizada de Leonardo Boff y Clodovis Boff, *Cómo hacer teología de la liberación*, Ediciones Paulinas, Madrid, 1986; 125 pp.

nifestación a veces difusa y espontánea de la fe, llega a formalizarse finalmente en cuerpo conceptual riguroso. En este proceso el punto de partida, la vida y su contexto, le es absolutamente necesario. Porque la teología, como proceso y como ciencia, no puede ser atributo exclusivo del teólogo académico. Dentro de esta dinámica el pensamiento de Briceño-Iragorry cubre algunas de esas instancias y a veces -repite que sin ser sistemático- toca el nivel de rigurosidad científica necesario como para que nos lancemos a insinuar aquí que en su reflexión hay un pensamiento teológico. Veremos más adelante sus formulaciones y contenidos concretos, pero antes, es conveniente dar información sobre la trayectoria del autor.

I.- TRAYECTORIA DE UN LAICO COMPROMETIDO

Mario Briceño-Iragorry nació en la ciudad de Trujillo (Venezuela) el 15 de septiembre de 1897. Murió el 6 de junio de 1958. Le tocó vivir, en plenitud de su conciencia, épocas muy disímiles y difíciles de la historia política y eclesiástica venezolana: desde Juan Vicente Gómez hasta la caída de Marcos Pérez Jiménez. Lo veremos colaborar, en ocasiones, con los gobiernos de turno; otras, en franca oposición a ellos hasta agenciarse persecuciones, exilio y hasta vejación personal. Siempre que pudo defendió los intereses de Venezuela, y en especial, de los más necesitados. Esta preocupación surgía de una profunda motivación cristiana, madurada a lo largo de su vida.

1.1.- Un intelectual católico

Tuve la oportunidad de conocer algunas de sus obras cuando estudiaba Sociología(1975) en la Universidad Central de Venezuela; entonces, la "pasión por la Patria" agitaba los corazones al ritmo vertiginoso que le imprimía la fuerza de los años juveniles. Aquella primera lectura, parcial y dispersa, me dejó la impresión, ahora mejor sustentada, de encontrarme ante alguien que pensó y reflexionó a Venezuela desde el dolor de su pueblo. El tiempo y un mejor conocimiento del autor ha reforzado y redimensionado aquella primera impresión. Hoy no me queda la menor duda. La calidad intelectual, la profundidad humana y la sólida convicción cristiana convierten a don Mario en una de las personalidades más resaltantes y significativas que

podemos destacar en los sesenta primeros años del presente siglo en Venezuela.

Su gran personalidad resalta por su polifacética expresión. Mario Briceño-Iragorry fue historiador, literato, educador y político, y éstos son apenas algunos de los reconocimientos que merecidamente se le podrían señalar. En todos estos campos dejó como legado, por su meritoria trayectoria, una profunda huella en Venezuela. Pero sobre todo, Mario fue un “gran cristiano” en diálogo permanente con la realidad eclesial, tanto local como internacional, de su época, que lo convierte en el pensador católico más relevante que quizás haya tenido Venezuela en esa primera mitad del siglo XX.

Siempre que pudo afirmó con absoluta convicción, abiertamente y sin complejos su condición de pensador católico en un tiempo en que la intelectualidad venezolana se ufana de profesar esquemas del pensamiento liberal y positivista afincados en el país ya desde el siglo XIX. La doctrina marxista, arraigada y concretizada en algunas experiencias sociales en la convulsionada Europa, empezaba a encontrar eco en nuestro país, sobre todo después de 1935, al caer la dictadura de Juan Vicente Gómez y abrirse el horizonte político hacia la democracia. Dentro de esos parámetros el pensamiento de Mario Briceño-Iragorry va dirigido a crear un clima espiritual nuevo que acompañó el proceso de reinstauración de la Iglesia venezolana y dejó planeadas perspectivas aún no colmadas.

Para Briceño-Iragorry ser cristiano no era una cuestión secundaria en su vida; era la más vital de sus actitudes. Su extensa obra intelectual está toda ella impregnada por esa profunda convicción cristiana que no rehuyó el miedo y el dolor que acompañó la confrontación y el debate. Si extensa es su obra intelectual, a veces variada y dispersa, no lo es en cambio su visión cristiana, sabia nutricia y unitiva del complejo edificio, presente siempre en don Mario, se encuentre éste en faceta de historiador, literato, educador o político.

1.2.- Raíces de un cristianismo tradicional

Su familia descende de los Briceños naturales de Arévalo, España, que se asentaron en nuestro país desde el siglo XVI participando activamente en la vida colonial venezolana.

A temprana edad sintió inclinación hacia el mundo de las letras, vocación alimentada por las continuas enseñanzas de su padre don Jesús

Briceño Valero -fallecido cuando Mario contaba con apenas 11 años- y posteriormente por su madre, doña María Iragorry de Briceño. Pero no solamente le inculcan, sus padres, interés por las letras. Esta vocación la hacen acompañar de una concepción del mundo basada en los valores supremos del espíritu más que en la materialidad de las cosas. No es de extrañar, entonces, con semejantes progenitores, que la gran personalidad de Mario Briceño-Iragorry manifestase en los años posteriores esa exquisita sensibilidad y preferencia hacia los valores humanos y sociales cuyo hontanar se localiza en el espíritu. Sus congéneres lo motejarán de soñador e idealista, sin embargo, don Mario mostrará con hechos que sus principios, firmemente anclados en el cristianismo, lo llevarán a asumir compromisos radicales con Venezuela, tanto en sus posiciones teóricas como en sus actuaciones políticas.

Su infancia transcurre en un ambiente cristiano típico de pueblo, con toda la solera de la tradición andina. Los Andes venezolanos es la región que, incluso en nuestros días, conserva la tradición cristiana más arraigada del país. Se conjugan en consecuencia, dos elementos decisivos en su formación, que aparecerán, desde distintos enfoques, en sus obras postreras. Esos elementos aluden a las raíces de un cristianismo tradicional heredado del ambiente familiar y regional, y una gran sensibilidad hacia los problemas sociales, políticos y culturales del país, que irán modificando progresivamente los contenidos de su fe cristiana inicial sin que variara su matriz fundamental.

La ciudad de Trujillo será el telón de fondo de su formación espiritual y humana. A ella, a su patria chica, recurrirá con frecuencia para encontrarse con las expresiones más cálidas de fraternidad humana, con su pueblo natal, que siempre le brindó confianza y cariño.

La opulencia que trajo a Venezuela la era petrolera, sin dejar de reconocer el beneficio y las enormes posibilidades que se abrían en nuestro país por ese factor económico, amenazaba -según nuestro personaje- exterminar y sustituir los más genuinos símbolos de nuestra cultura, aquellos que según don Mario, son constitutivos de nuestra identidad nacional. Briceño-Iragorry mantuvo siempre la dramática sensación de estar asistiendo a la desintegración de nuestra identidad cultural, cristiana, sin duda, desde los mismos comienzos hispanos. Esta crisis cultural tendría su génesis en la pérdida de los símbolos culturales propios que Mario aprendió a vivir y cultivó, con pasión de enamorado, desde su ciudad natal, la Patria chica de Trujillo.

A los 20 años de edad, estudiando en la Universidad, tiene su primera y última crisis religiosa. El ambiente laicista y positivista, sumado a la natural rebeldía de los años juveniles, la propiciaba. Pero en ese mismo ambiente universitario encontró los recursos necesarios para superarla. Y así, al contacto con insignes cristianos de la época, hombres como Caracciolo Parra León y Roberto Picón Lares, va acendrando su motivación cristiana, esa radical valoración cristiana de la existencia humana que no abandonará nunca más. La influencia de Roberto Picón Lares lo llevó a la lectura de “los místicos”, que sin duda constituyó el talante intelectual y cristiano durante la primera etapa de don Mario.

Mario Briceño-Iragorry no aparece entre los principales actores de la oposición al régimen de Gómez. La procedencia andina y las vinculaciones a familiares y amigos que participaban en el gobierno -él mismo era un colaborador en el gobierno del General- le impedían una acción más acorde a sus ideas. Sin embargo, en los años posteriores al gomecismo lo veremos participar activamente en el destino político del país y comprometido decididamente con la democracia. La eclosión político-crítica, que tendrá mucho que ver con la forma cómo entenderá su cristianismo, aún no se había producido. Eran días que podemos considerar de formación intelectual, de realizaciones académicas y de cierto conformismo político. Los cambios socio-políticos producidos en Venezuela durante esos años, el contacto directo con el sufrimiento de la gente más necesitada, el conocimiento preciso de nuestro pasado histórico y la conciencia de las potencialidades abiertas hacia el futuro como Nación Soberana, la correcta valoración de nuestra propia cultura para la formación de nuestra identidad nacional, son, entre otros, los elementos principales que impulsarán su cristianismo original hacia posiciones más radicales.

1.3.- Hacia un cristianismo crítico

El período comprendido entre 1936 a 1952 es una época de grandes transformaciones en el país. El período comienza con el gobierno de Eleazar López Contreras -transición hacia la democracia participativa- y culmina con el afianzamiento del régimen militar de Marcos Pérez Jiménez. El contexto internacional también estaba convulsionado. La II Guerra Mundial azotaba el territorio europeo y había comprometido la voluntad de muchos países hacia

uno de los bandos en disputa. El comunismo y el fascismo habían logrado las primeras realizaciones históricas (Rusia y Alemania). A nivel eclesial soplaban los aires de “nueva cristiandad”. La iglesia venezolana se sentía más recuperada, después de la expansión institucional que le permitiera Juan Vicente Gómez, y pronta a lanzar el nuevo proyecto eclesial: la nueva cristiandad.

Dentro de estas coordenadas históricas se encuadra la reflexión cristiana de Mario Briceño-Iragorry durante este período. Se percibe un nivel más crítico en su pensamiento, marcado, principalmente, por el convencimiento de que la democracia era la expresión política que mejor se avenía con los principios cristianos que profesaba, por el rechazo a todo tipo de totalitarismo en cualquiera de sus expresiones y por una posición más crítica respecto a la iglesia venezolana, sobre todo, en lo concerniente a su actitud frente al naciente comunismo y a la opción de clase asumida en concordancia con el nuevo proyecto en boga.

Durante el período presidencial de Eleazar López Contreras (1936-1941) Mario desempeñará el cargo de Ministro Plenipotenciario en Costa Rica. Hay que recordar que el nuevo presidente era andino y provenía de las filas mismas del gomecismo; en otras palabras era el gomecismo sin Gómez. Al inicio del nuevo período presidencial el sistema se liberaliza: regresan al país los exiliados políticos (con nuevas ideas y proyectos) y comienza el hervor de los movimientos y organizaciones políticas de nuevo cuño. Era lógico todo este nuevo renacer después del período de represión de Juan Vicente Gómez. Pero inmediatamente llegó la censura y la represión. López Contreras ilegalizará las agrupaciones políticas de izquierda y las perseguirá sin clemencia. La iglesia venezolana veía con buenos ojos esta política gubernamental. En este contexto es más meritoria la actitud de Briceño-Iragorry al defender decididamente la democracia (deslindarse de los reductos del gomecismo que pedían una vuelta atrás) y tomar posición en favor de la “tolerancia política” como fórmula de convivencia nacional.

Caracciolo Parra, quien fuera entrañable amigo de Mario, muere prematuramente a la edad de 38 años en 1939. Mario Briceño-Iragorry recibe la noticia en Guatemala, donde residía para entonces. Aquella amistad había acendrado el espíritu cristiano en ambos. Juntos habían proyectado formar agrupaciones católicas que respondieran a los nuevos retos que se cernían

sobre el país después de 1936. La inesperada muerte de Caracciolo echaba por tierra, momentáneamente, los sueños y planes de un movimiento católico que portara la bandera de una verdadera lucha y transformación social. Es bueno recordar también que Caracciolo Parra fue un cristiano confeso, defensor y luchador incansable de la Doctrina Social de la Iglesia. Junto a Mario fue uno de los intelectuales que, durante esa época, intentaron aportar la reflexión cristiana a la difícil situación que atravesaba el país.

El 5 de mayo de 1941 el general Medina Angarita tomó posesión de la presidencia de la República. Había sido Ministro de Marina y Guerra de López Contreras y además era tachirensé. Los andinos, y algunos reductos del gomecismo, continuaban en el poder. Pero Medina se desmarcará de la corriente de López Contreras y de los sectores gomecistas. Durante su período hay un proceso de verdadera liberalización y apertura hacia la democracia al ser reconocidas las organizaciones políticas, incluso las ilegalizadas en el período anterior. Acción Democrática y el Partido Comunista (colaboradores estos últimos con el gobierno de Medina) copan la escena política. El mismo gobierno, necesitado del apoyo popular, funda su propio partido, el Partido Democrático de Venezuela (PDV), que aglutinaba a un gran número de intelectuales venezolanos entre quienes se encontraba Mario Briceño-Iragorry.

Briceño-Iragorry colaboró con el gobierno de Medina. Fiel a sus principios propició el acercamiento de los comunistas al gobierno. En contra del pensamiento oficial de la iglesia venezolana (que se oponía a la legalización del Partido Comunista), estaba convencido de que la Nación sólo se podía construir con el esfuerzo mancomunado de todos sus talentos, sin importar la tolda política a que perteneciera. Para él esto no estaba en contradicción con sus principios cristianos.

Los historiadores venezolanos coinciden, en general, al afirmar que el período de Medina fue ciertamente una profundización de la democracia, y el mejor gobierno que había tenido Venezuela hasta entonces. Quizás su mayor error fue el no haber sido lo suficientemente democrático y no haber dado cabida a un proceso democratizador más radical. En todo caso ese era un proceso que para Briceño-Iragorry se estaba cumpliendo y cuya ejecución - y discusión- le había proporcionado graves desavenencias con el mismo Medina, su entrañable amigo, y en el seno mismo del PDV con los sectores

más conservadores. Por eso Mario nunca entendió por qué Acción Democrática, en colaboración de los militares, diera el golpe cívico-militar contra el gobierno de Medina en 1945. A partir de ese momento las relaciones de don Mario con Acción Democrática fueron tensas. Fue encarcelado y puesto en libertad al poco tiempo debido a su precaria salud y a la promesa que hiciera al mismo Rómulo Betancourt de no participar en conventículos ni reuniones sediciosas contra el nuevo gobierno. Briceño-Iragorry se dedicará a la producción intelectual durante estos tres años obteniendo grandes éxitos con dos de sus obras más renombradas: "El Regente Heredia o la Piedad heroica" y "Casa León y su tiempo".

De alguna forma todos sabemos que entre 1945-1948 se abrió un período verdaderamente apasionante en Venezuela conocido como el "trienio adeco". El Partido Acción Democrática se constituyó en el canalizador de las mayores críticas contra la iglesia venezolana. Se hacía heredero de toda la tradición laicista venezolana y de las críticas de los sectores progresistas contra las actitudes asumidas por la Iglesia, sobre todo, durante el régimen de Gómez y de Medina Angarita. Pero la iglesia venezolana era otra, ahora más sólida, instalada y apoyada por sectores sociales del país y partidos políticos en ascenso como Copei. El enfrentamiento fue duro y quizás más favorable a la Iglesia que al partido blanco. Mario Briceño-Iragorry permaneció callado, ensimismado en su labor intelectual. Sus obras mantienen un profundo sabor cristiano, pero sin aludir a la situación concreta.

En 1948 otro golpe militar -esta vez sólo militares- termina con la experiencia democrática. Sin duda Acción Democrática en el poder tuvo errores que reconocería en los años posteriores. Los militares dieron el zarpazo bajo la promesa de la pronta restitución de la democracia. La Iglesia respiró profundamente pues se sacudía el asedio del partido blanco. Mario Briceño-Iragorry acepta un cargo como Embajador en Colombia, cuestión que le fue duramente criticada. Pero ciertamente, para 1948 nadie podía sospechar lo que le esperaba a Venezuela en los años venideros. Don Mario, quebrantado de salud, solicita visa para ingresar a los Estados Unidos en busca de servicios médicos. La visa le fue negada por el gobierno del norte quien alegó como causa de su negativa las reiterativas posturas anti-imperialistas de don Mario contra los Estados Unidos. El Gobierno venezolano de entonces hizo poco a su favor lo que provocó la renuncia de Mario y su progresivo distanciamiento del régimen militar.

1.4.- Distanciamiento doloroso

Para 1952 se habían convocado elecciones. Acción Democrática y el Partido Comunista estaban ilegalizados. Participaban Unión Republicana Democrática (URD), cuyo máximo líder era Jóvito Villalba, y Copei. Mario Briceño-Iragorry toma partido con URD. Cuatro días antes de las elecciones este partido convocó a un gran mitin en el Nuevo Circo de Caracas. Hablaron Jóvito y Mario. El verbo de ambos oradores encendió los ánimos de los futuros electores. En contra de las expectativas del Gobierno el pueblo acudió a votar en favor de URD. Como todos recordaremos, los resultados fueron desconocidos, y bajo una gran farsa fue elegido presidente el General Marcos Pérez Jiménez. Mario Briceño-Iragorry se vio obligado a salir al exilio. Fue acusado por la oposición de haber favorecido por efecto contrario el golpe militar: su discurso en el Nuevo Circo habría estado impregnado -según sus críticos- de un exagerado anti-imperialismo norteamericano cuestión que supuestamente habría aprovechado el régimen militar para asestar el golpe final. Sin duda, algo habrá influido, pero con discurso o sin él, el golpe militar era casi un hecho, dados los acontecimientos por los que venía atravesando Venezuela.

Inicialmente la Iglesia venezolana guardó silencio. Eran tiempos, según la expresión de algún Obispo, "propicios para la Iglesia". El régimen dispensó un buen trato a la misma, cuestión que contrastaba con la actitud del gobierno anterior (trienio adeco). El crecimiento institucional de la Iglesia, sobre todo, a nivel de la educación católica, fue enorme. Se sentía, además, complacida con las proclamas anti-comunistas del régimen militar en favor de la unidad de los pueblos cristianos. Eran ecos de una política más general e interesada de los Estados Unidos contra la supuesta amenaza comunista y en favor del occidente cristiano. Era, también, una forma camuflada de justificar los regímenes de fuerza que florecían en América Latina -Venezuela era una muestra- y que favorecían las intenciones políticas y los intereses económicos de los Estados Unidos.

Mario Briceño-Iragorry quiere desmontar esta patraña. No era legítimo -para él- proclamarse antimarxista y defensor del verdadero cristianismo cuando en realidad lo que verdaderamente se pretendía era mantener la hegemonía de Estados Unidos sobre los países latinoamericanos, sustentar los regímenes militares y alimentar los intereses de las clases

pueriles vinculadas al capitalismo internacional; todo ello en nombre de la defensa del cristianismo contra la amenaza comunista. Para Briceño-Iragorry era inadmisibles que en la Iglesia se pudiera hablar de situación aprovechable, paseara devotamente sus imágenes en las fiestas del régimen, hiciera eco a las proclamas anti-comunistas del gobierno, en nombre del verdadero cristianismo. Al lado de la bonanza eclesial estaba también la pérdida de soberanía nacional, la entrega indiscriminada del país a las compañías petroleras, la sangre derramada por tantos ilustres venezolanos y el dolor de todo un pueblo. Una Iglesia que, preocupada en sí misma, había olvidado dar cobijo a sus hijos. No he escuchado ni leído todavía una crítica a la iglesia venezolana tan mordaz, pero a la vez, tan seria y tan sentida, como la que hiciera Mario Briceño-Iragorry durante esa época. Sus reflexiones respecto a las relaciones entre cristianismo-marxismo (como veremos más adelante), la necesidad de una Iglesia de los desamparados, un Cristo de los necesitados, etc., siguen hoy vigentes. Son reflexiones hechas desde el seno mismo de la Iglesia, desde quien siente con dolor que esta Iglesia es pecadora, pacta con los poderosos y se aleja del centro mismo del mensaje evangélico: el amor hecho realidad en los más débiles.

La Iglesia venezolana fue modificando progresivamente su postura inicial y las relaciones con el gobierno militar se tornaron tensas. Al pasar el Partido Social Cristiano Copei a la clandestinidad se deslindaron con facilidad los campos, la Iglesia se sintió más libre, entonces el gobierno comenzó a perseguir también a las asociaciones católicas. Al final del período veremos a una Iglesia enfrentada abiertamente con la dictadura y a muchos de sus ilustres representantes perseguidos y encarcelados.

1.5.- Precursor de un pensamiento social cristiano avanzado

El papel del laico en la Iglesia Universal se ha ido revalorizando progresivamente. Actualmente es motivo de honda preocupación para la misma. Aquí tenemos la figura de un seglar venezolano, posiblemente el más significativo de su generación, que polemiza desde una perspectiva cristiana, con personajes y problemas de su época.

Mario Briceño-Iragorry no fue un teólogo de Universidad, pero sin duda alguna, con una formación filosófica y teológica bastante profunda que lo capacitó para conocer y dialogar con algunos personajes principales del catolicismo mundial en su tiempo.

Es un autor preconiliar. Al leerlo uno tiene la impresión de que estaba pidiendo a gritos el Concilio Vaticano II, y su concreción en América Latina en las Conferencias Episcopales de Medellín y Puebla. Al leer, por ejemplo, la <<Sollicitudo Rei Socialis>> de Juan Pablo II, y conocer a la vez el pensamiento de Mario, se podrían establecer similitudes y comparaciones muy aproximadas. En ese sentido Briceño-Iragorry fue precursor en nuestro país de un pensamiento social cristiano -que no tiene nada que ver con Copei- bastante avanzado.

Al analizar la última etapa del autor, en la cual desarrolla un cristianismo más crítico, impulsado quizás por la situación del país y la coyuntura particular de los países latinoamericanos después de la II Guerra Mundial, encontramos en él muchos planteamientos parecidos a los que años después formulara la teología de la liberación. Esto hace que su importancia resalte aún más. Aquí tenemos la presencia de un laico venezolano, autodidacta en su formación filosófica y teológica, a quien no se le puede acusar de veleidad marxista, que con su sola honestidad personal, sinceridad cristiana y sensibilidad por los problemas y el dolor de su su Patria, es capaz de producir una reflexión cristiana profunda, que actualmente mantiene su vigencia, y que es importante rescatar dentro del contexto y desarrollo de la iglesia venezolana. Veamos cuáles son esas formulaciones de una forma más precisa.

II.- LA TEOLOGIA IMPLICITA EN SUS OBRAS

El pensamiento de Mario Briceño-Iragorry refleja, como toda trayectoria intelectual seria, una evolución y profundización. En la medida en que va cambiando la configuración del panorama internacional y la situación interna del país también su pensamiento discurre y cobra consistencia al responder a los nuevos retos. En el campo teológico es posible -sólo de forma analítica- reconocer, al menos, tres etapas.

2.1.- Primera etapa

Proyectos reestructuradores de la Iglesia han existido siempre. Uno de ellos, de honda significación eclesial, fue emprendido por Gioacchino Pecci, quien al ser elegido Papa en 1878 adoptó el célebre nombre de León XIII. Este Papa se encontró ante dos alternativas distintas: asumir una postura

de inmovilidad eclesial ante las profundas transformaciones experimentadas en el mundo moderno -y en el siglo XIX en concreto- cuyas consecuencias se hacían sentir en la Iglesia como hostigamiento y ahogo; o intentar una adaptación de la Iglesia a los cambios de la época tomando, incluso, la iniciativa respecto a algunos acontecimientos decisivos. Su elección, y las líneas programáticas que se desprenden de su papado, implicaron la adopción de esta segunda alternativa.

Es tarea ímproba resumir en breves líneas un pontificado como el de León XIII. Pero si de alguna forma es posible resaltar algún aspecto programático importante en ese período, pertinente para entender posteriormente el contexto y las fuentes del pensamiento teológico de Briceño-Iragorry, nos llevaría a recordar que León XIII intentó recuperar el marco moral y espiritual donde se había desenvuelto la Iglesia en época de esplendores precedentes y hacerlo compatible, a la vez, con las transformaciones político-culturales del mundo moderno. Como es característico en los períodos de reestructuración, se respira una gran nostalgia por el pasado, por el período glorioso de la Iglesia, mientras que acrece la crítica hacia el presente, hacia los fundamentos mismos de la civilización moderna. La teología de finales del siglo XIX y principios del XX refleja esta gran añoranza por el pasado y cierta ictericia por el presente. La I Guerra Mundial venía a ser como la prueba ineluctable de que los fundamentos de la civilización moderna, que prometía progreso y prosperidad, estaban trastocados. Lograr, entonces, un nuevo encuadre social de la Iglesia en las condiciones modernas y recuperar -repito- el clima moral-espiritual que le había sido propicio era el gran objetivo. Este proyecto-histórico de León XIII tuvo una gran incidencia en América Latina a partir del Concilio Plenario Latinoamericano celebrado en Roma en 1899, y comienza a formalizarse coherentemente en Venezuela desde inicios del siglo XX, durante el Arzobispado de Juan Bautista Castro y con la primera Reforma Pastoral de 1904. Esas son algunas de las coordenadas principales para entender los planteamientos de Briceño-Iragorry en el campo teológico. Veamos en concreto su contenido durante esta primera etapa.

2.1.1.- La civilización caída

La insistencia en la necesidad de recuperar los fundamentos espirituales que animaron la sociedad tradicional es uno de los planteamientos

centrales de Mario Briceño-Iragorry durante esta etapa. Según nuestro autor (en una de sus obras tempranas titulada “Ventanas en la noche”²) el esplendor, creatividad y armonía que alcanzaron las civilizaciones antiguas se debió a que perseguían la consecución de un ideal superior, sustentado en principios espirituales, y colocado más allá de los intereses tangibles y de la materialidad de los hechos. Este ideal superior, variable en las distintas civilizaciones antiguas, es a la vez una constante en todas ellas; y el esfuerzo vitalizador para realizarlo socialmente se habría perdido con el advenimiento del mundo moderno lanzado más bien a la procura del bienestar inmediato y de un pragmatismo prometedor de felicidad. Al trastocarse los fundamentos espirituales de antaño se habría reducido, para nuestro autor, las aspiraciones de la humanidad, al mero plano de lo tangible y terreno, y la tensión que impulsaba la creatividad humana hacia ideales superiores habría sido sustituida por la ramplona utilidad.

Al renunciar a los valores eternos del espíritu creadores de unidad y armonía la humanidad habría entrado en la era de lo **relativo** y de lo **múltiple** -según don Mario- y con ella habría llegado aperejado el **nihilismo espiritual** y el vacío, dos características que signan el pensamiento de comienzos del siglo XX, incapaz, para Briceño-Iragorry, de dar respuesta a las grandes preguntas del hombre y de la historia. La I Guerra Mundial, engendrada en el seno mismo de la sociedad moderna, era la evidencia de la crisis de esa sociedad, hecho contradictorio con la promesa de felicidad y progresivo bienestar prometido.

Si la sociedad odierna estaba en crisis por el abandono de los principios espirituales que alentaron los períodos de armonía del pasado era lógico que don Mario abogara por la recuperación de esos principios inspiradores en el contexto novedoso de la sociedad moderna. El materialismo del mundo moderno, y sus variadas formas de expresarse, resultaba entonces, desde una perspectiva teológica, el enemigo principal a vencer.

2. BRICEÑO-IRAGORRY M., *Ventanas en la noche*, Parra León Hermanos Editores, Caracas 1925, 189 pp.

2.1.2.- *El retorno a Babel*

Según Briceño-Iragorry, Babel es el símbolo que representa el momento en el cual la unidad del género humano desaparece: “El fracaso de los hombres post-diluvianos -dirá- al pretender hacer algo tan alto que venciese el poder de los mares, representa la hora de la ruptura del Uno, de la homogeneidad racial, de la justicia, de la lengua, del derecho y del ideal”³.

La humanidad vuelve la mirada hacia el instante en el cual la unidad del género humano estalla en mil pedazos. Es una mirada de reconocimiento hacia el pasado para concientizar que el camino emprendido desde entonces condujo a la civilización hasta la decadencia presente...” y cuando la larga experiencia de los siglos ha demostrado la relatividad de casi todas las conquistas humanas, cuando la humanidad llora sobre los basamentos de su civilización decadente la pérdida de lo que creyó para siempre, como los judíos la ruina de sus templos o la hora crepuscular del sexto día, los hombres miran hacia el camino que traficaron hace mucho y que les llevará acaso al sitio de la dispersión...”⁴.

La humanidad, transida de dolor, anhela la recuperación de los antiguos principios, es la apreciación de don Mario. Aires de humanización, de nuevo renacer, colman los deseos de la sociedad. Unidad y armonía son los gritos esperanzados de las nuevas generaciones. Por eso nuestro autor usa la imagen del viaje, del retorno a Babel, como añoranza por la unidad perdida y como alternativa para reconstruirla.

2.1.3.- *La exaltación del espíritu y el renacer místico*

Para Mario Briceño-Iragorry había llegado la hora de la universalidad y la justicia, la hora del triunfo del espíritu. La campanada habría resonado por todo el orbe. El espíritu humano se disponía a reconstruir la esperanza de la humanidad sobre bases sólidas. La reconstrucción de la civilización debía hacerse en base a principios diametralmente opuestos a aquellos de la civilización del presente. Si se había pegonado un materialismo radical de

3. BRICEÑO-IRAGORRY M., *Ibid.*, p.13

4. *Idem.*

nefastas consecuencias para la humanidad, la nueva civilización, en cambio, debía encaminar sus pasos por la vía que marcaba la exaltación del espíritu.

Parte de la catástrofe del siglo se explicaba, según don Mario, por una crisis de misticismo. El misticismo es para nuestro autor “la resurrección en el alma de occidente de viejas tendencias de la raza, dormidas hacía mucho, pero que en el momento de la caída de la civilización materialista del siglo XX surge como iniciación del nuevo siglo cultural”⁵. En la mentalidad del autor el misticismo a que alude no implica una especie de mal entendido letargo ante el dolor humano, “como un fenómeno de decadencia que prospera en la tarde de todas las civilizaciones”⁶; es más bien, una especie de ganancia energética que dinamizaría el inicio de una era nueva.

2.1.4.- *La hora del cristianismo*

Llegamos a un punto crucial en la reflexión de Mario. Desde su perspectiva, el proceso de reconstrucción que debía operarse en la sociedad sólo era posible realizarlo desde la Iglesia de Cristo. “...Y así los ojos llorosos, los corazones desgarrados, los labios suplicantes se toman en una larga oración al Crucificado, vivo siempre en la conciencia de la raza y dormido sólo por tres días, más o menos largos, en el espíritu de aquéllos que lo hemos asesinado por segunda vez”⁷.

Después de la Guerra asistíamos a un período de florecimiento y revitalización del ideal religioso. Esto lleva a afirmar a don Mario que “renace la fe en el Nazareno con más fuerza que nunca, con vigor nuevo, con alas de más pujante envergadura”⁸. En él crecía la convicción de que “la confraternidad de la raza sólo será realizable por la comunidad de una idea cristiana”⁹, de allí el papel protagónico y relevante que le asignará al cristianismo en ese proceso de reconstrucción.

5. *Ibid.*, p. 36

6. P. 37

7. P. 71

8. *Idem.*

9. *Idem.*

El ideal cristiano cobraba una vigencia plena, sobre todo, en momentos en que se percibía, en la mentalidad de don Mario, el fracaso de los principios de la civilización materialista. Se debía enfatizar la necesidad de elaborar un concepto de justicia plena emanado de las fuentes del cristianismo. Dirá: "...Y aún después, señores, de veinte siglos de cultura cristiana, después de veinte siglos de enunciado desde la Montaña milagrosa el código de la más notable justicia humana, permanece el hombre, y con él la raza entera, con aquella misma hambre y con aquella misma sed que sólo saciaron las palabras de Cristo".

Sólo desde el cristianismo, desde esa gran escuela de la fraternidad humana, era posible -según Mario- elaborar y aplicar ese concepto de justicia plena que colmara las horas de fatiga que atravesaba la humanidad. En una frase pletórica de convicción cristiana afirmará: "Estamos, señores, en el período más intenso de vida del pensamiento cristiano y es lógico esperar que de él surja una valorización de la justicia en concordancia con las fórmulas nazarenas"¹¹. El espíritu de justicia que rezuma el Evangelio anunciado por Cristo debería ser el horizonte desde el cual se reestructuraría la entera sociedad.

2.1.5.- Hacia un cristianismo social

En 1921, el escritor italiano Giovanni Papini escribe una obra titulada "La Historia de Cristo". La obra produjo un impacto enorme en la conciencia de Mario Briceño-Iragorry. Representaba, según la opinión personal de don Mario, "la expresión vehemente de un alma atormentada que busca la sombra del Nazareno en medio de la economía social del siglo"¹².

El Cristo de Papini llenaba el vacío ante la bancarrota de los credos racionalistas prometedores de bienestar social. Era a la vez un Cristo vivo, encarnado, actual y humano. No era un Cristo dirigido a los cristianos de fe

10. *Ibid.*, p. 89

11. *Ibid.*, p. 91

12. *Ibid.*, p. 97. El escritor italiano Giovanni Papini (Florencia) nació en 1881 y muere en 1956. Autor de varias obras, cuenta además de la mencionada, con la afamada cuyo título es "El juicio del mundo" (1949) galardonada con el premio Mediterráneo.

segura; ellos ya tenían, en opinión de don Mario, sus versiones aseguradas. Era un Cristo para el hombre de frontera, para el hombre en crisis, para el hombre moderno decepcionado de los credos racionalistas. Al respecto dirá: “Para quienes ya miran a Cristo como el Hijo de Dios, están los textos aprobados por la ortodoxia romana: Didon es la lectura serena para cristianos de fe; para los otros, aquellos que han querido ver en el Nazareno una adorable figura similar a la de Gautama o un ente asequible a la crítica, están los racionalistas Ernesto Renán, el destructor Strauss, el teósofo Schuré o el blasfemo Binet-Sanglé...”¹³. Y además añade, respecto al Cristo pergeñado por Papini, estas maravillosas palabras cargadas de un profundo conocimiento de la cristología:

“Es un Cristo acaso semejante al Cristo feo de la escuela rusa, ya desvirtuado en muchos por el misticismo anárquico de los eslavos comunistas; un Cristo posible en medio de la sociedad de los hombres, lleno a su vez del espíritu del Padre Todopoderoso. Aquel Cristo que Mateo pintó judío para evangelizar los pueblos de la Antigua Ley, que Marcos pintó breve y rotundo para presentarlo a sus oidores en la Ciudad Eterna, a quien Lucas ofreció delineamientos de una delicadeza ática para llevarlo a la adoración de los viejos esclavos de Júpiter Olímpico y a quien Juan el visionario describió como Luz de Dios en la tierra para acabar la simiente de las herejías que aún después necesitaron de la entereza de Atanasio, ese Cristo, uno ya en la enseñanza de San Pablo, con todos los atributos de Hijo de Dios y de Hijo de Hombre, lo presenta Papini a la meditación de los hombres del siglo en marco nuevo sobre cumbres accesibles”¹⁴.

Era necesario resucitar a Cristo, lo cual significaba en la concepción de don Mario, “representar, con palabras nuevas y con referencias a la actualidad, su eterna verdad y su historia inmutable”¹⁵ siempre vigente y actual. El fin último de rememorar el significado vivificador de la resurrección de Jesús era la construcción de un cristianismo social conformado según los criterios de eterna justicia del Nazareno: “Y resucitado en nosotros, puro con el triunfo sobre la muerte que es vida, hacer un cristianismo social, activo en obras nuevas, que redima la tierra de un modo pleno”¹⁶. Las estructuras sociales debían irse conformando cada vez más con los principios cristianos.

13. *Ibid.*, p. 98

14. *Ibid.*, pp. 99-100

15. *Ibid.*, p. 100

No debía existir antagonismo entre estructura social y vida cristiana, y si de hecho se daba una enorme distancia era, para Briceño-Iragorry, producto de la falta de compromiso de los cristianos: "La aparente oposición entre la perfecta expansión de la vida cristiana y los intereses sociales en general, ha estado determinada por la falta de matiz social en las obras cumplidas por las masas bautizadas. Podríamos decir que Cristo no ha entrado de lleno en la vida ciudadana..."¹⁷.

2.2.- Segunda etapa

Tres acontecimientos histórico-sociales influyen en el pensamiento cristiano de Mario Briceño-Iragorry a partir de 1936. El primero, de ámbito internacional, fue la Segunda Guerra Mundial. Si el pensamiento católico en general, después de la Primera Gran Guerra, delineó perfiles bastante negativos, la Segunda Guerra Mundial volvía a evocar aquella reflexión, aunque esta vez, comenzaban a surgir importantes acontecimientos en el seno de la Iglesia Universal que matizaban esos enfoques.

Esos acontecimientos eclesiales tienen que ver con la aparición del proceso de renovación católica que se comienza a dar en algunos países europeos, principalmente Francia, y que cristalizará con el nombre de Nueva Cristiandad. Los aires de renovación llegan hasta las jóvenes iglesias latinoamericanas, y sin duda alguna, tuvieron una importante repercusión en el desarrollo intelectual católico de Briceño-Iragorry.

El tercer acontecimiento que influye en su pensamiento es de orden nacional y se refiere a la apertura del proceso democrático que se inicia en Venezuela a partir de 1936. En este sentido, el cambio en la evolución intelectual de nuestro autor es notable. Abraza definitivamente la lucha por la democracia y comienza a superar los esquemas filosóficos-místicos del primer período.

16. *Idem.*

17. *Ibid.*, p. 101

2.2.1.- La Guerra

La insólita situación bélica que enfrentaba a países que fungían ser el centro de la civilización de occidente era para don Mario la evidencia de que asistíamos al enfrentamiento del hecho de fuerza contra el hecho moral. Por eso aboga por la creación de una **mística de lo humano**, como él mismo dice, “de una cruzada de proyecciones morales que conduzca a dar sentido humano a nuestros actos”¹⁸ en horas aciagas de la humanidad como lo era el tiempo que ocupaba la II Guerra Mundial.

Hasta este punto la perspectiva cristiana de Briceño-Iragorry recorre los mismos tópicos de su desarrollo intelectual en la época precedente. Pero a partir de este momento su pensamiento comienza a ser más concreto y adaptado a la situación socio-política que atravesaba el país. La II Guerra Mundial beneficiaba nuestra condición de país exportador de petróleo cuando la adquisición del apreciado líquido negro era vital para el desenvolvimiento exitoso de la misma. Entraron pingües ganancias por los beneficios del negro producto, pero también se abrieron las puertas a los contratos petroleros ventajosos a las compañías extranjeras. Venezuela se alineó con el bloque norteamericano en contra del totalitarismo Alemán. El capitalismo criollo voceó consignas de paz y libertad mientras lucraba sus intereses con la entrega del país a la explotación impúdica del capitalismo foráneo. Esas consignas en labios de esa clase expoliadora resultaban desvirtuadas. Según Briceño-Iragorry, “se distanciaba la clásica noción de paz de esta nueva concepción invocada por quienes propician la no resistencia contra las fuerzas opresoras de la libertad”¹⁹. La paz anunciada por quienes entregan al país por el beneficio obtenido de la guerra era una paz traidora, no la paz anunciada por Cristo. Mario Briceño-Iragorry había comenzado su crítica instigadora e incesante contra la clase dominante venezolana. Se consolida en don Mario una especie de **nacionalismo católico**, tan peculiar en su pensamiento intelectual, y del cual hablaremos más adelante.

18. BRICEÑO-IRAGORRY M., *Temas Inconclusos*, Tipografía Garrido, Caracas 1942.

19. *Ibid.*, p. 168

2.2.2.- Defensa de la democracia

En 1940, después de cuatro años de experiencia democrática todavía frágil, Mario Briceño-Iragorri escribe a su entrañable amigo Mariano Picón Salas a propósito de un libro suyo titulado "1941" el siguiente fragmento: "...La democracia como una afirmación de libertad y de dignidad humana es, según muy bien la presentas, un acto de fe, un estado de conciencia, un 'creo' que debemos mantener con tanta firmeza cuanta Tertuliano hubo de necesitar para sostener la certidumbre de lo imposible"²⁰.

La democracia para don Mario es un sistema político que implica una concepción del hombre que se realiza en la libertad. Y la libertad es una cualidad del espíritu. Encajaban plenamente estos planteamientos con aquel más general dirigido a la búsqueda de los fundamentos espirituales de la civilización. La democracia era, pues, la forma política que mejor se avenía con su filosofía cristiana.

El comunismo y el fascismo habían hecho acto de presencia en la escena de la política mundial. El pensamiento católico universal había reaccionado contra la amenaza comunista y ahora le tocaba el turno al totalitarismo fascista. El catolicismo criollo reaccionó, con solidaria lógica eclesial, compartiendo aquella condena general²¹. Pero al aplicar aquellos principios al terreno venezolano se complicaba el asunto. He mencionado anteriormente que los comunistas participaban en el gobierno de Medina Angarita bajo la preocupación de algunos sectores de la sociedad venezolana y con la desaprobación de la iglesia local. La postura de don Mario contrastaba con la de ellos. Propugnó con valentía la necesidad de construir al país dentro de un clima de "tolerancia, enmienda y olvido". Sabía don Mario que los caminos nuevos que emprendía Venezuela necesitaban de una actitud humana reconciliadora. No se construye el país en base a la persecución y la represión de las ideas -como lo hizo López Contreras con la anuencia de la Iglesia-, incluso cuando éstas adversan la doctrina cristiana, sino con la demostración palpable y evidente de que se posee la verdad, y esa verdad, en

20. *Ibid.*, p. 30

21. Por ejemplo Mariano Picón Salas. También los artículos de la revista *SIC* durante esta época (1936-1948) condenan ambas pretensiones políticas.

ese momento, era democrática. Con tenacidad implacable propondrá, con todos los medios a su disposición, reunir a todas las fuerzas internas que pugnaban en el debate político del país, por disonantes que fueran sus contenidos ideológicos, alrededor de la idea de construir la Patria Grande: Venezuela. La postura de don Mario era un llamado a deponer la beligerancia y construir, como alternativa al comunismo, un cristianismo social eficaz.

No era tolerancia culpable, ni debilidad, ni falta de coherencia ideológica o sindéresis cristiana lo que proponía don Mario respecto a la permisividad de las doctrinas “extremistas” que pugnaban en el campo político. Sus principios cristianos mantienen una solidez extraordinaria. Pero pensaba que no era, como ya lo hemos mencionado, en base a la represión - de lo que la Iglesia consideraba los errores del siglo- como la Iglesia debía imponer la verdad a los hombres, sino a través de la convicción libre y madura del mensaje cristiano traducido en compromiso social.

2.2.3.- *El símbolo del Caballo de Ledesma*

En 1942 Briceño-Iragorry publica una serie de ensayos recopilados bajo el título de “El Caballo de Ledesma”²². Allí se narra, dice don Mario, “la muerte solitaria y heroica de aquel Ledesma insigne, que se erigió para ejemplo de defensores de la Patria, cuando en las postrimerías del siglo XVI Amyas Preston, con sus huestes corsarias, entraba en la ciudad para arrasarla sin piedad”²³. Ledesma acudió con su sarmentoso caballo, ante el asombro del fiero corsario y entre las socarronas risas y a la vez admiración que arrancó de sus enemigos, él solo, a defender la Patria en peligro. Ledesma murió en el intento. Había sacrificado su vida por la libertad de la Patria. Era para don Mario el Quijote de América, un símbolo del deber patrio que todo ciudadano venezolano, en horas aciagas similares a aquellas, debía imitar.

Caballo y héroe, representan el símbolo del sacrificio por la libertad²⁴.

22. BRICEÑO-IRAGORRY M., *El Caballo de Ledesma*, Obras Selectas, Ediciones Edime, 1966. Esta obra está dividida en catorce ensayos, cada uno con autonomía propia, pero unidos por la temática del símbolo de Ledesma y su caballo. Haremos otras referencias para precisar mejor algunos aspectos de su contenido.

23. *Ibid.*, *op.cit.*, p. 385

Es una invitación a luchar más allá de las propias posibilidades, a sobrepasar el realismo de la derrota, a encarar la fe quebrantada de quienes bajo consignas de paz y de miedo pacífico entregan el país a los corsarios de nuevo cuño, de los nuevos piratas que saquean la riqueza del país bajo la mirada cómplice de los venezolanos que lucran sus riquezas favorecidos por el mantenimiento de esa situación de injusticia. Con mentalidad preclara vislumbró el asedio de las compañías norteamericanas prontas a saquear la riqueza de la nación y denunció el capitalismo criollo que medraba a la sombra de tal situación. Mario Briceño-Iragorry quería crear un símbolo de lucha y de sacrificio por la Patria a través del resurgir del mito de Alonso Andrea de Ledesma. Sobre el lomo del enjuto corcel cabalgarían los jinetes dispuestos a trabajar por la Patria hasta la final liberación.

2.2.4.- Crisis de caridad

Para Briceño-Iragorry la crisis de la sociedad venezolana era una crisis de Caridad ²⁵. Pero no de la caridad piadosa de quien se niega a desprenderse de sus monedas para entregarlas a los necesitados. Se refiere don Mario a la **caridad cristiana**, a “Dios mismo en función social”. Y esta crisis radical de la caridad cristiana encuentra su fundamento más profundo en la espiritualidad: “hay crisis de caridad porque hay crisis de espiritualidad” ²⁶.

Vivimos en una cultura fundamentada en el hecho económico. Esto es hoy más que nunca una cruda verdad. Esta cultura materialista no podía ser confundida con la cultura cristiana. Para nuestro autor “Cristo no tiene nada que hacer con quienes le niegan en el corazón, así carguen su nombre colgado de los labios” ²⁷. Los verdaderos enemigos de la Iglesia no serían -en su mentalidad- los anatemizados comunistas. En definitiva ellos tendrían el

24. Dice don Mario respecto al sarmentoso caballo: “Fue el caballo símbolo de la temeridad homérica, hecho a soportar no a hombres ‘guapos y audaces’, sino a hombres valientes y de carácter; no a hombres con soga para la cacería de sus semejantes, sino a espíritus dispuestos al permanente sacrificio por la libertad”, *Ibid.*, p. 386

25. Cfr. del ensayo titulado “Crisis de la Caridad”, *Ibid.*, pp. 403-408

26. *Ibid.*, p. 407

27. *Ibid.*, pp. 407-408

mérito de desvelar un problema social real aunque erraran en sus soluciones. La única forma de combatirles era a través de una práctica auténtica de la caridad cristiana. Por eso don Mario habla de crisis de caridad. Los verdaderos enemigos de la Iglesia serían, para don Mario, los falsos cristianos que cacareando el nombre de Cristo se hacen llamar defensores del cristianismo cuando en realidad sus actitudes desdichan la verdad más elemental y auténtica del Evangelio. Eran los mismos (y continúan siéndolo en la actualidad), que venden el país y medran sus riquezas con la explotación de los más necesitados.

2.2.5.- *Marxistas, antimarxistas y cristianos*

La dialéctica materialista es, para Briceño-Iragorry, el meollo fundamental que distancia definitivamente a un cristiano del marxista. Los errores de estos últimos no radican en los reclamos que hacen de una mayor justicia social. Estas exigencias deberían ser reivindicadas, con más intensidad y candor, por quienes se dicen auténticos cristianos. Mario Briceño-Iragorry repite hasta la saciedad que la única forma efectiva de adversar el marxismo y superar sus propuestas de reivindicación social es a través del despliegue de una auténtica caridad cristiana. La caridad es el verdadero y único fermento que puede evitar la crisis definitiva de la sociedad, sólo superable por el compromiso de los cristianos.

Sin embargo, afirmará Briceño-Iragorry, existe el “antimarxista profesional”. Es aquel que se hace llamar cristiano sin serlo en su esencia. Critica el marxismo porque en el fondo ve amenazados sus intereses capitalistas. A estos - dice el autor- “poco les importa la dialéctica materialista si ésta no desembocara, como expresión económica, en fórmulas contra el sistema capitalista que les favorece”²⁸. A estos no les interesa llevar hasta sus últimas consecuencias la caridad cristiana. Cobijados a la sombra de la Iglesia se hacen pasar por perfectos dadivosos para paliar los dolores que ellos mismos producen con sus injusticias. No son menos materialistas que los marxistas, y a través de sus injusticias fomentan el odio y la violencia. Lo que más les interesa a estos profesionales del antimarxismo es “proteger la estructura que

28. *Ibid.*, p. 405

les garantiza el disfrute impune de los goces del mundo”²⁹. A tal punto llega su estratagema que se dan a la tarea de descalificar con el mote de marxistas a los verdaderos cristianos que se empeñan en la realización de una justicia social más plena.

Estos pseudo-cristianos ejercitan la caridad de las “piltrafas”, una caridad que consiste en repartir lo que abundantemente les sobra. Para don Mario es una falsa caridad: “Sistemas falsos que sirven a rebajar la propia dignidad de los hombres que reciben los mendrugos”³⁰. Los antimarxistas profesionales o “marxistas equivocados” -como los califica don Mario- quieren camuflar su mundo de intereses materiales con el oropel de la apariencia cristiana, y lo peor de todo es que ponen a Cristo a jugar en favor de su bando, buscando dar apariencia cristiana a un mundo sin caridad, que es la negación del cristianismo. Son ellos, precisamente, el mejor caldo de cultivo para que florezcan las pretensiones comunistas.

El cristiano -en la mentalidad de don Mario- debe diferenciarse del marxismo, en cuanto conlleva una lógica materialista contradictoria con los principios cristianos; pero también debe hacerlo, y con mayor razón, de estos falsos cristianos, profesionales del antimarxismo, que desvirtúan la verdad del Evangelio haciendo cómplice a una Iglesia cautiva que los protege. El verdadero cristiano -continúa el autor- quiere llevar hasta sus últimas consecuencias el principio de la caridad cristiana, sumergirse en el mundo para que las estructuras sociales y económicas se acerquen cada vez más al espíritu evangélico del Amor.

2.2.6.- *El sentido moral de la Historia*

El aporte de Mario Briceño-Iragorry en el campo de la Historia es de una importancia suma. Para él somos hijos de un pasado heroico grávido de nuevos anhelos de libertad. La libertad es una tarea que, según nuestro autor, “necesitamos ganárnosla diariamente, por el esfuerzo constante que sumemos al que realizaron las pasadas generaciones”³¹. Hemos adquirido en herencia

29. *Idem.*

30. *Ibid.*, p. 406

31. BRICEÑO-IRAGORRY M., *Temas Inconclusos, op.cit.*, p. 67

un compromiso moral con la Historia que radica fundamentalmente en la adecuación del presente al proyecto que trazaron nuestros antepasados y que encuentra en el ideal cristiano su fundamento sólido. La Historia tiene, para don Mario, un sentido moral que compromete.

El pueblo es, dentro de la concepción de don Mario, el sujeto central de la Historia. El Héroe, el prócer de la Patria, es el ejemplo moralizante, la reserva moral que compromete a superar el presente. Había creado don Mario una concepción de la Historia más dinámica que actúa en el presente como una realidad operante por su significado moral. En esta perspectiva se desprende que la Historia es un proceso continuo realizado por el pueblo como sujeto fundamental que en su acción diaria opta por la justicia y la libertad para labrar su propio destino.

2.2.7.- *El Regente Heredia o la Piedad Heroica*

Con la obra “El Regente Heredia o la Piedad Heroica” Mario Briceño-Iragorry fue galardonado “con el Premio Nacional de Literatura correspondiente a 1947 y con la Medalla de Oro acordada por la Academia Venezolana de la Lengua al mejor libro del año”³². Es un libro de carácter histórico escrito en bella y elegante prosa literaria.

El tiempo de José Francisco Heredia, Regente de la Corona española en tierras venezolanas, transcurre en los álgidos años de la Independencia. Fue formado en “los cuadros conservadores que se empeñaban en la defensa del régimen español”³³. Su firmeza y fidelidad a la monarquía española era irrestricta. Sin embargo, Heredia fue más fiel a sus principios cristianos. Cuando la Corona española recuperó sus dominios después del “Decreto de Guerra a Muerte” su actitud de venganza fue incruenta. Heredia pidió entonces clemencia y justicia para los enemigos de la Corona. Su actitud fue motejada de “debilidad hacia los hombres de la Independencia, porque invocó para ellos las leyes de la justicia y la humanidad”³⁴. Incomprendido por unos y rechazado por otros, Heredia no cejó para llevar adelante la obra de justicia

32. Ver *El Regente Heredia, Obras Selectas*, Prólogo a la segunda edición, p. 217

33. *Idem*.

34. *Ibid.*, p. 218

que creía en concordancia con los principios filosóficos que emanaban del humanismo cristiano.

Al igual que Alonso Andrea de Ledesma, Heredia es un símbolo de ejemplaridad moralizante. Al decir de Briceño-Iragorry, “apenas, a boca de la conquista, le hace par la blanca presencia de Fray Bartolomé de Las Casas, que clama justicia para los indios victimados por inhumanos salteadores”³⁵.

Heredia es el filósofo cristiano fiel a sus principios por encima de los intereses de grupo. Es el héroe de la piedad. De la piedad que no se detiene en mezquinos miramientos particulares y que trasciende los estrechos límites de los partidos. Una piedad enraizada en los sólidos principios de su filosofía cristiana. Su ejemplaridad moralizante sirvió “para adobar una serena conciencia de juridicidad dentro de los cuadros antiguos”³⁶ que debe perdurar, según don Mario, en nuestros días, y para aquilatar aún más los anhelos de justicia de la América libre.

Mario Briceño-Iragorry describe en esa obra la formación que recibiera el Regente Heredia en su pasado. Una formación básica, fuerte y esencialmente cristiana. De allí que su vocación se encaminara al servicio de la humanidad y no al provecho personal. Son ejemplos que por sí mismos pueden construir la Patria. De ellos estaba necesitado el país para reconstruirse sobre la sólida plataforma de la caridad cristiana: “A Heredia -dice don Mario- poco importa la vida y nada valen los sufrimientos cuando se trata de cumplir un acto en beneficio de sus semejantes...”³⁷. Tal es la calidad humana y la sensibilidad cristiana del Regente Heredia, aspectos que don Mario evoca para ser imitados por los venezolanos, gobernantes y ciudadano común, a la hora de construir la sociedad contemporánea. Heredia personaliza una de las tesis centrales y recurrentes de Mario Briceño-Iragorry: es el cristiano cabal que en concordancia con el humanismo cristiano inspirado en el Mensaje Evangélico es capaz por sí mismo, con la heroicidad de su ejemplo, de llegar hasta las últimas consecuencias, incluso al sacrificio personal, para transformar las estructuras del mundo.

35. *Ibid.*, p. 221

36. *Ibid.*, p. 219

37. *Ibid.*, p. 60

2.2.8.- *Historia de un anti-héroe*

La obra "Casa León y su tiempo" fue publicada en 1946 y antecede, por lo tanto, a aquella de "El Regente Heredia". Con ella Mario Briceño-Iragorry obtuvo el premio Municipal de Prosa. Inaugura don Mario un estilo muy peculiar de hacer y escribir la Historia, ya que "Casa León y su tiempo" narra una historia poco habitual: es la historia de un anti-héroe, la historia del Marqués de Casa León. El Marqués de Casa León es como el camaleón que cambia de color según las circunstancias lo requieran. Apoyará o adversará la Independencia según favorezca su única causa: la riqueza, poder y prestigio personal.

A pesar de que Mario Briceño-Iragorry repite los mismos tópicos anteriores en su enfoque de la Historia, añade una novedad. Allí se narra la historia de las fuerzas negativas llevadas a la concreción de una tipología. Porque Casa León es un ejemplo también moralizante que debe ser combatido, borrado del acontecer nacional. A la extraña pero útil manía de desempolvar personajes secundarios de la Historia venezolana para elevarlos al pedestal alto del ejemplo patrio como arquetipos moralizantes añade, Briceño-Iragorry, la historia del Marqués de Casa León, como elemento negativo, pero real, de esa misma historia. La Historia es para nuestro autor un complejo proceso donde se debate el bien y el mal y de ambos es posible sacar conclusiones positivas para enfrentar el porvenir.

"Casa León y su tiempo" representa exactamente lo opuesto al sacrificio sin límite de Alonso Andrea de Ledesma o la heroica piedad del Regente Heredia. Es el símbolo de quien no desea arriesgar su posición social y el beneficio que ella depara, por el bien de la Patria. Su postura fría y calculadora lo sitúa por encima de todo criterio valorativo en favor de la justicia. Su calculada actitud lo lleva a renunciar a aquella parte de utopismo necesario en todo ser humano para mantener vivos sus ideales. El Marqués de Casa León es el símbolo fehaciente del hombre apegado a la materialidad de la vida que ha empequeñecido su corazón al circunscribir sus aspiraciones al solo interés personal.

El Marqués de Casa León es algo más que un simple personaje. Quiere narrar la historia rapaz de una clase social, la oligarquía criolla, siempre dispuesta a pactar con el poder, aún en su forma más transitoria, para mantener

sus privilegios. El Casaleonismo, como símbolo de una clase social que lucra sus beneficios al amparo de los hombres que ejercen el poder y que en realidad poco les importa el bienestar de la Patria, sigue vigente.

2.3.- Tercera etapa

Mario Briceño-Iragorry tendrá destacada actuación en los acontecimientos políticos de la vida venezolana durante el período perezjimenista. Entra en lo que él mismo denomina “la etapa revolucionaria” de su vida. Formó parte del vasto y heroico movimiento de oposición al régimen militar, y en consecuencia, tuvo que pagar el precio del exilio y de la propia sangre. Durante el destierro madrileño su pluma siguió señalando las atrocidades de la dictadura. Sus escritos reflejan un entrañable dolor por la Patria y van cargados de un enorme realismo político. Mantiene correspondencia epistolar con ínfimos personajes de la vida nacional y de la iglesia venezolana. Se suma al movimiento de los nacionalismos latinoamericanos, en defensa de los valores propios, que surgen como respuesta a la influencia norteamericana en nuestros países. Asume una actitud crítica respecto a la postura y actuación de la Iglesia durante el gobierno militar y desarrolla lo que podríamos llamar una “teología de la postguerra”.

2.3.1.- Crisis de pueblo

Para Briceño-Iragorry en Venezuela padecíamos -o padecemos- una crisis de pueblo. Si a nivel político estábamos soportando una dictadura militar contradictoria con nuestra tradición libertaria, era porque no habíamos asumido plenamente nuestra Historia. Dice: “Y justamente no somos ‘pueblo’ en estricta categoría política, por cuanto carecemos del común denominador histórico que nos dé densidad y continuidad de contenido espiritual del mismo modo que poseemos continuidad y unidad de contenido en el orden de la horizontalidad geográfica”³⁸. La Historia tiene para don Mario un profundo sentido de continuidad y de permanencia creadora que

38. BRICEÑO-IRAGORRY M., *Mensaje sin destino*, en *Obras Selectas*, Ediciones Edime, Madrid-Caracas 1966, p.464

debería tonificar las conciencias del presente para oponerse a cualquier gobierno conculcador de la dignidad humana, representado en ese momento por la dictadura militar de Pérez Jiménez.

No obstante que la historia de Venezuela está ilustre y heroicamente representada por hechos y personajes portentosos que nos enorgullecen como nación por su nobleza, sacrificio y lucha por la libertad, Venezuela es, “desde cierto ángulo un pueblo anti-histórico”³⁹, que celebra litúrgicamente las efemérides de sus héroes, “con cuyo rígido esplendor -dice don Mario- se ha creído compensar nuestras carencias sociales de pueblo”⁴⁰. Nos ha faltado, según Briceño-Iragorry, la formación de una conciencia histórica requerida como elemento indispensable de la nacionalidad. Como Nación deberíamos tener un conjunto de valores y criterios, enraizados en nuestra historia, y formando parte de nuestra cultura actual, que nos permitiera afrontar con madurez nuestro futuro político. Para que exista el país político, recalca don Mario, es necesario previamente que exista el país histórico de donde emana el conjunto de “formaciones morales y espirituales que integran las normas que uniforman la vida de la colectividad”⁴¹.

Pero Mario cree, no obstante la crisis por la que atravesaba Venezuela, “en la justicia, igualdad y libertad como posibilidades normativas en la futura sociedad”⁴². Pide, sin embargo, sobre todo por parte de los cristianos, “no cultivar la injusticia, ni celebrar la desigualdad, ni menos aún servir a los planes que buscan la esclavitud del hombre”⁴³. Y añade: “Si hablamos de una sociedad cristiana, vamos a la realización inmediata de las consignas de fraternidad, de caridad y de justicia que forman la esencia del cristianismo y ayudemos al prójimo a vivir en forma tal que vea en nosotros la expresión realista de un mundo fraternal”⁴⁴. La inquietud y el dolor que siente Briceño-Iragorry por la Patria en crisis no le lleva, como han dicho algunos, a un pesimismo derrotista. En todo momento reivindica la esperanza futura:

39. BRICEÑO-IRAGORRY M., *Mensaje sin destino, op.cit.*, p.464

40. *Ibid.*, p. 465

41. *Ibid.*, p. 483

42. Cfr. *ibid.*, p. 521

43. *Idem.*

44. *Idem.*

“Debemos pensar en nosotros con fe entusiasta y con empeño de salva-ción”⁴⁵. Sus principios cristianos le obligaban a sobreponerse a la desesperación y angustia de los peores momentos. “Procuremos -dirá- a todo trance que nuestra agonía no sea para morir, sino para salvar el irrenunciable derecho de nuestro pueblo a la Libertad y la Justicia”⁴⁶.

2.3.2.- *Crítica a la Iglesia venezolana*

Mario Briceño-Iragorry criticará las posturas y posiciones que adoptó la Iglesia durante la dictadura militar. Y lo hace precisamente como cristiano comprometido con la suerte del país y con el futuro de la Iglesia. Consta con dolor cómo esas posturas de la Iglesia beneficiaban directamente al régimen despótico que para él era la negación evidente de los principios cristianos. Desde esta perspectiva entabla diálogo, a veces tenso, con figuras representativas del acontecer político y eclesial.

A la crisis de pueblo, descrita por don Mario, que deteriora los principios políticos, sociales y culturales de nuestro país, había que añadir otra, la crisis de la Iglesia y sus principales representantes, cuyas repercusiones morales eran, a viso de Mario, más profundas aún. Con entrañable dolor dirá don Mario en una carta a su amigo Numa Quevedo: “En Venezuela hasta el altar está hoy en crisis”⁴⁷.

A Monseñor José Humberto Quintero, -elegido en 1960 primer Cardenal venezolano- le escribe para alertarlo sobre la traidora actitud de muchos anti-comunistas llamados católicos que apoyaban el “orden que impone el régimen”. Representantes de la Jerarquía Eclesiástica y del clero se habrían sumado a estos corifeos de Pedro Estrada, jefe de la Seguridad Nacional, y responsable directo de las torturas y muertes que enlutaron el suelo patrio⁴⁸. Son numerosísimas las referencias explícitas, directas y

45. *Ibid.*, p. 522

46. *Idem.*

47. BRICEÑO-IRAGORRY M., *Diálogos de la Soledad*, Talleres gráficos de la Universidad de Los Andes, Mérida 1958, p. 61

48. Ver BRICEÑO-IRAGORRY M., *Diálogo de la Soledad*, *op.cit.*, p.39

desgarradoras, a través de las cuales Mario Briceño-Iragorri manifiesta su preocupación, y su crítica, contra una Jerarquía y un clero comprometido circunstancialmente -en términos generales- con el régimen despótico y con los poderosos.

Briceño-Iragorri pide un cambio de actitud a la Jerarquía Eclesiástica. De los Obispos venezolanos llega a decir: "Lamentablemente algunos Prelados que la rigen no quieren advertir que el régimen existente es la absoluta negación del orden cristiano"⁴⁹. Está convencido de que la crisis que atravesaba el País se superaría con el esfuerzo del pueblo, pero ameritaba también una actitud señera y ejemplarizante de sus principales dirigentes y representantes morales: "en esta obra debería ir puntera la Iglesia"⁵⁰.

En 1955 se celebra un Congreso Eucarístico en Río de Janeiro⁵¹ prelude de la I Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. Mario manifiesta dudas y pesimismo sobre sus resultados. El fundamento de sus dudas radicaba en lo comprometidas que percibe don Mario a las iglesias latinoamericanas con los regímenes dictatoriales que florecían en nuestro continente. Por eso afirmará: "Actualmente gran parte de la Jerarquía hispanoamericana está comprometida en la política 'de orden' de los dictadores que azotan nuestro continente"⁵². Una actitud así, evidentemente re-usable, era tanto como otorgarle el diezmo del Altísimo al César y declinar los principios de Justicia y Libertad del reino de Dios en favor del materialismo representado por las dictaduras.

Nada dijo la Iglesia sobre los crímenes cometidos por el régimen. Su indiferencia ante esa problemática, y ante los numerosos asesinatos de ilustres personajes de la Patria, tan sentidos y llorados en todo el país, estaba corroyendo, según don Mario, "el fondo de muchas conciencias endeblés"⁵³. Sólo se sabía que algunos Prelados se excusaban de hablar del tema porque Pérez Jiménez se molestaba cuando le abordaban el asunto⁵⁴. Esta situación

49. *Ibid.*, p. 125

50. *Idem.*

51. Cfr. *ibid.*, p. 115

52. *Ibid.*, pp. 115-116

53. *Ibid.*, p. 173

de “conformidad obligada”⁵⁵ de la Iglesia no tenía cabida, y era incomprensible, en aquellas circunstancias tan dolorosas. Se vivían otros tiempos distintos a aquellos de la dictadura gomecista, cuando la Iglesia padecía debilidad institucional crónica. Ahora las condiciones eran otras. Una actitud silente y pasiva ante el régimen, además de la complacencia ante las proclamas anticomunistas del mismo y del buen trato dispensado por la dictadura a la Iglesia, resultaba sospechoso, y motivo de crítica, para muchos, entre otros, el mismo Mario Briceño-Iragorry.

La Iglesia venezolana debía, en la mentalidad de Briceño-Iragorry, ser más fiel al Evangelio, estar más atenta a la economía de salvación que es su misión fundamental, y abandonar un clericalismo de derecha que le rendía beneficios inmediatos (buenas relaciones con el Gobierno), pero que, en el fondo, ignoraba la política fratricida y anticristiana de la dictadura. Aquella situación desprestigiaba a la iglesia venezolana quien, además, se prestaba para hacer de la religión un instrumento utilizado por el régimen en su beneficio político. Recalca don Mario: “En la política del ‘nuevo ideal nacional’, la religión opera también como algo deportivo. Se la ha agregado con carácter de espectáculo a los desfiles y concentraciones de la presunta ‘Semana de la Patria’”⁵⁶.

2.3.3.- Problemática de la postguerra

La postguerra no modificó sustancialmente la valoración de don Mario hacia la sociedad. Esta se encontraría sumergida en una gran crisis como consecuencia del desplazamiento de los valores esenciales que él identifica con el cristianismo. En 1956 dice: “Esta profunda trasmutación de valores hace que la sociedad humana agonice en medio de una de las más espantosas y aporéticas crisis desatadas en la Historia”⁵⁷. En los momentos actuales asistimos, dirá don Mario, a una victoria transitoria de los valores

54. Cfr. *idem*.

55. Cfr. *idem*.

56. *Ibid.*, p. 122

57. BRICEÑO-IRAGORRY M., *Saldo*, Ediciones Edime, Caracas-Madrid 1956, p. 21

anticristianos. Pero no todo estaba perdido. La esperanza resurgiría en el horizonte. El tiempo presente estaría marcado por el enfrentamiento entre lo superior y lo inferior, entre la materia y el espíritu, la razón y el instinto, binomios que definen los límites del compromiso y alternativa cristiana.

En la postguerra asistíamos a una composición y equilibrio internacional distinto. El bloque comunista se había consolidado en el panorama mundial. Aparece la política de la “distensión y la disuasión” para regular las relaciones entre el Este comunista y el Occidente cristiano. La reflexión no escapa a la aguda crítica de Mario. Ironizará contra los términos “distender y disuadir” referidos, precisamente, a amedrentar al contrario con la demostración de la fuerza y la carrera armamentista. Se había producido para don Mario una grave inversión de los valores y los conceptos. La paz se debía construir en base a la justicia y no de la demostración de la fuerza.

2.3.4.- Entre el instinto y la razón

Caín y Abel son dos personajes bíblicos que entrañan una variada simbología. Briceño-Iragorry hace uso de estos personajes que evoca la Historia Sagrada para representar la lucha entre la razón (Abel) y el instinto (Caín) en nuestra sociedad contemporánea. El pasaje bíblico narra cómo Caín decide solucionar el problema de su inferioridad ante su hermano Abel arrancándole la vida. Aquel fue un acto de violencia radicado en la zona baja de los instintos. Personifica, pues, Caín, la victoria de la fuerza sobre la Razón y el Derecho. Aquel acto fratricida, trasladado al contexto de la sociedad contemporánea, simbolizaba para don Mario, la guerra y las intenciones belicistas como política disuasiva, como un sistema de acciones producidas en el plano del instinto.

Abel representa la parte espiritual del drama. Encarna la lucha frustrada de los soñadores de paz y justicia, en armonía con Dios y su proyecto, transitoriamente rendidos por el materialismo de los hechos. La sociedad contemporánea, tan materialista, es descendiente de Caín y no de Abel en la perspectiva de Mario Briceño-Iragorry: somos raza de Caín y no de Abel, temerosa del poder de la fuerza y no de la Razón y el Derecho.

Explica don Mario que el Antiguo Testamento está lleno de ejemplos ilustradores de la lucha entre estas dos actitudes representadas por Caín y Abel. Pero también en esos pasajes, en sus renombrados personajes (Abraham,

Moisés y los Profetas), resurge la esperanza plenificada a cabalidad en Jesús de Nazareth. Dice:

“Imagen de Abel, Jesús, fue crucificado en el Gólgota para lavar con su sangre el pecado de los primeros hombres. Una nueva perspectiva surge entonces en la problemática del hombre, a quien la filosofía remozada por el cristianismo reconoce una inserción de procedencia en los propios planos de la divinidad. Amor y perdón son dos polos de la esfera moral del cristianismo”⁵⁸.

Los frustrados ideales enterrados con Abel resurgirían con fuerza mayor en Jesús y sus continuadores. Al odio del instinto asesino, el cristiano ofrece la otra mejilla para significar que sus únicas armas son el amor y el perdón. El ejemplo paciente de ofrecer la otra mejilla al agresor violento encuentra su correlato en la actitud profundamente cristiana, profesada ya desde los primeros momentos del cristianismo, pero que encuentra hoy día validez indudable, de que al mundo no se le defiende con la fuerza sino con el poder del amor. Para Briceño-Iragorry estaba claro que la protección perseguida en favor de la civilización cristiana no podía basarse perennemente en la falsa paz que produce el miedo a la fuerza amedrantadora de las bombas atómicas. Era la herencia de la descendencia de Caín. Aceptarlo era algo así como declinar la utopía cristiana, en sus contenidos fundamentales de amor y perdón, a las fuerzas usurpadoras del odio.

2.3.5.- Paz y civilización cristiana

Con el título de “Paz y civilización cristiana” publica Briceño-Iragorry un artículo ⁵⁹, en julio de 1955, que recoge con bastante exactitud sus planteamientos sobre la visión cristiana de la paz. Reseña en el mencionado artículo las posiciones sobre ese tema de dos célebres personajes con los cuales coincide plenamente. El primero, el abate Pierre, habla en Ginebra y es considerado el “iniciador de la “Compañía de Emaús”, a favor de los desheredados” ⁶⁰. El segundo, el profesor egipcio Hussein, quien participaba

58. *Ibid.*, p. 16

59. Compilado en *Saldo*, 1955, pp. 119-128

60. Cfr. *ibid.*, p. 119

en las sesiones del Congreso de la Paz y Civilización Cristiana en la ciudad de Arno (Florencia) ⁶¹. De ambas participaciones dice don Mario: "Ambos hechos son elocuentes testimonios de la presencia en el mundo de una verdadera inquietud espiritual" ⁶².

Las tormentosas sesiones del Congreso que reunió a célebres personajes de aquel momento, entre los que se encontraba el italiano demócratacristiano La Pira, escucharon la voz equilibrada y acusadora del profesor egipcio. Recuerda don Mario las palabras del insigne orador: "La mayor parte de los cristianos y de los mahometanos -dijo- no son ni cristianos ni mahometanos. Ni en los que se dicen cristianos vive Cristo, ni el espíritu del Corán anima a los que se llaman mahometanos" ⁶³. Estas palabras iban dirigidas contra los que en nombre de los principios cristianos y humanitarios defendían la paz en base a la guerra.

"Mientras tanto, -dice don Mario- en Ginebra, en la capital del pacifismo internacional, el abate Pierre dirigía la palabra a la entusiasta concurrencia congregada en el Palacio del Deporte" ⁶⁴. Habló en nombre de los sintecho, de los desheredados de la tierra, para recordarle al mundo que mientras se habla de paz hay "un mil quinientos millones de hombres que carecen del mínimo necesario para comer, albergar y vivir decentemente, mientras el 80 por cien de los bienes de la tierra los retiene una minoría privilegiada que representa apenas el 10 por cien de los habitantes del globo" ⁶⁵. La sintonía de don Mario con las palabras del abate Pierre era total y revelaba, además, su postura fundamental respecto al problema de la paz mundial, que puede resumirse así: el problema de la paz internacional está estrechamente vinculado al problema de la justicia social en el mundo. Mario se suma a la corriente, motejada de idealista, de quienes creen que la paz era posible lograrla por medios pacíficos, recuperando la capacidad discursiva del ser humano y solucionando de raíz, en el panorama mundial, los problemas angustiantes de las desigualdades sociales.

61. *Idem.*

62. *Idem.*

63. Citado por BRICEÑO-IRAGORRY M., *ibid.*, p. 121

64. *Ibid.*, p. 124

65. Cfr. *ibid.*, p. 125

En 1952 publica Briceño-Iragorry un artículo intitulado “Pintura triste”. El tema se lo sugirió la exposición de doce cuadros, en el salón del Sindicato Nacional de Trabajadores de la Prensa, del pintor José A. Dávila ⁶⁶. El artista refleja en esas pinturas la vida de los barrios y su sufrida gente. Al contemplarlos comenta nuestro autor: “Yo apenas miro estos doce cuadros como doce testimonios donde rebosa el apremio de una colectividad de sufrimientos” ⁶⁷. Este era un punto central para don Mario: el sufrimiento colectivo producto de la injusticia social. Como un lamento que brota de su humana cristiandad agrega: “Para mí, sobre el problema plástico, hay un problema de emoción y de comprensión. Frente a estos cuadros yo he sentido el dolor de los barrios sin agua, de los niños sin pan, de los ancianos sin techo. Veo en estas pinturas el dinamismo doloroso de unas vidas humanas a quienes falta lo esencial de la existencia...” ⁶⁸.

2.3.6.- Crisis de pecado

La percepción de un mundo trastocado, que debe ser devuelto sobre el soporte de sus prístinas bases cristianas, es constante en la reflexión de don Mario. El mundo presente evidencia una condición de pecado estructural. Cuenta Mario que estas reflexiones lo echaron a la calle durante su exilio en Madrid y fue a parar a la Iglesia de los Carmelitas de Ayala. Por fortuna escuchó el sermón del día que compartió plenamente:

“Me entusiasmó el filo tajante del hacha con que este predicador rompía broza social, para dejar desnuda la realidad anticristiana de un mundo que reza, comulga, viste hábitos, se cuelga escapularios, hace promesas, se golpea el pecho, oye misa, fomenta cofradías y en el fondo no es sino un gran sepulcro blanqueado. Un mundo lleno de los peores demonios paganos” ⁶⁹.

66. BRICEÑO-IRAGORRY M., *El hijo de Agar*, Ediciones Independencia, Madrid 1954, p. 107

67. *Ibid.*, p. 108

68. *Idem.*

69. *Ibid.*, p. 32

Pero lo terrible, para don Mario, era que nos habíamos acostumbrado a aceptar lo anormal como lo normal, lo anticristiano como lo cristiano. La situación de pecado, con el conformismo irreflexivo que conlleva, “se ha convertido -dirá- entre nosotros en un estado colectivo de conciencia”⁷⁰. Y añade: “Donde lo transgresional ha llegado a ser normal para la economía de la sociedad (...) Esta crisis de pecado creo que alimenta la más poderosa vertiente de los males que sufre nuestro país”⁷¹. Mientras que la realidad social que nos rodea no sea asumida como un estado pecaminoso, trasgredido por la obra humana, y se tome conciencia de ello, no se creará en nosotros la noción de culpa que nos estimulará a superar como cristianos esa situación.

2.3.7.- *Cristo, en la concepción de don Mario*

En dos artículos trata expresamente Briceño-Iragorri el tema de la figura de Cristo. En el primero de ellos, a propósito del film “El Cristo prohibido”, de Curzio Malaparte, aprovecha para resaltar las dimensiones humanas y pacifistas de Jesucristo en contraposición a la desenfundada carrera armamentista del concierto internacional. En el segundo, don Mario comenta la famosa novela de Niko Kazantzakis titulada “Cristo de nuevo Crucificado” donde destaca el aspecto de solidaridad con los más necesitados. Evidentemente la figura de Cristo que presenta Briceño-Iragorri está íntimamente vinculada al tema de la guerra y la paz, del compromiso social, de las proclamas anticomunistas de personas y países, y a tantos otros temas previamente tratados por el autor. Esto revela el realismo histórico del Cristo de don Mario. Es un Cristo, como él mismo lo presentó al comentar el Cristo de Papini, inserto en la historia, en lo cotidiano de la vida.

Mario critica la visión de un Cristo oficial que sirve de sustentáculo a las formas sociales de explotación. Si Cristo reapareciera de nuevo, se le prohibiría que anunciara el Mensaje Evangélico; y además añade: “Pues los pilares de esta sociedad se quebrarían a solo el anuncio de la palabra evangélica”⁷². Y en esa misma línea, también critica don Mario al Cristo mu-

70. *Ibid.*, p. 125

71. *Idem.*

72. *Ibid.*, pp. 23-24

do de los altares tan proclive a ser alabado por quienes fingen ideas cristianas y luego practican la extorsión; y exculpa, como él mismo dice, “al revolucionario sin luz para la justicia cuando arremete contra los altares consagrados a Cristo. No es él el culpable sino el mismo orden combatido”⁷³.

Al reflexionar sobre la novela de Niko Kazantzakis define uno de los rasgos más importantes de su visión de Cristo, que ya venía perfeccionando desde que escribiera sobre el Cristo de Papini: “Se trata de un Cristo -nos dice- como totalidad permanente de justicia y caridad, no de un Cristo epidérmico, de mera banderfa momentánea”⁷⁴. El Cristo que intenta presentar Briceño-Iragorry es el mismo Cristo de la calle de Papini, el Cristo pacifista de Malaparte, hundido en el abismo como lo esculpió Gallati, de nuevo crucificado como lo describe Kazantzakis, y sobre todo, es el Cristo que “vino a luchar contra el pseudo-orden en que los Estados, erizados de bayonetas, afincan la injusticia”⁷⁵.

No podía dejar de relacionar don Mario, el tema de Cristo, con el otro, recurrente en su estilo, del falso anticomunismo cristiano. Pero en esta ocasión abandona la etérea acusación que solfa hacer a los imperialismos en general para asignar un nombre concreto: es el **orden capitalista** el interesado en descalificar los derechos de los pobres bajo la imputación de comunista.

La desigualdad social, por las repercusiones que tiene en la dignidad de las personas, imagen de Dios e iguales entre sí, no es querida por Dios, ni forma parte del diseño Divino. Ha sido circunstancia creada por los hombres y por lo tanto superable a nivel histórico. El dolor y sufrimiento de los desheredados de la tierra hizo que Cristo los prefiriera de una manera especial; es una especie de “preferencia compensatoria” de Cristo que no exonera a los poderosos de su responsabilidad en la crucifixión diaria de Jesús en los pobres⁷⁶.

Comenta Mario en la obra de Kazantzakis que **la revolución**, como

73. *Ibid.*, p. 25

74. BRICEÑO-IRAGORRY M., *Saldo, op.cit.*, p. 148

75. *Idem.*

76. Cfr. *ibid.*, pp. 154-155

una forma de subvertir el orden de pecado, contradictorio al designio Divino, aparece en el horizonte de aquellos hambrientos cristianos. Es una revolución incitada por la injusticia de quienes crucifican diariamente a Cristo en los necesitados. No es obra de violentos. Es la fuerza redentora contra un mundo injusto y de pecado que genera la misma violencia. Dice textualmente don Mario: "En aquellas voces aúlla la revolución incitada por la injusticia de quienes de nuevo crucifican a Cristo y, sobre crucificarlo, toman la cruz como lábaro protector de nuevas infamias. Son éstos, en realidad, los sobrevivientes de la canalla que pidió el Viernes Santo la muerte del Señor" ⁷⁷.

2.3.8.- Hacia un orden social de justicia cristiana

El problema central para don Mario es el de la injusticia: "Es el problema del hambre, de la injusticia y de la esclavitud, frente a la abundancia, al lujo y a la licencia". Este es el punto fundamental, el hecho mayor, al cual debe responder el reto del compromiso cristiano. Sin resolver el problema material del hambre los principios espirituales que enaltecen la esencia cristiana no encontrarán una base propicia para su realización. Para sustentar esta idea dirá:

"...Jesús no aconsejó la perpetuidad del ayuno como camino para ganar el cielo. Se procuró de dar comida a sus oyentes; a Marta dijo que María había escogido como contemplativa la mejor parte, mas no declaró baldío su afán por el horno y por la mesa; aún después de la Resurrección, se dió a reconocer de los discípulos de Emaús por la manera de fraccionar el pan. Para su nombre no pidió incienso volátil de incienso y mirra. Ordenó que la comunidad cristiana que nacía a la vida lo recordase cuando se juntara a manteles para la comida reparadora" ⁷⁹.

El capitalismo debe reducir sus pretensiones que lo lanzan al máximo beneficio en provecho de pocos y en base a la extorsión y esclavitud de

77. *Ibid.*, p. 156

78. BRICEÑO-IRAGORRY M., *El Hijo de Agar*, op.cit., p. 12

79. *Idem.*

muchos, tanto de personas como de países. Es el responsable directo de que se produzcan brotes anticristianos en sectores de la sociedad que no tolera el escándalo de la injusticia. Dirá: "Mientras los dirigentes y los países que se dicen defensores del "orden" pactan con los hambreadores y con los verdugos del pueblo, a los hombres sufridos no les queda sino el camino de la revolución" ⁸⁰. Y ante este hecho sólo quedan dos alternativas: o se realiza desde el Evangelio de Jesucristo con la participación de los cristianos o la realizan los marxistas con los criterios y métodos materialistas que les son propios.

Sin embargo Mario advierte sobre posibles interpretaciones erróneas. Por ejemplo, no se trata de negar el mérito y la necesidad del trabajo productor de riquezas y de los bienes materiales, sobre todo cuando quienes carecen de ello son los pobres de la tierra. No se les puede decir, ni mucho menos inculcar como ideal cristiano, que en honor a su pobreza y sufrimiento, son más aptos para ganar el cielo y están más próximos a la dimensión espiritual que es la esencia del cristianismo. No vino Cristo a consagrar la pobreza, sobre todo cuando es producto de la injusticia social, más por el contrario, vino a intentar superarla. La pobreza es, para don Mario, una transgresión de la Justicia Divina. Cualquier interpretación distinta puede ser hábil ardid de los opresores del pueblo. La plenitud del cristianismo, que equilibra las dimensiones del "pan y el espíritu", que conjuga la contemplación de María y el buen hacer de Marta, está también en la lucha del cristiano en el orden social para derribar las murallas ⁸¹ que esconden la pobreza que trasgrede el orden de justicia querido por Dios y proclamado por Jesús.

III.- CONCLUSIONES

Impresiona la teología implícita o expresamente expuesta en las obras de Mario Briceño-Iragorry. Me he quedado corto -y no lo digo sólo con la pretensión de despertar el apetito por su pensamiento- al exponer lo que considero es fundamental en su trayectoria y pensamiento teórico. Impre-

80. *Idem.*

81. Hace alusión a una obra dramática de Joaquín Calvo Sotelo, titulada "*La muralla*" representada en Madrid y que le sirviera de inspiración para escribir un artículo. Ver *Saldo, op.cit.*, p. 137-145

siona, por ejemplo, que Mario Briceño-Iragorry es un pensador preconiliar. Muchas de sus preocupaciones y formulaciones fueron respondidas posteriormente por el Concilio Vaticano II y su concreción en América Latina en las Conferencias Episcopales de Medellín y Puebla.

Mario Briceño-Iragorry coloca sobre el tapete una cuestión esencial para lo que se ha formulado últimamente, desde América Latina, con el nombre de Teología de la Liberación: la validez de una teología que no necesita la mediación marxista en su formulación. Mario Briceño-Iragorry no fue marxista; incluso, se distancia como cristiano de esta concepción materialista del mundo. Sin embargo, elaboró un pensamiento crítico que en muchas de sus formulaciones coincide con los planteamientos de la Teología de la Liberación.

Don Mario es un laico que elabora una reflexión teológica asistemática. Entronca con una tradición ya vieja en Venezuela. Conocidos son, con esas mismas dimensiones, los nombres de Juan Germán Roscio, Fermín Toro y Cecilio Acosta. De igual forma en ellos hay una reflexión cristiana, seria y profunda, que evidencia cómo, los laicos venezolanos, han venido haciendo teología en Venezuela. Son, sin duda alguna, precursores de un pensamiento teológico venezolano. Cuando la iglesia venezolana se enfrenta a los retos y tareas futuras, recoger esta tradición le es de suma importancia, sobre todo, si desea proyectarse como una Iglesia con personalidad propia.

EL EVANGELIO EN LA CRONICA INDIGENA DE GUAMAN POMA

Pedro Trigo, sj

La crónica indígena, primera parte de la Nueva Crónica (Coronica) de Guamán¹ ha sido estudiada desde diversos puntos de vista. Es una obra en efecto tan atípica, tan genuina y original que se presta para multitud de abordajes. Nosotros vamos a intentar uno muy preciso: la propuesta para el presente que subyace en su comprensión del pasado. La hipótesis de trabajo es que en la Crónica hay una propuesta evangelizadora y que esta propuesta constituye su hilo conductor. Partimos del presupuesto de que Guamán es cristiano y de que su cristianismo lo totaliza, de tal modo que sirve de criterio máximo para juzgar sistemas y actuaciones². Para él el cristianismo parte sin

-
1. Hemos utilizado la edición de *Nueva Coronica y Buen Gobierno* preparada por Franklin Pease para la Biblioteca Ayacucho, Caracas 1980. Las citas del texto siguen la numeración original del autor que la edición consigna en el texto, no la de las páginas de la edición. Sobre Guamán se puede consultar con provecho, además de la introducción de Franklin Pease en la edición que comentamos, a PADILLA Bendezú, *Huamán Poma, el indio cronista dibujante*, FCE, México 1979. Ambos incluyen abundante bibliografía.
 2. Al comparar nuestra lectura con las fuentes posibles de Guamán que hemos podido consultar (Jerez, Betanzos, Oviedo, Gómara, Cieza, Molina, Zárate, Santillán, el jesuita anónimo, el Inca Garcilaso, Pachacuti Yamqui, Murúa) nos hemos confirmado en que lo más genuino de él es esa perspectiva globalizadora de neófito cristiano desde la que alcanza a comprender que la historia y vida de los indígenas antes de la llegada de los españoles conforma un verdadero paradigma cristiano, que sirve de juicio para los cristianos viejos españoles, de evangelio para los indígenas convertidos y de guía para que acierten los

duda de la revelación de Dios en Jesús, pero se expresa sobre todo por un modo de vida que se condensa en los mandamientos y culmina en las obras de misericordia. Así pues la vida según la doctrina de Jesús es una vida que merece el nombre de cristiana, sea cual sea su formulación dogmática y sus expresiones ceremoniales religiosas. Claro está que si éstas contradicen al cristianismo habría que señalar esa desviación fundamental y corregirla; pero la idolatría en que puede estar sumido un pueblo y su cultura no lo descalifica sin más completamente desde el punto de vista cristiano y al revés, la presencia en un pueblo de la recta adoración no es un criterio suficiente para saber si ese pueblo es cristiano. Es más, la falta de una praxis cristiana puede ser de tal calibre que constituya un verdadero abandono de la recta fe, es decir una idolatría.

Desde estos presupuestos se remonta Guamán a los primeros indígenas y esboza una historia que podemos considerar profética en cuanto pretende plasmar el juicio de Dios sobre ella. Pero como profética, el juicio del pasado no tiene otra finalidad que iluminar el presente y discernir por dónde pasa en él la voluntad de Dios. Guamán señala de un modo preciso y situado cuál es el designio de Dios en la situación en que escribe. Este designio es tal que puede y debe ser considerado como una buena nueva para los indígenas y como un juicio para aquellos españoles que no quieran aceptarlo. Pero este juicio es esperanzado, con miras a su conversión y por eso se propone como alternativa, como buen gobierno, frente al desgobierno imperante. Creemos

gobernantes. Disentimos de María Nelly CUCULIZA "Identidad cultural y orígenes de la humanidad en Felipe Guamán Poma de Ayala", *Allpanchis* 29/30(1987) 227-48, para quien este discurso sería una estrategia del autor frente a la grasiva teología de los siglos XVI-XVII.

Con quien más coincidencias de detalle tiene Guamán es con Murúa, con quien ciertamente tuvo relación al punto de que le acusa de haberle querido robar la mujer (648). No puedo precisar quién influiría a quien; aunque las coincidencias de detalle ponen más al descubierto la oposición de fondo. Algunas coincidencias serían: historiar a los Incas y seguidamente a las coyas y a los capitanes; nombrar calles a la división de edades a los efectos de las visitas; la insistencia en que los indios en tiempo de los Incas no pagaban tributo; el apunte de que las huacas comenzaron con los Incas; la descripción de lo que se hacía cada mes; el reproche de cobardía a los collas... No significa que estos datos sean exclusivos de ambos autores, pero es cierto que la lectura de ambos hace ver bastantes paralelismos.

poder afirmar que el evangelio que propone Guamán es el mismo de Jesús de Nazaret, no obstante algunas ambigüedades y contradicciones. Más aún nos parece que su propuesta contribuye en mucho a iluminar el significado de la Nueva Evangelización que es la propuesta evangelizadora lanzada hoy en América Latina.

- PRIMERA EDAD DE INDIOS

Descendían de Noé después del diluvio, eran de la humanidad preservada y regenerada. Habían olvidado su origen y la revelación primitiva de Dios, carecían de esa fe ilustrada y de esa esperanza concreta. Pero conservaban una sombra y luz de conocimiento del Creador de todo y a él le adoraban y le pedían salud y merced y pedían sobre todo su manifestación. Por eso no adoraban a las huacas ni al sol, la luna o las estrellas ni al demonio, ni tampoco a los muertos. No tenían ídolos. Por mandato de Dios señorearon la tierra que estaba en poder de amaros, tigres, leones, osos, duendes, y se multiplicaron. Vivían con sus mujeres sin pleitos ni pendencias.

El apoyarse en el Creador, en el conocimiento positivo que tenían, y el no pretender revestir de invenciones sacralizadas la ignorancia de cómo encontrar a ese Dios y comunicarse con él; el conservar la tensión de su ausencia y pedirle su manifestación, y a la vez adorarle como creador y vivir como criaturas señoreando la tierra y multiplicándose y conservando la paz constituía el núcleo de su fe incontaminada. Una fe casi tácita, una sombra de conocimiento de Dios, pero “en aquel punto entra todo” (52), como dice el autor acertadamente. Vivir de esa fe “es una de las más graves cosas” (id.). Por eso esta generación es modelo para los que, teniendo la revelación plena, no conservan su tensión religiosa ni la ponen en práctica. Así pues en el comienzo hay una gran oscuridad, pero en el fondo ya está todo. Porque, dentro de los términos posibles, se da la relación adecuada con Dios: vivir ante él, llamarlo, escucharlo y vivir de acuerdo a lo que se conoce de su voluntad.

- SEGUNDA EDAD DE INDIOS

A la segunda edad de indios les tocó humanizar la naturaleza, amoldarla para que fuera cultivable y regable. No divinizaron la naturaleza, no adoraron ídolos, ni huacas ni demonios. “Con la poca sombra” de conocimiento de Dios

que tenían, “adoraban al criador y tenían fe en Dios”. Hacían oración diciendo: “A dónde estás óyeme Hacedor del mundo y de los hombres, óyeme Dios” (54). Como los anteriores, al preguntar por el lugar de Dios, afirmaban su trascendencia pues no lo identificaban con el cielo o la tierra o con alguno de sus componentes. Afirmaban la religión a Dios en que consiste la religión, pero no pretendieron mundanizarlo. “No sabían más, pero sabían que había cielo, descanso que daba Dios Runacamac; y que había infierno y pena y hambre y castigo” (55). Hay aquí otro elemento que no aparecía en la edad anterior: la imagen de un Dios retributor que, al premiar a los buenos y castigar a los malos en un trasmundo definitivo, dota a la vida de una esperanza y de un sentido. Si hay un Dios retributor hay también pautas: “Tenían mandamientos y ley entre ellos, y comenzaban a guardar y respetaron a sus padres y madres y señores, y a unos y con otros se obedecieron” (54-55). Hay aquí un progreso, una explicitación importante. El Dios retributor es principio de vida humanizada, de “polecía”; al atenerse a esa ley, vivían la esencia del cristianismo. Por eso puede resumir el autor: “Tenían la ley de su padre de conocer al criador (...) y con ello parece que tenían toda la ley de los mandamientos y la buena obra de misericordia de Dios” (56). Los cristianos no cumplen los mandamientos, por eso tienen que aprender de esos bárbaros a servir a Dios que nos crió.

A esta generación pertenece también un cierto conocimiento de la Trinidad: “Tenían los indios antiguos conocimientos de que había un solo Dios, tres personas, de esto decían así que el padre era justiciero (...), el hijo caritativo (...), el menor hijo que daba y aumentaba salud y daba de comer, y enviaba agua del cielo para darnos de comer y sustento” (55). Pertenece a la etnología cultural determinar hasta qué punto esta afirmación del autor encuentra algún asidero en fuentes andinas precolombinas. Aquí nos interesa que el autor de hecho hizo esa trasposición de registros. Esto puede ser leído como mistificación de la historia religiosa andina para asimilarla a la española. Pero a nosotros nos parece ver por el contrario el afán del autor por reivindicar la legitimidad del fondo religioso ancestral prehispánico y por lo tanto la capacidad del indígena como sujeto religioso. Naturalmente que esta actitud conlleva una cierta reinterpretación de la religión ancestral; pero lo importante es que el objetivo es asegurar la continuidad en la discontinuidad que opera el cristianismo.

En la interpretación de Guamán el Padre se asimilaría al Dios retributor; y en una vertiente de la tradición cristiana, no excesivamente ortodoxa pero sí muy popular, ese Dios estaría ligado a la revelación del AT. El Hijo sería la revelación de la misericordia de Dios y en eso consistiría, según esa misma interpretación, el NT. El modo como caracteriza al Espíritu podría ser considerado como una glosa, muy adaptada a la cultura andina y por otra parte exacta, de la caracterización del Credo: Señor y dador de vida.

Si la revelación cristiana consiste en la revelación de la Trinidad, según Guamán habría aquí algo más que sombra de conocimiento de Dios; habría revelación propiamente dicha aunque no clara y distinta sino barruntada. El sentido traslaticio se confirma en una segunda explicitación que hace de esta Trinidad: Padre relámpago, hijo mediano relámpago y menor hijo relámpago: “Que estas dichas tres personas eran, y creían que en el cielo era tan grande majestad y señor del cielo y de la tierra y así le llamaban Illapa” (56). Guamán tiene cuidado de distinguirlo de la divinidad de los incas: “Y después por ello los Ingas sacrificaron al rayo” (id.). Pero queda planteado el problema: casi inevitablemente especificar es mundanizar; en cuanto a esa Trinidad se la representa, se recae en una religión de la naturaleza que es lo que Guamán quiere evitar a toda costa.

- TERCERA EDAD DE INDIOS

La tercera edad de indios marca el comienzo de la vida civilizada, es decir la que ellos vivían y la que los españoles tenían por tal, que va ligada a lo que en etnología europea se llama la revolución neolítica: “Comenzaron a hacer policía” (58). Por eso se multiplicaron muchísimo. Aunque también, al aumentarse la riqueza y la división de pueblos, comenzó la guerra: por causa de chacras, aguas “o de codicia de su riqueza con otro pueblo y otro pueblo tuvieron guerra y se saquearon” (62).

Dos aspectos positivos destaca para contraponer con la situación actual en la que escribe. El primero tocante a las fiestas públicas, que relaciona con la redistribución de excedentes y por lo tanto con la caridad y con la sana alegría de la vida: “Entre ellos andaban muy mucha caridad y por eso comían en plaza pública y bailaban y cantaban” (58). “Había borracheras y taquies, y no se mataban ni reñían, todo era holgarse y hacer fiesta, y no entremetían

en idolatrías ni ceremonias ni hechicerías ni males del mundo” (59). Los españoles asimilaban fiesta con degradación humana e idolatría. Guamán reconoce, sí, la borrachera, pero sin pependencias ni idolatrías: era un modo de holgarse y a la vez de compartir los bienes y ligarse todos en esta economía de la reciprocidad. El otro aspecto es el de la moral sexual: no es cierta la afirmación de que los indígenas no apreciaban la virginidad: “A sus mujeres no se halló adúltera, ni había puta ni puto, porque tenían una regla que mandaba que a las dichas mujeres no les habían de darle de comer cosa de sustancia, ni bebía chicha (...). Se casaban vírgenes y doncellas y lo tenían por honra (...) de edad de treinta años” (59).

Sin embargo en esta época comenzó un extravío religioso: creyeron que “salieron de cuevas y peñas, lagunas y cerros y de ríos, viniendo de nuestro padre Adán y de Eva” (60). No se quedaron en la ignorancia anterior, no la pudieron soportar, y sacralizaron su relación con la tierra que les daba el sustento; el reconocimiento de su condición de dadora de vida derivó así en vínculo de origen y filiación; la hermana madre tierra, que reconoce Francisco de Asís en su canto, se convierte en madre tierra, hipostasiándose en sí o en alguno de sus elementos y reduciendo a los seres humanos a la condición de terrenos o naturales. En este punto, dice el autor, “estuvieron de todo errados y ciegos perdidos del camino de la gloria” (60). Con todo, dice Guamán, “adoraron al criador” (58): “Jamás dejaban la ley y de hacer sus oraciones al Dios del cielo (...), jamás mezclaban de cosas de idolatrías y mentiras ni lo había en este tiempo si no todo llano y bien criados” (62), “y así no les enviaba Dios su castigo a esta gente y así multiplicó mucho” (59). Así pues Guamán desdobra el culto a las huacas y los apus, del mero reconocimiento que tuvieron los indígenas de ser sus hijos y provenir de ellos. Según él esto, siendo una desviación, no acarreó la idolatría. Globalizando el autor piensa que la historia religiosa de los indígenas continuó en esta edad su ritmo ascendente: “Fueron a más con su ley y ordenanzas antiguas de conocimiento de Dios y creador, aunque nos les fueron enseñados tenían los diez mandamientos y buena obra de misericordia y limosna y caridad entre ellos” (62). “Aquella sombra de conocer al Criador no fue poca” (id.).

En este momento inserta Guamán la discusión de la procedencia del hombre americano. Descarta que sean judíos o turcos y refuta la opinión, tenazmente arraigada en los dominadores, de que los indígenas sean brutos

animales. Unos españoles “dijeron que los indios eran salvajes y animales, si así fuera no tuvieran la ley ni oración ni hábito de Adán y fueran como caballos y bestias, y no conocerían al Creador, ni tuvieran sementeras y casas y armas, fortalezas y leyes ordenanzas” (60-61). Como vemos, el autor comparte los criterios de los españoles: el ser humano se distingue por ser un animal político, un ciudadano y por su recta adoración a Dios. Ambos elementos estarían presentes en los indígenas de la tercera edad. Tendrían la “policía” que les faltaba a los de la primera y no habrían caído en los extravíos religiosos de los Incas. Por eso coloca precisamente en esta etapa la discusión. ¿Qué les falta respecto de los españoles? La revelación de Dios. Si la hubieran tenido serían mucho mejores que los españoles ya que aun sin tenerla lo eran: “Si luego les enviara Dios a sus profetas y apóstoles fueran santísimos hombres” (61). Los españoles a pesar de la revelación no se comportan como hermanos ni cristianos y son ellos quienes han corrompido a los indígenas: “Los españoles teniendo letra y voz de profetas y de patriarcas, apóstoles, evangelistas y santos, enseñándoles así mismo la Santa Madre Iglesia de Roma yerran y mienten con la codicia de la plata, no siguen por la ley de Dios ni del Evangelio ni de la predicación, y de los dichos españoles se enseñan los dichos indios de este reino malas costumbres, y no obedecen a Dios ni a sus padres ni a sus madres, a los mayores ni a la justicia, como lo manda Dios (id.). Es cierto pues que los indígenas tienen los vicios de que los acusan los españoles; pero no son vicios ancestrales: son los propios españoles quienes, viciosos ellos, los han inducido a pecar. Así pues los españoles no sólo han causado su ruina física sino también la ruina moral. No pueden apelar a la entrega del evangelio como compensación de exacciones. Los indígenas ya tenían los mandamientos y las obras de misericordia y los tenían puestos por obra. Son los españoles quienes les han alejado del buen camino.

Sin embargo esta edad acabó con una catástrofe: “Dicen que una vez con una pestilencia se murió mucha gente y que seis meses comieron los cóndores buitres a esta gente y no la podían acabar todos los buitres de este reino” (61). ¿Sería un castigo de Dios por la guerra en que se enfrascaron por la codicia de las riquezas ajenas? La caridad para él consistía en la economía de reciprocidad que se expresaba simbólicamente en la fiesta. La guerra viene siendo en este horizonte una reciprocidad negativa. Sin embargo, a pesar de la guerra, el autor considera que el balance es positivo. Por lo tanto para él estas

guerras no suponían mudar de horizonte. Por eso no liga expresamente la catástrofe al castigo divino.

- CUARTA EDAD DE INDIOS

La cuarta edad de indios se caracteriza por el estado de guerra permanente. Por eso, la construcción de tremendas fortalezas, y la necesidad de una rígida estructuración y estratificación social. El autor tiene una valoración ambivalente. Por un lado denuncia el mal: "Había muy mucha muerte y derramamiento de sangre, hasta cautivarse; y se quitaban sus mujeres e hijos y se quitaban sus sementeras y chacras, y acequias de agua y pastos, y fueron muy crueles, que se robaron sus haciendas (...) belicosos indios y traidores" (64). Por otra parte exalta su valor: "Se hicieron grandes capitanes y valerosos príncipes; de puro valientes dicen que ellos se tomaban en la batalla en leones y tigres..." (65 "y si le mataban al contrario, le sacaban el corazón y se lo comían de puro bravos y fuertes guerreros y capitanes" (66).

Sin embargo, a pesar de las guerras, ni conquistaban ni sometían a tributo: "Porque los reyes de aquel tiempo fueron cristianos, temieron a Dios y a su justicia, nunca tomaban sudor de persona ni sus trabajos de los pobres indios en todo este reino" (73). Ser cristiano significa, pues, no acabar con la economía de la reciprocidad. Se podía hacer una guerra, en la que uno se exponía a que le hicieran lo mismo; pero lo que no era concebible y lo que para el autor es intolerable, es privarle a un reino de libertad con lo que se impide que sus habitantes se expresen por la reciprocidad. Es hacerlos no personas. Eso era precisamente lo que de hecho estaban haciendo los españoles, aunque legalmente no sonara así. Por eso afirma que los reyes de la cuarta edad, con ser belicosos y crueles, eran con todo "cristianos".

Es notable cómo un cristiano nuevo en la época de extirpación de herejías, cuando lo dogmático en el sentido de la recta adoración parecía monopolizarlo todo, asienta un criterio tan distinto. Antes de sopesar la calidad cristiana de este criterio, veamos cómo lo expone de un modo sistemático. Hemos definido a la guerra como reciprocidad negativa; pero al no ser guerras de conquista mantienen y respetan la calidad humana del vencido ya que permiten que su reino subsista como libre y de este modo prosiga en su interior la reciprocidad positiva. Esta queda sólidamente

asentada, tanto por las prácticas como por las prohibiciones. Así las resume ambas: “Había mandamiento de Dios y la buena obra de Dios y caridad y temor de Dios y limosna se hacían entre ellos y tenían buena justicia y grave” (73). La caridad se expresa sobre todo en la mesa común, que va asociada a la fiesta: “Usaban de misericordia, y por ello todos comían en la plaza pública, porque se allegasen pobres peregrinos, extranjeros, huérfanos, enfermos, y los que no tenían que comer; todos comían bien y la sobra se la llevaban los pobres. Ninguna nación ha tenido esta costumbre y obra de misericordia en todo el mundo como los indios de este reino santa cosa” (66). La justicia se manifiesta en el orden y sabiduría de la vida y en los castigos. Primero, la familia: “Se casaban doncellas de treinta años o de cuarenta o cincuenta”. Se casaban de palabra y les daban dote y “sermones y buenos ejemplos, servicio de Dios aunque no lo conocieron bien, esto fue para bien vivir casados” (67). “Había bautismo de palabra”, “hacían fiestas, con el que daba el nombre de palabra se hacían parentescos y compadre y comadre” (id.). Al asimilar a los ritos cristianos, Guamán trata de mostrar también la sustancia cristiana que en ellos había. Un segundo aspecto que recalca es la educación que combinaba el rigor con el consejo y la ejemplaridad. “Los doctrinaban y les enseñaban con el castigo, como el Catón de Roma que daban buenos ejemplos y enseñaban a sus hijos para que fuesen bien criados” (68). Hasta treinta años no les daban de comer cosas fuertes ni de regalo; no les daban chicha hasta ser hombres o mujeres de edad “porque fuesen diestros en la pelea y aumentasen su salud y vida (...) y para que no fuesen lujuriosos o lujuriosas y rebeldes y mala soberbia, que los dichos regalos lo traen todo daño y pecado del mundo” (69). A mantener el orden contribuía la sabiduría de “los filósofos y astrólogos indios” (72) que entendían todo lo tocante a la agricultura y además “conocían por las estrellas y cometas lo que había de suceder” (68). El buen orden se imponía finalmente por castigos claros y rigurosos: el adulterio y el incesto “tenían pena de muerte” (67). “No había ladrones ni salteadores porque los castigaban muy cruelmente” (70). “No se mataban (...) y no había deudas ni mentiras” (73). “No habían hechiceros verdaderos ni falsos, ni persona que da ponzoña, ni adúlteras ni putas ni putos, ni renegados ni renegaciones porque los mataban vivos con mucha pena y castigo a pedradas y los despeñaban, y así había buena justicia y castigo en los malos” (70). Esta reciprocidad la extendían también a los muertos: “Por eso se enterraban con sus comidas y bebidas y con su ropa...” (id). No se trataba de ningún culto en el sentido

estricto de adoración a una divinidad. Lo hacían porque “sabían que en la otra vida pasaban trabajo...” (69). Y los enterramientos en bóvedas a la gente principal significaban también en ese sistema la honra que se les debía como a principales. Pero “se enterraban sin ceremonia, ni había idolatría en aquel tiempo” (id.). También las fiestas, manifestación suprema del sistema de reciprocidad, estaban libres de idolatría: “Usaban cada parcialidad y aylllo sus danzas y taquies y hayllis y canciones, harauis, y regocijo, cachina, sin idolatrías, sin hacer mocha a las huacas ni ceremonias, comían y bebían y se holgaban sin tentación de los demonios” (67). Así pues, el sistema de reciprocidad no lo extendieron a ninguna parte de la naturaleza divinizada reconociéndose sus naturales sino que mantenían la relación con Dios abierta, trascendente: “No tenían huacas, ídolos, ni adoraban a las piedras ni al sol, ni a la luna ni a las estrellas, ni tenían templo cubierto sino fue señalado un sitio y lugar, lo tenían como cosa grande de donde hablaron con Dios del cielo, runacamac, y así los demonios se huían de ellos y no hubo tanta tentación en aquella gente” (73).

So capa de extirpar la idolatría, los misioneros, apoyados por el brazo secular, estaban haciendo un verdadero desmonte del sistema de reciprocidad que había logrado perdurar tras la conquista, las guerras civiles, e incluso, las reducciones del virrey Toledo. Si interpretamos bien, Guamán se esfuerza por mostrar que lo que hay que corregir no toca los fundamentos de la vida andina sino estratos recientes y por lo tanto que existe otra alternativa a la campaña de los misioneros: volver a lo original. Esto no significa recaer en el paganismo. Por el contrario, el evangelio cristiano calza como anillo al dedo con lo más genuino y ancestral, tanto que ese modo de vida puede ser considerado cristiano y por lo tanto el cristianismo en él no tendría casi nada que derribar sino sólo corregir algunos defectos y preservar y llevar a plenitud lo demás; cosa que se lograría explicitando con el evangelio de Jesús los motivos cristianos subyacentes. No seguir este camino conduce a descristianizar a los indígenas, a deshumanizarlos. Antes había matrimonio y había hasta monjas: “Harta monja había” (66); ahora a las mujeres “primero los sacerdotes las desvirgan con color de la doctrina” (67). Antes había buena educación y vida concertada, “en este tiempo de españoles cristianos son todos borrachos y matadores, cambalacheros y no hay justicia” (id.). Antes se respetaba a las jerarquías porque eran respetables y se hacían respetar: “Lo echaron a perder los españoles, y más los sacerdotes, y mucho más las justicias

y visitantes, porque todo es contra indios y pobres” (70). Antes “había buena justicia y castigo en los malos, ahora más castiga a los pobres y a los ricos les perdona, mala justicia” (id.). No es, pues, buen camino abandonar el sistema de vida ancestral. Así se pervierte todo. Sin embargo “esta gente indios de este tiempo si le faltasen estos dichos tres vicios: de emborracharse y guerra y quitarse sus haciendas en guerra (...) (serían) santísimos hombres en este tiempo si llegase su apóstol de Jesucristo” (74). ¿Qué otra cosa tendría que hacer entonces el misionero como apóstol de Jesucristo sino predicar a Jesús y desarraigar esos vicios y respetar todo lo demás como santo y bueno?

Desde lo que llevamos dicho no puede rastrearse en la historia indígena preincaica que esboza de Guamán un sentido pesimista. La historia no es decadencia sino complejificación creciente, no sólo en el aspecto cultural sino en el moral y religioso. Es cierto que en las sucesivas edades aparecen nuevos pecados, pero también un modo de vida más humano (policía) y mayor conocimiento de Dios. Podemos concluir más bien que se da un avance, aunque cada vez más contrastado, es decir que la positividad se advierte al hacer el balance general ³.

- QUINTA EDAD DE INDIOS: LOS INCAS

La quinta edad de los indígenas es la de los Incas ⁴. El autor se extiende muchísimo en describirla: primero enumera a cada uno de los reyes describiendo sus insignias, su carácter, sus hazañas, los sucesos que acaecieron en su tiempo y su descendencia; después hace la historia de sus esposas; seguidamente refiere las hazañas de sus capitanes; luego transcribe minuciosamente las ordenanzas del reino como las codificó el inca Túpac Yupanqui; pasa entonces a describir pormenorizadamente al pueblo, clasificado por las ocupaciones propias de cada edad y según su sexo; a continuación se ocupa del calendario caracterizando cada mes; seguidamente presenta los ídolos, las hechicerías, las supersticiones, las procesiones, ayunos y penitencias, los

3. Sobre la historia preincaica ver: Pachacuti 282-83; Garcilaso I:26-35,37; Murúa 47-49,214.

4. Betanzos 12-56; Gómara 179-80; Santillán 103-5; Garcilaso I: 36-44,47-56; 93-102;123-61;195-213; 246-75,II: 27-45,63-83,114-29,140-41,151-70,209-40; Pachacuti 284-312; Murúa 50-15.

entierros y las diversas clases de vírgenes consagradas; y acaba por fin con la presentación detallada de la administración de la justicia, el modo de vida de la corte y el desempeño de los diversos oficiales reales.

Desde el punto de vista que estamos considerando aquí, es decir desde la perspectiva cristiana del autor, en esta edad tan decisiva, ¿habría que hablar de retroceso, de caída o se mantiene el proceso ascendente? El autor tiene que hilar muy fino: no olvidemos que escribe en pleno proceso de extirpación de idolatrías. No sabemos si conservó del todo su libertad para decirnos lo que pensaba. Sin embargo los balances que hace aquí y allá son bien elocuentes: van desde la declaración de la ambivalencia de esa edad hasta la preferencia clara por ella, al compararla con el tiempo de los españoles.

- LEGITIMIDAD

¿Qué ve de malo en los Incas? Casi sólo la idolatría. Habría, sin embargo, que esclarecer antes un punto: si eran señores legítimos o tiranos usurpadores. Si preguntamos por su origen, la respuesta es clara para el autor: hubo Incas que estarían ciertamente en continuidad con los señores de las edades antiguas. Fueron Tocay Cápac y Pinau Cápac. Pero esa generación se acabó. Y Manco Cápac, y los que de él procedieron, “no tuvo pueblo, ni tierra, ni chacra, ni fortaleza, ni casta, ni parientes (...) para conocer si fue de los hijos de los indios primeros” (80-81). Así pues Inca no es nombre de casta, los Incas “son indios pobres y gente baja, ni son caballeros sino pecheros” (84, Cf. 118). Precisamente por no ser de linaje, fingieron una procedencia divina: “El dicho primer Inga Manco Cápac no tuvo padre conocido, por eso le dijeron hijo del sol” (81). La inventora de esa leyenda fue su madre, que escondió a su hijo y anunció su nacimiento como prodigio del sol. El autor confiesa que no cree en esa especie y más bien piensa que fue “hijo del demonio que es amaro, serpiente” (82). Sin embargo para él, desde Manco Cápac hasta Huáscar los Incas fueron reyes “legítimos de derecho” (87). Es verdad que al hablar de los castigos asienta el rigor de estos gobernantes contra los que intentaban sublevarse “pues había señores descendientes de los reyes antiguos, que eran más que el Inca, con este miedo callaban” (303). Así pues el imperio de los Incas no se mantenía por la mera aceptación de sus súbditos sino también por el rigor de los castigos. Sin embargo, como veremos, para Guamán la legitimidad de los Incas se asienta en su capacidad para establecer y conservar

un orden justo en el que la vida material quedaba asegurada y se estimulaba el trabajo y la honradez; se premiaba el esfuerzo y la capacidad personal y a la vez se fomentaba la solidaridad. Naturalmente que no todos los reyes fueron dechados de príncipes, pero el conjunto de sus retratos arroja un saldo altamente positivo: hasta Inca Roca destaca sus conquistas, desde Yauar Uacac hasta Guayna Cápac recalca también sus dotes organizativas, su sentido de justicia y su misericordia con los pobres, cualidad ésta que enaltece, según Guamán a casi todas las Coyas.

- IDOLATRIA

Así pues para nuestro autor el problema de los Incas se centraría en la idolatría⁵. Vamos a referirnos a ella, tratando de describirla, de mostrar cómo impregna la vida y hasta dónde la corrompe.

- *Los demonios detrás de los ídolos*

Para Guamán la inventora de la idolatría habría sido Mama Uaco: “Habla con demonios del infierno y hacía ceremonias y hechicerías, y así hacía hablar piedras y peñas, y palos y cerros, porque le respondían los demonios, y así esta dicha señora fue la primera inventora de los dichos guacas, ídolos y hechicerías, encantamientos (...) y traía engañados y sujetos como los indios lo viesan como cosa de milagro que una mujer hablase con piedras y peñas y cerros; y así fue obedecida y servida” (81). Fueron también los demonios quienes le enseñaron que escondiera a su hijo y quienes lo declararon hijo del sol. Y cuando los incas entraban al templo del sol a hacer su oración “respondían los demonios lo que pedía” (263). Así pues, era cierto que cuando a la muerte del Inca entraban los hijos legítimos al templo para ver a quién de ellos elegía el sol, ellos oían el nombre del elegido (Cf. 118, 288). Naturalmente que, como en todo, cabía el engaño, pero ellos ya trataban de descubrirlo: “Salieron muchos hechiceros y pontífices, y obispos y sacer-

5. Betanzos 31-34,42-43,54-55; Gómara 180-82; Molina 75-76; Santillán 111-113; Anónimo J.153-74; Garcilaso I:59-74,162-84,II:66-68; Murúa 157,159,189,193-95,201-2,215,257,262-321,337-38,418-19; Arriaga 201-18,248-50,273-77.

dotes, otros buenos y otros falsos; los buenos los llamaban criados de los demonios, que hablaban con ellos, como Mama Uaco Coya, y los ruines engaña al diablo y a los indios, dicen que les habló no le hablando, dicen que comió y bebió, no comiendo” (265). De Cápac Yupanqui “dicen que a este dicho inga le enseñaban los demonios por donde lo supo todo” (101), por ejemplo dónde había minas. Túpac Yupanqui “hablaba con todos los ídolos uacas cada año, por suerte del demonio sabía todo Castilla y Roma y Jesuralén y Turquía” (111). Guayna Cápac “dicen que por suerte de los demonios sabía que habían de venir a reinar españoles” (114).

Así pues para Guamán el trato con los ídolos y huacas era engaño, en cuanto que él no cree que el sol o los ídolos o los cerros, piedras, ríos o lagunas hablen. Ni los ídolos son, pues, sus señores ni sus progenitores ni sus dioses, ni los indígenas son sus hijos. Sin embargo había una realidad detrás de tantas formas, ritos y ficciones: los demonios señoreaban a los indígenas detrás de los ídolos. Esa era la verdad y a eso se reducía la religión de los Incas: la religación a los demonios. Para Guamán los demonios existen y tienen poder. Así se explica la coherencia y la consistencia de esa religión, la exactitud de informaciones recabadas por su medio y la capacidad de otorgar “bendiciones”, es decir poder y riquezas a cambio de veneración. A nivel cristiano todo sería explicable: se hacía justicia a lo que se veía y se lo interpretaba en una clave superior a la de los propios idólatras. Habían caído, sin saberlo, en la tentación que resistió Jesús: el poder y la gloria a cambio de la sumisión.

- Sujetos a los elementos del mundo

Pero habría algo más: al recorrer los meses observa Guamán que las ceremonias a los dioses tienen que ver con la agricultura y la ganadería, con el otorgamiento del sol y la lluvia, con la fecundidad de la tierra y más en general con la salud y la vida, es decir con la condición de terreno o natural, inherente a la especie humana. La tierra y el cielo producen vida y la vida humana depende de ellos. Pero ese poder de dar vida no es ilimitado. De ahí la acción de gracias, el sacrificio y la petición. De ahí también, tantas reglas para captar los ritmos de la naturaleza y, adaptándose a ellos, recibir de ella la mayor vida posible. Pero esa vida no puede ser apropiada desordenadamente por cada individuo. De ahí que en su nivel más global la religión sea un asunto del Estado que debe velar ante todo por el conjunto, por el equilibrio

del ecosistema y el equilibrio social para que la justicia distributiva prolongue en el interior del grupo humano la armonía cósmica.

Si esta interpretación es correcta, los demonios de que habla Guamán no serían Luzbel y los suyos que se rebelan contra Dios pretendiendo competir con él. No había en la religión Inca desmesura luciferina sino sumisión desmedida a la naturaleza y reducción del ser humano a la condición de ser natural olvidando la trascendencia que coloca a la humanidad sobre la naturaleza sin dejar de ser natural. Sería más bien aquello que previene Pablo a los Colosenses: “Cuidado con que alguno los capture con ese sistema de vida, vana ilusión tradicional en la humanidad, basado en lo elemental del mundo” (2,8). “Por eso nadie tiene que dar juicio sobre lo que ustedes comen o beben, ni en cuestión de fiestas, novilunios o sábados; eso era sombra de lo que tenía que venir” (2,16-17). “Si murieron con el Mesías a lo elemental del mundo, ¿por qué se someten a reglas como si aún vivieran sujetos al mundo? ‘No tomes, no pruebes, no toques’ (...) eso tiene fama de sabiduría por sus voluntarias devociones, humildades y severidad con el cuerpo” (2,20-21.23). Los indígenas todavía no habían recibido la revelación del Mesías, andaban con una sombra sólo del conocimiento de Dios, como tantas veces repite Guamán; por eso estaban sujetos al mundo, seguían un sistema de vida basado en lo elemental del mundo. Sería pecado grande persistir en esa sujeción cuando ya llegó la libertad del Mesías, y no abrirse a la luz que es Jesucristo, prefiriendo la sombra. Pero antes de venir él, ¿es un pecado tan grave? Los demonios Incas no serían Belcebú o Luzbel sino unos pobres diablos. Se parecerían a los demonios que sacaba Jesús en cuanto que señoreaban a la gente y no les dejaban ser ellos mismos, dueños de sí, y en cuanto que no querían perder su dominio y que Jesús los echara. Sin embargo serían menos que ellos en cuanto que la deshumanización que operaban era más negativa que positiva. Deshumanización en cuanto que impedían a los indígenas crecer y afirmar el estatuto de personas libres sólo religadas a Dios trascendente y los llevaban a inclinarse ante lo que tenía menos dignidad que ellos y Dios había creado para ellos, como hermano de ellos (hermano sol, hermana tierra) y no como su Dueño (Baal). No era deshumanización positiva en cuanto que, según Guamán, la religión de los Incas no tenía las aberraciones de las religiones cananeas ni los llevó a la deshumanización radical, irremediable, que Pablo contempla horrorizado en el Imperio Romano paganizado.

- Ley mala y buena obra

Por eso Guamán, aunque denuncia sin ninguna ambivalencia ni rastro de añoranza las idolatrías de los Incas, no piensa que eso los descalifica cristianamente, ni mucho menos que los vuelve casos perdidos. Sí les acusa duramente que no se hayan mantenido en el recto conocimiento de Dios: ¡"Oh perdido Inga! así te quiero decir porque desde que entraste fuiste idólatra, enemigo de Dios, porque no ha seguido la ley antigua de conocer al señor y criador Dios hacedor de los hombres y del mundo que es lo que llamaron los indios antiguos Pachacámac Dios Runa Rurac, que así lo conocieron, que así lo declararon los primeros Cápac Apo Ingas antiguos, así lo llamaron a Dios" (119). Más todavía los acusa no sólo de inducir sino obligar a idolatrar a los indígenas de los pueblos que conquistaban "y a los que no lo hacían luego lo mandaba matar y consumir toda su generación de ellos" (265, Cf. 286).

Para Guamán la idolatría de los Incas se debería a una entrega a los demonios o por mejor decir una posesión de los demonios: "¿Qué es lo que entró en los corazones de vosotros y de vuestra abuela Mama Uaco Coya Mango Cápac Inga?, entró los demonios, mala serpiente y te ha hecho maestro y herronía, idólatra, guacamucha, y te ha puesto e imprimido la ley de idólatra y ceremonias" (119). Pero la prueba de que estos demonios no son el Enemigo absoluto de Dios de que habla Juan en sus escritos estaría en la continuación de este texto: "Aunque no la hiciste dejar los diez mandamientos y las buenas obras de misericordia, así dejáredes de la idolatría y tomáredes lo de Dios, qué fuera de vosotros, fueran grandes santos del mundo y desde ahora serví a Dios y a la virgen María y a sus santos" (id.). Incluso de Mama Uaco, de la que provendría todo el daño, afirma: "Le obedecieron y respetaron en toda su vida porque hacía milagros de los demonios nunca vistos de hombres (...) pero fue muy hermosísima mujer y de mucho saber, y hacía mucho bien a los pobres de la ciudad del Cuzco y de todo su reino" (121). Por eso hablábamos de la ambivalencia: "Con la fe verdadera que tengo y veo que de todo escribo para que con lo bueno sea servido Dios y de lo malo se [enm]ienden los cristianos" (193). El autor piensa, pues, que posee el criterio adecuado para discernir lo bueno de lo malo: la fe. Por eso propone a los cristianos, en definitiva a las autoridades coloniales: "Partid a dos partes: lo malo apartadlo para que sean castigados, y con lo bueno se sirva a Dios y a Su Majestad" (367). ¿Qué es lo bueno y qué lo malo?: "Ves aquí cristiano toda la ley mala y buena obra" (id.).

La ley mala es la idolatría, la buena obra el cumplimiento de los mandamientos y las obras de misericordia, la justicia distributiva y la atención a los pobres.

Así pues la idolatría de los Incas es ciertamente condenable y más condenable por significar una desviación respecto de las edades anteriores en las que el poco conocimiento de Dios se mantiene respetuosamente como tal y se transforma en invocación para que se revele y en recta adoración. En este aspecto no hay progreso sino una verdadera caída, que en tiempo de Pachacuti Yupanqui llega a provocar una verdadera catástrofe (pachacuti) en el reino: "Por el pecado idólatra del Inga castigó Dios" (109). Sin embargo esta caída no se equipararía a un pecado original que contaminaría todo. Vamos a mostrarlo.

- *RECIPROCIDAD DE DONES*

- *Justicia y derecho*

Guamán ensalza sobre todo el orden, una organización social rígida, cerrada, asimétrica, en la que cabe ciertamente la meritocracia, pero restringida a la vida del que mereció con su contribución al común. Una sociedad estamental en la que cada estamento tiene sus propias responsabilidades y privilegios, pero en la que cada uno debe responder rigurosamente por el desempeño de la obra encomendada y en la que los estamentos superiores son más exigidos y se les encargan tareas más complejas y arriesgadas. Este orden es imprescindible en un imperio tan vasto y con unos ecosistemas tan delicados, diversos y magros, para asegurar la subsistencia de todos en la mutua interdependencia. Así lo asienta el autor al comienzo de la descripción de lo que llama las diez calles de indios y las diez de indias: "Diez calles de indios para ocupar en trabajos porque no fuesen ociosos y holgazanes en este reino, porque de otra manera no pudieran sustentarse ellos ni los demás principales y señores y la Majestad del Inga y su gobierno" (193) ⁶.

Este orden para el autor era justo; pero lo principal para él, lo que no se cansa de encomiar, es que esta justicia se llevaba a la práctica, que no existía

6. Sobre el modo de vida indígena por edades, sexos y meses, ver: Betanzos 44-46,56; Anónimo J.106; Garcilaso 105,188-94; Murúa 260,324-27,328-30,341-51.

una constitución, un cuerpo legal justo por un lado y una práctica inicua por el otro ⁷. Según Guamán la justicia del sistema de los Incas se practicaba rigurosamente. En primer lugar el reparto de la tierra, en lo que descansaba todo: “Cada provincia de estos reinos y cada pueblo de cada aylo (...) les repartía sementeras, chacaras y pastos, y acequias (...) con mucha orden y concierto, sin agraviar a nadie, sacando (...) para el Inga (...) y para los señores (...) conforme la calidad, y para los indios de guerra (...) y para los viejos y viejas, enfermos y solteros y solteras, muchachos y muchachas, niños y niñas, que todos comían sin tocar a las chacaras de la comunidad (...) que no lo podía hacerlo mejor, sin cohecho, y buena justicia derecha en este reino” (353). En segundo lugar “los corregidores de provincias y jueces”: “Hacían buena justicia y no robaban, ni tenían tratos y contratos, ni ocupaba en tejer y trajear, ni nadie se quejaba de ellos; y así hasta morir duraba su corregimiento. Temía a Dios y a la justicia y castigos en todo el reino” (347). En tercer lugar los secretarios y escribanos que “tenían tanta habilidad, pues que (...) con los cordeles gobernaban todo el reino (...) escribía sin mentira y sin cohecho ninguno, era cristianísimo” (359). Este sistema rigurosamente jerarquizado tenía su cúspide en el Inca: “Nunca le hablaba indio o india pobre al Inga, sino que traía lengua y asesor para ofrle su justicia, pero favorecer al pobre, huérfano, viuda, mucho” (365).

No es difícil atisbar en este sistema la afinidad con el concepto bíblico de justicia y derecho: repartición justa e inalienable de la tierra, una vida basada en el trabajo y una administración recta de la justicia. Es el ideal que los profetas contrastan con la situación de su tiempo que ellos juzgan como contraria al designio de Dios. También en esa pintura del Inca aparece retratado el rey mesiánico de profetas y salmos, ungido por Dios precisamente para “favorecer al pobre, huérfano, viuda” como dice Guamán, coincidiendo literalmente con la Biblia. La diferencia con el AT estribaría en el peso mucho mayor de la comunidad: a ella están ordenados los oficios y en la comunidad

7. Sobre el gobierno de los Incas ver: Santillán 105-6,107-29; Anónimo J. 176,177-80; Garcilaso I: 83-93,203-4.,215-46,II:22-27,54-63,85-94; Morúa 159-61,176-78,182-83, 206-14,217-34,322-23,332-37,339-40, 352-54. De Cieza es este juicio de conjunto: “Hicieron tan grandes cosas, y tuvieron tan buena gobernación, que pocos en el mundo les hicieron ventaja” (390).

obtiene el individuo su vida, su recompensa y su solaz ⁸. La causa de la prevalencia de lo colectivo sobre lo individual estaría, como hemos dicho, en lo precario del hábitat que exige elegir entre una economía de reciprocidad, y la lucha de todos contra todos que pone a la masa a merced de los más fuertes y astutos.

- El don de la comunidad

Esta economía de reciprocidad comienza por el don de la comunidad al recién nacido, un don que es una tarea y un compromiso de retribuir, pero que pone toda la vida en este horizonte del don, no del intercambio, ya que lo que guía a la comunidad es la necesidad del individuo y no sus propios intereses. En esto consiste el cristianismo para Guamán. El amor-de-justicia es para él criterio fundamental, y la culminación de este amor es la misericordia. La negación del cristianismo consiste para Guamán en la economía española, un sistema fundado sobre el intercambio, que mira, no a lo que se le debe a cada quien, a la comunidad y a todo el reino sino únicamente al provecho del propio sujeto, que según lo que espera sacar, intercambia de un modo u otro o se retrae. De esto resulta que el que tiene más poder y dinero es el que impone las condiciones, y los pobres se ven absolutamente desamparados y oprimidos.

La reciprocidad comienza, como dijimos, con el don de la comunidad; un don personal: la dedicación, y un don material: las tierras. Así lo expresa Guamán hermosa y emocionadamente: "Estas dichas niñas fueron reservadas y que les sirva a otro como es justo y notorio, aunque sea hijo de pechero, y si es hijo de caballero ha de ser servido más como lo merece; por la ley de Dios en el mundo es criatura de Dios. Y si fuere huérfano se le debe más y así le fue reservada esta dicha niña. Llocac uamra, quiere decir niña que gatea. Desde que salió de la vientre de su madre fue repartida tierras y sementeras, y le beneficiaban su parcialidad todo, sus compadres y comadres, uayno socna, y todos le mantenían y lo miraban aunque tengan padre y madre; la gran

8. Arriaga stampa estas dos sentencias lapidarias: "Es cosa muy usada hacer todo lo que hacen por vía de comunidad"(223) y citando al virrey Martín Enríquez: "Todos los indios no solamente son unos, sino uno"(201).

misericordia que había en este reino, lo que no han tenido en toda Castilla ni lo tendrán por ser tan bellaca gente, que de pechero se quiere ser Señor, de pobre linaje se quiere hacerse rey no le viniendo de derecho ni de linaje ni de sangre, ni cortesano, con estos pobres” (232). El nombre cristiano de este don es misericordia. Esta misericordia es desconocida entre los españoles porque, al vivir en una economía de intercambio, su único objetivo es ascender socialmente. En este esquema no cabe estructuralmente la misericordia con estos pobres. Y precisamente porque no hay misericordia estructural se hacen las llamadas obras de misericordia, instituciones con las que se intenta remediar de algún modo el mal que el propio sistema engendra.

Estas instituciones son el signo de la impiedad del sistema; por eso no existían entre los Incas. Entre ellos regía, dice el autor, la “ley de la cristiandad (...) que la trajo Dios Nuestro Señor Jesucristo y su Madre Nuestra Señora del Rosario; y así con ser bárbaros y gentiles los señores Ingas mandaron guardar esta ley de los antiguas indios (...) y así no ha menester tanta caridad con estos dichas órdenes y obra de misericordia en el mundo en este Reino” (211). Por ejemplo los enfermos, lisiados, ciegos... “tenían sus sementeras, casas, heredades y ayuda de su servicio; y así no había menester hospital ni limosna en este orden santa y policía de este reino de la cristiandad ni infieles no lo ha tenido ni lo puede tenerla por más cristiano” (201, Cf. 222). Lo mismo pasaba con los viejos: “Eran muy temidos y honrados, obedecidos; estos tenían oficios de azotar a los niños y niñas y dar buenos consejos y doctrina, con la poca sombra, daban luz y claridad del servicio de Dios y predicaban buenos ejemplos”. A éstos “toda su parcialidad le beneficia sus sementeras y le sirve todo el pueblo (...) les regalaban (...) y así no había menester hospital en los pobres y tullidos y ciegos” (199; Cf.220).

Así pues, según Guamán, entre los indígenas la vida empieza y acaba con el don que la comunidad da al individuo. En el intermedio se dará la reciprocidad, pero el inicio y el fin de la vida están signados por el don. Por eso, para el autor ésta es la más alta expresión cristiana.

- Ayuda a las comunidades

La reciprocidad comienza en la educación, una educación muy recia, como corresponde al medio, pero también para enseñar al educando a ser útil y a dar, es decir a ser útil no sólo para sí sino para la comunidad. Por ejemplo

a los muchachitos de nueve a doce años los adiestraban para que cazaran pajaritos para comer la carne y aprovechar las plumas, y a las niñas de la misma edad les destinaban a recoger flores y yerbas para comer y teñir. El objetivo era “que fuesen doctrinados y enseñados a trabajos y tomasen oficios y virtud” (207). Cuando eran un poco mayores, a ellos los empleaban de pastores y a ellas además las enseñaban a tejer y hacer chicha y limpiar la casa. La finalidad, “que éstos fuesen parte ayuda a las comunidades...” (205). Al ser jóvenes se ocupaban de todos los oficios “y servían a sus principales y mandoncillos de su pueblo, policía y buena crianza, estudio para saber la pobreza y la miseria y doctrina, obediencia para estar sujeto del servicio de Dios que en el tiempo de los Ingas y antes por ley antigua (...) hasta ahora se ha perdido esta ley tan buena y crianza” (203). Le parece patético al autor y lo repite incesantemente que precisamente con la llegada de los españoles se haya perdido el temor y el servicio de Dios y la educación cristiana. La razón sería que los españoles que se entremeten entre los indios rompen el sistema: “Ajuntan doncellas y las desvirgan los curas de las doctrinas y corregidores y encomenderos, y se huelgan los españoles” (230). Y a los jóvenes los emplean en sus servicios personales y malos ejemplos: “Si se guardasen estas leyes, fuera servido Dios y Su Majestad, aumentarían las comunidades y sapci de este reino; todo lo estorban los curas de la doctrina y corregidores y encomenderos con color de sus servicios en todo el Reino” (205).

- *Mita y convite*

A nivel de trabajo la reciprocidad se plasma en la mita. En julio, dice Guamán, “comienzan a sembrar la comida en los andes, y entran las nubes a la sierra y limpian las chácaras y llevan estiércoles y amojonan cada uno lo que es suyo desde sus antepasados” (249). En este mes “repartían a los pobres de las dichas chácaras que sobran las dichas baldías y realengas las sembraban para la comunidad” (id.). El mes siguiente estaba la labor en su apogeo: “En este mes hacen haylle y mucha fiesta de la labranza el Inga y en todo el reino, y beben en la minga y comen (...) y se convidan comen y beben en lugar de paga” (251). El trabajo para cada uno y para la comunidad se hace en común, y el trabajo compartido se transforma en una fiesta, la reciprocidad es don, no intercambio equivalente e interesado, por eso su expresión no es la paga sino el convite. Y de este modo queda patente que la finalidad del trabajo no es la

acumulación privada sino la vida compartida. De ahí que el trabajo común culmine en el consumo común del convite.

El convite es una fiesta. Por eso la defensa apasionada de Guamán de las comidas y fiestas públicas, que a los extirpadores de idolatrías les parecían el epicentro de las idolatrías, y a la administración colonial, un dispendio de energías sin ninguna utilidad, que hurtaba recursos, tiempo y fuerzas preciosos, imprescindibles para la acumulación rápida, basada en el trabajo servil, que era la razón de ser de la colonia. Es el punto en que aparecen contrapuestos con toda crudeza los dos sistemas: el de reciprocidad o don y el de intercambio que en este caso era además absolutamente asimétrico y forzado.

Así transcribe Guamán las ordenanzas de Túpac Yupanqui: “Mandamos en este reino en los pueblos han de comer en la plaza pública los caciques principales, indios chicos, grandes, para que se alleguen todos los pobres y huérfanos, viudas, enfermos, viejos, ciegos y tullidos, peregrinos, caminantes, todos coman por la caridad, y de ser uso y costumbre desde primera gente y ley y buena obra y misericordia de Dios en este reino” (192). En abril, apunta el autor, “está la comida madura, y ansí comen y beben y se hartan la gente del reino a costa del Inga” (243). En diciembre “comían y bebían a costa del sol” (259). Como vemos, es el modo de socializar los excedentes y de mantener vivo el sentido del intercambio: la vida compartida como intercambio de dones. Por eso es cristianamente tan pleno y adecuado hablar de caridad y misericordia.

- La fiesta ⁹

Desde este punto de vista la comida pública adquiere su sentido como parte de la fiesta. Así sucedía en las ocasiones apuntadas de abril (Raymi Quilla) y diciembre (Cápac Inti Raymi) que Guamán describe muy coloridamente. Por eso comienza el capítulo de las fiestas asentando que “las cuales danzas y arauis no tienen cosa de hechicería, ni idolatría ni encantamiento, sino todo huelgo y fiesta, regocijo, si no hubiese borrachera sería cosa linda (...) no hay que decirle nada, ni se entremeta ningún juez a inquietarles a los

9. Molina 82; Anónimo J. 175-76; Garcilaso I:105,II:46-54,95-99; Murúa 176,240-41342; Arriaga 222-23.

pobres sus trabajos y fiestecillas y pobreza, que hacen cantar y bailar, comer entre ellos” (315). Impedirles las fiestas sería una falta terrible de misericordia, sería quitarles el quicio en el que se engranaban las diversas actividades y resortes vitales. Sin las fiestas desaparece el punto hacia donde se dirige todo el sistema de reciprocidad. Sin ellas se pierde el ánimo, se agosta la esperanza, se quiebra el sentido de la vida. Por eso, Guamán ha descrito antes minuciosamente todas las idolatrías y para que no se confundan ha guardado las fiestas para un capítulo aparte; él no sólo es experto en idolatrías sino que ha colaborado sistemáticamente en la campaña de extirpación. Por eso cree tener autoridad suficiente para reclamar que se respeten las fiestas. Con este alegato concluye su capítulo de fiestas: “Estas fiestas no tienen ninguna idolatrata sino huelgo y fiesta y regocijo, así los grandes como los ricos y pobres en todo el reino; y así le deje la justicia holgar. Por eso pongo todas las idolatrías que tenían, para que sean castigados en lo malo, de lo bueno se guarde” (328).

- *EL EVANGELIO DE LA NUEVA CRONICA*

- *La doctrina de Jesucristo concuerda con ella*

La vida en el sistema de reciprocidad indígena era ciertamente severa y dura, pero su entraña era la fiesta; su objetivo y centro, la alegría compartida. En cambio el sistema español para el indígena sólo traía multiplicar el esfuerzo hasta la extenuación, pero sin sentido, en un trabajo alienado que no daba lugar a ninguna reciprocidad, que enriquecía a los españoles, y a los indígenas los privaba de toda ilusión y esperanza. ¿Qué buena nueva podía traer en esas condiciones el cristianismo? Por eso se esfuerza Guamán en mostrar que el sistema indígena era verdaderamente cristiano y que sin embargo el introducido por los españoles es la negación del cristianismo y no hace sino despoblar las comunidades y acabar con los indígenas. Así resume, por ej., la visita general que hace al modo de vida de la gente del común: “Es buena ley y obra de misericordia y buena visita general, el primero para el servicio de Dios Nuestro Señor y es como se sigue: que Dios y hombre vivo se hizo pobre para sólo llevarnos a la gloria, y enseñarnos la doctrina y mandamientos y las buenas obras de misericordia a que guardásemos y que creyésemos, por dejarlo murió, y después subió a los cielos, concuerda esta Visita General con ella; el segundo para el servicio de la Corona Real de Su Majestad (...)

augmenten indios” (213). Es difícil expresarlo con más vigor: aquello para lo que Jesús se encarnó concuerda con el sistema de vida indígena. O como dice en otra ocasión: “Esta orden santa y policía de este reino, de la cristiandad ni infieles no lo ha tenido ni puede tenerla por más cristiano” (201). Si no cabe imaginar una institucionalidad más cónsona con el cristianismo que la que había en estos reinos, ¿cómo pueden acabarla precisamente en nombre del cristianismo?

La buena nueva para los indígenas no podría consistir en otra cosa que la que proclama incansablemente Guamán: sin saberlo, eran cristianos, vivían lo que Jesucristo encargó: su ley de vida y las obras de misericordia; lo que vivían desde las sombras, queda confirmado desde la luz¹⁰. No tienen que cambiar de vida, sólo de Dios. Y no un Dios extraño sino aquel a quien, sin conocerlo, seguían tan de cerca. El que obra el mal aborrece la luz y se esconde de ella y quiere matar la luz para que no se vea que sus obras son malas. Pero los indígenas nada tenían que ocultar; al contrario al ponerse en la luz recibían la aprobación de Dios porque sus obras son buenas. Nada tenían que temer del Dios cristiano: de él recibían la bendición sobre lo que hacían, además de la libertad de todos sus ídolos, de tantos miedos, prescripciones y vasallaje. Con el Dios cristiano podían seguir siendo indígenas, pero ahora con el orgullo humilde que da la libertad de los hijos de Dios. Esa es la buena nueva que proclama tenazmente, desafiadora y provocativamente la Nueva Crónica.

- Requisitoria

La proclama como una alternativa. Porque no es ese el Evangelio predicado a los indígenas y menos aún es esa la conducta observada con los indígenas por los que a sí mismos se llamaban cristianos. Por eso la proclamación de esta buena nueva de los indígenas, es decir, de la que los indígenas son portadores va acompañada de la requisitoria contra los

10. El Inca Garcilaso expresa de un modo equivalente que los indios “tuvieron en sus leyes y ordenanzas muy allegadas a la ley natural, que se pudieran cotejar con los mandamientos de nuestra santa ley y con las obras de misericordia, que las hubo en aquella gentilidad muy semejantes”(I: 65). Aunque para el Inca esta fue la novedad de los Incas respecto de las generaciones pasadas, en tanto que para Guamán se trataba del modo ancestral de vida indígena, que los Incas no hicieron sino sistematizar y en parte (la idolatría) corromper.

españoles, portadores de malas noticias para los indígenas porque no hacen la obra de Dios, porque no son cristianos. Quienes son portadores del cristianismo son los indígenas, quienes niegan a Dios y al evangelio son los "cristianos". Esta es la paradoja de la Nueva Crónica que es así un instrumento acerado de lucha ideológica. Los españoles acusan a los indígenas de idólatras, bárbaros y caídos en toda suerte de vicios, y por eso necesitados de conversión, de cambio total de vida para encontrar la salvación. Así contesta Guamán, sintetizando toda su argumentación: "Cristiano lector: ves aquí en toda la ley cristiana no he hallado que sean tan codiciosos en oro ni plata los indios, ni he hallado quien deba cien pesos, ni mentiroso, ni jugador, ni perezoso, ni puta, ni puto, ni quitarse entre ellos, que vosotros lo tenéis todo, inobedientes a vuestro padre y madre y prelado y rey; y si negáis a Dios lo negáis a pie juntillo, todo lo tenéis y lo enseñáis a los pobres de los indios" (367). Los españoles tienen todos los vicios; los indígenas, toda ley cristiana. Son los españoles quienes pervierten a los indígenas. Sobre estos vicios estaría el de la injusticia: "Desolláis entre vosotros y mucho más a los indios pobres, decís que habéis de restituir, no veo que los restituís en vida ni en muerte" (id.). La conclusión es contundente y brutal: "Parece a mí, cristiano, todos vosotros os condenáis al infierno" (id.).

- No desmontar el sistema de reciprocidad

Si los cristianos, los españoles, se condenan, la única esperanza de salvación para los indígenas está en no contaminarse con ellos conservando su sistema de vida y de autoridades, tan apegado al tenor cristiano. A ello va dirigida la Nueva Crónica, a presentar el mundo indígena a su verdadera luz, es decir con un conocimiento interno obtenido de los ancianos sabios que aún conservan sus quipus y la memoria, y con la luz adecuada para juzgarlo que es la "fe verdadera que tengo y creo" (193). Desde esta perspectiva la historia de las edades indígenas se presenta como un proceso ascendente de maduración humana, de adquisición de policía, es decir de una vida ciudadana organizada plenamente humana. A nivel religioso la historia parte del olvido de los orígenes, es decir de la revelación primitiva que en la Escritura culmina en Noé. Pero con esta sombra de conocimiento hay adoración recta y avance hasta la llegada de los Incas. Ellos causan la caída en la idolatría y la entrada del demonio. Pero esta idolatría, aunque culpable y en sí un gran mal, no

contaminó los otros aspectos de la vida. No impidió que los Incas lograran conservar y sistematizar en un cuerpo de leyes eficazmente cumplidas lo mejor de las costumbres antiguas. Además lograron acabar con el estado de guerra permanente de la edad que los precedió, y pudieron así canalizar todas las energías a consolidar ese sistema ancestral de vida basado en la reciprocidad de dones, que puede ser considerado dechado de cristianismo. Así pues, desde el punto de vista cristiano y desde los intereses de un Rey que sea señor natural y no tirano sería insensato cambiar ese sistema de vida y entregar a los indígenas a un sistema de intercambio, basado en el individualismo egoísta y donde ellos además no tenían la posibilidad de velar por sus derechos e imponer sus condiciones. Si los españoles, por entregarse a este sistema, se van al infierno, que no envíen a él a los indígenas, después de convertir para ellos en infierno ya esta vida.

Queda sin embargo la acusación de idolatría. En la Nueva Crónica Guamán responde que no es una característica de la cultura indígena sino una imposición brutal de los Incas. Por lo tanto para erradicarla bastaría con volver a lo tradicional, evangelizándolo con el designio de Dios en Jesús. De esta manera la sombra de conocimiento se transformaría en luz radiante.

- Vosotros tenéis ídolos

Pero no se queda ahí Guamán. En su lucha ideológica, tras esclarecer defensivamente el punto de la religión indígena, toma la defensiva y niega que los españoles tengan autoridad para acusar a los indígenas en este punto. Por el contrario ellos pueden ser acusados también en este punto por los indígenas. Los españoles en efecto son más idólatras que los indígenas. En primer lugar en tiempos de la gentilidad fueron idólatras al modo indígena, en eso estaban a la par; por eso, dice, “no os espantéis, cristiano lector” (367) de esa idolatría propia de la gentilidad. Lo que es espantoso es ser idólatra siendo cristiano “y vosotros tenéis ídolos en vuestra hacienda y plata en todo el mundo” (id.). Con esta estocada final acaba Guamán la Crónica indígena. Harían bien los cristianos españoles en estirpar su propia y capital idolatría y si la reconocieran y se tomaran el trabajo de luchar de frente contra ella no perseguirían tan ciega y desconsideradamente la de los indígenas. Que sin embargo, para el autor, es bueno desarraigar, pero con una condición imprescindible: que al arrancar la cizaña del servicio a los demonios, no se arranque también la buena semilla

del sistema de vida tradicional basado en el intercambio de dones que desde el punto de vista cristiano y “político” es el gran tesoro que posee el mundo indígena.

- Arrancar el trigo y la cizaña

De todos modos Guamán paga un precio muy alto por asumir la necesaria lucha contra la idolatría: desconocer el sentido sagrado de la naturaleza, su carácter simbólico, negarse a extender a ella el sistema de reciprocidad de dones. Mochar los cerros, ríos y tierras, además del sentido propiamente idólatrico de reconocer un señorío en cierto modo absoluto, ¿no puede tener el sentido aceptable e incluso deseable de reconocimiento y veneración de la capacidad generadora que la naturaleza posee como recibida de Dios? ¿No puede ser un modo hermoso de intercambiar los dones en el seno de la democracia cósmica de las criaturas (los seres humanos y los elementos de la naturaleza) que se reconocen hermanos en el Señor y mutuamente referidos? Claro que para llegar a esta reordenación hay que romper con la subordinación indebida del ser humano a la Naturaleza, concebida como Señora (Baal) que reduce al grupo humano a la condición de naturales. Este nombre no le hace justicia ya que el ser humano no fue creado “según su especie” sino “a imagen y semejanza de Dios”, es decir no como una especie más en el conjunto de la naturaleza, homogénea respecto de las demás y homologable con ellas (es Adán el que pone nombre a las diversas especies, no recibe nombre de ningún ser terreno sino de Dios y “no encontró entre las especies quien le hiciera compañía”) sino capaz de Dios, referida a él, para relacionarse con él, aunque desde su condición de Adán Adamá, es decir de terreno el de la tierra. Tal vez no era pensable a la vez desmontar y reordenar, destruir, o sea desestructurar y reestructurar los mismos elementos ¹¹. A esto contribuyó sin duda el catolicismo postridentino obsesionado a nivel dogmático por lo claro y distinto, por los conceptos formalizados en el sistema esencialista de la filosofía griega y en el juridicismo romano que impedía reconocer la dimensión simbólica. De este modo la proposición de Guamán en este punto no hace justicia a la vivencia religiosa indígena (y sobre todo a

11. Garcilaso sí logra retener el sentido sacral de la naturaleza diferenciándolo de la adoración a ella y sostiene tenazmente que ese era el sentido de la veneración a las huacas, de las que lleva a cabo una finísima fenomenología (I:66-72).

la experiencia humana subyacente de la dominancia de la naturaleza, la precariedad de la vida, la fragilidad de los ecosistemas, la dependencia, pues, de la naturaleza, pero a la vez la capacidad de servirse de ella humanizándola) negando no sólo lo condenable sino lo que latía en ella de expresión de la reciprocidad sagrada de dones. Al ser adialéctica la negación de la idolatría no se liberan las posibilidades legítimas de la religión indígena sino se provoca una castración religiosa. Los indígenas que no quisieron resignarse a ella (porque estaban afincados a la experiencia humana que la inspiraba) debieron vivir una dualidad religiosa ya que no se ofreció la posibilidad de una comunión cristiana con la naturaleza.

- BUEN GOBIERNO

Así pues esta Nueva Crónica del mundo indígena no es un mero recuento desinteresado con el fin de satisfacer una curiosidad, hay en ella a contrapelo una alternativa de buen gobierno frente al mal gobierno de los españoles. Así lo explicita el autor constantemente. Y esta propuesta consiste en que se deje a los indígenas en su suelo, con sus cuadros de mando y con su sistema de vida, extirpando, eso sí, las idolatrías, y ocupando el rey el puesto del Inca cuya función consistía en supervisar el cumplimiento del modo tradicional de vida, garantizar la paz, establecer un sistema de subsidiariedad entre las diversas partes del imperio, dentro del mismo sistema de intercambio de dones y a la vez representar al sistema en su globalidad recibiendo dones de todos y repartiendo de lo suyo tanto en forma de mercedes como en la estructura de la fiesta. Por eso cada cabildo “daba indios de servicio, indias” y alguna cantidad de los bienes que producían; pero “no pagaba tributo”, “ésas cosas servían de tributo y no daban tanta pesadumbre como ahora y no sentían los indios pobres ahora dice tributario quiere decir esclavo en gran daño de los pobres cristianos indios” (338). Se ha roto la reciprocidad, ahora los indios son esclavos, obligados a matarse a trabajar para pagar un tributo en plata que les robaba la vida. Pero no sólo se tributa al rey: “Ahora todos son ingas y reyes, los españoles”: todo lo exigen y arrasan con todo “y se despuebla la tierra de este reino y lo hace tributario esclavo a los indios” (339). ¡Qué distinto era antes!: “Me parece había muchos cristianos, y si no tuvieran ídolos uacas fueran cristianos y se bautizaran fueran unos santos” (id.).

Libros

Comentarios

ELLACURIA I. - SOBRINO J., (Eds.), *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*, I-II, Editorial Trotta, Madrid 1990, pp. 642 y 690.

La teología latinoamericana está de enhorabuena. Una publicación cuidadosamente elaborada, buen papel, impresión nítida, y magnífica encuadernación preanuncian una obra extraordinaria. La presentación tipográfica merece, de entrada, nuestra felicitación porque invita a adentrarnos en su lectura con la mejor de las disposiciones.

Se nos está ofreciendo lo central de la teología de la liberación de una manera seria y sistemática, no poniendo punto final a una investigación, que por su misma naturaleza debe estar siempre abierta e insatisfecha de sí misma, sino como un desafío y una invitación a ir más allá, en mayor profundidad, en diálogo con los teólogos de todas las latitudes.

Un mérito indiscutible es que los autores de los diversos capítulos no son teólogos de segunda mano, sino que son precisamente quienes han venido elaborando estos conceptos fundamentales de la teología de la liberación, en solidaridad con el pueblo pobre y creyente, poniendo por delante su vida, y en ocasiones su propia muerte. Como escribe Sobrino en la presentación, el verdadero 'Sitz im Leben' de esta teología es también su 'Sitz im Tode', misterio pascual de esta Iglesia de los pobres de nuestro Continente y de los otros terceros mundos. Ellacuría es un buen testimonio de esto.

Sabemos del esfuerzo editorial que vienen realizando la editora Vozes de Brasil, y Ediciones Paulinas de Madrid con la publicación de la colección 'Cristianismo y Sociedad' donde van apareciendo las diversas obras sistemáticas de la Teología de la Liberación. Pero 'Mysterium Liberationis' en algún modo se anticipa, dándonos la síntesis fundamental de esas publicaciones, a la vez que reclama y urge el comple-

mento de una ampliación en profundidad de las investigaciones realizadas por estos mismos teólogos.

Concretamente son 41 teólogos -ellas y ellos- que ofrecen sus reflexiones. De Ellacuría se recogen cuatro temas, y otros tantos de Jon Sobrino; dos de Juan Luis Segundo, de José Comblin, de González Faus y de Libanio. No faltan Gustavo Gutiérrez, los hermanos Boff, Dussel, Richard, Muñoz, Codina, Pedro Trigo. Otros hubieran podido figurar con méritos semejantes como Raúl Vidales, Julio de Santa Ana, Jorge Pixley, Míguez Bonino, Carlos Mesters, Hinkelammert, Scannone... pero uno se hace cargo de las limitaciones de toda selección. Factor positivo es que a la tarea de hacer teología de la liberación se han sumado teólogos europeos y españoles como Lois, González Faus, Castillo, Estrada, etc.

La obra general consta de dos grandes bloques. El primero abarca casi la mitad del primer tomo: *Historia, metodología y especificidad de la Teología de la Liberación*. Una detallada y completa historia de esta teología, por Roberto Oliveros; el método propio, por Clodovis Boff; hermenéutica bíblica, por Gilberto da Silva, y los temas centrales de toda teología: Dios, Cristo, Iglesia (por Richard, Lois y Quiroz Magaña, respectivamente). Echo de menos el tema de la antropología de la TL en este apartado, aunque el argumento lo trata González Faus en el capítulo de la creación. Ana María Tepedino y Margarita Ribeiro escriben sobre la mujer.

El segundo bloque lo forman los *Contenidos sistemáticos de la Teología de la Liberación*, y comprende la otra mitad del primer tomo y todo el segundo.

El primer cuerpo establece la relación entre transcendencia y liberación histórica. Aquí aparecen los trabajos magistrales de Gustavo Gutiérrez sobre 'Pobres y opción fundamental'; de Ignacio Ellacuría sobre historicidad de la salvación cristiana; y centralidad del Reino de Dios, de Jon Sobrino. No desmerece el tema de la libertad y liberación, ni el de los signos de los tiempos, ambos de Juan Luis Segundo.

La segunda cuestión, el designio liberador de Dios es prácticamente el estudio de la Trinidad (L. Boff), Dios Padre (Muñoz), Cristo (Bravo y Sobrino) y Espíritu Santo (Comblin). Ivone Guevara y Lucchetti Bingemer desarrollan el tema de María, que para mi gusto y según el esquema del Vaticano II, iría mejor en el apartado de la Iglesia.

Dentro del articulado de la Creación, aparece el buen trabajo de Trigo. El título, 'Creación y mundo material', no me parece muy exacto ya que ahí se habla de mucho más que del mundo material. Vienen los temas clásicos de Gracia y Pecado (Comblin y González Faus), y redondeando la materia antropológica, la dimensión de la sexualidad, por el franciscano Antonio Moser. Merecería la pena en este núcleo haber incluido algo sobre Ecología.

Un capítulo importante y extenso es el de la Iglesia de los pobres. Emerge una eclesiología latinoamericana: los pobres como sacramento (Ellacuría), Pueblo de Dios

(Estrada), Comunidades Eclesiales de Base (Azevedo), ministerios laicales (Parra), religión popular (Irrarzával), inculturación (Suess) y otros. Hubiera sido oportuno un estudio sobre el carácter ecuménico de la TL. Al final, se aborda únicamente el problema de las sectas, que trata Franz Damen.

Me agrada sobremanera la sección de espiritualidad, que en la obra se titula "El Espíritu de la Liberación". Se destaca el carácter martirial: sufrimiento, muerte, cruz y martirio, de Jiménez Limón, así como el de la esperanza y utopía, de Libanio. Carlos Palacio habla de la Vida Religiosa. Faltaría, para completar el cuadro, el tema de la espiritualidad laical en su especificidad laica. Y sería un aporte valioso la historia de los mártires latinoamericanos con sus nombres y datos de su vida y muerte, aunque fuera en forma sucinta, para edificación de las iglesias. Mons. Romero, Alsiná, los seis jesuitas de El Salvador, etc., siguen hablando a nuestro mundo.

El último punto es el de la praxis de liberación, último en el libro pero primero en la historia. La inquietud de la justicia en su aspecto bíblico (Aguirre) y en su perspectiva sistemática (Francisco Javier Vitoria). El problema de la ideología con sus implicaciones prácticas (Libanio y Tabora), y finalmente la cuestión espinosa de la revolución y violencia (Hernández Pico).

En cuanto a estilos y metodología concreta, resalta la libertad de cada autor. Hay quienes escriben con aparato crítico y abundancia de notas al pie de página, y quienes redactan con la espontaneidad de su experiencia. Pero el común denominador es la solidez teológica.

No es una obra de divulgación, sino de reflexión y estudio, que motiva a dialogar y a seguir investigando.

Vacíos, además de los señalados, encontramos el problema misionero, el tema indígena, el problema de la tierra. Ciertamente en el desarrollo de los distintos temas encontramos principios de respuesta, pero estos puntos merecen un tratamiento específico.

El final del segundo tomo aporta una bibliografía sustancial, agrupada según los capítulos de la obra. Y siguen los habituales índices de citas bíblicas, de materias, de autores, y una nota biográfica de los que colaboran con sus artículos en 'Mysterium Liberationis'.

El servicio que Ellacuría y Sobrino hacen a la Iglesia con esta obra en colaboración, es ingente. Quizás no tardarán en aparecer sus frutos, a través de nuevas publicaciones e investigaciones, pero sobre todo en la vivencia cristiana comprometida del pueblo pobre que experimenta el amor misericordioso de la cercanía de Dios.

Carlos Bazarra, OFM Cap.

GUTIERREZ G., *El Dios de la vida*, Instituto Bartolomé de Las Casas- CEP, Lima 1989, pp.368.

Un nuevo libro de Gustavo Gutiérrez no deja a nadie indiferente, algo así como “la espada de doble filo” de la cual habla el autor de la carta a los Hebreos, los escritos del teólogo peruano obligan a cada uno a situarse y definirse. En este sentido por su objeto, no por su objetivo, son polémicos. Digamos en seguida que, para quien busca al ‘Dios de la vida’ -o al pueblo que sufre injusta muerte-, el nuevo título del CEP (en una colección que llega valientemente a su número cien) se lee como una honda meditación teológica latinoamericana, grito de esperanza por ‘la liberación de los pobres’ del Continente (pp. 354-355).

Es una meditación bíblica. No un tratado, ni una suma exhaustiva, tampoco un manual. Un comentario que se lee como una oración, que desea ‘facilitar el acceso a la Escritura a un público amplio’, y por eso quiere ‘evitar un lenguaje técnico’ (p. 26) e inútilmente recargado.

Que nadie, sin embargo, se llame a engaño. Así como Pablo que en la primera carta a los Corintios pretende eludir las ‘palabras sabias’ es al mismo tiempo maestro culto y cosmopolita ‘de pie en medio del Areópago’ (Hch 17), Gutiérrez difícilmente disimula su perfecto dominio de los ‘clásicos’ y los modernos, sean éstos teólogos, literatos u otros hombres de pluma.

Pero lo decisivo, en este libro, es ciertamente el dominio de la Biblia manifestado por el autor: una Biblia rumiada, masticada, asimilada y leída en su doble vertiente, Antiguo y Nuevo Testamento. No se trata de una cantidad desordenada de citas, sino de una lectura densa, organizada. Y una vez más, si bien el plan de conjunto pone a su servicio ‘los tópicos de la retórica clásica’ (p.25), la presentación es definitivamente tradicional y cristiana: ¿Qué es Dios? Un Dios Padre. ¿Dónde está Dios? En el Reino que anuncia Jesús. ¿Cómo hablar de Dios? Bajo el impulso del Espíritu (p. 26).

Esta meditación tiene, además, un anclaje geográfico y cultural seguro: es profundamente latinoamericana. Desde este punto de vista, el autor asume una reflexión reciente de Ronaldo Muñoz: “En esta perspectiva, se comprenderá que la cuestión teológica capital para nosotros sea, no tanto si Dios existe, sino más bien cuál es el Dios verdadero. No sólo *si Dios* existe o no, sino sobre todo *qué Dios* es el que existe: cómo podemos conocerlo y reconocerlo, cómo se hace él presente en nuestra vida y cómo actúa en nuestra historia” (pp. 25-26). De igual manera, Gutiérrez pone de relieve una cita de otro ‘padre’ de la teología de la liberación J.L. Segundo: “Nuestra reflexión comienza interesándose mucho más en la antítesis -aparentemente fuera de moda- *fe-idolatría* que en la -aparentemente actual- *fe-atéismo*. Más aún, dejamos constancia desde el comienzo de que, en la antítesis que nos parece la más radical, fe-

idolatría, quien se profesa cristiano puede ocupar cualquiera de las dos posiciones, así como el que se profesa ateo. En otras palabras, creemos que divide más profundamente a los hombres la imagen que se hacen de Dios que el decidir luego si algo real corresponde o no a esa imagen” (p.110. Los subrayados son de los autores). Pues de eso se trata: ‘elegir la muerte’, siguiendo a los ídolos de toda calaña (en todo tiempo, y sobre todo en América Latina, han tenido que ver con Mamón), o buscar y acompañar al ‘Dios (que) libera (y) es vida’, al ‘Dios (que) hace justicia’ porque él mismo ‘es santo’ y se presenta como el ‘go’el’ (defensor, vengador) de su pueblo; al ‘Dios (que) es fiel’ e irrumpe ‘con olor a establo’ en nuestra historia.

En este análisis, innumerables son los textos bíblicos que nutren la meditación al mismo tiempo que hacen progresar la reflexión teológica. Gustavo ya nos había acostumbrado a la lectura -tan contemplativa y estimulante- de la Biblia. Aquí desfilan numerosos textos del Pentateuco, del libro de Job, inagotables textos proféticos, las bienaventuranzas y los textos ‘sociales’ de Lucas. Son cientos y cientos de citas el auténtico ‘hilo conductor’ de una lectura teológica sobre la trayectoria histórica del Dios de la vida, el Dios de Jesucristo, el Dios de los pobres, el Dios cercano, ‘fuente de nuestra alegría y de nuestro compromiso’ (p.353). Lectura que se presenta como un ‘diálogo de fe a fe’ (p. 22), es decir, de creyente a creyente. Desde la historia de América Latina, y en especial de Perú, ‘desde la situación de un pueblo que sufre maltratos e injusticias, pero que se organiza para defender su derecho a la vida y mantiene alta su esperanza en Dios’ (pp. 22-23), precisamente porque la razón última de esta esperanza “se halla en el Dios vivo y tierno que se inclina sobre el dolor, la fe y los esfuerzos de solidaridad y liberación de los pobres de América Latina” (pp. 354-355). Frente a tanta riqueza teológica y espiritual, uno tiene casi mala conciencia en proponer la crítica de lo que aparece una falla o una laguna, en la obra que presentamos. En la introducción Gustavo nos avisa de la presentación trinitaria del tema. Opción apriorística que se defiende: ahí está nuestro ‘credo’ tradicional. Otra presentación, más bíblica que catequística o sistemática, se habría podido justificar por lo menos por igual. Pero la extraña sorpresa es la siguiente. Al llegar a la tercera parte: *¿Cómo hablar de Dios? Bajo el impulso del Espíritu*, después de una introducción prometedora sobre el tema (pp. 273-277), se llega a un hermoso capítulo sobre Job: *‘Te han visto mis ojos’*, que retoma brevemente, sin ninguna novedad de fondo, el inolvidable *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente*, y se pasa inmediatamente a un último capítulo: *‘Santo es su nombre’* sobre ‘la devoción a María... rasgo relevante de la fe del pueblo latinoamericano’. Que una meditación sobre María, ‘mujer’, ‘creyente’ e ‘hija de un pueblo’ concreto (humillado, sufrido), pueda integrar un libro de teología donde ‘el Dios de la vida’ es el sujeto emblemático, nada más legítimo, aún cuando las transiciones y explicaciones teológicas serían de reivindicar más explícitamente. Pero, ¿dónde está la continuidad de la meditación? A pesar de las convincentes páginas sobre

el 'Magnificat', uno debe constatar, más bien, una 'solución de continuidad', una ruptura, y la pérdida del hilo conductor inicial. *¿Cómo hablar de Dios? Bajo el impulso del Espíritu*, se ha ido diluyendo en este último capítulo, que tiene relaciones demasiado poco claras con lo anterior. El Espíritu, 'padre de los pobres', 'consolador magnífico', que nos guiará hasta la verdad completa, el Espíritu, fuerza histórica de los discípulos de Jesús, está presente en la Iglesia de América Latina a pesar de todas las vicisitudes humanas, ¿quién duda, pues, que en el momento actual de la reflexión sobre Dios en nuestro Continente, urge una meditación renovada sobre el Espíritu que actúa en nuestra Iglesia, y no ante todo en las sectas de todo tipo que reclaman de El? ¿Quién duda de la necesidad de prolongar la reflexión sobre Dios en una 'pneumatología' -y una eclesiología- que integre la lectura del papel de María y enriquezca de esta manera la fe de los integrantes de nuestras comunidades cristianas?

"La reflexión teológica, que se nutre de la Palabra de Dios, debe presentarse cada vez más como una hermenéutica de la esperanza" (p. 354). Por eso le damos fraternalmente las gracias a Gustavo Gutiérrez: por el espadarazo tan hondamente cristiano dado a nuestra esperanza en "el Dios de la vida". Ojalá podamos pronto entender mejor, también con su ayuda, la presencia del Espíritu en la Iglesia de América Latina, su relación ineludible con el Padre y con el Reino que está en medio de nosotros.

Bruno Renaud

CHENU Bruno, *Teologías cristianas de los terceros mundos*, Herder, Barcelona 1989, pp. 244.

Después de un prólogo que hace el P. Marie-Dominique Chenu, y que es una acertada síntesis del contenido del libro, se nos introduce en el tema haciendo referencia al nacimiento de una Iglesia mundial. Esta dimensión ecuménica es un auténtico signo de los tiempos de hoy, superando barreras exclusivistas; es asumir las diferencias, valorar lo distinto sin negar la identidad propia. De ahí la insistencia en el plural del título, ya que no se puede hablar de una única teología ni tampoco de un tercer mundo; y si se quiere ser honestos con la realidad, hay que admitir la diversidad como un dato a partir del cual elaborar las conclusiones.

El autor ha seleccionado cinco formulaciones características de las actuales teologías cristianas de los terceros mundos: la teología latinoamericana, la teología negra norteamericana, la teología asiática. En la teología negra sudafricana, la teología africana y todas ellas se encuentran unos desafíos comunes: pueblos explotados,

culturas alienadas, razas marginadas, religiones extirpadas y mujeres inferiorizadas. Pero consciente de las diferencias, no se ha empleado la misma pauta de análisis en cada uno de los estudios, sino que se ha buscado lo más original y estimulante de cada teología: los pobres en la teología de la liberación, lo espiritual negro, la teología de las religiones en Asia. Porque cada vez se da una mayor compenetración y mutuo respeto entre los teólogos de los terceros mundos.

La Teología latinoamericana se expone a partir de un panorama histórico bastante acertado, desde la revolución cubana (1959) hasta nuestros días. Se indica por qué ya no satisface hablar de “desarrollo” porque esta palabra encierra una concepción lineal de la historia y no deja lugar a la realidad de la ruptura que se encuentra en nuestra historia. Medellín (1968), la reunión del Celam en Sucre (1972), Puebla (1979). El cambio de actitud del Celam, la animosidad contra la Clar, los intereses creados del Capitalismo internacional, y las puntualizaciones romanas con la ‘*Libertatis nuntius*’ (1984) y ‘*Libertatis conscientia*’ (1986) y finalmente las palabras del Papa a los Obispos brasileños: “La teología de la liberación es no sólo oportuna sino útil y necesaria”.

Con profundidad Bruno Chenu constata la fuerza del método de esta teología y la conexión entre conocimiento y transformación; los subterfugios a los que acuden los adversarios pasando alegremente de la pobreza material a la pobreza espiritual para concluir que todo ser humano es pobre de alguna manera.

La exposición de esta teología se termina aportando la fundamentación bíblica de la opción del propio Dios confirmada por la praxis de Jesús y el llamado a la conversión de la Iglesia.

El teólogo francés ha sabido captar con objetividad lo más nuclear de nuestra teología y no deja de manifestar, a posteriori, cierta simpatía y aprecio por todo lo que de positivo ha construido la teología de la liberación desde las comunidades de base.

Para hablar de la teología negra norteamericana el punto de partida escogido es la situación de los negros norteamericanos, tanto en lo económico como en su realidad social, y las dos tendencias mayoritarias entre ellos mismos: los partidarios de una estrategia integracionista, y los partidarios de una estrategia separatista.

La teología negra surge en un triple contexto: del movimiento de los derechos cívicos (Martin Luther King); de la defensa de la cultura negra (Black Religion, de Joseph Washington); y de la reivindicación del poder negro, fuerza extremista liderizada por Malcom X. Así progresivamente, del ‘black power’ y de la ‘black religion’, surge la ‘black theology’, cuyo principal representante es James Cone.

Las etapas de la teología negra pasan por la afirmación de la ruptura con el mundo blanco y la iglesia blanca (1966 a 1969); por la profundización universitaria (1970 a 1976) que desarrolla las dimensiones espiritual, ecuménica, cristológica y política; finalmente desde 1977 hasta hoy la teología negra norteamericana se apoya

en la Conferencia de Atlanta sobre la Iglesia negra y la comunidad negra, que se caracteriza por el diálogo con las teologías de los terceros mundos, por la acentuación de la perspectiva política y la recuperación de la dimensión femenina y no sólo masculina dentro de la teología.

El perfil de la teología negra el autor lo diseña en tres rasgos: negación (ataque a la identidad blanca); afirmación (de la identidad negra) y liberación (voluntad de Dios para todo hombre).

El apartado sobre lo 'negro espiritual' es preciso leerlo y meditarlo. Es toda una historia de salvación cantada, del Exodo negro en busca de la tierra prometida.

El autor cierra este capítulo citando a James Cone: "El éxito en la carrera eclesiástica nunca ha producido verdaderos profetas".

La teología negra sudafricana es una excepción dentro de la teología africana, y la más cercana a la teología negra norteamericana. El "apartheid" es lo más refinado en el campo del racismo institucionalizado, y si la palabra no se ha traducido es porque designa una realidad inimitable.

Para los profanos en la historia africana, el autor resume toda su trayectoria. La llegada de los holandeses y alemanes y su establecimiento en el país dando lugar al pueblo de "Afrikaners" (blancos nacidos en sudafrica) que se mantienen separados de los negros.

Frente a esta situación racista, encontramos cinco conjuntos eclesiales: 1) Iglesias reformadas holandesas (87% de Afrikaners y 46% de población blanca). 2) Consejo Sudafricano de Iglesias (anglófonas) con mayoría negra. 3) Iglesia Católica (9% de toda población). 4) Iglesias evangélicas conservadoras: pequeñas iglesias que se declaran apolíticas. 5) Iglesias propiamente negras. Un enorme rompecabezas, favorecedor del nacionalismo negro.

Los Afrikaners han teologizado su nacionalismo. Dios quiere la separación. Para ello han buscado textos bíblicos que les convienen; se han apoyado en la historia del país, como si fuese voluntad divina la separación de hecho; la diferencia de color es un signo de la separación que Dios pretende; y porque el pueblo afrikaner ha sido enviado a Africa del Sur para propagar la verdadera fe.

En contra de esta teología interesada, ha brotado con fuerza la teología negra. No ha pedido a nadie permiso para existir. Su legitimidad le viene de una causa justa. No tiene pretensiones universales y definitivas. Sabe que es provisional y se alegrará el día en que se desaparezca, porque será señal de su victoria. A diferencia de la teología negra norteamericana, no quiere hacer del negro el símbolo de toda opresión del mundo.

El capítulo se cierra con el análisis del documento "Kairós" (1985). Y ante el futuro incierto, el acto de fe de Mons. Tutu: "Si Dios está con nosotros, ¿quién contra nosotros?".

Viniendo ya a la teología africana, la historia de su nacimiento resulta cuestionadora. En 1956 aparece una obra colectiva: "Des pretres noirs s'interrogent". La convicción dominante se formula así: "La Iglesia será africana en Africa o no existirá en Africa". Frente a reformas accidentales, se pretende llegar a lo medular. Si podemos hablar de teología judeocristiana, podremos hablar de teología africana. La tesis pluralista frente a la tesis universalista y única. La pretendida teología de la adaptación está superada por la teología de la encarnación. La teología cristiana debe poseer tres características: 1) ser teología en situación; 2) ser teología de la liberación; 3) ser una teología que tome en serio el papel de las mujeres en la Iglesia. Esto fue acordado en la reunión de Accra (1977).

La teología africana critica el cristianismo misionero de la primera evangelización por su lenguaje de la irrisión (lo africano sólo merece burlas), el lenguaje de la refutación (la religión africana es pura necedad), el lenguaje de la demostración (lo importante es obedecer), el lenguaje de la ortodoxia (una ortodoxia memorizada).

Lo que se discute en la teología africana es la problemática de la inculturación, un verdadero encuentro entre la fe cristiana y una cultura no cristiana. Pero lo que se quiere imponer con la fuerza es la cultura occidental ya cristianizada, contra la cual los pueblos africanos tienen el derecho a resistirse.

No está ausente de esta teología la perspectiva de la liberación, pero más que en la pobreza material, se insiste en una pobreza antropológica o cultural, el deterioro de la cultura de sus pueblos por el colonialismo, que los ha llevado a la pérdida de la identidad.

Sugere resulta el último acápite: rostros de un Cristo africano: C r i s t o jefe, Cristo antepasado, Cristo iniciador, Cristo sanador.

Como conclusión se establece la diferencia entre la teología africana (cultural y más sacerdotal) y la teología negra (más política y profética). Lo cual lleva a descubrir la necesidad de complementariedad.

El último capítulo estudia la teología asiática. Quizás represente el desafío mayor al cristianismo. La situación asiática se caracteriza por la tensión entre religiosidad y pobreza. Y de esa tensión surgen los binomios palabra y silencio, experiencia de Dios y preocupación por el hombre, autoridad como salvaguarda de la libertad, religiosidad y renuncia al poder. Las religiones asiáticas exigen a la misión cristiana la práctica del diálogo sincero, que se funda en el reconocimiento de la posible verdad de todas las religiones y en la apertura a la eventualidad de una conversión.

Como ejemplos de esta teología asiática, el autor hace una exploración del término "advaita" como concepto básico para una cristología india, búsqueda incansable del Yo interior donde toda dualidad desaparece. Solo lo Absoluto es absolutamente.

Otro término importante, esta vez en la teología filipina, es el de “minjung”, o pueblo pobre, en el sentido que el evangelio de Marcos utiliza la palabra griega “okhlos” en contraposición a “laós”. Y no podía faltar dentro de la teología asiática el tema del dolor de Dios, según el japonés Kitamori. El dolor conviene a la esencia de Dios.

En un comentario no se puede entrar en muchos detalles, pero pienso que para muchos lectores la teología asiática representa un fuerte schok frente a una supuesta posesión de la verdad. Y sin embargo necesitamos todos esta cura de humildad.

Después de este recorrido geográfico-teológico, se constata la influencia positiva y la complementariedad entre las dos corrientes emergentes en los terceros mundos: la socioeconómica y la religioso-cultural. “Los teólogos del tercer mundo se han vuelto más atentos a la cultura y a la religión como dimensiones esenciales de la realidad, y a la necesidad de incluir religión y cultura en la práctica del análisis social”.

Concluyo este comentario agradeciendo profundamente la publicación de este libro. Es una síntesis objetiva, muy clara, de las líneas maestras de las principales teologías de la periferia. Y además de hacer la exposición con mucho respeto, suscita la inquietud y el deseo de profundizar estas teologías. Estamos caminando hacia el año quinientos de la evangelización de América Latina y hacia el año 2000 de la era cristiana. Y los pasos nos están llevando hacia una ‘ecumene’ que trasciende barreras y ghettos. Era lo que Jesús pedía en la última noche de su vida al Padre: “Que todos sean uno”.

Carlos Bazarra, OFM Cap.

Recensiones

SAGRADA ESCRITURA

AA.VV., *A leitura orante da Bíblia*, Coleção ‘Tua Palavra é vida’ 1, Loyola/Crv, São Paulo 1990, pp. 79.

Se trata del primer volumen de la colección “Tua Palavra é vida” de la Conferencia de Religiosos de Brasil.

Como respuesta a la convocatoria de Juan Pablo II a una nueva

evangelización con motivo del V centenario de la primera evangelización de América Latina, la Conferencia latinoamericana de Religiosos había propuesto a los religiosos del Continente el Proyecto Palabra-vida, con el propósito de incentivar a los religiosos a colocarse en actitud de escucha atenta de la Palabra de Dios, punto de referencia necesario de cualquier proyecto de evangelización. El proyecto ha sido asumido ahora por las distintas Conferencias nacionales de Religiosos.

El proyecto preve, hasta 1995, siete volúmenes: lectura orante de la Biblia, formación del pueblo de Dios, lectura profética de la Palabra, lectura sapiencial de la Palabra, Evangelios, Hechos de los Apóstoles y cartas de Pablo, lectura apocalíptica de la Palabra.

Este primer volumen propone la práctica de la 'Lectio Divina', que fue la espina dorsal de la Vida Religiosa desde sus inicios.

Está estructurado en cuatro capítulos. El primero presenta la práctica de la 'Lectio' en su aspecto histórico y su significado para hoy. Explica los 4 grados: lectura, meditación, oración, contemplación indicados en el siglo XII por el monje cartujo Guigo. El segundo ofrece explicaciones sobre el método para ser empleado en grupo. El tercero presenta cinco esquemas de reuniones donde se aplica el método a cinco pasos bíblicos y se procura evidenciar cómo la biblia lee e interpreta la biblia. El último ofrece una visión global de la Biblia: releer el pasado a la luz del presente.

El Card. Aloisio Lorscheider, arzobispo de Fortaleza, afirma en la prefación que "es un proyecto muy bien pensado. Tal vez el mejor y el más acertado hasta ahora en el camino a Santo Domingo" (p. 11).

Un instrumento valioso para la tarea de Nueva Evangelización. Si los Religiosos sabrán asumir y vivir este proyecto manifestarán la dimensión profética de su consagración.

Corrado Pastore, sdb

MERTENS Heinrich A., *Manual de la biblia*, Herder, Barcelona 1989, pp. 840.

El subtítulo de la obra es "Aspectos literarios, históricos, arqueológicos, histórico-religiosos, culturales y geográficos del Antiguo y Nuevo Testamento".

El libro comienza con unas 30 páginas sobre lo que se dice y se cree acerca de la biblia, inspiración, canonicidad, veneración.

Siguen unas 70 páginas sobre las lenguas y formas literarias en la biblia.

Casi la mitad del manual son breves comentarios a los diversos libros y pasajes de la biblia, de desigual extensión. Hay casi 70 páginas excelentes sobre el libro del Génesis y 50 sobre el Evangelio de san Mateo, casi 40 sobre los Hechos de los Apóstoles, frente a sólo 14 para todas las cartas de san Pablo.

Luego hay unas 70 páginas sobre la historia de la época bíblica, casi 100 sobre la historia de la religión y la biblia, unas 80 sobre la historia de la cultura en la biblia y más de 50 de diccionario geográfico.

El manual es muy bueno. Y concluye con un índice alfabético que permite dirigirse rápidamente a los problemas que uno estudia.

Sorprende que una sola persona pueda estudiar y presentar tantos temas. Mertens combina bien el análisis de los datos, las diversas opiniones que se han dado sobre los temas, y la síntesis y visión de conjunto correspondientes.

Naturalmente que todos los temas no están tratados con la misma profundidad. Son muy útiles las páginas sobre el Génesis. En cambio Job nos parecerá muy poco profundo. Nos gustarán sus 20 páginas sobre la Pasión y nos parecerán poco las 5 sobre la Resurrección. Leeremos con interés sus páginas sobre historia, religión, geografía, cultura. Observaremos la agricultura de la cebada, el trigo, el centeno, el mijo y la avena. El ganado mayor (vacuno), y el menor (ovejas y cabras), el transporte con camellos, asnos y mulos, las palomas para los sacrificios, las gallinas. La pesca y sus técnicas. El comercio, las medidas, el dinero, la propiedad. La alimentación: agua, pan, leche, aceite, vino, higos, dátiles, sicómoros, granadas, miel, lentejas, sal. Recipientes y utensilios, vestido, vivienda, derecho, costumbres, tiempos, guerras. Todo un tratado de antropología bíblica.

El manual está traducido de la segunda edición alemana, que es de 1984. El autor está bien informado. Deja abiertas las cuestiones discutidas, sin imponer una opinión. Sus opiniones parecerán quizás tradicionales a los más críticos.

No lo tiene todo. Pero tiene mucho material excelente, sólido, bien documentado, y presentado en una forma accesible. Algo muy de agradecer en un científico. Un libro útil.

Jean-Pierre Wyssenbach, sj

WIT Hans (de), *Libro de Daniel. Una relectura desde América Latina*, Rehue,

Santiago de Chile 1990, pp. 248.

Hans de Wit es un pastor evangélico de la Iglesia Reformada de Holanda que se vino como misionero a Chile hace más de una década, y que ha estado acompañando el dolor y la esperanza de tantos chilenos oprimidos y hasta desaparecidos en los años de la dictadura de Pinochet. Y desde esa situación privilegiada para captar toda la hondura del libro de Daniel, escrito en circunstancias similares, ha escrito él su comentario para sostener las luchas y esperanzas de ese pueblo oprimido y esperan-

zado que dice: “Que los que los mataron digan que están muertos. Nosotros no: nosotros no podemos” (pp. 212.219). Así este comentario no sólo trata de rescatar este escrito apocalíptico de las lecturas “que han llevado a grandes contingentes de creyentes a posturas ahistóricas y enajenantes con respecto al acontecer social” -como dice el Pastor Dagoberto Ramírez en su presentación- sino que ciertamente facilita la lectura de la Biblia “desde la perspectiva de los pobres”, como pretende esta colección latinoamericana.

La obra tiene tres partes, además de la presentación y unas sugerencias bibliográficas que lo abren y cierran. En los dos primeros capítulos, que ocupan casi la mitad del libro, plantea los obstáculos de lectura que la obra presenta, y trata de darle respuesta. Ya nos advierte el presentador que aquí hay cosas discutibles y señala, entre ellas, la aplicación de conceptos como ‘clases sociales’ y su lucha para captar la sociedad y la época en que se mueve Daniel. Por lo demás, el autor no usa ninguna demagogia, y sitúa a Daniel no entre los pobres, sino más bien, como se desprende de su obra, entre la clase intelectual de los maestros del pueblo; pero, eso sí, se trata de un hombre que ‘ve’ la profundidad terrible, ‘demoníaca’, de la situación de opresión del pueblo y hasta de sus clases medias, fieles al Dios de Israel, y que ha tomado partido por la resistencia, tal vez no armada, pero sí testimonial, como su propio escrito manifiesta. También por eso logra ‘ver’ la resurrección y la caída cierta del tirano opresor y ‘nadie lo defenderá’ (Dn 11,45).

La segunda parte es una exégesis detallada, capítulo por capítulo, tratando uniformadamente los tres últimos, como lo pide su propia unidad literaria.

Sentimos que deje completamente los añadidos de la versión de los LXX a esta obra, aunque los considere deuterocanónicos, pues hay también hermosas lecciones en ellos. Con ello no queremos restar méritos al comentario, especialmente acertado y testimonial en el penúltimo capítulo, titulado ‘Visión final. Los rostros de los mártires’. Hay también muchas otras cosas buenas y presentadas al alcance del público lector, sobre las profundidades del simbolismo, sobre la astrología y su peso en el sentido fatalista de la vida, sobre los sueños y su libertad para señalarnos el sentido profundo del acontecer vital, etc., tanto en los capítulos introductorios como en los de comentario.

Tomando en cuenta el carácter popular de este sencillo comentario y su importancia para esa necesaria lectura histórica y situada socialmente, es por lo que creo conveniente también hacer algunas advertencias críticas, además de las ya señaladas antes.

En primer lugar está la cuestión bibliográfica: es normal que el autor conozca obras en alemán y hasta holandés, pero ya no lo es tanto que se presenten al público lector de América Latina como ‘sugerencias’ de posibles lecturas. Algunas de las obras citadas (Albright, Noth, Von Rad, Widengren) existen en versión castellana; otras no

son ni las mejores ni las más accesibles al público latinoamericano (Lacocque, mejor en francés que no en inglés, por ejemplo) y varias están repetidas y hasta por tercera vez, sin justificación suficiente.

Tampoco parece muy popular el empleo notable de términos técnicos, y puestos en su lengua original latina o griega sin la versión correspondiente (oikumene, proskinesis, koiné, gerusia, crimen de laesae majestatis, etc.).

Finalmente es de desear, en futuras ediciones, evitar algunos errores, tipográficos sin duda, como eso de “forticima” y “Celeucidias” en los mapas de las páginas 50 y siguientes.

Por otro lado, junto al aporte para una lectura que haga volver los ojos a la propia historia, no estaría de más una crítica más concreta a esas lecturas alienantes de la Biblia, que se apoyan especialmente en textos como los de Daniel.

Estas breves críticas no pretenden en modo alguno disminuir la valoración de esta obra, sino tal vez ayudarla a mejorar en sucesivas ediciones, que le auguramos desde ahora.

Eduardo Frades, cmf

LOHFINK Gerhard, *El sermón de la montaña, ¿para quién?*, Herder, Barcelona 1989, pp.240.

Gerhard Lohfink es un sacerdote diocesano alemán, conocido por varias publicaciones exegéticas, como por ejemplo *Ahora conozco la Biblia*. Es hermano de otro exegeta, el jesuita Norbert Lohfink, que ha sido profesor de Sagrada Escritura en el Instituto Bíblico de Roma y en Frankfurt am Main.

El sermón de la montaña -es la conclusión de Lohfink- no se dirige a los individuos aislados, tampoco a una élite dentro de la Iglesia, ni interpela de forma inmediata al mundo entero. Este discurso es, más bien, la línea directriz de la Iglesia, que, como verdadero Israel, tiene que ser sal de la tierra y luz del mundo. En este sentido, el sermón de la montaña es también universal e interpela a todos los hombres. Pero sólo a través de la Iglesia, que tiene la obligación de convertir a todas las naciones en comunidades de discípulos.

Sólo en estas condiciones se puede afirmar también la realizabilidad del sermón de la montaña. En último término, el sermón de la montaña es irrealizable para los individuos aislados. Otro tanto se debe decir de la humanidad en su conjunto, en la medida en que ella adopta una actitud neutral o negativa frente al mensaje de Jesús o ve en él, a lo sumo, un ‘profeta’ con cierta fascinación. Pero el sermón de la montaña sería realizable en una Iglesia que emprendiera el camino del seguimiento como

pueblo de Dios en el que se dieron y se dan los milagros insuperables.

Lohfink presenta muy bien la seriedad con la que la Iglesia primitiva tomó el mensaje de la no violencia. Cita la "Traditio apostolica": "Un soldado jamás tiene derecho a matar a nadie. Si se le ordena asesinar, deberá negarse a cumplir la orden. Tampoco puede hacer juramento alguno. Si no quiere aceptar estos compromisos, exclúyasele de los candidatos al bautismo. Pero el que tiene mando debe dimitir de su puesto. De lo contrario, exclúyasele de los candidatos al bautismo. Si un catecúmeno o un creyente quiere ser soldado, sea excluido porque ha despreciado a Dios".

Los padres primitivos -nos refiere Lohfink- entendieron algo que nosotros perdimos hace tiempo: que el Mesías es indisoluble del cambio social del mundo, mutación que tiene lugar en el pueblo del Mesías. Este y la paz que él trae constituyen una unidad inseparable e irrenunciable. Si esta paz no viene de forma socialmente palpable, es que el Mesías tampoco ha venido. La comunidad cristiana, si pierde el diálogo con el judaísmo, perdería también la posibilidad de dialogar con el hombre moderno, que piensa en categorías realistas y sociales.

Gerhard Lohfink es un excelente exegeta. Sabe descubrir y presentar la actualidad de los textos que estudia. Ha escogido un texto fundamental para nuestra fe.

Un libro recomendable.

Jean-Pierre Wyszenbach, sj

POUILLY Jean, *Dios, nuestro Padre. La revelación de Dios Padre y el 'Padre nuestro'*, Cuadernos Bíblicos 68, Verbo Divino, Estella 1990, pp.66.

Jean Pouilly es un benedictino de Nueva Caledonia.

En esta publicación nos sorprende primero presentándonos textos religiosos de cuatro diversas regiones del Cercano Oriente en los que se invoca a Dios como Padre.

Así nos lleva a profundizar las características de la paternidad de Dios en el Antiguo Testamento. Recoge primero 16 textos que designan a Dios como Padre, y luego otros 12 relacionados también con la paternidad de Dios. Y va profundizando esos textos en Abraham y el éxodo, los profetas, los salmos y los sabios.

A continuación reflexiona sobre Dios 'Padre' en el judaísmo palestino.

Analiza después la oración filial de Jesús. Y compara la oración cotidiana en Israel y el Padrenuestro.

Toda la segunda parte de esta publicación está consagrada al estudio del

'Padrenuestro'. Se presentan sus dos versiones, en Mateo 6 y Lucas 11. Se reflexiona sobre su situación en el contexto de los Evangelios. Se propone su estructura. Y luego se comentan detalladamente los tres deseos de la primera parte y las tres peticiones de la segunda parte. Concluye con la doxología final.

Y al final hay unas páginas sobre la paternidad de Dios según san Pablo, y las alusiones al Padrenuestro en el Nuevo Testamento.

A toda su preparación exegética científica, Pouilly añade una meditación sobre el Padrenuestro de una novicia de Vanuatu (Melanesia-Oceanía), en la que leemos: "Decir 'Padrenuestro' es saber que todos somos hermanos y hermanas. No puedo decir 'Padre mío', sólo de mí, porque pienso que esto no le gustaría, pues El es de todos. Es el Padre de todos... No nos dejes caer en la tentación y líbranos del mal. Cuando todo va mal, cuando la debilidad está a punto de abatirme, Padre, no me abandones. Quizás haya momentos en que no tenga ganas de pensar en ti, en que no confíe en ti, en que sienta la tentación de no creer en ti. Esa es la mayor de las tentaciones. Pero sé que tú estarás conmigo. Y que con tu fuerza yo resistiré. Porque la carne es débil, pero el espíritu es activo".

El Antiguo Testamento se sirve también de imágenes maternas o de símbolos femeninos (cf. el seno: Sal 22,10-11; los dolores de parto: Is42,14b; el nacimiento: Dt 32,18) para evocar la misericordia de Dios.

El autor recoge y pone a nuestro alcance varios de los estudios de Joachim Jeremías y otros autores sobre tan importante tema. Agradecemos a Verbo Divino, que enriquece con esta útil aportación su valiosa colección de Cuadernos bíblicos, que tiene ya 70 títulos.

Jean-Pierre Wyssenbach, sj

TEOLOGIA

PIKAZA Xabier, *Para vivir la Oración Cristiana*, Verbo Divino, Estella 1989, pp.222.

Cuidadosamente editado y en un formato original nos llega este libro de Xabier Pikaza. Se trata de una recreación, en forma más precisa y unitaria, de algunos temas sobre la oración ya tratados en diversos artículos. En forma de esquemas, para favorecer su utilización. Y en los que se intenta unir la teoría de la oración con el compromiso en favor del Evangelio.

El libro tiene cuatro partes: espacios de la oración, su identidad cristiana,

algunos caminos más metódicos de oración, y un apartado final que titula 'el hombre como ser orante'.

Reviste interés el capítulo introductorio en el que el autor pasa revista a posibles obstáculos, problemas y riesgos, en el camino de la oración, al tiempo que abre caminos de solución: vida de Cristo frente a intimismo, liturgia de la vida frente a evasión celebrativa, experiencia pascual frente a riesgo carismático, ofrenda de la vida frente a sentimentalismo. Presenta a continuación cuatro elementos o pasos de la oración: elevación, pasividad, encuentro y recuperación. Y sugiere un rápido esquema de examen de la oración basado en el ver, juzgar y actuar. Al mencionar los espacios de la oración sugiere cuatro principales: la naturaleza, la interioridad, la oración comunitaria y la oración desde la historia.

La identidad cristiana de la oración se desarrolla a lo largo de cinco capítulos dedicados a María, Jesús, el Padrenuestro, la Eucaristía y la oración trinitaria. En la tercera parte explana con alguna detención ciertos métodos de oración: vocal, liturgia de las horas, meditación ignaciana, contemplación (siguiendo a Santa Teresa). Y por último, al presentar al hombre como ser orante se refiere a la oración de petición, oración de alabanza, oración y trabajo, y oración activa: encarnación y liberación, trazando un rápido esbozo histórico de los diversos enfoques de la oración en la espiritualidad cristiana.

El valor del libro reside en el variado menú de temas que ofrece y en su enfoque, que quiere ser más práctico que teórico. Su debilidad puede estar en la dispersión y falta de unidad. Se echa de menos un hilo conductor que nos muestre más claramente la unidad entre oración cristiana y vida: una vida de oración cristiana, o una oración de la vida, como quiera llamarse. Se habla poco de la oración de discernimiento, y se separa, en el tratamiento, a la Eucaristía de la oración comunitaria. Notamos también que dentro de la rápida síntesis histórica que se intenta en el último capítulo, centra la espiritualidad jesuita en el binomio oración y trabajo, pero olvida mencionar lo más propio de esta espiritualidad acuñado en el término "contemplativo en la acción" o en el "ver a Dios en todas las cosas y a todas en El", que resumen mejor el talante espiritual que brota de la última contemplación de los Ejercicios ignacianos. Se trata ya no tanto de hacer oración -siempre necesario- y trabajar, sino de ser oración en la vida, en la acción.

Queda sugerido al final del libro, en forma breve, el tema Oración y compromiso por la liberación, variante hecha ya vida y experiencia en numerosas personas y grupos eclesiales latinoamericanos.

Luis de Diego, sj

BRUNELLI Delir, *Libertação da mulher. Um desafio para a Igreja e a Vida Religiosa da América Latina*, CRB, Rio de Janeiro 1988, pp. 109.

Desde el Vaticano II la vida religiosa ha tomado nuevos aires. En América Latina concretamente ha ido redescubriendo su misión profética dentro de la Iglesia y la sociedad. Cada vez más la 'vida religiosa' (VR) -o mejor, los religiosos y religiosas- se van comprometiendo más en el proceso de liberación de los empobrecidos de este continente. Entre los millones de marginados están las mujeres. De ahí que surja la pregunta: ¿Qué postura toma la VR delante de esta realidad? o ¿qué relación se da entre la liberación de la mujer y la misión profética de la VR?

El debate sobre la liberación de la mujer es aún reciente en la Iglesia, y en la misma VR latinoamericana. No se han dado, al menos en la práctica, muchos pasos favorables. La discriminación continúa. La VR, en su misión profética, está llamada a asumir el desafío de la liberación de la mujer, aunque esto conlleva muchas dificultades y conflictos.

Este libro pretende -dice su autora- "ofrecer pistas y subsidios para incentivar el debate y animar a la Vida Religiosa en la búsqueda de caminos que puedan contribuir hacia la liberación de la mujer, en la Iglesia y en la sociedad". No es un estudio acabado, y mucho menos refleja la experiencia de las feministas latinoamericanas en su gran riqueza y diversidad.

Brunelli en su primer capítulo trata del feminismo en la Iglesia y en la VR latinoamericana, situándolo en el contexto socio-eclesial, particularmente después del Vaticano II. Se describe el feminismo intraeclesial, y los pasos dados en esta línea. Concluye subrayando un dato fundamental: la cuestión de la mujer en la Iglesia no es una cuestión periférica, sino nuclear, por lo que se exige una revisión de la reflexión y práctica eclesiales hasta ahora realizadas. El segundo capítulo lo dedica a sacar las consecuencias de esa afirmación fundamental. Presenta caminos que deben ser recorridos en vista a lograr una liberación de los varones y las mujeres, donde se superen las discriminaciones. Así se podrá construir una Iglesia nueva, donde los discípulos sean iguales.

En el tercer capítulo relaciona el feminismo con la misión profética de la VR. Muestra cómo la VR femenina caminó, a lo largo de la historia, entre la dependencia y la libertad profética. Concluye afirmando que la VR está llamada a asumir la tarea de contribuir en la liberación de la mujer, como parte de su ineludible misión profética.

Entre limitaciones y lagunas -como el aspecto moral- la autora hace una profesión de esperanza, donde cada vez más mujeres y también varones se suman en la lucha por esta causa. Y se anhela que se haga realidad la frase de Pablo: "Ya no hay

judío ni griego, ni esclavo ni libre, ni varón ni mujer, pues todos son uno en Cristo Jesús" (Gal 3,28).

Pero, en la práctica, como religiosos, ¿cómo iniciar ese camino liberador? Señalamos aquí algunos caminos sacados de la praxis de religiosos, y especialmente de religiosas: vencer tabúes y prejuicios en relación a lo femenino y mirar como positiva la organización y la lucha de las mujeres; interesarse por la cuestión y estudiar el asunto; agudizar el sentido crítico, levantando sospechas; unirse y compartir las luchas de las mujeres; efectuar la liberación de la mujer en las bases, y en los diferentes grupos y comunidades; abrir el debate en todos los sectores donde estamos (catequesis, movimientos populares...), señalando los diversos aspectos de la opresión de la mujer, etc.

Como en todo camino liberador, aquí es importante remarcar la esperanza no dejándose demoler por las dificultades. En los signos y pequeños pasos liberadores ya podemos 'ver lo invisible' y saborear la fraternidad que aún es promesa y utopía.

Jesús de la Torre, ofm cap.

AA.VV., *Testigos de la verdad. El asesinato de los jesuitas en El Salvador*, CEP, Lima 1990, pp.178.

"Sería triste que en una patria donde se está asesinando tan horrorosamente, no contáramos entre las víctimas también a los sacerdotes. Son el testimonio de una Iglesia encarnada en los problemas del pueblo".

"Me alegro, hermanos de que nuestra Iglesia sea perseguida, precisamente por su opción preferencial por los pobres y por tratar de encarnarse en el interés de los pobres".

Estos dos textos, extraordinarios desde todo punto de vista (¿acaso tienen algún equivalente en la literatura cristiana de veinte siglos?), son de Mons. Romero. Puestos en introducción de un libro que tiene un olor puro a Evangelio, recuerdan también, si se quiere, los primeros relatos de mártires en el siglo II de nuestra era, cuando todavía no era costumbre embellecer demasiado la vida y muerte de los primeros "testigos de la verdad".

Leamos, pues, este libro. En introducción, además de una selección de textos de Mons. Romero, un breve recuento de "diez años de crisis y sangre" en El Salvador.

En la primera parte, un capítulo de muchísimo valor al describir "la misión de la universidad" (I. Ellacuría), explica indirectamente y 'a posteriori' la muerte de su autor y de cinco sacerdotes universitarios, asesinados con él, todos activos, dinámicos, entregados a su pueblo. Al hablar de 'la razón solidaria', el teólogo español

González Faus sintetiza excelentemente la no-neutralidad y no-imparcialidad de una ciencia que se rehusa a quedarse en un cielo de abstracciones desde donde no haría otra cosa que canonizar las injusticias de la tierra. Finalmente, bien lo decía Mons. Romero, y después de él Ignacio Ellacuría, líder sin par de la UCA 'José Simeón Cañas', "la opción preferencial por los pobres" es, una vez más, el motivo histórico del martirio de todos los testigos de la verdad".

Después de una breve 'semblanza de los sacerdotes asesinados', una segunda parte, de 'hechos y testimonios', presenta la cronología de los acontecimientos relacionados con la muerte de los seis jesuitas de la UCA y las dos empleadas de servicio. Seguida por algunos testimonios privilegiados y varios mensajes destacados, entre ellos los de Mons. Rivera y Damas, arzobispo de San Salvador, del Provincial de la Compañía de Jesús en Centroamérica, del Papa, del Superior General de la Compañía, de Gustavo Gutiérrez desde Lima...

En una tercera parte, Pedro Casaldáliga, el obispo-poeta-profeta, anuncia su fe: 'No será en vano'. Eco a las palabras de Jesús y a la famosa palabra de Tertuliano sobre 'la sangre de los mártires, semilla de cristianos, Casaldáliga lo declara en impactantes palabras: esta sangre es "simiente, evangélicamente enterrada, que dará muchos frutos del Reino".

Y finalmente, en el capítulo más largo -65 páginas- y más denso del volumen, Jon Sobrino ofrece sus notas más personales: lo que sintió al enterarse, al estar fuera del país, de la muerte de sus compañeros de vida, esperanza y lucha; y unas reflexiones globales sobre el significado de la vida y muerte de estos nuevos mártires. Más allá de la respuesta a las preguntas "qué, quiénes, por qué, cómo" se produjeron los hechos, "pienso a veces que es mejor que no haya una investigación, que quede para la historia que quien asesinó a Monseñor Romero y a miles de cristianos" -incluyendo a los compañeros jesuitas- "fue el pecado del mundo, el antirreino, los ídolos. Pues mucho más importante es repetir y proclamar esa gran verdad que llegar a saber un día quién fue el asesino material (p. 152)". Mientras tanto, no existe la menor duda: para un análisis fundamentado en el Evangelio, "a corto plazo, este asesinato es una gran pérdida, a la larga es una gran ganancia: se está construyendo una Iglesia realmente cristiana y realmente salvadoreña... Y no es éste pequeño fruto de tanta sangre derramada en El Salvador, salvadoreña y cristiana: que la fe y la justicia caminen juntas para siempre (p. 176)".

Al concluir la lectura de este libro -digno de las mejores hagiografías antiguas o modernas-, uno calla. Y quisiera meditar, en este silencio, las palabras que Luis de Sebastián, amigo, especialmente inspirado, de los seis jesuitas mártires, escribió a raíz

del acontecimiento, palabras en las cuales Dios mismo manifiesta su soberana respuesta:

“El pueblo de El Salvador , mi pueblo
escogido y amado sin él saberlo.
Yo escogí a El Salvador para juzgar al mundo,
para separar a los malos de los buenos,
para besar a los pobres en la frente
y poblar las mansiones de mi reino.
Ellacu, Nacho, Amando,
Lolo, Segundo, Moreno:
Venid, benditos de mi Padre eterno,
mártires de la fe y la justicia,
sois las joyas rojas de mi manto regio”.

Bruno Renaud

RULLA Luigi, *Antropología de la vocación cristiana*. 1. Bases interdisciplinares, Atenas, Madrid 1990, pp.507.

Los trabajos del P. Rulla sobre la vocación son sin duda alguna los más serios y sistemáticos hasta ahora llevados a cabo en el campo católico.

En esta última obra, de la que nos llega sólo el primer volumen, se propone, al parecer, abordar el tema desde sus presupuestos últimos. Como él mismo escribe, los presupuestos generalmente se dan por entendidos y esto no contribuye ciertamente a la claridad del discurso.

"Esta obra intenta algo más que explicitar los presupuestos. Como el mismo título lo declara, se trata de hacer una antropología completa de la vocación. Pero, para ello, es inevitable plantear una antropología cristiana y en eso se va casi la totalidad del volumen. Ahora bien, esta antropología está ya desde el principio orientada a hacer integralmente comprensible la vocación cristiana, de modo que si bien a este tema sólo se le dedica explícitamente la sección 9, está incluido de muy diversas maneras en todo el volumen. Así la vocación cristiana se va iluminando desde todas las perspectivas.

La diversidad de perspectivas integradas en una unidad coherente es producto del método interdisciplinar que el autor asume de partida. Interdisciplinar quiere decir, en este caso, la integración de las perspectivas filosófica, teológica y psicosocial sobre la base de una concepción de la persona como un todo.

La obra es demasiado rica y compleja para que podamos aquí dar una visión

completa nisiquiera en forma aproximada. Baste decir que todos los temas concernientes a la vocación cristiana en general, y no sólo a la vida sacerdotal o religiosa, están presentes en ella y tratados con toda honestidad, esto es, sin eludir cuestiones difíciles o callar puntos de partida aunque sean polémicos.

Desde nuestra perspectiva latinoamericana no podemos dejar de señalar que, a pesar de que el autor explícitamente dice tomar en cuenta las diferencias culturales, el hombre cuya antropología se hace es el hombre del primer mundo elevado a hombre universal. Es el riesgo de abocarse a un trabajo semejante en el que parece inevitable la abstracción igualadora. Es fácil así, y el autor no lo evita, convertir en universales características que son particulares de una época y una cultura. Si además la psicología, la filosofía y la teología sobre las que se construye la interdisciplinariedad son exclusivamente del llamado mundo desarrollado, los cristianos de nuestro mundo no nos vemos representados. En la bibliografía la parcialidad es patente. No aparece un solo autor externo a Europa y Estados Unidos. La teología latinoamericana parece totalmente desconocida, por tanto irrelevante para una antropología cristiana actual. Y resulta que precisamente esta teología encarna plenamente el famoso giro antropológico al que el mismo autor se refiere.

Nada extraño por lo mismo que en la vocación cristiana de Rulla, a pesar de lo mucho que se insiste en la dimensión social, lo propiamente comunitario esté prácticamente ausente. No nos podemos liberar, leyendo la obra, de una fuerte sensación de individualismo.

Teniendo en cuenta que no sólo encontrarán éstas sino también otras limitaciones, los que por dedicación pastoral u otros motivos están interesados en el tema no pueden prescindir de su lectura.

Sin duda es una obra indispensable, y no sólo en las bibliocas.

Alejandro Moreno, sdb

MORAL

LOPEZ Félix -FUERTES Antonio, *Para comprender la sexualidad*, Verbo Divino, Estella 1989, pp.156.

Decir algo del mundo vivencial de la sexualidad en tan poco espacio redaccional exige una tarea premeditada de síntesis, dejando abiertas las puertas y las ventanas de muchos temas, para que se sigan ventilando y para que reciban la visita de nuevos y enriquecedores aportes. En este sentido el prólogo de la obra ubica la intención de los autores y el reconocimiento de los límites inherentes.

Sin duda que 'para comprender la sexualidad' se exige un mínimo de información, entendida ésta como aportación de datos que constituyen la experiencia en cuanto tal. Los autores dejan entrever que la sexualidad puede vaciarse -y de hecho se vacía- cuando no se cuenta con el conocimiento de las dimensiones y horizontes que ella brinda, y que a veces encierra en forma de misterio; es entonces cuando se puede caer en el pantano del hedonismo empobrecedor, lo cual lleva a la manipulación del otro, cerrando toda posibilidad de encuentro, plenificación y enriquecimiento desde la 'explotación positiva' del potencial sexual que se encuentra en sí mismo y en el otro. En este sentido es valiosa la presentación detallada que se hace de la evolución sexual en el capítulo cuarto de la obra, en donde se trata de dar aportes de análisis y de comprensión del conjunto de vivencias que conforman las distintas etapas, desde el momento prenatal hasta la vivencia gerontológica.

Aún cuando se acepta la influencia heteronómica del ambiente, no se ve con claridad la diferencia de influencia del ambiente rural o urbano en la persona, así como de los diversos medios de influencia: prensa, radio, televisión... Juega mucho el hecho que los autores piensan desde y para España y su reflexión se ve determinada y uniformada por el ambiente urbano español. De aquí que cualquier otro lector debe saber prestar atención a este elemento a la hora de ubicar el fenómeno sexual como fenómeno social y como vivencia personal y personalizada. Así mismo, el individuo debe ir reconociendo en sí mismo los elementos sexuales (concepción, actitudes, comportamientos...) que son fruto -positivo, o limitante- de la influencia del medio ambiente familiar, escolar o ciudadano en él. El mismo mensaje, por lo demás, puede tener repercusiones diversas en los individuos.

Por otra parte, los autores insisten en la interdisciplinariedad como criterio necesario para comprender mayormente la sexualidad: no basta la sola biología, ni la sola psicología, ni la sola sociología, ni los aislados datos de la antropología o de la misma revelación. Todos deben concluir y aportar lo mejor en este proceso de descubrimiento.

Dentro de los límites reconocidos y aceptados, falta una tratación del amor virginal: la vivencia afectiva de aquel hombre y aquella mujer que -por motivos de fe y por opción libre- deciden vivir su vida sin formar pareja, y aún así llegar a sentirse realizados en su ser sexuado.

La bibliografía es abundante y adecuada a las puntualizaciones que se hacen a lo largo de la tratación.

Johnny Reyes, sdb

SANCHEZ M. Manuel, *Antropología y teología del matrimonio y la familia*, Atenas, Madrid 1987, pp 192.

El autor presenta las luces, las sombras y las ambigüedades desde y para la familia española, con ciertos intentos de extensión a la familia y al fenómeno matrimonial europeo.

Pareciera como si la intención dominante en el autor no fuese la de afrontar la crisis familiar y matrimonial en cuanto tal, sino la de dar a conocer o hacer accesible el magisterio conciliar, sinodal y papal a las parejas católicas. A esto se dedican cinco capítulos de la obra. Tal dedicación aumenta si a ella añadimos los capítulos que tratan de la indisolubilidad, la paternidad responsable y la doctrina católica. No se niega que ésta pueda ser una vía de iluminación de la problemática o crisis matrimonial y familiar, pero es necesario saber 'nacionalizar, regionalizar y personalizar' el magisterio católico, sin quitarle su validez y fuerza moral. No todo puede quedarse en principios de aplicación indiferenciada: en este sentido son básicos e iluminadores y sirven de punto de encuentro los dos capítulos -cuatro y cinco-, dedicados a la antropología del amor conyugal.

Otro mérito de esta obra es hacer ver en toda la tratación la urgencia que representa la pastoral familiar, entendida como instancia de crecimiento integral y de preparación a la opción fundamental en la vivencia del matrimonio cristiano. No todos tienen la posibilidad y la capacidad para comprender y asumir las exigencias que suponen las dimensiones y componentes antropológicos y teológicos del matrimonio sacramental católico. ¿Qué hacer entonces con estos hermanos bautizados? ¿Qué decir de la posibilidad de un matrimonio in fieri? ¿Qué decir de la posibilidad de diversificar el matrimonio civil del matrimonio sacramental? La realidad -posible lugar teológico- puede llegar a cuestionar y hasta enriquecer el Magisterio.

Metodológicamente se aprecia el lenguaje sencillo, comprensible y sin complicaciones. Así mismo son útiles los cuestionarios que se ofrecen al final de cada capítulo.

Johnny Reyes, sdb

HORTELANO Antonio, *Moral de bolsillo*, Sígueme, Salamanca 1989, pp.331.

Transcribo de la presentación: "Después de publicar Problemas actuales de Moral, obra programada en cuatro gruesos volúmenes, se nos ha ocurrido escribir en homenaje a San Alfonso María de Liguorio, patrono de confesores y moralistas, un compendio de moral al alcance de todos los bolsillos y a la medida también del hombre

de la calle, que no tiene tiempo para largas disquisiciones y a quien, sin embargo, le apasionan los temas relacionados con la moral, como se ve en la repercusión que estas cuestiones tienen en los medios de comunicación social de masas. Esperamos que este compendio pueda servir también para los alumnos que escogen en los colegios el estudio de la ética y para todos aquellos que, aún habiendo optado por la religión, quieren complementarla con el estudio sistemático de los problemas morales de nuestro tiempo".

Este es el objetivo del libro y creo que lo consigue. Es un compendio de moral y a la vez un manual moral de "bolsillo". Quizás también podría llamarse diccionario moral para el pueblo. Desde el "aborto" hasta el "Yo" pasando por "cárceles", "eugenesia" "huelga" "nihilismo" "opción fundamental", toca 300 temas en los que intenta abarcar toda la vida moral del hombre y del creyente.

Ni que decir tiene que el nombre del autor es suficientemente conocido como para esperar de él un tratamiento sólido y moderno de los temas morales. La lectura del libro no defrauda. Afronta los problemas con profundidad, sin miedo y desenfadadamente. Desde una moral de actitudes da respuesta al cómo deben ser los actos del hombre en los finales del siglo XX.

En la primera parte del libro intenta dar una respuesta al por qué de la Moral como un tratado sobre principios. ¿Tiene sentido hoy hablar de moral? ¿Hay posibilidad de hablar de moral justamente en un tiempo en que "se nos ha comido la moral"?

Vivimos en una época de "desencanto" y de "pesimismo" donde parece que "no hay nada que hacer". Nos encontramos ante problemas ingentes y sin respuesta: hambre, guerras. Avanzamos hacia una nueva era post-industrial donde el hombre en vez de "hacer" tendrá que "ser", crear, soñar...

¿Cómo vamos a hacer la nueva moral que nos desatasque de la situación actual y promueva las bases de la sociedad futura?

Como positivo en nuestro punto de partida está que hoy se valora más la ortopraxis que la ortodoxia. Se insiste en la práctica. Se quiere encontrar soluciones desde la práctica de la vida. Desde este punto de partida intenta definir la moral. Moral no es hacer lo que hace todo el mundo sin más, no es hacer lo que "nos gusta y apetece" en todo momento, no es "en principio" lo que no es útil, una especie de pacto de caballeros. Es lo que tenemos absolutamente que hacer para ser personas. Son imperativos absolutos no negociables. Y son imperativos porque son verdad.

¿Cómo descubrir lo que nos exige la moral? Supone un esfuerzo conjunto realizado desde la teoría y la praxis. Todo empieza por la tendencia innata al bien que hay en todo hombre. Desde ahí iremos formulando qué es bueno y qué no lo es. La teoría nos llevará a la práctica y la práctica iluminará la teoría.

La moral es en cierto modo circunstancial y admitir esto no es caer en un relativismo moral. En el camino de la historia del hombre la moral ha ido emergiendo

y clarificándose, y este camino no siempre ha sido progresivo, sino que hay que admitir "regresiones" y "épocas oscurantistas". En el libro se hace una apretada visión histórica del recorrido moral de la humanidad. En esa mirada descubrimos como se ha dado un relativismo moral. Se han defendido como morales muchas cosas inmorales (esclavitud, dictaduras, incesto). Esto lleva a decir que no existen imperativos morales "estáticos", válidos para siempre. Sí existen imperativos morales "dinámicos" que son verdad en sí mismos, pero que la humanidad solo a trancas y barrancas los ha ido descubriendo. Ciertos principios han sido una conquista irrenunciable (derechos humanos). Hay otros que todavía están en el devenir histórico y no han pasado a ser patrimonio de la humanidad (autoridad mundial).

Al progreso moral ha contribuido fuertemente en la historia los "choques culturales" provocados por la intercomunicación humana. La moral estuvo muy unida a la religión hasta el s. XVII en el que el catolicismo y la moral tienden a separarse del mundo. Esto provoca la aparición de una moral "laica" en paralelo a la "católica" que cada vez se hace más ajena al mundo real. El Vaticano II señala la ruptura y el esfuerzo por superar la crisis de enclaustramiento y la apertura al mundo moderno. La nueva moral se hace más bíblica, histórica y antropológica.

El autor pasa a analizar en el capítulo 3º el tema de la conciencia como última instancia moral.

En el capítulo 4º entra a analizar el pecado como realidad posible en el hombre y en la sociedad. El hombre puede autodestruirse, cerrarse a sí mismo y a la sociedad, negarse al diálogo. Es necesario no caer en la muerte. Para ello la moral nos ayuda a descubrir el camino hacia la vida. En otros tiempos determinados "decálogos" han ayudado a indicar este camino. El autor ofrece el siguiente catálogo en el que va a distribuir toda la "materia" moral: conversión a los valores morales, respeto a la vida, derecho a la verdad; exigencias del amor, compromiso sociopolítico, obligación de plantearse el tema de Dios.

La valoración es ampliamente positiva. El interés no decae a lo largo de la obra y prácticamente toca los puntos neurálgicos del interés moral de nuestros días. Sus respuestas son sabrosas. Nacen de una teoría iluminada generalmente por la práctica. Son también humanas. La norma moral siempre está al servicio del hombre: "El sábado es para el hombre".

El libro responde a sus objetivos primeros. Es un buen compendio. Quizás no sirva tanto como libro escolar puesto que su estructuración interior no deja entrever aquello que es neurálgico o fundante y aquello que es derivado o simplemente anecdótico.

Encuentro en el autor una cierta "obsesión" por la civilización futura o la época post-industrial. Suena a reiterativo. Por otra parte lo que vendrá no es "tan

novedoso", puesto que se está haciendo. Nunca existirá una "ruptura" histórica. La historia no da saltos, si bien camina.

El libro me resulta más flaco cuando el autor deja de ser moralista y pasa a ser teólogo puro. El tratado sobre la penitencia puede ir mucho más allá de donde lo deja.

En la calificación moral de la vida sexual-afectiva me sorprende muy mucho que la masturbación sea indicada "absolutamente hablando" como más grave que la prostitución o el amor libre. Sinceramente creo que no debe funcionar el principio del que eso dimana o no debe estar bien aplicado a ese caso. Al menos así lo creo yo desde la praxis pastoral.

Gonzalo Arnaiz, SCJ

LIBROS RECIBIDOS

SOCIEDAD DE EDUCACION ATENAS

Mayor, 81

28013 Madrid (España)

RULLA Luigi, *Antropología de la Vocación Cristiana*, 1990, pp. 507.

RIDICK Joyee, *Un Tesoro en Vasijas de Barro*, 1988, pp. 208.

RAMOS Felipe, *El Nuevo Testamento*, I. Presentación y Contenido, 1988, pp. 396.

RAMOS Felipe, *El Nuevo Testamento*, II. Presentación y Contenido, 1989, pp. 446.

SANCHEZ GARCIA Urbano, *La Opción del Cristiano. Síntesis actualizada de moral especial*, I, 1984, pp. 332.

SANCHEZ GARCIA Urbano, *La Opción del Cristiano. Síntesis actualizada de moral especial*, II, 1985, pp. 373.

SANCHEZ GARCIA Urbano, *La Opción del Cristiano. Síntesis actualizada de moral especial*, III, 1986, pp. 482.

FAVALE Agostino, *El Ministerio Presbiteral*, 1989, pp. 364.

ANDRES MARTIN Melquiades, *Pensamiento teológico y cultural*, 1989, pp. 250.

BANDERA Armando, *Institutos de Vida Consagrada. Derecho Canónico y Teología*, 1987, pp. 243.

BANDERA Armando, *Teología de la Vida Religiosa*, 1984, pp. 285.

AZEVEDO Marcelo, *Los Religiosos, Vocación y Misión*, 1987, pp. 230.

ESQUERDA BIFET Juan, *Caminar en el Amor*, 1989, pp. 213.

ESQUERDA BIFET Juan, *Evangelizar Hoy*, 1987, pp. 258.

GARCIA TRAPIELLO J, *Servir a la mejor causa*, 1987, pp. 285.

SANCHEZ MONJE Manuel, *Antropología y Teología del Matrimonio y la Familia*, 1987, pp. 192.

GUIJARRO OPORTO Santiago, *La Buena Noticia de Jesús*, 1987, pp. 268.

LUCAS HERNANDEZ Juan de Sahagún, *La Vida Sacerdotal y Religiosa*, 1986, pp. 207.

EDITORIAL HERDER

Provenza, 338

08025 Barcelona (España)

BEINERT Wolfgang, *Diccionario de Teología Dogmática*, 1990, pp. 803.

BUHLMANN Walfert, *Ojos para ver...*, 1990, pp.270.

DORN, Luitpold, Pablo VI. *El Reformador solitario*, 1990, pp. 352.

JOBLIN Joseph, *La Iglesia y la guerra*, 1990, pp. 405.

STENGER Werner, *Los Métodos de la Exégesis Bíblica*, 1990, pp. 357.

EDICIONES SM

Joaquín Turina 39

28044 Madrid (España)

AA.VV., *El Antiguo Testamento, historia de salvación*, 1988, pp. 141.

AA.VV., *El Evangelio de Jesús. Las primeras comunidades cristianas*, 1988, pp. 151.

AA.VV., *Esto recibimos de Jesús*

BUTTERWORTH Nick- INKPEN Mick, *La Oveja perdida*, 1990, pp. 25.

BUTTERWORTH Nick- INKPEN Mick, *La Casa sobre la Roca*, 1990. pp.25.

BUTTERWORTH Nick- INKPEN Mick, *La Perla preciosa*, 1990, pp. 25.

BUTTERWORTH Nick- INKPEN Mick, *Los dos Hijos*, 1990, pp.25.

BRINGAS Antonio, IBAÑEZ Fernando, RUIZ Teresa, *Esto recibimos de Jesús*,
I, 1989.

CUNCHILLOS ILARRI Jesus Luis, *Los Orígenes*, 1990, pp. 126.

CUNCHILLOS ILARRI Jesus Luis, *La Esperanza del Nómada*, 1990, pp. 126.

GONZALEZ NUÑEZ Angel, *La Ira del Profeta*, 1990, pp. 127.

LOPEZ Jesús, DEL BARCO Manuel, TERESA RUIZ, CORDERO Demetrio, *Cate-
quistas en la Comunidad*, 1989.

PRAT Ramón, *La misión de la Iglesia en el mundo*, 1989.

PUBLICAÇÕES CRB

Rua Alcindo Guanabara, 24

20031 Rio de Janeiro (Brasil)

BRUNELLI Delir, *Libertação da Mulher*, 1988, pp.109.

AA.VV., *Nova Evangelização e Vida Religiosa no Brasil*, 1989, pp. 224.

AA.VV., *A Leitura Orante da Bíblia*, 1990, pp.79.

EDITORIA VOZES

Av. Paulo de Frontin, 500
20260 Rio de Janeiro (Brasil)

BOFF Clodovis M, o.s.m., *A Via da Comunhão de Bens*, 1988, pp. 197.
COMBLIN Joseph, *Atos dos Apóstolos II*, 1989, pp.194.

EDICIONES SIGUEME

Apartado 332
Salamanca (España)

BARBAGLIO Giuseppe, *Pablo de Tarso y los orígenes cristianos*, 1989, pp. 391.
GUTIERREZ Gustavo, *Dios o el oro en Las Indias*, 1989, pp. 162.
HERRAIZ Maximiliano, *La oración, experiencia liberadora*, 1989, pp. 197.
HORTELANO Antonio, *Moral de bolsillo*, 1989, pp. 331.
LEGAUT Marcel, *Meditación de un cristiano del siglo XX*, 1989, pp. 303.
LEON-DUFOUR Xavier, *Lectura del evangelio de Juan, I*, 1989, pp. 348.
PIKAZA Xabier, *La madre de Jesús. Introducción a la mariología*, 1989, pp. 411.
QUOIST Michel, *Caminos de oración*, 1989, pp. 253.
TREVOR Meriol, John H. Newman. *Crónica de un amor a la verdad*, 1989, pp. 287.
WILCKENS Ulrich, *La carta a los romanos, I*, 1989, pp. 410.



PUBLICACIONES DEL ITER

- AA.VV., *Evangelizar hoy a Venezuela*, Caracas 1985, pp. 158. Bs. 120,00
- AA.VV., *Experiencia religiosa en el joven venezolano*, Caracas 1985, pp. 212. Bs. 150,00.
- NAVARRETE Urbano - URRUTIA Francisco Javier, *Nuevo Derecho Canónico. Presentación y Comentario*, Caracas 1987, pp. 320. Bs. 250,00.
- AA.VV., *La Iglesia Venezolana en marcha con el Concilio. A los 20 años del Vaticano II*, Caracas 1987, pp. 446. Bs. 300,00.
- PASTORE Corrado, *Bibliografía teológico-pastoral de Venezuela 1965-1986, Separata de la Iglesia Venezolana en marcha con el Concilio*, Caracas 1987, pp. 156. Bs. 120,00.
- 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. 180,00.
- AA.VV., *Los Laicos en la Iglesia y en el Mundo*, Caracas 1989, pp. 160. Bs. 180,00.

INSTITUTO DE TEOLOGIA PARA RELIGIOSOS (ITER)
Avda. Rómulo Gallegos
Telf. 02-35.42.15 - Apdo. 70.913
Los Ruices - 1071-A - Caracas.