

INSTITUTO DE TEOLOGIA PARA RELIGIOSOS

I T E R
REVISTA DE TEOLOGIA

CARACAS
Publicaciones ITER
1991

ITER

REVISTA DE TEOLOGIA

JULIO-DICIEMBRE 1991

AÑO II, Nº 2

*Revista Semestral
del Instituto de Teología
para Religiosos*

CONSEJO DE REDACCION:

Corrado Pastore, José C. Ayestarán, Juan Pablo Perón, Wagner Suárez

COLABORADORES:

*José Manuel Alvarez, Andrés Argibay, Gonzalo Arnáiz, Carlos Bazarra,
Rafael Borges, Luis De Diego, Jesús De La Torre, Oswaldo Azuaje,
Eduardo Frades, Alfonso Guerrero, José Godoy,
José Luis Lofrano, Bruno Renaud, Johnny Reyes,
Pedro Trigo, Luis Ugalde, Alvaro Salas, Pablo Stocco,
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 1992:

Correo Normal: Venezuela: Bs. 300
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:

Gráficos Dalí
Caracas-Venezuela
Telf.: (02)74.13.14

INDICE

ESTUDIOS

<i>Wagner Suárez, sj</i> Iglesia Latinoamericana: Camino a Santo Domingo.....	5
<i>José C. Ayestarán, sj</i> Confederación Latinoamericana de Religiosos.....	39
<i>Jesús de la Torre, ofm Cap.</i> Los pueblos indígenas al encuentro de Jesucristo.....	61
<i>Pedro Trigo, sj.</i> Una mala fe. (Campana de extirpación de idolatrías).....	81

LIBROS

Recensiones.....	127
------------------	-----

COLABORAN EN ESTE NUMERO

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

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

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

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.

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.

IGLESIA LATINOAMERICANA: CAMINO A SANTO DOMINGO

Wagner Suárez, sj.

I.- IGLESIA LATINOAMERICANA: CAMINO RECORRIDO DESDE EL CONCILIO VATICANO II

La Iglesia Latinoamericana ha recorrido un camino interesante, polémico y hasta desgarrador desde el Concilio Vaticano II (CV II) hasta la última Conferencia Episcopal Latinoamericana celebrada en Puebla (México) entre 1978-1979. Ahora se prepara para realizar la IV Conferencia Episcopal convocada para 1992 en Santo Domingo. A medida que se acerca la fecha crecen las expectativas, se intensifican las reuniones y se formulan hipótesis sobre los rumbos y derroteros que asumirá nuestra todavía joven Iglesia latinoamericana. Dar cuenta de ese proceso, en sus rasgos más destacables, nos ayudará a entender el camino recorrido, y sobre todo, barruntar ese futuro casi inmediato.

1. El Concilio Vaticano II y la Iglesia Latinoamericana

El teólogo I. Congar, quien ha dedicado buena parte de su producción intelectual a los aspectos eclesiales, ha planteado que el CV II fue un momento en el cual la Iglesia se define formalmente a sí misma¹. Y no le falta razón.

1. CONGAR I., "A modo de conclusión" en BARAUNA G., *La Iglesia del Vaticano II*, Tomo II, págs 1295-1303.

Con ello quiere destacar la importancia que durante el Concilio, y también posteriormente, adquiere la dimensión eclesial. Incluso, algunas críticas formuladas en la actualidad contra el Concilio señalan como elemento negativo este acentuado énfasis en lo eclesial y, en cambio, el escaso desarrollo doctrinal. De hecho, la única declaración dogmática pronunciada durante ese magno acontecimiento eclesial se refiere a la "Sacramentalidad del Episcopado". Una crítica que partiendo de una percepción correcta está destinada a disminuir el valor eclesial -por ser fundamentalmente pastoral, dirá- y vinculante del Concilio. Sin embargo, es un lugar común entre los teólogos y pastores de la Iglesia afirmar que dicho Concilio fue, y continúa siendo, la opinión del magisterio católico de una manera unánime y universal, que ha tenido unas repercusiones tan significativas, profundas y positivas para toda la Iglesia Universal que hacen que el Concilio sea considerado una referencia irrenunciable.

Sin duda, el CV II ha sido el Concilio con mayor alcance universal que jamás haya tenido la Iglesia. K. Rahner, por ejemplo, uno de los teólogos más significativos durante la realización del Concilio y en los años posteriores a él, ha formulado que el Vaticano II fue el primer Concilio en que la Iglesia se realiza consciente y oficialmente como Iglesia Universal. Hasta ese momento, dirá el célebre jesuita alemán, la Iglesia había sido la acción de una empresa exportadora de una religión europea a todo el mundo, sin querer alterar su mercancía². Desde entonces, los caminos abiertos encauzaron definitivamente la pastoral de la Iglesia por sendas novedosas revitalizando, incluso, su labor misionera. América Latina entró, quizás como ninguna otra Iglesia continental, en un proceso sincero de adaptación al mundo, desde las circunstancias particulares propias, alentada por el impulso conciliar.

Sin embargo, no obstante las enormes repercusiones pasadas y presentes del Concilio en Europa y en todo el mundo, es también justo decir que el CV II fue un acontecimiento fundamentalmente europeo cuya temática central respondió, en sus rasgos generales, a las inquietudes y problemáticas del Viejo Continente. Pero la dinámica que generó y las perspectivas abiertas han sido decisivas para la Iglesia Latinoamericana.

2. RAHNER K., "Una interpretación teológica a fondo del Concilio", en *Razón y Fe* (1979), 183-195.

Ese tránsito que K. Rahner llama el segundo momento más importante de universalización eclesial, se realiza a partir del CV II con el auge e importancia que asumen las iglesias locales y el valor central que se le dará al diálogo de la Iglesia con el mundo. De esa actitud de sincera apertura se deriva la problemática de la Inculturación del Evangelio, cuestión que ocupará el interés de la Iglesia en los próximos años, y de una manera especial a las iglesias del tercer mundo cuyas raíces culturales son significativamente distintas a las de la cultura occidental.

Es importante recalcar que a partir del Vaticano II se percibe, con toda la profundidad del caso, que la Iglesia se hace más universal en la medida en que hunde sus raíces en todas las particularidades culturales presentes en el mundo. Si en un primer momento fundante la Iglesia de los orígenes se vio en la necesidad de asumir, para ser universal, la cultura europea, ahora, en cambio, es imperiosa necesidad asumir las particularidades y variedades culturales para hacerse más universal. Prácticamente tendríamos que decir que la Iglesia se enfrentará en los próximos años al reto de continuar siendo occidental (universal en su tiempo) o inculturada en las realidades, y profundizar de esa manera el gran reto paulino de extender la Iglesia a los confines del mundo.

Es por supuesto explicable que uno de los problemas centrales que deberá enfrentar la Iglesia sea el de conservar la unidad en medio de la diversidad cultural. No resultará fácil. Pero ya desde el CV II la Iglesia se propone como "la humilde servidora del mundo". Esta propuesta dista mucho en la actualidad no sólo de ser asumida sino incluso comprendida. Porque hoy, al interno de la Iglesia, se continúa sospechando de aquellas personas que han hecho del servicio del hombre, novedad antropológica de la cual la Iglesia se había desviado, el centro de su cristianismo. En cambio, en nombre de una supuesta unidad de doctrina, se puede llegar a abortar e incluso detener, el proceso de Inculturación iniciado por el CV II y que encuentra en la actitud humilde de ser "sirvienta de la humanidad" el origen vivificador.

1.1. La receptividad del Concilio en América Latina

Si bien europeo, el Concilio abrió las puertas al diálogo sincero con el mundo. La imagen de "humilde servidora" propuesta por el Papa Juan XXIII cala hasta los huesos en las iglesias latinoamericanas. El CV II, sus propuestas centrales, caen en terreno abonado y en un momento histórico decisivo. En Latinoamérica esos deseos de adaptación repetidos incesantemente por el Concilio, esa actitud humilde de servicio, se concretizaba y estaba mediatizada "por la inhumana situación de pobreza y su sensible aspiración de liberación"³. El mirar lejos propuesto como horizonte ilimitado por el Papa Juan XXIII encontró poco a poco, en la opción preferencial por los pobres, mayoría de ese Continente, concreción y perfiles más definidos y característicos. Los pobres se convirtieron en América Latina en el principal desafío a la conciencia eclesial.

Pero todavía se habría de ir más lejos en este aspecto. Porque en A.L. mucho antes de que la Iglesia, impulsada por la renovación conciliar, hiciera una opción por los pobres ya éstos la habían hecho por la Iglesia⁴. América Latina es el Continente donde coincide de una manera global, en términos masivos, la catolicidad y la marginalidad como hechos generalizados. Esto ha hecho que ambos aspectos, en sus implicaciones teológicas, eclesiales y pastorales vayan siempre unidos.

De esa forma se comenzó a replantear qué significaría la Salvación tan prometida en un contexto de tanta pobreza y desigualdad social. Sin duda el paso siguiente fue tratar de entender, en sus dimensiones sociales, económicas, culturales y políticas, las causas que explicaban esa situación de pobreza. Pronto se llegó a considerar que esa situación no podía ser el proyecto de felicidad ideado por Dios para el hombre y se la juzgó como situación de pecado estructural. El camino resultaba obvio. Si eran los propios cristianos quienes en sus luchas estaban comprometidos por la superación de la pobreza, era lógico que la Iglesia Latinoamericana propusiera la solidaridad y el

3. GUTIERREZ G., "Vaticano II y la Iglesia Latinoamericana" en *Diakónia* 36 (1985) y en *Páginas* 70 (1985), 285-313.

4. Es la opinión de SOBRINGI, "El Vaticano II visto desde América Latina", en *Diakónia* 36 (1985).

compromiso con esas luchas y organizaciones civiles. El momento histórico y la particularidad del contexto socio-económico latinoamericano le dan del CV II, como se ve, unos matices peculiares.

Pero la fecundidad de la problemática no se agotó en estos planteamientos. Resulta relativamente fácil transitar el camino hasta aquí expuesto. El aspecto realmente contraversial lo constituye el hecho de que los pobres no sólo son el nuevo sujeto privilegiado de la Evangelización sino en las implicaciones políticas que adquieren como sujeto activo dentro de la Iglesia y del mundo.

1.2. Un nuevo sujeto eclesial : los pobres nos evangelizan

Lo que realmente ha resultado polémico en América Latina es lo que se puede llamar la emergencia de un nuevo sujeto eclesial identificado con los pobres y con perfiles y connotaciones claramente políticas. En sí, una opción preferencial por los pobres, a secas, no sólo resulta loable sino que siempre ha estado, en líneas generales, en el interés y preocupación de la Iglesia. No creo que exista obispo alguno en la Iglesia Latinoamericana que, paladina y formalmente, se atreva a negar que Dios en su infinita misericordia protege y prefiere a los más necesitados. En última instancia lo máximo que haría es tratar de matizar el carácter absoluto que pueda sugerir la idea de que la opción preferencial por los pobres implica una preferencia exclusiva; es decir, cualquier obispo tratará de salvar el sentido universal del amor de Dios a todos por igual.

El punto realmente controversial lo constituye el potencial político que se le atribuye al sujeto privilegiado. Los pobres constituyen un sujeto no sólo eclesial, sino que en cuanto insertos en la historia y víctimas directas de un sistema injusto, son también el sujeto principal de toda transformación social, acción que en América Latina está íntimamente vinculada a la fe. Los pobres pasan a ser no sólo sujetos privilegiados de la Evangelización, sino agentes centrales del mismo proceso evangelizador; es decir, son ellos mismos quienes nos evangelizan. Inmediatamente conceptos aparentemente neutrales desde el punto de vista político como los de Evangelización o aquél más teológico de Salvación se comenzó a relacionarlos con el otro más político de liberación. Estos son los aspectos, de fondo, realmente problemáticos.

De esa forma la recepción en la Iglesia Latinoamericana del CV II consistió en lograr una Iglesia pobre y para los pobres, con un espíritu misionero orientado hacia la liberación.

En breve tiempo se llegará a criticar, desde posiciones contrarias, y desde mi punto de vista desacertadas, que la opción preferente por los pobres era una opción meramente política enraizada en análisis sociales de influencia marxista. La Iglesia Latinoamericana se vio en la necesidad de depurar sus planteamientos. En efecto, pronto se llegó a ver, también, que la opción por los pobres era fundamentalmente de origen cristológico, que era una consecuencia de la opción que todo cristiano hace por Jesucristo y que pertenecía a la intención misma del Nazareno estar al lado de los más necesitados. Era en la fe cristológica donde radicaba la identidad cristiana de la opción por los pobres. Repito, ahora desde una perspectiva nueva, que lo realmente conflictivo radicaba en la vinculación entre opción por los pobres y opción por Jesucristo, y las consecuencias políticas derivadas de esta estrecha relación. De esa forma se hacía coincidir parcialmente opción por los pobres a partir de la fe y opción por los pobres a nivel político y se veían no como dos opciones radicalmente diversas, sino como instancias diferentes de una misma opción cuyo fundamento originario estaba centrado en el "Seguimiento a Jesucristo".

1.3. Las Comunidades Eclesiales de Base

Las Comunidades Eclesiales de Base (CEB) han sido el fenómeno más representativo de la eclesiología Latinoamericana. Es la manera más auténtica de ser Iglesia en este Continente. En las CEB coinciden, al menos, dos dimensiones de gran importancia por su impacto en la estructura social Latinoamericana. La primera es la relevancia que alcanza el aspecto comunitario, las relaciones vitales, primarias e intensas que asumen los creyentes que las integran. La segunda es su dimensión comunitaria desde la base; es decir, formadas por las mayorías oprimidas que a la vez son cristianos. Estos aspectos relacionados e integrados hacen que las CEB adquieran una importancia vital para la Iglesia y para la sociedad Latinoamericana.

Hasta el momento en que las CEB se popularizan en algunos países después de Medellín los cristianos en América Latina sólo conocían un estilo de Iglesia tradicional, jerarquizado, sacramentalista y en gran medida bas-

tante masificado. Era el modelo de Iglesia que habían heredado desde principio de siglo. Entonces, las CEB resultaron ser una forma nueva, renovada -diríamos- de ser Iglesia. En ellas se vive la experiencia de un mínimo de institucionalismo, de estructuras, y un máximo de vivencia comunitaria compartida desde la fe; allí se reflexiona, se crece y madura, y se hace oración. En ellas los ministerios al interno de la Iglesia se viven con un gran sentido de servicio personal. La caridad cristiana es el nervio del funcionamiento interno.

Sin embargo, en términos generales, las CEB son, si tomamos en cuenta toda la realidad del Continente, más mito que realidad consolidada. En el momento en que comenzaban a constituirse en el fenómeno más representativo de la eclesialidad latinoamericana empezaron a ser también criticadas y perseguidas injustamente. La vitalidad expansiva que mostraron al inicio ha disminuído por los obstáculos que se le ponen en distintos episcopados. No obstante han sido experiencias lo suficientemente significativas para mostrarlas a la eclesialidad universal como el esfuerzo más genuino y original de la Iglesia Latinoamericana.

2. La Segunda Conferencia Episcopal Latinoamericana de Medellín

Medellín ha sido la Conferencia Episcopal maestra de América Latina. A ello ha contribuido el momento histórico en que se realiza, los contenidos y el método desarrollado en ella, y las implicaciones pastorales posteriores inspiradas por esos contenidos y método. Medellín se inscribe en la línea de la inspiración y el profetismo.

Medellín tuvo una buena antesala. Ya en las cercanías de su realización un sector de la Iglesia Latinoamericana estaba muy atento a la propia realidad de América Latina signada por convulsiones sociales, regímenes militares, alternativas políticas nuevas y grandes sentimientos de integración e identidad cultural. Ya para 1966 se llevó a cabo en Argentina la X Reunión Ordinaria del Episcopado Latinoamericano. En esa ocasión coordinó los estudios Dom Helder Cámara. Sin embargo, al decir de algunos críticos, aquella fue una especie de Medellín abortada. Finalmente, después de un proceso largo y muy participado, donde intervienen grupos y cristianos de base (las car-

tas dirigidas al Papa y a las Conferencias Episcopales locales por distintos sectores y personalidades fueron cuantiosas), se convoca la II Conferencia Episcopal a realizarse en la ciudad de Medellín (Colombia) entre el 26 de Agosto y el 6 de Septiembre de 1968. Ese magno acontecimiento Eclesial Latinoamericano contó con la presencia de Pablo VI, de 146 arzobispos, obispos y cardenales; 14 religiosos; 6 religiosas; 15 laicos (sólo 4 mujeres) y consultores de diversos niveles. Medellín generó en el pueblo latinoamericano una gran esperanza. El tema fue muy apropiado y acorde con las circunstancias : "La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio".

No se puede hablar de unanimidad episcopal ni en los resultados ni en las opciones asumidas por Medellín. La marcha posterior de Puebla y la cercana Conferencia Episcopal a realizarse en Santo Domingo corroborarían esta afirmación. En Medellín, algunos obispos guardaban el ideal eclesial de la cristiandad establecida desde principio de siglo en América Latina; otros se manifestaban partidarios de los aires de Cristiandad renovada traídos de la gran Europa; pero la línea que realmente se destacó en Medellín, y que todavía tiene una gran vigencia en el Continente, fue aquella más profética y autóctona de la liberación integral. Son obispos, representantes de esta última línea pastoral, que proyectan una imagen de obispos pastores, acompañantes del pueblo de Dios, en situaciones harto difíciles, en la conquista de la dignidad humana y cristiana de ese mismo pueblo creyente. Medellín ha sido sin duda la gran Conferencia Episcopal Latinoamericana.

3. Puebla : Tercera Conferencia Episcopal Latinoamericana

Con la reestructuración del CELAM en la Asamblea de Sucre (Ecuador) en Noviembre de 1972 emergen con fuerza las sospechas contra la corriente del proyecto liberador que en Medellín se había expresado, como dijimos, de una forma profética y preponderante. Además, la década de los años 70 fue el último período del pontificado de Pablo VI y todos conocemos de sus dudas y vacilaciones finales, y de la influencia que tuvieron en el rumbo de la Iglesia en los años posteriores.

En Noviembre de 1977 fue enviado a las Conferencias Episcopales Latinoamericanas el Documento de Consulta(DC) preparatorio de Puebla.

Las propuestas del DC generó una larga, interesante e intensa discusión desde la base eclesial. El Documento fue rechazado. Pretendía, entre otras cosas, suplantarlo el tema de la marginalidad e injusticia, y su consecuente acción pastoral de la liberación, por el reto pastoral implícito en el tránsito de las sociedades latinoamericanas hacia la modernidad. Era una buena coartada. Evidentemente la problemática reflejaba dos mundos ideológicamente diferentes presentes en Puebla: la corriente más tradicional que logra éxito en los aspectos más doctrinales, y la línea representada por aquellos obispos que se agrupaban alrededor de los temas pastorales formulados por Medellín y acendrados a lo largo de diez años de vida eclesial hasta llegar a la Conferencia de Puebla. Por eso se suele decir que las conclusiones expresadas en el Documento final de Puebla refleja esta transacción entre dos tendencias. La línea liberacionista logró mantener, e incluso profundizar, las opciones pastorales basadas en la liberación integral, la opción preferencial por los pobres y las CEB.

Es posible que Puebla haya sido la ocasión en la cual las tensiones entre el CELAM y la CLAR se recrudecen hasta llegar a la situación actual. Pero sobre este problema también se ha exagerado mucho. El problema de la Iglesia Latinoamericana no radica en la oposición entre estos dos sectores eclesiales, como si fueran dos Iglesias distintas que crecieran independientemente. La tensión y el conflicto está presente entre los obispos mismos. Hay que aprender a considerarlos como parte importante de la pluralidad eclesial y del conflicto presente en la realidad social misma de la cual la Iglesia forma parte como Institución instalada en medio del mundo.

4. El inmediato post-Puebla

Antes de entrar al análisis de los dos Documentos preparatorios a la IV Conferencia Episcopal que se celebrará en Santo Domingo en 1992 es bueno recordar algunos indicadores previos que nos podrán ayudar a barruntar qué será Santo Domingo, o al menos, una de las tendencias que estará presente.

Hagamos memoria, por ejemplo, del famoso "Documento de Santa Fe" publicado en 1980 por el Consejo Interamericano de Seguridad de Norteamérica bajo el título "Una nueva política interamericana para los ochenta".

En la proposición número tres leemos: "La política exterior de los EEUU debe comenzar a enfrentar (...) a la Teología de la Liberación tal y como es utilizada en la AL (...) El papel de la Iglesia en la América Latina es vital para el concepto de libertad política. Desafortunadamente las fuerzas marxistas-leninistas han utilizado a la Iglesia como arma política contra la propiedad privada y el sistema capitalista de producción, infiltrando la comunidad religiosa con ideas más comunistas que cristianas"⁵. Al año siguiente, en 1981, se funda en EEUU el Instituto para la Religión y la Democracia en el período del Presidente Reagan. Es decir, asistimos, por parte de la política exterior norteamericana, a un ataque sostenido y sistemático contra la tendencia de la liberación que había surgido con fuerza después de Medellín.

A esto se suma el neoconservadurismo en la política mundial, principalmente en Inglaterra, la fricción ya mencionada entre Jerarquías-Religiosos, entre Jerarquías-CEB, entre Jerarquías-Comisión Justicia y Paz, entre Jerarquías-Teología de la Liberación; el encuentro en Bogotá (marzo de 1984) del Card. Ratzinger que tuvo un claro matiz anti-liberacionista.

Al nivel de la Iglesia Universal hay que recordar las tensiones entre el Papa y los jesuitas, así como el silencio o sanción impuesto a un representativo grupo de teólogos. De igual forma las intervenciones contra Revistas y Directores de las mismas como "Vida Nueva" y "Misión Abierta". El conjunto de estas medidas puede darnos una idea de qué puede estarse preparando para Santo Domingo.

Las confrontaciones entre las dos tendencias que discutieron en Puebla han sido más cruentas aún en el post-Puebla con detrimento y menoscabo, al menos en lo aparente y formal, de la corriente de la Teología de la Liberación. Es todo un plan orquestado desde arriba con verdadero sentido involucionista y detenerlo, a estas alturas, va a resultar muy difícil en la próxima Conferencia Episcopal Latinoamericana.

Durante este período habría que recordar los dos Documentos (1984) o Instructivos emitidos contra la Teología de la Liberación. También, el reportaje del Card. Ratzinger, prefecto de la Congregación para la Doctrina de

5. Documento de Santa Fe, *Una nueva política Interamericana para los ochenta*, (para el Consejo Interamericano de la seguridad, 1980) proposición No.3, pág.19.

la fe, publicado en 1985 en vísperas del Sínodo Extraordinario convocado para evaluar los veinte años del CVII. El Documento, que aglutina una corriente muy conservadora, hace un balance bastante negativo de la influencia del Concilio en la entera Iglesia Universal durante los últimos veinte años.

Si a esto añadimos la crisis de los sistemas políticos del socialismo realmente existente, la falta de perspectivas económicas y políticas en el propio terreno latinoamericano y el actual pesimismo sobre la posibilidad de una salida para la América Latina fuera de los marcos del capitalismo, podemos entonces prever qué se prepara para Santo Domingo, sobre qué terreno abonado, en esta ocasión, va a caer la semilla del Evangelio.

Sin embargo, es menester tratar de precisar en los dos Documentos preparatorios a la IV Conferencia Episcopal Latinoamericana, ya emitidos, la presencia de esta tendencia. Veamos con más detalles.

II.- HACIA LA IV CONFERENCIA EPISCOPAL LATINO-AMERICANA

En un principio el título elegido, como principio dinamizador, para esta próxima IV Conferencia Eclesial Latinoamericana resultaba, a mi forma de ver, acertado y prometedor: "Una Nueva Evangelización para una Nueva Cultura". Así fue establecido en un primer documento, llamado Instrumento Preparatorio (IP) que ahora abordaremos. Era discutible si el cambio de la preposición "para" por "en" añadía un matiz nuevo y sustancial. En todo caso indicaría la necesidad de reconocer una cultura latinoamericana propia donde debería acontecer la Nueva Evangelización. El título venía complementado, además, con un sub-título, de tinte cristológico, acotado en los términos siguientes: "Cristo y su Evangelización en el hoy de América Latina".

El documento presenta cuatro partes centrales:

- I. Una visión histórica de 500 años de Evangelización de América Latina.
- II. La realidad social latinoamericana
- III. Visión de la realidad eclesial
- IV. Iluminación teológica (evangelizadores en una nueva cultura)

Llama la atención la aparente desarticulación de sus partes. Evidentemente el documento tiene una lógica que hay que ir desentrañando, pero de entrada, cada una de sus partes puede ser analizada con independencia de las otras. Las implicaciones mutuas de esos apartados, de lo histórico en lo socio-cultural, eclesial, teológico y viceversa, quedan parceladas.

La totalidad resulta, entonces, escindida, con el consecuente riesgo de que la Evangelización no llegue a esa totalidad y de que aspectos importantes, como lo político por ejemplo, queden excluidos, desconectados o en segundo término en el proceso de la Nueva Evangelización que se propone. En ese sentido es importante rescatar el sentido de totalidad y que las implicaciones mutuas con sus correspondientes consecuencias sean evidenciadas. Veamos a continuación, cuál es la propuesta en cada una de sus partes y las posibles alternativas :

2.1. Una visión histórica de 500 años de evangelización en América Latina

Propuesta

Trataremos de analizar la perspectiva asumida, sin entrar a examinar el contenido puntual de cada número.

La visión histórica está presentada a través de una periodización que abarca tres etapas. La primera, “el proceso inicial de la evangelización”, destaca el momento fundacional. Hay un buen intento de usar como principio axial interpretativo el criterio de la evangelización. La segunda etapa, titulada “ la cristiandad colonial (1575-1810)” cambia el criterio. Ahora no es la evangelización el criterio central sino la “institución eclesiástica”. Los escasos números (56-79) dedicados a tan largo período se mantienen en esa tónica: intenta describir cómo se forma el proyecto de la cristiandad colonial. La tercera , “la iglesia y las identidades nacionales en América Latina (1810 hasta hoy) “mantiene el criterio institucional. La diferencia con la anterior etapa es que, en esta última, se usa un criterio político con énfasis institucional. Estos cambios de criterio no son deseables para presentar una periodización coherente.

Profundizando más en esa dirección es importante señalar la incohe-

rencia que existe entre el enunciado del tema, que propone la relación entre evangelización y cultura, y el desarrollo del contenido histórico. Precisamente, al haber asumido la “visión histórica” desde la perspectiva de la institución eclesiástica se desplaza el interés principal que es la evangelización. Por eso esta perspectiva no nos parece apropiada.

Además propicia algunos enfoques que sería conveniente evitar. Por ejemplo, al adoptar la perspectiva del éxito de la institución eclesiástica, no se puede evitar cierta actitud triunfalista como resultado de ese proceso de implantación. Se nos dice que por encima de todo la institución fue implantada, independientemente de los posibles atropellos y desmanes que eso supuso en el plano cultural. El paso al apologismo institucional es, entonces, evidente. Por un lado se reconocen los errores-aunque sólo parcialmente- y por otro se defiende el proceso: la institución ha sido implantada.

Al respecto es importante aclarar que la institucionalización no se debe identificar con el proceso evangelizador. A veces, incluso, se relacionan en forma problemática. Sin embargo, todo proceso evangelizador es impulsado -y puede ser obstaculizado- por la institución. Esa relación, la forma como se dió, no aparece del todo clara a lo largo de este apartado.

Aparece, también, una identificación acrítica de la institución eclesiástica con la cultural criolla. El proceso evidente de la occidentalización de la cultura se acepta como un hecho natural. Por eso no se rechaza la dependencia cultural, ni antes ni ahora, y la Iglesia aparece enredada en la criollización inicial entendida como occidentalización. Esto sería terrible si se confirma la sospecha -soy de quienes opinan que bien sustentada- de que la dependencia es un hecho que la cultura latinoamericana ha asumido definitivamente- y la Iglesia habría tenido un papel determinante en este proceso- y que esto condiciona cualquier alternativa libertaria que pretenda basarse en los procesos de identidad cultural radicalmente distintos a los occidentales.

Alternativa

Parece mejor usar el criterio “evangelización” para lograr una perspectiva y una periodización más acertada. Estaríamos, además, en concordancia con el enunciado del tema. Esto tendría varias ventajas.

Se evitaría en primer lugar, la actitud triunfalista y apologista. La Iglesia es pecadora y es necesario reconocer que, a veces, ante el afán sacramentalizador e institucionalista sacrificó, y hasta aniquiló, la cultura existente. Se podrá argumentar que eran tiempos y esquemas teológicos distintos: pero estas mismas actitudes pueden repetirse en las actuales circunstancias, ante el reto de la Nueva Evangelización, si no tenemos la humildad suficiente para reconocer nuestro pecado y enderezar los caminos.

Permitiría, también, una solaz reconciliación del pueblo latinoamericano con su pasado histórico. Algunos estamos cansados de las indistintas negras y doradas leyendas. Si juntamos, además, la resignación indígena, el resentimiento negro y la soberbia europea resulta una amalgama poco alentadora. Tenemos que partir del hecho de que, con aciertos y errores, el resultado es el de un pueblo que tiene fe, que desde allí se hizo posible la confluencia de culturas, y que esa es la única y real victoria, porque es, además, la más sólida apoyatura de la Esperanza. La Iglesia debería, entonces, recoger los rescoldos de esa luz, sin pretender ahogarla, para convertirse en verdadero Sacramento de Salvación para el pueblo.

En base al criterio “evangelización” es posible formular otra periodización. No es mi propósito, al menos en esta ocasión, aventurar cuál podría ser y las categorías de análisis pertinentes. Sí me parece importante que aparezcan bien destacados los intentos, acertados o no, de inculturar el evangelio en el mundo indígena y negro. Pero sobre todo recalcar aquellos esfuerzos de evangelización auténtica que quizás fueron truncados. Establecer un puente entre aquello que pudo ser y lo nuevo a que queremos nacer marcaría la diferencia con lo que en realidad somos.

Finalmente, creemos oportuno añadir una etapa nueva que debe ser diferenciada de las demás. A partir del Concilio Vaticano II y su concreción en las Conferencias Episcopales de Medellín y Puebla, como hemos señalado al principio, aparece una nueva realidad eclesial marcada por la emergencia de la categoría “pueblo” como sujeto de la evangelización. Este sujeto con la fuerza histórica que lo caracteriza, está disminuido y hasta omitido a lo largo no sólo de este apartado, sino también de todo el documento.

2.2. *La realidad social latinoamericana*

Propuesta

Esta parte viene expuesta a través de tres núcleos: “la crisis de los sistemas económicos en América Latina”; “elementos significativos y tendencias principales en la realidad socio-política de Latinoamérica”; “el problema de las culturas en transformación”.

Los primeros núcleos arrojan un conjunto de indicadores acertados sobre la realidad económica y política. No obstante mencionaremos dos aspectos omitidos en el Documento y que son de singular importancia: la masificación de la educación con la consecuente pérdida de perfiles elitescos. Este aspecto merece ser señalado en lo positivo y negativo que ello tenga. La segunda omisión es que no se identifican las responsabilidades. Si el diagnóstico es sombrío y el futuro pesimista debe haber responsables. No basta señalar las causas de política económica externa que influyen en la coyuntura crítica. Es necesario denunciar -apenas se señala en el Documento- la responsabilidad de las élites económicas y políticas internas en la mala administración de nuestros recursos.

El tercer núcleo presenta el concepto de cultura como una relación dinámica poco definida; es decir, se la conceptualiza como “relación, como valores y creación en orden a esa relación, y como proceso”(Nº 406). Se presenta una pluralidad de culturas que se encuentran mutuamente. Por eso la cultura latinoamericana sería como un mosaico, definido en su aspecto procesual-histórico, indeterminado. Se presenta además a la “cultura adveniente”, que no se la define, como el gran reto a asumir. Indudablemente, si bien esta definición de cultura aporta elementos importantes no es suficiente al dejar afuera los aspectos más determinantes que constituyen la cultura.

Pero el fallo fundamental estaría en lo que señalábamos al inicio de este trabajo. Ciertamente, según el tema que convoca a la IV Conferencia, el concepto de cultura es central. Sin embargo aquí la cultura aparece parcelada. Por un lado se presentan los aspectos económicos y políticos (dos primeras partes), y por último los procesos culturales. Las implicaciones mutuas no se perciben. Es importante, dado el tema, que lo cultural sea lo englobante y que se vea que lo económico y lo político forma parte de esa dimensión que también necesita ser evangelizada.

Alternativa

Nuestra propuesta es que se logre la globalidad o efecto totalizador. Sería mejor denominar este apartado “realidad sociocultural” o algo parecido. De esa forma evitaríamos dejar fuera de la dinámica cultural aspectos importantes. Es necesario, además, que la definición de lo que es la cultura sea lo central. En este sentido se la debería definir, además que en su aspecto dinámico, en cuanto “a su contenido y sentido colectivo” en su haber. Se debería precisar en qué medida es posible hablar de una cultura latinoamericana definida y sólida, no como mosaico indeterminado, sobre la cual es posible lanzar un proyecto de integración latinoamericana.

El N° 214 señala que “tanto el desarrollismo como el neoliberalismo han sido incapaces de dar respuesta a los problemas cruciales de la sociedad”. Es importante profundizar este tema de vital importancia para América Latina e indicar además que aún en el caso del éxito económico es posible que la política neoliberal no solucione los problemas de desajuste social; es decir, convendría diferenciar el éxito económico y el estancamiento social que la misma política neoliberal parece propiciar.

También es importante indicar en este apartado el cambio de panorama en las expectativas libertarias en América Latina. Hay ausencia de modelos sociales alternativos al capitalismo (crisis del marxismo realmente existente); al contrario, la alternativa capitalista lo invade todo.

2.3. Visión de la realidad eclesial

Propuesta.

Posiblemente es la parte más deficiente tanto en su contenido como en su lógica expositiva. Se mueve en la dinámica de afirmar realidades (teología de la liberación, comunidades eclesiales de base, vida religiosa, etc.) para después terminar criticándolas o negándolas.

Maneja una visión de la realidad eclesial esencialmente jerárquica y monolítica dirigida desde el centro. Por ejemplo, al hablar de los “medios de evangelización” los reduce a aquellos institucionales con lo cual refuerza la perspectiva “ad intra” desdeñando otros medios posibles de evangelización. De igual forma, al plantear cuáles son los “agentes de evangelización” los re-

duce, básicamente, a aquellos de tipo institucional. Insiste en la importancia de la figura papal y lo hace de mala forma; a guisa de ejemplo, el Papa aparece en primer lugar como agente evangelizador, pero al hacerlo, le dedica tres números a la propuesta (566-567-568), de los cuales, los dos primeros, los dedica a plantear que el Santo Padre es objeto de devoción y veneración y sólo en el último plantea en qué sentido es agente evangelizador. También llama la atención que aparezca la liturgia como el primer medio de evangelización.

Es bastante lamentable e injusta la visión que tiene de la Vida Religiosa. De los doce números (588-600) dedicados a esa realidad eclesial, tan decisiva e importante en la vida de la iglesia latinoamericana, siete son para recalcar aspectos negativos y cinco muy breves -excepto el 589- los dedica al reconocimiento de lo positivo. La Vida Religiosa como sujeto evangelizador venía siendo omitida o disminuida en los apartados anteriores; pero ahora es peor, la Vida Religiosa aparece como el gran problema de la Iglesia Latinoamericana.

Aquí no hay una visión ingenua. Hay un esquema de ordenamiento eclesial que revela una mentalidad neoconservadora. Sin embargo, creo que este esquema eclesial querría sinceramente una iglesia de laicos y una evangelización de la cultura, pero los medios que pone, y la concepción eclesial que maneja, no son los más idóneos para lograrlo; en cambio, demoniza a quienes intentan hacerlo: la teología de la liberación y la vida religiosa. En términos generales esta visión eclesial no demuestra en qué sentido se trata de una evangelización para la cultura.

Alternativa

La alternativa es sencilla. Consiste en mantener y ser fieles a los esquemas eclesiológicos que salieron del Concilio Vaticano II y que fueron contextualizados en Medellín y Puebla. Allí se señala, con un peso específico determinante, una concepción eclesial como Pueblo de Dios que es precisamente la que queda desvaída en el Documento Preparatorio que analizamos.

Es importante incorporar otras dimensiones completamente omitidas en este apartado. El Espíritu -el aspecto neumático- es minimizado. De igual forma la dimensión trinitaria. Estos dos aspectos, una Iglesia bajo la influencia del Espíritu y Trinitaria, y por lo tanto Una y diferente, han sido omitidos

o disminuidos. Me imagino que este lamentable olvido se debe a cierta dificultad de sincronización con la aplastante visión institucionalizada. Sería recomendable enriquecer el esquema y suavizar los aspectos institucionales.

2.4. Iluminación Teológica

(Evangelizadores en una nueva civilización)

Propuesta

Después de una introducción general donde asienta, en forma acertada, los principios de la Nueva Evangelización, desarrolla tres partes centrales que se titulan : “la secularización en nuestro continente”; “la conflictividad en América Latina” y “la Nueva Evangelización frente a las actuales corrientes desintegradoras”.

La primera parte, “la secularización en nuestro continente”, intenta una postura equilibrada ante el fenómeno de la secularización. Se admiten sus aportes y los elementos purificadores a los que indujo ese proceso, y se señala, además, el peligro: el secularismo, entendido como autonomía del hombre y del mundo ante Dios. La propuesta que hace el Documento es la “civilización del amor” idea que viene circulando ya desde Pablo VI.

La parte segunda, dedicada a analizar la “conflictividad en América Latina” califica esa desgarradora situación como la civilización del desamor. Nos hallamos ante rupturas desintegradoras y se propone como solución la “solidaridad”.

La última parte, presenta la imagen de una Iglesia integrada con un mensaje integrado para abordar el reto de la Nueva Evangelización. Los números 944-945 aluden a la idea del depósito de la fe que debe ser preservado y difundido. La idea de la integración entendida como solidaridad para superar el conflicto recorre toda esta parte y las anteriores.

Es importante destacar la abundancia de citas pontificias y la escasez de referencias a las Conferencias de Medellín y Puebla. Para ser un apartado que pretende aportar una iluminación teológica adecuada resulta deficiente. Omite por ejemplo, aspectos kenóticos referidos a la teología de la encarnación, el sentido de la misión, etc...

La propuesta de fondo que lanza el Documento es el de la “sociedad orgánica” que supera el conflicto en base a los conceptos de integración y solidaridad.

Alternativas

Más adecuado sería presentar una iluminación teológica desde la perspectiva de una teología pastoral; es decir, la reflexión teológica que evidencia la praxis de la iglesia latinoamericana en orden a la Salvación en este contexto histórico particular que vivimos y que supuestamente ha debido ser descrito en los apartados anteriores. Si bien es cierto que el fenómeno de la secularización-secularismo amenaza a la América Latina, no creemos que sea el problema fundamental que debe ser enfrentado por la iglesia latinoamericana.

No se puede escamotear la problemática del conflicto social en base a los conceptos de solidaridad e integración. El conflicto es un dato de la realidad social que la Iglesia debe asumir si pretende ser Sacramento de Salvación. Todos queremos la unidad, pero ella no debe implicar la consagración de la desigualdad, y en consecuencia, de la injusticia social.

2.5. Conclusiones al instrumento preparatorio

El documento resulta preocupante por varias razones. Sólo mencionaré las que me parecen más importantes.

Los temas referidos a la liberación integral, teología de la liberación, comunidades eclesiales de base y vida religiosa, por ejemplo, quedan desvaídos y muchas veces injustamente omitidos y cuestionados. Dijimos al inicio que la Conferencia de Puebla arrojó como resultado un Documento híbrido donde la corriente “progresista” de la Iglesia habría logrado salvar, y hasta profundizar, estos grandes temas. Pues bien, este Documento preparatorio a la Conferencia de Santo Domingo no solamente soslaya estas temáticas sino que a veces las demoniza y descalifica.

Pero lo que más me preocupa de fondo es que este Documento pueda intentar compatibilizar, en el sentido de una nueva alianza, los intereses de

clase de una nueva civilización adveniente - a pesar de que se la teme en lo cultural- con una estructura eclesial rígida e institucionalizada. Es decir, que las tendencias neoconservadoras que observamos en el plano político y económico, y que se expresan básicamente en la crítica y aniquilación de los utopismos y en la propuesta neoliberal, demande de la iglesia una nueva legitimación, para lo cual es necesario un sistema disciplinar claro y homogeneizador y una institución eclesiástica rígida y jerarquizada. Por supuesto que en este contexto la teología de la liberación, las comunidades eclesiales de base y la vida religiosa son un problema serio. De continuar esta tendencia implícita en el Documento Preparatorio, la iglesia latinoamericana se apresta a consagrar este nuevo pacto en la cita de Santo Domingo. Sería el triunfo de los sectores conservadores de la iglesia latinoamericana, callados en Medellín, con pretensiones en Puebla y triunfantes en Santo Domingo.

III. EL DOCUMENTO DE CONSULTA

El Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM) publicó en forma oficial el segundo Documento de Consulta(DC) preparatorio a la IV Conferencia Episcopal que se celebrará en Santo Domingo. Este segundo Documento debería haber incorporado las sugerencias y aportes hechos al primero (IP) -divulgado por el CELAM en febrero de 1990- dentro de un clima de sano diálogo intraeclesial. Es oportuno ahora analizar algunos enfoques (acertados o discutibles desde nuestra perspectiva), propuestos en el DC que son el resultado de reelaboraciones, matizaciones u omisiones de aspectos esenciales en las Conferencias Episcopales Latinoamericanas anteriores. También trataremos de describir la trayectoria seguida del primero al segundo Documento en esta fase preparatoria.

Dentro de un esquema mucho más lineal y coherente al propuesto por el IP, el nuevo DC se compone de cinco partes.

- I. Perspectivas históricas
- II. Presupuestos sobre Evangelio y Cultura
- III. Promoción y formación de la comunidad humana en América

Latina

IV. Reflexión Bíblico-Teológica

V. Líneas Pastorales

El Papa Juan Pablo II fijó, el 12 de diciembre de 1990, el tema definitivo para la IV Conferencia Latinoamericana desglosado en tres partes que se complementan mutuamente: “Nueva Evangelización-Promoción humana-Cultura cristiana”, acotado con un lema evangelizador que reza: “Jesucristo ayer, hoy y siempre”. Es el mismo título que lleva el DC y que inspirará esta primera fase preparatoria hasta las conclusiones finales.

El DC quiere responder al reto -y a la crisis- de la modernidad; quiere saber cuál debe ser el papel de la iglesia latinoamericana en esta coyuntura histórica actual. Por eso el hilo conductor que propone el DC es el de la Evangelización de la Cultura y, más ampliamente, la Inculturación del Evangelio”. El título, por demás fascinante, actualizado y clave, resulta desde cierta perspectiva, un arma de doble filo: puede ser utilizado con la intención de desplazar algunos temas centrales de las Conferencias Episcopales anteriores -como el de la liberación integral, por ejemplo- relegándolos a un plano secundario, como de hecho lo hace; pero también puede llegar a potenciar esos mismos temas de manera que la liberación sea el requisito principal para entender plenamente la Evangelización de la Cultura y/o la Inculturación del Evangelio. Si la intención es la de disminuir el tema de la liberación -para seguir con el ejemplo- y el peligro real es que más bien lo potencia, es probable que el Documento lance un reto y que después se quede a mitad de camino. El temor y el prejuicio pueden llegar a constituirse en la dinámica implícita en todo el proceso preparatorio hacia Santo Domingo. De ser así nunca se podrán superar las ambigüedades que resultan de los enunciados prometedores y de las concreciones deficientes. Y es probable que nunca se pueda llegar a las últimas consecuencias que implica el reto de una Nueva Evangelización.

3.1. Las perspectivas históricas

La parte histórica resulta bastante cambiada en comparación al IP. Ahora se puede hacer una lectura más ágil a pesar de que el lenguaje sea más técnico. Se nota, también, la mano de expertos.

El aspecto apologético (la defensa de la institución eclesiástica) ha sido matizado, pero todavía se percibe cierta visión triunfalista respecto al papel de la iglesia en el pasado.

El esquema pretende presentar la “realidad latinoamericana en relación con la Iglesia Universal y la realidad del mundo contemporáneo”. Intenta una visión global pero desde la perspectiva europea; es decir, la historia de América Latina se presenta estrechamente vinculada a una serie de acontecimientos europeos que han tenido una incidencia determinante en el desarrollo histórico y eclesial de América Latina. En el campo de la historia el problema es antiguo. ¿Cómo entender el desarrollo histórico? ¿Desde la dinámica universal o desde los procesos particulares inherentes a cada contexto histórico? Por supuesto que todo intento para entender lo particular desde la universalidad es útil y necesario, pero puede presentar dificultades a las cuales esta parte del Documento que analizamos no escapa. El problema, desde esta perspectiva, es doble: los criterios para construir la globalidad y el peligro de disolver lo particular en lo general. El esquema desarrollado en esta parte histórica cae en ambas dificultades. Tanto los criterios elegidos -de tipo externo- como la supeditación de lo particular a lo general llevan a la misma conclusión: América Latina no tiene una historia propia y en consecuencia la evangelización latinoamericana se explica, más bien, por factores externos a ella; es decir, lo que dimana de la propia cultura es negado desde la perspectiva universalizante que se asume. Esta incapacidad para construir la historia desde los dinamismos internos, desde la afirmación de la propia cultura, es la prueba más fehaciente del irrespeto (y dominación) de la cultura occidental europea sobre las culturas que se encontraron en el Nuevo Mundo.

3.1.1. Ecumene o dominación

El DC insiste en insertar, y comprender, la “situación latinoamericana, siempre en relación a la totalidad de la Iglesia y a la totalidad de la Ecumene” (n.2). Concibe que la pluralidad de las culturas puede entenderse sólo en relación a la unidad mundial. Pero lo que el DC entiende por Ecumene es precisamente lo que otros entendemos que ha sido la historia de la dominación. En forma concreta dice : “... La Europa Occidental, a través de España y Portugal, se lanza a los océanos e inicia el primer esbozo de la unidad de la

Ecumene, de modo concreto, desde 1492 y la Bula Inter coetera de Alejandro VI”(n.3). Ese hecho histórico del descubrimiento y conquista es precisamente el inicio de la negación de la pluralidad cultural y la preponderancia de la cultura europeo-occidental sobre las culturas indígenas. No hay nada más contrario al sentido de la verdadera Ecumene (unidad en la diversidad) que la dominación. El DC debe depurar y precisar estos conceptos para evitar decir que de la dominación nace la Ecumene.

El comienzo de la occidentalización del mundo en el siglo XVI, con la preponderancia de Europa sobre las otras culturas, es aceptado sin ningún análisis crítico. Esto es explicable en el esquema implícito en esta parte histórica pues de hecho a través de él se nos ofrecen una serie sucesiva de hechos históricos, sin explicar los criterios que han servido para su selección (¿por qué estos hechos y no otros?), y con aparente intención de neutralidad valorativa. ¡Evidente que tal neutralidad es inexistente!

3.1.2. *Leyenda dorada o leyenda negra*

Da la impresión de que el DC ha pretendido obviar la valoración sobre el pasado de la Iglesia Latinoamericana. ¿Se inscribe ese pasado en las leyendas dorada o negra? Acierta cuando a mi entender intenta decir: “fuera lo que fuera” el resultado es un pueblo que hoy profesa una gran fe. Sin embargo yerra al no reconocer el pecado pasado, el irrespeto a las culturas indígenas y su participación en el proceso de dominación.

El desconocimiento del pecado de antaño puede llevarla a desconocer sus errores actuales. Lo más hermoso que podría hacer la Iglesia universal, y la latinoamericana en particular, de cara a 1992 y a la celebración de la IV Conferencia Episcopal, es comenzar con un acto penitencial de reconocimiento profundo de la culpa para enfrentarse limpia y altiva ante el reto de la Nueva Evangelización.

3.2. *Presupuesto sobre Evangelio y Cultura*

Es una segunda parte importante. Se trata de una serie de criterios y términos que subyacen, y hasta se repiten innecesariamente, en todas las par-

tes del DC. Pretende ser una de las grandes novedades del DC y en realidad lo es. Es muy positivo que todo el movimiento del DC esté encuadrado en la dinámica relacional Evangelio-Cultura. No entraré a analizar en profundidad los conceptos y términos propuestos en esta parte segunda. Sólo me dedicaré a precisar algunos aspectos que me parecen importantes.

3.2.1. Evangelización de la cultura y/o inculturación del Evangelio

La relación entre Evangelio y Cultura en la documentación oficial de la Iglesia, y tal como hoy se la presenta, es relativamente nueva. De hecho hasta finales del siglo XIX se usa de manera preponderante el término "civilización", más que el de cultura, para designar los hechos sociales. Incluso el papel de la Iglesia es visto como maestra de civilización. Es en el siglo XX cuando la temática adquiere una importancia creciente. Por ejemplo, el Papa Juan XXIII llega a relacionar el tema de la cultura con el de la Justicia (Mater et Magistra y Pacem in Terris). El Concilio Vaticano II, con el documento *Gaudium et Spes* (nn. 53 y 58) habla por vez primera de cultura en un sentido muy próximo al que hoy le queremos atribuir: es decir, afirmando su pluralidad, sentido étnico y carácter histórico-social. Corresponde a Pablo VI, con la *Evangelii Nuntiandi*, el gran mérito de haber desarrollado el tema y colocarlo en sus justas proporciones. Posteriormente el Papa Juan Pablo II lo ha propuesto en varios Documentos y es tema central para la IV Conferencia Episcopal Latinoamericana. Es decir, que después de cinco siglos de evangelización, sin menospreciar los valiosos pero aislados intentos realizados en el pasado de inculturizar el Evangelio, es ahora cuando se toma conciencia plena de que el Evangelio para encarnarse tiene que tomar en cuenta los condicionamientos culturales como la más auténtica posibilidad de ser realmente escuchado y aceptado desde el corazón mismo de las culturas. Y a esta conciencia se llega cuando asistimos, por otra parte, a un proceso en la Iglesia Universal que afecta a las iglesias locales, y que consiste en la acentuación de la uniformidad doctrinal, consolidación de la estructura eclesial jerarquizada y normativización progresiva de la Iglesia. No hay nada más contradictorio con la inculturación del Evangelio que el proceso de centralización y universalización al que hacemos referencia. Es probable que el Documento Final de la IV Conferencia, de continuar esta dinámica, lance un reto que después tenga que mediatizar.

El encuentro del Evangelio con los pueblos crea cultura. Por eso el DC habla, y con razón, de una cultura cristiana latinoamericana como síntesis positiva del encuentro cultural con occidente. Esa cultura cristiana estaría fundamentada en la novedad del mestizaje y en la fe. Esto es lo que quiere afirmar y conservar el DC. La amenaza contra la cultura cristiana latinoamericana viene de la modernidad. Con esta cultura moderna, llamada adveniente en el IP, hay que dialogar. El tema de la liberación ha quedado desplazado, pero a este punto me referiré más adelante.

Creo que el DC ha debido (dado que se trata de proponer una serie de criterios terminológicos) desarrollar más las diferencias entre algunos conceptos que pueden confundirse. Por ejemplo, es preciso decir -ya que estamos en el tema de la cultura- que la evangelización inicial fue un proceso más parecido a la *transculturación* que a la inculturación. En efecto, a través de la evangelización, Europa aprovechó para incorporar al centro hegemónico representado por ella a la periferia recién descubierta. Fue una evangelización organizada desde afuera, desde el centro hacia la periferia y cuya meta final fue la *Plantatio Ecclesiae*. En ese sentido las iglesias del nuevo mundo no surgieron desde las propias culturas sino que fueron transplantadas desde Europa. Este peligro se vuelve a presentar hoy después de cinco siglos de evangelización. Porque ayer como hoy el proyecto de implantación eclesial -hoy diríamos involución o reorganización eclesial- descansa en la uniformidad monolítica doctrinal, cultural y organizativa con casi absoluta dependencia de la Iglesia del centro. Si la evangelización actual quiere ser nueva debe ser necesariamente distinta a lo que fue. De lo contrario, ¿dónde quedaría, en esta perspectiva, la inculturación del Evangelio? ¿Cómo resolverá la IV Conferencia esta contradicción que se tiene que encaminar en favor de unos de sus términos, o centralización o inculturación?

La inculturación, necesariamente, es un proyecto de evangelización que no impone una visión preestablecida. El DC sí propone, de entrada, lo que debe ser la Iglesia. La inculturación es un proceso lento y largo que surge y se desarrolla en una interacción directa con las circunstancias concretas, que nace en una coyuntura donde se ha tomado plena conciencia de la importancia de la cultura para la religión y para todo cambio social profundo. Si el Evangelio quiere ser médula de los pueblos debe llegar al nervio cultural, respetándolo y potenciándolo. Por eso, y también necesariamente, la incultura-

ción asume la perspectiva de las iglesias locales que, conscientes de la importancia de las culturas quieren insertarse en ellas y participar activamente en el proceso que desde América Latina hemos llamado de liberación integral. Es decir, que la inculturación difícilmente podrá darse sin Iglesia local y sin transformación social (o liberación integral). Y estos dos aspectos son los que quedan disminuidos en el DC. ¿Cómo creer que la Evangelización propuesta será ciertamente nueva y para América Latina cuando de antemano se soslayan sus dos condiciones básicas?

3.2.2. La identidad cultural latinoamericana

La evangelización debería ayudar a consolidar la identidad cultural de los pueblos, nunca a negarla. El DC parte de la afirmación de que la identidad cultural latinoamericana está estrechamente vinculada a la catolicidad. Aquí radicaría la supremacía moral de la Iglesia en América Latina. Sin duda la fe es un elemento aglutinante, unificador y que otorga personalidad a nuestro continente, pero yo me cuidaría mucho de hacer afirmaciones rotundas.

El argumento de la identidad cultural latinoamericana es también un arma de doble filo. Primero, porque yo no sé si realmente existe una identidad cultural latinoamericana en la variedad continental que va desde México hasta la Patagonia; y después, porque yo no sé si es conveniente que exista esa tal identidad precisamente cuando asistimos hoy a la revalorización y exaltación de la pluralidad cultural. Es más, frente a la propuesta universalizante, en el plano de la cultura y de la moral, del capitalismo que llamamos hoy de corte neoliberal, la opción más revolucionaria es la diversidad y la diferencia. Esto es lo que el capitalismo no está dispuesto a admitir: que seamos distintos. Aquí radica mi duda sustancial : ¿es conveniente hablar de identidad cultural latinoamericana argumentando, aunque no sólo, una supuesta unidad de fe? ¿No resulta esto una forma solapada de dominación, de nuevo en nombre de la fe? ¿Dónde quedan, por ejemplo, las luchas y esperanzas de algunas minorías étnicas indígenas, que teniendo un gran sentido de la trascendencia, reivindican el derecho a no ser cristianizadas u occidentalizadas? El tema, confieso, me resulta apasionante y delicado. Incluso, la misma teología de la liberación ha formulado expresiones (por algunos de sus representantes principales), que

implicarían un proyecto de liberación sobre la base de una supuesta identidad cultural hoy más que nunca discutible.

He tenido la oportunidad de leer una frase de Octavio Paz quien al referirse al latinoamericano y su identidad dice : “Gente de las afueras, moradores de los suburbios de la historia, comensales, no invitados, que se han colado por la puerta trasera de Occidente, intrusos que han llegado a la asunción de la modernidad cuando las luces están a punto de apagarse. No tenemos pasado, y si lo tuvimos, hemos escupido sobres sus restos. No hemos logrado conservar ni siquiera lo que los españoles dejaron al irse”⁶. La frase me resulta desgarradora, y a pesar del dramatismo literario, muy real. Quienes trabajan en la elaboración de los Documentos preparatorios a la IV Conferencia Episcopal deberían tener en cuenta este tema que resulta vital, sin tratar de resolverlo, como de hecho sucede en el DC, de un plumazo, en la unidad de fe y la catolicidad.

3.3. Promoción y formación de la comunidad humana en América Latina

Desde el inicio, en la introducción, se definen los límites y alcances de esta parte tercera. Se trata de optar por los pobres : “la Iglesia debe optar por los pobres”(160) dice el DC, pero desde la óptica de la Promoción humana y la Doctrina Social de la Iglesia. Esta es la novedad del Documento(158). De manera que entender bien en qué consiste, la intención y cobertura de estas opciones es importante para captar el conjunto de datos, muy acertados, que presenta esta parte . Veamos, en primer lugar, la relación que existe entre Promoción humana y liberación para descifrar la intencionalidad del apartado.

6. La referencia está tomada de Pedro Pablo Aguilar quien cita a Octavio Paz en *Cátedra Parlamentaria* , 4 (sobre la identidad nacional), Ediciones del Congreso de la República, Caracas 1991, pág.24.

3.3.1. Promoción humana y Liberación integral

Salta a la vista que el término promoción humana suplanta el de liberación integral. Esta tercera parte del DC omite sistemáticamente y en forma casi absoluta lo que en Medellín y Puebla constituyó una de las líneas de fuerza pastoral más significativa de América Latina : la liberación. En principio, parece evidente que el concepto de promoción humana resulta más general y menos político que el de liberación integral. Funciona como una especie de concepto esponja, que implica la liberación pero que a la vez la diluye, disuelve y relativiza. No sé si esto es intencionado (o mal intencionado) pero de hecho será así mientras no se le hagan mayores acotaciones a lo que se propone como promoción humana en América Latina.

3.3.2. Democracia participativa

Estoy de acuerdo con la opción política implícita en el DC. Trataré de explicarme. El DC rechaza el neoliberalismo en su expresión económica, por sus consecuencias sociales y por sus implicaciones éticas; rechaza, de igual forma, el colectivismo marxista; pero acepta el marco legal de la democracia capitalista occidental. En este sentido no queda otra alternativa viable ni recomendable para América Latina. Precisemos.

En estos momentos las grandes potencias industriales del mundo (los siete países más desarrollados), junto a los organismos internacionales (Fondo Monetario Internacional, Bancos Internacionales, etc...) han aceptado un nuevo reajuste político que regirá las relaciones internacionales de poder en los próximos años. Ese pacto de poder está determinado por cuatro acontecimientos (al menos son los más importantes) de orden económico-político. El primero de ellos es la consolidación de la Comunidad Económica Europea y el incremento de su influencia política a nivel internacional; segundo, el surgimiento económico del Japón y los países del Pacífico, aunque la influencia política internacional del Japón es pequeña. Su política internacional como tantas cosas orientales, me resulta un misterio; tercero, la crisis del socialismo real en Europa simbolizada por la caída del muro de Berlín; y por último, la hegemonía política, y a la par, la debilidad económica de los Estados Unidos. Repito que, dentro de este cuadro general, los países más industrializa-

dos han aceptado la supremacía político-militar de Estados Unidos -no obstante su crisis económica - y la guerra del Golfo fue una demostración fehaciente de ello. Pero Estados Unidos va a necesitar de América Latina ahora más que nunca para aumentar su capacidad negociadora frente a los grandes bloques económicos que se están conformando. Necesita además de América Latina, de sus mercados, para aliviar su déficit fiscal ahora bastante significativo. Es decir, todo esto se traducirá en una mayor dependencia de América Latina de los Estados Unidos y una mayor intervención de los organismos internacionales en las políticas económicas de cada país latinoamericano.

Los espacios políticos se están estrechando. El ámbito político del que disponía América Latina cuando el bloque socialista entraba en liza en los asuntos de política internacional, ya no existe. Dentro de este contexto, plantear la propuesta de la alternativa socialista o el “no desarrollo” para cualquier país de nuestro continente no pasa de ser una nostálgica buena intención o una declaración de principios relativamente loables; hay gente para quienes la opción radical de vida - y la opción radical evangélica - los ha llevado a un rechazo visceral y absoluto del capitalismo y a una aceptación acérrica del socialismo. Pienso que esto puede seguir siendo fundamentalmente válido; es decir, un cristiano puede sentirse más cercano a las opciones éticas formuladas por el humanismo socialista que por la lógica individualista del capitalismo. Pero creo que esto no impide que estas opciones de principios sean matizadas a la luz del realismo que impone el presente. Es decir, nos guste o no, vaya de acuerdo con nuestros principios o no, lo que le queda como salida a América Latina se inscribe en el ámbito del desarrollo capitalista.

¿De qué manera? Creo que el DC ha resaltado muy bien la salida. Se trata dentro del marco legal del capitalismo occidental, de consolidar la democracia participativa. No podemos olvidar que estamos inmersos en un proceso de acentuación del capitalismo de corte neoliberal y ello implica la adopción de un conjunto de medidas conocidas ya en muchos países latinoamericanos. Privatizar, multinacionalizar -inversión extranjera- reconversión industrial, reforma del estado, integración latinoamericana, etc., son procesos que se implican mutuamente. Es impensable la reforma del estado sin privatización y esta última sin reconversión industrial y sin inversión de capitales foráneos. Estos procesos en cuanto se hagan lo más pronto posible será mejor. Lo que hay que estudiar muy bien es la forma de realizarlos. Por ejem-

plo, para mí es determinante el papel que todavía debe jugar el Estado en un proceso de transición hacia una democracia participativa. El Estado debe garantizar la transferencia de poder, que en anteriores modelos controlaba en forma hegemónica, hacia la sociedad civil. De esto depende el carácter participativo de la democracia. Esta transferencia de poder del Estado hacia la sociedad civil está amenazada por el neoliberalismo, por eso hay que pensar muy bien cómo se hace esa transferencia, lo cual está en íntima relación con la forma de realizar la reforma del Estado, la privatización, etc.

3.3.3. *Desarrollo y proyecto político*

En 1973 Daniel Bell, profesor de sociología en la Universidad de Harvard, escribió un libro⁷ que entonces y ahora resulta iluminador. Basándose en el desarrollo de la sociedad norteamericana planteaba que ésta, y también la humanidad, estaban a punto de entrar en la época de la sociedad post-industrial. Las características que describía de esa sociedad del futuro se han ido cumpliendo progresivamente. El cambio societario lo impulsaba el desarrollo de las fuerzas productivas (tecnología). Unos años antes (1969), el checoslovaco Radovan Richta también había publicado un libro⁸ cuya intención era similar a la de Bell; esto es, analizar la transformación de la civilización a la luz de la revolución científica técnica. Lo que impresiona de los planteamientos que se desprenden de ambos autores es que proviniendo uno del centro del capitalismo mundial y otro del ámbito socialista coincidirían casi al calco en la caracterización de cómo sería esa sociedad del futuro. Esto me hizo pensar por mucho tiempo que los modelos políticos eran secundarios en la problemática del desarrollo y que lo fundamental era el proceso de industrialización en sí, común a cualquier modelo político. Pero la historia parece ensañar otra cosa. La caída del muro de Berlín ha demostrado que lo político acompaña estrechamente el proceso de desarrollo y que la industrialización no se plantea de igual forma en cualquier modelo

7. BELL Daniel, *El advenimiento de la sociedad post-industrial*, Alianza Madrid 1976, Pág. 24

8. RICHTA Radovan, *La civilización en la encrucijada*, Siglo XXI, México, pág.349.

político. Ante la superioridad tecnológica mostrada por el capitalismo pero a la vez ante el profundo desajuste social, que por lo menos en estos momentos produce, ¿cómo situarse? La Iglesia se encuentra ante la disyuntiva de hacer concesiones al capitalismo y optar por el trabajador. El equilibrio resulta difícil. El DC es loable en esta perspectiva. Ha organizado los datos que emite sobre la realidad desde lo que llama la “cultura del trabajo” y ha dejado intacto -como mencionamos anteriormente- el marco legal en la cual se desarrolla la democracia capitalista. Coincide en este aspecto con la Documentación Pontificia última, sobre todo aquella de reciente aparición que lleva por nombre *Centesimus Annus*.

3.4. Reflexión Bíblico-Teológica

El capítulo parte del concepto Reino de Dios como centro iluminador de la relación que existe entre evangelización e Iglesia y entre evangelización y promoción humana. Le dedica varios números al problema de la identidad cultural latinoamericana sobre la base de la catolicidad. Señala el papel fundamental del Espíritu Santo en la evangelización y resalta dos problemas que considera decisivos: el secularismo que trae la modernización y el problema de las sectas en América Latina.

El esquema ha variado sustancialmente en comparación al IP. Ha mejorado e incorporado sugerencias concretas que se le hicieran oportunamente. Ya no se trata de una reflexión rápida sobre el amor cristiano, base de la civilización del amor, sino del concepto bíblico-teológico del Reino de Dios. Lo malo es que el tratamiento teológico sigue siendo muy superficial, lo que me interroga sobre el sentido de ese hecho: pretendido o incapacidad. Pienso que se trata de ambas cosas. Me explico.

Me da la impresión de que quienes están coordinando la preparación de la IV Conferencia no tienen claridad sobre qué tipo de Documento quieren sacar: ¿se trata de un Documento con mucha Doctrina Social de la Iglesia (sobre todo con muchas citas del magisterio pontificio de Juan Pablo II), teológicamente fundamentado o más pastoral? Al juzgar por la simplicidad teológica y por la escasa concreción en las líneas pastorales parecería que los indicios apuntan hacia un Documento basado en el concepto de promoción humana con una amplia apoyatura en la Doctrina Social de la Iglesia.

3.5. Líneas Pastorales

Esta última parte también pretende ser una novedad. Viene dividida en tres sub-partes presididas por títulos tratados en temas anteriores: evangelización de la cultura, desafíos especiales en la evangelización de la cultura e inculturación del Evangelio. La globalidad del apartado resulta bastante mediocre. No se podía esperar otra cosa ya que la fundamentación anterior no permite formular líneas pastorales inspiradoras y proféticas. Si han sido condicionados los presupuestos era casi imposible pretender unas líneas pastorales que desbordaran los límites impuestos en el DC. Está demás decir que la temática relativa a la liberación integral fue disminuida. Pero aquí la cuestión es más dramática, según mi apreciación, ya que en Medellín y Puebla el tema de la liberación resultó central como inspiración pastoral. No se puede omitir en forma tan absoluta una línea de fuerza pastoral -como la liberación- tan fundamental en las Conferencias Episcopales anteriores. Al menos se tendría que dar una explicación del hecho.

3.6. Consideraciones finales

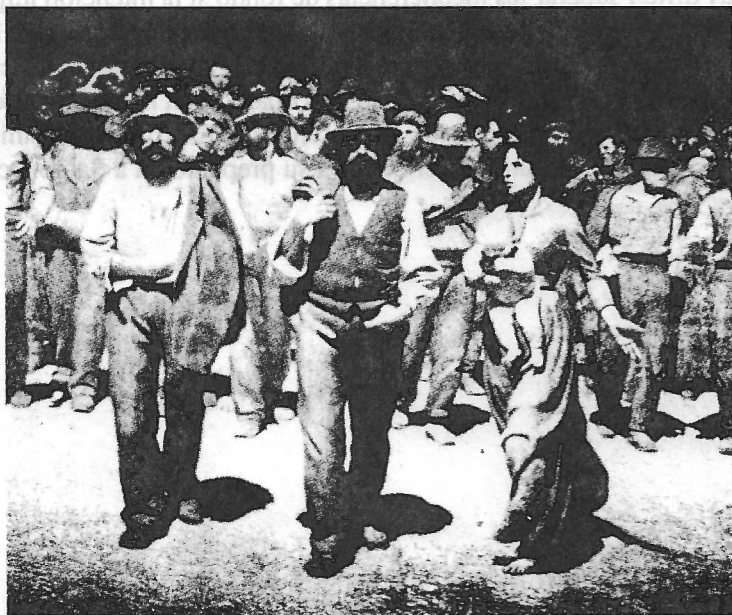
Personas allegadas a las instancias del CELAM y a las distintas Conferencias Episcopales regionales atribuyen las deficiencias observadas en el DC a factores circunstanciales como la escasez de tiempo o la falta de coordinación en esta fase preparatoria. Pienso que estos elementos han influido, pero no logran explicar omisiones, prejuicios y perspectivas implícitas en el IP y el DC. Clodovis Boff decía en un artículo reciente referido al IP que le resultaba una especie de voz militar que proponía un elegante “giro hacia adelante”. Es decir, un cambio de línea pero de frente. Pienso que este segundo documento continúa con el mismo propósito. Pretenden congelar una línea pastoral en la Iglesia Latinoamericana y comenzar otra. Supongo que es aquí donde se muestra el carácter tendencioso e ideologizante del DC y por eso considero que todas las deficiencias que presenta no son imputables en absoluto a factores circunstanciales.

Por eso el DC se desenvuelve entre los temas prometedores y los miedos paralizantes. Hay miedo a la tradición e interpretación latinoamericana de Medellín y Puebla (quieren que Santo Domingo sea otra cosa), hay miedo a

la inserción-inculturación y sus implicaciones políticas, hay miedo a la teología de la liberación, a los religiosos en América Latina, etc. El DC enfrenta estos miedos con la omisión o disminución sistemática de los mismos.

Algunas personas autorizadas me han informado que también en el Vaticano están inconformes con los dos Documentos preparatorios a la Conferencia Episcopal a celebrarse en Santo Domingo. Ciertamente les va a resultar muy difícil superar las incoherencias de fondo si la intención implícita en el CELAM es la de golpear y congelar una línea pastoral que ha sido la expresión de todo un proceso intenso y profundo de la Iglesia Latinoamericana. Medellín y Puebla fueron Conferencias Episcopales, con matices y diferencias, inspiradoras. Esperamos que la voz profética del Espíritu siga iluminando el camino de la Iglesia Latinoamericana en su preparación a Santo Domingo.

Doctrina Social de la Iglesia y Promoción Humana hoy



Instituto de Teología para Religiosos - Caracas



CONFEDERACION LATINOAMERICANA DE RELIGIOSOS

José C. Ayestarán, sj

En estos dos últimos años la CLAR, Confederación Latino Americana de Religiosos, ha sido noticia eclesial que ha estado con frecuencia en la prensa religiosa. Es de suponer que más de uno puede estar interesado por saber el motivo. No es fácil poner al alcance del lector la profundidad y el alcance de la problemática que está en cuestión. Este artículo pretende contribuir a la comprensión de este complejo fenómeno eclesial. Pero no se trata de escribir una historia de la CLAR, sino de presentar algunos elementos de mayor importancia.

Ante todo habría que recordar que la CLAR es la Confederación Latinoamericana formada por las Conferencias Nacionales de Superiores Mayores de Religiosos de América Latina y es un organismo internacional de coordinación entre las mismas Conferencias. Fue erigida por la Santa Sede el 2 de marzo de 1959 y depende de ella a través de la Congregación para los Institutos Religiosos¹.

La CLAR tiene como finalidad: 1) Coordinar las iniciativas y servicios comunes de las Conferencias Nacionales, respetando la legítima autonomía de cada una de ellas, para la promoción y animación de la Vida Religiosa, en fidelidad al Magisterio de la Iglesia y las normas del Código de Derecho Canónico. 2) Fomentar la colaboración de los Institutos Religiosos presentes

1. Cfr. Estatutos, art. 1.

en América Latina para el bien de la Iglesia. 3) Establecer una oportuna coordinación y una sólida cooperación con el CELAM, con las Conferencias Episcopales y con los Obispos en particular, especialmente en todo lo que se refiere al apostolado y al ejercicio público del culto divino².

Se trata, propiamente, de un organismo preconciiliar por su fecha de erección. Pero pronto asume la tarea central de la renovación de la Vida Religiosa dentro del espíritu inspirador del Concilio Vaticano II. Pocos años antes, también en la década de los 50, el Episcopado Latinoamericano crea el CELAM, que, en la línea de los deseos indicados por el Papa Pío XII, asumiría como una de sus primeras tareas coordinar “una cordial y ordenada colaboración de las fuerzas católicas”. Dada la importancia cuantitativa de los Religiosos y Religiosas y su presencia en la diversidad de tareas apostólicas, bien pronto el CELAM vislumbró la conveniencia de un organismo apostólico a nivel latinoamericano como instancia de diálogo para una coordinación y colaboración de los religiosos con los fines apostólicos del CELAM. Así la CLAR nace por deseos del CELAM. La Santa Sede aprueba y alienta el estrecho contacto con el CELAM, al mismo tiempo que repetidamente insiste en la finalidad específica de la CLAR, que es servicio de animación y coordinación de la Vida Religiosa³.

DEL VATICANO II A MEDELLIN

El estatuto jurídico daba derecho a la existencia de la Confederación. Pronto comienza a caminar con rostro propio, que presupone claridad de su propia identidad. Y esto la CLAR lo logra en buena medida en el relativamente corto período que va desde su primera Asamblea (Lima, mayo de 1960) a la tercera (México, diciembre de 1966). Este período es sumamente importante para la Iglesia: se realiza el Concilio Vaticano II. Por otra parte, se venía gestando un profundo cambio de mentalidad y conciencia de nuestros pue-

2. Cfr. Estatutos, art. 2.

3. Cfr. PERNIA Mateo, CP., “Memoria: XXV años de la CLAR”, en *Boletín* 4-5 (1984) 8-9.

blos. El triunfo de la revolución cubana (1959) y su impacto en toda la América Latina impulsa a una toma de conciencia de que una mayor abundancia de bienes, promovida por el “desarrollismo”, no contribuyó casi a otra cosa que a ahondar la escandalosa brecha entre ricos y pobres y a aumentar las tensiones sociales y políticas. Se estudian las causas de tal situación y aparecen diversas corrientes de pensamiento y movimientos de liberación.

Las Iglesias latinoamericanas acogen con gozo el Concilio Vaticano II, pero desde este clima inédito. En particular la CLAR toma conciencia de que su misión es buscar la unión y mutua ayuda y animación de las Conferencias Nacionales de Religiosos. Al término de la segunda Asamblea (Río de Janeiro, agosto de 1963) se escribe en el modesto boletín CLAR: “Está superada la etapa individualista entre los Religiosos de América Latina y con respecto al Episcopado y al Clero Diocesano”. Expresión que tal vez revela más optimismo que realidad.

Es oportuno señalar que en este incipiente caminar la CLAR tuvo dos pedagogos que la introdujeron, como de la mano, en el cumplimiento de su misión indicándole horizontes y dirección: la Congregación de Religiosos y el CELAM. La primera la impulsa a buscar respuestas concretas, reflexionadas y asumidas como cuerpo a situaciones sociales concretas. Así mismo insistirá en la constitución a nivel de los países de “comisiones mixtas” entre Obispos y religiosos. Había que superar el individualismo de los Institutos Religiosos, no sólo estableciendo una comunión entre ellos por medio de las Conferencias Nacionales, sino integrándose al conjunto de la iglesia local en una pastoral de conjunto (Carta del Card. Valerio Valeri al Abad Andrés Azcárate, Presidente de la CLAR, marzo de 1963). Por su parte el CELAM en contacto diario entre sus sedes, situadas ambas en Bogotá, iría marcando la dirección y líneas fundamentales de la CLAR. Los dos organismos buscan ahora acoger el Vaticano II claramente situados en una América Latina que busca la propia identidad y liberación de sus pueblos⁴.

A fines de 1964 la Santa Sede puntualiza más como responsabilidad de la CLAR su misión de promover la renovación y adaptación de la Vida Religiosa conforme a las exigencias del Vaticano II. La CLAR decide en pleno

4. Cfr. *Ib.*: 8.

Concilio -abril de 1965- hacer un estudio amplio y profundo sobre la Vida Religiosa en América Latina a la luz del Concilio y considerando las circunstancias pastorales de América Latina. Para ello resuelve organizar un Encuentro de especialistas, que se realizó en Río en noviembre de 1966. Unos meses antes, la Asamblea del CELAM en Mar de Plata, con análogos marcos referenciales trata de comprender y hacer más incisiva la presencia y misión de la Iglesia en América Latina. En esta Asamblea se adopta el análisis de la realidad, especialmente económica, realizado por el CEPAL. Las conclusiones y la metodología de Mar de Plata pesarán mucho en el Encuentro de Río. Esa metodología de análisis se generaliza a todos los niveles de la Iglesia de América Latina, pasando por las singulares experiencias de Medellín y Puebla e imprimirá cierta peculiaridad a la reflexión teológica de Medellín y Puebla.

El Encuentro de Río produce un documento con líneas orientadoras que permitan “promover en América Latina una Vida Religiosa: *auténtica*, en sus exigencias de consagración y testimonio; *apostólica*, por su integración en un servicio eclesial, y fecunda, por su atractivo para las nuevas generaciones”. Este estudio fue examinado y asumido por la II Asamblea General de la CLAR (México, diciembre 1966)⁵. La CLAR tenía siete años cuando comenzó a hablar con su lenguaje propio.

Medellín (1968) significó el comienzo de una *nueva etapa* en la Iglesia latinoamericana. Creó una mentalidad, engendró un espíritu. Era la primera vez que el Episcopado Latinoamericano analizaba a fondo la realidad global del subcontinente, la interpretaba a la luz del Evangelio y determinaba líneas pastorales concretas que implicaran compromisos claros y valientes. Medellín ha sido sin duda el acontecimiento eclesial y profético por el que ha pasado en América latina el soplo renovador del Concilio Vaticano II. Las *Conclusiones de Medellín*, como documento, fueron un instrumento permanente que suscitó esfuerzos, audacia y sacrificios.

Siguiendo una línea de estrecha y armónica colaboración entre el CELAM y la CLAR, ésta participó en Medellín en forma notable y entusiasta.

5. CLAR “*Renovación y adaptación de la Vida Religiosa en América Latina y su proyección apostólica*”, Colección CLAR, 1 (1966).

Sus representantes asistieron con voz y voto, como los Obispos. El llamado de Medellín ocurre en un momento crucial. La Vida Religiosa inicia así un nuevo éxodo de acercamiento a la realidad que la induce a repensar su misión en la Iglesia, redescubrir su identidad y revisar sus estilos de vida. Intuye que, más allá de su dedicación pastoral, vive en cierta lejanía y disonancia respecto al pueblo. La CLAR comienza a realizar su servicio de ser canal de iniciativas con mucha creatividad y con eficaz organización⁶.

DE MEDELLIN A PUEBLA

Es la década de los años 70. Una segunda etapa crucial para toda la Vida Religiosa latinoamericana y también para la CLAR. Se gestan los grandes logros, pero también aparecen las dificultades. La preocupación en los años siguientes al Concilio fue la identidad del religioso: la vida religiosa “ad intra”. El número de defecciones y la falta de vocaciones indicaba un problema profundo que había que encarar: quiénes somos, qué buscamos, a dónde va la Vida Religiosa en América Latina. Era preciso reencontrarnos, descubrir el sentido nuevo de la experiencia de Dios, de la vida de oración, de la convivencia fraterna. Había que volver a las Fuentes del Evangelio y de la intuición inicial del Fundador, el carisma fundacional.

Pero el plan renovador del Concilio no podía darse sin volver también a la realidad del mundo en que vivimos y al que hemos de dedicar nuestra misión: “ad extra”. Es la Vida Religiosa en función del Reino: tenía que dar respuesta al hombre de hoy y aquí de América Latina. Durante esta década el *sordo rumor de injusticia* de Medellín (1968) se va convirtiendo en un *grito ensordecedor* en Puebla (1979).

Servicios de Animación

La CLAR está en capacidad de percibir cada vez mejor el sentir y las necesidades de los religiosos y religiosas y desde allí organizar los servicios

6. Cfr. PERNIA Mateo, *o.c.*, 16-18.

y trazar las líneas que irán perfilando la fisonomía de la Vida Religiosa. Uno de los primeros servicios constituyen los *Seminarios CLAR* que pretenden desarrollar la capacidad de analizar la situación, reflexionar teológicamente sobre los desafíos, ayudar a planificar sus actividades. En esta década, cerca de dos mil religiosos, generalmente formadores y superiores, han compartido estos seminarios. Pronto se suman otro tipo de seminarios que responden a campos más específicos: comunicación, formación de la conciencia crítica, espiritualidad, etc. A medida que la CLAR va asumiendo los problemas y desafíos, experimenta la necesidad de contar con un *Equipo de teólogos* que sistemáticamente hiciera su aporte iluminativo. A partir de 1973 se irán multiplicando las publicaciones de la CLAR: Colección CLAR (59 números), Colecciones Perspectivas CLAR (17), Colección Inserción y Nueva Evangelización (4), Colección Palabra-Vida (3) y otras publicaciones sueltas. Se trata de pequeños folletos, que generalmente han sido acogidos con gran aprecio. A nivel de Conferencias Nacionales se han ido formando equipos de reflexión teológica que han presentado sus aportes propios.

La ingente y diversa actividad de la CLAR en esta década se ha inspirado en las líneas asumidas en las Asambleas y que a partir de 1976 (Asamblea de Caracas) se ha llamado PLAN GLOBAL. Este marca el espíritu y la dirección de todas y cada una de las actividades de la CLAR. Algo muy importante es que el Plan Global expresa la orientación asumida por el conjunto de Conferencias Nacionales y no simplemente por el Equipo Directivo de la CLAR. No todas las Conferencias compartían igualmente las líneas significativas. Tampoco todos los religiosos y religiosas se sienten igualmente interpretados por sus respectivas Conferencias Nacionales. Pero ciertamente se trata de minorías, que en algunos casos pueden tener incluso motivos justificados.

Tendencias

Las líneas asumidas oficialmente por la CLAR desde sus primeros años han ido madurando con la experiencia y generando ciertas *tendencias* que comportan dinamismo y esperanzas de futuro. No son nuevos proyectos, ni sólo una utopía hacia la cual se camina. Son ya realizaciones concretas que cada día van tomando más fuerza a medida que crece el número y la calidad

de los religiosos que las siguen y promueven. Son tendencias significativas porque nacen de la convicción de que por este camino se encuentra la respuesta adecuada a las nuevas exigencias de Dios que piden un nuevo estilo de vida consagrada. Se trata de manifestaciones del Espíritu, que deben ser discernidas y purificadas en la comunidad eclesial bajo la guía de los Pastores.

Las nuevas tendencias que iban perfilándose y profundizándose a lo largo de esta década fueron presentadas y aprobadas (1979) en Puebla, y en la VII Asamblea de la CLAR el mismo año en Santo Domingo⁷.

Con motivo de los 20 años de la CLAR, la experiencia de la Vida Religiosa latinoamericana se expresa, fundamentalmente, en cuatro tendencias:

1. *La experiencia de Dios*. Sigue siendo el corazón de la Vida Religiosa, de cada familia religiosa y de cada religioso. Tiene nuevas formas de oración y nuevas realizaciones. La novedad está en el encuentro de Dios en la vida, en la historia, en la situación de pobreza e injusticia, en cada rostro sufriente. Y en el compromiso de construir un mundo mejor. Es un Dios cercano y liberador.

2. *Opción preferencial por los pobres*. Es la tendencia más llamativa y la más característica en todas las naciones, según el testimonio de las Conferencias Nacionales. No es todavía la mayoría de los religiosos, pero sí grupos significativos los que van influyendo en todos. Comporta con frecuencia un éxodo geográfico, social y cultural de los religiosos hacia el mundo de los pobres. Según Puebla, es una opción que obliga a todo cristiano, aunque pueda y deba realizarse de diversa forma. Siempre conlleva compromiso y solidaridad con el pobre.

3. *Vida Comunitaria*. Una toma de conciencia más fuerte de la dimensión de vida, testimonio y servicio de la comunidad determinó una revisión y cambio de estructuras de vida comunitaria. Pasa del modelo de "observancia regular" al de las relaciones interpersonales, en el Señor y la misión común. Esta tendencia se manifestó principalmente en la formación de pequeñas comunidades, sobre todo las ubicadas en medios populares. Se van

7. Cfr. DP 722-738; *Experiencia Latinoamericana de Vida Religiosa*, Colección CLAR, 42.

caracterizando por una nueva dimensión eclesial e intercongregacional, por la flexibilidad y apertura al cambio, para poder realizar mejor la misión profética de la vida religiosa en la Iglesia.

4. *Misión evangelizadora.* Las exigencias del contexto histórico y la urgencia de la evangelización nos van llevando a una nueva conciencia de vida religiosa menos centrada en sí misma, en lo institucional, y más volcada hacia la misión evangelizadora. Se puede decir que la misión se constituye en la clave de comprensión del carisma de la vida religiosa en América Latina. Esta tiende a insertarse cada vez más en la pastoral de conjunto de los diversos países y diócesis, de acuerdo con la mayor o menor organización de esa pastoral. La búsqueda de integración en la pastoral de conjunto ha llevado también a los religiosos a una mayor comunicación intercongregacional con todo lo que ello lleva de riqueza e intercambio de experiencias.

Pero también hay dificultades. En la dimensión eclesial, hay deficiencias y hasta ausencia de pastoral de conjunto, falta de opciones pastorales a la luz de prioridades de la Iglesia nacional o diocesana, falta de diálogo entre Pastores y religiosos. Algunas Conferencias señalan la falta de integración en la cultura del país. Se subraya el hecho de la falta de visión y postura crítica de no pocos religiosos en la vivencia del carisma congregacional y del compromiso por la justicia.

Mirando al futuro, se percibe que la Iglesia estará formada fundamentalmente por pequeñas comunidades de base en torno a la parroquia. En la Iglesia particular se apuntará hacia una pastoral como fuente de liberación integral con una acción social más evangélica y comprometida con la justicia, más promocional que asistencial. La vida religiosa será necesariamente más encarnada, particularmente en los medios populares, en continuidad histórica al carisma fundacional. Todo esto exigirá una nueva formación para la misión evangelizadora.

5. *Formación.* No es una tendencia, sino una consecuencia. Es una de las principales inquietudes: ¿cómo formar para esta vida religiosa renovada? Se busca una formación centrada en el desarrollo integral de la persona. Hay necesidad de una nueva formación inicial y permanente.

Al presentar las tendencias de la vida religiosa, aprobadas por Puebla y asumidas por la CLAR a finales de la década (1979), descubrimos tres

fenómenos muy señalados: una extraordinaria coincidencia de todos los países en señalar con el mismo lenguaje las constantes, los problemas y las realizaciones de la vida religiosa; una corriente dinámica de transformación del modo de vivir la consagración y de orientar toda la misión evangelizadora; y una relectura del carisma del fundador como inspiración de una respuesta evangélica específica en una situación histórica. Esto es una manifestación de la acción del Espíritu que “renueva la faz de la tierra”. Se abre un horizonte de esperanza hacia el futuro⁸.

Pero también es un período en el que la diversidad de concepciones, especialmente eclesiológicas, la encontrada lectura de la realidad y la apasionada toma de posición frente a situaciones graves y complejas ahondan las tensiones, favorecen las sospechas y desconfianzas sobre las personas y los grupos y debilitan la Iglesia con discusiones internas. Infelizmente en la década del 70, cuando la Iglesia de América Latina necesitaba más un caminar coordinado, CELAM y CLAR progresivamente se distancian incluso en la praxis institucional, retrocediendo notablemente de los avances logrados en la década anterior. Las causas de este distanciamiento son múltiples, que aquí no podemos más que insinuar⁹.

Por una parte, la CLAR acogía con simpatía muchos resultados que en esa década iba logrando la Teología de la Liberación. A partir del triunfo de la revolución cubana, surgieron movimientos de liberación en casi todos los países de América Latina. Frustrados por el desarrollismo de la Alianza por el Progreso, la realidad se interpretó fundamentalmente a la luz de la teoría de la dependencia, que utilizaba, en mayor o menor grado, el método de análisis marxista. Poco a poco, a los movimientos de liberación se fueron sumando diversos movimientos sacerdotales (Sacerdotes para el tercer mundo (Argentina), Colconda (Colombia), Los Ochenta (Chile), Movimiento de sacerdotes para el pueblo (México), etc.), que cuestionaban radicalmente muchos aspectos de la pastoral de la Iglesia. Medellín hizo un gran discernimiento de la realidad de injusticia y opresión en que vivía la gran mayoría de los latinoamericanos. Sobre todo a partir de ese momento comienza una reflexión teológico-pastoral que se conocerá como la Teología de la Liberación.

8. Cfr. *Ib.* 76-102.

9. Cfr. PERNIA Matco, *o.c.*, 15.

Durante esta década se alcanzan los mayores logros en los campos metodológico, cristológico, eclesiológico, espiritual, etc. Algunos teólogos de esta corriente teológica participan también en los equipos de reflexión teológica de la CLAR. Es indudable el influjo de la Teología de la Liberación en muchos planteamientos de la CLAR. Las acusaciones de reduccionismo, marxismo, magisterio paralelo, politización de la pastoral, etc., no se hicieron esperar.

Por su parte, el CELAM comienza a replegarse a posturas más conservadoras y duras sobre todo a partir del cambio de Secretario en 1972. Su actitud es cada vez más crítica ante la Teología de la Liberación y las publicaciones de la CLAR. El diálogo entre las dos instituciones es cada vez más difícil. Esto se manifiesta sobre todo con ocasión de la II Conferencia Episcopal de Puebla. Al convocar dicha Asamblea se invitaron 20 sacerdotes diocesanos, 20 diáconos, 20 laicos y no se invitaron a los religiosos que constituyan más del 80% de los agentes de pastoral en América Latina. Pero fue tal la cantidad de protestas que los organizadores los invitaron “cordialmente” a participar, ya que los religiosos podían hacer aportes valiosos. Durante la Asamblea de Puebla siguió la oposición por parte de un grupo de Obispos, aunque muchos otros les mostraban su simpatía y les pedían que no abandonaran el camino. Un Obispo estuvo recogiendo firmas para pedir al Papa la extinción de la CLAR; no consiguió muchas firmas. El Papa hizo caso omiso de la petición.

Al cabo de diez años, muchas realidades apenas insinuadas en Medellín, muchos temas implícitos en las *Conclusiones*, han tenido un singular desarrollo. El dinamismo del Espíritu es más rápido en generar realidades vitales que el cuerpo eclesial en asimilarlas. Puebla se va a proyectar hacia el futuro, esforzándose por potenciar el sujeto activo de la evangelización: la Iglesia como cuerpo orgánico.

DE PUEBLA A SANTO DOMINGO

En general puede afirmarse que esta década está siendo de discernimiento, profundización y consolidación de las líneas fundamentales que en la CLAR habían ido emergiendo desde el Concilio Vaticano II y fueron recogidas por Puebla y por la misma CLAR.

Por otra parte, la Iglesia en general y también en América Latina ha vivido procesos más claros de *involución* hacia posturas consideradas más seguras. Las fuerzas conservadoras han respirado más a su gusto. Hay que poner orden en casa, y las medidas disciplinares desde Roma son más incisivas sobre personas y organismos eclesiales. En compEnsamación, se proponen horizontes nuevos a nivel mundial y latinoamericano: la *Nueva Evangelización*. Los hitos mayores son la conmemoración o celebración del V Centenario del descubrimiento y primera evangelización de América y el paso al III milenio del Cristianismo; son momentos históricos que pueden despertar grandes impulsos de renovación eclesial. Y todo esto en el contexto mundial de los grandes cambios geopolíticos que tienen su epicentro en Europa del Este, pero que se extienden a todo el mundo.

Reconstrucción de la Comunión Eclesial

La primera y más sentida necesidad de la Iglesia y la Vida Religiosa en América Latina fue la reconstrucción de la unidad eclesial en comunión y participación, como enseñó Puebla. La CLAR abordó esta tarea en la VIII Asamblea que tuvo lugar en Ypacaráí (Paraguay 1982). Las líneas de acción y los programas propuestos reflejan una asombrosa vitalidad y optimismo. La respuesta de la CLAR en la línea de la comunión es inmensa: su presencia en más de 20 Conferencias Nacionales, siete encuentros de diálogo con organismos del Vaticano, cuatro a nivel interamericano, tres con religiosos de Europa y participación en más de 10 congresos y asambleas de otras instituciones de la Iglesia. Con todo esto se procura restablecer los lazos de comunión con las Conferencias Nacionales, el CELAM y otros muchos organismos eclesiales.

Pero las actividades de la CLAR hasta el año 1985 no se limitan a la reconstrucción de la comunión eclesial. También encuentran respuestas más concretas las “tendencias” de la experiencia de Dios, opción por los pobres, carisma e identidad de la Vida Religiosa y la formación. Se imparten más de 60 cursos y seminarios en los diversos países de América Latina. Las publicaciones CLAR siguen aumentando en número e interés. Colaboran más de 60 especialistas en el equipo de teólogos, asesores y coordinadores de seminarios y profesores de cursos ¹⁰.

10. Cfr. CLAR, *IX Asamblea General, Informe del Secretariado*: abril 13-19, Guatemala 1985.

Inserción

Este es el tema que se estudió en la IX Asamblea de la CLAR que tuvo lugar en Guatemala el año 1985. La opción preferencial por los pobres iba tomando cuerpo en una forma privilegiada por su significado: la inserción en el mundo de los pobres. Esto suponía un éxodo espiritual con cambio de lugar geográfico, social y cultural. No se podía hacer de los pobres un sujeto histórico de liberación a través de movimientos ideológicos-partidistas. La vida religiosa siente la necesidad de compartir el mundo de los pobres para aprender de ellos y compartir los lentos procesos de liberación cristiana. Esto exigiría una auténtica "inculturación" en las culturas oprimidas de los pobres. Toda la vida religiosa (espiritualidad, votos, vida comunitaria, etc...) debía ser vitalizada por medio de las experiencias de inserción. No era ésta la única y excluyente forma de realizar la opción por los pobres, pero sí era muy significativa.

Durante los tres años siguientes (1985-1988) la CLAR insistiría en las líneas de acción que llevarán una gran motivación hacia la vida religiosa inserta. Se promueven cursos y seminarios y encuentros que estudian esta modalidad de vida religiosa. La espiritualidad de cada congregación religiosa debería ser confrontada con la espiritualidad renovada de la inserción. Se comienza a hablar de una *nueva* espiritualidad (hasta con el peligro de eliminar o igualar todos los carismas). Por supuesto la formación inicial de los religiosos y religiosas debe llevar el sello de la inserción. Muchas casas de formación se trasladan a zonas populares y marginales. El apostolado de la vida religiosa inserta se caracteriza por la inculturación en zonas deprimidas y nuevos procesos de liberación compartiendo los modos y el ritmo del pueblo. Las comunidades religiosas insertas en medios populares (CRIMPO) apenas alcanzan todavía el 10% de los cerca 166 mil religiosos y religiosas que trabajan en América Latina. Pero su fuerza profética no está tanto en el número, cuanto en el estímulo confrontador para el resto de la Vida Religiosa y de la Iglesia para encontrar otras formas auténticas de opción por el pobre.

Formación Inicial y Permanente

La formación inicial y permanente de los religiosos y religiosas es de capital importancia para el futuro de la Vida Religiosa. Las tendencias

mayores que ha ido suscitando el Espíritu tienen que ser transmitidas a las nuevas generaciones y asimiladas también por los mayores. La formación no es una nueva tendencia, sino la consecuencia de todas las otras. Por eso la X Asamblea de la CLAR (Cochabamba, Bolivia 1988) abordó el tema de la Formación en la Nueva Evangelización¹¹.

Después de dos años de preparación a nivel de las Conferencias Nacionales, sus informes son compartidos en encuentros regionales que recogen las reacciones al documento *Reflexiones sobre la formación* preparado por un Equipo de formadores de la CLAR. Esta, finalmente, selecciona una experiencia de cada región que sea la más englobante del proceso formativo.

Una vez presentado el marco general de la Nueva Evangelización y Vida Religiosa, se proponen los ejes dinamizadores de la formación: *radicalidad* del Evangelio con particular énfasis en el profetismo de la Vida Religiosa; *inserción* como la nueva experiencia, con etapas, tiempos y sus desafíos; *inculturación* del Evangelio y de la Vida Religiosa para evangelizar desde la cultura superando todo tipo de a-culturación; *liberación* en fidelidad al compromiso del Reino en el marco de la Nueva Evangelización que conlleva la práctica de la justicia, la experiencia de Dios en el encuentro con el pobre: es decir, una evangelización liberadora.

En torno a estos ejes dinamizadores, se propone un nuevo estilo de formación en las diversas etapas (noviciado, juniorado, etc.) y en los diversos ambientes (barrios populares, zonas rurales...). Se presentan nuevos enfoques del seguimiento radical a Jesús, en nuevo papel de los formadores, los nuevos puntos de apoyo como la comunidad, el pueblo, la intercongregacionalidad, etc. Las dimensiones fundamentales de esta formación son: espiritualidad, madurez afectiva, vida comunitaria, formación política... Todo este complejo proceso de formación exige una visión unitaria de estudio, pastoral y trabajo, teniendo en la mira los logros, dificultades, desafíos y propuestas.

Durante la década de los años 80, la CLAR prosiguió con entusiasmo y eficacia su misión de animación y coordinación de la Vida Religiosa en América Latina. Las tres Asambleas que hemos reseñado brevemente son un buen índice del camino recorrido. Por su parte, las Juntas Directivas han ido

11. Cfr. X Asamblea, Cochabamba, Bolivia, junio 1988, pp. 1-10.

ejecutando las líneas de acción con nutridos programas. Las Conferencias Nacionales se sienten animadas por la CLAR, aunque no todas presenten la misma vitalidad y problemática. Con todo, no sería honrado afirmar que en la CLAR (presidencia, equipos, cursos y seminarios, publicaciones, Asambleas, Juntas Directivas) no haya habido más que logros y aciertos. Pero las fallas - nos parece- son marginales.

Por su parte la Santa Sede y el CELAM dieron su apoyo a la Vida Religiosa. En mayo de 1978 las Congregaciones de los Obispos y de los Religiosos produjeron el importante documento *Mutuas Relaciones* que contribuiría no poco a la comunión eclesial. En agosto de 1986 tuvo lugar en Bogotá el I Encuentro Latinoamericano Obispos-Religiosos. El nuevo Secretario General del CELAM afirmaba: "En lo que se refiere a las relaciones entre Pastores y Religiosos, los mismos Obispos las juzgan excelentes, cordiales, diferentes. Hay un ambiente de comunión y comprensión que es digno de mencionar. Hoy más que nunca se notan esfuerzos por estrechar lazos, por realizar contactos frecuentes, por establecer caminos para el diálogo, la cooperación y el entendimiento". Por su parte el Presidente de la CLAR manifestó su deseo de seguir adelante, estar todos presentes en los acontecimientos, logros y fracasos. Mantener siempre una actitud de diálogo y discernimiento"¹². En torno al décimo aniversario del documento *Mutuas Relaciones* se han tenido similares encuentros en casi todos los países de América Latina. El ambiente y los resultados han sido similares.

Intervenciones de la Santa Sede

Sin embargo hay algo que no cuadra con esta imagen-realidad. Durante esta década la Congregación de la Doctrina de la Fe ha hecho procesos dolorosos a algunos teólogos de la liberación. Más aún, la misma Congregación elaboró dos documentos *Libertatis Nuntius* (1984) y *Libertatis Constientiae* (1986), Instrucciones ambas aprobadas por el Santo Padre. Estos hechos crearon cierto malestar sobre todo entre los teólogos de la liberación

12. CELAM-CLAR, *I Encuentro Latinoamericano de Obispos y Religiosos* 26-31 Agosto, Bogotá 1986.

y también en ciertos sectores episcopales y religiosos de América Latina. Como hemos observado antes la CLAR, sin identificarse con todos los escritos doctrinales de los teólogos de la liberación más en mira, desde la década de los 70 ha estado cerca de ellos. En este último decenio esos teólogos ocupan un lugar mucho más discreto en las publicaciones y actividades de la CLAR. Pero ésta supo acoger con sinceridad ambas Instrucciones, tanto más que el mismo Santo Padre, en sus visitas apostólicas a diversas naciones latinoamericanas, y más claramente en Brasil, emitió su juicio, en consonancia con las dos Instrucciones: "...estamos convencidos, nosotros y ustedes, de *que la Teología de la Liberación es no sólo oportuna sino útil y necesaria*. Ella debe constituir una nueva etapa -en estrecha conexión con las anteriores- de aquella reflexión teológica iniciada con la tradición apostólica..."¹³.

Estos y otros muchos hechos no perturbaron su tarea de animación de la Vida Religiosa y no fueron obstáculos que impidieron la búsqueda de una siempre mayor comunión y participación eclesial. A pesar de todo, las relaciones sobre todo con la Congregación de Religiosos seguían los caminos normales del diálogo directo y sincero. Por lo menos hasta el año 1988, cuando tuvo lugar la X Asamblea de la CLAR en Cochabamba. A partir de ese momento, dos hechos comenzaron a ser dolorosos: la elección del nuevo secretario de la CLAR y el Proyecto Palabra-Vida. Estas dos intervenciones afectan más directamente a la CLAR.

En la Asamblea de Cochabamba (1988) fue elegido el nuevo secretario general, pero su real disponibilidad estaba sujeta a la aprobación de su Superior General. Al poco tiempo se comprobó que la persona elegida no podía asumir el cargo porque sus superiores lo destinaban a otra misión. En vista de las dificultades que fueron surgiendo para encontrar otra persona disponible, intervino la Congregación de Religiosos imponiendo un secretario que no había sido elegido por la CLAR de acuerdo a los Estatutos. Esta intervención de la Congregación creó un profundo malestar en la Presidencia de la CLAR y el clima de mutuas desconfianzas se fue empeorando cada vez más. Por muchos esfuerzos que hicieran ambas partes, el diálogo entre la Congregación y la CLAR se volvió prácticamente insoportable. Lo mismo ocurre en el seno de la CLAR. No se rechaza tanto la persona del Secretario cuanto el modo de nombrarlo e imponerlo.

13. Cfr. *Nuevo Mundo*, 37 (1980) 65-72.

Por otra parte, el Proyecto Palabra-Vida lanzado por la CLAR para promover entre los religiosos la lectura de la Biblia desde los pobres tropezó con resistencias y rechazos a nivel de algunos Obispos, Conferencias Episcopales y sobre todo del CELAM. El problema fue asumido pronto por la Congregación de Religiosos. Después de repetidos intentos para solucionar el impasse, la CLAR abandonó el Proyecto, dejándolo en manos de las Conferencias Nacionales. Algunas de ellas lo asumieron así como también algunas Conferencias Episcopales, teniendo en cuenta las observaciones más pertinentes que se le habían hecho al Proyecto. Fue una lástima que se tuviera que abandonar este Proyecto que fue recibido con entusiasmo por casi la totalidad de los religiosos y religiosas de América Latina precisamente como una importante contribución a la Nueva Evangelización que se viene promoviendo. Sin entrar aquí a hacer una evaluación de las observaciones críticas que se le hicieron al Proyecto, puede decirse en general que la CLAR, sin poder comprender la validez objetiva de los argumentos en contra del Proyecto, optó por dejarlo para evitar mayores tensiones entre ciertas corrientes teológico-pastorales de América Latina y de Roma. El diálogo se hacía cada vez más difícil y doloroso.

Vino a aliviar esta situación una intervención del Papa. El 29 de junio de 1990, el Santo Padre dirigió una "Carta apostólica a los religiosos y religiosas de América Latina con motivo del V Centenario de la Evangelización del Nuevo Mundo"¹⁴. El Papa no ha querido dar una visión problemática de la totalidad de la Vida Religiosa en América Latina. Al contrario, sus palabras son muy ponderadas y llenas de agradecimiento y esperanza por la acción evangelizadora de los religiosos. Como es lógico, tampoco faltan observaciones críticas que le preocupan.

Por expreso deseo del Santo Padre para tratar asuntos relacionados con la CLAR, el Prefecto de la Congregación de Religiosos, el Cardenal J. Hamer, convocó a una reunión de dos días (9-10 de enero de 1991) a los Secretarios de algunos Dicasterios, el Vicepresidente de la Comisión Pontificia para América Latina, el Nuncio Apostólico de Colombia, los Presidentes de las dos

14. Juan Pablo II, *Carta Apostólica* a los Religiosos y Religiosas de América Latina con motivo del V Centenario de la Evangelización del nuevo mundo. Vaticano, 8 de Septiembre de 1990.

Uniones de superiores generales y los superiores generales de ocho institutos más numerosos en América Latina¹⁵.

Los presentes tuvieron palabras de reconocimiento para muchos y valiosos servicios que ha prestado la CLAR a la Vida Religiosa. Sin embargo, casi unánimemente consideraron que la situación de la CLAR era crítica; también coincidió la mayoría en la conveniencia de nombrar un Delegado Apostólico y en otras conclusiones orientadas al logro de las finalidades específicas de la Confederación Latinoamericana de Religiosos. La reunión concluyó con un discurso del Papa. Con palabras de gratitud, el Santo Padre se refirió a la vida y acción evangelizadora de los religiosos en América Latina.

Al mismo tiempo, el Santo Padre dijo que sentía el deber de manifestar “su viva preocupación por algunos aspectos menos tranquilizadores”, y expresa que muchos Obispos, con ocasión de sus visitas “ad limina”, le han manifestado sus preocupaciones y quiere “buscar soluciones en el contexto de la comunión eclesial”, es decir, soluciones que superen la falta de diligencia de ciertos grupos en “buscar y fomentar esta comunión eclesial”, los cuales a veces promueven iniciativas paralelas y en ocasiones abiertamente contrarias a las directrices del Magisterio. El Santo Padre hace suyas las preocupaciones de muchos obispos de América Latina, y probablemente de algunos que residen en Roma. Se refiere discretamente a “algunos aspectos” que se dan en “algunos grupos religiosos”, pero que intraquilizan porque “inciden profundamente en la vida de los religiosos y causan también repercusiones negativas dentro de toda la comunidad eclesial”.

Después de conocer las reflexiones de los asistentes a la reunión y con la acostumbrada finura diplomática vaticana, para “asegurar una mejor aportación de la CLAR, fueron tomadas las medidas siguientes: el Reglamento de elecciones queda derogado por esta vez; la próxima Asamblea no sería electiva, presentaría proposiciones para los diversos cargos. La CLAR sería acompañada por un Delegado pontificio, tanto durante la Asamblea en México como en su futura actividad. El documento de trabajo previsto para la Asamblea “Tendencias actuales de la Vida Religiosa en América Latina” debería ser revisado y completado a la luz del Magisterio pontificio.

15. Cfr. *Informationes SCRIS* 1 (1991) 147-154.

Las invitaciones a teólogos para colaborar con la CLAR y las publicaciones de ésta debían cumplir con los requisitos de los Estatutos de la Confederación. Por ahora, mientras no se determine otra cosa, las publicaciones serán sometidas a la aprobación del Delegado Pontificio.

La XI Asamblea General tuvo lugar en México, del 19 al 28 de febrero de 1991. En el Mensaje final se da cuenta del trabajo del Encuentro, que “se ha caracterizado por una fuerte presencia del Espíritu Santo”. En sus párrafos centrales afirma: De llegada, todos manifestamos nuestra generosa docilidad filial y sumisión al Santo Padre porque queremos vivir como religiosos sólo en la Comunión eclesial, pero también sentimos la necesidad de expresar e intercambiar nuestros sentimientos de tristeza y de dolor, junto con nuestras inquietudes sobre los hechos y los problemas originantes de las decisiones, las fuentes informantes, las razones y causas, la proporcionalidad de las medidas y las consecuencias para la vida y la marcha de la CLAR. En un clima de discernimiento, ha sido la Carta Apostólica del Papa a las religiosas y religiosos de América Latina, la que nos ha proporcionado el contexto global para poder precisar las preocupaciones del Papa. En el horizonte de la Nueva Evangelización, el Santo Padre nos anima a seguir viviendo la opción preferencial por los pobres, no exclusiva ni excluyente; a promover la verdadera libertad y auténtica liberación de nuestros pueblos, etc. En una palabra, las orientaciones del Papa nos reafirman en las opciones fundamentales de la Vida Religiosa en América Latina, que la CLAR ha venido impulsando. Frente a estas orientaciones y cuestionamientos, todas las religiosas y religiosos del Continente estamos invitados a entrar en una auto-crítica de nuestras actitudes y acciones para ajustarlas a las directrices que nos son dadas. En obediencia al Concilio y a las Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano, esperamos que se evite el conflicto de aparecer orientando una pastoral contrastante con la de otros organismos eclesiales, locales o continentales.

Los problemas descritos de ninguna manera se refieren a la inmensa mayoría de las religiosas y de los religiosos de América Latina. Se han dado casos y tampoco han faltado situaciones en que tales orientaciones no se han seguido, ni se han podido evitar todos los peligros que acechan y desaffan nuestras opciones. Pero no debemos generalizar, sino más bien particularizar y objetivar estos casos y situaciones.

Una de las tareas de la Asamblea General consistía en proponer una lista de nombres a la Congregación para los cinco cargos de la Presidencia, de tal manera que ésta, teniendo presente la mencionada lista, nombrara después libremente las personas que juzgara más idóneas para cada uno de los cargos a proveer. Con fecha de 25 de mayo de 1991 el Santo Padre nombró personalmente al P. Benito Blanco, superior provincial de la Compañía de Jesús con sede en Santo Domingo, Presidente de la CLAR. Posteriormente la Congregación para institutos de Vida Consagrada y las Sociedades de vida Apostólica pudo completar los cargos de la Presidencia¹⁶.

Después de una larga preparación mediante consultas a las Conferencias Nacionales de Religiosos y Religiosas, la CLAR propone a la Asamblea un documento de trabajo sobre las tendencias actuales de la Vida Religiosa en América Latina. Roma pide que ese documento sea revisado y completado a la luz del Magisterio Pontificio. Siguiendo esta orientación, la Asamblea procede a la presentación de los informes nacionales y el estudio-discriminamiento de las tendencias, espiritualidad, inculturación, inserción, opción por los pobres, formación, comunión eclesial, la Mujer en la Iglesia y en la sociedad, vida comunitaria y defensa de la vida. Se observa claramente que las tendencias en el fondo son las mismas que la Vida Religiosa ha ido descubriendo y viviendo a lo largo de los 32 años de existencia de la CLAR. Los énfasis varían de acuerdo a los tiempos y situaciones. Pero son las mismas tendencias las que se van perfilando y profundizando mejor. También aparecen con mayor claridad las dificultades y deficiencias.

MIRANDO AL FUTURO

Ahora la CLAR tiene una Presidencia elegida e impuesta por el Vaticano. Tanto esta nueva Presidencia como las Conferencias Nacionales de Religiosos se sienten todavía algo incómodos porque tienen que ganarse la mutua confianza. Los primeros pasos han sido reconfortantes. La Presidencia convocó a una Junta Directiva Extraordinaria que tuvo lugar en Fusagasugá, Colombia, del 23 al 28 de agosto de 1991. La asistencia total de todas las Conferencias Nacionales (excepto Las Antillas) y la actitud constructiva de

16. Cfr. CLAR, *XI Asamblea General*, Doc. 9,102-103; Doc. 25, 301-307, México 1991.

todas ellas ha facilitado mucho los primeros pasos. La presencia del Delegado Pontificio ha sido también muy comprensiva y alentadora.

Las Conferencias Nacionales tenían que llevar al Encuentro una respuesta a la siguiente pregunta: ¿"Qué se espera de la nueva Presidencia y Secretariado de la CLAR?" Por unanimidad responden que debe haber una *continuidad* entre la anterior gestión y la actual. Las opciones fundamentales tienen que ser las mismas, enriquecidas con el discernimiento de la XI Asamblea de México. Se insiste en la comunión eclesial, siendo siempre fieles a la fuerza carismática y profética de la Vida Religiosa. Las Conferencias Nacionales deben ser fortalecidas para responder mejor a las necesidades locales. Deben ser reactivados todos los servicios de la CLAR: cursos, seminarios, equipos de teólogos, biblistas, etc. Se deben impulsar también la creación de estos servicios a niveles regionales y locales. La intercongregacionalidad debe funcionar en todos los niveles¹⁷.

Para responder a estas expectativas, la Junta Directiva elabora el Plan Global proponiendo unas Líneas Inspiradoras y algunos Proyectos. Asume con alegría y fidelidad los aportes de la XI Asamblea de México, expresados en nueve tendencias o manifestaciones del Espíritu.

Las Líneas Inspiradoras, necesarias como horizonte que encuadre, determine y anime todas las actividades, proponen cinco invitaciones:

1) *Asumir con más creatividad la Nueva Evangelización*. La vida religiosa auténticamente vivida es en sí misma evangelizadora. Todos sus proyectos y actividades quieren ser una respuesta consciente a la invitación del Santo Padre, y renueva su compromiso de realizar la misión evangelizadora en comunión eclesial y en fidelidad a la vocación profética.

2) *Seguir viviendo la opción preferencial por los pobres como inspiración fundante de la vida y misión eclesial de la Vida Religiosa*. Esta opción es un don del Señor a su Iglesia. Se trata de "la tendencia más notable de la vida religiosa latinoamericana" (DP 733). Tiene una expresión privilegiada en la inserción entre los pobres. Es causa de credibilidad de la Buena Nueva anunciada por la Iglesia.

17. Cfr. CLAR, *II Junta Directiva Extraordinaria*, Fusagasugá, Colombia, 23-28 Agosto (1991)11-31.

3) *Profundizar y consolidar la espiritualidad que nace de la opción preferencial por los pobres para que sea fuente de dinamismo e inspiración de la Nueva Evangelización.* La opción por los pobres “ha hecho surgir una espiritualidad de la vida consagrada eminentemente cristocéntrica, encarnada, profética y contemplativa, basada e inspirada en la Palabra de Dios leída y orada con el pobre y desde la realidad dolorosa de nuestros pueblos”. Esta “nueva espiritualidad” actúa y está presente en nuestra historia y afecta a todos los elementos constitutivos de la vida consagrada. Desde esta nueva experiencia espiritual se reinterpretan y se recrean los carismas funcionales. Pero requiere ser profundizada, impulsada y consolidada. No debe ser una “nueva” espiritualidad en discontinuidad y ruptura con otras más tradicionales. La Nueva Evangelización debe ser dinamizada por esta espiritualidad.

4) *Un renovado esfuerzo por la inculturación del evangelio.* La Iglesia supo siempre “que lo que no es asumido no es redimido”, pero sólo últimamente ha tomado conciencia de que tiene que “llevar el poder del Evangelio al mismo corazón de la cultura y de las culturas”. Se trata de la evangelización de las culturas, especialmente las de los pobres que han sido víctimas de dominaciones injustas. En las Comunidades Eclesiales de Base están naciendo respuestas creativas y novedosas “a partir de su cultura sapiencial, humanista y solidaria, influidas por el Evangelio”. Con la inserción apostólica y con otras formas de acercamiento a la realidad de las culturas oprimidas y marginales, la vida religiosa ha llegado a tener una sensibilidad mayor para una renovada y necesaria inculturación del Evangelio.

5) *Una mayor comunicación eclesial.* Queremos optar por una Iglesia-sacramento de comunión que anuncia gozosamente la liberación de todo el hombre y de todos los hombres... y se inserta solidariamente en la actividad de la Iglesia Universal, en íntima comunión con el sucesor de Pedro. Comunión que es sacramento visible de la comunión que el propio Dios Uno y Trino vive, y a la cual el Espíritu introduce continuamente a su Iglesia. En su Carta Apostólica el Santo Padre abordó repetidas veces el tema de la obediencia y de la comunión entre la vida religiosa y los Obispos, enfatizando la función de éstos como fundamento visible de unidad en sus respectivas iglesias locales y como garantía auténtica del “sentirse Ecclesiam” y “sentirse cum Ecclesia”. La comunión en la diversidad de carismas es un don del Señor a la Iglesia y una tarea ardua en una sociedad víctima de la injusticia y de la opresión estructural e institucional.

6) *Evangelizar más allá de las fronteras*. Una evangelización a la que le ha llegado la hora de intensificar los servicios mutuos entre las Iglesias particulares y de proyectarse más allá de sus propias fronteras (DP 368). El Santo Padre nos lanza un llamado, a la luz de cinco siglos de evangelización, a un compromiso misionero más serio y audaz, y espera que el continente de la esperanza se convierta en un continente evangelizador, de otros pueblos y culturas. La CLAR quiere tener muy presente esta dimensión misionera en su Plan Global, incentivando al conjunto de la vida religiosa a asumir el mandato universal del anuncio.

Estas son las Líneas inspiradoras que deben cuadrar los Proyectos con su fundamentación, responsabilidades, criterios de acción y metas escalonadas por años. Por ahora presenta sólo cinco proyectos: el papel de la Mujer en la sociedad, en la Iglesia y en la Vida Religiosa; inculturación de la Vida Religiosa en América Latina; inserción de la Vida Religiosa en medios populares; formación para una Nueva Evangelización; comunicación y coordinación. Por falta de tiempo suficiente se han dejado de perfilar otros proyectos, entre otros, el compromiso de los religiosos con la problemática de la Justicia y Paz, Defensa de la vida y Derechos Humanos.

En su Mensaje final a los religiosos, la CLAR asegura que sigue adelante con renovados bríos. En el Encuentro ha flotado un deseo de transparencia y diafanidad entre todos nosotros y con nuestros Pastores. De esta manera -afirman- queremos relacionarnos al interior de la Iglesia¹⁸.

Ahora la CLAR se prepara para el Encuentro de Santo Domingo. Las Conferencias Nacionales han colaborado con las Conferencias Episcopales, aunque la consulta haya sido deficiente. En la Carta convocatoria se prevé la asistencia de 16 religiosos(as), que serán designados por Su Santidad entre los presentados por las Conferencias Episcopales, y de la Presidencia de la CLAR que representarán a más de 165 mil religiosos, o sea más del 80% de los agentes de pastoral. No se quiere la presencia de Medellín ni de Puebla. La proporción y el modo de elegir los representantes de los religiosos son muy indicativos. Ojalá haya comunión y participación.

18. *Ib.* 70-71.

LOS PUEBLOS INDIGENAS AL ENCUENTRO DE JESUCRISTO

Jesús de la Torre, OFM Cap

La presencia testimonial y dialogante es el primer medio de evangelización (EN 21), pero no es sin embargo el único. Más aún, el anuncio explícito de la buena nueva de Jesucristo (EN22) es una exigencia intrínseca a la propia evangelización. Y esto porque ese Dios Padre que, a través de su Espíritu y de su Palabra, está presente en la historia de cada pueblo indígena desde su inicio -muchas veces de modo oculto-, conduce a estos pueblos hacia la plena y definitiva revelación dada en Jesucristo, centro del plano salvífico y dador de la vida en abundancia (Jn 10,10) (EN 27). Por eso, el que les sea anunciado a los indígenas el evangelio de Jesucristo es, antes de nada, una invitación que viene de Dios, de ahí que ese anuncio no pueda ser sino buena noticia para los indígenas, que lejos de destruir su cultura la encaminan hacia su plenitud a partir de los valores del Reino que ya viven.

Los problemas y las divergencias surgirán cuando se intente concretizar el cuándo iniciar ese anuncio explícito, cómo realizarlo, qué método seguir en dicho anuncio, etc. Cualquier intento proselitista aquí no puede tener cabida, pues el mismo Cristo que nos conquistó para la libertad, respeta la libertad y decisión de cada indígena y de cada pueblo amerindígena, como lo hace con cada persona y con cada pueblo.

1. MOMENTO PRIMERO: DATOS DE LOS ENCUENTROS INDIGENISTAS ¹

El encuentro de Melgar, siguiendo la doctrina del Vaticano II, desarrolló ampliamente este asunto en la segunda parte del documento (parte doctrinal). Allí se señala que todos los hombres han sido llamados a la comunión con Dios, siendo Cristo el "centro de este designio salvífico universal" (1968 *Melgar*, 15, nº7), a través del cual el Padre nos revela su iniciativa y la lleva a su cumplimiento. "Cristo es el hombre perfecto llevado por el Padre a la plenitud en virtud de su resurrección (*GS* 22), que hace de él Señor de la historia y del cosmos (*Hch* 2,36). En Cristo pues encuentra la humanidad el sentido del camino que ha seguido desde siempre (*LG* 13)" (1968 *Melgar*, 15, nº7). Así, todo acto humano tiene que definirse - en última instancia - frente a Cristo.

-
1. Los 'encuentros misioneros indigenistas' realizados en 'América Latina después del Vaticano II', cuyas riquezas principales se hallan 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.

Los documentos de los encuentros de *Melgar*, *Iquitos*, *Asunción*, *Manaus I* (1977), *Pre-Puebla* y *Manaus II* (1980) los citamos según aparecen en *Iglesia, pueblos y culturas. Documentos latinoamericanos del postconcilio*, Centro Regional Salesiano, Quito 1981. El documento de *Goiania* está citado según aparece en: *En defensa de los pueblos Indígenas*, CELADEC, Lima 1980. El documento de *Brasilia* está tomado de *Venezuela Misionera* 516 (1983) 224-229; y el de *Quito* de *La Iglesia en Amazonas* 32 (1986) 15-17.

Todo lo creado y toda la historia humana están, pues, "penetrados de la presencia activa del Señor y de su Espíritu. Sólo la comunidad cristiana, sin embargo, es plenamente consciente de ello; por la fe reconoce que el Señor realiza su obra de salvación y la lleva a su cumplimiento por caminos a veces ocultos y acepta como responsabilidad propia la tarea de revelar la presencia del Señor en la historia (GS 40)" (1968 *Melgar*, 16, nº10). Termina este párrafo diciendo que la Iglesia es "enviada por El a anunciar el mensaje de salvación y hacer discípulos suyos (Mt 28, 19)" (1968 *Melgar*, 16, nº10).

Referente a las situaciones misioneras se indica que donde la Iglesia se estableció "el Evangelio fue predicado y hasta llegó a penetrar las culturas, pero todo de una forma mediocre" (1968 *Melgar*, 19, nº18). Por eso la presencia de la semilla del Verbo en las culturas indígenas ha de ser tomada en cuenta por la Iglesia y ha de constituir "un punto de apoyo fundamental para la proclamación de la palabra divina en el anuncio del Kerigma" (1968 *Melgar*, 23, nº27).

Iquitos en su reflexión teológica afirma que "como Cristo fue enviado por el Padre, así la Iglesia, habitada por el Espíritu que llena toda la tierra, es enviada a todos los pueblos para anunciar la Buena Nueva" (1971 *Iquitos*, 44). Y añade que los misioneros han de insertarse en cada cultura para "descubrir en ella la presencia oculta del Señor, cuya energía salvadora ya está haciendo de su historia una Historia de Salvación" (1971 *Iquitos*, 45).

El documento de Asunción lo inician los misioneros afirmando que reconocen "el mandato primordial de Cristo (Mt 28,18) de, en su nombre, ir a predicar el Evangelio a toda criatura" (1972 *Asunción*, 53).

Tarea de la Iglesia será primeramente "descubrir la presencia de Dios Salvador en todo pueblo y cultura, como lugar donde se encarna el Evangelio de Cristo, evangelio que es, también juicio de todo aquello que deshumaniza y destruye al hombre" (1972, *Asunción* 53). La obra de Cristo ha de permitir el acceso de los hombres a su plenitud, es decir, todo anuncio de Cristo ha de ser buena noticia que conduce a los hombres a su plenitud de vida, siendo los dominados, pobres y marginados los privilegiados de ese anuncio. Por eso forma también parte de la misión de la Iglesia "proclamar con confianza en el Espíritu Santo el Evangelio de Cristo, que es esencia para liberación plena del indígena" (1972 *Asunción*, 54).

Sobre la cuestión que estamos aquí tratando el encuentro de Goiania

sólo hace una mención en su parte introductoria: "La Iglesia Misionera (...) consciente de su responsabilidad en relación a estos pueblos (indígenas), en cuanto a su misión de anunciar el Evangelio, se compromete a (...)" (1975 *Goiania*, 65). Esta breve alusión servirá de fondo para todo lo que dirá después.

En el encuentro Panamazónico se indica que el Dios de la historia está "presente y actuante en el corazón de todos los pueblos" (1977 *Manaus*, 79). Al mismo tiempo la Iglesia - que tiene como centro de referencia el Evangelio - debe hacer "opción por las minorías étnicas como centro de predilección del Reino de Dios" (1977 *Manaus*, 80).

Si la Iglesia es evangelizadora lo es en relación a su sentido originario: "La proclamación o anuncio del Señorío de Cristo a todos los hombres y a todos los pueblos para que ellos vuelvan a él, entregándose al servicio de Dios con su libertad e inteligencia (*Concilios Vaticano I y II*) y con 'todo el afecto del corazón' (Pregón Pascual). El Evangelio es para la vida de los hombres e implica su participación activa (su conversión a Dios vivida en el amor que exige una responsabilidad en el mundo)" (1977-78 *Pre-Puebla*, 87-88). El centro del evangelio "está en Jesucristo" (1977-78 *Pre-Puebla* 88), y las instituciones eclesiales dentro de ese proceso evangelizador desempeñan la tarea de ser mediaciones, y no otra.

Referente a los indígenas explícitamente afirma que "no diríamos que los valores indígenas son antievangélicos ni carentes de un sentido cristiano, sino más bien que la profesión consciente de una fe en Cristo no es el factor determinante en su vida religiosa (...). Estamos actualmente en una situación de 'primera evangelización' (dirigida a la generación actual de los indígenas)" (1977-78 *Pre-Puebla*, 96). Esta primera evangelización consiste en anunciar por primera vez el Evangelio a aquellos que nunca lo escucharon, y en ayudar a que profundicen y se adhieran a él de corazón todos los que ya alguna vez hayan escuchado la Buena Nueva y la hayan acogido (cf. 1977-78 *Pre-Puebla*, 99-100).

El encuentro de Manaus de 1980 confiesa el amor de Dios a todos los hombres y a todos los pueblos, que se ha hecho presente entre ellos a través del Espíritu de Cristo (cf. 1980 *Manaus*, 112). Afirma que la evangelización que es "Anuncio de la Buena Nueva Liberadora, pasa siempre por los que 'no son nada' a los ojos del sistema de lucro y por los que son marginados por una

civilización etnocéntrica y autoidolátrica (cf. 1 *Cor* 1, 27)" (1980 *Manaus*, 112). Este anuncio de liberación integral implica solidarizarse con los indígenas de modo cercano, conviviendo con ellos y como ellos (inculturación).

El encuentro de Brasilia, en su segundo punto metodológico, el de la reflexión, es donde aborda la cuestión que aquí se está tratando. "Dios en su palabra, por la acción creadora y por la presencia salvífica, está vivo y presente en el corazón de todos los hombres y de la máxima expresión creadora de ellos que es su cultura. Antes de cualquier intención o acción eclesial Cristo salva y llama a la vida a su pueblo y le lleva por un misterioso designio a la plenitud a través del propio esfuerzo" (1983 *Brasilia*, 228). Ante la noticia de muerte que acosa y amenaza diariamente la vida de los pueblos indígenas, "el Evangelio es el anuncio de una buena noticia: la de la Resurrección y la Vida, la de la libertad creadora, la de la paz y la esperanza. Cuando la evangelización destruye, suplanta o domina, es señal de pecado" (1983 *Brasilia*, 228). Así, " la causa de Cristo es la causa de los oprimidos" (1983 *Brasilia*, 228).

La religión indígena fue una de las cuestiones relevantes del encuentro de Quito. Allí se señaló que todos los pueblos amerindígenas tienen arraigada la creencia en un Dios Supremo, que posee diferentes denominaciones. Es una religión cósmica y armónica, la cual establece unos principios y normas morales que orientan a cada indígena y a toda la comunidad fundamentalmente en cuanto al tipo de relacionamiento que ha de existir dentro de la misma.² Por eso en la declaración final se pide que se respete su religión y sus expresiones religiosas, al mismo tiempo que todo encuentro religioso y todo anuncio del evangelio ha de realizarse dentro de un contexto de diálogo sincero y de libertad religiosa (cf. 1986 *Quito*, 16), y no en un marco de imposición y de aniquilación de la religión indígena.

En el transcurso de los encuentros fue creciendo la conciencia de que Dios, a través de su Palabra y de su Espíritu, actúa en los pueblos indígenas desde el inicio. Presencia muchas veces oculta, y bajo la acción del Espíritu que actúa y sopla libremente donde quiere. Todos los signos de vida que hay

2. Cf. GARCIA J., "II Consulta Ecueménica de pastoral Indígena -Quito, julio de 1986", en *La Iglesia en Amazonas* 32 (1986) 12-13.

en los pueblos indígenas - incluido evidentemente su religión - proceden de Dios, son simientes del Verbo. El anuncio del Evangelio, por tanto, no puede traer nunca para estos pueblos la muerte de lo bueno que en ellos existe, sino que, al contrario, ha de ser una buena noticia frente a las malas noticias de exterminio, de desintegración, etc., que diariamente reciben. Es decir, dicho anuncio tiene que traer para los pueblos indígenas la vida en plenitud, el Reinado del Dios que es plenitud de vida y se ha revelado en Jesucristo de modo pleno y definitivo.

2. MOMENTO SEGUNDO O TEOLOGICO

En la historia y culturas indígenas ya está presente Dios, pero al mismo tiempo éstas necesitan escuchar la novedad del evangelio. Se da por una parte continuidad, y por otra ruptura y novedad. Se puede decir que Dios está ya presente en los pueblos indígenas, pero aun no en su plenitud. Plenitud hacia la que caminan, y que se da en el encuentro y seguimiento de Jesucristo.

En ese proceso de continuidad y ruptura, Jesús de Nazaret se convierte en modelo. El -por una parte- mantuvo frente a la historia y cultura judías "continuidad" con su pueblo. Es decir, vivió como un judío de su tiempo, y al mismo tiempo valoró lo bueno que existía dentro de la cultura judía. Por otra parte, establece una "ruptura" y trae algo nuevo. Será en su método evangelizador donde se percibirá esa dialéctica de continuidad y ruptura; y será en su contenido donde se transparentará mejor la novedad que él trae.

2.1. Jesús y su modo de evangelizar

Abordar el método evangelizador de Jesús es lo mismo que preguntarse por su manera de evangelizar. Dicha evangelización se da dentro de una cultura, la judía. Jesús apreció la cultura y el AT judíos.

Iba como todos los judíos a rezar al templo y a la sinagoga los sábados (Lc 4, 16) junto con la comunidad. La bendición de la mesa le era familiar, y no le eran desconocidas las diversas oraciones que los judíos hacían durante el día. En Mc 12, 26 habla del Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob.

Jesús reverencia el culto y vive el año litúrgico de su pueblo. Desea

que el templo sea santificado (*Mc* 11, 15-18), pues Dios está presente en él. En *Mc* 1,44 exige Jesús a los leprosos el cumplimiento de los preceptos rituales después de la curación. Su última cena se enmarca dentro de un contexto de la pascua judía.

Gusta de rezar con los salmos (*Mc* 15,34). Aprecia al profeta Isafas, y sobre todo los textos del Siervo de Yahvé del Déutero-Isafas (*Mc* 9,12). Usa también otros profetas (*Mt* 11, 29). Alude frecuentemente al Pentateuco, donde él encuentra fijadas las normas básicas de la voluntad de Dios (*Lc* 18,20).

Por tanto, "Jesús vive en el Antiguo Testamento. No se pueden entender absolutamente sus palabras sin el conocimiento del Antiguo Testamento".³ No sólo vive en el Antiguo Testamento, sino que más aún, aprecia la cultura y el AT judíos de manera que él está en conexión y continuidad con ellos.

Si hay que afirmar la continuidad de Jesús con respecto al AT, de la misma manera hay que afirmar su distanciamiento y ruptura con respecto a él. Así Jesús critica y radicaliza la Ley (*Mt* 5,21). Jesús no quiere destruir la Ley, sino darle plenitud. Lo que sí critica duramente son muchas de las interpretaciones que los escribas y fariseos hacen de la Ley (*Mc* 2,23-28; *Lc* 1,38) colocando a la ley y a su casuística por encima del amor. Por esto Jesús critica dichas leyes y a quienes las establecen.

Jesús no se contenta con la herencia litúrgica, sino que rompe también en parte con ella. No se contenta con los tres momentos de oración marcados en la vida del judío, sino que pasa otros muchos momentos rezando en la soledad (*Mc* 14,32). Cualquier tiempo y lugar son propicios para orar con Dios. Reza en la lengua materna, el arameo, y a los discípulos les da como oración comunitaria (*Mt* 6,9-13) una oración formulada en lengua materna, introduciendo así la oración en la vida concreta y sacándola del espacio litúrgico y la lengua sacra (el hebreo). Tampoco le gusta hacer oraciones con muchas palabras y adjetivos, sino que simplemente llama a Dios papá. Y en todo percibe la realización o la negación de la voluntad de Dios, y no sólo en la Ley, los Profetas o el Templo. Posee, así, una visión contemplativa de toda la realidad.

3. JEREMIAS J., *Teologia do Novo Testamento. A pregação de Jesus*, Paulinas, São Paulo 1980, 312.

Jesús desconcierta. No se limita a las prescripciones legales, sino que apela a las energías más generosas que hay en el ser humano. No se conforma con prescripciones mediocres. Cura a muchas personas, pero les solicita la fe y el seguimiento. Por tanto, hace crecer a las personas en su fe en Dios y en el compromiso de dicha fe. Es una evangelización que humaniza a las personas y a la sociedad, comenzando por los empobrecidos y marginados.

Jesús utiliza en su evangelización el diálogo y nunca el poder. Respeto la libertad y la alteridad, y nunca es impositivo como un legalista o moralista, aunque es exigente en sus propuestas.

Jesús, por tanto, rompe con muchos aspectos de la cultura y del AT judíos. Y será en su mensaje, en su contenido, donde aparecerá más claramente la novedad que él nos trae: la buena nueva del Reino.

2.2. Jesús y su mensaje: la buena nueva del Reino

Jesús, mediante sus palabras, explica y justifica sus gestos y actitudes. Al mismo tiempo en dicha predicación o anuncio nos comunica su contenido, su mensaje, es decir, cuál es lo determinante en su vida, cuál es el horizonte último.

Lo último para Jesús no fue él mismo, es decir, el centro de su mensaje no fue predicarse a sí mismo. Tampoco fue el anunciar a la Iglesia, ni siquiera a Dios en sí mismo, sino a Dios en relación con el hombre, es decir, proclamar el Reino de Dios (Mc 1,14),⁴ su reinado, su voluntad para con los hombres. Así, anunciar el Reino de Dios, y al Dios del Reino serán la clave de su buena nueva y el centro en torno al cual girará toda su vida.

A) Jesús y el Reino de Dios

Al anunciar Jesús el Reino de Dios no parte de cero, ni anuncia algo totalmente desconocido para los judíos. Jesús nació en una época en que tuvo

4. "Lo verdaderamente último, lo que da sentido a la vida, actividad y destino de Jesús es el Reino de Dios": SOBRINO J., *Jesús en América Latina. Su significado para la fe y la cristología*, Sal Terrae, Santander 1982, 135.

un resurgir la apocalíptica veterotestamentaria, en la cual el Reino era presentado como una realidad únicamente futura. El judaísmo oficial, por el contrario, esperaba un reinado terreno -aquí y ahora- donde se librarán del dominio romano. Y Juan Bautista anunciaba la inminencia del Reino, cuyo Rey era implacable y justiciero. El Reino que Jesús anuncia -aunque posee puntos de coincidencia con las diversas comprensiones que sus contemporáneos tienen del Reino- se diferencia grandemente de todas ellas⁵ hasta el punto que hace de dicho Reino lo decisivo y último en su vida, en su misión y en su predicación.

Frente a la apocalíptica Jesús anuncia que el Reino es algo ya cercano y, más aún, presente. Frente al reinado terreno de los nacionalistas judíos proclama que su reinado no se reduce a un proyecto político. Y frente a Juan Bautista el Reino que Jesús anuncia es un reino de gracia -y no el de un juicio implacable-, es decir, es una buena nueva, un evangelio, en sintonía con la misión liberadora de Isaías 61,1-2.

Si Jesús nunca dijo claramente en qué consistía ese Reino de Dios, al menos indicó algunos de los rasgos que perfilan su identidad: el perdón de los pecadores, la metanoia, el amor al prójimo y particularmente hacia el marginado, etc. Y sin duda, son las actitudes y gestos de Jesús las que mejor nos revelan la identidad de ese Reino de Dios.

A ese Reino que se acerca, a ese don de Dios, Jesús corresponde con la esperanza y también con la práctica. "El hecho claro es (...) que Jesús no esperó pasivamente el Reino ni se retiró él mismo y exhortó a otros a retirarse en la espera del Reino"⁶. Ni siquiera en el breve plazo de su ministerio público toleró las situaciones injustas e inhumanas. La utopía del Reino no sólo exige esperanza, sino que desencadena una práctica, la cual hace presente el Reino. Práctica que va dirigida preferentemente hacia los empobrecidos y marginados de la sociedad, solidarizándose con ellos y luchando por erradicar su marginación y pobreza material.

5. Cf. BOFF L., *Jesucristo y la liberación del hombre*, Cristiandad, Madrid 1981, 90-93.

6. SOBRINO J., "Jesús de Nazaret", en FLORISTANC. - TAMAYO J.J., (coord.), *Conceptos fundamentales de pastoral*, Cristiandad, Madrid 1983, 487.

Anunciar el Reino conlleva anunciar también sus exigencias. Seguir la propuesta del Reino no se puede hacer de cualquier manera, sino que exige unas condiciones, unas actitudes. La primera exigencia es la de cambiar de vida, la de convertirse (metanoia) al Reino, la de abandonar el pecado. El pecado no es otra cosa que la anulación del Reino de Dios que se presenta como gracia, donde el hombre toma una actitud autosuficiente ante Dios y de dominación ante los hombres (Mc 12,40). Jesús no es menos exigente que Juan Bautista, pero su motivación a la conversión es diferente. La conversión debe ser realmente radical, y ésta es posible porque Dios se acerca gratuitamente, porque ha salido a nuestro encuentro como lo hizo con el Hijo pródigo (Lc 15, 11-32), con el injusto Zaqueo (Lc 19, 1-10), etc. Es el Dios misericordioso y bondadoso el único que -en última instancia- motiva a un hombre a la conversión.

Una segunda exigencia es amar. El amor es la "ley de vida en el Reino"⁷ y la única forma de corresponder al Reino. Amar a Dios en el prójimo, con predilección hacia el prójimo que yace caído en medio del camino (Lc 10, 25-37). Es, por tanto, un amor que si es verdad que busca crear fraternidad entre todos los hombres, no es menos verdad y real que lo hace desde el amor (solidaridad) parcial hacia el pobre, no porque éste lo merezca, ni porque moralmente sea mejor que los demás, sino porque su situación de infrahumanidad, de no-vida, de empobrecido está en contradicción con el Dios del Reino, y éste no puede sino actuar en favor de esos hijos suyos marginados y empobrecidos para restablecerles la vida que les está siendo recortada.

Una tercera exigencia es el seguimiento. Jesús llama a sus discípulos a que abandonen todo y le sigan (Mc 1,7), y les encomienda una misión, que no es sino su misma misión. Por eso seguir a Jesús es seguir la propuesta del Reino. Y vivir conforme al Reino no es sino seguir los pasos de Jesús con toda su radicalidad, cargando con la propia cruz (Mc 8, 35).

Podríamos decir, por tanto, que "lo último para Jesús no se descubre, a fin de cuentas, desde sus nociones, sino desde su vida. Lo último para Jesús es aquello que él mantuvo como último a través de su vida, a lo largo de su historia y a pesar de la historia: el servicio y amor a los oprimidos, para crear

7 CULLMANN O., *Jesús y los revolucionarios de su tiempo*, Studium, Madrid 1971, 248.

un mundo en que se implante el derecho y la justicia, desde lo cual surge la esperanza que no muere de que, a pesar de todo, el Reino de Dios sigue estando cerca".⁸

B) Jesús y el Dios del Reino

El Reino que Jesús anuncia sólo se entiende desde su peculiar relación con Dios Padre, el Dios del Reino, el cual se nos reveló en Jesucristo.

a) Relación peculiar de Jesús con el Dios del Reino

Jesús fue tomando conciencia - a través de su experiencia y de su diálogo con Dios - de que el Dios de la buena nueva del Reino no era otro que su Padre, o mejor aún, su abba (papá). Es el Padre absolutamente cercano, íntimo, familiar. Esta conciencia que él tiene de Dios, el modo de nombrarlo y de relacionarse con él no tiene precedentes en el judaísmo.⁹

Esa peculiar y personal relación de Jesús con su Padre se manifiesta especialmente en su oración.¹⁰ Si toda la vida de Jesús está guiada por ese diálogo filial con su Padre, con más motivo lo es en los momentos especiales de su vida y misión (bautismo: *Lc* 3, 21; muerte: *Mc* 15, 34; etc.). Hay una obediencia y una confianza total de Jesús para con su Padre Dios.

Confianza desde la cual Jesús descubre que Dios es el sumamente bueno. Esto aparece bien caracterizado en muchas parábolas como la del hijo pródigo (mejor denominada parábola del padre bueno), la del buen patrón, etc. De ese amor de Dios para con los hombres la consecuencia que se sigue es que los hombres se deben comportar entre sí como Dios se comporta con ellos. Dios es así para Jesús lo Mayor, de tal modo que frente a este Mayor todo lo demás queda relativizado, pasa a segundo plano. De ahí que las críticas de

⁸ SOBRINO J., *Jesús en ...*, 150-151.

⁹ "Al paso que no tenemos ningún testimonio en el judaísmo de que alguien se haya dirigido a Dios invocándolo como Abba, Jesús no obstante siempre lo invocó así, con la única excepción del grito en la cruz en *Mc* 15, 34 par." JEREMIAS, J. *o.c.*, 106.

¹⁰ Cf. SOBRINO, J. *Cristología a partir de América Latina*, Vozes, Petrópolis 1983, 164.

Jesús a la ley, al sábado, a los ricos y poderosos tengan como trasfondo a ese Dios Mayor, a ese Dios único.

La relación de Jesús con su Padre fue de absoluta cercanía, pero no de posesión. El vivió su condición de creatura, estando referido para Dios, y dejando a Dios ser Dios. Procurar descubrir cómo mejor responder a la voluntad de Dios y ejecutarla creativamente siempre en una actitud de disponibilidad, en esto consiste la obediencia. Los evangelios nos muestran la disponibilidad y obediencia de Jesús, y la plenificación de éste por ser obediente. Jesús, como ser humano, tuvo que ir descubriendo lo que Dios quería de él. Así, Jesús también fue convirtiéndose, no al nivel ético (como conversión del pecador a la voluntad de Dios), sino al nivel teológico (descubrir lo que Dios quería de él). Un ejemplo de esto puede verse en la propuesta del pueblo judío al querer convertirlo en un mesías político; en su diferente comprensión del carácter escatológico del Reino; etc.

Si esa actitud de plena confianza en el Padre no es otra cosa que fe, se puede decir ciertamente que "Jesús fue un extraordinario creyente y tuvo fe. La fe fue el modo de existir de Jesús".¹¹ En ese diálogo confiante y de fe en Dios descubrió Jesús que Dios es gratuito, que es amor, que es su Padre. Es alguien que se conmueve, que se compadece, y que toma partido por los pobres. Es, así, un Dios de los pobres que busca construir la fraternidad universal, el Reino, desde la parcialidad por aquéllos.

b) Jesús nos revela el Dios del Reino

Si Jesús mantuvo una relación peculiar con el Dios del Reino, es a partir de ahí como se podrá conocer a ese Dios. Indiquemos algunos rasgos principales de ese Dios del Reino según nos lo revela Jesús de Nazaret:

- Dios es padre, o mejor, se comporta como un Padre. Así, los hombres han de comportarse fraternalmente entre sí y filialmente para con Dios;
- de ahí que sea un Dios de amor. Afirmar que Dios es amor no es una argumentación lógica sobre la esencia necesaria de Dios, sino la constatación

11. BOFF L., *o.c.*, 137.

y experiencia que los hombres tuvimos de Dios en la persona de Jesús de Nazaret;

- ese Dios amoroso ama a todos los hombres y de modo privilegiado a aquellos hijos que están en una situación deshumana ó de marginación. Es un Dios Mayor que se empequeñece, que tiene debilidad por los empobrecidos, dominados y marginados;¹²

- es un Dios único. Acoger al Dios de Jesucristo exige que dicho Dios se convierta en el centro catalizador de la persona humana. El Dios de Jesucristo - que es vida - es incompatible con cualquier ídolo - que no trae sino la muerte -;

- es un Dios personal. No es un algo, sino un alguien, es un tú que - desde su libertad- interviene en la historia humana estableciendo diálogo con los hombres;

- ese Dios es el Padre de Jesús. Jesús tiene conciencia de su peculiar relación con Dios y, más todavía, de ser Hijo de Dios, aun cuando él no se aplicase a sí mismo ese título.

3. MOMENTO TERCERO: HACIA UNA NUEVA PRAXIS

Esa buena nueva de Jesucristo no es algo abstracto, de ahí que cada misionero tendrá que percibir, dentro de la situación concreta del pueblo indígena en que vive, en qué consiste la buena nueva para dicho pueblo, efectuándose así el proceso de continuidad -por una parte- y de novedad, de ruptura- por otra.

3.1. Nuevo método evangelizador

En ese anuncio de la buena nueva a los indígenas - donde no se puede separar el contenido del método- el método evangelizador de Jesús ha de convertirse en el paradigma para evaluar la validez o no de los diversos métodos evangelizadores. Así, nuestro método evangelizador no quiere ser

12. Cf. PIXLEY J. - BOFF C., "Opção pelos pobres", *Voices*, Petrópolis 1986, 80.

otro, sino el mismo método evangelizador de Jesús aplicado a los indígenas. El cual, ciertamente, está cargado de novedad. Método que se caracteriza por los rasgos siguientes:

- Valorar lo bueno que hay en la religión indígena¹³ -como hizo Jesús con la religión judía- y a partir de ahí anunciar la buena noticia de Jesucristo a los indígenas. Es sobre todo en el ámbito de la vivencia de los valores -como por ejemplo el valor comunitario- donde los cristianos tenemos mucho que aprender de los indígenas;

- la libertad, además de ser un derecho inalienable de la persona, es condición sine qua non para que pueda nacer la fe. Dios es alguien que dialoga con el hombre, que espera la respuesta de éste en un clima de libertad y que nunca lo coacciona;

- la salvación integral de la persona y de la humanidad es lo definitivo, y a ella se llega por la praxis, y no mediante la conciencia refleja de esa salvación (revelada y realizada en Jesucristo) a la que correspondemos de modo personal y comunitario a través de la fe y de la religión.¹⁴ De ahí que sea el camino de la praxis (la lucha por la vida, por la dignidad de la persona, por el respeto a la cultura, etc.) la vía más acertada para realizar ese encuentro del cristianismo con las otras religiones.¹⁵ Desde una misma praxis es como se podrá establecer un intercambio de experiencias y un diálogo doctrinal;

- a un fin bueno como es la salvación, la liberación integral, el Reino, ha de corresponder unos medios adecuados y en sintonía con los medios utilizados por Jesús cuando anunció el Reino;¹⁶

13. "Las religiones -de un modo general- son caminos ordinarios de la salvación de la humanidad": SUESS P., *Cálice e cuia. Crônicas de Pastoral e Política Indigenista*, Vozes, Petrópolis 1985, 29. Cf. RAHNER K., *Escritos de Teología*, vol. V, Taurus, Madrid 1964, 394-400.

14. Cf. BOFF C., *Teología e Prática. Teologia do Político e suas mediações*, Vozes, Petrópolis 1982, 218.

15. Será desde la ortopraxis desde donde se podrá entablar un auténtico diálogo sobre la ortodoxia. Son muchos autores los que siguen este criterio. Citamos a título de ejemplo: RAHNER K., *Estructuras em mudança: tarefa e perspectivas para a Igreja*, Vozes, Petrópolis 1976, 92-96; DUSSEL E., "Discernimento: questão de ortodoxia ou ortopraxis?", en *Concilium* 139 (1973) 47-60.

16. Cf. CASTILLO J. M., *El discernimiento. Por una conciencia crítica*, Sígueme, Salamanca 1984, 138.

- esa buena nueva, ese Reino, tiene un carácter utópico, escatológico, es decir, busca ser realizado ya en la historia humana, pero nunca va a ser alcanzado en su plenitud aquí;

- no se puede identificar el Reino de Dios con la Iglesia. Esta es sacramento del Reino, es ya Reino, pero no es todo el Reino. En la medida que la Iglesia libera del pecado y de sus consecuencias está siendo signo del Reino;

- la Iglesia ha de preocuparse, no tanto de sus instituciones, cuanto de que el evangelio sea acogido por el indígena en un clima de diálogo y libertad, y lo enraíce en su cultura, pues toda auténtica fe sólo puede existir inculturada;

- el carácter universal del anuncio evangélico no viene a eliminar las culturas diversas (NA 2; AG 9), sino a traerles una buena nueva de comunión de vida entre los hombres y con el Dios de Jesucristo, potenciando sus capacidades profundas desveladas e indicando sus sombras;

- el mensaje evangélico aunque necesita de mediaciones culturales no está sujeto a ninguna cultura. Por eso, ninguna cultura se puede arrogar ser la única o la mejor mediación del evangelio. La identificación del cristianismo con la cultura occidental, además de ser un error, es una traición al propio mensaje evangélico que busca al hombre concreto dentro de la cultura que éste vive.

3.2. Anuncio del evangelio, acogida y fe explícita

En un proceso de evangelización el "anuncio no adquiere toda su dimensión más que cuando es escuchado, aceptado, asimilado y cuando hace nacer en quien lo ha recibido una adhesión de corazón" (EN 23). Es, por tanto, un proceso lento, en el que no se puede quemar etapas.

El anuncio del evangelio por parte del misionero inevitablemente está revestido de la cultura a la cual él pertenece, pudiéndolo ser a diversos niveles: el del simbolismo, el del lenguaje, el de la visión de la realidad, etc. Esto debido, en primer lugar, a que el evangelio siempre se transmite mediante unas mediaciones culturales, aunque no se identifique con ellas. En segundo lugar, debido a que el misionero tiene introyectado de tal manera la cultura donde nació y creció (enculturación) que aunque quisiera librarse totalmente de ella sería imposible.

Reconocer esos condicionamientos no significa transplantar la cultura occidental en medio de los indígenas, de manera que domine la cultura de éstos o la destruya. Más bien significa que se ha de caminar en el proceso de inculturación del evangelio de modo que las mediaciones culturales del misionero dejen paso a las mediaciones culturales de los indígenas, que aquéllas vayan muriendo para que éstas vayan naciendo y creciendo.

En este sentido, no sólo es necesario conocer la lengua del indígena, sino también su cosmovisión en profundidad (EN 63), para así poder anunciar dicho mensaje evangélico en categorías culturales del indígena de manera que dicho evangelio sea asimilado y acogido como lo que es, como buena noticia de Jesucristo. Una diferencia grande entre la cultura occidental y la cultura indígena es la referente al modo de articular el pensamiento. Mientras nosotros lo articulamos de una manera más discursiva y lógica (la lógica griega) los indígenas lo hacen de un modo más narrativo y descriptivo.

Todo misionero se suele hacer esta pregunta: ¿cuándo honestamente puedo comenzar a predicar el evangelio y a celebrar los sacramentos dentro de un pueblo indígena recién contactado? Es una pregunta difícil, la cual no puede esperar una respuesta a modo de receta, sino que en medio de las situaciones y condicionamientos históricos y culturales los misioneros han de descubrir cuándo es el momento oportuno. A este respecto opina Paulo Suess: "Se puede comenzar cuanto antes, desde que domine el código cultural del respectivo pueblo, desde que el misionero no lo someta a la circuncisión de la civilización occidental y desde que el propio pueblo acepte la actuación misionera en el campo religioso. Esta actuación tampoco debe ser negociada con la defensa de la tierra, de forma que el bautismo o la catequesis de los indios se convertiría en el diezmo con que pagarían la actuación del misionero en el campo social y en la defensa de su territorio".¹⁷

La mayoría de los grupos amerindígenas de hecho ya escucharon alguna vez la buena nueva de Jesucristo. Igualmente la mayoría acogió dicho anuncio. Pero surge una pregunta: ¿en qué grado dicho evangelio fue aceptado, asimilado, y en qué grado están adheridos a él? Si en general se constata que no se ha acogido en profundidad, al mismo tiempo nos tenemos

17. SUESS P., *o.c.*, 80. El subrayado es del autor.

que preguntar el porqué. El motivo no está en que ellos sean peores que las personas de la cultura occidental, ni en que sistema de valores esté frontalmente opuesto al evangelio - aun cuando a veces exista algún aspecto que lo pueda estar-, sino fundamentalmente en que de hecho no se ha llevado a cabo un enraizamiento del evangelio en su cultura, en que no se ha efectuado una inculturación del mismo. Sólo cuando se llega a ese nivel el evangelio se convierte en el centro catalizador de la persona, del indígena, y de toda una comunidad.

Ante la acogida libre del evangelio levantamos otra cuestión que nos parece relevante. Si dentro de una comunidad indígena sólo algunos acogen libremente el evangelio, ¿esto no creará divisiones?, ¿no destruirá su sentido comunitario el hecho de que sólo algunos participen de la celebración cristiana? o ¿no será que algunos participan de dicha celebración cristiana, no porque confiesen explícitamente a Jesucristo, sino por el hecho de que es una reunión de la comunidad?

Pueden ser levantadas otras muchas preguntas al respecto: ¿será que el indígena comprenderá las categorías culturales judías a través de las cuales le llega la buena nueva salvadora de Jesucristo? El hecho de que diversas confesiones cristianas (católicos, luteranos, etc.) anuncien el mismo evangelio y a veces lo interpreten de modo diferente, ¿no creará dificultades para que dicha buena nueva sea acogida y comprendida por los indígenas?, etc.

En la medida que los indígenas que acogen el evangelio vayan inculturándolo y madurando en su fe irán encontrando respuesta a muchas de las preguntas aquí levantadas, e irán solucionando muchas de las dificultades que se les presente. Así los propios indígenas se convertirán en auténticos evangelizadores para sus mismos hermanos indígenas, e irán descubriendo creativamente la manera de expresar su fe dentro de su propia cultura, sin perder ni ésta ni su identidad personal y comunitaria.¹⁸ Tarea ardua para los indígenas que acogen la buena nueva de Jesucristo, y para los misioneros que tienen que acompañar el ritmo de los indígenas practicando la paciencia histórica.

18. "Desde la comunidad y para la comunidad hemos comunicado a los barí la Buena Noticia, que ha dado aún más sentido a su existencia como grupo (...), que les está ayudando a ser mejores Barí": ALVAREZ G., "La misión de los barí hoy", en *Venezuela Misionera* 527 (1985) 173.

3.3. *Relectura del pasado histórico y cultural indígenas a la luz de la confesión de fe en Jesucristo*

A la luz de la buena nueva acogida, los indígenas tendrán que releer su pasado histórico y cultural. Ahí percibirán los signos de la presencia de Dios en medio de ellos. Es decir, tomarán conciencia de que sus valores proceden de Dios Padre, de que son fruto del Espíritu y simientes de la presencia del Verbo (EN 53; P 451). Igualmente irán descubriendo todo aquello que no se articula con los valores del Reino.¹⁹

Israel fue preparado por Dios durante mucho tiempo en orden a la revelación plena y definitiva dada en Jesucristo. Así, el antiguo testamento para el pueblo judío fue una preparación para el evangelio, para la buena noticia de Jesucristo que estaba por venir.

Los indígenas perciben que su historia pasada también ha sido su antiguo testamento, su preparación evangélica (LG 16), a través de la cual se les ha ido manifestando y haciendo presente Dios, el cual los ha ido conduciendo con su pedagogía divina hacia la plenitud de la revelación dada en Jesucristo, que es el centro del plan salvífico de Dios, y que ellos han acogido. Si en este caminar hacia Jesucristo el pueblo de Israel vivió su propio antiguo testamento, también los pueblos indígenas han de poder vivir el suyo. Ayudarlos y estimularlos a vivir su propio antiguo testamento que se encamina hacia Jesucristo, lejos de ser algo ajeno a la evangelización forma parte constitutiva de la misma.²⁰

Los pueblos indígenas han recogido su antiguo testamento fundamentalmente en sus narraciones, en sus mitos. Si para muchos no indígenas

19. "Nosotros no tenemos el derecho de, en nombre de nuestra cultura, exigir que ellos cambien su cultura. Es sólo ellos mismos, descubriéndose como hijos de Dios, amados por El, como van a descubrir dentro de su propia realidad, la relatividad y los límites de las cosas que ellos hoy, tal vez, admitan como absolutas y ciertas": MESTERS C., "Considerações sobre a catequese dos povos indígenas", en MESTERS C. - SUESS P., *Utopia cativa. Catequese Indigenista e Libertação Indígena*, Vozes, Petrópolis 1986, 39.

20. "Cada pueblo deberá poder ser Pueblo de Dios sin necesidad de pasar por la mediación de aquel pueblo que, primordialmente, reconoció ser amado de Dios y, por eso, constituido como Pueblo de Dios, el pueblo judeocristiano": BOFF L., "Exigências teológicas e Eclesiológicas para uma Nova Evangelização", en *REB* 47 (1987) 128.

el mito es sinónimo de cosa que no sirve, de algo pagano, de una narración cargada de fantasía, para los indígenas -sin embargo- es el eje de la comunidad que explica todas las cosas del espacio y tiempo en que viven, y que da razón del porqué son los que son y viven como viven.²¹ Viene a ser la memoria colectiva, el vínculo de identificación, la conciencia que tienen de sí mismos. El mito de este modo conserva y protege la vida de la comunidad indígena y de cada uno de sus miembros.

El mito no tiene contenido fijo e inflexible marcado desde antiguo, sino que dicho contenido -aun manteniendo un núcleo permanente- es enriquecido con los problemas actuales. Es decir, en el mito se intenta también explicar y buscar el sentido a los problemas, a las dificultades, y al modo de vivir actuales.²² En este sentido, en el mito se va haciendo una relectura del pasado a la luz de la situación presente. Eso mismo fue lo que el pueblo de Israel realizó a través de su AT. Ejemplo de esto son las continuas relecturas que hizo del éxodo, y que están plasmadas en diversos libros (*Exodo, Isaías, Salmo 135*, etc.).

En una palabra, se puede decir que "el mito es como el catalizador de la vida de la tribu; es la llave que posee el indio para leer e interpretar todo lo que existe y sucede en la vida y en la historia. El mito es como la enciclopedia de la tribu. En él está todo. Es la tradición, su norma de vida, su ley, su medicina, su pasado, su presente y su futuro. Todo lo que es importante para la vida de la tribu, en él se encuentra. El mito es como la "Biblia del Indio", es la expresión de su visión del mundo, de la vida, de la naturaleza y de la conciencia que la tribu tiene de sí misma, como tribu. O mejor, el mito es el 'Antiguo Testamento de la Tribu'".²³ El evangelio no puede destruir el mito, como tampoco destruyó el AT del pueblo de Israel, sino que lo completa y da plenitud.

21. Cf. ELIADE M., *Mito y realidad*, Guadarrama, Madrid 1973, 23.

22. A este respecto los barí han incorporado en su memoria histórica nombres de misioneros que se solidarizaron con ellos en su lucha por la sobrevivencia. Cf. ALVAREZ G., "Experiencia misionera entre los barí", en *Nuevamérica*, Segunda Epoca, 7 (1986) 22.

23. MESTERS C. "Considerações...", en *o.c.*, 16-17.

REVISTA PASOS

Una publicación del departamento
Ecuménico de Investigaciones
SAN JOSE -COSTA RICA

CONSEJO EDITORIAL

Franz J. Hinkelammert
Pablo Richard

Carmelo Alvarez
Jorge David Aruj

COLABORADORES

Hugo Assmann
Raúl Vidales
Julio de Santa Ana
Jorge Pixiey
Elsa Tamez
Luis Rivera Pagán

Ingemar Hedström
María Teresa Ruiz
Victorio Araya
Arnoldo Mora
Helio Gallardo
Guillermo Meléndez

SUSCRIPCIÓN (6 NÚMEROS AL AÑO)

América Latina: US \$ 12

Otros países: US \$ 18

Favor enviar cheque en US \$ a nombre de:
EDITORIAL DEI
Departamento Ecuménico de Investigaciones
Apartado 390-2070 Sabanilla
SAN JOSE-COSTA RICA
Teléfono 53-02-29 • Télex 3472 ADEI-C.R

UNA MALA FE

Campaña de extirpación de idolatrías

Pedro Trigo, sj.

INTRODUCCION: UNA OBRA MILITANTE

“Extirpación de la idolatría del Pirú”, escrita por el jesuita Pablo José de Arriaga, vio la luz en Lima en 1621¹. No es ni crónica ni etnografía ni etnografía ni historia, “aunque se podía hacer muy larga y muy varia de las antiguallas, fábulas ritos y ceremonias que tenían, y no acaban de dejar, los indios de estos reinos en su gentilidad” (193). Para ese fin recogía por entonces materiales otro jesuita, Bernabé Cobo, con miras a una especie de historia natural y moral de las Indias, que sólo en parte nos es conocida, al estilo de la de Acosta, pero disponiendo de mucha más documentación. La obra de Arriaga ofrece abundante material etnográfico, ya que recoge numerosos testimonios de adoratorios, imágenes, adminículos para el culto y ofrendas, en el acto de descubrirlos, destruirlos y reprimir a sus ministros y fieles; así como también es referencia obligada para los etnólogos ya que ofrece una sistematización clara y coherente de la religión de los indígenas. La curiosidad, como él dice, es decir el deseo de entender el mundo religioso indígena, es sin duda un ingrediente de esta obra. Pero no es ese su intento. El fin que pretende “es descubrir y remediar un mal tan encubierto” (194).

La obra forma parte de la campaña de extirpación de idolatrías, que

1. La edición que utilizamos se encuentra en *Crónicas peruanas de interes indígena. Biblioteca de autores españoles* N° 209, Madrid 1968, pp.191-277.

diera comienzo en 1608 el cuzqueño mestizo Francisco de Avila, cura de Huarochiri. Su relación con esta campaña no estriba sólo en el contenido sino también en su modo de producción. Fue compuesta “andando en la visita de la extirpación de la idolatría con otros dos Padres de nuestra Compañía, con el doctor Hernando de Avendaño” (173), visitador y principal fautor de esta campaña, junto con Avila, a quien nuestro autor también acompañó varios meses en su visita. Así pues es una obra militante, escrita sobre la marcha, al pulso de los acontecimientos, penetrado el autor de la realidad de lo que escribe y de los sentimientos y reacciones que ello le suscita. No sólo eso. A pesar de las dificultades geográficas, los promotores de la campaña reciben abundante correspondencia, y el escrito da cuenta paso a paso de lo que le informan los curas doctrineros u otros misioneros sobre el avance de la campaña, de modo que por momentos tenemos la sensación de asistir a una ofensiva fulminante de detección, asedio y asalto a las fortalezas que el diablo habría armado, guarecido y solapado. Se puede afirmar que cada palabra de la obra está penetrada del objetivo y fin proclamado de descubrir las idolatrías y erradicarlas.

El cuerpo central del libro, el que parece haber sido escrito durante la visita, es un tratado que comprende tres partes: Descripción sistemática de la idolatría de los indígenas, causas de que se haya mantenido por tanto tiempo y fácilmente rebrote, y remedios para erradicarla, tanto los estructurales y permanentes, como el remedio próximo imprescindible de la visita-misión, cíclicamente reiterada. Pero, puesto que el mal está tan escondido que muchos que tienen autoridad podrían no dejarse convencer por un mero tratado, se yuxtapone una relación en tres partes: una crónica introductoria sobre el modo como comenzó a descubrirse la idolatría en al arzobispado de Lima, cartas de misioneros y curas para probar a modo de autoridades que en las provincias no visitadas hay muchas idolatrías y que también quedan en las visitadas, y la descripción de cómo van aplicándose los remedios en el arzobispado y en otros lugares del virreinato en el momento en que se imprime el libro, que es el año 1621.

El tratado habría sido escrito entre 1617 y 18, que es la fecha de la visita, y la crónica sería del 21. ¿Qué sucedió en el lapso entre ambas fechas? Una amplísima consulta sobre la obra, tanto interna, en la Compañía de Jesús, como de los cinco visitadores, del virrey, el arzobispo, el fiscal y diversos consultores cualificados. Aunque afirma que no escribió la obra para su

publicación sino para la discusión, el virrey, que oyó de ella y la leyó, pidió que se imprimiera y de ahí tanta consulta sobre la obra. Según el autor “todos convinieron en que se imprimiese” (194) y fueron los jesuitas los que más lo discutieron, porque respecto de las idolatrías de los indios “algunos lo dudaban y otros no lo creían” (id) y así el provincial había “mandado quitar algunas cosas que podían ser inconveniente andar impresas” (id). Así pues, la historia de la composición de la obra y la de su publicación hacen ver que ella forma parte de una campaña vasta y aguerida, y que es una pieza crucial de ella, tanto para convencer a las autoridades, curas y misioneros de la urgencia impostergable de acometerla con todas las fuerzas, como para dar armas a los que la van a librar, que son sobre todo los curas y también los misioneros.

Comenzaremos exponiendo la versión de Arriaga sobre la religión indígena, las causas de que perdure y los medios para extirparla, y seguidamente entablaremos una discusión sobre su planteamiento religioso, las causas de la idolatría y sus remedios. Este artículo pretende ser un comentario de texto.

1. RESUMEN DE LA OBRA

1.1 LA RELIGIÓN INDIGENA

1.1.1 Idolos

La parte primera, que describe la religión indígena, comprende cinco capítulos: Los ídolos, sus ministros, los sacrificios y ofrendas, las fiestas y las supersticiones.

Llaman huacas a aquello que “adoran como a Dios” (202). A las huacas las adoran, invocan, reverencian, les piden “y tienen sobre ellas mil fábulas de conversiones y metamorfosis” (201). Ante todo están las huacas “fijas e inmóviles” que son las de la naturaleza: el sol, la luna, algunas estrellas, el rayo serían las divinidades celestes, a quienes se pide ayuda. Los serranos cuando van a trabajar a la costa se dirigen a Mamacocha, la mar, y le piden que no enfermen y regresen con salud y plata. A Mamapacha, la Tierra, la invocan sobre todo las mujeres al sembrar pidiéndole buena cosecha. A los Puquios, manantiales, les invocan para que no se sequen. A los ríos torrentosos que bajan de la sierra les suplican que les dejen pasar y que no se los lleve la

corriente. Veneran a los cerros, a algunas piedras enormes, a los nevados, y les piden protección. Algunos cerros, nevados, puquios o cuevas son Pacarinas, es decir de donde un ayllu, pueblo o grupo étnico desciende y por lo tanto de donde sacan su fuerza vital y protección. Esa sería una de las razones por que no quieren mudarse de lugar y regresan a él si pueden abandonar las reducciones. También veneran a Huari que son los primeros pobladores, gigantes, y les piden fuerzas para hacer casas o chacras. El autor insiste en que ya que no pueden quitarse estas huacas de la vista se procure quitarlas del corazón, desencantando la naturaleza con explicaciones científicas.

“Otras huacas hay móviles, que son las ordinarias” (202). Son ídolos, la mayoría de piedra, sin figura o con figura de animales o humana. “Y no hay que admirarse que en cosas tan pequeñas reconociesen deidad los indios. Porque es cosa cierta y averiguada que estas figuras y piedras son imagen y representación de algunos cerros, de montes y arroyos o de sus progenitores y antepasados” (196). Las tienen como guardas y abogados de sus ayllus, las invocan y de ellas esperan su bien y felicidad.

Los malquis (sierra) o munaos (costa) son cuerpos o huesos de sus antepasados ilustres, que dicen ser hijos de las huacas y están enterrados en sepulturas de bóveda llamadas machays, en lugares apartados, vestidos de ropas finas y rodeados de ofrendas como las huacas.

Las conopas o chancas son piedrecitas con alguna señal o forma curiosa, considerados como dioses lares, “el mayordomo o dueño de casa” (203). Se heredan de padres a hijos, y otorgan comida y descanso. Se las venera como a las huacas, pero su adoración y culto es particular de los de cada casa. Las veneran cuando están enfermos, cuando salen de viaje, al comenzar la siembra. También hay conopas para el maíz, la papa o el ganado. La chacra tiene su huaca particular, llamada huanca o chíchic, es su dueña y se la reverencia y ofrenda como tributo para entrar en ella a sembrar. También las acequias tienen la suya y la veneran para que no se quiebren y les falte el agua.

Para que la cosecha sea abundante hacen muñecas de maíz o de piedra en forma de maíz; y lo mismo para la coca.

Las cunas son también consideradas huacas y se les pide que guarden a los niños que quedan en ellas.

1.1.2 Ministros

Los ministros más importantes de la religión indígena serían los encargados de las huacas, sobre todo de las más principales. Conocen sus fábulas, hablan con ellas, les llevan las ofrendas, hacen los sacrificios y preparan las fiestas y ofician en ellas. Lo mismo hacen los encargados de los malquis o del rayo o el sol. Estos ministros suelen tener un ayudante.

Está también el que cura por el conocimiento que tiene de yerbas. Comúnmente a su intervención, digamos técnica, precede un sacrificio a la huaca o a la conopa del enfermo. El confesor es afín al que cura. Ejerce su oficio para la comunidad como una parte preparatoria de la fiesta de la huaca o a los particulares que se lo piden en caso de enfermedad o al emprender un viaje largo.

Otro oficio indispensable es el de preparar la chicha para las fiestas y ofrendas a las huacas (en la sierra son mujeres). Para esto la huaca tiene su chacra y es la primera que se cosecha.

No falta tampoco el que adivina sobre sucesos que se ofrecen, mediante maíces, piedritas, arañas, cuyes o sueños.

Se puede ser sacerdote por sucesión, por elección o por propia cuenta. Por ejemplo, la comunidad puede desposar con la huaca a muchachas de especial belleza o un herido de rayo o presa de ataques puede ser considerado como elegido por una huaca ya que esas experiencias pueden ser asimiladas a una iniciación. Por su parte viejos(as) inútiles para el trabajo pueden dedicarse a ese oficio como medio de vida. Para entrar en él debe preceder un tiempo de preparación que incluye siempre el ayuno.

“Fuera de todos estos hechiceros los que merecen más propiamente este nombre son los Cauchus que se descubrieron en los pueblos de los llanos y costa. Costó descubrirlos mucha dificultad y trabajo por el grande secreto que tienen entre sí, y porque temen a estos tales grandemente todos los indios” (207-8) porque matan gente, sobre todo muchachos, en gran número. Actúan de noche. Reúnen a sus discípulos y salen a hacer sus maleficios. Adormecen con polvos de huesos y otras sustancias a los habitantes de una casa, entran a chupar algo de sangre de la futura víctima, luego la cuecen y comen, y a los días muere, viendo en su agonía la cara de quien lo chupó. En esas juntas se aparece el demonio y lo adoran.

1.1.3 Ofrendas

Las ofrendas a las huacas, malquis y conopas consisten en cosas con que los rocían o soplan, o sustancias que queman frente a ellos. “La principal ofrenda, y la mejor, y la mayor parte de sus sacrificios es la chicha; por ella, y con ella comienzan todas las fiestas de las huacas, en ella median y con ella acaban sus fiestas, y ella es el todo” (209). Para hacerla, como dijimos, tienen reservadas chacras y personas. También la coca “es universal ofrenda a todas las huacas y en todas las ocasiones” (210). Para producirla tienen chacras especiales. “El sacrificio ordinario es de cuyes” (id) con los que, como dijimos, adivinan al sacrificar. En las fiestas más solemnes de las huacas ofrecen llamas y en primer lugar el corazón y la sangre, la carne sirve de banquete de comunión. El sebo se quema delante de la huaca, con maíz y coca. A veces se hace con él una figurita y al quemarla, se quema el alma de la persona aborrecida para que quede sin entendimiento ni corazón. También se ofrecen frutos secos que parecen ser medicinales, polvos minerales de colores vivos, plumas de colores vistosos, conchas gruesas de mar con cuyos pedazos adornan de collares a las huacas, plata y pestañas que se arrancan y soplan hacia el ídolo.

1.1.4 Fiestas

Las fiestas solemnes las instituyeron las mismas huacas a quienes se honra. Las principales son tres al año, relacionadas con el ciclo del maíz: hacia principios de junio para que no se seque el maíz, por navidad para que llueva y cuando lo recogen. El sacerdote mayor avisa a los curacas para que se prepare la chicha y a todos para que lleven sus ofrendas. El día señalado las ofrece y también ofrece a las huacas menores y a los malquis. Esa noche se vela cantando, bailando y contando historias, y da comienzo el ayuno, que dura cinco días o más y consiste en comer sin sal ni ají y en abstinencia sexual. Durante el ayuno tienen lugar las confesiones, que son muy estrictas. Los pecados que se confiesan son el robo, el maltrato, el adulterio, la haraganería, la desobediencia a los curacas y el no acudir a sus huacas. La penitencia consiste en más ayunos y abstinencia sexual. Acabada la penitencia, visten sus trajes ceremoniales y beben, bailan y cantan invocando a la huaca y recordando sus fábulas.

El sacerdote pide para la comunidad a la huaca vida, salud y buenas chacras. Para apoyar su oración le lleva las ofrendas. La trata de señor y creador del ser humano, y considera a los oferentes como sus hijos y creaturas. El rito de adoración-invocación se llama mochar y consiste en levantar la mano izquierda abierta hacia la huaca como enviándole un beso y ofrecerle pestañas, chicha y lo demás, mientras reza haciendo ruido con los labios como si los chupara bruscamente (que eso significa literalmente mochar). Este mismo modo usan también los particulares con el sol, el rayo, la Pachamama, la Mamacocha, la huanca de la chacra... Es también frecuente mingar, que significa alquilar al sacerdote para que moche a la huaca en caso de enfermedad o por algún trabajo o en favor de la sementera o para confesarse.

“Y fuera de las ocasiones de fiestas, enfermedades, sementeras o algunos trabajos que les sobrevienen, no se acuerdan mucho de sus huacas, ni aun a las conopas o dioses penates que tienen en casa tampoco las mochan si no es en los tiempos dichos” (214).

1.1.5 Supersticiones y errores

Entre las supersticiones más notables están los ritos de pasaje: al cortar el pelo por vez primera, que suele ser de cuatro o cinco años, ayunan y luego organizan una gran fiesta familiar en la que ofrecen el niño a la huaca y le ponen su nombre indígena (“llaman baptizalle otra vez”: 215) que antepone al español y suele ser de alguna huaca o malquis. Al entrar en la pubertad tiene lugar un rito similar. También son de destacar los ritos funerarios (cf. 216,226) que comprenden el enterramiento en bóvedas (llamadas machays) para que la tierra no oprima a los que viven como difuntos y para poderles dejar comida, chicha y otros objetos queridos (cf 220).

Los errores más comunes de los indios, ya nominalmente cristianos, tienen que ver con su origen y su fin: al no haber oído nada de los primeros padres, creen en el poligenismo, no sólo en el sentido de que los españoles tienen un tronco y los negros otro, sino que están persuadidos de que cada ayllu tiene su Pacarina (que puede ser un cerro, una fuente...) que es su creador, de quien cuentan mitos y a quien adoran y ofrecen sacrificios. Por eso insisten en permanecer en sus lugares y cuando los reducen a otros pueblos regresan, si pueden, a sus pacarinas. Piensan que los que mueren van “a la tierra muda o

de los mudos” (220) y que para llegar allí tienen que pasar un río por un puente estrechísimo. Aunque otros creen que las almas de los difuntos van donde están sus huacas. Como no conocen más bienaventuranza que tener buena chacra de que comer y beber, eso piensan que habrá en la otra vida y así desconocen tanto la gloria para los buenos como la pena para los malos.

1.2 CAUSAS DE LA IDOLATRIA

1.2.1 Falta de enseñanza

Para el autor, sin duda, la primera causa de la idolatría es la falta de enseñanza cristiana. Dice apenadísimo: “no me acuerdo que ninguno, por muchacho que fuese, me haya dejado de decir su huaca, y son bien pocos los que, preguntados quién es dios y quién Jesucristo, lo sepan” (219). Nótese que escribe a los 89 años de haber pisado Pizarro las playas de Túmbez. Es que hay doctrinas que no ven al cura sino el día de la fiesta y el día de difuntos: Hay curas que no saben quechua. Otros sí saben la lengua pero no saben predicar. Otros están en capacidad, pero no lo hacen. Son muchos los que no se preocupan de que los indígenas aprendan la doctrina, y ni ellos la dan ni supervisan al fiscal que se supone la da. En muchos pueblos de indios los muchachos que mejor saben la cartilla se la leen o cantan a los otros muchachos todos los días y al pueblo los miércoles y viernes. Es frecuente que digan errores gruesos por no comprenderla. Y aun los que la saben bien, la saben “como papagayos, sin entender lo que dicen” (218). Hay curas que piensan que no conviene que los indios sepan leer ni escribir para que no les exijan ni les pongan pleitos. Incluso motejan a los que les enseñan el catecismo “diciendo que es impertinencia y que los indios no han menester saber teología, que éste es el término que of a uno. Esta falta de doctrina es todo el daño” (219).

Siendo esta la tónica, no se puede pensar que los indígenas tengan conocimiento ni estima de los sacramentos, sobre todo la confesión y la comunión, tan necesarios para que se afiance la vida cristiana, ni que participen en un culto que sea alternativa superadora de sus fiestas ancestrales: “Y siendo comúnmente los indios inclinados a la veneración y adoración de Dios, bien se deja entender cuán poca ayuda tienen en algunas partes para tener

estima y conocimiento de la verdadera por la negligencia que hay en el ornato exterior de los templos y celebridad de los oficios divinos” (221).

1.2.2 Permisividad religiosa y cultural

Si la falta de doctrina y culto origina el que no se haya implementado la recta adoración a Dios, la pervivencia tolerada y aun querida del clima cultural y de las estructuras organizativas que están a la base del sistema religioso indígena, e incluso la permisión de las mismas prácticas religiosas, explica por qué no sólo la idolatría no se haya desarraigado sino que siga floreciendo, porque sus raíces de ningún modo han sido desgajadas de su tierra nutricia. Está en primer lugar, la proliferación de ministros de la idolatría, cuando tanto faltan los cristianos. En todas las ocasiones los sacerdotes indígenas les siguen inculcando las cosas que ya habían aprendido con la leche materna y “que son conformes a su capacidad e inclinación”, y en cambio las cristianas, “que son tan superiores a su entendimiento” (221), no tienen quien les enseñe. Además los curacas, pieza fundamental de la socialización indígena, ya que “ellos son el modelo de cuanto hacen” (222), se mueven con entera libertad para conservar sus tradiciones religiosas, practicarlas y transmitir las. Por desconocimiento y falta de malicia de las autoridades españolas no se advirtió que continuaban practicando su religión, no sólo a los ojos de los españoles sino incluso en el propio culto cristiano; y así no les quitaron sus huacas móviles ni quemaron sus malquis ni destruyeron sus machays ni arrebataron sus conopas ni quemaron sus vestiduras e instrumentos musicales ceremoniales. No vieron malicia en los nombres indígenas que usaban por desconocer que eran de huacas o malquis. No repararon tampoco en los ídolos detrás de los altares, en las huacas o malquis debajo de las cruces, e incluso en las huacas en las andas de los santos que sacaban en procesión. No cayeron en cuenta que fiestas cristianas, como el Corpus, que aparentemente celebraban los indígenas con todo entusiasmo, eran en realidad sus fiestas ancestrales que correspondían a esas mismas fechas. Pero para Arriaga el mayor descuido estriba en disimular las borracheras y las juntas que se hacen para ellas, especialmente las mingas para hacer sus chacras o casas. “Y la unión de estas juntas es siempre el beber hasta caer, y de tal madre, de más de los incestos, estupro y otras muchas torpezas, ha procedido siempre la idolatría en los siglos pasados” (223).

Esta permisividad, para nuestro autor, no sólo ha sido la causa de que la idolatría siga prácticamente intocada sino sobre todo ha impedido que los indígenas se percaten de la gravedad de su situación. “Que como es ordinario en gente de corto entendimiento conocer y estimar la culpa, no en ella ni por ella, sino por la pena” (233), al ver que no les han castigado o muy poco cuando les hallan en borracheras e idolatrías y que les castigan durísimamente por otras cosas, piensan que aquellas no son culpas o no son graves.

1.2.3 Reinterpretación indígena del cristianismo

Las dos causas expuestas hasta aquí las considera Arriaga externas en cuanto tienen por sujetos a los españoles, y los indígenas sólo son destinatarios. Otras dos expone que están en la conciencia de los indios y que por eso cataloga de internas, y son para él tan perniciosas que piensa que son engaños del demonio y sus ministros, con que tienen ciegos a todos los indios. La primera es pensar que el cristianismo es verdadero y bueno, pero que es para los españoles, así como las imágenes cristianas son las huacas de los viracochas; para ellos están bien las huacas, malquis y fiestas de sus antepasados. Se trataría de una reinterpretación indígena de la religión cristiana. El segundo razonamiento sería todavía más grave, y es que pueden adorar a sus huacas y a la vez tener a Dios por Padre, es decir que son compatibles la práctica de ambas religiones.

1.3 MEDIDAS PARA DESARRAIGAR LA IDOLATRIA

1.3.1 Acabar con la permisividad e implantar eficazmente el cristianismo

Los medios para desarraigar la idolatría que propone Arriaga corresponden al análisis que hizo de sus causas: Por una parte hay que acabar con la permisividad y combatir por todos los medios la idolatría destruyendo su humus, que es el medio cultural del que la idolatría es expresión, y por otra hay que implantar sistemáticamente la religión cristiana. Tomando los términos del profeta Jeremías la tarea sería arrasar y plantar. El dispositivo que ha de poner en marcha este operativo de envergadura histórica sería la visitación que en lo que tiene de visita destruiría las huacas y todo lo relacionado

con la idolatría, y en lo que tiene de misión pondría las bases de doctrina y culto y dejaría a las personas reconciliadas con Dios, listas para comenzar la nueva vida.

Pero este operativo resultaría inútil sin el concurso de los curas ya que “el cuidado continuo del cura es lo que importa” (234). El es el verdadero sujeto en esta reevangelización indígena: “el único y principal remedio de este mal y la cura de esta enfermedad está en los curas y depende de su cuidado” (257). Pero si antes se dijo que en ellos estaba la principal causa de que los indígenas permanecieran prácticamente paganos ¿qué se propone ahora para la transformación de los curas? Arriaga se refiere al examen público obligatorio de predicación en lengua indígena, tanto para los opositores a doctrinas de indios cuanto para los que ya están en posesión de ellas, que serían destituidos si no muestran suficiencia. Como medida complementaria sugiere, para estimular el celo pastoral, premiar a los curas competentes y sacrificados con curatos mayores y de mejor temple. Pero en definitiva todo se resume en exhortar a los curas a que se entreguen a su ministerio: Para implantar el cristianismo son necesarios la oración, el ejemplo y la doctrina. Respecto de lo último la propuesta es: sermones al pueblo los días de fiesta, doctrina a todos los miércoles y viernes, catecismos diarios a los muchachos y conversaciones espirituales. Los contenidos de los sermones serían las cosas de la fe cristiana (contenidos imprescindibles: 244-45) y la refutación de sus errores, y las historias eclesiásticas y vidas de santos “que gustan mucho de oillas” (258). Arriaga tiene conciencia de la necesidad de un contenido conceptual denso en la predicación indígena porque “no sé yo qué cosa hay mayor ni más profunda que los misterios de nuestra santa fe, ni más dificultoso que dalles a entender de suerte que hagan concepto de ello los que tienen hecho el entendimiento a cosas tan materiales y rateras” (258). Por eso insiste en la necesidad de curas “doctos, especialmente en Teología. Porque es engaño muy grande decir y entender que no es menester para entre los indios Teología, que es frase y lenguaje que ha corrido mucho en el Pirú” (id).

La solidez doctrinal debería complementarse con la celebración de un culto digno y nuevamente aquí el sujeto es el cura: “La falta del ornato de las iglesias más proviene de la falta de curiosidad de algunos curas que no de falta de plata” (236, cf. 258). Y también en este aspecto no puede irse más allá de la exhortación.

También los curas serían los encargados de ejecutar las medidas represivas, aunque en esta parte el visitador les habría aliviado de lo más sustancial y a ellos les tocaría velar porque se cumplan las constituciones que deja de la visita. Estas serían las principales medidas: Enviar a los principales maestros de idolatrías a la casa de reclusión de la Santa Cruz, en el cercado de Lima, de cuya construcción y puesta en marcha fue encargado el propio Arriaga. Los que queden vivirán cerca del cura para que los vigile y serán obligados a sentarse en la iglesia con los niños y acudir con ellos todos los días a la doctrina “para que los vengan a tener en poco el común del pueblo” (238). Si reinciden, hay que castigarlos severamente. Aunque, como la mayor parte son viejos y pobres, hay que socorrerlos con limosnas. Los curas tienen que examinar a los curanderos para que quiten de su oficio lo supersticioso y retengan lo que saben de yerbas y remedios. A los curacas los tienen que ganar honrándolos, aunque a los rebeldes que encubran la idolatría hay que destituirlos e incluso enviarlos a la mita o a la casa de Santa Cruz. Tienen que castigar a quienes reincidan en idolatrías. Para acabar con las borracheras se han dictado medidas muy severas, tanto contra los que venden vino como contra los que se emborrachan. “¿Pero quién lo ejecutará?” (240).

Como medida de largo plazo para crear una alternativa cultural cristiana manteniendo las estructuras organizativas indígenas y desde ellas, plantea Arriaga la aculturación de los hijos de caciques en colegios especiales (Lima, Cusco y Charcas) para que “desde muchachos aprendan la policía y religión cristiana. Sus padres estiman la merced que en esto se les hace” (239).

1.3.2 La visita

“Pero el primero y más próximo y más eficaz remedio y que ha de ser ejecutor de todos los demás, es esta primera visita” (240). Por eso Arriaga se extiende en explicar cómo se practica, ya que entiende que el método de Avendaño y Avila y los misioneros jesuitas, largamente experimentado y a su juicio con fruto, debe servir de paradigma.

Respecto del visitador insiste en que debe conocer la lengua, ser teólogo y tener talento para predicar. Ha de recibir paga conveniente para que no pida ni reciba nada, ni él ni sus criados, que por eso deben ser los menos posibles, aunque no pueden faltar el fiscal y el notario. Ha de ir con religiosos

que catequicen, prediquen y confiesen. Pues aunque hay jesuitas que piensan que el visitador y los misioneros deben separarse, la experiencia confirma que se complementan “concurriendo como dos causas parciales a un mismo efecto” (243). Pues a los padres ayuda la obligación que pone el visitador al pueblo de asistir a los actos religiosos, y a éste los padres le ayudan para ablandar los corazones y dar el tono de la visita, que es “más de misericordia que de justicia” (242).

Sugiere no comenzar la visita por el centro poblado sino por los ayllus más lejanos, a ser posible contiguos a zonas ya visitadas. También recomienda tener averiguado algún rastro de idolatría del lugar para, por ese cabo, sacar el ovillo. Hay que avisar de antemano para que se junten los indígenas en el pueblo a recibirlo. En llegando, el visitador proclama el edicto de la visita y enseña las provisiones del virrey y del arzobispo para que quede claro que viene con toda la autoridad de ambos. A continuación explica el objetivo y la mecánica, recalca que durará hasta que logre su propósito e insiste en su espíritu, que no es castigar sino desengañar y reconciliar. Y por eso no habrá castigos a los idólatras que reconozcan su culpa; pero sí se castigará a los que oculten lo que saben y a los recalcitrantes.

La pesquisa de las idolatrías se lleva a cabo en dos fases complementarias: investigación extrajudicial y declaración oficial jurada. La primera comienza con absoluto sigilo, de modo que los informantes son prácticamente secuestrados sin testigos y mantenidos incomunicados durante días. Son elegidos para este fin ancianos, curacas, curanderos e indios de razón. La primera pregunta parece inocente: cuáles eran las huacas del pueblo antes de los españoles. Lo tienen que saber porque o alcanzaron ese tiempo o se lo contó su padre. Si no hay respuestas se alternan la soledad con los interrogatorios y las amenazas con los halagos. De esta pregunta se pasa a indagar por las huacas móviles que se adoraban antes, ya que nunca se recogieron; y finalmente se cae a lo que se adora en el presente, sus ministros y sus fieles. En estos interrogatorios se tienen apostados testigos ocultos para que no se desdigan al ser careados con los denunciados. Una vez puesto en claro que hay idolatrías se procede a un interrogatorio extensísimo (cf 248-50) a los personajes antedichos y a los sacerdotes ya reconocidos como tales. Es aún extrasumarial, pero ya no clandestino; se trata de una declaración de informantes voluntarios, aunque en realidad es un examen que el visitador hace a solas de las personas

que más saben del asunto y de todos los sacerdotes indígenas para hacerse un cuadro completo del estado actual de la idolatría en esa comunidad. Sólo entonces tiene lugar la declaración oficial que se hace en la iglesia, solemnemente, en presencia de uno de los padres. Acude cada ayllu y son llamados a presencia del visitador uno a uno, por padrón, a acusarse de las propias idolatrías, que son escritas en un libro de “Acusaciones”. Por este examen han de pasar todos, incluso los que rindieron antes declaraciones, hasta los muchachos, aunque para ellos el interrogatorio es más sumario. Al acabar cada sesión los acusados se arrodillan a la puerta de la iglesia y el visitador les manifiesta “cómo hasta ahora han sido hijos del demonio y han estado en pecado, que es necesario que se conviertan de corazón a Dios” (253) jurando solemnemente que nunca abandonarán la fe. Después los golpea con varas y les levanta la excomunión. Acaba advirtiéndoles que todavía no les han perdonado el pecado y que para eso tienen que confesarse.

Mientras así se desarrollan las pesquisas y acusaciones, el pueblo sigue un ritmo especial que da el ambiente a la visita: Todos vienen muy de mañana para la misa, la doctrina y el sermón, si el clima lo permite vienen en procesión cantando la doctrina. Luego se quedan sólo los que han de ser examinados de las idolatrías por el visitador o de la doctrina por los padres o confesados por éstos. Hay que notar que la confesión tiene que constar obligatoriamente en el padrón y que para ser recibidos en confesión tienen que llevar un recibo de suficiencia en la doctrina. Al comienzo de la tarde viene el ayllu que le toca para lo mismo. Hacia la puesta del sol regresa todo el pueblo para el catecismo. Los miércoles y viernes los varones se quedan para darse disciplina.

Acabadas las acusaciones se mandan a traer las huacas y malquis, y se les acompaña para cerciorarse de que todo se encuentra como consta en la declaración. Seguidamente tienen lugar las “exhibiciones”. Por padrón cada quien comparece para entregar lo relacionado con la idolatría, que se vuelve a inventariar, cerciorándose de que no falte nada de lo que fue declarado. Después los sacerdotes indígenas traen las huacas y malquis y sus adminículos. Hecha una pira con todo, se quema y la ceniza se esparce secretamente en los ríos. Los objetos de plata se pesan públicamente y se entregan a las autoridades, para que conste públicamente que ellos no se quedan con nada. Luego se junta a los “hechiceros” y se los condena a andar con una cruz de madera al cuello y a acudir con los niños a la doctrina diaria.

Se finaliza todo con la fiesta solemne de la Cruz. Todo el pueblo reunido, y los “hechicheros” con vestidos infamantes, van a misa en procesión llevando una gran cruz. Después del sermón, los sacerdotes principales se acusan ante el pueblo y manifiestan su enmienda. Sigue otra procesión y todo acaba con la lectura y explicación de las constituciones que dejan en el pueblo para remedio de la idolatría.

“No se puede decir (concluye Arriaga), sino se ve y experimenta, el consuelo y contento con que quedan los indios acabada la visita; no tanto porque se vaya el visitador, cuanto de conocer sus engaños y de quedar enseñados y confesados” (256). Aunque reconoce que muchos sacerdotes indígenas, al verse afrentados, perdido el crédito y las fuentes de sus ganancias y sobre todo, ajenos al cristianismo y connaturalizados al amor de sus huacas, son fáciles de volver a sus errores y arrastrar a muchos a ellos. “Pero si es grande el contento con que quedan los indios, mayor es el que llevan los que les enseñaron y confesaron viendo cuán diferente queda aquel pueblo de lo que le hallaron, encaminado a la vida eterna” (id).

2. DISCUSION SOBRE EL PLANTEAMIENTO RELIGIOSO DE ARRIAGA

2.1. UNA RELIGION AGRARIA

2.1.1 Religión a la tierra y a la comunidad

Prescindiendo de la cuestión de si el autor captó con exactitud la religión indígena, de su descripción aparece claro que él vio una religión agraria. Las huacas fijas son elementos de la naturaleza: el sol, la luna y algunas estrellas como las pléyades están asociadas al ciclo agrario, así como el rayo es tenido como el creador de la lluvia; la Pachamama es la tierra fértil; los Puquios, los arroyos, tan necesarios para el riego; los Apus, las montañas, son los señores llenos de magnificencia y protectores. Todos ellos son sus Pacarinas, sus progenitores; por lo tanto los indígenas no son sólo “Terrenos, los de la Tierra” (Adam adamá) sino naturales de una tierra determinada, un cerro concreto, este manantial... Así pues la veneración es también comunión, es decir relación entrañable, de pertenencia entre el hacedor y sus creaturas, entre la madre y sus hijos. Las huacas móviles son “imágenes y

representación” de los elementos de la naturaleza. Así la relación con ellas sacramentaliza la relación concreta con la tierra concreta, es decir personaliza hasta el detalle, tanto a la naturaleza como a la relación con ella. El por qué de esta extrema particularización aparece al considerar que los malquis, los cuerpos de los antepasados, son hijos de las huacas, es decir cada comunidad es creatura de una tierra concreta que le sirve de recinto, sustentáculo, alimento y vida. Pero también la comunidad pone a valer a esa tierra, la ayuda, con su licencia, a producir. En este sentido la relación es mutua: la tierra se complace de sus hijos (eso significaría que las huacas piden que sus hijos no las olviden) y las creaturas acuden pidiendo y agradeciendo a la fuente de su vida (ese sería el sentido de adorar a las huacas). Y el desdoblamiento de huacas y malquis expresaría que es la comunidad histórica la que es hija de huacas y pacarinas, la que, por concesión de esta naturaleza concreta, la ha puesto a producir y vive de ella y en ella. De ahí que el individuo es concretamente natural, es decir encuentra su vida y su sacralidad, no en su condición de sujeto individual sino como miembro de una comunidad concreta.

Por eso las fiestas, que expresan simultáneamente la comunión con la naturaleza y la comunidad como sujeto adecuado de esta comunión, van precedidas de la confesión, en la que cada individuo revisa las deficiencias en su relación con la comunidad (haraganería, robo, maltrato, adulterio, desobediencia al curaca) y rehace su plena lealtad con ella para así participar en ella de la comunión sagrada y gozosa con las fuerzas de la vida.

Sin embargo lo irreductiblemente individual no encuentra lugar en esta religión. Así la enfermedad en la plenitud del ciclo vital no puede verse sino como malquerencia de estas fuerzas, que pretende exorcizarse con la confesión y las ofrendas, y así, si la enfermedad no es sanada por yerbas en el contexto sagrado, queda como un misterio lleno de desconsuelo. Lo mismo las decisiones individuales, al no tener cabida en este marco, se procesan mediante la adivinación, que no es tan fácil unir a este modo de sacralidad.

2.1.2 Sentido de las fiestas

Las fiestas, tal como el autor las describe, están todas ligadas al rito agrario y serían la expresión privilegiada de esta religión. El presupuesto de

la fiesta es la existencia de buena cantidad de excedentes, lo que sería índice de que funciona muy bien el “sacrum commercium”, es decir el intercambio sagrado de dones en que consiste la vida de la comunidad. El trabajo es sagrado en cuanto que realiza la reverente toma de posesión de la tierra por parte de la comunidad, y su fruto expresa la aceptación de la tierra a sus creaturas. Pero el trabajo no sólo sirve para la vida de todos los días. El fruto del trabajo es sobre todo para ser consumido en la fiesta. Como la vida de todos los días recibe en la fiesta su consumación. Por eso la fiesta tiene su preparación, no sólo para disponer los elementos de la fiesta sino para que cada individuo de la comunidad y la comunidad como un todo se dispongan para ella. El ayuno, la abstinencia sexual y la confesión están encaminados a que se alcance la limpidez y la armonía que debe caracterizar a un hijo de esa tierra, a que cada quien y la comunidad sea lo que es, se asuma como digno de esa tierra. A eso ayudan los cuentos, los mitos, que se refrescan en esos días.

Hasta que llega la fiesta que es, a través de la huaca, la comunión con ese elemento de la naturaleza en la comunión con la comunidad. Las vestiduras rituales expresan esa existencia resplandeciente, y la música, el canto y la danza, acompañadas de invocaciones sagradas, junto con la chicha, fruto también de la tierra, son los componentes de esa existencia extática en que la comunidad trasciende en el exceso, participando de la alegría y el juego que son propios de la naturaleza por la sobreabundancia de sus energías y evocando y fundiéndose con sus poderes fecundantes, productores de vida.

Las ofrendas a la huaca, pidiéndole salud, vida y buenas chacras, serían el lazo entre la cotidianidad y la fiesta: en la fiesta se realiza la vida como libre y sagrada y por eso se acaba con los excedentes. La confianza en la divinidad, que realiza la fiesta, es lo que se expresa como petición ante la huaca: es decir que la fe que se expresa en la fiesta sea fuente de vida y que la divinidad dé vida para llegar de nuevo a unirse con ella en la fiesta. Aquí se ve claramente que las buenas chacras y la salud son para la vida, que se consume sobre todo en la comunión sagrada de la fiesta. La fiesta, pues, expresa la victoria de la comunidad sobre la necesidad y al consumir los excedentes expresa la confianza en que esa victoria volverá a alcanzarse siempre con el favor de los dioses por mediación del trabajo; expresa, pues, la libertad y trascendencia de la comunidad. Aunque esa libertad no consiste en salirse de la naturaleza sino en participar de sus energías sobreabundantes

que van mucho más allá de lo meramente funcional. Por eso, la música, el baile, el canto interminables y también la bebida en que el exceso se consume y pone fin a la fiesta.

2.1.3 *¿Religión materialista?*

Si este es el sentido de la fiesta hay que matizar la valoración que tiene el autor de la religión indígena a la que tacha de materialista: “no conocen en esta vida ni en la otra más bienaventuranza que tener buena chacra de que puedan comer y beber” (220). A la huaca o malquis “le piden que les dé salud y vida y de comer, etc. Y no piden cosa ninguna para la otra vida” (213). “Los invocan y adoran como a sus hacedores y de quien esperan todo su bien y felicidad; digo la temporal y visible, porque de la espiritual y eterna, como tienen poco o ningún aprecio, ni la esperan ni lo piden comúnmente” (196).

La contraposición entre temporal y visible, y espiritual y eterna no hace justicia a la religión de la tierra. Los patriarcas y Moisés, David, Ezequías y Josías y los profetas pensaron, como los indígenas, que después de la muerte se entraba en una existencia umbrátil, y no por eso dejó de ser espiritual su religión. La promesa de Dios a Moisés consistió en una tierra que manaba leche y miel, y no por eso Yavé es un Dios materialista. Los patriarcas ligaron su experiencia de Dios a lugares concretísimos, como el encinar de Mambré, donde levantaron altares y estelas, y los signos del favor de Dios consistieron para ellos en vida larga, protección de los enemigos, descendencia numerosa y abundancia de ganados y frutos de la tierra, y ni su religión era falsa por eso ni su Dios era otro que nuestro Dios. Las bendiciones de Jacob (que con el nombre de Israel podríamos considerar como el malquis, el ascendiente epónimo, del pueblo de Israel) a sus hijos (que son en realidad las tribus de Israel) no son de índole distinta a las bendiciones a que aspiraban los indígenas y les otorgaban sus huacas y malquis. Dice por ejemplo de Judá: “Ata su burro a una viña, las crías a un majuelo/ lava su ropa en vino y su túnica en sangre de uvas” (Gn 49,11); “Isacar es un burro robusto que se tumba entre las alforjas/ viendo que es bueno es estable y que es hermosa la tierra/ inclina el lomo a la carga y acepta trabajos de esclavo” (id 14-15); y así bendice a José: “El Dios de tu padre te auxilia, el Todopoderoso te bendice/ bendiciones que bajan del cielo/ bendiciones del océano acostado en lo hondo/ bendiciones de

pechos y ubres/ bendiciones de espigas abundantes/ bendiciones de cerros antiguos/ bendiciones de colinas perdurables” (id 25-26). Pablo ante los atenienses caracteriza a Dios como “el que a todos da la vida y el aliento y todo” (*Hch* 17,25); y a los paganos de Listra dice que Dios “en las pasadas edades dejó que cada pueblo siguiera su camino, aunque siempre se dio a conocer por sus beneficios, mandándoles desde el cielo estaciones fértiles, lluvia y cosechas, dándoles comida y alegría en abundancia” (*Hch* 13,17). Así pues ni son estos beneficos indignos o impropios de Dios, ni pedirlos o recibirlos es señal de la falsedad de una religión.

Ya mostramos que la fiesta expresa una relativa libertad y en ese sentido manifiesta espíritu, y que esa libertad está fundada no sólo en el trabajo productivo sino en la confianza en la divinidad y en ese sentido expresa trascendencia. Esta también se echa de ver en el contenido de las confesiones, ya que el reconocer los pecados propios, que restan vida a la comunidad y a sí mismos, responsabilizándose de ellos y prometiendo enmienda, es signo de que la vida a que se aspira es la vida digna. Si se acusan del robo o del maltrato o del adulterio o de trabajar poco es porque vivir no es simplemente seguir el gusto, la gana, la comodidad o el interés; es vivir de modo que no se quite vida a otros y que se contribuya a la vida del conjunto. Esta vida, cristianamente hablando, es vida espiritual ya que espiritual se contrapone a egoísta, y, como tal, cerrado a Dios, intrascendente.

2.1.4. Las borracheras

Un punto delicado de juzgar son las borracheras. Es cierta la observación del autor de que ella es un elemento de las prácticas de comunión de muchas religiones y ciertamente de las religiones agrarias. Hay que reconocer que es proclive a la degradación humana y que puede propiciar no sólo la promiscuidad sexual, como acusa el autor, sino violencias que originan muertes y enemistades. Es un punto crucial de desencuentro entre indígenas y misioneros, y actualmente sigue siendo un problema agudo.

Por otra parte el punto de vista desde el que se juzga con frecuencia la borrachera de los indígenas no es tan integral que pueda identificarse sin más con la Tradición cristiana, y ciertamente que no puede remontarse a Jesús de Nazaret que participaba frecuentemente de banquetes, que comparaba el

Reino de Dios con un banquete espléndido, que ciertamente fue acusado por sus enemigos de comilón y borracho, y que según el evangelio de Juan comenzó su misión convirtiendo una enorme cantidad de agua en vino en un banquete de bodas, cuando todos estaban borrachos, para que pudiera seguir la fiesta. De ningún modo estoy afirmando que Jesús era un borracho, pero distaba tanto de ellos como de los ascetas fariseos o del círculo de Juan o del fariseo Pablo y del ascetismo usual en el cristianismo.

Da la impresión de que el autor, en consonancia con el ascetismo convencional cristiano, tiende a juzgar la borrachera desde su contrario, que es la abstinencia o morigeración, y no desde su contradictorio, realmente superador, tal como lo practicó Jesús. Desde el fariseísmo cristiano, que se afina en la fuerza de voluntad para controlarse, para mantener el dominio de sí, el debilitamiento de la censura, la desinhibición, es muy peligrosa y la pérdida de la consciencia causa pavor porque se teme que lo reprimido se alzaré y se seguirá la catástrofe. El fariseísmo cristiano no es capaz de lograr la sanación de las pulsiones atadas a circuitos infantiles o destructivos ni la transformación de las inclinaciones y deseos ni la transfiguración personal, y ni siquiera alcanza a concebirla y ponerse discretamente en camino hacia ella. Por eso descalifica al extremo opuesto desde su alienación no reconocida. Es el mecanismo del resentimiento. Sólo desde el reconocimiento de la insuficiencia de una postura que es incapaz de vivenciar la alegría y vive acechada por el malestar, puede comprenderse también la insuficiencia de la postura contraria sin anatematizarla. ¿Cabe una borrachera colectiva en la que el espacio-tiempo ritual, con la preparación que antecede, pueda minimizar los efectos indeseables y exprese meramente el éxtasis? Las borracheras a que se refiere Arriaga ¿no están ya tocadas por las sospechas de los curas, y degradadas y envilecidas al ser de algún modo ya la realización de lo que ellos prohibían? ¿Serían así las borracheras precristianas de los indígenas, hechas, si así puede decirse, con entera buena fe? Nos inclinamos a pensar que sí hubo fiestas así, aunque periódicamente habría que rehacerlas de la decadencia inevitable. De todos modos, desde el paradigma de Jesús, que para nosotros es el criterio, no parece que tenga lugar en las fiestas “el beber hasta caer”, así como tampoco la seria rigidez vigilante del fariseo cristiano que es incapaz de entregarse a la alegría de la fiesta y que minimiza el valor de la fiesta en su vida y en la vida de la comunidad, que se escandaliza de las fiestas populares y que no se sabe que hará en el banquete del Reino.

Este asunto es muy significativo. Los visitadores, misioneros y curas responsables podían presidir algunos momentos de la “fiesta” cristiana. Pero, a causa de su buido fariseísmo, no se entregaban a lo propiamente festivo de la fiesta. Este es un punto crucial de desencuentro entre estas nuevas autoridades y el pueblo, cosa que no sucedía con los curacas y sacerdotes indígenas. Al no entregarse a la fiesta, al no consumir en ella sus energías, al inhibir esa experiencia fundamental de vida en comunión con la comunidad y la naturaleza, estas nuevas autoridades transformaban ese ahorro de energías en distancia vigilante y finalmente en dominio sobre los que vivían la experiencia.

El juicio religioso y moral que se hace sobre ellos y la mala conciencia que se les introyecta son un modo de ejercer el poder que genera esa abstinencia. Si llamamos conducta a las pautas que se imponen desde fuera y experiencia a la vivencia desde las profundidades de la propia existencia, tenemos que concluir que el misionero, a fuer de fariseo cristiano, desde su consciencia y voluntad, impone conductas al resto de su ser y, desde su retracción vigilante de la experiencia, impone conductas a los demás. Se trata, pues, de un ejercicio de poder externo que tiende a sustituir la experiencia por conductas pautadas, en sí mismo y en los demás. El triunfo de esta tendencia produce una sociedad altamente disciplinada, incluso eficiente; pero sin comunión y cortada de las más primigenias fuerzas vitales. Además instaura la dicotomía entre dirigentes y dirigidos, entre controladores y controlados. Esta distancia no se convierte en abierto despotismo porque, en este caso, los dirigentes desean sinceramente el bien de sus ovejas y no tienen pretensiones de poder o de provecho personalista sino que trabajan con todas sus fuerzas por la causa, desde una alienación de la que son víctimas inconscientes. Por eso son queridos y temidos a la vez y de un modo inextricable causan bienes y estragos. En tanto los malos curas doctrineros hacen pagar a sus indios peajes pesados; pero, por su falta de preocupación profunda, dejan espacios desocupados, libres de pautas y vigilancia, y así permiten que la experiencia, que es el alma de la comunidad, siga funcionando, incluso incorporando desde sí misma elementos del propio cristianismo.

2.2 ¿ADORACION O VENERACION?

Desde nuestra perspectiva la pregunta para discernir esta religión es si adoraban o veneraban a las huacas. Aunque el autor utilice ambas expresiones es obvio que las usa como sinónimos ya que para él los indígenas “adoran como a Dios” (202) a la huaca y cuando la invocan “la llaman Runapcamac o criador del hombre y otros nombres semejantes debidos a solo Dios” (213). De las huacas móviles dice, sin embargo, que “no hay que admirarse que en cosas tan pequeñas reconociesen deidad los indios” (196) porque “son imágenes y representación” (id) de las huacas fijas. La pregunta es si para los indígenas éstas eran dioses propiamente dichos o si reconocían en ellos “deidad” porque eran “imágenes y representación” de lo divino. En este segundo caso se trataría de la noción de la Naturaleza a quien, según el primer capítulo del Génesis, Dios habría dado poder para producir todo género de vida. Este poder dado por Dios es por eso un poder sagrado y quien recibe ese poder es, concebáselo como sea, un sujeto. De ahí la sacralidad de la Naturaleza y la pertinencia de venerarla. Si una comunidad local desbravó y cultivó con mucho esfuerzo y a través de generaciones una tierra muy particular, particularizándola más con su trabajo, es normal que dé culto, que cultive, religiosamente también, a esa tierra concreta, que es para ella representación, refractada en diversas imágenes, de lo divino, ya que sólo a través de esos canales fijos se manifiesta la acción creadora y vivificante de Dios.

De modo equivalente podemos preguntarnos si los indígenas consideraban que provenían de sus pacarinas en el sentido de que la divinidad creadora los “sembró” en ellas y por eso brotaron de ellas o en el de que ellas eran sus progenitores propiamente dichos. Si se tratara de lo primero es una manera simbólica de decir que como comunidad, como seres culturales, han brotado de esa relación entrañable con esa tierra concreta en la que se reconoce la primacía a la acogida de la tierra.

Tal vez esta religión agraria indígena (a la que debemos distinguir de la religión imperial y por lo tanto política, de los incas) no estaba en condiciones de responder si adoraba o veneraba a la Naturaleza porque se mantenía en un estado de fluidez, de indeterminación real. Es decir no se trata de que los indígenas no querían hacerse cargo de lo que realmente hacían o que

no tuvieron capacidad de reflexionar sobre ello sino que sus concepciones y prácticas religiosas eran realmente ambivalentes. Si esto era así, nos tenemos que preguntar si no los hicieron idólatras los misioneros y sobre todo los extirpadores de idolatrías al pretender decantar arbitrariamente hacia la idolatría lo que en realidad se mantenía en un estado indefinido y por lo tanto abierto. ¿Internalizarían al cabo los indígenas esa interpretación de los misioneros afincándose, con mala conciencia, en lo suyo así reinterpretado? Puede ser que así haya sucedido con algunos dirigentes. Pensamos que la mayoría siguió simplemente en lo suyo, que fue evolucionando desde dentro, incorporando elementos cristianos y asumiendo la reinterpretación cristiana en el sentido de que su veneración religiosa ancestral se dirigía en resumidas cuentas a Dios.

2.3 *¿INVENTO DIABOLICO?*

2.3.1 *¿Conforme a su capacidad y/o causada por el diablo?*

Sea como sea, hay que destacar que Arriaga reconoce la adecuación entre esta religión y la índole de los indígenas: se trataría de un sistema religioso “conforme a su capacidad e inclinación”(221). Aunque fueran errores, si son “errores tan connaturalizados a su capacidad”(241), podría pensarse que, si no tienen por autor a Dios, son elaboraciones nacidas de su propia cultura. Por eso, aunque a veces se refiere al temor que inspiran las huacas (el tremendum de lo santo que diría Otto) es más frecuente que destaque el amor y así habla de “sus amadas huacas”(233), comenta “el amor tiernísimo que han tenido a sus huacas, el cuidado con que las han guardado y el dolor grande si se las quitan” (231) y sobre todo, refiriéndose a los sacerdotes de las huacas, comenta: “tienen (tan) embebido y connaturalizado el amor de sus huacas, de sus idolatrías, supersticiones y ceremonias”(256; cf. 261). Ese cuidado solícito aparece señaladamente en todo lo que se refiere al ciclo agrario y revienta en reconocimiento alegre en la fiesta. Más aún, si insiste en que la idolatría se desarraiga a través de generaciones por ser “raíces tan arraigadas y antiguas”(201) y afirma que “quien hubiere leído las historias eclesiásticas del principio y discurso de la Iglesia”(195) no se asombraría de que “mal tan antiguo y tan arraigado y connaturalizado con los indios no se haya del todo desarraigado”(id) parecería estar pensando en una elaboración cultural prolongada y coherente.

Por eso, no deja de ser sorprendente que Arriaga atribuya toda esta religión al demonio. Porque ¿cuáles serían esos elementos demoníacos? ¿Dónde estaría en ella la marca del enemigo de la naturaleza humana? Al demonio se lo liga con la ofuscación de juicio, con la mentira; con la deshumanización (conversión en fieras sanguinarias y bestias degradadas); con la desunión, las enemistades, la cizaña, la ruptura de la comunidad (ese sería el sentido literal de lo diabólico frente a lo simbólico); y con la muerte. Los cultos demoníacos se consideran como la inversión de la recta adoración y se asocian a las aberraciones sexuales y al derramamiento de sangre, además de la adoración formal a Satanás bajo figuras animalescas de catadura siniestra. ¿Hay algo de esto en esta religión agraria, tal como la percibe Arriaga? Analicemos, pues, la demonología de Arriaga.

Es indudable que Arriaga piensa que la religión indígena es un invento diabólico: "los demonios por hacer mal a los hombres y vengarse de Dios inventaron las huacas y las demás supersticiones" (244). La conclusión de esta premisa es que, lo sepan o no, al entregarse a su religión, los indígenas se entregan al demonio, pasan a su poder. Por eso el libro está concebido como un arbitrio que muestra "cómo se rescatarán tantas almas que están en dura esclavitud del demonio" (193) La pieza central de este arbitrio, la visita, está dirigida consecuentemente a "sacalles de la ceguera en que el demonio los tiene" (247). Por eso al que en los interrogatorios niegue saber qué idolatrías hay en el pueblo "se le dirá que el demonio le endurece el corazón para que no confiese su pecado y vaya al ciclo" (247). Y por eso, cuando ya se haya descubierto todo, el visitador, con graves palabras debe advertirles "cómo hasta ahora han sido hijos del demonio y han estado en pecado, y que es necesario que se conviertan de corazón a Dios" (253). Esta es la razón por la que califica a la campaña de extirpación de idolatrías de "batalla espiritual contra el demonio" (272). E insiste en la fortaleza que deben tener los que se meten a ella para no desmayar por "los estorbos que el demonio ponga para que no le desencastillen de la posesión que ha tenido tiranizada tantos años" (272).

La pregunta es ¿por qué atribuir al demonio lo que puede explicarse como expresión simbólica, como sacralización de una cultura? Si la religión es tan adecuada a su índole podría pensarse que ambas son resultado de una cultura y más concretamente de la centralidad del ciclo agrario para la vida de

la colectividad, y del entrafiamiento secular de la comunidad en un terruño, convertido en querencia a través del trabajo de muchas generaciones a las que la comunidad se siente ligada y agradecida. Más aún, ¿no es lícito pensar que en esa historia hay sacralidad y que por lo tanto las prácticas religiosas son un intento de expresar esa presencia vivificante de Dios, la religación con esas fuerzas creadoras de esa vida concretísima, tan laboriosamente alcanzada y tan apasionadamente vivida?

2.3.2 *¿Trazos diabólicos?*

Ahora bien si una comunidad humana se encuentra en un estado de degradación y perversión tal que ha perdido su dignidad e incluso su condición humana en algunos aspectos esenciales, la cultura religiosa que la expresa, que la mantiene en ese estado y lo refuerza, no podríamos llamarla sagrada, no tendría su origen ni en Dios ni en lo más genuino de la condición humana tal como salió de sus manos. En este caso se trataría del enemigo que sembró mala simiente en ese campo. ¿Es este el caso de los indígenas? Tal vez así lo crean algunos curas doctrineros cuyas cartas incluye Arriaga. Escribe uno de ellos: “Era compasión ver esta doctrina y gente indigna de este nombre, pues más parecían bestias y salvajes, faltos de toda cosa buena” (235). Y otro expresa su deseo de que “ablanden los corazones, que tan duros tienen para lo bueno” (237).

Ahora bien, fuera de estos juicios tan negativos, pero por otra parte tan sumarios ¿cuáles serían en concreto, según la versión de Arriaga, esos pecados tan deshumanizadores, generalizados y connaturalizados? Fuera de la fornicación simple entre solteros y la borrachera en las fiestas y en las mingas, el autor no reseña ningún otro, y estos no parecen conformar una situación deshumanizante. Así pues para el autor el engaño del diablo es fundamentalmente religioso: hacerles creer que las huacas, tanto las de la naturaleza como las móviles que las representan, son dioses y deben recibir adoración. Así le escribe un cura doctrinero acerca de las huacas: “el respeto, el amor y el temor que el demonio les ha puesto de ellas me admira” (231). Más aún, si las huacas, que son seres inanimados, hablan es que el diablo habla a través de ellas (cf 203, 205, 218). Esta sería una presencia más explícita del demonio. Así pues, cuando los ministros de las huacas hablaban con ellas, hablaban con

el demonio (cf 196, 205, 207). Por eso en la visita una pregunta al sacerdote, si se volvía loco cuando iba a hablar con la huaca, era que aclarara “si era por la chicha que bebía o por efecto del demonio” (250). Sin embargo ni aun en este caso las respuestas del demonio irían más allá de predecir sucesos de la vida o de las cosas de su religión. Tampoco en esta respuesta se notaría, fuera del engaño de hacer creer que viene de Dios lo que nace de él, la huella deshumanizadora del “enemigo de natura humana”.

Entonces, reiteramos, ¿por qué meter al demonio si todo se explica sin él y si él no deja huellas de lo que suele entenderse como actuación suya?

2.3.3 Religión demoníaca y religión agraria

La pregunta es tanto más pertinente cuanto Arriaga conoce otras manifestaciones religiosas en las que sí está presente lo que hemos caracterizado como demoníaco. En efecto, cuando trata de los ministros de la idolatría menciona, como dijimos, a aquellos que merecen más propiamente el nombre de hechiceros, que son los que “comen hombres” (cf 207-9). A estos, dice, que en sus juntas nocturnas se aparece el diablo en forma de león o tigre furioso y que lo adoran. “De las tres cosas que son ordinarias en los brujos, que son crueldades, idolatrías y torpezas, de las dos primeras descubrieron mucho, de la tercera poco” (208). Así pues Arriaga entiende lo diabólico como nosotros y reconoce que estos hechiceros, muy temidos por los indígenas, no son propios de la sierra, al menos de lo que él conoce y sabe del territorio del arzobispado, y que donde se hacen presentes son heterogéneos de la religión agraria que él caracteriza y por eso no hace mención de ellos al tratar de las huacas o de las ofrendas y sacrificios o de las fiestas. Esta heterogeneidad es causa de que el cuestionario de las visitas reserve para estos hechiceros preguntas especiales: “si hablan con el demonio y en qué figura se le aparece” (249). Y en el edicto se inquiera: “si saben que haya en este pueblo alguno o algunos indios que sean brujos maléficos o tengan algún pacto con el demonio” (274). Esta heterogeneidad se confirma en una carta que transcribe escrita por el padre Teruel, compañero suyo en la visita en que escribió este tratado: “Ahora que he visto por mis ojos lo de por acá, hallo que los indios del arzobispado de Lima, que tanto ruido han causado, son unos santos. Porque aunque las huacas y hechiceros que allá se han descubierto han sido

sin número, han sido muy raros los que han tenido trato formal y expreso con el demonio, y las ofrendas son de yerbas y cosas de burla. Porque acá, mi Padre, hay tan gran número de demonios, súcubos e íncubos y tan familiar trato de los indios con ellos que ya no les tienen miedo más que unos indios a otros (...) muy ordinario uso de sacrificar a las huacas niños, los cuales escogen en todo el pueblo que no tengan mancha” (266).

Como se ve, la diferencia de ambas religiones es tajante: la religión agraria es, digamos, sana: las oraciones, las ofrendas y los ritos de comunión tienen que ver con la salud, la vida y la fecundidad de la tierra. Los devotos ofrecen de lo que la misma divinidad les propicia, dan de su trabajo, celebran, pues, su vida, que es la de la comunidad y la de la tierra. En ese sentido “son unos santos” ya que tratan sobre cosas santas como son la salud, la vida y la fecundidad, dones en definitiva del Espíritu dador de vida. Aunque lo hagan mediante simulacros que puedan parecer infantiles y “cosas de burla” a quien piensa que ha llegado a la madurez del conocimiento y la adoración. Pero la relación sería de lo infantil a lo adulto o, como dice Guamán, de una “sombra” de conocimiento al conocimiento cabal. Sin embargo los hechiceros y brujos no celebran la vida humana sino que actúan en el secreto de la noche quebrando la comunidad, violando la vida y la dignidad, tanto de ellos como de sus víctimas. En aquellos ritos agrarios comunican los elementos de su vida con sus divinidades, en estos ritos fetichistas los sacerdotes no ofrecen de sí sino que convierten en víctimas a otros. Sea lo que sea del demonio, sí podemos llamar demoníacas a estas prácticas religiosas, a esta religación negativa con las fuerzas del mal, a esta entrega a ellas para el envilecimiento propio y el mal ajeno. Según lo dicho quedaría establecida en el texto la diferencia entre una religión que es engaño del demonio y otra que es formalmente demoníaca. Si es correcta esta distinción ¿no sería abusivo decir que los indígenas están en poder y en manos del demonio, y más aún que son sus hijos? Más todavía, preguntamos de nuevo ¿por qué atribuir a engaño del demonio la religión indígena agraria?

2.3.4 Causas de la atribución demoníaca

Creo que se debe a la conjunción de dos causas, una teológica y otra cultural. La teológica sería la demonología de la época que, al atribuir al demonio muchas concepciones y acciones humanas, descalifica a esos

sujetos, incluso los condena a muerte, entregándose así inconscientemente al mismo mecanismo diabólico que pretende exorcizar. En este sentido dice Arriaga que entre los sermones de la visita, uno debe explicar “cómo engañó el demonio a nuestros primeros padres y del pecado original y cómo de él proceden todos los pecados y errores que hay en el mundo” (244). Así pues el error idolátrico de los indígenas vendría del pecado original que vendría del engaño del diablo, y sería más precisamente como una repetición de ese engaño original. Porque un error tan mayúsculo sólo podría venir del diablo. Pero los indígenas indoamericanos estuvieron exentos de la Inquisición porque se les consideró no sólo neófitos sino rudos, es decir menores de edad; por eso en los autos de fe no se quemaron indígenas porque no se les juzgaba sujetos sui iuris, plenamente responsables. Así les dice el visitador: “como ellos suelen castigar a sus hijos cuando son traviesos y no son obedientes, que así nuestra madre la Iglesia tiene mandado que les castiguen, pero con piedad y que les azoten con aquellas varas para absolverlos de la excomunión” (253).

Esta sería la segunda causa de que Arriaga considere que la religión indígena es del demonio: les ha engañado por su poco juicio y así les puso unos ídolos y unas ofrendas que son cosa de burla. Nos parece que esta falta de aprecio, de estima, de valoración de los indígenas forma parte de la ideología del autor que ve a través de ella a los indígenas y que ella es la que da la perspectiva no sólo para entender y juzgar lo que ve sino para proponer los caminos para transformarlo. Decíamos que los indígenas reinterpretan el cristianismo desde su mundo religioso considerándolo como la religión particular de la tribu española y a las imágenes cristianas como las huacas de los viracochas. Desde este punto de vista piensan, que así como los incas les impusieron su religión, a la vez que incluían a sus huacas en su panteón, así también ellos podían practicar la religión general de los nuevos dominadores, la nueva religión imperial y a la vez la suya particular ancestral. Pues bien, esa reelaboración indígena no podía venir de ellos: sería error y engaño del demonio. Lo mismo esa forma sutil de mantener la cohesión cultural que consiste en la esperanza en que vendría otro tiempo en que disminuiría la presión de los dominadores y ellos podrían continuar en paz con sus expresiones religiosas (tal vez una reinterpretación más atenuada y realista del Taki Onqoy) no podría provenir de ellos, sería cosa del diablo: “Por impulso del demonio estaban persuadidos que tras de este tiempo vendría otro, donde podrían a su salvo volver a sus antiguallas con el descuido de sus pas-

tores”(229). Como se puede apreciar, estas tres interpretaciones indígenas tienen en común que propician un espacio de libertad respecto de la ideología española y de pervivencia de la propia cultura. Esta independencia mental sería también demoníaca porque se asimilaría a una forma de rebeldía, que sería lo que transformó a Luzbel en Satán. Esto estaría en el fondo de la apreciación de Arriaga, pero soterrada. Y así, aunque la visita tomaba la forma paternalista de una corrección a hijos menores descarriados por su poco seso, era en realidad un proceso inquisitorial contra rebeldes.

3. DISCUSION SOBRE LAS CAUSAS Y REMEDIOS

Las causas de la persistencia de la idolatría y los medios que propone para desarraigarla lógicamente se corresponden. Como dijimos, pueden reducirse a dos capítulos: la implantación de una alternativa cristiana a la religión ancestral indígena y la erradicación sistemática de la idolatría y del campo cultural que le sirve de seno materno. En la visita y fuera de ella, para Arriaga ambos capítulos son concausas parciales que concurren a un mismo efecto y por tanto deben darse de consuno. El ejecutor principal de esos remedios, pero a la vez el causante principal del actual estado de cosas es el cura doctrinero.

3.1 EL CURA COMO FACTOTUM

3.1. Departamento para los indígenas

Aquí tenemos la primera anomalía, inherente por cierto al proyecto pastoral postridentino: la consideración del sacerdote como la causa universal. “En ellos están cifrados todos los demás medios y remedios de la cristiandad de los indios” (259) porque él es el ejecutor de todos. El problema no está sólo en encontrar tales Atlantes que lleven sobre sus hombros a todos los indígenas y a esta Iglesia naciente “porque acá pocos hay que quieren entrar a los gentiles si no es por puerta de oro o plata”(265), como le dice un corresponsal del norte del Perú. Y otro de Bolivia: “parece que tienen odio, enemistad y mal sabor a las cosas de Dios, y casi tienen razón, porque los que les enseñamos mostramos el último fin de enriquecer en breve tiempo. Y ha de ser con detrimento de las ovejas, que son trasquiladas sin piedad y

amor”(227). Aun en los casos de curas doctrineros celosos del bien de sus indios, el esquema está basado en la dicotomía estructural entre Iglesia docente e Iglesia discente, entre los que administran los dones de Dios y los que los reciben, que lleva al síndrome de la paternidad responsable: el misionero ejemplar que se mata por aquellos que Dios le encomendó, pero que hace él todo y no da participación, que es generosísimo, pero que impide que los indígenas crezcan ya que no les da lugar y justifica esta falta radical de generosidad diciendo que aún no están preparados cuando es él el que impide que crezcan y así los hace menores de edad perpetuos.

Existían indígenas con capacidades y deseos de ser misioneros de los suyos. Arriaga cuenta el caso de un cura doctrinero que renuncia a todo beneficio para evangelizar sin ningún título ni respaldo, “llevando sólo por compañero un buen indio cojo, que anduvo con nosotros en la visita y es tan entendido en las cosas de nuestra santa fe, como diligente escudriñador de las supersticiones de los indios, y por entrambas dos razones catequiza admirablemente” (228). ¿Por qué no se hizo una Iglesia fundada en indígenas de ese talante, como Guamán, fieles a esa fe que abrazaron de todo corazón y fieles también a sus pueblos? ¿Por qué no se caminó en esa dirección? Por la incapacidad de concebir un cristianismo indígena. Así como tuvo existencia real y legal, junto a la república de españoles, una república de indios y ambas funcionaban dentro de la ecumene (aunque asimétrica y discriminadora) de las Indias, así pudo existir también, como otro componente de la república de indios, un cristianismo indígena, en comunión con los pastores comunes y con los hermanos cristianos de la república de los españoles, pero un cristianismo que, al expresar el ser cultural indígena, enriqueciera la catolicidad. Esto precisamente es lo que se buscó evitar. Y así se hizo un departamento, digamos, para indígenas, pero diseñado y llevado por no indígenas. Como un servicio especializado de una institución eclesiástica netamente española, aunque al servicio de todos. Si el sacerdote lo es todo y el sacerdote no puede ser indígena sino, a lo más, si hay virtud probada y letras, mestizo (y por lo de letrado, blanqueado ya que las letras vienen obviamente de Europa) eso significa que los indígenas van a ser cristianos, pero no van a pertenecer a la Iglesia, ya que ésta se identificó con la institución eclesiástica. La Iglesia podía ser, en el mejor de los casos, pa. a ellos; podía echar la suerte con ellos y hasta dar la vida por ellos, pero siempre como exterior a ellos. Ellos siempre serían destinatarios, receptores, nunca sujetos creadores.

3.1.2 Cristianismo indígena

Y sin embargo su religión agraria era suya porque había nacido de ellos y porque eran ellos mismos los que la traían entre manos. Naturalmente que no entendían que dominaban a su religión y que la manejaban a su antojo. La religión era sagrada, tenía sus normas, pretendía ser obediencia al mundo divino. Pero una obediencia recibida, interpretada y llevada a cabo por ellos mismos. Ya hemos dicho que la destinación al sacerdocio indígena era bastante fluida y además también existía el culto familiar y el de las chacras y acacias que competía a mucha otra gente. Por eso desde este punto de vista retomamos la observación de Arriaga radicalizándola: “siendo comúnmente los indios inclinados a la veneración y adoración de Dios, bien se deja entender cuán poca ayuda tienen” (221), no sólo, como él piensa, por parte de los curas negligentes sino también por los que son tan afanosos y diligentes que no les dejan lugar, que les llaman, sí, a colaborar en sus planes, pero que no se les ocurre planear junto con ellos ni menos aún pedir a los indígenas que planifiquen y que él está a la orden para colaborarles.

¿Cuál fue el resultado de este exclusivismo clerical? Que como ciertamente los indígenas eran muy religiosos no se conformaron con su estatuto de receptores y reinterpretaron el catolicismo viviéndolo desde sí mismos como sujetos, aunque sin colidir nunca con la institución eclesiástica sino por el contrario integrándola a su mundo religioso, pero de manera tan solapada que la institución eclesiástica percibió que eran los indígenas quienes se habían integrado por fin a su propuesta. No se trató ahora del ídolo tras el altar sino de la religión del pueblo (perfectamente católica) dentro de la religión de la institución eclesiástica, pero sin confundirse con ella: juntas pero no revueltas. Es lo que la institución tiende a llamar catolicismo, religiosidad o piedad popular; pero que es, como lo reconoce por fin sin empacho la *Evangelii Nuntiandi*, la religión del pueblo.

3.2. DOCTRINA SIN EVANGELIO

3.2.1 ¿Fue percibido el problema?

Por otro camino se llegó también a la religión (católica) del pueblo indígena: a causa de la insuficiencia de la propuesta de la misión. Arriaga pinta

patéticamente el abandono de la doctrina y el culto. Es obvio que de momento la religión indígena, tan adaptada a su índole y cultura según nuestro autor, no tenía alternativa. Pero la que él propone, caso de ser llevada acuciosamente a la práctica ¿constituye una alternativa válida? El catecismo del Tercer Concilio Limense, más los sermones que esboza el autor (cf 244-45) pudieran servir acaso para desengañar, como él dice, a los indígenas, desencantando a sus ojos la naturaleza. En el caso de ser entendidos, comunican una serie de verdades: “no sé yo qué cosa hay mayor ni más profunda que los misterios de nuestra santa fe, ni más dificultoso que dalles a entender de suerte que hagan concepto de ello los que tienen hecho el entendimiento a cosas tan materiales y rateras” (258). Pero ¿se propone alguna buena nueva? Además de librar a los indígenas de la presunta esclavitud del demonio ¿qué bienes les otorga? No creemos que Arriaga haya percibido este problema. Le parece que los misterios cristianos son buena nueva por hipótesis. Si es así, no tiene lugar el planteamiento de qué del cristianismo puede ser percibido por esas personas y esa cultura como una noticia buena para ellos y capaz de darles tal alegría que para entrar en ella estén dispuestos a desprenderse de lo que sea necesario.

3.2.2 *¿Qué mueve al extirpador?*

Si el cristianismo no fue planteado expresamente como evangelio, podemos preguntarnos cuál era el móvil que llevaba al autor y sus compañeros a embarcarse en un trabajo tan arduo ya que eso que les urgía sería para ellos lo más valioso. Luego nos preguntaremos si los indígenas lo captarían así. Sin duda el móvil de Arriaga es el que da el título al libro: La extirpación de la idolatría, desencastillando, como él dice, al diablo de la posesión que ha tenido tiranizada tantos años. Se trata, pues, de “remediar un mal tan encubierto”. Claro está que para él derrocar al diablo es entronizar a Dios y remediar el mal es alcanzar el bien, “que es la gloria de Dios que se sigue de que le conozcan y sirvan y amen los que no le amaban, ni servían, ni conocían” (272). Por eso acaba la relación de la visita refiriendo el contento en que quedan misioneros y visitantes “viendo cuán diferente queda aquél pueblo de lo que le hallaron, encaminado a la vida eterna, ut cognoscant te, Deum verum et quem misisti Iesum Christum” (256).

Podemos suponer que enfrentarse en duelo a muerte con el

mismísimo demonio para arrebatarle su presa y como resultas de la victoria implantar la bandera del recto conocimiento de Dios debió ser para estos creyentes sinceros una aventura totalizante. Por eso concluye diciendo que él piensa que cualquiera que tenga celo de la gloria de Dios y estima de las almas que tanto le costaron “quisiera tener mil vidas para empleallas todas en esta empresa” (273).

3.2.3 El hombre para el sábado

En este enfoque notamos un sutil deslizamiento: para el autor lo absoluto es desarraigar la idolatría e implantar el recto conocimiento de Dios, lo relativo, es decir lo que de ahí se sigue como su consecuencia, es el bien de los indígenas. Creo que esto último no es lo perseguido absolutamente sino el efecto automático del móvil al que el autor consagra todas sus fuerzas. Si lo absoluto es la extirpación de la idolatría, los indígenas no son sujetos absolutos, no son queridos por sí mismos, no son respetados como personas, como dignos en sí mismos. Los indígenas son destinatarios de su acción y ayudantes u oponentes a ella; están referidos a esa acción, son, pues, relativos, están en función de ella. Esta absolutización de la acción de extirpar la idolatría relativiza a las personas. Los indígenas son sagrados como cristianos, no como idólatras, y el ser idólatras de algún modo los totaliza; por eso la acción busca salvar a los indígenas de sí mismos, de su radical alienación. Un indicio de que los indígenas serían considerados como sujetos absolutos es si se habla bien de ellos, al menos en algunos aspectos importantes, si se descubren cualidades relevantes en ellos, al margen de la cuestión de la idolatría, y sobre todo, como decía Las Casas, si se prefriere indígenas paganos vivos a indígenas cristianos muertos, indígenas dignos aunque paganos, a indígenas cristianados que han abdicado de su condición de sujetos. Nada de esto se aprecia en esta obra. El autor no denigra a los indígenas ni los alaba, simplemente sólo los considera en función de la idolatría que es la perspectiva englobante. Una muestra de cómo concibe la doctrina como lo absoluto y la cultura vivida de los indígenas como lo relativo es la frialdad con que encara el asunto de la localización de los pueblos y su falta de sensibilidad hacia las querencias de los ayllus: “Para este mismo fin ayuda también Su Excelencia por su parte, mandando que todos los pueblos que están desmembrados de su reducción sin orden del gobierno, los pueda quemar y disipar el visitador, para

que vuelvan a su reducción; y así se ha hecho en muchos pueblos, y que los que con orden del gobierno están divididos, si le parece al visitador que no conviene, informe a su excelencia para que se manden reducir” (235).

Creemos que nuevamente aquí confluyen motivos teológicos y culturales. Desde la teología postridentina tiende a valorarse lo humano a partir de lo religioso y esto a partir de la recta adoración. Además, si los indígenas eran de corto entendimiento, como menores de edad, es más obvio en su caso que es la entrega a la religión verdadera lo que les pone a valer. Creemos que el significado de este desplazamiento es poner al ser humano en función del sábado sin considerar que la religión es un medio para el ser humano, que es lo único querido absolutamente por Dios.

3.2.4 De la alternativa misionera al cristianismo indígena

Si éste es el móvil y perspectiva de misioneros y visitadores ¿podría ser captado por los indígenas como buena nueva para ellos? Sí captarían como positivo sus trabajos y desinterés. También estamos dispuestos a creer a Arriaga cuando se refiere al “consuelo y contento” con que quedan los indígenas después de la visita por “conocer sus engaños y quedar enseñados y confesados”. Lo que pasa de veneración a la tierra y a sus antepasados es esclavitud y temor, de los que causa gozo liberarse. También se experimenta salvación en conocer un poco menos inexactamente a Dios y desechar “imágenes y representaciones” suyas demasiado inadecuadas. Salir del sistema adivinatorio para entrar en la confianza en Dios y el obrar razonable asumiendo el riesgo da miedo, pero también madura humanamente y causa alegría. Las constantes predicaciones de buenos oradores que buscan sinceramente su bien, el que les dirigieran la palabra tan despaciosamente les hacía sentir dignos, estimados, importantes. También las reuniones comunitarias, los cantos, las procesiones, incluso el elemento penitencial, comprensible para ellos, de las disciplinas es una recreación de lo comunitario y del mundo ceremonial, que tenía que alimentarles.

Sin embargo en este sistema que se instaura quedan no pocos elementos del ser cultural y religioso indígena radicalmente desatendidos. Ante todo la propia veneración a la tierra y los antepasados, y esa relación tan concreta, tan pormenorizada, digamos tan personal, con los seres divinos. El

concepto, tan dogmático, de Dios ¿no tendía a alejarlo, dejando todo el campo para esas huacas de los cristianos que son las imágenes? En este sentido el asimilar la figura de Jesús al mundo de los santos, si a nivel dogmático parece rebajarlo, a nivel del contacto religioso ¿no es el modo de conservarlo cercano y no relegarlo a las altísimas nubes del dogma? Luego está el sentido comunitario y sagrado, totalizador, de la fiesta que, en la propuesta de la institución eclesiástica se desliza hacia la ceremonia y el rito dejando a un lado lo propiamente celebrativo, tenido como paganizante. Pero sobre todo está el hecho de que en esta organización religiosa a ellos sólo les reservan el papel de receptores de servicios religiosos y ayudantes en la ejecución más material. La convocación a oír la mismísima cartilla todos los meses y años y a memorizarla ¿no tenía que causar una insufrible aridez? Esas misas y otras ceremonias en latín en las que ellos no tenían ninguna participación ¿cómo iban a alimentar a unas personas tan acostumbradas en la religión a la actuación personal y transida de sensorialidad? ¿Con qué espíritu religioso se levantarían unos niños socializados religiosamente a punta de cartilla y memorización? ¿Qué experiencias religiosas se propiciaban en ellos?

Por eso “siendo comúnmente los indios inclinados a la veneración y adoración de Dios” tuvieron que construir por su cuenta su propia religión, afincándose en lo devocional, que era lo único relativamente no codificado y accesible a que ellos mismos lo moldearan y actuaran como sujetos religiosos. En ese ámbito relativamente abierto y libre fueron volcando su organización religiosa y a partir de las experiencias se dio por esa vía una verdadera iniciación en el misterio cristiano, que la organización fue capaz de conservar y transmitir, y que se fue elaborando como concepciones religiosas, como pautas de comportamiento y como símbolos rituales, es decir, como una religión completa, que sin embargo a los ojos de la institución eclesiástica no aparecía como tal sino solamente como el mundo realmente secundario aunque frondoso de lo devocional.

3.3 LA LOGICA DEL PODER

Para descubrir la idolatría y para extirparla y para acabar con los veneros en los que se incubaba, Arriaga cree que hay que explicar, persuadir, amonestar; pero piensa también que es del todo imprescindible utilizar el poder de coacción y utilizarlo de un modo sistemático y generalizado, aunque

tratando de moderar al máximo el rigor de las penas, como gente menuda que son. Así lo afirma a lo largo de todo el libro y lo estampa en frase lapidaria como resumen del capítulo sobre los medios para desarraigar la idolatría: “el día que hubiere castigo habrá enmienda” (240). Por eso todo el mecanismo que propone Arriaga está fundado en último término en la obligatoriedad, no en el imperativo moral, sino en la coacción, es decir en la amenaza de castigos si no se cumple lo mandado. La propuesta está basada pues, en que los agentes religiosos son también representantes de los vencedores y actúan como tales. Su lógica es la lógica del poder: por las buenas o por las malas. Desean sinceramente que los indígenas acepten sus propuestas por las buenas; pero si no, se aplicarán de todos modos en contra de su voluntad.

3.3.1 El espíritu de la época

Para Arriaga la legitimidad de este recurso a la fuerza se basa en que los indígenas son cristianos. Dejar el cristianismo no sólo es una falta de lealtad con Dios que los torna enemigos suyos sino una infidelidad respecto de una institución que la institución no está dispuesta ni debe tolerar, como un señor secular tampoco tolera la defección de un vasallo que un día libremente le juró fidelidad. Pero esa defección religiosa es también un atentado político ya que la unidad de la confesión religiosa es uno de los principales vínculos que dan solidez a una nación y a un Estado. Por eso el Estado presta su concurso a la Iglesia para que la defección sea castigada y el relapso sea reducido a cumplir la palabra que empeñó.

Hay que reconocer que ese era el espíritu de la época y más bien hay que dar gracias a Dios de que excluyeran de la Inquisición a los indígenas y por esa razón también de las penas de muerte, porque es cierto que las penas que se les daban eran cosa de juego en comparación con las que se aplicaban contemporáneamente en Europa. Sin embargo esta observación no sirve de excusa, ya que como muy certeramente observa el Documento de Consulta para Santo Domingo, el rechazo de la Ilustración a la religión positiva está ligado “al repudio que suscitó la terrible y escandalosa experiencia de casi siglo y medio de guerras de religión. El cristianismo aparecía como factor de división de la sociedad, intolerante y excluyente” (Nº 23). En el escrito que comentamos notamos en toda su virulencia ese talante intolerante y excluyente, que no suscita guerras de religión porque los contrincantes ya están

vencidos y desarmados, es decir no porque no funcione la misma lógica sino porque no es necesario usar la violencia de la guerra ni la de las armas sino que basta la de la represión: los azotes, la infamante trasquilada, las multas, la privación del cargo, el destierro y como pena máxima la reclusión en la Santa Cruz, construida en el cercado de Lima para sacerdotes indígenas recalcitrantes.

3.3.2 ¿Existía el presupuesto para la legitimación de la coacción?

Ahora bien, al hablar de las causas de la persistencia de las idolatrías, Arriaga pinta un cuadro del estado en que se encuentra el arzobispado que no permite avalar del todo ni el que los indígenas hayan sido bautizados libremente y con conocimiento de causa ni el que tengan una clara identidad cristiana. Como dice él mismo “esta cordillera y sus vertientes hacia la mar del Sur están pobladas de indios cristianos, o por hablar más propiamente bautizados, y de la misma manera están otras provincias” (263). Así le escribe patéticamente un padre doctrinero: “Hanme quebrado el corazón y helo llorado con ellos muchas veces, diciéndoles cuán faltos estaban, cuán sin doctrina, sin Dios y sin ley” (235).

Y sin embargo el presupuesto de esta política es que los indígenas quieren ser cristianos y que si conservan lo viejo es por ignorancia, por falta de alternativas y por miedo a sus sacerdotes. Este presupuesto no parece demasiado consistente ya que aquí y allá se insiste en el arraigo de lo nativo, verdaderamente querido, y en cómo lo religioso indígena era canal eficaz para la constitución y conservación dinámica de la comunidad. Pero el presupuesto de la identidad cristiana, al menos como deseo, era indispensable para la legitimidad cristiana de la campaña y para llevarla a cabo no sólo con buena conciencia sino con la conciencia de estar prestando un servicio señalado a los indígenas.

3.3.3 La ambigüedad, factor de éxito

El éxito de la campaña se debe a su ambigüedad: en definitiva está basada en la coacción, pero quienes la proponen la proponen como buena nueva para los indígenas porque creen que es así y porque subjetivamente sí

quieren el bien de ellos. Además, a pesar de las amenazas, en la primera visita lo que se propone es el perdón, previa confesión, eso sí de la culpa perpetrada y el castigo merecido. Para eso se combinan dos mecanismos: el examen judicial del visitador, que en el fondo es una pesquisa inquisitorial, y la predicación que desengaña de los errores, propone el cristianismo como alternativa superadora y ofrece la confesión como arreglo total de cuentas. La ambigüedad está en que, aunque haya interés en distinguir ambas instancias, las dos son simultáneas “concurriendo como dos causas parciales a un mismo efecto”. Por eso los visitadores “de ninguna manera quieren ir sin los Padres” (242) ya que si no quedaría patente su carácter inquisitorial y les quitaría la buena conciencia. Y en cuanto a ir Padres solos “han llegado Padres alguna vez a pueblos de indios sin visitador y no han sido bastantes para juntar la gente a sermón un día, cuánto más muchos, que son menester para enseñallos de espacio y menos para hacelles confesar tan de propósito como la necesidad lo pide” (id). “Pues sacalles los Padres a fuerza de predicación y doctrina las huacas, bien puede ser, pero pocas veces ha sido, y muchas se han hecho misiones” (id).

Esta combinación de exhortación y amenaza, nacida del deseo de que los indígenas sean buenos cristianos porque en eso se cifra su bien, y la confesión de que en definitiva el castigo es el gran motor de la doctrina, aparece en esta carta de un doctrinero: Me falta, dice, “la paciencia cuando uso de amor y regalo. Cuando ya de aspereza y castigo, en diciéndoles que los tengo de enviar a la casa de Santa Cruz, lo temen, asústanse, vienen a misa y a la doctrina. Es esta casa su coco, castigo, cárcel y azote; tengo para mí fue la cosa mejor, más santa, buena y pía que se ha hecho” (235). Es cierto que es el recurso más habitual, tanto como amenaza cuanto como castigo (cf 198, 203, 233, 238, 239, 240, 259, 260-61, 268).

3.3.4 El castigo como índice de la importancia de la religión: de la imposición de conductas a la iniciación indígena en el cristianismo

La justificación ideológica de la necesidad del castigo también en este caso se basa en la misma razón cultural que apuntábamos arriba: son tan rudos que es el único modo de que entiendan. Por eso la benignidad y la permisividad serían en este caso criminales ya que impiden que los indígenas tomen conciencia de su estado, porque ese tipo de gente, más que con argumentos,

comprende y entra en razón con los castigos, y así si no se les aplican castigos por las idolatrías no llegan a percibir el grave pecado que éstas entrañan. El argumento es válido si se quiere provocar conductas, es decir si se pretende introyectar pautas desde el poder, regimentando a la colectividad indígena de un modo conductista para que resulte un orden uniforme y previsible, que sea funcional a la república de los españoles vencedores. Si esto es lo que de verdad se busca, es cierto que si los indígenas son castigados durísimamente por faltas mínimas en el servicio a los españoles y no se les castiga por la no adopción de las pautas religiosas, ellos infieren intuitiva y certeramente que a los vencedores no les interesa lo más mínimo qué religión practiquen los indígenas y que todo su interés se cifra en que los sirvan incondicionalmente. Y así ocurría en efecto. Pero este estado de cosas no podía ser convalidado ni por la corona (ya que la evangelización indígena era el título más indiscutible de la legitimidad de sus posesiones americanas) ni por los misioneros que eran los encargados de ejecutar esta política y que, en el caso de Arriaga y tantos otros, creían sinceramente en ella. En estas condiciones la falta de castigo de la idolatría evidenciaba la existencia de un crudo aprovechamiento del vencido, utilizado como botín de guerra, que invalida a los ojos del derecho de gentes (nacido precisamente en España con ocasión del hecho americano) la constitución de las Indias como una cristiandad. La conclusión del autor, a la luz del derecho de gentes, debía ser lógicamente acabar con esa opresión para que los indígenas captaran en los hechos la verdad de lo que proclamaban los funcionarios reales y los misioneros, es decir el carácter misional y civilizatorio de la presencia española en América. Pero no es así. Como el autor se resigna a ese estado de cosas y sabe que no puede cambiarlo y que tiene que transarse con él y en definitiva, como hemos visto, apoyarse en él por el carácter coercitivo de su proyecto, no tiene más remedio que pedir que los castigos de los pecados indígenas contra el cristianismo sean de tal calibre que los indígenas capten que es un asunto que importa realmente a los españoles.

Pero en estas condiciones ¿puede avanzarse más allá de una socialización impuesta? Si el modo de producción determina el producto ¿es posible que la religión cristiana así impuesta pueda ser captada como buena nueva por los indígenas? ¿Es posible en esas condiciones suscitar una verdadera experiencia? ¿Se abre así el camino para que los indígenas puedan iniciarse en el misterio cristiano? Por lo menos tenemos que decir que con estos métodos, completamente contrarios a la índole del Evangelio, se hace

extremadamente difícil el acceso de los indígenas a él. Sin embargo a la larga el Evangelio fue captado, ya que tan real como la imposición abusiva de estos misioneros, era la sinceridad con que se entregaban con todo desprendimiento a la misión, que para ellos indudablemente era buena noticia de salvación para los indios. Estos captaron la condición de evangelio de la religión cristiana, pero para preservar esta índole de ese ambiente de violencia, tuvieron que hacerse cargo del evangelio tomándolo humilde y sigilosamente en sus manos, llevándolo a su casa para que allí, más allá de imposiciones y castigos, tuviese lugar la iniciación.

3.3.5 El recurso al poder como falta de fe en el evangelio

De todos modos esta falta radical de confianza en la fuerza intrínseca del evangelio que manifiesta el recurso a la fuerza como elemento imprescindible en la evangelización, este acostumbrarse al poder como vehículo de cristianización es una pesada herencia de la que aún no se acaba de desprender la institución eclesial en América Latina. Y podemos decir que las tensiones actuales tienen que ver con las presiones que ejercen quienes se mantienen en este horizonte sobre los que lo han abandonado, para que retornen a él so pena de ser descalificados.

3.4 DESARTICULAR LA CULTURA Y LA COMUNIDAD

3.4.1 Intervenir el trabajo y la fiesta

En definitiva lo que se trata de quebrar es la cultura ancestral pues se la ve inextricablemente unida a su religión. En este punto Arriaga se aparta del parecer de Acosta. El había asentado: “en los puntos en que sus costumbres no se oponen a la religión o a la justicia, no creo que se les deba cambiar así como así. Hay que conservar sus costumbres patrias y tradicionales que no vayan contra la justicia, y organizarles jurídicamente conforme a ellas, tal y como ordenan las disposiciones del Consejo de Indias” (De Procuranda Indorum Salute, III, 24. BAE, Madrid 1954, 585). Y comentando un texto de Gregorio Magno a Agustín en el transcurso de la misión inglesa, a la que también se refiere Arriaga, respecto del punto delicado de las fiestas, asienta: “puede permitirse alguna vez a los bárbaros celebrar convites y festejos

solemnes en que coman y beban en público, siempre que sea en la plaza del pueblo, como ya prescribían las leyes de los incas. Si se hace así, no hay miedo de que proliferen tanto las grandes borracheras, puesto que lo estarán viendo y podrán castigarlo todos los nuestros” (id 591).

Arriaga cree que no se da el presupuesto de Acosta de que se puedan separar tan netamente costumbres y religión, y el ejemplo serían precisamente las fiestas: los españoles las presenciaban, pero no eran capaces de ver allí la idolatría que sin embargo se daba. Arriaga ve sagazmente que los momentos fundamentales serían el trabajo comunitario y la fiesta que, como dijimos, están íntimamente asociados y mutuamente referidos, además de que ya la minga es una fiesta (cf 222-23). Y así queda solemnemente estatuido en las constituciones que deja el visitador tras la visita: “Tendrá muy particular cuidado de estorbar las mingas que los indios hacen en tiempo de las sementeras para hacerlas bebiendo y cantando de que se siguen muy grandes ofensas a Dios Nuestro Señor, etc. Procurará con todo cuidado que cuando se hagan las dichas mingas sea dando a los mingados de comer y no de beber con el exceso y demasía que hasta aquí se ha hecho./ Item de aquí adelante por ningún caso ni color alguno, ni con ocasión de casamiento, fiesta del pueblo, ni en otra manera alguna, los indios e indias de este pueblo tocarán tamborinos ni bailarán, ni cantarán al uso antiguo, ni los bailes y cánticos que hasta aquí han cantado en su lengua materna, porque la experiencia ha enseñado que en los dichos cantares invocaban los nombres de sus huacas, malquis y del rayo, a quien adoraban, y al indio que esta constitución quebrantare le serán dados cien azotes y quitado el cabello con voz de pregonero que manifiesta su delito”(275).

3.4.2 Quebrar la comunidad

La organización del trabajo y la fiesta son las expresiones privilegiadas de la comunidad. Así pues todo está dirigido en último término a intervenir la comunidad, a quebrar la solidaridad comunitaria que no es una solidaridad mecánica sino una solidaridad forjada muy concienzudamente a través de múltiples ensayos y de mecanismos complejos a lo largo de muchas generaciones. Este es el fondo de la cuestión, que Arriaga comprende con lucidez cuando asienta que “es cosa muy usada hacer todo lo que hacen por vía de comunidad”(223). Y dando un paso más, caracteriza así la antropología

indígena: "como decía muy bien el señor virrey don Martín Enríquez: todos los indios no solamente son unos, sino uno"(201). No pretendo confundir esta comunitariedad con la comunión de los santos ni con la que Jon Sobrino llama "primera eclesialidad" que consiste en llevarnos los cristianos mutuamente en nuestra fe. Pero sí tiene que ver con el concepto cristiano de solidaridad, que tan ampliamente ha desarrollado Juan Pablo II. Tampoco lo identificamos con él, pero lo menos que podría decirse es que constituye una "preparación evangélica" en la que no estuvo ausente el Espíritu de Dios. Pero esto no podía percibirlo el individualismo postridentino que se desenvuelve en lo individual y lo masivo, pero que desconoce la dimensión comunitaria porque nació persiguiéndola y reduciendo así a la Iglesia, no sólo teórica sino prácticamente, a la imagen y estructura de sociedad perfecta.

3.4.3 La maquinaria implacable de la visita

En el fondo el dispositivo de la visita tiene por finalidad forzar la conciencia de los indígenas para romper la solidaridad étnico-religiosa y descubrir y desmontar el sistema religioso y organizativo en el que se basaba la sociedad indígena, de manera que, quedando éste desarticulado y los indígenas en la anomía, abrazaran la organización y el sistema de creencias y ritos cristiano. El que la visita sea sine die, hasta que se descubra todo, el que el visitador venga con todos los hierros, es decir con todo el poder del virrey y el arzobispo, el que en la asistencia general a los actos y en los interrogatorios del visitador, los exámenes de doctrina y las confesiones se proceda uno a uno por padrón (cf 243,246,252,253,254) tenía que crear un ambiente de angustia, de intimidación, en definitiva de inexorabilidad. Luego, el estupor que tenían que causar los secuestros de la gente más importante. Además la congoja, el conflicto de conciencia y la desmoralización por esas instancias agobiantes a la denuncia, a la delación. Y el dolor y el escándalo de la gente al ver afrentados a sus sacerdotes. Sobre todo tenía que ser insufrible la presión a que se veían sometidas las autoridades. Y finalmente, la tortura, ya que como dice paladinamente Arriaga, "en esta inquisición de la idolatría no se pueden guardar los ápices del derecho"(247), lo que no le parece particularmente grave ya que sólo se pretende descubrir la verdad. Todo esto, adobado por oraciones, procesiones, disciplinas e innumerables sermones, para que acaben de descubrir todo lo que ocultan. Como se echa de ver, es una maquinaria

formidable y bien aceitada que, como insiste el autor, acaba logrando siempre su objetivo: "que es cierto que todos los indios visitados quedan enseñados, desengañados y escarmentados"(201).

3.4.4 ¿Un dispositivo diabólico?

Ahora bien, el precio de este método que fuerza la conciencia y la libertad ¿no es matar el clima espiritual, imprescindible para que se dé verdadera evangelización y no simple escarmiento y fría enseñanza? Pero los misioneros ¿no habían apagado en sí mismos el Espíritu al entregarse a unos métodos tan contrarios a la dignidad de la persona humana? ¿No es literalmente diabólico un dispositivo meticulosamente ordenado a dividir la comunidad, a quebrar la solidaridad, a provocar la delación y a causar el desquiciamiento de los lazos más sagrados? ¿Es esta la división que ha venido a provocar Jesús o se trata de pecado contra el Espíritu Santo por llamar bien al mal? La cuestión es compleja y es pertinente plantearla.

Es cierto que Jesús considera que, ante su invitación a seguirle, cualquier lazo debe ser relativizado. Y así no hay que descartar la posibilidad de que sacerdotes o curacas hayan rehusado abrir su mundo religioso y cultural, y de este modo lo hayan absolutizado, impidiendo que elementos de la comunidad se abrieran al Evangelio. Así ha de haber sucedido a veces. Pero muchas otras no puede decirse que los indígenas hayan recibido una invitación personal al seguimiento de Jesús. Y en todo caso es totalmente distinta la división que, muy a su pesar, provoca el indígena cristiano en una comunidad pagana por la que eventualmente puede ser discriminado o perseguido, que la que causan agentes cristianos en la comunidad indígena por el poder y la fuerza. Esto nunca puede ser cristianamente justificable. Lo más que podría admitirse es impedir el uso de la compulsión por parte de los paganos. Todo lo que pase de ahí es, independientemente de las intenciones, literalmente diabólico.

3.4.5 El asedio a las autoridades: los sacerdotes indígenas

Para quebrar la comunidad ancestral las piezas fundamentales son las autoridades. El enemigo principal es el sacerdote indígena. Se lo considera

casi irreductible ya que apenas se tiene esperanza en su rehabilitación. Y por eso se busca más bien su rendición incondicional con la descalificación y el desprestigio consiguientes “porque así los vengan a tener en poco el común del pueblo”(238; cf 255-56,276-77). Se habla frecuentemente de los “hechiceros” o ministros “penitenciados” y se reconoce que a causa del trato recibido en la visita quedan “afrentados”. Ellos son no sólo los guardianes de las huacas y los sacerdotes de su culto sino la memoria viva de sus mitos y el principal soporte de las tradiciones religiosas indígenas. En el fondo los misioneros los ven como su contraparte, como la competencia, que se elimina sin ningún empacho porque el error no tiene derechos. El signo de que su acción contra ellos lleva la marca del Dios verdadero es que no sólo no se los mata sino que tampoco se los abandona y tanto si se quedan en el pueblo como si son recluidos en la Santa Cruz se mira escrupulosamente por su sustento, incluso se insta a los indígenas a que les den limosna, con lo que, de paso, se los mantiene en situación de inferioridad y minusvalía a los ojos de la comunidad.

3.4.6 El asedio a las autoridades: los curacas y sus hijos

Con el curaca la actitud es distinta. Por un lado ellos también son depositarios de la cultura y tradición y por lo tanto de su religión, y bajo este aspecto son oponentes. Pero por otro lado son líderes acostumbrados a mandar por herencia y que desean seguir en el mando, no sólo por razones económicas sino de prestigio: sería una afrenta convertirse en indios del común. Pues bien, ellos tienen un lugar reconocido en el nuevo orden, pero con la condición de que sean leales con las nuevas autoridades y con la nueva religión. Si se avienen a la propuesta, pueden conservar todo el mando y el honor; en caso contrario, acabarán siendo desterrados. Es normal que los curacas deseen seguir siéndolo, y por este motivo, a pesar de problemas de conciencia, e incluso para salvar la cohesión de la comunidad e impedir la ruina total, estarán inclinados a aceptar la propuesta y bajo este aspecto son ayudantes. Así pues con el curaca la actitud de entrada es de benevolencia y halago, aunque también de requerimiento a colaborar. Pero el supuesto es que el curaca tiene un lugar como tal en el nuevo orden, en tanto el sacerdote indígena tiene que dejar de serlo.

Naturalmente que se desea un curaca colaboracionista; pero por otra parte se necesita que mantenga su liderazgo y prestigio ya que en caso contrario no sólo no es útil sino fuente de problemas. Los encomenderos y otros españoles preferirían que se acriollara y que hiciera la función de intermediario de ellos para con los indígenas. Según el espíritu de las Leyes de Indias y desde el punto de vista cristiano debería ser más bien mediador entre unos y otros, leal con ambos, conservándose indígena, aunque conociendo la cultura española. Al curaca se le pide, pues, una transformación de envergadura histórica que serviría de paradigma para su comunidad. “Porque ellos hacen de los indios cuanto quieren, y si quieren que sean idólatras, serán idólatras, y si cristianos, cristianos, porque no tienen más voluntad que la de sus caciques, y ellos son el modelo de cuanto hacen” (222). En efecto el texto presenta el ejemplo de un curaca que, con su renuencia religiosa hacía completamente inútil el esfuerzo pastoral (cf. 228) y Arriaga piensa que eso sucede, cuando escribe, en la mayoría de los casos. Por eso la importancia de trabajar a los curacas: “importa mucho en estas misiones ganar a los caciques, acariciándoles y honrándoles, no pidiéndoles nada ni tomando nada de ellos (aunque algunos presentillos de cosas de comer se corren mucho si no los toman) y dándoles de las cosas que llevamos de devoción. Porque ganada la puerta de los curacas, no hay dificultad en descubrir todas las huacas e idolatrías” (239). Para los recalitrantes existen castigos que llegan hasta privarlos del cargo y enviarlos a la mita o a la Santa Cruz.

Sin embargo constante que estas provisiones del virrey no suelen ejecutarse. La razón es que los curacas han contraído vínculos con la administración española y ésta no está dispuesta a correr costos por cosa de religión, porque, como decíamos arriba, en el caso de los criollos y funcionarios medios no es la religión lo que mueve sus decisiones. La religión es sacrificada a la economía. Y los curacas son conscientes de esta situación y se aprovechan de ella.

Por eso a la larga la solución es la educación de sus hijos en colegios especiales “porque cuales fueren ellos después tales serán todos sus indios” (199). Por eso la orientación de esos colegios indica la dirección que quiere promoverse: “que desde muchachos aprendan la policía y religión cristiana” (239) es decir, no se piensa ya en la mediación sino en la asimilación: en que sean agentes de socialización de la cultura y religión española entre los suyos.

En resumidas cuentas también por este camino se echa de ver la desconfianza y falta de aprecio respecto de la cultura indígena y el propósito de quebrarla para introducir mediante la quintacolumna de los jóvenes curacas el cristianismo y la cultura hispánicos.

3.5 UN ABUSO DE PODER

En definitiva ¿por qué tomar este atajo de la compulsión en vez de seguir el camino real de la conversión personal a través de la presentación dilatada e inculturada del cristianismo y de la constitución de comunidades cristianas que hubieran servido de ejemplo como levadura de la comunidad y en comunión con ella y que hubieran proporcionado misioneros para evangelizar desde dentro a los pueblos indígenas? Ya lo dijo Acosta: porque son bárbaros; en definitiva porque son los vencidos. Como afirmaba Sepúlveda paladinamente, este es un método más expedito, siempre claro está que se tenga el poder para aplicarlo. Es, pues, un abuso de poder. Aunque se lleve a cabo con el mayor cuidado posible, con la mayor buena voluntad y aun con conciencia mesiánica.

Pero el poder, si de buenas a primeras parece irresistible y barre con todo, a la larga se mella, y si, como en este caso, los vencidos resisten, acaban siendo invulnerables. Si los indígenas de la sierra peruana son cristianos es porque ellos en último término lo decidieron así (y por eso lo son a su modo), no por tanto irrespeto, violencia y destrucción. Si la violencia no es cristiana ni evangélica, la violencia religiosa es la que menos justificación puede encontrar y si no se ve así es porque se practica una religión alienada en la que el ser humano es para el sábado. Es una mala fe. Mala fe es una fe en Dios que no se media por la fe en los seres humanos, en este caso los indígenas. Es una entrega esforzada a los indígenas sin fe en ellos. Es la violación sistemática de su condición de seres humanos no percibida como tal porque se hace en nombre de la Verdad y para su bien, que se pretende conocer mejor que ellos. Mala fe es la intención de hacer el bien que se lleva a cabo cometiendo el mal; en este caso violentando cuerpos y conciencias. Así este libro de Arriaga aparece como paradigma de un modo de entender la misión y la pastoral que no puede decirse que es cosa sólo del pasado.

Recensiones

SAGRADA ESCRITURA

HARNISCH Wolfgang, *Las parábolas de Jesús*, Sígueme, Salamanca 1989, pp. 290.

Wolfgang Harnisch nace en Solingen (Alemania) en 1934. Estudia teología evangélica en Berlín, Heidelberg, Göttingen y Bonn. Doctorado en 1967 con E. Fuchs. Desde 1974 es profesor de Nuevo Testamento en la Philipps Universidad de Marburg (Alemania).

Algunas de sus obras son *Fatalidad y promesa de la historia* (1969), *Existencia escatológica* (1973), *Las parábolas de Jesús* (1982), en colaboración con varios autores, así como *La investigación Neotestamentaria de las parábolas en el horizonte de la hermenéutica y de la ciencia de la literatura* (1982), *Artículos* (1982).

Harnisch aprovecha todos los aportes de estudios como el *Curso de Lingüística general* de Saussure, la *Introducción al análisis estructural de los relatos* de Barthes, *La Semántica estructural* de Greimas, y *La polaridad entre metafórica y metonímica* de Jakobson.

Veamos algunos párrafos : "A la dirección metafórica corresponde el eje vertical o paradigmático de aquel sistema que se designa con los conceptos de selección, similitud e intercambiabilidad y código. La dirección metonímica, en cambio, se entiende como un sistema con un eje horizontal o sintagmático, donde se insertan los fenómenos de la conexión, lo fronterizo (contigüedad) y la comunicación".

De todas formas, Harnisch expresa así sus reservas: "La descripción que hace Jakobson de una dimensión lingüística metafórica y otra

metonímica, por seductora que pueda aparecer a primera vista, es una construcción muy problemática. Sólo se puede sostener al precio de una restricción de los tropos, de una nivelación de la diferencia entre concatenación sintáctica y relación metonímica, y de una atenuación de las metáforas inusuales, utilizadas sobre todo en la predicación gramatical".

Harnisch reflexiona mucho sobre la metáfora. "Cabe suponer que la metáfora, si ha de ser realmente un fenómeno de predicación gramatical, debe desempeñar un papel señalado en la determinación del momento remisivo del relato figurado. Las notas ya mencionadas de abstracción, desrealización, y extrañamiento sugieren un proceso inserto en el relato mismo y desencadenado por él, que abre una referencia de segundo orden, y justamente en este aspecto parece afín al movimiento de la metáfora".

Creo que estos ejemplos bastan para comprender que este libro no es para cualquier lector sino para gente muy selecta y bien capacitada en lo más moderno de la hermenéutica y la ciencia de la literatura.

Jean-Pierre Wyssenbach, sj

STENGER Werner, *Los métodos de la exégesis bíblica*, Herder, Barcelona 1990, pp. 350.

Después de un preámbulo hermenéutico, la obra tiene una primera parte de fundamentos teóricos y una segunda parte práctica.

Entre los fundamentos teóricos, el autor analiza el problema del texto original, el problema de la traducción y los métodos exegéticos (sincrónicos y diacrónicos: crítica literaria, de las tradiciones y de las fuentes, de la redacción y de la composición, de los lugares comunes de la tradición, y de los géneros).

En la parte práctica analiza once ejemplos: La vocación de Leví y la comida con los publicanos, la institución de un profeta en su ministerio (Is 40, 1-8), arrancar espigas en sábado, la tempestad en el mar, el centurión de Cafarnaúm, el salmo 23, un canto de amor (Cant 4, 1-7), dos himnos a Cristo en el Nuevo Testamento (Flp 2, 6-11 y 1 Tim 3, 16), el árbol genealógico de Jesús según Mateo (Mt 1, 1-25), los textos iniciales del "sermón de la montaña", y la carta de Pablo a Filemón.

Desde la primera página el autor insiste en que no existe una metodología específicamente bíblica. La Biblia se halla en condiciones de igualdad metodológica con todos los demás libros. Y cita a Friedrich Nietzsche en su obra "El Anticristo": "La manera en que un teólogo, independientemente de que trabaje en Berlín o en Roma, interpreta una palabra de la Escritura o una experiencia...es siempre tan atrevida que un filólogo, al escucharla se sube por las paredes".

Sorprende que el autor escriba que "dada la finalidad de la presente obra, podemos ahorrarnos el estudio del cuerpo de la carta de Filemón, no porque la estructura de la carta no pueda segmentarse, sino porque su cuerpo muestra muy poco las características genéricas que pudieran hacerlo comparable con el de otras cartas paulinas". Pudiera sacarse la impresión de que mientras al especialista le preocupa más el método, a otros les puede preocupar la problemática de esclavitud y fraternidad del cuerpo de la carta a Filemón.

El autor termina la obra con una bibliografía sobre el tema, en la que nos llama la atención el que la obra de Heinrich Zimmermann, "Los métodos históricos-críticos en el Nuevo Testamento" ya va por la séptima edición alemana. Parece que está teniendo una extraordinaria aceptación por la claridad de su exposición.

El autor concluye escribiendo: "Suplico a cada lector que, mediante su trabajo personal en los textos bíblicos que se han ofrecido como ejemplo en este libro, añada otros textos y suprima algunos, para que, como lector maduro de la Biblia, llegue con buenas razones a opiniones distintas de las del autor".

Una obra de un especialista que agradará especialmente a los que les gustan los análisis estructurales.

Jean-Pierre Wyssenbach, sj

BAZARRA Carlos, *En la fuente del Nuevo Testamento*, Paulinas, Caracas 1991, pp. 72.

Un pequeño libro como aporte a la "nueva evangelización", subtítulo como "Notas de espiritualidad". Porque para el autor no se puede dar una nueva evangelización sin "vivir la espiritualidad del Evangelio" (p.11).

Una nueva evangelización tiene que ser fiel a la esencia de la primera evangelización, la de los comienzos del cristianismo, después de la resurrección de Jesús, cuando los discípulos presentaron el Evangelio a los gentiles, a los paganos.

Bazarrá estudia tres escritos, de los primeros del Nuevo Testamento: son cartas, relativamente breves, paulinas, dirigidas a los gentiles, más espirituales que dogmáticas. En ellas descubre la espiritualidad del Nuevo Testamento en su más genuina originalidad. Sin ella no será posible una nueva evangelización.

Estos son los rasgos que para Carlos van apareciendo en los tres escritos.

En la carta del concilio de Jerusalén, del año 48 (Hch 15, 1-35):

- la corresponsabilidad de toda la comunidad cristiana, animada por el Espíritu;

- la libertad de los hijos de Dios, sin encadenar al Espíritu, y sin poner cargas innecesarias a nadie, mucho menos con pretexto de dar culto a Dios;

- el luchar por la liberación, dando culto con la vida al Dios de la vida;

- el respeto a todo hombre en su cultura, porque, en medio de las diferencias, somos hermanos;

- la exigencia de solidaridad y amor fraterno.

De las Cartas a los Tesalonicenses (año 51), resume el autor "un decálogo de la primitiva espiritualidad cristiana que Pablo recomendó a los Tesalonicenses", experiencia espiritual que animaba su evangelización. Y sintetiza esas orientaciones de Pablo en esta frase "No extingan el Espíritu" (1 Ts 5, 19).

"La obediencia al Evangelio, la docilidad al Espíritu es precisamente el respeto a los otros, el amor mutuo, el aceptarnos en nuestras diferencias, y colocar a la persona humana por encima del Templo, del sacrificio, del sábado.

Puede ocurrir que nosotros apaguemos el Espíritu. En los albores del Nuevo Testamento, Pablo nos grita con fuerza: "No extingan el Espíritu" (p.52).

Otro decálogo de espiritualidad según el Evangelio, fundamentalmente idéntico al de los Tesalonicenses, sintetiza Pablo de la Carta a los Filipenses. Y de nuevo resume la espiritualidad del evangelizador con una frase: "Todo lo puedo en Aquél que me conforta" (Flp 4, 13).

"La trilogía primitiva del Nuevo Testamento ofrece una espirituali-

dad nada recargada de normas y leyes, respetuosa con todos, sencilla y solidaria. Transmite la novedad del Espíritu, su fuerza...

Tenemos que recuperar a la vez que el nombre de "cristianos", como en Antioquía, la realidad de una espiritualidad viva: la humanidad cordial, la hermandad con todos los pobres de la tierra, con los huérfanos, viudas y forasteros; con los indígenas, los negros y mujeres marginadas; los enfermos, los ancianos, los niños... con el viento y la lluvia, con las estrellas y la luna, con las flores, con los pájaros...

"Y Dios Padre haciendo salir el sol sobre malos y buenos (Mt 5, 45) en un eterno comenzar de nuevo" (P.70).

Félix Moracho, sj

FOULKES Ricardo, *El Apocalipsis de San Juan. Una lectura desde América Latina*, Nueva Creación, Buenos Aires 1989, pp. 270.

El profesor Ricardo Foulkes, doctorado en Nuevo Testamento por la Universidad de Estrasburgo (Francia), es autor de varios libros y ejerce la docencia en el Seminario Bíblico Latinoamericano en San José de Costa Rica.

Ha estudiado bien los sucesos de aquella época: "Juan, en las décadas recientes de su vida, ha sabido de muchos acontecimientos difícilmente conciliables con la soberanía de Dios en el mundo, y ciertos ecos de estos desastres se hallan en los septenarios" del libro del Apocalipsis. Es el 60 ocurrieron terremotos intensos, y en el 62 los Partos derrotaron en forma humillante a los ejércitos romanos en la frontera oriental del Imperio. Luego del incendio de Roma, los cristianos de la ciudad sufrieron cruel persecución (64). Y el sitio de Jerusalén que duró 4 años fue un horror que dejó la ciudad en ruinas (70). El suicidio de Nerón en el 68 dejó un vacío de poder que causó mucho dolor mientras luchaban 4 pretendientes al trono; y durante todo un año, el Imperio resonó al son de los ejércitos que marchaban. La erupción de Vesubio en el 79 no sólo eliminó los lugares lujosos de veraneo de la Bahía de Nápoles, sino que creó un nubarrón oscuro tan extenso que muchos temieron la disolución inminente de toda la naturaleza. Y ¿qué decir de la gran hambruna y escasez de trigo en el 92? Parte del propósito que Juan tiene al

describir en forma apocalíptica las catástrofes de los capítulos 6 al 18 es afirmar: "Nada escapa al plan que Dios traza. Quien transformó a Jesús de Nazaret crucificado en Cordero objeto de alabanzas todo lo puede".

Foulkes recuerda muy gráficamente acontecimientos famosos de la historia de Sardis, que ayudan a entender mejor el mensaje de la carta dirigida a esa comunidad. Lo hace con igual acierto a propósito de la carta a Laodicea.

En el comentario al capítulo 13 presenta muy bien las dificultades de las primeras comunidades cristianas con el sistema económico del Imperio Romano. Y al comentar las relaciones de la comunidad cristiana con el poder político no faltan alusiones a casos concretos como Trujillo, Somoza, Hitler y otros.

Al terminar el comentario, Foulkes intenta un resumen de la enseñanza del Apocalipsis, donde se refiere al tiempo, el espacio, Dios, Jesús, el Espíritu, el mal, la humanidad, la salvación y el juicio, y la Iglesia.

Termina su estudio con una bibliografía selecta, entre cuyos títulos recomendaríamos de manera muy especial el comentario de Carlos Mesters en Ediciones Paulinas. El Apocalipsis no es un libro para asustar. Sino un libro de esperanza. Damos las gracias a Ricardo Foulkes por su contribución científica y comprometida para alimentar nuestra esperanza.

Jean-Pierre Wyssenbach, sj

TEOLOGIA

HERRAIZ Maximiliano, *La oración experiencia liberadora*, Sígueme, Salamanca 1989, pp. 197.

El libro de Fernando Urbina "Comentario a la 'Noche oscura del espíritu' y 'Subida al Monte Carmelo' de San Juan de la Cruz, publicado en 1982, es un testimonio muy elocuente de lo que puede significar un clásico de

la espiritualidad para inspirar las actitudes más profundas de los que están comprometidos con el mundo moderno y particularmente con el mundo obrero.

Este libro de Maximiliano Herráiz está en esa línea del diálogo de los místicos clásicos y de la espiritualidad de la liberación. Aquí el diálogo se establece entre la experiencia mística teresiana y la espiritualidad de la liberación, dos movimientos espirituales nacidos de una misma fe y en contextos históricos y eclesiales distintos, como respuesta al Espíritu y a la historia. No se trata ni de “modernizaciones”, ni de “concordismos”. La cuestión es que el Dios “agitador” del contemplativo y el Dios “gratuito” del liberador es el único Dios que nos reveló Jesús. Y no se puede ser liberador sin ser al mismo tiempo contemplativo.

Herráiz concluye al terminar su diálogo entre Santa Teresa y la espiritualidad de la liberación:

“El diálogo de los místicos clásicos y de la espiritualidad de la liberación es un compromiso pendiente. Sin jugar a profetas, parece que será un rasgo caracterizador del futuro espiritual próximo, particularmente en la “tercera Iglesia”, en sentido geográfico -la del llamado tercer mundo-, y en sentido espiritual -la de quienes han iniciado el exilio voluntario de la” segunda Iglesia”... El místico está más cerca que ningún teólogo de escuela de espiritualidad de la liberación. Y ésta se aproxima más a la experiencia y talento del místico que a ninguna teología de corte antiguo o de reciente data.

“Y, tal vez, esté reservado a los místicos ser los mejores valedores y compañeros de la espiritualidad de la liberación. En la explicación de sus intuiciones más sustantivas y fecundas, en el modo de teologizar y alumbrar la verdad y la conjugación existencial de rebeldía y sumisión... El místico y el cristiano comprometido con su fe son radical y vivamente insatisfechos de todo ‘hoy’ de la comunidad eclesial, críticos de todo lo que intente alzarse con una permanencia que no tiene... Nada perderá el místico en las manos encallecidas y en el espíritu dolido de quien se empeña en la causa del pobre; y nada perderá el sediento de justicia y defensor de la causa de los marginados por ‘tratar’ con el místico, dialogar y velar con él al Dios de la vida en la trinchera de la lucha en la que se abrazan vida y muerte”.

El místico nos seguirá entregando sus mejores esencias, y el empeñado en la causa de sus hermanos más pequeños encontrará en él compañía para sus largas ‘noches’ de exilio y de desierto, cuando la tentación del abandono le acose amenazadoramente.

Místico y liberador puede decir aquello: “Somos del bando del crucificado; por eso, no nos ha de faltar cruz en esta vida, aunque más hagamos”.

Félix Moracho, sj

GUTIERREZ Gustavo, *Dios o el Oro de las Indias. Siglo XVI*, CEP, Lima 1989, pp. 178.

Nunca ha existido ayer, ni va a existir mañana, un cristianismo o una teología puros: tampoco en el siglo XVI español o hispanoamericano. Esto ya lo sabíamos; pero lo novedoso es que, con ocasión del V Centenario de la llegada de Colón a América, esto va a aparecer más claro en las investigaciones. La obrita de G. Gutiérrez forma parte de ello, si bien se trata solo de los primeros cuatro capítulos de una obra mayor que abarcará doce.

Un primer capítulo, titulado “la muerte antes de tiempo”, nos mete en esa tremenda realidad de despojo y muerte para los indios, que tuvo como pequeña contrapartida la lucha por la justicia de un nutrido grupo de misioneros dominicos y franciscanos, pero también de muchos otros cristianos, antes de que Las Casas hubiera iniciado su “primera conversión”, allá por el año 1514. Tras ese momento Las Casas se irá convirtiendo en campeón indiscutible de esa causa, ya que supo mostrar como nadie la magnitud, y la gravedad de esa tremenda injusticia y hasta, diríamos hoy, su carácter estructural.

Los dos capítulos siguientes nos ubican en una etapa posterior ya a la muerte de Las Casas, ocurrida en 1566, y en un lugar que él no logró visitar, el Perú. Se trata de la campaña ideológica y política, emprendida por el Virrey Francisco de Toledo, para justificar el dominio español sobre el imperio incaico. Entre las tergiversaciones históricas, ideológicas y teológicas que se llevaron a cabo, se destaca el triste y vergonzante “Anónimo de Yucay”: considera providencial la abundancia de oro en las Indias, porque gracias a ello vino el dominio español con la predicación del evangelio. Es una teología altamente ideológica, por no decir cínica, que pretende justificar el atropello

y el despojo, olvidar las muertes de los indios y casi bendecir la crueldad y la codicia de la conquista. Frente a ello estaba ya antes toda la lucha de Las Casas y tantos otros, hasta en el propio Perú, donde aquél captaba “ el corazón de los más frailes”.

Con estos tres capítulos se nos da “ el marco en el que será posible ubicar posteriormente una profundización del pensamiento de fray Bartolomé”: pues, en realidad, apenas asoma; y, por otro lado, uno sabe que ese marco bien se podría ampliar. Pero en el capítulo cuarto ya entra en escena Las Casas, con este hermoso título, sacado de sus escritos y de lo más hondo de su experiencia cristiana con los indios. “ Desde los Cristos azotados de las Indias”. Frente a esta visión de un Cristo de nuevo crucificado en los indios masacrados por la violencia conquistadora y la sed de oro, la voz de Las Casas se vuelve también denuncia profética de los ídolos de muerte que tergiversan de tal modo la práctica de un pueblo supuestamente cristiano. Y con Jesús y el Nuevo Testamento concentra ese ídolo en Mamón, en la “ codicia que es una idolatría”.

“Esta controversia teológica , y sólo ella, constituye la materia de las páginas que ahora presentamos” nos dice el autor. Y ciertamente esa confrontación teológica no ha terminado. Muchas cosas nos separan de ese siglo XVI: pero lo que hizo a Las Casas tomar una postura teológica más acertada fue su capacidad de ver la situación desde el punto de vista del oprimido, desde las víctimas de la situación: o la solidaridad intelectual y afectiva con los “opresos indios”. No se puede estar a la vez con la opresión y con el Dios de la vida: y “esa alternativa sigue vigente - en formas más sutiles- en nuestro tiempo. También ahora es obligado optar” (p.21). Con una generosidad de entrega admirable Las Casas hizo suya la causa de los indios, llegó a sentir como propios sus dolores y tristezas; por eso tal vez la denuncia suya fue también tan apasionada y hasta exagerada (si cabe hablar de exageración ante el tamaño de la destrucción y la dificultad de conseguir los remedios!). Esta compasión nació de su temperamento natural tal vez, pero más de unas entrañas de misericordia que tienen en Dios su fuente; y de un estar atento a la experiencia del dolor ajeno, sea personalmente sea por los testimonios de otros; pero él supo hacer la conjunción y el subrayado magnífico de todos ellos.

Creo que el P. Las Casas se merece más que muchos otros el honor de los altares; que su doctrina teológica y su práctica cristiana es de las más nobles

a presentar, de las más cercanas a un ideal evangélico vivido consecuentemente. Pero no debemos por ello estar ciegos a sus límites y a sus errores, en gran parte compartidos por todo el horizonte histórico en que se movió. Ni cabe hablar de su experiencia evangelizadora directa como de la fuente de su teología, ya que fue más bien escasa, sobre todo en comparación con otros misioneros. Ni es bueno ponerlo como gran modelo etnológico o antropológico o político o pastoral, aunque en todos esos campos tuvo ideas importantes y aún vigentes. Hasta de sus límites y fallos podemos aprender: pues no faltan estos en nuestras teologías de hoy; ello no nos exime de las valoraciones que tenemos que hacer, y de las opciones que debemos tomar. Pero nos puede hacer más modestos en nuestros juicios sobre los otros; y más atentos a los vacíos, a los “no-dicho” de nuestros discursos, sobre todo teológicos; a las impurezas que también nosotros mezclamos con el Evangelio de Jesús. Y así, siguiendo a Las Casas y a tantos miles de hermanos, estaremos apostando por la causa de Jesús, que es la de los pequeños, y echar nuestra suerte “con los pobres de la tierra” como El definitivamente la echó. Este librito de G. Gutiérrez quiere ser un impulso más en la misma dirección.

Eduardo Frades, cmf

AA.VV., *Teología y Liberación: perspectivas y desafíos*, CEP, Lima 1989, pp.437.

Teología y Liberación: perspectivas y desafíos es el título de un libro que recoge algunos ensayos en torno a la obra del teólogo peruano Gustavo Gutiérrez.

El origen de este volumen se remonta a julio de 1988, cuando la Sociedad de Maryknoll celebró en su sede central los quince años de la publicación de la primera edición en inglés del libro *Teología de la liberación. Perspectivas* de Gustavo Gutiérrez. En esa misma ocasión, siguiendo una costumbre anglosajona los Maryknoll organizaron un homenaje a este teólogo peruano por su sexagésimo aniversario. Hace unos meses Orbis Books, la editora de los Maryknoll en los Estados Unidos, publicó un grueso volumen

con las ponencias del Seminario así como los testimonios presentados en el homenaje a Gustavo Gutiérrez. (Cfr. ELLIS Mark H -MADURO Otto (eds.), *The Future of Liberation Theology. Essays in honor of Gustavo Gutiérrez*, Orbis Books, New York 1989).

Inspirados en la iniciativa de la Sociedad Maryknoll, el Instituto Bartolomé de Las Casas y el Centro de Estudios y Publicación (CEP) conjuntamente presentan este libro tomando algunos de los trabajos de la publicación de Orbis Books y los aportes especiales solicitados a teólogos e intelectuales de América Latina y el Perú. Los editores prometen otros dos volúmenes con todos los materiales que han presentado los colaboradores sobre el significado de la teología de la liberación.

El libro consta de tres partes: testimonios; Teología de la Liberación: perspectivas, desafíos y esperanzas; Teología de la Liberación y teologías del Primer Mundo.

Nueve relevantes personalidades (Card. Paulo Evaristo Arns, Card. Stephen Kim, Mons. Desmond Tutu, etc.) presentan sus testimonios sobre la obra teológica de Gustavo Gutiérrez que configura los lineamientos fundamentales de la Teología de la Liberación.

En la segunda parte se recogen diez colaboraciones que reflexionan sobre perspectivas, desafíos y esperanzas de la Teología de la Liberación. Los autores reflexionan desde el Tercer Mundo, en particular desde América Latina. Esta ubicación geográfica les proporciona la base experiencial para captar desde dentro la situación histórica desde la que Gustavo Gutiérrez ha elaborado su Teología de la Liberación. Señalamos algunos títulos: "La fuerza histórica de la reflexión de Gustavo Gutiérrez" (Luiz Alberto Gómez de Souza); "La originalidad de la Teología de la Liberación" (Leonardo Boff); "Teología de la Liberación: acto profético (Joao Batista Libanio)"; "Alégrese (Lc. 15, 8-10) o la mujer en el futuro de la Teología de la Liberación" (María Clara Bingemer); etc.

En la tercera parte se presentan siete trabajos elaborados por autores situados en el Primer Mundo. Estos aportes ponen de relieve la contribución de la Teología de la Liberación a otros modelos de pensamiento teológico. La confrontación resulta enriquecedora. A modo de ejemplo, destacamos: "La teología en la lucha por la historia y la sociedad (Johann Baptist Metz); "Liberación y progresismo cristiano" (Christian Duquoc); "Cómo llega la salvación. Diálogo entre las teologías europea y latinoamericana" (Jesús

Espeja); “Martin Luther King Jr. y el Tercer Mundo” (James H. Cone); etc. Tanto los testimonios como las colaboraciones son significativos, aunque esta selección resulta un tanto unilateral dentro de la variedad de reacciones que ha producido la Teología de la Liberación.

Habrà que esperar la publicación de los otros dos volúmenes prometidos por los editores. En ellos se recogen otros muchos trabajos que sin duda ayudarán a lograr una idea más completa no sólo de la obra teológica de Gustavo Gutiérrez, sino también una comprensión mejor de toda la Teología de la Liberación. Esta tiene que ser revisada, ampliada y consolidada. Esto es lo que propone el mismo Gustavo Gutiérrez en la introducción a la nueva edición de su libro ya clásico *Teología de la Liberación*, en la que recoge las preocupaciones de la Iglesia y de la teología en dos décadas de encuentro e inserción en el mundo de los pobres de América Latina y nos invita a “mirar lejos” para unir fuerzas y responder a las exigencias nuevas de evangelización que se presentan hoy en el Continente.

José C. Ayestarán, sj

GUTIERREZ Gustavo, *Teología de la Liberación. Perspectivas*, Sígueme, Salamanca 1990, pp. 352.

Con el título *Mirar Lejos*, el autor presenta una Introducción a la edición 14, que es una importante contribución al pensamiento teológico latinoamericano.

En esta Introducción dice el Autor: “En estos últimos años tuvo lugar un importante debate sobre Teología de la Liberación en el contexto de la Iglesia católica. Si a nivel personal -y por causas más bien pasajeras- pudo haber momentos dolorosos, lo importante es que se ha tratado en verdad de una rica experiencia espiritual; ha sido además la ocasión de renovar, en profundidad, nuestra fidelidad a la Iglesia en la que creemos y esperamos comunitariamente en el Señor, así como reiterar nuestra solidaridad con los pobres, privilegiados del Reino”.

“No pretendemos reescribir textos como los de este libro desde nuestras preocupaciones y perspectivas actuales. Pero sí creemos importante

y útil subrayar lo que nos parecen ser sus puntos más importantes, salir al paso de interpretaciones equivocadas, precisar y revisar formulaciones que hoy no consideramos adecuadas, dejar todo lo que ha sido roído por el tiempo e indicar algunos de los nuevos y prometedores temas en los que se ha avanzado en estos últimos años”.

El Autor ha añadido en el cuerpo del libro un cierto número de notas con la intención de precisar y completar, en la medida de lo posible, los aspectos que se han señalado en la Introducción. Es importante la reelaboración del último párrafo “Fraternidad cristiana y lucha de clases” (Cap. XII), que en esta edición se llama “Fe y conflicto social”, en vista de los malentendidos que se propone disipar, a la luz de nuevos documentos del Magisterio y teniendo en cuenta otros aspectos del asunto.

Todas las corrientes teológicas significativas han encontrado obstáculos en su curso tanto dentro de la Iglesia como fuera. La Teología de la Liberación no podía ser una excepción. Gustavo Gutiérrez, que ha vivido en carne propia esos obstáculos, ha sabido reformular con sabiduría y madurez los aspectos de su pensamiento que se han prestado más a malentendidos. La publicación de esta nueva edición es una excelente prueba de su renovada actitud y reflexión que sin duda influirá hondamente en la marcha de la teología de la liberación. Dejamos para más adelante el estudio de la naturaleza y el alcance de esta revisión, que sin duda sigue siendo coherente con las intuiciones fundamentales de su teología.

José C. Ayesterán, sj

BARRAGAN MATA Vicente, *Habla, Señor. Dios en diálogo con el hombre*, Paulinas, Madrid 1989, pp. 244.

Esta obra es una meditación bíblica sobre la Palabra de Dios. Su autor, dominico, recoge el trabajo de un seminario a partir de todos los textos bíblicos que contienen el término palabra. Una reflexión sobre el tema de la Palabra de Dios en la Biblia y de la Biblia como Palabra de Dios.

En la introducción el Autor plantea la importancia y urgencia de la reflexión. Sólo el hombre dispone de la palabra para comunicarse. Y Dios ha

hablado al hombre. La Biblia nos lo atestigua. Con ella manifiesta su cercanía, asegura su presencia, expresa su amistad. “En palabras humanas nos ha dicho quién es y cuáles son sus proyectos, quiénes somos nosotros y lo que nos tiene revelado” (p.5). “Sin embargo -añade el Autor- el desconocimiento de la Palabra de Dios es casi absoluto entre los hombres. Tenemos su palabra al alcance de la mano y nosotros no la conocemos ni la estimamos” (p. 6).

Nos hace captar an vivo la palabra, en su esencia y en su acción, en lo que es y en lo que hace: palabra que crea el mundo, que constituye al pueblo de Dios, que corrige y consuela a través de los profetas, que toma carne humana de Jesús, que es predicada por los apóstoles.

Es una invitación a hacer experiencia personal con la Palabra, a entrar en diálogo con Dios

Conrado Pastore, sdb

AA.VV., *Teología Alemana y Teología Latinoamericana de la Liberación. Un esfuerzo de diálogo*, DEI, San José de Costa Rica 1990, pp.124.

Esta obra tiene por objeto presentar la contribución de la teología alemana especialmente de los últimos 50 años al pensamiento teológico latinoamericano conocido como teología de la liberación. El carácter humanista de los reformadores del siglo XVI ofrece un punto de partida para mostrar la afinidad de la teología alemana, predominantemente evangélica, a las fuentes del cristianismo y una atención especial a lo humano. Entre los artículos consagrados a Lutero, Melanchton y Müntzer, destacamos este último por su teología comprometida con el pueblo pobre, nacida de su experiencia pastoral con obreros textiles, mineros y campesinos. El autor de la presentación de Müntzer, Juan Stam indica el carácter carismático (acción del Espíritu además de la Palabra de Dios), la dimensión profética y el milenarismo apocalíptico. Müntzer hace una lectura actualizada de textos apocalípticos, como el profeta Daniel, y da así su bendición a la insurrección de los campesinos contra los señores feudales. Esta presentación de la teología de Müntzer es compendiosa y sugiere una profundización en su contexto social y en sus presupuestos.

Los autores modernos que fueron escogidos para ser presentados individualmente fueron: Dietrich Bonhoeffer, Karl Rahner, Rudolf Bultmann y Jürgen Moltmann. No cabe duda que son autores representativos, y ofrecen materia de inspiración a una teología situada e histórica. Pablo Richard recoge las aportaciones inspiradoras de esta teología para los teólogos latinoamericanos. Si bien la teología alemana es universitaria, y se enseña todavía en universidades y grandes centros de estudio, sin embargo el interlocutor de esa teología no es el intelectual, ni el filósofo, ni el profesional, sino el cristiano. Se busca en el texto bíblico el "Sitz im Leben", el lugar que tiene en la vida del hombre. La teología no quiere ser una prolongación de la filosofía, sino un instrumento al servicio de la fe y de los creyentes. La teología kerigmática, no sólo de Bultmann sino de los teólogos de Innsbruck, Jungmann, Lanker, Rahner, será un puente hacia la pastoral. No se insiste tanto en la teología de la controversia. Con razón afirma Pablo Richard, que el mayor aporte de las corrientes teológicas alemanas de índole existencialista, es lo que se ha llamado la teología de la historia. La categoría eminente no es la esencia sino el proceso, ecológicas de vigencia aún en Occidente. La dimensión histórica, la importancia de los procesos, lo existente real es el denominador común de todas las teologías latinoamericanas. El factor histórico se va abriendo paso poco a poco también en otras posiciones que recelan de los aportes de las ciencias sociales y de los objetivos liberacionistas de la teología de la liberación. En ese sentido el diálogo permanece abierto. En resumen, este libro significa una buena introducción a un público interesado para encontrar las raíces europeas del pensamiento liberador. Lamentablemente se echan de menos teólogos más recientes como Käsemann y J.B. Metz. Por último, una introducción como ésta sugiere ver el reverso: dado lo irreductiblemente típico del aporte latinoamericano en su pensamiento teológico, ver la inspiración e influencias que este pensar latinoamericano pueda haber tenido en la teología europea y de otros países como África y Asia. Así se completará el esfuerzo de diálogo, que es subtítulo de esta sugestiva obra.

Rafael Carías, sj

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.
- GUTIERREZ C. Alfonso, *Educación para el Sacramento del Matrimonio*, ISSFE, Los Teques 1991.

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.

PUBLICACIONES DEL ITER

- AA.VV., *Evangelizar hoy a Venezuela*, Caracas 1985, pp. 158.
Bs. 150,00.
- AA.VV., *Experiencia religiosa en el joven venezolano*, Caracas
1985, pp. 212. Bs. 150,00.
- NAVARRETE Urbano - URRUTIA Francisco Javier, *Nuevo Dere-
cho 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. 150,00.
- 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,
Bs. 150,00.
- AA.VV., *Doctrina social de la Iglesia y promoción humana hoy*,
Caracas 1991, pp. 184. Bs. 200,00

INSTITUTO DE TEOLOGIA PARA RELIGIOSOS (ITER)
Avda. Rómulo Gallegos
Telf. 02-35.42.15 - Apdo. 70.913
Los Ruices - 1071-A - Caracas.

ANTHROPOS

VENEZUELA

Instituto Superior Salesiano de Filosofía y Educación

Avda. El Liceo, Apdo. 43

Telf. 032-43008

Los Teques 1201-A - Venezuela

*

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

Extranjero: Vía Aérea: \$ 12,00

Correo Normal: \$ 10,00