

TEOLOGIA

Ricardo Ferrara: Infinitud y límites de la potencia divina en Santo Tomás de Aquino * *Héctor Aguer*: "Sólo Dios se entraña en el espíritu". Uso tomista de un teologúmeno. * *Juan Guillermo Durán*: La primitiva evangelización mexicana. Métodos e instrumentos pastorales * Notas bibliográficas * *In Memoriam*: R. P. Rubén D. García S.D.B. * Libros recibidos.

TEOLOGIA

REVISTA DE LA FACULTAD DE TEOLOGIA DE LA
PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATOLICA ARGENTINA

JOSE CUBAS 3543 — BUENOS AIRES — REPUBLICA ARGENTINA

TOMO XXVII - Nº 55

AÑO 1990: 1er. SEMESTRE

SUMARIO

<i>Ricardo Ferrara</i> : Infinitud y límites de la potencia divina en Santo Tomás de Aquino	7
<i>Héctor Aguer</i> : "Sólo Dios se entraña en el espíritu". Uso tomista de un teologúmeno	19
<i>Juan Guillermo Durán</i> : La primitiva evangelización mexicana. Métodos e instrumentos pastorales	33
<i>Notas bibliográficas</i>	73
<i>In memoriam</i> : R. P. Rubén Darío García, SDB	95
<i>Libros recibidos</i>	99

INFINITUD Y LIMITES DE LA POTENCIA DIVINA EN SANTO TOMAS DE AQUINO

1. Límites

Cuando leemos el comentario de Santo Tomás al primer artículo del "Credo" nos intriga su silencio respecto de la omnipotencia de Dios. En el enunciado "creo en un solo Dios, Padre todopoderoso, creador" todas las palabras, salvo "todopoderoso", merecen una explicación y un desarrollo. Allí Santo Tomás argumenta acerca de la fe, de la unicidad de Dios, de la creación; más aún, discurre acerca de la providencia divina, ausente del "Credo" pero presupuesta por todo creyente (cf. *Expositio in Symbolum Apostolorum*, art. 1, Marietti, nos 869-886). Por cierto, no es la omnipotencia sino la providencia salvífica el núcleo y la substancia de los artículos de la fe (*Summa Theol.*, II-II, q. 1, a. 8).¹ Y es la providencia aquello que presuponen todos los que hablan acerca de Dios (ibidem, I, q. 13 a. 8).² Se podrá conceder que, para Santo Tomás, la omnipotencia de Dios no desempeña un papel fundamental en una teoría de los *articuli fidei* (ibidem, II-II, q. 1, a. 7-8) o en una pastoral de la explicitación de la fe. Es cierto que en el tratado tomista acerca de Dios la omnipotencia divina no es, como la simplicidad y la bondad (ibidem, I, q. 3-5), el fundamento de toda la construcción ni es, como la metafísica del acto, la base de la argumentación. También es cierto que, a diferencia de los nominalistas, Santo Tomás no forja hipótesis teológicas que suponen una omnipotencia arbitraria de Dios, separada del orden de su bondad y de su sabiduría, de un Dios que hace lo que le place en contra de todo orden metafísico y moral.³ Todavía menos o nada tiene que ver Santo Tomás con el

* Comunicación presentada en la XIV Semana Tomista de Filosofía "Dios en Santo Tomás", 6-9 Setiembre 1989. Han sido reelaboradas algunas notas y una parte del párrafo 3.

¹ "Todos los artículos [de la fe] se contienen implícitamente en algunas creencias primarias, a saber, en creer que Dios existe y que tiene providencia respecto de la salvación de los hombres..." (ibidem)

² "Este nombre [Dios] ha sido establecido para designar la providencia universal respecto de las cosas; pues todos los que hablan de Dios pretenden denominarlo así porque tiene providencia universal respecto de las cosas" (ibidem)

³ "...nada hay en la potencia divina que no pueda estar en su voluntad justa y en su entendimiento sabio" (ibidem, I, q. 25 a. 5 ad 1m).

fantasma de una omnipotencia divina que hace todo lo que le place al hombre, en complicidad con la megalomanía de un deseo infantil o de una voluntad de poder. Como San Anselmo (*Proslogion*, cap. 7) y como Pedro Lombardo (*Liber I Sententiarum*, dist. 42) Santo Tomás había aprendido de San Agustín que la omnipotencia de Dios consiste en *no poder* cosas tales como mentir, pecar, morir, fallar.⁴ Esos mismos teólogos enseñaban que poder tales cosas era impotencia⁵ y se encargaron de aumentar la lista inicial de San Agustín;⁶ siguiendo esa misma línea Santo Tomás intentó especificar los rubros que permitían poner orden y medida a una multitud de casos de "impotencia divina" cuyo número *no cesaba de aumentar*.⁷

2. Infinitud

Manteniendo lo que acabamos de decir debemos agregar inmediatamente, aun cuando parezca contradictorio, que para Santo Tomás la salvación del hombre es obra de la potencia de Dios a la que no se le pueden fijar límites: ni los límites de todo ente,⁸ ni los límites de la naturaleza,⁹ ni los límites de un orden dado de hecho.¹⁰ También en este punto Santo Tomás podía remitirse a una inspiración agustiniana transmitida por Pedro Lombardo (*I Sent.*, dist. 43-44). En ese texto Santo Tomás podía aprender que también los Padres griegos, como el Crisóstomo, compartían la misma tradición (*ibidem*, dist. 42) la cual

⁴ "y es omnipotente porque no puede [hacer esas cosas]" Agustín: *De Symbolo ad catechumenos*, I, 2).

⁵ "Semejante facultad no es poder sino impotencia", Anselmo: *Proslogion*, cap. 7.

⁶ "no puedes corromperte ni hacer que lo verdadero sea falso, que aquello que está hecho no lo sea... Luego eres tanto más omnipotente cuanto menos puedes una impotencia ni puedes contra Ti mismo", Anselmo, *ibidem*. "no puede caminar ni hablar", P. Lombardo, *op. cit.*, *ibidem*.

⁷ El principal pasaje es el de *Summa c. Gent.*, II, cap. 25 (*Qualiter omnipotens dicatur quaedam non posse*). Los diferentes casos pueden agruparse de este modo: Dios no puede nada que implique *poder ser* (= la potencia pasiva propia de lo corporal, lo mudable, lo corruptible, lo pasible y lo pasional), nada que se oponga a la *razón de ser* (con oposición de contradicción o de privación), nada que contradiga a la *razón de "sido"* (que lo pretérito deje de haber sido) o de *"hecho"* (hacer un Dios), nada que contradiga a lo que El quiere necesariamente o quiso libremente. Sobre estos temas ver, además, *In I Sent.*, dist. 42, q. 2 a. 1 y 2; *De Potentia*, q. 1, a. 3, 5 y 6; *Summa Theol.*, I, q. 25, a. 3 y 4.

⁸ Porque su esencia es infinita; cf. *In I Sent.*, dist. 43, q. 1, a. 1; *Summa c. Gent.*, II, c. 22; *De Potentia*, q. 1 a. 2; *Summa Theol.*, I, q. 25 a. 2.

⁹ Porque excede el poder de la naturaleza; cf. *In I Sent.*, dist. 42, q. 2 a. 2 dist. 43, q. 2 a. 1; *Summa c. Gent.*, II c. 23; *De Potentia*, q. 1 a. 3.

¹⁰ Porque depende de su voluntad; cf. *In I Sent.*, d. 43, q. 2, a. 2 y dist. 44, art. 1-4. *Summa c. Gent.*, II, c. 26-27; *Summa Theol.*, q. 25, art. 5-6.

se fundamentaba en las Sagradas Escrituras. Es significativa la preferencia por el texto de Lucas I, 37: "ninguna palabra [= cosa] será imposible ante Dios" (cf. *Summa c. Gent.*, II, cap. 22; *De Pot.*, q. 1, a. 3 sed. contra; *Summa Theol.*, I, q. 25, a. 3 sed. contra). Allí el gesto salvífico por excelencia, a saber, la encarnación del Verbo anunciada por el ángel, brota de la misma omnipotencia que acordó una estirpe a Abraham y a Sara, iniciando una etapa decisiva de la historia de la salvación (*Gen.*, XVIII, 14). Desde esta perspectiva podemos inferir lo extraño que hubieran sonado para los oídos y para la mente de Santo Tomás ciertas expresiones de teólogos contemporáneos que llegan al extremo de descalificar la omnipotencia divina como contraria a la revelación bíblica.¹¹ Antes de abordar una cuestión cuyos términos no son exactamente los mismos que los concebidos por Santo Tomás corresponde que examinemos previamente las nociones de potencia divina, de infinitud y de omnipotencia que empleó el Santo Doctor en su tiempo.

3. *Potencia divina*

La noción de potencia divina en Santo Tomás es el resultado de varias trasposiciones conceptuales que parten de una experiencia humana, se extienden al nivel físico de los entes naturales y, analogía mediante, llegan a la dimensión metafísica del acto que permite proyectar la noción en el misterio divino. Este proceso queda elocuentemente ilustrado en el siguiente texto de la primera enseñanza de Santo Tomás:

"... La palabra potencia se impuso primeramente para designar la potestad del *hombre*, en cuanto que llamamos poderosos a algunos hombres, como enseña *Avicena*. . . y después se trasladó a las *cosas naturales*. Parece que es potente aquel hombre que, sin impedimento, puede *hacer lo que quiere* respecto de otros. . . Ahora bien la potencia de un agente natural o voluntario es impedida en la medida en que puede padecer la acción de otro agente. Por lo tanto, a la noción de potencia en su *primera* acepción corresponde el *no poder padecer*. . . Y desde aquí es posible concluir que en Dios se da la noción perfecta de potencia tanto porque es *activo* respecto de todo [*omnia agit*] —y eso le corresponde en cuanto que es *acto primero y perfectísimo*— . . . como porque *nada padece* —y eso le corresponde en cuanto que es *acto puro* que no se mezcla con ninguna materia" (*In I Sent. dist. 42, q. 1 a. 1, corp.*).

¹¹ B. DE MARGERIE (en: *Les perfections du Dieu de Jésus-Christ*, Paris, 1981, p. 283) cita, como ejemplo de ello, estas expresiones de C. Geffré: "C'est la religion qui renvoie l'homme à la Toute-Puissance de Dieu. La Bible, elle, renvoie l'homme à la faiblesse de Dieu. . ." La oposición dialéctica entre religión y Biblia delata, a su vez, la fuente que no es otra que D. Bonhoeffer (cf. *ibidem*, nota 1).

La autoridad de Avicena, el referente antropológico, el agustiniano "hacer lo que se quiere" son otros tantos elementos de la noción de la potencia que se esfumarán en las obras siguientes las cuales, en cambio, mantienen y desarrollan la construcción basada en la metafísica aristotélica del acto el cual, aplicado a Dios, pasa por el doble tamiz de la remoción (acto *puro*) y de la eminencia (acto *primero y perfectísimo*). Por la remoción queda descartada de Dios toda potencia pasiva (*Summa c. Gent.*, I, c. 16 y II, c. 25) y por la vía de eminencia se atribuye a la potencia divina toda la "actuosidad" del acto, es decir, no sólo el acto primero¹² de la forma por el que se autoconstituye y se autodefine sino también el acto segundo de la *operación* o del *actuar* por el que se refiere a su objeto o a aquello que, en esa calidad, es *otro* que ella:

"Pero a Dios le corresponde ser acto puro y primero; luego le pertenece en grado máximo el *operar* y el *difundir* su semejanza en *otros* y, en consecuencia, le compete en grado máximo la potencia activa" (*De Pot.*, q. 1, a.1 corp.).

"Porque la potencia activa es *principio* para actuar sobre *otro*... como dice el Filósofo en *Metafísica* V [cap. 12; 1019a 15]..." (*Summa Theol.*, I q. 25 a, 1 corp.)

En aquella doble instancia del acto (primero y segundo, forma y operación) es donde se fundamenta el doble nivel de inteligibilidad de la potencia divina, a saber, el absoluto del *esse* y el relativo del *operari*. En el ámbito absoluto del *esse* la potencia divina se identifica con la actualidad pura y simple de la esencia divina, con su infinitud en acto; pero en la dimensión relativa del *operari* la potencia divina introduce en la identidad del ser divino la funcionalidad del *principio* y la apertura a la *alteridad*.¹³ Por cierto, ser y operar son en Dios real-

¹² En este punto cabe advertir el doble sentido que reviste el adjetivo "primero". En sentido relativo y ordinal es "primero" el acto de la forma substancial respecto de la operación, en conformidad con el principio "el obrar sigue al ser". En sentido absoluto y eminente es "acto primero y perfectísimo" el ser o esencia divina en cuanto que incluye en una modalidad infinita y simplicísima la totalidad de las instancias del acto, el ser y el obrar. Observaciones análogas cabrían respecto de la noción de "ente primero" y de los frecuentes malentendidos que ha suscitado.

¹³ De todo el orden del "operari" (saber, querer y poder divinos) vale lo que Santo Tomás dice de la voluntad de Dios: "...cuando digo "Dios es" no incluyo aquella *relación* con algo que sobreentiendo cuando digo "Dios quiere". Y por eso, aun cuando Dios *no sea otro* que El mismo El *quiere a otro* que El mismo" (*Summa Theol.*, I, q. 19, a. 2 ad 1m). De otra manera Santo Tomás formula este principio en su primera enseñanza: "Si suponemos los diversos significados (*rationes*) de los atributos [divinos] entonces algunos de ellos —como la potencia, la voluntad y el saber— se refieren al objeto y no solamente al sujeto, como ocurre con la vida, la bondad y otros atributos" (*In I Sent.*, d. 38, q. 1, a. 1 sol.).

mente idénticos pero la omnimoda perfección de su acto de ser nos obliga a captarlo según una multiplicidad de aspectos (*rationes*) que entre sí se distinguen tan sólo por un diverso modo de entender.¹⁴ Y así la potencia "añade" a lo absoluto del ser divino lo relativo del principio.¹⁵

En tanto la noción de *principio* revela una mayor amplitud analógica que la noción de *causa* en esa misma medida ella permite descubrir una ulterior riqueza en la potencia divina.¹⁶ En su acepción más usual la potencia divina es entendida como *causa* del ser creado o, identificando principio y causa, como principio de la creatura. Tal es la perspectiva de la *Summa contra Gentiles* en donde la consideración de la potencia divina ha sido desplazada del tratado de Dios (libro I) al tratado de la creación (libro II, caps. 6-25): allí la potencia se atribuye a Dios "*per respectum ad facta... non... ad actionem* [inmanentem]" (ibidem, II, 10).¹⁷ Este punto de vista restringido, aunque legítimo, no es el mantenido en las otras sistematizaciones del Aquinate: el caso más claro lo configura el *De Potentia*, cuyo inicio está constituido por tres cuestiones consagradas, respectivamente, a la potencia

¹⁴ Cf. *De Pot.*, q. 1, a. 1, corp. y ad 1m, 9m, 10m. Ya en su primera enseñanza Santo Tomás advierte acerca de la importancia decisiva de la distinción de razón fundamentada en la eminencia de la perfección divina: "de ella depende la intelección de casi todo lo que se dice en este primer libro [de las Sentencias = de Dios uno y trino]" *In I Sent.*, d. 2, q. 1, a. 3 sol; cf. ibidem, d. 35 q. 1 a. 1 sol. Un excelente estudio del tema puede verse en B. M. LEMAIGRE, *Perfection de Dieu et multiplicité des attributs divins*, "Rev. sc. phil. theol.", 50, 1966, pp. 198 ss. Si la distinción de lo absoluto y de lo relativo en Dios careciera de esta fundamentación entonces la afirmación del Dios uno en esencia y trino en personas sería contradictoria. Cf. B. LONERGAN, *De Deo Trino. II Pars systematica*, Roma, 1964, pp. 127-143.

¹⁵ "[A la esencia] la potencia le añade —según nuestra manera de entender— tan sólo la *relación de principio*; porque la misma esencia [divina] posee la formalidad de la potencia por el hecho de ser principio del actuar". *De Pot.*, q. 1, a. 1 ad 9m.

¹⁶ "Principio sólo significa aquello *de donde* algo *procede*... cualquiera fuere el modo de proceder" (*Summa Theol.*, q. 33, a. 1 corp.); "principio es algo más amplio que causa... Parece que causa implica *diversidad* de substancia y *dependencia* de uno respecto del otro, cosas que no incluye la palabra principio... palabra que aplicamos a aquellas cosas que no tienen esa diferencia [entre sí] sino solamente un *orden*" (ibidem, ad 1m). Entre las personas divinas cabe solamente orden y no la dependencia y diversidad que entraña todo lo que es causado.

¹⁷ Es sabido que la *Summa contra Gentiles* es la única de las grandes obras teológicas de Santo Tomás en la que metódicamente son considerados por separado las verdades racionales acerca de Dios, del mundo y del hombre (Libros I-III) y los misterios que exceden la razón humana, es decir, la trinidad, la encarnación y la escatología (Libro IV); cf. ibidem, I 9. En conformidad con ese supuesto metodológico la consideración de la potencia divina hace abstracción de toda connotación trinitaria.

de Dios en general, a la potencia generativa del Padre y a la creación como efecto de la potencia divina (ibidem, q. 1-3).¹⁸ Aquí la amplitud analógica de la noción de principio ha permitido que la noción de potencia divina desbordara el marco de la causalidad creadora e incluyera el misterio de la comunicación intradivina. No es casual el hecho de que haya sido en esta versión intratrinitaria de la potencia divina en donde Santo Tomás nos ha dejado su mejor formulación de la teoría de la comunicabilidad del acto (cf. *De Pot.*, q. 2, a. 1 corp.).¹⁹

Principio de la generación del Verbo o principio de la procesión de las creaturas la potencia del Padre o la potencia del Creador entraña en lo absoluto del acto de ser divino una "relacionalidad" y comunicabilidad que se echan de menos en la soledad del Dios aristotélico o de la mónada neoplatónica, incluida su variante aviceniana.²⁰ Relación real subsistente, no distinta de la persona del Padre²¹ o relación de razón, no distinta de la esencia divina²² la relacionalidad de la potencia divina abre en el seno de la identidad divina una gama de alteridades: la del *alius* que distingue a las personas divinas, la del *aliud* que distingue a la esencia de las creaturas. Si el sujeto (*id quod*) de la potencia es lo absoluto del ser divino, la formalidad (*ratio*) de la misma es lo relativo del principio.²³

¹⁸ Cf. *In I Sent.*, dist. 7 q. 1, dist. 20 y 29, dist. 42-44; *Summa Theol.* I, q. 25, a. 1, q. 41 a. 5.

¹⁹ "...corresponde a la naturaleza de cualquier acto comunicarse en la medida de lo posible... Ahora bien, la naturaleza divina es acto en grado máximo y acto purísimo... A las creaturas se comunica solamente por semejanza, como pueden comprobar todos... Pero la fe católica establece además otro modo de comunicación... de modo que aquel a quien se le comunica la deidad sea verdaderamente Dios y no sólo semejante a Dios..." ibidem. Para este tema de la fecundidad y difusión del acto puede consultarse provechosamente J. DE FINANCE, *Etre et agir dans la philosophie de Saint Thomas*³, Roma, 1965, pp. 61-77.

²⁰ La unidad de las diez cuestiones que componen el *De potentia*, insatisfactoria desde el punto de vista de una sistematización lógica, podría salvarse cuando las incluimos en la perspectiva de una polémica con el avicenisismo. Ver BEATRICE H. ZEDLER, *Saint Thomas and Avicenna in the 'De potentia Dei*, en *Traditio*, VI, 1948, pp. 105-159. También en la potencia de Dios (*virtus divina*) se fundamenta el hecho de que Dios no pueda conocerse a sí mismo sin tener conciencia de lo que es otro que El: "dado que el poder divino se extiende a lo que es otro... es necesario que Dios conozca lo que es otro que El" (*Summa Theol.*, I, q. 14, a. 5 corp.).

²¹ Cf. *De Pot.* q. 2 a. 2; *Summa Theol.*, I, q. 41 a. 5.

²² Cf. *De Pot.*, q. 1 a. 1 ad 10m.

²³ "Aun cuando a la potencia le corresponda la formalidad del principio que pertenece al género de la relación el sujeto que es principio de acción o pasión no es relación sino una forma absoluta, a saber, la esencia de la potencia..." *De Pot.*, q. 2 a. 2, corp. Para una reflexión sobre lo absoluto y el principio ver ST. BRETON, *Du principe. L'organisation contemporaine du pensable*, París, 1971, p. 139 y siguientes.

4. *Infinitud de la potencia divina*

Las alturas ganadas en el párrafo anterior parecerían habernos hecho perder el hilo del tema iniciado en los primeros párrafos, a saber, la infinitud y límites de la potencia divina. Ahora veremos que no es así: la distinción de estos dos aspectos depende radicalmente de lo que acabamos de establecer a propósito de la noción de potencia divina. La piedra de toque es la discusión acerca de la infinitud de la potencia divina en *De potentia*, q. 1, a. 2. En la primera parte de su respuesta Santo Tomás desarrolla una línea argumentativa similar a la empleada en sus obras anteriores,²⁴ a saber, la infinitud de la potencia divina no es sino un corolario de la infinitud del ser divino: infinitud “negativa”, propia de aquello que no tiene límites ni puede tenerlos en modo alguno (= el infinito en acto), a diferencia de la infinitud “privativa” de lo indefinido cuantitativamente, algo que es finito en acto aun cuando jamás se acaba de asignarle un término. Ahora bien, en la segunda parte de su respuesta Santo Tomás nos sorprende cuando muestra que la infinitud de la potencia divina no es sólo “negativa” sino también “privativa”, del género cuantitativo:

“Pero debemos saber que, aun cuando la potencia sea infinita por parte de su esencia con todo, el hecho de que ella [la potencia] se compare con aquellas cosas de las que es principio hace que reciba un modo de infinitud que no posee la esencia. Dado que en los objetos de la potencia hay cierta multitud así como en su acción hay cierta intensidad relativa a la eficacia de la acción es posible atribuir a la potencia activa una infinitud acorde con la infinitud de la *cantidad continua y discreta*... Y de esas dos maneras es infinita la potencia divina. Porque ella nunca produce tal cantidad de efectos sin que pueda producir *muchos más* y nunca opera con tanta intensidad que no pueda obrar con una *intensidad mayor*. Pero en la operación divina la intensidad no se mide por el sujeto de la operación puesto que así siempre es infinita... sino por el modo de alcanzar su efecto, en cuanto que unas cosas son promovidas por Dios más eficazmente y otras menos eficazmente.”

Con la potencia divina ocurre lo mismo que con las “ideas divinas”: en ambas consideraciones no quedamos encerrados en el aspecto absoluto del ser divino sino que nos abrimos a su aspecto “relacional” o comparativo:

²⁴ Cf. *In I Sent.*, d. 43 q. 1, a. 1 y *Comp. Theol.*, cap. 19. Suponemos que la redacción de esta parte del *Compendium Theologiae* es más temprana que la que suele asignarse; cf. J. FERRIER en *Bulletin Thomiste*, X (1957-1958), pp. 77-78, n. 141. La misma línea argumentativa es empleada en *Summa c. Gent.*, II, 22. A partir *De Pot.*, q. 1 a. 2 y 7 se aprecia la distinción entre la potencia infinita de Dios y la omnipotencia, distinción que no puede pasar inadvertida para quien lea y compare los artículos 2 y 3 de *Summa Theol.*, I, q. 25.

"Estas relaciones por las que se multiplican las "ideas" no son causadas por las cosas sino por la inteligencia divina que *compara* su esencia con las cosas" (*Summa Theol.*, I q. 15 a. 2 ad 3m.).

Gracias a esta comparación se establece una "medida" o proporción que trasciende lo puramente cuantitativo y cualitativo y que fundamenta una pluralidad de relaciones de razón:

"Estas relaciones que multiplican las ideas no están en las cosas creadas sino en Dios. Pero no son relaciones reales como aquellas que distinguen a las personas divinas sino relaciones mentales entendidas por Dios" (ibidem ad 4m)

Solamente por este aspecto relacional y comparativo es posible hablar de "pluralidad de ideas" en Dios sin comprometer la simplicidad y unidad de la esencia divina:

"la idea no designa la esencia divina en cuanto esencia [= absoluta] sino en cuanto semejanza o razón de ser [= relativa] de esta cosa o de aquella otra" (ibidem, ad 1m)

Por cierto, entre las "ideas divinas" y la potencia creadora media la distancia existente entre la mera ejemplaridad y la causalidad eficiente y libre. Pero así como el aspecto comparativo y relacional de las ideas divinas permite hablar de pluralidad sin atentar contra la simplicidad y unidad de la esencia divina, algo parecido es lo que ocurre con la infinitud "cuantitativa" de la potencia divina cuando ésta es "comparada" con aquellas cosas de las que es principio, como dice el pasaje que comentamos. Ahora bien, la antinomia de la infinitud y limitación de la potencia divina jamás podrá resolverse mientras no tengamos en cuenta este segundo tipo de infinitud que, por ser relativa, es a la vez limitada e "indefinida". Quien no haya aprendido a distinguir la doble infinitud de la potencia divina, la infinitud en acto que se identifica con lo absoluto del ser divino y la infinitud potencial de la "omnipotencia" acabará interpretando como mera repetición el sutil desdoblamiento de cuestiones relativas a la infinitud de la potencia divina y a la omnipotencia, desdoblamiento que efectúa Santo Tomás solamente a partir de las *Quaestiones disputatae de potentia Dei* (cf. q. 1, a. 2 y 7) y de la *Summa Theologiae* (cf. I, q. 25 a. 2 y 3). Solamente desde aquella distinción resultará una inteligencia especulativa de los límites e infinitud de la omnipotencia divina.

5. Omnipotencia

¿En qué consiste la omnipotencia de Dios? Santo Tomás dice que "todos profesan que Dios es omnipotente, pero parece difícil estable-

cer el concepto [*ratio*] de omnipotencia" (*Summa Theol.*, I, q. 25, a. 3 corp.). La razón de esta dificultad reside en aquella totalidad, en aquel *omne* que es objeto de la omni-potencia: no se trata de una totalidad absoluta sino relativa, no se trata de una infinitud fuera de la cual nada hay sino de una infinitud fuera de la cual siempre cabe agregar *algo más*. Se trata de una totalidad relativa, con agregados tales como "todo lo que quiere" o "todo lo que es posible para Dios" o "todo lo que es posible para la creatura" o "todo lo que tiene una razón de ser". Salvo el último, los demás relativos no expresan adecuadamente la omnipotencia divina. El agustiniano "Dios puede todo lo que quiere" (cf. *De civ. Dei*, XXI 7,1) no justifica la omnipotencia como atributo exclusivo de Dios ya que en ese caso también los bienaventurados serían omnipotentes (cf. *De Pot.*, q. 1, a. 7 sed contra). Que Dios puede "todo lo que le es posible" es una tautología que puede aplicarse a cualquier creatura. Que Dios pueda "todo lo que es posible a la creatura" es una tesis que tropieza con el desmentido de que Dios, a diferencia de la creatura, no puede pecar ni fallar ni morir. Por las razones recién indicadas hay que descartar el "posible" relativo a una potencia creada o increada y hay que apuntar al "posible absoluto", que no resulta de potencia alguna (*Summa Theol.*, I, q. 46, a. 1, ad 1m) sino de la relación no contradictoria de los términos que lo enuncian (ibidem, c. 25, a. 3; *De Pot.*, q. 1, a. 3 y 7). Esto había sido visto ya por Aristóteles en *Metafísica*, V, 12 (c. 1019 15 - 1020a 6) pero su acierto lógico se quedó sin sustentación ontológica. En cambio, Santo Tomás fundamenta el "posible absoluto" en aquello que tiene una *razón de ser*²⁵ y puede ser concebido por *alguna* inteligencia²⁶ (*Summa Theol.*, I, q. 25, a. 3 corp.). Ello quiere decir que el objeto de la omnipotencia tiene una *medida* lógica, ontológica y teológica de modo tal que "en la potencia divina nada hay que no pueda estar en su voluntad justa y en su entendimiento sabio" (ibidem, a. 5, ad 1 m). Puesto que ningún orden creatural y contingente agota, sin restos, todo lo que puede ese entendimiento sabio y esa voluntad justa es correcto hablar de "potencia absoluta de Dios" (ibidem), para referirse a ese excedente que desborda nuestro saber pero ese expediente no justifica la ficción de una potencia separada de los demás atributos divinos. En esta separación incurrieron aquellos teólogos nominalistas que, para acentuar el misterio de la libertad divina, forjaron la fanta-

²⁵ "todo aquello que puede tener la razón de ente se contiene dentro del género de los posibles absolutos respecto de los cuales Dios es dicho omnipotente... En cambio, lo que implica contradicción no está contenido en la omnipotencia divina", ibidem, a. 3.

²⁶ "Lo que implica contradicción no puede ser verbo porque *ningún* entendimiento puede concebirlo", ibidem, a. 3.

sía de una "potencia absoluta" apenas limitada por las reglas de la lógica formal. No es éste el lugar para exponer las sucesivas transposiciones de esa "potencia absoluta" que, por reacción en cadena, llevaron a erigir aquel concepto de autonomía absoluta sobre el que se asienta el secularismo de nuestra modernidad²⁷ así como el postulado de una libertad sin límites que reivindica una parte notable del ateísmo contemporáneo.²⁸

En la teología contemporánea la concepción de la potencia divina no corre el riesgo de la desmesura nominalista sino el peligro inverso de la reducción de la potencia divina cuando se interpreta en términos dialécticos la *kenosis* de Cristo Servidor de Dios (Fil., 2,7):²⁹ en Cristo crucificado Dios habría *dejado de ser* omnipotente para salvarnos por su impotencia.³⁰ Pero la omnipotencia de Dios en el sentido profesado por la fe católica hasta nuestros días³¹ es un dato que el teólogo no puede eliminar alegremente aun cuando deba interpretarlo y compaginarlo con los demás datos de la fe y de la razón. En este sentido merecen ser suscritas las siguientes expresiones de W. Kasper.³²

"Dios no necesita despojarse de su omnipotencia para manifestar su amor. Al contrario: es propio de la omnipotencia poder entregarse... así como también... reservarse en la donación y salvaguardar la libertad e independencia del receptor. Sólo un amor omnipotente puede darse totalmente al otro y ser un amor impotente."

²⁷ Mientras que KARL LÖWTH ve en la secularización la consecuencia de los principios de la libertad cristiana HANS BLUMENBERG ve en ella la reacción legítima contra el absolutismo del Dios nominalista (cf. *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt, 1966 y 1974). La artificiosa reconstrucción de BLUMENBERG ha sido criticada por W. PANNENBERG, *Gottesgedanke und menschliche Freiheit*, Göttingen, 1972.

²⁸ Nos referiremos al ateísmo postulatorio de F. NIETZSCHE y de J. P. SARTRE (cf. *La liberté cartésienne*, en: "Situations I", Paris, 1947).

²⁹ Para una correcta exégesis de este texto puede verse L. CERFAUX *Le Christ dans la théologie de Saint Paul*, Paris, 1951, pp. 129, 284 y siguientes.

³⁰ El proceso de esas cristologías de la *kenosis* puede verse en W. KASPER, *Der Gott Jesu Christi*, Mainz, 1982, p. 239 y sigtes. [cf. *El Dios de Jesucristo*, Salamanca, 1985, p. 223 y sigtes.]. A este género puede reducirse el texto que hemos citado en nota 11.

³¹ Desde el *Quicumque* (DS 75) hasta el "Credo" de Pablo VI (cf. n. 9) pasando por el Lateranense IV (DS 800) y el Vaticano I (DS 3001) la omnipotencia de Dios no se limita a preservar el orden creado de hecho como pretendía Abelardo (cf. DS 726). Este sentido "latino y postneceno" del Dios omnipotente no se encontraría en el "*pantokrátor*" de la tradición griega del Símbolo apostólico el cual hablaría de un dominio ejercido de hecho y no de la posibilidad de ejercerlo, "*détaché de la création effective*" (cf. A. DE HALLEUX, *Dieu le Père tuot-puissant* en "*Rev. Theol. Louvain*", 8, 1977, pp. 401-402, especialmente p. 421 y sigtes.). Sin embargo, el mismo autor reconocer en nota que "el tema de la omnipotencia en sentido Escolástico era igualmente conocido por los [padres] griegos" (ibidem, p. 421, nota 144).

³² KASPER, op. cit., 242 (cf. 226).

Esta autolimitación de la omnipotencia divina puede fundamentarse en los principios expuestos en el párrafo 4 y se puede aplicar no solamente a una teoría de la redención sino también a una teoría explicativa de la “permisión” del pecado (*Summa Theol.*, I, q. 19, a. 11-12; cf. a. 9, ad 3m). Ante el libre rechazo del pecador Dios *no deja de ser* omnipotente puesto que podría impedir ese pecado; decimos que lo “permite” no porque lo quiera propiamente sino porque *quiere* limitar su omnipotencia. Esto último sólo tiene sentido porque la infinitud de la omnipotencia es relativa y tiene grados en su eficacia, “en el modo de alcanzar su efecto” como vimos en el texto de *De potentia*, q. 1, a. 2. En suma: sin dejar de *ser* omnipotente Dios se *quiere* impotente ante el pecador. Y esta distinción cobra sentido cuando comparamos lo absoluto del ser divino con lo relativo de su saber, querer y poder:

“...cuando digo ‘Dios es’ no incluyo aquella *relación* con algo que sobreentendiendo cuando digo ‘Dios quiere’. Y por eso, aun cuando Dios *no sea* otro que El mismo *quiere a otro* que El mismo” (*Summa Theol.*, I q. 19 a. 2 ad 1m).

Esta omnipotencia que parece descender a un grado ínfimo cuando la voluntad salvífica de Dios se vuelve frágil por el rechazo del pecador alcanza su grado máximo en la misericordia y en esa donación redoblada que es el perdón del pecado (cf. *Summa Theol.*, I, q. 25, a. 3, ad 3m).

Estos principios se modifican y subliman en la cristología: sin dejar de ser Dios y sin dejar de ser El mismo el Verbo libremente *quiso ser otro* en cuanto que asumió nuestra naturaleza humana. En el Verbo, en Cristo Jesús y sin dejar de ser omnipotente Dios se ha vuelto débil e impotente como el hombre, porque *es* hombre: en cuanto hombre y no en cuanto Dios (cf. *Summa Theol.*, III, q. 46, a. 12). En Cristo crucificado Dios asume nuestra impotencia y debilidad como instrumento asociado a su omnipotencia misericordiosa y salvífica.³³ Y junto a esta potencia de la esencia divina se manifiesta, además, la fecunda potencia generadora del Padre quien, así como se ha donado al Hijo en la unidad del ser divino, también lo ha entregado a nosotros, pecadores, para unirnos a El en la comunión de su misma vida trinitaria.

RICARDO FERRARA

³³ “Dios no es debilidad en sí mismo, pero nos salva por su fuerza que asume nuestra debilidad” (B. DE MARGERIE, obra citada en nota 11, p. 291).

“SOLO DIOS SE ENTRAÑA EN EL ESPIRITU”

Uso tomista de un teologúmeno

En diversos contextos doctrinales, y a lo largo de toda su carrera teológica, Santo Tomás utiliza un teologúmeno que alcanza en el período de madurez la formulación concisa y rotunda propia de un principio; en la *Suma Teológica*: “Nihil illabitur animae nisi solus Deus”,¹ y en el tercer *Quodlibeto*: “Solus Deus illabitur menti”.² Lo podemos traducir: “Sólo Dios se entraña en el espíritu”, es decir, puede penetrar y habitar en la creatura espiritual.

La fuente de esta afirmación es el “*Liber de Ecclesiasticis Dogmatibus*”, “*Liber Ecclesiasticorum Dogmatum*”, o “*Definitio Ecclesiasticorum Dogmatum*”, que fue atribuido a San Agustín y a San Isidoro de Sevilla, e identificado ya como obra de Genadio de Marsella por Pedro Lombardo³ y por el mismo Santo Tomás.⁴ Se trata de una concisa exposición de los principales dogmas cristianos, con una rápida refutación de herejías, que recuerda de algún modo al “*De haeresibus*” del Doctor Hiponense. Algunos registran en la obra desviaciones pelagianas. En realidad, Genadio pertenece al ámbito espiritual de los “marseleses”, que se oponían a algunas formulaciones agustinianas sobre la gracia, en búsqueda de una armonía entre la eficacia de la acción divina y la libertad e iniciativa del hombre en la conversión y en la vida ascética.⁵ El capítulo en cuestión reza: “No creemos que los demonios, por su acción, se entrañen substancialmente en el alma, sino que se unen a ella por asedio y violencia. Entrañarse en el espíritu

¹ I, q. 89, a. 2 arg. 2.

² Quodl. III, q. 3, a. 3 (8).

³ II Sent. d. 8 c. 4, Grottaferrata, Ed. Collegii S. Bonav. ad Claras Aquas, 1971, t. I, pars II, p. 369 ss.

⁴ Quodl. XII a. 10.

⁵ El semipelagianismo de Genadio parece seguro. En su “*De viris illustribus*”, continuación de la obra homónima de San Jerónimo, son exaltados Fausto y Casiano, y eclipsados Próspero y Agustín. Cfr. MANLIO SIMONETTI, *La produzione letteraria latina fra romani e barbari* (sec. V-VIII). Roma, Agustinianum, 1986, p. 109.

sólo es posible al creador, que siendo por naturaleza incorpóreo, puede ser recibido en su creatura".⁶

El antecedente inmediato de las expresiones de Genadio lo encontramos en la Colación VII de Casiano. Allí se dice que si bien el espíritu puede penetrar la solidez de lo material, no se debe creer que pueda unirse de tal modo al alma que la torne "capaz de sí". Únicamente al Dios Trino ha de atribuirse el poder de penetrar o entrañarse (*inlabi*) y de ser infundido (*infundi*) en la naturaleza intelectual, y no sólo rodearla (*circumplecti*) y cubrirla (*ambire*).⁷

Probablemente, Casiano trajo este tema de Oriente, de la escuela de Alejandría. Lo encontramos en el tratado de Dídimo sobre el Espíritu Santo, cuyo original griego se ha perdido, y que nos ha llegado en la traducción de San Jerónimo: "Ninguna creatura puede llenar (*implere*) substancialmente el alma o espíritu del hombre, sino únicamente la Trinidad".⁸

Clemente Alejandrino puede ser identificado como un primer testigo del teológumeno que examinamos; aparece en un contexto en que procura comparar el modo de acción del demonio sobre el pecador con el de Dios sobre los justos. Se pregunta Clemente cómo se infiltra en el alma del pecador la actividad diabólica (*energéias*), cómo es "sembrada" en ella (*epispéiren*),⁹ y responde apelando a la autoridad de la Carta de Bernabé: Los pecadores consuman acciones que los ponen en relación con el demonio, pero los espíritus impuros no habitan

⁶ PL 58 999; cfr. PL 42 1221. Cap. LXXXIII: "*Daemones per énergeian non credimus substantialiter illabi animae; sed applicatione et oppresione uniri. Illabi autem menti illi soli possibile est qui creavit, qui natura subsistens incorporeus, capabilis est suae facturae*". La edición crítica del texto de Genadio, a la que no hemos podido tener acceso, es: C. H. Turner, *JThS* 7 (1905) 78-99; cfr. *Dizionario Patristico e di Antichità cristiane*, diretto a A. Di Berardino, Casale Monferrato, Marietti, 1983, II 1451.

⁷ *Conlat. VII*, 13; ed. E. Pichery. Paris, Cerf, 1955, SC 42 257: "*Nec enim si crassae huic solidaeque materiae, id est carni, spiritus admiscetur, quod fieri facillime potest, idcirco et animae quae itidem spiritus est ita uniri posse creditur, ut eam quoque similiter suae naturae reddat capace. Quod soli est possibile trinitati, quae sic universae intellectualis naturae efficitur penetratrix, ut non solum circumplecti eam atque ambire, sed etiam inlabi ei et uelut incorporea corpori possit infundi*".

⁸ S. Hieronymi Interpretatio libri Didymi de Spiritu Sancto, 60; PL 23 151 A: "...animam vel mentem hominis nulla creatura iuxta substantiam possit implere, nisi sola Trinitas, quia tantummodo secundum operationem, et voluntatis errorem, sive virtutem, animus de his quae creata sunt impletur".

⁹ *Epispéiren*: variante, aquí preferida a la lectura *epeisréin*, y que PG 8 1059 traduce *semínare*. *Epeisréin* sugiere la idea de verter o derramarse sobre algo.

(katoikéin) en el alma del incrédulo. Dios, en cambio, sí puede habitar realmente (alēthōs) en nuestra morada interior.¹⁰

Beda el Venerable, comentando el episodio de Ananías y Safira en los Hechos de los Apóstoles, asume la formulación de Dídimo y Jerónimo: sólo la Trinidad creadora puede traspasar el "aditum cordis", entrar en el espíritu y llenarlo (implere) con su presencia esencial (iuxta substantiam); el demonio sólo alcanza a insertar el virus de su malicia, y así incita al pecado.¹¹ La misma formulación puede leerse en el "Liber de spiritu et anima", obra que circuló bajo la autoridad de Agustín y fue atribuida también a Genadio, Beda, Isidoro y Hugo de San Víctor; Santo Tomás la adscribe a la Escuela del Císter.¹² Tanto en Beda, como en el apócrifo recién citado, no se emplea el verbo *illabor*, como en Genadio y Casiano, sino *implere*, que es el término asumido por Jerónimo, en su traducción de Dídimo, para expresar la misma afirmación teológica.

Pedro Lombardo, en el segundo libro de las Sentencias, cita íntegros el capítulo correspondiente de Genadio y el texto de Beda sobre Hechos 5, 3 bajo este encabezamiento: "Los demonios no se entrañan (*illabuntur*) substancialmente en las almas de los hombres, pero se dice que entran en ellas por un efecto de su malicia".¹³ Podemos considerar esta síntesis de Lombardo como una última cristalización de este teologúmeno transmitido a través de la patrística. El Doctor Angélico ha recurrido a él, como a un principio, para dilucidar el *orden de los espíritus*, es decir, el influjo recíproco de las sustancias espirituales, a la luz del influjo creador y fundante de Dios, y en comparación con él.¹⁴

¹⁰ Stromateis B c. XX 116, 3; ed. Mondésert, Paris, Cerf, 1954, SC 38 122. Cfr. Bern. 16, 10 PG 2 773 ss.

¹¹ Bedae Venerabilis Opera II, 4. Expos. Actuum Apost. V, 3. Turnholt, Brepols, 1983 CCL 121 29: "...animam et mentem hominis nulla creatura *iuxta substantiam* possit *implere* sed creatrix sola trinitas, quia tantummodo secundum operationem et voluntatis instinctum animus de his quae creata sunt impletur. Implet enim Satanas mentem alicuius et principale cordis, non quidem ingrediens in eum et in sensum eius atque, ut ita dicam aditum cordis introiens —siquidem haec potestas solius est divinitatis— sed quasi callidus quidam et nequam ac fallax fraudulentusque deceptor in eos animam humanam malitiae affectus trahens per cogitationes et incentiva uitiorum quibus ipse plenus est. Impleuit ergo Satanas cor Annaniae non ipse intrando sed suae malitiae virus inserendo".

¹² PL 40 798 s.: "Animam tamen hominis, id est mentem, nulla creatura *iuxta substantiam* implere possit, nisi sola Trinitas... Solius enim Trinitatis est *intrare* et *implere* naturam sive substantiam quam creavit". Cfr. Quaestio disp. de Anima, a. 12 ad 1.

¹³ II Sent. d. 8, c. 4.

¹⁴ Cfr. Quodl. III, q. 3, a. 2 (7): "Quod autem est in corporalibus situs, est in spiritualibus ordo... et ideo ipse ordo substantiarum spiritualium ad invicem sufficit ad hoc quod una influat in alteram".

Entre Dios y el demonio

En el sentido originario del teológúmeno "Sólo Dios se entraña en el espíritu", se encuentra la afirmación de un límite del poder del demonio y de su acción sobre los hombres. Este límite se extiende luego a toda creatura, y así la afirmación doctrinal adquiere el valor de un principio que manifiesta la trascendencia y la inmanencia de la causalidad divina.

En la Suma contra Gentiles, Santo Tomás niega toda simetría entre la inhabitación del Espíritu Santo en los fieles y la supuesta inhabitación de Satanás en aquellos a quienes domina.¹⁵ "Implere", "inhabitare", son aquí las acciones que se comparan. El demonio, *por ser creatura*, no puede llenar a alguien con una participación de sí, ni habitar substancialmente en el espíritu; su influjo consiste en "implere per effectum suae malitiae", expresión que recuerda las fórmulas de Beda y del "De spiritu et anima". En cambio, el Espíritu Santo, *por ser Dios*, habita substancialmente en el corazón de los hombres y les comunica su bondad por una participación de sí. Sólo Dios puede actuar así; la presencia esencial y la comunicación de su bondad tienen una prioridad metafísica sobre el ejercicio efectivo de su causalidad, como aparece claro en la frase final: "Y esto no quita que llene el espíritu de los fieles por un efecto de su poder". "Per suam substantiam" y "participatione sui" se oponen a "per effectum (suae malitiae)"; en el caso de Dios, "per effectum (suae virtutis)" es secundario respecto de "per suam substantiam".¹⁶

En una obra de plena madurez como el tercer Quodlibeto,¹⁷ la distinción entre la causalidad del diablo sobre el pecado y la del Espíritu Santo sobre la gracia, se establece en virtud de una precisa formulación del teológúmeno: "Solus Deus illabitur menti", donde *illabi*, entrañarse, equivale a "inhabitare substantialiter". La causalidad de la gracia es acción interior del Espíritu Santo; el demonio sugiere exteriormente, afectando los sentidos y la imaginación: "interius operatur" se

¹⁵ IV CG c. 18 in fine: "...non cogimur dicere eodem modo esse intelligendum quod Spiritus Sanctus mentes sanctorum impleat et eos inhabitet, sicut diabolus aliquos implere vel inhabitare dicitur... Cum enim diabolus creatura sit, ut ex superioribus est manifestum, non implet aliquem participatione sui; neque potest mentem inhabitare per suam substantiam: sed dicitur aliquos implere per effectum suae malitiae... Spiritus autem Sanctus, cum Deus sit, per suam substantiam mentem inhabitat, et sui participatione bonos facit: ipse enim est sua bonitas, cum sit Deus; quod de nulla creatura verum esse potest. Nec tamen per hoc removetur quin per effectum suae virtutis sanctorum impleat mentes".

¹⁶ Ibidem.

¹⁷ Quodl. III^a q. 3, a. 3 (8) ad 3.

opone a "exterius suggerit". En realidad, en todo pecado mortal se verifica una sujeción al dominio diabólico, que permite decir que el enemigo fija su morada en el afecto del hombre "per effectum malitiae", aun cuando en ciertos casos la culpa no proceda de una sugestión demoníaca.¹⁸ Santo Tomás comprueba la validez de esta doctrina en dos casos extremos: Judas y el Anticristo.

Comentando el pasaje de San Juan 13, 27 referido a Judas: "En cuanto recibió el bocado, Satanás entró en él", hace notar que el diablo puede entrar en el cuerpo del hombre, pero no en su espíritu. "Intrare in mentem" equivale a "menti essentialiter illabi"; nadie puede penetrar en el alma, que carece de dimensiones cuantitativas, como para que pueda decirse que está en ella. Sólo puede *estar* en ella quien le comunica el ser por su presencia esencial. Registremos las fórmulas que expresan el teologúmeno: "nullus potest *intrare* in hominem nisi solus Deus"; "nihil potest *in ea*, (anima) *esse* nisi quod ei dat esse"; "Deus essentialiter est in anima".¹⁹ El entrañarse esencial de Dios se verifica por la comunicación del ser participado; en cambio, si puede hablarse de un *illabi* diabólico, ha de entenderse que se realiza "per effectum et affectum malitiae", cuando el hombre, seducido por el maligno, se pone en su seguimiento para perpetrar el mal.

Este efecto de la malicia diabólica y su unión con un hombre, alcanza un grado eminente en el Anticristo, pero no se trata en él ni de unión personal ni de inhabitación intrínseca, porque "Sola Trinitas menti illabitur". En este pasaje de la Suma, Santo Tomás cita expresamente el "Liber de Ecclesiasticis Dogmatibus", aunque el teologúmeno es registrado "ad sensum" y no reproducido literalmente de Genadio, según el estilo de citación patristica propio de la época.²⁰

¹⁸ *Ibid.*: "Quantum ad animam quidem non potest diabolus inhabitare hominem substantialiter, quia *solus Deus illabitur menti*; nec ita diabolus causat culpam sicut Spiritus sanctus gratiam. Spiritus enim sanctus *interius* operatur; sed diabolus exterius suggerit, vel quantum ad sensum, vel quantum ad imaginationem. Dicitur tamen inhabitare affectum hominis per effectum malitiae, non solum quando ex eius suggestionem peccatum perpetratur; sed etiam per quodcumque peccatum mortale, quia ex quocumque peccato mortali homo sevituti diaboli addicitur".

¹⁹ In Ioannem c. 13, lect. 4, ed. Marietti, n° 1810.

²⁰ Summa Theologiae III, q. 8, a. 8, ad 1: "...diabolus et Antichristus non sunt duo capita, sed unum: quia Antichristus dicitur esse caput inquantum plenissime invenitur in eo impressa militia diaboli. Unde super illud II Thess. 2, 4, Ostendens se tanquam sit Deus, dicit Glossa: In ipso erit caput omnium malorum, sc. diabolus, qui est rex super omnes filios superbiae. Non autem dicitur in eo esse per unionem personalem; nec per intrinsecam inhabitationem, quia '*sola Trinitas menti illabitur*', ut dicitur in libro 'de Ecclesiasticis Dogmatibus': sed per malitiae effectum".

La relación de las substancias espirituales con el orden corporal se expresa en la fórmula: "Los demonios y los ángeles, aunque no se entrañen en los espíritus, se entrañan, sin embargo, en los cuerpos", que Santo Tomás atribuye a la tradición.²¹ Pero esta presencia y acción en los cuerpos se verifica "infra terminos quantitatis", y no consiste en un poder operativo intrínseco por presencia esencial, "ut sit intra rei essentiam", que sólo es propio de quien comunica el ser.²² De este poder de la naturaleza angélica sobre los cuerpos se sigue un influjo (impressio) sobre los órganos de los sentidos, que a través de la imaginación alcanza "per accidens" al intelecto. Se propone una comparación entre la acción sugestiva de los demonios y la iluminativa de los ángeles buenos. Los primeros hacen surgir malos pensamientos con influjos sobre la imaginación, pero, a pesar del vigor natural de su intelecto, no pueden "confortar", "conformar" el nuestro, ya que carecen culpablemente de la luz de la gracia. Los segundos pueden también dejar directamente su impronta en la inteligencia humana. Santo Tomás se apoya en San Agustín para afirmar esta iluminación angélica, y la describe señalando su carácter sobrenatural (miris quibusdam modis).²³

Pero ni los ángeles ni los demonios pueden alcanzar la voluntad, ya que esta facultad no depende, ni en su acto ni en su objeto, de un órgano corporal, "in voluntatem imprimere solius Dei est".²⁴ En efecto, la voluntad libre es "domina sui actus", y no sufre coacción de parte de su objeto, como el intelecto, que es "obligado" por la demostración. He aquí un rasgo característico de la condición humana de imagen de

²¹ In I Sent. d. 37, q. 3, a. 3, arg. 2: "daemones et angeli quamvis non illabuntur mentibus, illabuntur tamen corporibus"; cfr. S. Th., I, q. 52, a. 3, arg. 3.

²² In II Sent., d. 8, q. 1, a. 5 Resp. et ad 7; De Potentia, q. 6, a. 7 ad 14: "...esse in aliquo corpore potest intelligi dupliciter: uno modo ut sit infra terminos quantitatis: et sic nihil prohibet diabolus in aliquo corpore esse; alio modo ut sit intra rei essentiam ut dans esse rei et operans in re, quod est solius Dei proprium". Hay que notar, sin embargo, que más tarde, en el *Quodlibetum tertium*, hablará de una inhabitación *substancial* del demonio, de carácter penal, en el cuerpo de los posesos. La distinción quedará establecida así: "Quantum ad animam quidem non potest diabolus inhabitare hominem substantialiter, quia solus Deus illabitur menti... Sed quantum ad corpus diabolus potest hominem substantialiter inhabitare, sicut patet in arreptitiis", Quodl. III, q. 3, a. 3 (8), ad 3.

²³ In II Sent. d. 8, q. 1, a. 5 ad 6; Cfr. ENARRAT, In Ps. 118, sermo 18, 4, Turnholt, Brepols, 1966, CCL 40 1725 s.: "Deus itaque per seipsum, quia lux est, illuminat pias mentes, ut ea quae divina dicuntur vel ostenduntur, intellegant. Sed si ab hoc ministro utitur angelo, potest quidem aliquid agere angelus in mente hominis, ut capiat lucem Dei, et per hanc intellegat".

²⁴ In II Sent. d. 8, q. 1, a. 5, ad 7: "...In voluntatem imprimere solius Dei est, quod est propter libertatem voluntatis, quae est domina sui actus, et non cogitur ab objecto, sicut intellectus cogitur demonstratione. Unde patet ex praedictis quod daemones imprimunt in phantasiam, sed angeli etiam in intellectum; Deus autem solus in voluntatem".

Dios, y de la afinidad cuasi-específica (o genérica) de la creatura espiritual con el Creador. Dios, que es la fuente del ser, es también el creador de la libertad, y puede actuar desde su interior sin vulnerarla.²⁵

Así, "illabi animae" o "in animam" equivale a "intellectum penetrare",²⁶ "in voluntatem imprimere et eam intrare",²⁷ acciones propias de la trascendente causalidad divina, fundada en omnipresencia ontológica, como resume Santo Tomás con una fórmula plenaria: "Ninguna substancia se entraña en el espíritu sino sólo Dios, que está en todas las cosas por esencia, presencia y potencia".²⁸

El orden de los espíritus

a) La relación interangélica

En el estudio que Santo Tomás hace del universo angélico, resalta la transparencia propia del espíritu puro. Sin embargo, se señala un límite a la interpenetración cognoscitiva de las substancias separadas. Si según Aristóteles el conocimiento se realiza por la identificación actual del intelecto y de su objeto, la substancia separada, que es inteligible en acto, sólo puede ser conocida "secundum se" por el intelecto con el que está unida. Es así que el ángel se conoce a sí mismo "per essentiam suam". En este caso se verifica la unidad de la potencia intelectiva, el objeto contemplado, y el acto de intelección.²⁹

Pero para que un ángel conozca a otro esencialmente, es decir, "per essentiam angeli cogniti",³⁰ ha de darse la presencia interior de la esencia angélica conocida en el intelecto angélico cognoscente. Y esa intimidad ontológica que implica el estar esencialmente "intra intellectum" sólo es posible al Creador, como causa que comunica el ser y conserva en él: "Nihil illabitur menti nisi solus Deus".³¹

²⁵ Cfr. S. Th., I-II. Prol.; In I Peri Hermeneias, lect. 14, Marietti, n° 197.

²⁶ In II Sent., d. 8, q. 1, a. 5, sed contra 6.

²⁷ Ib., sed contra 7.

²⁸ II CG, cap. 98 Item.: "...Nulla autem substantia illabitur menti nisi solus Deus, qui est in omnibus per essentiam, praesentiam et potentiam".

²⁹ Ib. Cfr. De Anima III, IV, 12 430 a; Metaf. A c. 9, 5 1075a.

³⁰ La posibilidad de un conocimiento "per essentiam angeli cognoscentis" es descartada porque siendo todo conocimiento "secundum rationem similitudinis", sólo se da una semejanza genérica entre la esencia del ángel vidente y la del contemplado, lo que impide un conocimiento propio y completo. El conocimiento se realiza mediante especies innatas, que son semejanza intencional de las esencias angélicas. De Spir. Creat. a. 1, arg 11 et ad 11; S. Th., I, q. 56, a. 2, arg. 3; De Ver., q. 8, a. 7, c et ad 15.

³¹ De Ver., q. 8, a. 7.

Santo Tomás advierte que la tradición platónica, el *Liber de Causis* y pensadores árabes como Avicena y Algazel, concebían las esencias de las sustancias superiores de la jerarquía angélica como formas por medio de las cuales las inferiores podían conocerlas. Este planteo se funda en la afirmación de una causalidad creadora de aquellas sustancias separadas.³² Se daría así un contacto espiritual en el que la sustancia superior abraza estrechamente (quasi concludens) y contiene, conserva, o sujeta a la inferior (continens), y ésta acoge a aquélla (capiens) como su propia perfección.³³ En términos dionisianos, los ángeles superiores son como "alimento" intelectual y afectivo de los que pertenecen a órdenes de menor jerarquía.³⁴

La comunicación del conocimiento de un ángel a otro es presentada por la tradición dionisiana como iluminación espiritual, como revelación divina por medio de las sustancias superiores, que como un torrente de luz que descende de Dios, vigoriza los intelectos inferiores con la claridad cognoscitiva contenida en la percepción del saber angélico más alto. Pero esta perfección no la comunica un ángel a otro por conjunción ontológica, esencial; este "per ipsum esse coniunctum" no puede realizarse en el orden recíproco de los espíritus finitos, sino que sólo corresponde al Creador: "quod esse non potest cum solus Deus mentibus illabatur".³⁵ Se da, sin embargo, una conjunción que podríamos llamar intencional, una continuidad contemplativa o de visión: un ángel ilumina a su prójimo inmediato, y a través de él, como de un medio espiritual, transmite el vigor de su propia luz a otro aún inferior, para potenciar el campo de su cognición. No hay aquí "coniunctio", es decir, "illabi in mentem"; sino que la gracia de la iluminación se establece por el *orden* recíproco de las sustancias espirituales:³⁶ "como aproximados o mutuamente conexos, por el hecho que uno contempla al otro".³⁷

³² De Ver., q. 8, a. 7; De Pot., q. 6, a. 6; In II Sent., d. 1, q. 1, a. 3, arg. 1; De Pot., q. 3, a. 4.

³³ II CG cap. 98 Item.

³⁴ De div. nom. cap. IV, 1.100 PG 3 696 A. El texto dionisiano se puede leer: *hestia* = hogar, morada, familia, o también *hestiasis* = comida, banquete, festín. Santo Tomás comenta en su Expositio, lect. 1, Marietti, n.º 279: "per hoc quod intellectus et affectus ipsorum satiatur divina fruitione et intelligibilium consideratione".

³⁵ De Ver., q. 9, a. 1, ad 4.

³⁶ Cfr. Quodl., III, q. 3, a. 2 (7).

³⁷ De Ver., q. 9, a. 1, ad 4: "...nec oportet quod hoc modo coniungatur illuminans illuminato quasi in eius mentem illabatur, sed quasi continuati ad invicem per hoc quod unus alium intuetur".

b) El ministerio angélico en favor de los hombres

El nombre mismo de ángel es un nombre de misión. *Ángelos* significa mensajero, enviado. La revelación bíblica atestigua una mediación angélica al servicio del designio divino de salvación de los hombres. Santo Tomás recoge un dato de la fe al decir que en la misión del Hijo y del Espíritu Santo, los ángeles desempeñan el oficio de nuncios, que protegen e inspiran (*custodiunt, suggerunt*).³⁸ Esta embajada excluye la presencia interior al espíritu humano "*tanquam ipsi menti illabentes*"; se trata de una ayuda exterior, "*per ministerium exterius*".³⁹ Pero no hay que entender de un modo puramente exterior esa participación angélica en el envío de las personas divinas: "*exterius*", en analogía con lo que ya hemos dicho acerca del hostigamiento diabólico a cuerpos y almas, se contrapone a la inmanencia divina de presencia por esencia.⁴⁰ Ejercen los ángeles un influjo espiritual, preparando las almas para la recepción de la sabiduría divina, cuando el Hijo es enviado "*ut sit cum homine*". Este influjo es descrito como una triple acción, que en la terminología dionisiana designa el itinerario espiritual: purificación, iluminación, perfeccionamiento.⁴¹ Características semejantes tuvo la participación del ángel en la Encarnación del Hijo: "*ut Virginem instrueret*", es decir, manifestar el misterio y preparar su realización.⁴²

En virtud del mismo principio que reserva a Dios el entrañarse en la creatura espiritual, descarta Santo Tomás que los ángeles puedan conocer los secretos ocultos en la intimidad de los hombres: "lo que hay en el corazón, nadie puede saberlo si no penetra la intimidad del corazón".⁴³ Comentando la primera Carta a los Corintios, afirma que "ni el ángel bueno, ni el malo, se entrañan en el espíritu humano, para habitar en el corazón mismo del hombre y obrar interiormente: esto es propio sólo de Dios. Únicamente Dios conoce los secretos del corazón del hombre".⁴⁴ Así encontramos que la fórmula "*solus Deus*

³⁸ In I Sent., d. 15, a. 1, q. 1, a. 3, arg. 2.

³⁹ *Ib.*, ad 2.

⁴⁰ II CG Cap. 98 Item: "*Nulla autem substantia illabitur menti nisi solus Deus, qui est in omnibus per essentiam, praesentiam et potentiam*". Cfr. S.Th., I, q. 8, a. 3; *Ib.* a. 1: "...oportet quod Deus sit in omnibus rebus, et intime".

⁴¹ In III Sent., d. 3, q. 3, a. 2, q. 1a.1 arg. 1 et ad 1: "*praeparans mentem purgando, illuminando et perficiendo*".

⁴² *Ibidem*.

⁴³ In II Sent., d. 8, q. 1, a. 5, arg. 5: "*Ea quae sunt in corde, nullus scire potest nisi cordis intima penetret*".

⁴⁴ Super Iam. Epist. ad Corinthios, cap. 2, lect. 2: "...angelus autem neque bonus, neque malus illabitur menti humanae, ut in ipso corde hominis sit et intrinsecus operetur, sed hoc solius Dei proprium est".

illabatur menti" se prolonga en "cogitationes cordium scire solius Dei est",⁴⁵ y también "solus Deus est conscius secretorum cordis hominis".⁴⁶ Sólo en la medida en que algún signo exterior manifieste la intención secreta (voluntas), pueden los ángeles alcanzar de ella un conocimiento conjetural, "conicere ex signis".⁴⁷ La tentación no implica, por parte del demonio, un conocimiento de los pensamientos torcidos del pecador, sino aquella percepción de las pasiones del alma que puede adquirirse a partir de sus manifestaciones corporales. El Doctor Angélico mantiene esta enseñanza desde el Comentario a las Sentencias hasta los escritos de madurez.

Una última aplicación del principio "nihil illabatur animae nisi solus Deus"⁴⁸ en este ámbito del orden de los espíritus, la encontramos en el tema del conocimiento que el alma separada puede tener de las sustancias separadas. Estas no pueden ser captadas presencialmente (per suam praesentiam) por el alma desligada del cuerpo, ya que no cabe el entranarse angélico en el espíritu humano. Como en el caso de la intelección de un ángel por otro, Santo Tomás recurre al conocimiento "per similitudines divinitus impressas",⁴⁹ y no deja de observar el carácter deficiente de esa captación, ya que no puede darse una perfecta representación de la naturaleza angélica en especies formadas en un espíritu inferior. Observación que está, por otra parte, en continuidad con su convicción acerca de nuestra ignorancia del "modo" de ser en sí del espíritu puro.⁵⁰

La causalidad de la gracia

Al presentar el sentido originario del teologúmeno, quedó ya indicado el valor metafísico de la causalidad de Dios sobre el espíritu creado. Esta causalidad por presencia esencial, expresada en el "solus Deus illabatur menti", es el fundamento de la constitución del espíritu en

⁴⁵ In II Sent., d. 8, q. 1, a. 5, ad 5.

⁴⁶ Super Iam. Epist. ad Corinthios, cap. 2, lect. 2; cfr. Super Epist., ad Ephesios, cap. 3, lect. 3, donde se refiere al proyecto de una casa en la mente del arquitecto: "nullus potest scire quamdiu latet in mente nisi solum ille qui solus illabatur animabus, scilicet Deus".

⁴⁷ In II Sent., d. 8, q. 1, a. 5, ad 5; cfr. Super Iam. Epist. ad Corinthios, cap. 2, lect. 2: "...nisi inquantum per aliquos effectus manifestantur".

⁴⁸ S.Th., I, q. 89, a. 2, arg. 2.

⁴⁹ Ib., ad 2.

⁵⁰ Quodl. III, q. 3, a. 2 (7): "Modus autem naturae angelicae est nobis ignotus secundum quod in se est; non enim in hac vita scire possumus de eis quid sunt; sed aliqualem cognitionem de eis habere possumus per similitudinem sensibilibus rerum".

afinidad cuasi-genérica con Dios,⁵¹ y de su capacidad para recibir la comunicación sobrenatural de la deidad. La confrontación con el poder del demonio alude, además a la interioridad del influjo de Dios, que es más íntimo a la creatura espiritual que su propia intimidad.

En la obra de Santo Tomás encontramos tres usos del *illabitur* referidos, de una manera u otra, a la causalidad de la gracia. Dos de ellos en el ámbito de la teología sacramentaria.

1) Estudiando la potestad bautismal de Cristo y sus ministros, niega que a un hombre se le pueda transmitir un poder de cooperación en la purificación interior que realiza el sacramento, y se funda precisamente en que no se puede conferir a ninguna creatura el entrarse en el alma racional.⁵² El Doctor Angélio excluye como incommunicable una “potestas auctoritatis” que arrancaría a su depositario del orden creatural, al hacerlo agente principal de la gracia del perdón, por la que nos unimos al último fin; y niega también la posibilidad de comunicar al hombre una instrumentalidad o “potentia cooperationis” concebida como una fuerza con ser absoluto y completo en la realidad, que alcanzara a producir directamente el efecto principal. Interpreta entonces la instrumentalidad en sentido dispositivo (disponendo).⁵³

Lo que interesa destacar es que la purificación interior, es decir, el perdón de los pecados, y la elevación por la gracia, conferida en el bautismo, son designados como una asimilación del alma a Dios, obrada por Dios, y esta expresión: “sibi (sc. Deo) animam assimilare per gratiam”, es utilizada en paralelo con “illabi in animam”. La gracia eleva al hombre a una vida de condición superior a toda naturaleza creada; el “esse gratiae” supera al “esse naturale” del hombre y del ángel, según la división Creador-creatura. El ser de la gracia es efecto de una nueva creación, de modo que *illabi* puede ser considerado un verbo teológico en sentido riguroso, como el bíblico *bārā*, que designa en el Antiguo Testamento la acción creadora de Dios. Hacia el final de su carrera, el Aquinate retoma este mismo asunto en la Suma Teológica, para confirmar que *sólo Dios* obra el efecto interior del sacramento al modo de agente principal, precisamente porque “solus Deus illabitur animae” y porque la gracia procede sólo de él.⁵⁴ Aunque

⁵¹ De Ver., q. 1, a. 4 ad 8: “Veritas prima est quodammodo de genere animae largo modo accipiendo genus, secundum quod omnia intelligibilia vel incorporalia unius generis esse dicuntur”.

⁵² In IV Sent., d. 5, q. 1, a. 3, q. 1, a. 1. Sed contra: “Omne agens oportet quod sit simul cum patiente, ut probatur in VII Phys. Sed non potest conferri alicui creaturae quod illabatur in animam rationalem. Ergo non potest conferri quod cooperetur ad interiorem emundationem”.

⁵³ In IV Sent., d. 5, q. 1, a. 3, q. 1, a. 1, responsio.

⁵⁴ S.Th., III, q. 64, a. 1 c.

admite una causalidad humana sobre la gracia sacramental, "per modum ministri": el ministro, o instrumento, realiza la acción exterior; el efecto interior se produce en virtud del agente principal que es Dios.⁵⁵

2) La exclusividad divina del "entrañarse en el espíritu" vale también para advertir que el cuerpo eucarístico de Cristo no puede penetrar en el alma de quien lo recibe. La expresión habitual que habla de su presencia en el corazón, o en el espíritu, debe entenderse, en rigor, del efecto del sacramento, que es "refectio mentis", una gracia de crecimiento espiritual. Utiliza Santo Tomás estos términos: "non quod corpus eius menti illabatur, quia hoc solius Dei est".⁵⁶

En un contexto similar, distingue la presencia corporal-sacramental de Cristo de la inhabitación espiritual de la divinidad, que es fruto del sacramento. Quien comulga en pecado, come sacramentalmente el cuerpo del Señor (sostener lo contrario anularía la realidad de la presencia eucarística), pero no percibe el fruto o efecto de refección espiritual y de presencia divina, que tiene por sede el alma, donde sólo Dios puede habitar esencialmente. La fórmula, como en otras ocasiones, supone la identificación de "inhabitare" e "illabi".⁵⁷

3) Por último, el teologúmeno que estudiamos constituye la menor de un silogismo para probar que ninguna creatura puede ser causa de la gracia: "mentem in qua est gratia nulla creatura illabatur".⁵⁸ La acción de la gracia produce un cambio en la voluntad del hombre, la prepara para querer el bien. Pero sólo Dios puede obrar en el interior de una potencia espiritual, y transformar desde dentro la voluntad, "per aliquam coniunctionem".⁵⁹ Recurren aquí como sinónimos; "entrañarse en el espíritu" (mentem illabi), "obrar en el interior de una potencia" (in ipsa potentia operari), "cambiar la voluntad" (voluntatem inmutare). Lo que está en juego es un dato de la fe, expresado en formulaciones de cuño agustiniano, que alcanzaron valor normativo ya en el siglo V, como atestigua, por ejemplo, el "Indiculus" atribuido indebidamente al Papa Celestino I, documento que debió conocer

⁵⁵ Ibidem.

⁵⁶ In IV Sent., d. 12, q. 3, a. 2. Expos. textus: "Manet integer in corde tuo'. Intelligendum est quantum ad effectum, non quod corpus eius menti illabatur, quia hoc solius Dei est".

⁵⁷ In IV Sent., d. 9, a. 2, q. 1, a. 1, ad 2: "mentem inhabitare per essentiam sola Divinitas potest".

⁵⁸ De Ver., q. 27, a. 3 sed contra 5: "Praeterea, omnis actio est per aliquam coniunctionem agentis ad patiens; sed mentem in qua est gratia nulla creatura illabatur; ergo nulla creatura potest gratiam conferre".

⁵⁹ Ib., corp.

Genadio de Marsella; Dios actúa en los corazones de los hombres y en el mismo libre albedrío: "in ipso libero operetur arbitrio".⁶⁰

La acción de Dios, en la línea de la causalidad eficiente, es más íntima al alma que la mediación formal de las cualidades naturales o sobrenaturales inherentes a la misma —más íntima incluso que la gracia— ya que esa acción se identifica con la presencia divina en la comunicación y conservación del ser de la naturaleza y de la gracia: "eo quod Deus est in ipso esse animae ut causans et conservans".⁶¹

En un texto de la Suma contra Gentiles, Santo Tomás prueba la divinidad del Espíritu Santo porque puede ser infundido en la creatura espiritual y otorgarle una participación de sí, lo que es imposible a otra creatura. "Nulla creatura spirituali creaturae infunditur" equivale a "solus Deus illabitur menti". La condición creatural está señalada por su participación del ser y de la vida teologal que infunde el espíritu divino: es "participans"; sólo Dios es "participabilis".⁶²

Esta alusión a la metafísica de la participación muestra el valor metafísico y teológico del *illabi* o "entrañarse" divino, expresión de la causalidad trascendente de Dios por su inmanencia esencial o presencia por esencia (ut causa essendi) en todas las creaturas: el "Esse per essentiam" en los entes por participación, la providencia que gobierna el universo en la contingencia del orden creado y en la misma libertad humana, y la eficacia intrínseca de la gracia en la cualidad sobrenatural y libre del acto saludable.⁶³

HÉCTOR AGUER

⁶⁰ DS 244.

⁶¹ De Ver., q. 28, a. 2, arg. 8 et ad 8: "Gratia igitur non est medium in remissione culpae sicut effective operans, sed tantum formaliter. Per hoc autem quod dicitur quod solus Deus animae illabitur, non excluduntur qualitates animae vel naturales vel gratuita: his enim anima informatur; sed excluduntur aliae substantiae subsistentes, quae intra animam esse non possunt sicut Deus est, qui *intimatus est in anima quam formae praedictae*; eo quod Deus est in ipso esse animae ut causans et conservans; sed praedictae formae vel qualitates ad hoc non pertinent, sed essentiam animae quasi circumstant". Notar que aquí (Praet., 8) et teológumeno "*Solus Deus animae illabitur*" es atribuido a San Agustín; Quodl., XII, a. 10 identifica ya el "De Ecclesiasticis Dogmatibus" como obra de Genadio; y S.Th., III, q. 8, a. 8 lo cita por el título.

⁶² IV CG cap. 17 Item. "Si Spiritus Sanctus non est Deus, oportet quod sit aliqua creatura. Planum est autem quod non est creatura corporalis. Nec etiam spiritualis *Nulla enim creatura spirituali creaturae infunditur: cum creatura non sit participabilis sed magis participans*. Spiritus autem Sanctus infunditur sanctorum mentibus, quasi ab eis participans: legitur enim et Christus eo plenus fuisse (Luc., IV, 1), et etiam Apostoli (Act., II, 4). Non est ergo Spiritus Sanctus creatura, sed Deus."

⁶³ Cfr. M. SÁNCHEZ SORONDO, *La gracia como participación de la naturaleza divina según Santo Tomás de Aquino*, Buenos Aires, Universidades Pontificias, (etc.), 1979, p. 142.

LA PRIMITIVA EVANGELIZACION MEXICANA. METODOS E INSTRUMENTOS PASTORALES *

INTRODUCCIÓN

1. El presente trabajo nos lleva a ocuparnos de una de las “manifestaciones” más inmediatas y visibles de la vida de la Iglesia, desde su fundación hasta nuestros días: su *testimonio evangelizador*, que recorre los siglos y las geografías más diversas, deseoso de abarcar siempre espacios culturales cada vez más amplios. Como lo recordaba el inolvidable Paulo vi, “evangelizar constituye, en efecto, la dicha y la vocación propia de la Iglesia, su identidad más profunda. Ella existe para evangelizar”.¹ Al punto que “quien lee en el Nuevo Testamento los orígenes de la Iglesia y sigue paso a paso su historia, quien la ve vivir y actuar, se da cuenta de que ella está vinculada a la evangelización de la manera más íntima y profunda posible”.²

2. El ministerio de la evangelización tiene su origen inmediato en el “mandato apostólico” de Jesús en favor de “Todas las gentes” (Mt. 28, 19); y se prolonga (como lo demuestra la historia de la propia Iglesia) a través de los tiempos y las épocas por todo el orbe de la tierra, sin conocer reposo ni claudicaciones. Siempre intentando aunar estrechamente el anuncio de la fe y su constante irradiación sobre todos los órdenes de la vida social de los distintos pueblos que aceptan vivir el benéfico fermento evangélico.

3. A principios del siglo xvi son los diversos pueblos de América los que se hacen presentes en el horizonte misionero español. Cada uno con su propia memoria histórica y su particular fisonomía cultural. Pero todos despertando en la conciencia de la Iglesia idénticas preocupaciones de orden religioso: proponerles la Salvación en Jesucristo. Se

* Ponencia presentada en el X Simposio Internacional de Teología, organizado por la Universidad de Navarra. Facultad de Teología: *Evangelización y Teología en América (Siglo XVI)*, (Pamplona, 29-31 de marzo de 1989).

¹ *Evangelii Nuntiandi*, 14.

² *Idem*, 15

planteaba, así, la urgencia de iniciar en medio de las comunidades indígenas el desarrollo de una *acción pastoral* que permitiera encarnar en ellas las promesas y realidades salvíficas contenidas en el "Euntes docete" de Jesús.

4. De hecho, la Iglesia organizó esta "acción" en torno al ejercicio de ciertos ministerios (o ámbitos pastorales) específicos, que en términos actuales (bíblicos-teológicos) podríamos reconocer como: *profético, litúrgico y caritativo*.

- a) El *ministerio profético* (misión - martiría) corresponde al anuncio y verificación del Evangelio a personas o comunidades que todavía no tienen noticia de Cristo. Siempre es servicio de la palabra o de la fe teológica. Su finalidad primordial es despertar la fe, descubrir el sentido del verdadero Dios y revelar al hombre el significado de su propio destino. En la práctica pastoral indiana podemos distinguir fundamentalmente dos niveles. La *evangelización*, primera proclamación (con hechos y palabras) del mensaje cristiano, con un propósito de profunda conversión a Jesucristo y su evangelio (Kerigma). En boca de los evangelizadores es, a la vez, testimonio y profesión de fe en el misterio de Dios, anuncio explícito de la obra de Jesús (revelador o mensajero del Padre) y manifestación del sentido último de la existencia humana. Y la *catequesis* (segundo momento de la praxis cristiana), como educación intensiva o catecumenal de la fe que la evangelización ha despertado. Bajo este aspecto comprende, a la vez, enseñar los puntos esenciales de la fe (contenidos y actualidad), educar en la realidad de la vida cristiana (compromisos de la fe) y en la vigencia de los sacramentos, y motivar el desarrollo armónico del perfil moral del cristiano.
- b) El *ministerio litúrgico* (leiturgia - doxología), por su parte, introduce al creyente a la celebración de los misterios cristianos. Es servicio de esperanza, alabanza, súplica e intercesión. Revela en las distintas acciones sagradas el agradecimiento a Dios y patentiza el sentido profundamente esperanzador del cristianismo frente al devenir de la historia y del mundo. En resumen, mediante el culto y la administración de los sacramentos, la Iglesia actualiza la obra pascual de Cristo Jesús, que comprende para cada hombre que se acerca a la fe el asumir la realidad misma de su salvación, la posibilidad de vivir ya los bienes del Reino y la donación del Espíritu.
- d) El *ministerio caritativo* (diakonía - promoción - desarrollo - liberación), por último, se presenta, ante todo, como un servicio típicamente eclesial destinado a promover, mediante el desarrollo de la justicia y la paz, el verdadero y auténtico crecimiento del hombre. Siempre sujeto a los problemas sociales y económicos de su época; y a situaciones concretas de injusticia y opresión que postergan sus derechos, su dignidad, su bienestar material y sus preocupaciones espirituales y religiosas. Esta función "socio-pastoral", eminentemente caritativa y liberadora, revela el misterio de la edificación del Reino, mediante la construcción de una sociedad más humana y fraterna, más justa y libre.

5. Estos son, pues (a grandes líneas), los "ministerios" que conforman básicamente la "acción pastoral" en favor de la "misión"; y

mediante cuya "ejecución" la Iglesia afrontó siempre (en distintas épocas y lugares) la realización de nuevas experiencias de evangelización. Por lo tanto, esta secular práctica estaba llamada, asimismo, a inspirar el desarrollo y los contenidos de la "misión" en el Nuevo Mundo. Los indios, como todos los hombres, tenían necesidad del "anuncio", de la "vida sacramental" y de la "promoción caritativa total".

6. Pero desde el punto de vista de los evangelizadores (por largos años los miembros de las Ordenes medicantes), la ejecución concreta de tal programa suscitó de inmediato la cuestión de los *métodos* y *medios de la evangelización*, acorde a las circunstancias de tiempo, lugar y cultura. De esta manera, la dinámica misma del "hecho" misionarial planteó la urgencia de contar a la brevedad con los *instrumentos pastorales* adecuados para dar comienzo a la tarea. Dentro del ámbito de estas necesidades, la pedagogía propia de la fe se manifestó fecunda y creativa. Desde un comienzo supo imaginar y hallar (a fuerza de abnegación e ingenio) una vasta serie de "medios" y "recursos" que puso de inmediato al servicio de la obra evangelizadora, entre ellos, la educación, la asistencia social, la música, el canto, la danza, la arquitectura, la pintura, el teatro, etc. Se despertó, así, una secreta e inagotable capacidad pastoral "ligada a un momento de grande reflexión teológica y a una dinámica intelectual" que impulsó "universidades, escuelas, diccionarios, gramáticas, catecismos en diversas lenguas indígenas y los más interesantes relatos históricos sobre los orígenes" de los pueblos que hoy constituyen América Latina.³

7. En esta ocasión vamos a ocuparnos precisamente de esta serie de *medios* o *recursos* (verdaderos "subsidios pedagógicos") que la inventiva de los misioneros asumió en el ejercicio cotidiano de su apostolado, como "formas" adecuadas y eficaces de comunicar el mensaje evangélico a las diversas comunidades indígenas. Los cuales, por la finalidad de su mismo empleo, podríamos denominar *instrumentos de la acción pastoral*. En cuanto al tratamiento de la presente cuestión, conviene tener en cuenta las siguientes observaciones, que permiten delimitar con precisión el tema central que nos ocupa, sus alcances y las partes que componen el presente trabajo.

8. Si prestamos atención a la índole o condición de estos "medios", vamos a referirnos únicamente a los *instrumentos de carácter literario* (escritos, libros, manuscritos, impresos, etc.), que en su conjunto constituyen la literatura catequético-misional hispanoamericana, tan copiosa

³ Documento de Puebla, 9.

y variada, como brillante y meritoria desde el punto de vista religioso y cultural (vocabularios, gramáticas, historias naturales y morales, historias de los indios, cartillas, doctrinas, catecismos, confesionarios, sermonarios, instrucciones pastorales, sacramentarios, cantorales, vidas de santos, obras de teatro, etc.). Si prestamos atención a su procedencia y datación, en razón de la profusión y diversidad de obras, y a modo de ejemplo, sólo vamos a presentar algunas de origen mexicano pertenecientes a la segunda mitad del siglo xvi. Las cuales podemos considerar, sin duda alguna, como sumamente representativas de la problemática misionera de aquel momento en razón de su pronta aparición, su notable calidad y su inestimable contribución a la evangelización de los naturales. Por último, en relación al contenido de nuestra investigación, nos proponemos tratar dos temas básicos: los *instrumentos etno-lingüísticos* y los *instrumentos catequético-sacramentales*.

1. INSTRUMENTOS ETNO-LINGÜISTICOS

Una vez que los misioneros pudieron afianzar su presencia en México comenzaron, entonces, a estrechar lazos pastorales con la nueva realidad humana que revelaba aquella extensa y cambiante geografía. Ese mundo desconocido y hermético se les presentaba, ante todo, bajo el alarmante signo de la más acentuada diversidad, rasgo que podía dificultar en mucho los avances y la solidez de la evangelización iniciada en las grandes islas caribeñas.

Lo disímil y variado se hacía presente en cada avance geográfico: diversidad de pueblos y tribus (distintos en los niveles culturales alcanzados), diversidades políticas y sociales (distintas formas de gobierno, de organización tribal y económica); diversidad religiosa (un factor común: idolatría y animismo, pero acentuadas diferencias en los panteones, ceremonias, ritos y supersticiones); y, por último, diversidad idiomática (lenguas particulares y generales), que a la manera de una nueva Babel dejó a los primeros evangelizadores a merced de una incomunicación total con el medio ambiente indiano.

El choque permanente con estas y otras dificultades bien pronto hizo comprender a todos que las mismas podrían ser vencidas con éxito a condición de obtener de esa polifacética realidad humana un doble "conocimiento" o "noticia", que desde sus comienzos reclamaba la empresa evangelizadora: 1) el *lingüístico*, que llegaría tras el paciente estudio al perfecto dominio oral y escrito de las distintas lenguas aborígenes, mediante la redacción de vocabularios y gramáticas (para muchos una perfecta reedición del don de lenguas propio del primer

Pentecostés, que vendría a posibilitar la tan buscada intercomunicación entre los predicadores y los nuevos oyentes del mensaje cristiano); y el *etnográfico* (visión comprensiva del alma indígena en sus tradiciones, y en sus capacidades intelectuales, volitivas y afectivas) que luego, a través de la penetrante pluma misional, llegaría a alcanzar la categoría de los magnos relatos históricos sobre los orígenes y características culturales de los diferentes pueblos y etnias precolombinos.

Pero estas dos conquistas (de cariz netamente evangélico) no se alcanzaron de inmediato, reclamaron años y esfuerzos, atenta observación y paciente aprendizaje. Sin embargo, no por ello la actividad misional quedó paralizada, ni menos claudicó en sus objetivos de continua expansión. Por el contrario, venciendo con entereza los inconvenientes que se fueron dando, nacidos todos ellos del medio humano en el que se movía, logró dar con firmeza los primeros pasos y conseguir numerosas conversiones. Aunque, por cierto, sus movimientos quedaban entorpecidos, y como debilitados en sus alcances y efectos, por las lógicas limitaciones que imponían aquellas circunstancias iniciales, entre las que hacía sentir todo su peso la incapacidad absoluta de expresarse todavía en el lenguaje propio de los naturales a quienes se intenta atraer a la fe.⁴

NECESIDAD DE LA LENGUA

1. Cada día se afianzaba más el convencimiento que el abismo de la mutua incomprensión, que separaba a evangelizadores y evangelizados, debía superarse con prontitud. Todo hacía pensar con aflicción

⁴ Entre 1519-1521, Hernán Cortés conquista México. Los primeros misioneros fueron los capellanes de las expediciones de conquista. Los *franciscanos* arribaron a la antigua Tenochtitlán el 13 de agosto de 1523. Constituían este primer grupo: Juan de Tecto, Juan de Aora y el célebre Pedro de Gante (todos flamencos). El 13 de mayo de 1524 llegó la expedición de los "Doce Apóstoles Franciscanos", presidida por Fr. Martín de Valencia. Entre ellos se contaba el gran Toribio de Benavente (Motolinía). La llegada de los "Doce" señala el momento fundacional de la Iglesia en las dilatadas tierras del Imperio Azteca. Desde su desembarco en San Juan de Ullúa, la misión franciscana se constituyó en la primera comunidad religiosa organizada que existió en México, enviada expresamente por la Santa Sede, con deseos de arraigar y propagarse. Es por eso que sus integrantes, al asumir el desarrollo sistemático de la evangelización de los naturales y la implantación orgánica de la vida eclesial, son considerados como los verdaderos Padres de la Iglesia Mexicana. Los *dominicos*, por su parte, arribaron el 2 de julio de 1526, doce también, dirigidos por Fr. Tomás de Ortiz. Los *agustinos* hicieron pie en la Ciudad de México el 7 de junio de 1533, siete religiosos encabezados por Fr. Juan de la Coruña. Y los *jesuitas*, en número de quince el 28 de setiembre de 1572, bajo la dirección del P. Pedro Sánchez.

que después de uno o dos años de haberse iniciado la misión (aunque en verdad sólo se pudiera hablar de tanteos o aproximaciones pastorales sumamente rudimentarias e inestables), se volvía a reeditar en México aquellas actitudes y posturas, contrarias a la caridad, en las que habían caído siglos atrás algunos miembros de la comunidad cristiana de Corinto (para honda preocupación de San Pablo). Refiriéndose a estos cristianos que hablaban en las reuniones fraternas un lenguaje hermético para los demás, que sólo a ellos podía edificar (situación parecida a la que atravesaban misioneros e indios), el Apóstol recordaba con energía esta verdad fundamental: "No sé cuántos idiomas diversos hay en el mundo, y cada uno tiene sus propias palabras. Pero si ignoro el sentido de las palabras, seré un extranjero para el que me habla y él será para mí... Por esta razón, el que habla un lenguaje incomprensible debe orar pidiendo el don de interpretarlo..." (1 Cor. 14, 10-11, 13). Las circunstancias y las personas eran, por cierto, bien distintas en Corinto que en México, pero a los oídos de muchos religiosos estas palabras, a pesar de los esfuerzos y desvelos desplegados por subsanar las carencias, bien podían sonar como un suave aunque apremiante reproche. Nadie había descuidado por negligencia éste aspecto fundamental de la formación misionera, que afectaba tan de cerca la idoneidad misma de los agentes a quienes la Iglesia confiaba la conversión de las nuevas "gentes", pero hasta esos momentos (por desgracia), religiosos e indígenas eran mutuamente extranjeros, cada uno de ellos hablaba un idioma sorprendente y enigmático para el otro. Una y otra vez resonaban con insistencia estas preguntas de Pablo, siempre a la espera de encontrar también en el Nuevo Mundo respuestas adecuadas: "Supongamos, hermanos, que yo fuera a verlos y les hablara de esa forma, ¿de qué les serviría, si mi palabra no les aportara ni revelación, ni ciencia, ni profecía, ni enseñanza? Sucedería lo mismo que con los instrumentos de música, por ejemplo, la flauta o la cítara. Si las notas no suenan distintamente, nadie reconoce lo que se está ejecutando. Y si la trompeta emite un sonido confuso, ¿quién se lanzará al combate? Así les pasa a ustedes: si no hablan de manera inteligible, ¿cómo se comprenderá lo que dicen? Estarían hablando en vano" (1 Cor. 14, 6-9).

2. En orden a conocer el significado misional y los alcances inmediatos de la obra lingüística emprendida dentro del ámbito de la misión mexicana (a lo largo de la segunda mitad del siglo xvi); y, sobre todo, para percibir con los acentos y matices propios de la época el conjunto de inquietudes y preocupaciones que en este sentido se despertaron en la conciencia de los primeros operarios evangélicos, nada más indicado y oportuno (a nuestro parecer) que acercarnos a consultar el

pensamiento y los trabajos de *Fray Alonso de Molina*, OFM (1513-1579)⁵ gran conocedor de la lengua náhuatl, indiscutido pionero en su estudio y difusión, además de primer intérprete y maestro con el que pudieron contar los "Doce Apóstoles Franciscanos" (verdaderos Padres de la Iglesia Mexicana) al hacer pie en la recién conquistada ciudad de Tenochtitlán. Así, por ejemplo, en el *Prólogo* del *Vocabulario en lengua castellana y mexicana* (segunda edición, 1577) ⁶ refiere en detalle los aspectos fundamentales de la urgente "cuestión de la lengua", tal como se planteaba en aquellos precisos momentos entre quienes se interesaban con seriedad en promover el buen tratamiento y la conversión de los naturales. Entre estos aspectos (para nuestro propósito) tres adquieren especial importancia: la explicación del origen remoto de la actual diversidad idiomática, la apremiante necesidad de superar las barreras de incomunicación que ha generado la conquista española y los redoblados esfuerzos (desde el campo misional) por comenzar a dominar (escribir y hablar) el lenguaje propio de los mexicanos.

3. En cuanto a la multiplicidad lingüística entre los pueblos y culturas que conforman el orbe terrestre, la Sagrada Escritura proporciona la explicación correcta y adecuada. Tras el fenómeno del Diluvio, según ella enseña, en toda la tierra se comenzó a hablar una única lengua. Mediante su empleo todos los hombres "se trataban, comunicaban y entendían", sin que las distancias geográficas ni la diversidad de regiones o provincias afectaran en lo más mínimo la inmediata comprensión de este "habla" universal. Pero a causa de la construcción de la Torre de Babel (signo evidente de la gran soberbia que cautivó el corazón de los hombres), Dios resolvió aplicar un castigo "muy áspero y riguroso". El mismo consistió en "la confusión y división de las

⁵ Sabemos por las fuentes que Fr. Alonso era español, posiblemente oriundo de Extremadura. Pasó a Nueva España con sus padres cuando aún era niño (antes de 1524); y aprendió con facilidad la lengua mexicana. En 1528 fue admitido a la Orden, vistiendo el hábito de los Menores Observantes. Desde ese momento, se llamó Fr. Alonso de Molina. Entre sus trabajos apostólicos se cuentan: excelente predicador de indios, custodio de algunos conventos y fecundo escritor en lengua náhuatl (doctrinas, confesionarios, vocabulario, arte, sumarios de indulgencias, epístolas y evangelios, rosario o psalterio de la Virgen, etc.). Falleció en México en 1579. Cfr. JERÓNIMO DE MENDIETA, *Historia Eclesiástica Indiana* (BAE, 261), (Madrid, 1973), Lib. V, Parte I, cap. XLVIII, 199; JOAQUÍN GARCÍA ICAZBALCETA, *Bibliografía Mexicana del Siglo XVI* (3ª ed., México, 1981) 287-290; MIGUEL LEÓN PORTILLA, *Los Franciscanos vistos por el hombre náhuatl* (México, 1985), 64-66; *Estudio Preliminar a la edición del Vocabulario en Lengua Castellana y Mexicana de Alonso de Molina* (Ed. Porrúa, México, 1970), XIX-XLV; y JUAN GUILLERMO DURÁN, *Monumenta Catechetica Hispanoamericana* (Siglos XVI-XVIII), (Buenos Aires, 1984), I, 360-375.

⁶ *Fols. prel. s.s., r-v.* Cfr. texto completo en JOSÉ TORIBIO MEDINA, *La Imprenta en México* (Santiago de Chile, 1911, I, 72-76).

lenguas, para que donde antes era la lengua una, fuese tanta la variedad y diversidad de los lenguajes, que los unos no se entendiesen con los otros".⁷

4. De este aleccionador castigo se siguió, por lo tanto, un profundo mal, que por sus efectos inmediatos puso de manifiesto la gravedad de la falta de cometida. La confusión trajo consigo una situación de ruptura y aislamiento social entre los distintos grupos o conglomerados humanos, que vino a contradecir la inclinación natural de los hombres a ser "amigos de conversación y compañía". Bienes que para su ejercicio y desarrollo requieren el cotidiano empleo de un mismo medio de comunicación oral, que facilite la transmisión de contenidos y vivencias. Fue así, entonces, que desde aquellos lejanos tiempos bíblicos los hombres han visto permanentemente frustrado su deseo espontáneo a tratarse y relacionarse por medio de la palabra, pues de pronto carecieron del "principal medio de contratación humana, que es ser el lenguaje uno, porque mal se pueden tratar y conversar los que no se entienden".⁸

5. La desaparición de la lengua común (y de sus beneficiosos efectos en el orden de la convivencia social) terminó por convertirse en desdichada herencia de incomprensiones y ambigüedades que recorre toda la historia humana. Y al multiplicarse a escala mundial los pueblos y las culturas, se multiplicaron también las lenguas, fenómeno que llevó a precipitarlos en el más completo aislamiento y confusión. Unos extraños y hostiles a otros. Situación que se repite con las mismas características en el Nuevo Mundo, sobre todo a partir de la llegada de los españoles. Pero que adquiere, a su vez, desde la óptica específica de la evangelización de los naturales, el matiz de "daño e inconveniente" gravísimo, o que con toda prontitud hay que remediar. Pues la piedad cristiana inclina de suyo a favorecer su promoción en el orden espiritual y temporal, "pero la falta de lengua (común) estorba" y hasta impide todo intento de ayuda e integración válida y eficaz.⁹

6. A esta altura de las reflexiones de Alonso de Molina, conviene tener presente que a su juicio la experiencia se encarga por sí misma de comprobar la estrechísima dependencia que existe entre el empleo de la lengua de los indios y el avance de la obra religioso-humanitaria que se intenta desplegar a su favor. Al punto, que esta última se

⁷ *Fol. prel. r*; MEDINA, 72.

⁸ *Idem.*

⁹ *Idem.*

subordina en su realización y efectividad al hecho que las personas de origen español que tratan con los naturales (misioneros y gobernantes civiles) puedan servirse con suficiencia de dicha lengua en el cotidiano desempeño de sus respectivas funciones. Por lo tanto, religiosos y funcionarios reales quedan obligados en conciencia a aprenderla y utilizarla, si es que quieren contribuir a consolidar definitivamente la "causa de los indios" por el ineludible camino de la caridad y la justicia.

7. Si tenemos en cuenta la trascendencia de la cuestión así planteada (el futuro de aspectos fundamentales de la empresa indiana), cabe preguntarse por las razones o motivos últimos sobre los que se apoya (a modo de argumentación) este autorizado "reclamo lingüístico" lanzado desde el corazón mismo de la cultura mexicana. Comencemos por el caso de los representantes de la Corona, o sea, los diversos funcionarios que tienen a su cargo el cuidado temporal de los naturales. Es propio de su oficio el "gobernar y regir y poner en buena policía y hacerles justicia, remediando y soldando los agravios que reciben". Pero estos actos de gobierno no pueden cumplirse con idoneidad si tales funcionarios no son capaces de "entenderse" con los nuevos vasallos en su misma lengua. Único recurso del que disponen éstos para conocer a ciencia cierta la legislación a la cual están sujetos, y para exponer ante los tribunales sus recursos y demandas en aquellas oportunidades en que vieran afectados sus derechos y privilegios. Caso contrario, la demostración legal de la razón y justicia, presentes en sus diversas causas y reclamos, quedaría simplemente a merced de la buena o mala intención de la persona que sirve de intérprete o lengua-raz entre el juez y los peticionantes, como la práctica judicial lo confirma hasta el cansancio. Sin embargo, la causa inmediata de tan reiterados abusos y arbitrariedades es bien sencilla de advertir: la negligencia e incluso los intereses personales con que habitualmente buen número de funcionarios reales desempeñan sus cargos públicos en favor de los indios, "porque muchas veces, aunque el agua sea limpia y clara, los arcaduces por donde pasa la hacen turbia".¹⁰

8. Pero hay que tener en cuenta que el apremio por alcanzar a la brevedad un generalizado y correcto manejo de la lengua, se percibe, con toda su gravedad, en el ámbito específico de la actividad religiosa, esfera en la que se juega (en todos sus aspectos y consecuencias) la causa que justifica la presencia de los misioneros en estas remotas regiones: el anuncio de la fe a la gentilidad indiana y la consecución de su

¹⁰ *Fol. prel. v*; MEDINA, 73.

efectiva salvación. Tarea y responsabilidad que Fray Alonso recuerda con estas palabras:

"...Pues si en lo temporal, donde solamente se aventura la hacienda, honra o vida corporal, es tan conveniente que se entiendan con estos naturales los que los hubieran de regir y gobernar, ¡cuánto será más necesario en lo espiritual, donde no va menos que la vida del alma y su salvación o perdición! Por esta causa, deberían los ministros de la fe y del evangelio trabajar con gran solicitud y diligencia de saber muy bien la lengua de los indios, si pretenden hacerlos buenos cristianos. Pues, como dice San Pablo, escribiendo a los romanos, la fe se alcanza oyendo, y lo que se ha de oír ha de ser la Palabra de Dios, y ésta se ha de predicar en lengua que los oyentes entiendan, porque de otra manera (como lo dice el mismo San Pablo el que habla será tenido por bárbaro). Y para declararles los misterios de nuestra fe, no basta saber la lengua como quiera, sino entender bien la propiedad de los vocablos y maneras de hablar que tienen, pues, por falta de esto, podría acaecer, que habiendo de ser predicadores de verdad, lo fuesen de error y falsedad. Por esta causa (entre otras muchas) fue dado el Espíritu Santo a los Apóstoles el día de Pentecostés, en diversidad de lenguas, para que fuesen de todos entendidos..."¹¹

9. De este sentencioso parecer se desprenden, al menos, dos consecuencias pastorales inmediatas, que por su importancia conviene comentar más en detalle. La suficiencia de lengua se torna indispensable, ante todo, para afrontar con reales posibilidades de éxito la primera de las tareas misionales: la *enseñanza de la doctrina cristiana* (anuncio evangélico - catequesis). En este sentido, como la fe (según San Pablo) se despierta a partir de lo que previamente se escucha y comprende, los misioneros tienen "gran necesidad" de saber expresar su mensaje en lengua vernácula, para quedar así en condiciones de conducir con idoneidad a los indios mexicanos al camino de la auténtica conversión, o sea, para atraerlos como conviene a la fe, mediante el empleo del medio lingüístico apropiado que les permita comprender el contenido de la predicación que escuchan. A la vez, que tomar clara conciencia de las actitudes de vida que la misma les exige poner por obra. De esta manera, no sólo serán llamados adecuadamente a la fe, sino que al mismo tiempo serán confirmados en ella, como es propio de toda tarea catequística que pretenda formar verdaderos cristianos.

10. Esta misma versación idiomática la reclama también la *pastoral sacramental*, que viene a asumir y alimentar aquella vida de fe que acaba de suscitar el anuncio misionero; y que la catequesis con sus recursos comienza a ilustrar. Dentro de la atención pastoral, dos sacramentos requieren de modo especial "el habla" de la lengua: el matri-

¹¹ *Idem.*

monio y la penitencia. En ambos casos las razones prácticas, según la cualificada opinión de Fr. Alonso, son las siguientes:

* *Matrimonio*: "...Pues los ministros podrán mal saber y descubrir los impedimentos que tienen en sus matrimonios, no sabiendo la lengua; y fiar o confiar una cosa tan grave como ésta de muchacho intérprete o lenguaraz, por entender un poco de lengua, y esa muy diferente de lo que es menester para el negocio que se trata, téngolo por cosa perjudicial, y aún para sus conciencias no muy segura".

* *Penitencia*: "...También tenemos muy entendido y bien experimentado, que para la enmienda y reformation de sus vidas les aprovecha mucho a estos naturales (como a todos los demás) el sacramento de la penitencia. Pues, claro está, que los podrán mal inducir y atraer a la contricción de sus pecados y al examen de su conciencia y oírlos en la confesión, y darles o negarles la absolución no entendiendo bien lo que dicen, mal podrá el juez dar sentencia en la causa que no entiende, ni el médico curar la llaga o enfermedad secreta si no sabe lo que dice el enfermo, cuando le hace relación de lo que padece".¹²

11. El trabajo desplegado por conocer los diversos y complicados "modos de hablar" de los indios siempre estuvo alentado por un mismo pensamiento, como ya lo hemos señalado: la promulgación del Evangelio a los pueblos y comunidades será realmente eficaz a partir del momento en que se pueda usar su misma lengua. Para dar cumplimiento a este principio "teológico-misional" fue necesario que los religiosos se sometieran con paciencia a la dura disciplina de un prolongado noviciado fonético, que les permitió penetrar auditivamente aquellos extraños lenguajes. Recién entonces estuvieron en condiciones de marchar con rapidez hacia la conquista de las lenguas, o sea, al correcto y ágil manejo oral y escrito de las mismas. Desde el punto de vista del cabal desarrollo de la obra iniciada era, entonces, imprescindible que los naturales comprendieran a ciencia cierta el mensaje que se les predicaba, tanto en sus verdades dogmáticas, como en sus exigencias morales, si no tan abnegado intento quedaría irremediabilmente expuesto al fracaso; o, al menos, desvirtuado en sus objetivos primordiales, y a merced del temible sincretismo religioso. Pero, por otra parte, todos los esfuerzos puestos en práctica para aprender las lenguas chocaban

¹² *Idem*. "Y demás de esto —agrega Molina— parece que no solamente es necesario que sepan esta lengua los que en lo espiritual y temporal los han de regir, más aún conviene que tengan noticia de ella los demás que con estos naturales han de tratar; pues vemos que muchas veces no por ser entendidos los indios de buenas obras o palabras, sacan mal galardón, pensando que el buen cumplimiento y comedimiento es injuria; y mandando que se haga lo que piden, piensan que lo estorban; y por no entenderlo, de donde habían de reportar premio o agradecimiento, sacan castigo" (*Fol. prel.* v; 73).

de continuo con obstáculos al parecer infranqueables de momento, que se ubicaban en el orden de los “medios” o “recursos” a emplear ¿cómo aprenderlas? ¿quiénes podían convertirse en sus maestros?, ¿a qué procedimientos apelar? ¿Qué métodos o técnicas serían los más idóneos para tal fin?¹³ En este sentido, el mismo Alonso de Molina se encarga de comentarnos cuáles fueron en concreto los inconvenientes que tuvo que superar hasta conseguir hablar y escribir con propiedad y soltura la lengua de los náhuas. Al respecto, señala:

* “Algunas dificultades que se me han ofrecido, han sido causa que antes de ahora no haya puesto mano en esta obra. *Lo primero y lo principal*, no haber mamado esta lengua con la leche, ni serme natural; sino haberla aprendido por un poco de uso y ejercicio, y, éste, no del todo puede descubrir los secretos que hay en la lengua, la cual es tan copiosa, tan elegante y de tanto artificio y primor en sus metáforas y maneras de decir, cuanto conocerán los que en ella se ejercitaren.

* *Lo segundo*, haberme puesto delante la variedad y diversidad que hay en los vocablos, porque algunos se usan en unas provincias, que no los tienen en otras; y esta diferencia, sólo el que hubiese vivido en todas ellas la podría dar a entender.

* *Lo tercero*, hace dificultad y no pequeña, tener nosotros muchas cosas que ellos no conocían, ni alcanzaban, y para éstas no tenían ni tienen vocablos propios; y, por el contrario, las cosas que ellos tenían de que nosotros carecíamos en nuestra lengua, no se pueden bien dar a entender por vocablos precisos y particulares; y, por esto, así para entender sus vocablos como para declarar los nuestros, son menester algunas veces largos circunloquios y rodeos’.¹⁴

ARTES Y GRAMATICAS

1. Estos adelantos en el manejo de la lengua vernácula, sin embargo, no fueron al comienzo de tal envergadura que permitiera a los predicadores y catequistas independizarse en forma total de los *intérpretes* o *lenguaraces*, de quienes hasta ese momento se habían servido para comunicarse con la nueva feligresía. Ellos eran de ordinario jóvenes neófitos, aventajados en la asimilación del catecismo, que por el

¹³ Sobre el aprendizaje de las lenguas, véase: MARIANO CUEVAS, *Historia de la Iglesia en México* (Texas, 1928), I, 38-47, 179-197; II, 284-319, 399-425; ÁNGEL MARÍA GARIBAY, *Historia de la Literatura Náhuatl* (México, 1971), II, caps. III, VI, VII; LINO GÓMEZ CANEDO, *Evangelización y Conquista. Experiencia Franciscana en Hispanoamérica* (México, 1977), 154-162; ROBERT RICARD, *La Conquista Espiritual de México* (México, 1947), 119-153; GEORGES BAUDOT, *Utopía e Historia en México. Los primeros cronistas de la civilización mexicana (1520-1569)* (Madrid, 1983), 102-123; y JUAN GUILLERMO DURÁN *Monumenta (o. c.)*, I, 144-167.

¹⁴ *Vocabulario...*; fol. prel. v. MEDINA, 73-74.

frecuente trato con los españoles poseían un razonable dominio del castellano o romance, que los facultaba para comprender las palabras del doctrinero y volcarlas al momento a la lengua del lugar. Por largo tiempo, este pequeño grupo de indígenas fue el único nexo de ensamble lingüístico (desde el punto de vista religioso y civil) que existió entre los dos mundos que se enfrentaban en suelo mexicano: el aborigen y el peninsular, el pagano y el cristiano, el indio y el blanco.¹⁵ Pero día a día los adelantos en el aprendizaje se hicieron más notables; y, entonces, se pudieron asumir con mayor soltura los compromisos pastorales, al menos en lo que hace a las lenguas más generales, dejando de lado a los traductores.¹⁶

2. Los esfuerzos por conquistar el estadio del perfecto conocimiento se duplicaron sin tregua alguna entre los miembros más conspicuos de las diversas Ordenes misionales. Empero, tan notable empeño, antes de alcanzar el éxito, tuvo que afrontar y vencer (en el caso que nos ocupa, la Nueva España) un último obstáculo que tornaba aún más gravosa la difícil tarea iniciada: la multiplicidad de lenguas existentes. Según recuerda Mariano Cuevas, gracias al empeño de los religiosos, se llegaron a fijar por escrito cincuenta y una, con más de setenta dialectos, clasificados hoy en once familias idiomáticas, a las que pertenecen como principales: el *azteca* o *mexicano*, con el *náhuatl* su semejante, y cinco dialectos; el *otomí*, con seis; el *huasteco*, con dos, el *totoneco*, con cuatro; el *maya*, con cinco; el *mixteca*, con nueve; y, además, el *mame*, *ztendal*, *chontal*, *chal*, *zozil*, *quiché*, *tiapaneco*, *cuicaco*, *matlazinga*, *chapaneco*, *tarasco*; *mazahua*, *zoque* y *amusgo*, usados en el sur de la Nueva España que fue el primer escenario de la batalla por la conquista de la palabra indígena.¹⁷

¹⁵ Cfr. FRANCISCO DE SOLANO, "El intérprete: uno de los ejes de la aculturación", en *Estudios sobre Política Indigenista Española en América* (Universidad de Valladolid, 1975), I, 265-278. El misterio evangélico de estos indígenas consistía en acompañar a los religiosos de pueblo en pueblo, convocar a la gente para interesarla en el mensaje que se deseaba escuchar, traducir la predicación y la catequesis a medida que el doctrinero la iba declarando; y, en algunas ocasiones, ejercer ellos mismos el oficio de catequistas, ampliando o repitiendo el contenido de la instrucción propuesta en castellano. Al respecto JERÓNIMO DE MENDIETA, *Historia Eclesiástica* (o. c.), Lib. III, cap. XIX, II, 137.

¹⁶ Los intérprete, por cierto, fueron en los comienzos una fuente de transmisión del mensaje cristiano de inestimable valor, pero de muy difícil control en cuanto a la fidelidad y correcta interpretación de los contenidos que se les confiaba propalar. Motivo más que suficiente para que se comprendiera la urgencia de alcanzar un nivel de manejo idiomático que permitiera el diálogo exacto y fluido, único medio para evitar sembrar errores y distorsiones en las mentes de los naturales.

¹⁷ *Historia de la Iglesia en México* (o. c.), I, 35-36; y R. RICARD, *La conquista espiritual de México* (o. c.), 129-139.

3. El dominio de tan amplio mozaico lingüístico exigió indudablemente el paso de muchos años. A medida que iban transcurriendo, todas las hablas más usuales fueron investigadas y estudiadas científicamente. En los comienzos de la obra evangelizadora, el permanente peligro de esterilizar esfuerzos, si se quería abarcar al mismo tiempo la comprensión de todas ellas, inclinó a los doctrineros a privilegiar, de modo especial, el conocimiento de las más comunes y generales, que bien se podían reducir a tres: el *náhuatl* o lengua de México, el *mixteca* y el *zapoteca*, cuyo manejo les permitía la atención pastoral de gran parte de la población indígena. Pero nada fue imposible para aquel tesón misionero, que con paciencia y largueza de ánimo terminó por vencer todos estos obstáculos que hemos reseñado. El aprendizaje, si ahora queremos recordar sus principales fases, había comenzado con la apropiación auditiva de los vocablos y la correspondiente familiarización con los sonidos, que permanecían todavía irrepetibles para los labios españoles. Al creciente manejo de la extraña fonética, siguieron los repetidos intentos de reproducir los sonidos a nivel vocal y escrito; y, por último, la correcta penetración auditiva y gráfica de las voces, acabó por descubrir la secreta articulación gramatical y morfológica que encadenaban armoniosamente los diversos elementos expresivos. A partir de ese momento, entonces sí, se convirtió en realidad el primordial deseo que el corazón de los misioneros había constantemente renovado en medio de súplicas y abatimientos: la predicación espontánea y fluida, capaz por su fuerza y elocuencia de ganarse la rápida benevolencia de los oyentes, y al paso de los días sembradora de sinceras y definitivas conversiones.

4. Pero la efectiva conquista del "verbo" indígena se comenzó realmente a vislumbrar con la organización de los *vocabularios* o *léxicos* en base a caracteres latinos; y culminó brillantemente con la redacción de los primeros *artes* y *gramáticas*, que por fin revelaron los secretos y articulaciones propios de la morfología y la sintaxis de cada una de ellas. Con estos avances, tan fundamentales en el campo de la incipiente lingüística, llegó, a su vez, para los doctrineros el anhelado momento de estar en condiciones no sólo de predicar de viva voz en los templos y patios conventuales, en las plazas de los pueblos y en sus escuelas, sino también de componer las obras o libros que con premura reclamaba la catequesis para ampliar y fortalecer su vasto y variado campo de acción. En este sentido, la pluma misionera fue generosa en sumo grado, al punto de redactar, e incluso entregar a la imprenta, un crecido número de *doctrinas cristianas*, *catecismos*, *confesionarios*, *sermonarios*, *devocionarios* y *vidas de santos*, que vinieron a enriquecer el conjunto de medios o recursos didácticos empleados para

susitar y nutrir la fe de las muchedumbres indígenas, ahora evangelizadas mediante el empleo de su misma lengua.

5. Pasemos a señalar, como lo habíamos prometido, algunos de los frutos más notables del estudio lingüístico emprendido por los misioneros en el Arzobispado de México a lo largo del siglo XVI: ANDRÉS DE OLMEDO (*ofm*): *Arte de la Lengua Mexicana* (Ms), 1547; *Vocabulario de la Lengua Mexicana* (Ms), 1547. ALONSO DE MOLINA (*ofm*): *Vocabulario en Lengua Mexicana y Castellana*. México. 1555/1571. MATORINO GILBERTI (*ofm*): *Arte en Lenguas de Michoacán*. México. 1558; *Vocabulario en Lengua Mechuacán*. México. 1559. FRANCISCO DE CEPEDA (*ofm*): *Artes de los Idiomas Chipaneco, Zoque, Tzendal y Chimanteco*. México, 1560. JUAN DE CÓRDOBA (*op*): *Arte en Lengua Zapoteca*, México, 1564/1578; *Vocabulario en Lengua Zapoteca*. México. 1578. ALONSO DE MOLINA (*ofm*): *Arte de la lengua Mexicana y Castellana*, México, 1571/1576. JUAN BRAVO (*ofm*): *Arte de la Lengua de Michoacán*. México, 1574. JUAN BAUTISTA DE LAGUNAS (*ofm*): *Arte y Diccionario, con otras obras, en lengua Michoacana*. México, 1574. ANTONIO DE LOS REYES (*op*): *Vocabulario en lengua Mixteca, hecho por los Padres de la Orden de Predicadores, que residen en ella, y últimamente recopilado y acabado por Fr. Francisco de Alvarado*. México, 1593. ANTONIO DEL RINCÓN (*sj*): *Arte Mexicana*. México, 1595. ANÓNIMO: *Vocabulario Mexicano* (MS). México, 1598; ANÓNIMO: *Vocabulario de la Lengua Morcosí*. México, 1599.¹⁸

6. La pericia lingüística llegó en ocasiones a tal punto que algunos misioneros se convirtieron en verdaderos políglotas. Así, por ejemplo, en las regiones mexicanas evangelizadas por los dominicos las lenguas principales eran el náhuatl, mixteco y zapoteco, pero a veces necesitaban que varios frailes supieran también el otomí, chochona, mixe, guatemacana, chontal y cuicateca, según lo recuerda el cronista Dávila Padilla.¹⁹ El agustino Pedro Serrano, Prior de Pahuatlan, predicaba y confesaba indistintamente en náhuatl, otomí y totonaco.²⁰ Y entre los franciscanos se destacaron por este don, entre otros: Fr. Andrés de Olmos, que hablaba mexicano, totonaco, tepehua y guasteco; Fr. Miguel de Bolonia, que supo cinco lenguas diferentes; y Fr. Francisco

¹⁸ Cfr. J. GARCÍA ICAZBALZETA, *Bibliografía Mexicana* (o. c.), JOSÉ T. MEDINA, *La imprenta en México* (o. c.), I; MIGUEL LEÓN PORTILLA, *Estudio Preliminar al Vocabulario de Alonso de Molina* (o. c.) XLVII-LX.

¹⁹ *Historia de la Fundación y Discurso de la Provincia de Predicadores de México* (Madrid, 1596), Lib. I, cap. XXI.

²⁰ JUAN DE GUJALVA, *Crónica de la Orden de N.P.S. Agustín en las Provincias de la Nueva España...*, cap. 8.

de Toral, luego Obispo de Popayán, que usó en su predicación el *popolo* ("dificultosísima de aprender") y el mexicano.²¹

CATEDRAS DE LENGUA

1. El aprendizaje de las lenguas (por parte del personal misionero) se reveló como la solución más certera y realista a los diversos problemas que planteaba la evangelización de los naturales, en especial el de la rápida y eficiente asimilación de los contenidos básicos de la fe cristiana. Esta sabia opción, y la consiguiente implementación, sin embargo, se debió exclusivamente a iniciativas y decisiones particulares de las Ordenes Mendicantes. La Corona, en cambio, desde la época de los Reyes Católicos, manifestó una política dubitativa en cuanto a la elección del idioma que en forma oficial se debía emplear en la enseñanza del cristianismo.

2. Pero resulta innegable que se inclinaba decididamente a promover su conversión en base al castellano mediante intérpretes, hasta tanto los naturales lo entendieran y pudieran hablarlo. Las razones de tal preferencia, al parecer, fueron en definitiva dos: 1) La lengua de los indios se manifestaba incapaz de dar a entender con propiedad los misterios de la fe, pues, según la opinión de muchos, las disonancias e imperfecciones en este sentido eran evidentes (no es necesario aclarar que se trata por cierto de una "pretendida incapacidad", que la experiencia misma se encargó de desvirtuar); y 2) El manejo del castellano o romance facilitaría la asimilación e incorporación de los indígenas a la Corona, y a su rico patrimonio cultural y religioso, en igualdad de condiciones con los demás súbditos (razón más plausible).

3. Estas convicciones llevaron a que las célebres *Leyes de Burgos* (de 1513) establecieran la enseñanza obligatoria del castellano en las doctrinas, repartimientos y encomiendas, con el fin primordial de contribuir a la enseñanza religiosa. Tal medida paradójicamente venía a supeditar en los hechos el proceso de la conversión al previo conocimiento de la lengua española. Método, sin duda alguna, errado e ineficaz, que suponía el paso de muchísimo tiempo hasta que los indígenas estuvieran en condiciones de entender la predicación sin necesidad de lenguaraces. A esta lentitud inevitable, y a la falta de comprensión de idiosincrasia aborígen, se unían otros graves e irremediables inconvenientes.

²¹ MENDIETA, *Historia Eclesiástica*, Lib. V, I Parte, cap. XXXIII; Lib. IV, cap. V y Lib. V, cap. III.

nientes, que desde luego se acrecentarían si se optaba por mantener dicho plan.²² Tal política lingüística a favor del castellano se mantuvo a nivel de la legislación oficial hasta 1578, año en que Felipe II mejor informado se inclinó a adoptar un sistema más realista; y, por consiguiente, de mayor efectividad, que no venía sino a sancionar con la fuerza propia de la ley el secular proceder metodológico canonizado tiempo atrás por los misioneros. La disposición a la que aludimos estableció la obligatoriedad del aprendizaje de la lengua vernácula para todos los sacerdotes (de ambos cleros) que pasaran al Nuevo Mundo con la intención de ocupar un beneficio curado de indios.²³

4. El texto de la disposición real da a entender que por aquel tiempo ya existían en Indias *cátedras de lengua*, a donde los eclesiásticos debían concurrir para aprenderla o para rendir examen de suficiencia. Examinemos entonces, con mucha brevedad sus orígenes y competencias en México. Las Ordenes comenzaron por organizar cursos de lenguas en sus propios conventos, destinados a la preparación de los frailes (que ejercerían el ministerio pastoral entre los naturales) y a los novicios. En esta inquietud se destacaron al comienzo los franciscanos, dominicos y agustinos;²⁴ y luego los jesuitas, quienes en 1576 recibieron del Preósito General, P. Everardo Mercuriano, la directiva de proseguir esta actividad con diligencia, y que se nombrara "profesor público de ellas".²⁵ Este esfuerzo docente, que privilegiaba de mane-

²² Cfr. ANA GIMENO GÓMEZ, "La aculturación y el problema del idioma en los siglos XVI y XVII", en *Congreso Internacional de Americanistas* (Sevilla, 1966), III, 303-317. y ANTONIO IBOT LEÓN, *La Iglesia y los Eclesiásticos Españoles en la Empresa de Indias* (Barcelona, 1954), I, 532-534.

²³ El novedoso mandato real, fundado en el buen juicio y la certeza que brinda la experiencia, reza así: "Encargamos y mandamos que los sacerdotes, clérigos o religiosos, que fueren de esto nuestro Reinos a los de las Indias o de otras cualquier parte de ellas y pretendieren ser presentados a las Doctrinas y Beneficios de los Indios, no sean admitidos si no supieren la lengua general en que se han de administrar, y presentaren fe del Catedrático que la leyere de que han cursado en la Cátedra de ella un curso entero, o el tiempo que bastare para poder administrar y ser curas. Y si habiéndolos examinado constare que tienen la suficiencia necesaria en las presentaciones que se les dieren se ponga relación de todo lo susodicho; y aunque sean los Clérigos o Religiosos naturales, no se les admita la presentación si en ellos no concurrieren las dichas cualidades. Y esto se cumpla y ejecute inviolablemente, porque nuestra voluntad es que lo contrario sea nulo y de ningún efecto". (*Recopilación de las Leyes de los Reinos de Indias*, Lib. I, Tít. VI, Ley XXX. En el Prado a 2 de diciembre de 1578).

²⁴ Sobre los franciscanos, véase: LINO GÓMEZ CANEDO, *Evangelización y Conquista...* (o. c.), 154-162; y GEORGES BAUDOT, *Utopía e Historia en México...* (o. c.), 102-113.

²⁵ Cfr. FÉLIX ZUBILLAGA, "Las Lenguas Indígenas de Nueva España en la actividad jesuita del siglo XVI", en *Montalban* (Caracas, 1974), nº 3, 105-155; y AGUSTÍN CHURRUCUA PELÁEZ, *Primeras Fundaciones Jesuíticas en Nueva España* (México, 1980), 214, 272.

ra especial la enseñanza de la lengua general o común, o sea, el *mexicano* o *náhuatl*, luego fue completado a nivel científico por la institución de una *cátedra de lengua general* en la misma Universidad Mexicana.

5. La creación de esta Universidad fue uno de los grandes sueños del célebre Arzobispo Fr. Juan de Zumárraga. Pero recién la fundó Felipe II, mediante *Cédula* del 21 de setiembre de 1551. La cátedra de lengua indígena se incorporó oficialmente en el plan de estudios al entrar en vigencia la *cédula* del 19 de setiembre de 1580 (por la cual el Rey la creaba en las Universidades de Lima y México). Como en el caso de San Marcos (en el Perú), la cátedra mexicana contribuía, ante todo, a la formación del clero, pues como lo especifica el monarca "la inteligencia de la lengua general de los indios es el medio más necesario para la explicación y enseñanza de la doctrina cristiana, y para que los curas y sacerdotes les administren los santos sacramentos".²⁶

6. Fue así, entonces, que en las capitales virreinales, y en otras ciudades importantes, fueron surgiendo y existiendo, a veces, simultáneamente, tres clases de cátedras de lengua: las *catedralicias*, establecidas para instruir a los futuros sacerdotes del clero secular (sobre todo), y para sostener la predicación a los naturales los días domingos en su propia lengua, desde el atrio de la catedral; las *conventuales* o *menores*, fundadas en los colegios mayores y noviciados de las distintas Ordenes, para la preparación de los futuros religiosos; y las *universitarias* o *mayores*, creadas para procurar la enseñanza científica del idioma y la adaptación de la cultura indiana al legado indígena, contribuyendo también de este modo a la formación pastoral de los eclesiásticos de ambos cleros.

HISTORIA DE LOS INDIOS

1. El progresivo manejo de las lenguas permitió a los misioneros adentrarse paulatinamente en el conocimiento de otro aspecto básico de la nueva realidad humana que los rodeaba, cuyo desarrollo también reclamaba con urgencia la acción evangelizadora. Nos referimos a los estudios *etnográficos*, reveladores de las fibras más íntimas del alma indígena (temple, capacidades, reacciones, vivencias), que pasarían a constituirse en las primeras elaboraciones científicas sobre el desarrollo

²⁶ Cfr. AGI, Lima, 427, Lib. 30, 316; y EMILIO LISSON CHÁVEZ, *La Iglesia de España en el Perú. Colección de Documentos* (Sevilla, 1943), II, 815-818.

histórico y cultural de los diversos pueblos y etnias precolombinos (origen, desarrollo, tradiciones, organización, costumbres, religiosidad). Estos estudios, intitulados por sus autores "*historias de los indios*", vinieron así a formar parte de los instrumentos pastorales al servicio de la misión, pues su lectura permitía comprender y valorar el medio humano en el cual se desarrollaba, a la vez que posibilitaba adoptar métodos idóneos, y reconocer carencias y dificultades a superar.

2. Dichas obras por su misma finalidad y valor informativo deben ser consideradas como verdaderas "historias de las culturas indígenas", por ciertos ejemplos notabilísimos de lo que hoy llamamos la *antropología histórica americana*. Razón por la cual sus autores se convierten de hecho en los "protoantropólogos" del área cultural mexicana y zonas de influencia. Para redactarlas se valieron de las observaciones personales del medio humano y geográfico que les interesaba, y de las abundantes informaciones que pudieron obtener de los mismos naturales (mediante exhaustivos interrogatorios y encuestas, analizados y catalogados con acertados criterios científicos). El cultivo de estas investigaciones reconoce desde su inicio una doble motivación: conocer adecuadamente la "idiosincrasia" del nuevo sujeto de la acción evangelizadora (el hombre americano), para así favorecer su sincera y profunda conversión al cristianismo; y, al mismo tiempo, rescatar del pronto olvido el pasado de las comunidades indígenas, amenazado por la violencia de la conquista y la destrucción de sus principales manifestaciones (costumbres, festividades, industrias, pinturas, edificios). Estas motivaciones, por lo tanto, hacen que esta "literatura etno-misional" sea profundamente humanística, preocupada de modo particular por la historia y la cultura de los pueblos llamados por aquel entonces a recibir la siembra evangélica.²⁷

3. En razón de su importancia conviene detenernos a conocer más en detalle estas motivaciones, que desde un comienzo anidaron con fuerza en la mente y en el corazón de los misioneros. Ellos bien pronto se dieron cuenta que si la conversión que se les proponía a los naturales, pretendía ser profunda y perdurable, se requería, además del dominio de la lengua, conocer en detalle las *tradiciones*, las *creencias* y los *ritos* del pasado, para así estar en condiciones de comprender la mentalidad religiosa de los nuevos catecúmenos, y para percibir con claridad la persistencia de costumbres o elementos del culto pagano, siempre prontos a mimetizarse en el ritual cristiano, dando así lugar a la aparición de formas o conductas altamente sincréticas. La consulta a

²⁷ Cfr. R. RICARD, *La Conquista Espiritual de México*, 119-128.

tiempo de una "historia de los indios" podía evitar, en buena medida, la conformación de situaciones misionales viciadas o defectuosas. Pero el "pasado" debía también ser recopilado, para que los mismos indígenas no perdieran su propia "memoria histórica", y pudieran servirse (en su actual condición de cristianos) de todos aquellos usos y costumbres heredados de sus antepasados que no estuvieran contaminadas esencialmente de idolatría. Esta era otra razón primordial, que ponía de manifiesto la necesidad de escribir el "pasado", único modo de rescatar la "memoria histórica" de las comunidades evangelizadas; y para que, a su vez, las enseñanzas cristianas les fueran propuestas en función de sus particularidades culturales, lenguaje que por cierto las tornaría más cercanas y comprensibles.

4. Es así, entonces, que la lectura de estas obras, por parte sobre todo de los nuevos misioneros, permitía descubrir de inmediato el mundo cultural que los primeros religiosos encontraron al poner sus pies en tierras mexicanas; y que algunos de ellos (en distintos momentos) había plasmado para siempre con la maestría de un verdadero etnógrafo. Ante el lector volvían, por lo tanto, a cobrar vida, entre otras cosas: los antiguos dioses, los ritos y los sacerdotes; las fiestas y las costumbres; los cielos, la cuenta de los años, el más allá, las cosas humanas, los parentescos y las costumbres de los reyes y señores; los oficios, las insignias, las leyendas, la educación y la crianza de los niños y jóvenes; la moral sexual, la astronomía y las diversas artesanías, los sabios, las ideas filosóficas, el derecho, la medicina, la botánica, la zoología y la alimentación; las piedras preciosas, los metales y los animales; los orígenes étnicos, la literatura, los discursos morales y teológicos; los himnos, los cantares, el teatro y los bailes, etc.²⁸ Como ejemplo de esta preocupación misional no se puede silenciar el nombre de dos grandes franciscanos que actuaron en México: TORIBIO DE BENAVENTE

²⁸ Respecto a los "géneros literarios" básicos que adopta esta producción histórica, conviene distinguir (al menos), tres. Algunos escritores o cronistas enfocan su obra como *historia general y natural*, haciendo referencia a los hechos de los españoles, al mundo en que esos hechos se desarrollan y a los hombres que lo habitan (Fernández de Oviedo, López de Gomara, Bernal Díaz). Otros, en cambio, escriben la *historia natural o moral*, por lo general, prescinden de la acción de los conquistadores, y se refieren a la naturaleza del Nuevo Mundo, y a la historia y costumbres de sus habitantes (Acosta, Sahagún, Cobo). Por último, algunos enfocan sus trabajos literarios desde el punto de vista de la *conquista espiritual*; y se comienza, así, a escribir la historia de la evangelización y de la Iglesia en el Nuevo Mundo (Motolinía, Mendieta, Remesal, Calancha, Torquemada, los jesuitas). Cfr. FRANCISCO ESTEVE BARBA, *Historiografía Indiana*, Madrid, 1964.

(Motolinía) (1490-1569);²⁹ y BERNARDINO DE SAHAGÚN (1499-1590).³⁰ El primero autor de la *Historia de los Indios de la Nueva España. Relación de los ritos antiguos, idolatrías y sacrificios de los indios de la Nueva España y de la maravillosa conversión que Dios en ellos ha obrado* (1541); y el segundo de la gran *Historia General de las cosas de Nueva España* (1579/1582) (bilingüe: castellano - náhuatl).

* * *

Antes de concluir este apartado de la ponencia, nos parece oportuno ofrecer una breve síntesis del tema que hemos desarrollado, pues el mismo nos ubica en un ángulo de visión histórica privilegiado para percibir con nitidez la problemática específica que caracteriza los inicios de la "misión mexicana". En aquel ambiente, transido de contradicciones y desorientaciones (propias al comienzo de toda evangelización de nuevos espacios culturales), se fueron perfilando de inmediato algunas tentativas de solución que terminaron por ofrecer adecuadas alternativas o propuestas pastorales. Entre ellas, pronto tomó cuerpo el firme convencimiento que la efectiva conversión de los naturales quedaba supeditada a que el personal misionero asumiera —como lo señala Robert Ricard— la ejecución de una triple tarea, la que por su misma índole requería los aportes de la lingüística y la etnografía.³¹

En primer lugar (como ya lo indicamos), cada religioso destinado a ejercer el ministerio en determinado asentamiento indígena, quedaba comprometido a saber *hablar la lengua del lugar*, en orden a satisfacer con real provecho las necesidades religiosas de las personas confiadas a su cargo (predicación, catequesis, bautismos, confesiones, matrimonios, atención de enfermos, etc.). Por otro lado, no era cuestión de balbucear la lengua con cierta soltura, sino que por la trascendencia misma de la tarea que se tenía entre manos, era preciso conocerla en profundidad y saberla emplear con propiedad, para evitar a toda costa que por inexactitudes idiomáticas se inculcaran equívocos y malas interpretaciones en torno al credo cristiano.

²⁹ Cfr. FIDEL DE LEJARZA, *Estudio Preliminar a los Memoriales e Historia de Toribio de Motolinía*, en BAE, vol. 240 (Madrid, 1970), V-VILV; y G. BAUDOT, *Utopía e Historia en México*, 247-386.

³⁰ Cfr. M. BALLESTEROS GAIBROIS, *Vida y Obra de Fray Bernardino de Sahagún*, León, 1973; G. BAUDOT, *Utopía e Historia...*, 473-482. MIGUEL LEÓN PORTILLA, *Significado de la obra de Sahagún*, Salamanca, 1966; y F. VICENTE CASTRO-J. LUIS RODRÍGUEZ MOLINERO, *Bernardino de Sahagún, Primer Antropólogo de Nueva España*, Salamanca, 1986.

³¹ *La Conquista Espiritual...*, 119 ss.

Además, era necesario conocer las *antigüedades de los indios* (creencias, tradiciones, ritos, organización social, etc.), para así estar en condiciones de entender con claridad las costumbres y el culto que heredaban de los antepasados; y, al mismo tiempo, prevenir la formación de comportamientos religiosos sincréticos.

Con el correr de los años, el cumplimiento de estos reclamos dio lugar a la aparición de una serie de obras que en su conjunto reciben el nombre de *instrumentos o auxiliares etno-lingüísticos*, todos ellos recursos literarios indispensables para el trabajo y el estudio al servicio de la evangelización. De este modo, se redactaron (y hasta se imprimieron) los primeros *vocabularios* (diccionarios) y *artes* (gramática) de las lenguas más generales; a los que siguieron las *historias* de los pueblos indígenas más importantes de cada región.

Y, por último, restaba afrontar una tercera tarea. Para consolidar la otra evangelizadora se tornaba indispensable *redactar y traducir la doctrina cristiana* (oraciones, catecismos, pláticas, esquemas o exámenes de confesión, etc.), para que las comunidades indígenas tuvieran la posibilidad de escuchar y comprender en su propia lengua las enseñanzas de los misioneros. Tales traducciones, a su vez, debían llegar cuanto antes a la imprenta, para asegurar la existencia y difusión de textos impresos correctos desde el punto de vista doctrinal y lingüístico. Precisamente la puesta en práctica de esta necesidad pastoral (redacción, traducción e impresión de material catequístico) nos introduce en la temática propia de la segunda parte del presente trabajo.

II. INSTRUMENTOS CATEQUETICO-SACRAMENTALES

Hasta estos momentos nos hemos referido exclusivamente a los estudios o libros que en definitiva le facilitaron a los misioneros el aprendizaje de las lenguas y la percepción de las culturas indígenas. En ellos estudiaron los rudimentos del nuevo "lenguaje" o perfeccionaron los conocimientos que ya poseían, a la vez que tomaron noticias de la historia humana que se había desarrollado en el México prehispánico. El incentivo del estudio y del aprendizaje siempre era de índole espiritual: promover una profunda y eficaz evangelización. Pero la conquista de este objetivo primordial suponía, además de hablar las lenguas y de investigar las costumbres, organizar al mismo tiempo el contenido y los métodos del impulso evangelizador.

Por otra parte, la efectiva realización de tal cometido requería también (entre otras cosas) la divulgación de adecuados "instrumen-

tos" o "medios" literarios capaces de inspirar el cotidiano trabajo en las misiones y doctrinas. Este nuevo requerimiento motivó la redacción de una amplia serie de *libros o manuales de naturaleza estrictamente pastoral*, destinados a impulsar sobre todo la catequesis, la pastoral sacramental y la piedad de la feligresía indiana. En particular se los conoce con el nombre de *doctrinas cristianas, catecismos, confesionarios, sermonarios, pláticas, coloquios, devosionarios, vidas de santos, traducciones de evangelios y epístolas, reglas de confesores, cantorales, etc.* Algunos de ellos escritos sólo en lengua indígena; otros, en cambio, incluyen la traducción castellana.

Corresponde, entonces, que ahora nos ocupemos de presentar con cierto detalle este tipo de "literatura misional". Pero antes, conviene poner de relieve su significación y sus alcances en relación al medio humano y religioso que la origina y al que sirve. Ante todo, estos escritos poseen la llamativa virtud de ponernos en contacto inmediato con las primerísimas y más puras fuentes, manuscritas o impresas, a través de las cuales se fue suscitando y nutriendo la fe de las numerosas poblaciones indígenas comprendidas en la amplia jurisdicción arzobispal de México. En este sentido, son un testimonio elocuente del eficaz y permanente esfuerzo de la Iglesia por insertarse en aquellas culturales que todavía no tenía noticias de Cristo, para fecundarlas con la fuerza salvífica de su Evangelio. Por lo tanto, el análisis de estos textos debe ser contemplado por todas aquellas investigaciones referidas a los orígenes y desarrollo de la evangelización mexicana, especialmente las interesadas en escribir la "historia de la catequesis" en Nueva España.

Desde la época apostólica —como lo recuerda *Catechesi Tradendae*— "se llamó catequesis al conjunto de esfuerzos realizados por la Iglesia para hacer discípulos, para ayudar a los hombres a creer que Jesús es el Hijo de Dios, a fin de que, mediante la fe, ellos tengan la vida en su nombre, para educarlos e instruirlos en esta vida y construir así el Cuerpo de Cristo".³² Ella en cuanto educación de la fe, tanto de niños, jóvenes y adultos, comprende ante todo una "enseñanza de la doctrina cristiana, dada generalmente de modo orgánico y sistemático, con miras a iniciarlos en la plenitud de la vida cristiana".³³ Motivo por el cual la catequesis ha sido siempre para la Iglesia un "deber sagrado y un derecho imprescriptible",³⁴ a cuyo servicio ha dedicado en todos los tiempos sus mejores recursos en hombres y energías. Y las misiones (en diversos lugares del mundo) han constituido

³² Nº 1.

³³ *Idem*, 18.

³⁴ *Idem*., 14.

precisamente un terreno privilegiado para el desarrollo de la actividad catequística. A esta constante no escapó tampoco aquel mundo humano que la conquista cortesiana (en nuestro caso) reveló a la Iglesia, y que el esfuerzo de las Ordenes mendicantes puso al alcance de su acción evangelizadora.

En este sentido los textos que nos ocupan constituyen un capítulo, por cierto, extraordinario y aleccionador, de una de las múltiples formas que puede asumir el ministerio de la Palabra en la Iglesia; o sea, cuando éste adquiere, entre otras posibles, la catequística, “cuya meta es que en los hombres la fe —excitada en un comienzo por el kerigma o predicación misionera— iluminada por la doctrina, se torne viva, explícita y activa”.³⁵

Creemos que estas consideraciones son suficientes para comprender la finalidad que históricamente cumplió este tipo de “literatura religiosa”, unida de manera tan estrecha a los primeros trabajos misionales en el Nuevo Mundo. Ella se presentaba, ante todo, como un “recurso” al cual el misionero podía recurrir con facilidad en búsqueda de inspiración para seleccionar y organizar los contenidos que convenía incluir en la instrucción de los neófitos (verdades de la fe, principios y normas morales, oraciones, etc.). Como también al momento de celebrar los sacramentos. Pues estas obras tenían, al mismo tiempo, la finalidad de educar en la liturgia y la piedad de la Iglesia, para que los indígenas pudieran participar activa y conscientemente en los actos de culto, viviendo los misterios salvíficos alejados de todo posible resabio idolátrico o sincrético. De este modo, asumieron en la práctica la regulación de la pastoral sacramental, con referencia al bautismo, la penitencia, la eucaristía, la unción de los enfermos y el matrimonio.

Ante la imposibilidad de prestar atención a la totalidad del conjunto de obras o libros, vamos a dedicarnos en esta oportunidad a presentar cuatro “tipos” o “géneros”, por cierto los más importantes y significativos: *doctrinas o catecismos*, *cartillas*, *confesionarios* y *sermonarios*. En cada caso señalaremos su finalidad, los contenidos que incluyen y algunos títulos que llegaron a la imprenta.

CATECISMOS EN DIBUJOS Y PINTURAS

1. Los primeros misioneros en ejercer el ministerio entre los nahuas, al desconocer el manejo de su lengua, se vieron necesitados a

³⁵ *Directorio Catequístico General*. Sagrada Congregación del Clero (1977). Ed. Episcopado Argentino (Buenos Aires, 1978), 23-24.

recurrir al empleo de los elementos de comunicación que ofrecía la antigua escritura mexicana (*glifos*), para así estar en condiciones de anunciarles los rudimentos de la fe.³⁶ Se trata en concreto de los sugestivos *picto-idiogramas catequísticos*, que por aquel entonces se revelaron capaces de servir de inicial medio de representación del pensamiento cristiano, permitiendo en definitiva que por primera vez la mente y el corazón del indígena se abrieran a las propuestas del mensaje evangelizador. Sin embargo, se debe tener en cuenta que no se trató de una simple apropiación del sistema escriturístico precortesiano, a modo de copia o apógrafo. Sus componentes básicos (pinturas, idiogramas y fonemas), según opinión de los mismos misioneros, no se prestaban sin más para reproducir en los papeles o lienzos los contenidos de la revelación cristiana. La causa de esta incapacidad expresiva radicaba, en último término, en la dependencia absoluta que esta escritura guardaba respecto de la mentalidad idolátrica que la había creado, la que con fuerza se revelaba en los trazos de la mayoría de las figuras y signos que componían los preciosos y deslumbrantes códices nahuas. Si se deseaba utilizarla en función de la catequesis, cosa que no sólo parecía conveniente, sino beneficiosa en sumo grado, era indispensable someterla a un fuerte proceso de adaptación que la hiciera idónea para tal fin.

2. La adaptación se realizó en un clima de verdadero entusiasmo. Los religiosos, ayudados en la tarea por los expertos *tlacuiloque* (pintores indios) crearon una nueva *escritura picto-idiográfica* que respondía a intereses puramente misionales. Se conservó la antigua técnica de los *glifos*, y se respetaron diagramaciones y colores. Pero en su conjunto los caracteres amerindianos sufrieron tal ajuste que de su antigua conformación, apenas si quedaron rastros. Las manos indígenas, ahora cristianas, españolizaron los dibujos y símbolos, dejando intacto el viejo procedimiento que los nuevos "sacerdotes" y "sabios" querían con-

³⁶ Los religiosos, en este sentido, supieron servirse con muchísima habilidad (muestra evidente de la rica creatividad pastoral) de alguno de los elementos que conformaban el sistema escriturístico que poseían los aztecas o nahuas. A la llegada de los españoles (segunda década del siglo XVI) este sistema, como hace notar Jacques Soustelle, constituía una transacción entre el *idiograma*, el *fonetismo* y la *pictografía* (*La vida Cotidiana de los Aztecas en Vísperas de la Conquista*, México, 1966, 232 ss.). Sobre este tipo de escritura, véase, además: J. M. A. AUBIN, *Mémoires sur la peinture didactique et l'écriture figurative des anciens mexicains*, Paris, 1885; CH. E. DUBBLE, "El antiguo sistema de escritura en México", en *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos* (México, 1940), 105-128; M. LEÓN PORTELLA, *Los antiguos mexicanos a través de sus crónicas y cantares* (México, 1972), 48-75; WALTER KRICKBERG, *Las antiguas culturas mexicanas* (México, 1956), 176-197; y GEORGE VAILLANT, *La Civilización Azteca* (México, 1973), 175 ss.

servar: la representación del pensamiento mediante pinturas al servicio de la instrucción de los catecúmenos.

3. En el vocabulario de la época el término "pinturas" posee, además, otro significado que es necesario destacar en orden a formarnos una idea más acabada del conjunto de recursos didácticos puestos al servicio de la transmisión de la fe, antes y después que los misioneros hablaran las lenguas. Según lo emplean las crónicas e informes, no sólo designa la "escritura" que recién hemos mencionado, sino también los "lienzos" o "cuadros" que los religiosos *ex-profeso* pintaron e hicieron pintar para enseñar la doctrina cristiana a medida que iban pasando de una población a otra. El contacto asiduo con los naturales, y el conocimiento de los medios por los cuales ellos habían podido conservar noticia fidedigna de sus costumbres e historias, los terminó por convencer que el conocimiento del cristianismo también debía pasar por el sugestivo lenguaje de las imágenes visuales, siempre atrayente principio de intelección y soberano auxiliar de la memoria.

4. Pasemos, pues ahora, a conocer más de cerca estas clases de "pinturas" tan estrechamente relacionadas con los albores de la catequesis misionera por tierras mexicanas, y tan acomodadas a la idiosincrasia mental y afectiva de aquellos primeros indígenas llamados a recibir la gracia del Evangelio. Y para esto nada mejor que ir leyendo los mismos testimonios que nos ha dejado (sobre todo) la documentación contemporánea al grupo de misioneros que de una u otra manera las emplearon con tanto éxito.

Al parecer su uso catequístico pasó por tres etapas bien definidas: 1) pinturas (lienzos o cuadros) explicadas mediante gestos mímicos de los religiosos (que todavía no saben la lengua) o por medio de un intérprete indígena; 2) pinturas en forma de escritura sobre papel, que pueden adquirir la forma de libros o códices (escritura "picto-idiográfica", "jeroglífica" o "testeramerindiana"); 3) pinturas (lienzos, cuadros, láminas) que el mismo misionero explica en la lengua de los neófitos (en este estadio, a diferencia del primero, se convierten en un recurso didáctico que ilustra las palabras del religioso que ahora son directamente entendidas).

5. Entre los primeros testimonios referidos a la utilización de la escritura precolombina, debemos mencionar la experiencia de la que fue protagonista Fr. Toribio de Benavente (el célebre Fray Motolinía) y sus neófitos afincados en los alrededores del monasterio franciscano de Cholula. Corría la cuaresma de 1537. El "viernes de Ramos" la

afluencia de penitentes, deseosos de cumplir con el precepto de la Pascua, fue particularmente numerosa, al punto que el religioso se sintió desbordado para escucharlos a todos. Sin embargo, en medio del desconcierto y la perplejidad en que lo sumía la imposibilidad material de atender a los que buscaban la absolución de sus faltas, de pronto se iluminó su mente y se le ocurrió emplear un recurso que no sólo lo sacó a flote en aquel trance, sino que vino a convertirse en valiosísima ayuda pedagógica hasta tanto los misioneros pudieran expresarse en lengua india. Pero dejemos que sea él mismo el que nos comente los pormenores del hecho:

"Eran tantos los que del mismo pueblo Cholula y de fuera venían a se confesar, que no me podía valer a mí, ni consolar a ellos; y por consolar a más, y también para que mejor se aparejasen, dije: "no tengo de confesar sino a los que *trajesen sus pecados escritos por figuras*"; que esto es cosa que ellos bien saben hacer y entender pues ésta era su escritura; y no lo dije a sordos, porque endiciéndoselo y para comenzar, díles unas cartas viejas, y encomenzaron tantos a traer sus pecados escritos, que tampoco me podía valer; y traían sus escrituras, y ellos con una paja apuntando, y yo con otra también ayudándoles, confesábensse mejor y más breve, y muchos generalmente, que por aquella vía en poco espacio satisfacían bien sus conciencias, y poco más era menester preguntarles, porque lo más lo traían escrito, unos con tinta, otros con carbón, con diversas figuras y caracteres que solos ellos lo entendían, y confesándose por aquella vía lo daban bien a entender".³⁷

6. El franciscano Fr. Jacobo de Testera (Tastera) (+ 1544), arribó a México en 1529; y en nada tolerante con el largo tiempo que de ordinario demandaba el aprendizaje del náhuatl, de inmediato inició la misión, sustituyendo la palabra hablada por el intuitivo lenguaje de los signos y figuras. Recurso que con la colaboración de un intérprete y el auxilio de frecuentes representaciones teatrales, le permitió efectivamente establecer un primer puente de comunicación que despertó abundantes conversiones. A este novedoso método para aprender y recordar los contenidos fundamentales de la doctrina (oraciones y verdades), el etnógrafo francés J. M. Aubin (fines del siglo pasado) lo ha denominado "*escritura testeriana*", sistema gráfico de transmitir el pensamiento que reproduce sobre el lienzo o lámina de papel la vieja técnica de los "mnemónicos iconográficos" nahuas, ahora adaptados por las manos cristianas de religiosos e indígenas a las particularidades del nuevo lenguaje religioso.³⁸ El cronista Mendieta recuerda aquella primitiva catequesis "audiovisual" con estas palabras:

³⁷ *Memoriales* (BAE, 240. Madrid, 1970), cap. 43, 60.

³⁸ *Mémoires sur la peinture dedactique...* (o. c.).

"Venido a esta tierra, como no pudiese tomar tan en breve como él quisiera la lengua de los indios para predicar en ella, no sufriendo su espíritu dilación (como era tan ferviente), dióse a otro modo de predicar por intérprete, *trayendo consigo en un lienzo pintado todos los misterios de nuestra santa fe católica*, y un indio hábil que en su lengua les declaraba a los demás todo lo que el siervo de Dios decía, con lo cual hizo mucho provecho entre los indios, *y también con representaciones*, de que mucho usaba".³⁹

7. De la conjugación de los antiguos "glifos" nahuas y de las novedosas pinturas catequísticas de Fr. Jacobo de Testera surgió, bien pronto, una escritura mixta, que bien podemos llamar *testeramerindiana*.⁴⁰ El procedimiento gráfico sobre el cual se articula es bien sencillo. El escritor o pintor indígena, por propia iniciativa o a pedido del misionero, pero siempre bajo su directo asesoramiento, procura traducir a imágenes el contenido básico de la doctrina cristiana, para lo cual se sirve de una serie de figuras, caracteres y signos, más o menos convencionales, que luego va dibujando en planchas de papel, hasta formar en algunos casos primorosos libros o series de láminas catequísticas, que vienen a recordar los viejos códices precortesianos. Esta escritura es eminentemente *picto-idiográfica*, pues tiende a traducir de la manera más fiel posible los contenidos de la catequesis misionera (ideas, conceptos, afirmaciones) en representaciones visuales de fácil reconocimiento e intelección para quien, como los indígenas, estaban familiarizados con esta forma plástica de expresar el discurso mental. Y a propósito del hallazgo de esta nueva técnica escriturística, que le permite al misionero ponerse en comunicación con los indígenas, y a éstos adentrarse paulatinamente en el universo religioso que aquéllos le proponen, nada mejor que recordar la descripción que de la misma no ofrece el P. José de Acosta en su documentada *Historia Natural y Moral de las Indias*. Después de presentar los "géneros de letras" mediante los cuales los mexicanos habían podido conservar recuerdo exacto de sus historias, refiriéndose a la época de su conversión al cristianismo, agrega:

"También escribieron a su modo por imágenes y caracteres los mismos razonamientos; y yo he visto, para satisfacer en esta parte, las oraciones del Pater noster y Ave María y Símbolo y la confesión general en el modo dicho de indios, y cierto se admirará cualquiera que lo viere, porque para significar aquella palabra: "*Yo pecador me confieso*", pintan un indio hincado de rodillas a los pies de un religioso, como que se confiesa; y luego para aquella: *A Dios Todopoderoso*, pintan tres caras con sus coronas el modo de la Trinidad; y a la gloriosa Virgen María, pintan un rostro de nuestra Señora

³⁹ *Historia Eclesiástica Indiana* (o. c.), Lib. V, I Parte, cap. XLII, I, 187.

⁴⁰ Expresión debida a NICOLÁS LEÓN, en "*A Mazahua Catechism in Testera Amerind Hieroglyphics*" en *American Anthropologist. New Series*, vol. II. New York, 1900.

ra, y medio cuerpo de un niño; y a San Pedro y a San Pablo, dos cabezas con coronas, y unas llaves, y una espada, y a este modo va toda al *confesión* escrita por imágenes; y donde faltan imágenes ponen caracteres, como: en qué pequé, etc. De donde se podrá colegir la viveza de los ingenios de estos indios, pues de este modo de escribir nuestras oraciones y cosas de la fe, ni se lo enseñaron los españoles, ni ellos pudieron salir con él, si no hicieran muy particular concepto de lo que les enseñaban".⁴¹

8. El recurso didáctico inventado por Testera fue de inmediato adoptado por otros religiosos (dentro y fuera de la Orden), en tanto se aplicaban con ahínco al aprendizaje de las diversas lenguas indígenas. Entre los franciscanos gozó por mucho tiempo de una marcada preferencia, como lo atestigua el *Orden y Relación* que la Provincia del Santo Evangelio envió al Presidente del Real Consejo de Indias, el Licenciado Don Juan de Ovando, hacia 1569-1570, sobre la manera que los religiosos tenían de "enseñar a los indios la doctrina y otras cosas de policía cristiana". Al hacer el recuento de las pautas básicas que guían la tarea catequística y las principales actividades que al respecto se realizan con los naturales, tanto niños como adultos, el autor de la crónica, posiblemente el mismo Mendieta, apunta para nuestro interés esta preciosa información:

"Algunos religiosos han tenido la costumbre de enseñar la doctrina a los indios y predicársela por pinturas, conforme con el uso que ellos antiguamente tenían y tienen, que por falta de las letras, de que carecían, comunicaban y trataban y daban a entender todas las cosas que querían, por pinturas, las cuales les servían de libros, y lo mismo hacen el día de hoy, aunque no con la curiosidad que solían. Téngolo por cosa muy acertada y provechosa para con esta gente, porque hemos visto por experiencia, que adonde así se les ha predicado la doctrina cristiana por pinturas tienen los indios de aquellos pueblos más entendidas las cosas de nuestra santa fe católica y están más arraigados en ella".⁴²

⁴¹ (BAE, 73. Madrid, 1954). Lib. VI, cap. VII, 189.

⁴² "Código Franciscano. Siglo XVI", en *Nueva Colección de Documentos para la Historia de México* (México, 1941), 59. Estas mismas noticias las encontramos en MENDIETA (si bien el relato ha sido enriquecido con otras informaciones): "Algunos usaron un modo de predicar muy provechoso para los indios por ser conforme al uso que ellos tenían de tratar todas sus cosas por pintura. Y era de esta manera. Hacían pintar en un lienzo los artículos de la fe, y en otro los diez mandamientos de Dios, y en otro los siete sacramentos, y lo demás que querían de la doctrina cristiana. Y cuando el predicador quería predicar de los mandamientos, colgaban el lienzo de los mandamientos junto a él, a un lado, de manera que con una vara de las que traen los alguaciles pudiese ir señalando la parte que quería. Y así les iba declarando los mandamientos. Y lo mismo hacía cuando quería predicar los artículos, colgando el lienzo en que estaban pintados. Y de esta manera se les declaró clara y distintamente y muy a su modo toda la doctrina cristiana. Y no fuera de poco fruto sí en todas las escuelas de los muchachos la tuvieran pintada de esta manera, para que por allí se les imprimiera en sus memorias desde la tierna edad, y no hubiera tanta ignorancia como a veces hay por falta de esto" (*Historia...*, Lib. III, cap. XXIX, I, 151).

9. Éstos son algunos de los testimonios más elocuentes que las crónicas e informes de la época nos brindan acerca de aquellas *pinturas didácticas*, que con tan adecuado y oportuno criterio pastoral supieron imaginar los primeros misioneros en pisar suelo mexicano. Todos ellos se manifiestan concordes en afirmar que estos recursos visuales, tanto antes como después del aprendizaje de la lengua nativa, se convirtieron en apropiadísimos canales para comunicar la fe cristiana. Frente a una valoración tan positiva de este método o procedimiento nos parece oportuno que nos preguntemos, antes de dejar el tema, por las razones o causas más profundas que puedan explicar de una manera convincente el éxito que acompañó su amplia y continua aplicación a lo largo del siglo xvi. Todas ellas nos parece que se reducen a una de neto corte psicológico: el entendimiento del indígena, estructurado para captar lo real, lo singular, sin muchas aptitudes para las abstracciones, necesitaba del benéfico apoyo de las imágenes y de los colores para poder formarse los conceptos ordinarios de las cosas que rodeaban su existencia. Toda nueva noticia y conocimiento debía primero pasar por sus curiosos y penetrantes ojos. Así habían aprendido sus mitos, su historia y sus cantares. La nueva religión también tenía que ponerse al alcance de sus mentes y corazones, ante todo, a través del luminoso lenguaje de las figuras y símbolos. En este sentido, las "pinturas testerianas" no son sino un valiosísimo reflejo de la conducta o del esfuerzo de acomodación realizado por los misioneros para presentar de un modo accesible y connatural los misterios.⁴³

10. Notemos que en la creación y empleo de esta metodología mucho tuvieron que ver los franciscanos que actuaron por tierras de Nueva España. Ellos siempre se caracterizaron por una aguda intuición de los resortes más secretos del alma indígena y por una especial valoración del hecho cultural. Su proceder evangelizador fue más bien de adaptación y simpatía, evitando rupturas radicales y absolutas con el pasado cuando las razones de fe no las exigían, ajustándose en todo a los requerimientos de la idiosincrasia de los neófitos, y asumiendo de sus antiguos gustos y costumbres cuanto pudiera contribuir a su rápida y profunda conversión. Este principio rector de toda la misionología franciscana en el México posterior a la conquista, ha sido puesto de manifiesto en nuestros días por Angel María Garibay, cuando con su acostumbrada agudeza histórica establece esta esclarecedora conclusión: "La Orden de San Francisco tuvo como norma general ir en pos de las huellas de los antiguos y su tendencia, al mismo tiempo humanista y divina, a incorporar a la nueva cultura cuanto hallaron de ino-

⁴³ Cfr. R. RICARD, *La Conquista Espiritual...*, 218 ss.

cente en la antigua, hizo que sus frailes emplearan los mismos métodos. Dejaron, como se ha dicho tantas veces, los cantos, las danzas, las representaciones dramáticas, como vehículos de transmisión: mudaron solamente el contenido, y aun, al hacerlo, aceptaron cuantos modos de expresión vieron que podían adaptarse, sin peligro a la doctrina que enseñaban".⁴⁴

11. Por último, nos parece oportuno mencionar un pequeño grupo de *catecismos pictográficos*, que nos ayudan a ponernos en contacto directo con los "caracteres" de aquella escritura inspirada en los viejos manuscritos indígenas. De este tipo de catecismos, que una vez pintados adquirirían la forma de libros o códices plegados, hoy día quedan unos poquísimos ejemplares, verdaderas joyas bibliográficas, que felizmente todavía guardan algunos museos y bibliotecas. Entre ellos se cuentan: PEDRO DE GANTE, *Catecismo de la doctrina cristiana en jeroglíficos*;⁴⁵ ANÓNIMO TOLUCANO: *Doctrina Cristiana en jeroglíficos*;⁴⁶ *Catecismo pictográfico anónimo*;⁴⁷ *Catecismo en imágenes y en cifras acompañadas de una interpretación en lengua española*.⁴⁸

DOCTRINA Y CARTILLA

1. Ante todo, conviene explicar el significado de este término tan usado en el lenguaje pastoral de la época. La *doctrina*, o también llamada *cartilla*, es un texto (puesto en "tabla") que contiene las principales oraciones que todo cristiano debe saber, y los enunciados de las verdades de la fe, oficialmente tenidas como tales por la Iglesia. Con su

⁴⁴ *Historia de la Literatura Náhuatl* (México, 1971), I, 290. Cfr. M. LEÓN PORTILLA, *Los Franciscanos vistos por el Hombre Náhuatl* (México, 1985), caps. 5, 6 y 7.

⁴⁵ De este precioso catecismo se conserva un ejemplar completo en el *Departamento de Manuscritos de la Biblioteca Nacional de Madrid*, bajo la signatura Ms. Res. 12-1. En el año 1970 la *Dirección General de Archivos y Bibliotecas* acordó su publicación facsimilar, acompañada de una introducción de Federico Navarro. Un ejemplar similar a éste, pero sin la firma de Fr. Pedro de Gante, más tosco de dibujo y de menor número de páginas (56 en total) se conserva en el *Archivo Histórico Nacional de Madrid*. Lleva por título "*Esplicación de la doctrina de los Indios macaguas*". Cfr. JUSTINO CORTÉS CASTELLANOS, *El Catecismo en Pictogramas de Fr. Pedro de Gante. Estudio Introductorio y desciframiento del Ms. Vit. 26-9 de la Biblioteca Nacional de Madrid*, Madrid, 1987.

⁴⁶ *Colección de Documentos Pictográficos*. Museo Nacional de Antropología e Historia de México. Ms. 35-53. En 1973 fue editado por Zita Basich de Canessi (México, 1973). Cfr. J. G. DURÁN, *Monumenta Catechetica...* (o. c.), 1, 118-124.

⁴⁷ *Museo Nacional de Antropología e Historia de México*. Ms. 35-131.

⁴⁸ Atribuido por Boturini a Fr. Bernardino de Sahagún. *Fons Mexicanae. Biblioteca Nacional de París*. Ms., 78.

aprendizaje y frecuente repetición se daba comienzo a la enseñanza catecumenal, tanto de niños como de adultos. Al respecto, la *Primera Junta Apostólica de México de 1524* había dispuesto estas normas: "Tocante a la enseñanza de la doctrina, así para adultos, como para niños, se manda a todos los gobernadores de Indios, que los días festivos llamen por la mañana muy temprano a los vecinos de sus pueblos, y los lleven a la Iglesia en procesión con la cruz delante, rezando oraciones, para que asistan a la misa y sean instruidos por su párroco o ministro en los rudimentos de la ley evangélica; y en cuanto a los niños, vayan todos los días a la Iglesia guiados por algún grande, para que aprendan la doctrina y, al mismo tiempo, la música, para que se les pongan maestros".⁴⁹ Y el *I Concilio Provincial de México de 1555*, siguiendo en esto la costumbre ya establecida, recuerda:

"Porque las buenas costumbres, tanto mejor se saben y guardan, cuanto más en la niñez se aprenden, ordenamos y mandamos, *Santo Concilio Approbante*, que en todas las Iglesias de nuestro Arzobispado y Provincia se depuren y señalen personas suficientes, y de buen ejemplo y vida, que enseñen a los niños principalmente la *doctrina cristiana*, conviene a saber: a santiguar y signar, y los artículos de la fe, con todo lo dicho en la primera constitución... Item mandamos que los maestros que enseñan a los niños en sus escuelas hagan leer y decir la dicha doctrina cada día una vez; y no les enseñen a leer ni escribir sin juntamente se les enseñen las dichas oraciones, y las otras cosas contenidas en la dicha *tabla*..."⁵⁰

2. Con el correr del tiempo se fue implantando la práctica de hacer cantar la *doctrina*, para facilitar su pronta memorización. Prime-

⁴⁹ FRANCISCO JAVIER HERNÁNDEZ, *Colección de Bulas, Breves y otros Documentos relativos a la Iglesia de América y Filipinas* (Bruselas, 1879), I, 55-56.

⁵⁰ Cap. III, en LORENZANA, *Concilios Provinciales Primero y Segundo... de México* (México, 1762), Fol. 44. La *Constitución I* (o cap.) ordena: "...de aquí a delante todos los rectores y curas de ánimas, religiosos y confesores... sean diligentes en enseñar a sus parroquianos; especialmente les enseñen como se han de santiguar y signar con la señal de la cruz..., los artículos de la santa fe católica..., los mandamientos y santos sacramentos de la Iglesia..., los diez mandamientos de nuestra ley cristiana..., los siete pecados mortales..., las obras de misericordia, declarándoles que son espirituales y corporales; y les enseñen la confesión general y las virtudes teologales y cardinales y los dones del Espíritu Santo. Y todo lo sobre dicho enseñen en latín y en romance, y a los indios en su lengua, porque mejor lo puedan saber y retener. Y, asimismo, les informen como han de servir a nuestro Señor con todo sus cinco sentidos naturales; y que les digan las oraciones del Pater noster, Ave María, Credo y Salve Regina en latín y romance, y a los indios en su lengua... Y porque lo sobredicho mejor sea guardado, mandamos que en cada una de las iglesias parroquiales..., se ponga una *tabla*, que nos mandamos ordenar, así en romance como en lengua de los indios, en que se contengan sumariamente las cosas susodichas. La cual mandamos que esté en lugar manifiesto porque sea vista y leída por todos..." (LORENZANA, *Concilios Provinciales...*, fols. 38-39). Cfr. *III Concilio Provincial de México* (1585), *Lib. I, De la Doctrina Cristiana que se ha de enseñar a los rudos*, Tit. I-V.

ro lo hacía el misionero o sus colaboradores, y, luego, la repetían los fieles a manera de coro. También se estiló que los días domingos, y los dedicados a las grandes festividades litúrgicas, antes de la misa mayor, los niños fueran cantando la doctrina por las calles de la población en dirección a la plaza y a la Iglesia. Pero a tenor de la disposición conciliar recién mencionada, la doctrina va asimismo unida estrechamente a las primeras tareas escolares. Pues mediante la proclamación de su contenido los maestros comenzaban a impartir los primeros rudimentos de la alfabetización, con el fin específico de educar a los niños indígenas en las letras y en la fe cristiana. Por esta razón de carácter didáctico, fue necesario ofrecer a los maestros y a los alumnos un material impreso, cuya visualización y manejo facilitara el rápido y atrayente aprendizaje. Nacen así las *cartillas*,⁵¹ mediante cuyo empleo la alfabetización adquirió una dimensión verdaderamente integral (según el proyecto de los misioneros), pues no sólo iba dirigida a la inteligencia de los alumnos, sino también a su corazón, conjugando el saber leer y escribir (además de cuentas y canto) con la asimilación persuasiva de la doctrina cristiana y las normas fundamentales de la moral, indispensables tanto para la vida privada cuanto para la social.

3. Si prestamos atención al *contenido pedagógico de una cartilla*, se pueden señalar (por lo general) los siguientes elementos o partes. En primer lugar aparecen las *letras del alfabeto*, con sus variantes, así como algunos signos de abreviación. Luego las *vocales*, solas y combinadas con letras consonantes (a e i o u/ Ba be bi.../ Ca ce ci...). De inmediato se abre la sección de *enseñanza religiosa* breve: Padre-nuestro (en romance, latín, lengua indígena), Ave María, Credo (texto corrido), Symbolum Apostolorum (credo dividido en doce verdades, cada una atribuida a un apóstol), Salve Regina, artículos de la fe, mandamientos de Dios, mandamientos de la Iglesia, sacramentos, pecado venial, pecados mortales, sentidos corporales, obras de misericordia, enemigos del alma, confesión para ayudar a misa, bendición de la

⁵¹ En cuanto al significado del término, EMILIO VALTON, refiriéndose a la *Cartilla para enseñar a Leer de 1569*, sostiene: "Se encuentra formada con dos hojas fundamentales dobladas en cuatro, resultando así un in-4º, con dos pliegos y 8 fojas, esto es, un simple folleto (casi podría decirse a manera de 'carta'): de ahí, según nuestro humilde sentir —el cual, en su parte, va de acuerdo con el criterio expresado por el Dr. Henry Wagner, en su *Nueva Bibliografía del Siglo XVI*, Editorial Polis, México, 1 1946, p. 245—, procede aquel nombre de *cartilla* aplicado a tal clase de impresos, por su formación típica y su breve extensión; pero añadiremos nosotros que dichos pequeños libros llevaban siempre un carácter pedagógico y que su contenido se refería principalmente a primeros rudimentos de alfabetización y de doctrina cristiana, con la mira especial de enseñar y educar a los niños" (*El primer Libro de Alfabetización en América. Cartilla para enseñar a leer. Impresa por Pedro Ocharte en México, 1569*. México, 1947).

mesa, acción de gracias después de comer, confesión larga. Por último, se incluyen algunas abreviaturas de palabras latinas (las más comunes). Entre las cartillas que llegaron a la imprenta se encuentran éstas: *Pedro de Gante, Cartilla para enseñar a leer* (México, antes de 1569); *Cartilla para enseñar a leer, nuevamente enmendada y quitadas todas las abreviaturas que antes tenía* (México, 1569);⁵² y *Bartolomé Rol-dán, Cartilla y Doctrina Cristiana en Lengua Chuchona* (México, 1580). Además J. García Icazbalceta señala: *Cartilla, impresa en México, año de 1568*, en uso en Hueypuchilan; *Cartilla de molde en lengua otomí*, compuesta por Fray Alonso Rengel, en uso en las minas de Pachuca; y *Cartilla mexicana y otomí, hecha en México*, en uso en Tezayucan.⁵³ Y Beristain, por su parte, refiere una *Cartilla en lengua tarasca, impresa en México, año 1559*, compuesta por fray Maturino Gilberti.⁵⁴

CATECISMOS Y DOCTRINAS CRISTIANAS

1. Con el término *catecismo* se ha designado en todos los tiempos al “libro” que contiene la exposición elemental de las verdades fundamentales del cristianismo. Bajo este aspecto, el catecismo es un manual popular, una especie de resumen exacto y fiel de la doctrina cristiana, que solamente incluye las verdades del dogma y de la moral. Mediante su aprendizaje se le ofrece a los catecúmenos, y a los fieles en general, la ocasión de asimilar todo aquello que les es necesario para constituirse en cristianos suficientemente instruidos, consciente de lo que deben creer y practicar para no malograr su salvación a causa de la ignorancia voluntaria y culpable. Estos libros, por tratarse de una enseñanza elemental, siempre han sido redactados en estilo claro, preciso, fácil de comprender y retener, para de este modo posibilitar la correcta asimilación de su contenido y facilitar el diálogo entre el catequista y sus discípulos.

2. La necesidad y eficacia de los *catecismos* (en el ámbito específico de la iniciación cristiana) venía demostrada ampliamente por la secular práctica de la Iglesia, de modo especial en el caso de los “paganos” o “infieles” a quienes se les predicaba por primera vez la fe. Y, una vez más, lo había puesto de manifiesto, en la España de los siglos xv y principios del xvi, el trabajo pastoral con la población cris-

⁵² Se trata de la cartilla editada en facsímil por EMILIO VALTON, con su correspondiente “Estudio crítico, Bibliográfico e Histórico”.

⁵³ *Bibliografía Mexicana...*, p. 40.

⁵⁴ *Biblioteca Hispano Americana Septentrional* (Amecameca, 1883), II, p. 30.

tiana, al igual que las misiones entre los judíos y árabes.⁵⁵ La experiencia evangelizadora en el Nuevo Mundo aconsejaba continuar también con esta saludable tradición de preparar catecismos y doctrinas, adaptándolos a la peculiar idiosincrasia de los indígenas.⁵⁶

3. Los *catecismos hispanoamericanos* (también llamados *doctrinas cristianas*) son libros de proporciones más bien reducidas, especies de sucintos vademécum, alejados de toda erudición y sutileza teológica, que incluyen únicamente la presentación de las verdades más elementales de la nueva religión que se les predicaba a los indígenas, para que los doctrineros, inspirándose en sus páginas, se las explicaran de viva voz, y las desarrollaran luego en sus sermones o en las diversas reuniones de instrucción religiosa. Esta obra reclamaba que todos los esfuerzos de la catequesis fueran puestos a disposición de un único objetivo pastoral: conseguir que los naturales abandonaran en forma definitiva la idolatría y se volcaran con sinceridad de corazón a adorar al único y verdadero Dios; y, al mismo tiempo, se comprometieran de por vida a respetar y cumplir todas las exigencias morales y culturales propias del existir cristiano, tal cual las presentaban las Sagradas Escrituras y culturas y las enseñanzas de la Iglesia. En este sentido, los catecismos venían a facilitarle a los neófitos el poder participar en la comunión viva del depósito de la fe, mediante el conocimiento sintético y sistemático de los contenidos esenciales de la Revelación y el ser iniciados paulatinamente en los diferentes aspectos de la vida cristiana, de modo especial en lo tocante a la moral, la oración y la recepción de los sacramentos.⁵⁷

⁵⁵ Al respecto, véase: ÁLVARO HUERCA, *Sobre la Catequesis en España durante los Siglos XV-XVI*, en *Analecto Sacra Tarraconensis*, n° 41 (1969), 299-345; JOSÉ RAMÓN GUERRERO, *Catecismos Españoles del Siglo XVI. La obra catequética del Dr. Constantino Ponce de León*, Madrid, 1969; ISMAEL VELO, *Felipe de Meneses, su catecismo y su época*, Tesis doctoral presentada en la Universidad Pontificia de Salamanca, el año 1967; M. VEGA, *El Padre Maestro Avila, catequista*, en *Semana Nacional Avilista* (Madrid, 1952), 211-220; MARCEL BATAILLON, *Erasmus y España. Estudios sobre la historia espiritual del Siglo XVI*, México 1966; JOSÉ RAMÓN GUERRERO, "Catecismo de Autores Españoles de la primera mitad del Siglo XVI (1500-1559)", en *Repertorio de las Ciencias Eclesiásticas en España. II (Salamanca, 1971)*, 225-260. MELQUIADES ANDRÉS MARTÍN, *La Teología Española en el Siglo XVI, I-II*, Madrid, 1976 (lo referente a catecismos, confesionarios, sermonarios, etc.); C. M. NANNI, *La "Doctrina Cristiana", de San Juan de Ávila*, Pamplona, 1977; L. RESINES, *Catecismos de Astete y Ripalda*, Madrid, 1987; y artículo "Catequesis Española del Siglo XVI", en *Diccionario de Catequética* (Madrid, 1987), 164-167.

⁵⁶ Cfr. JUSTINO CORTÉS, artículo "Catequesis Española del Descubrimiento", en *Diccionario de Catequética (o. c.)*, 159-164.

⁵⁷ Para conocer en detalle el contenido de estos catecismos, véase, por ejemplo, el texto de los que he editado en *Monumenta Catechetica Hispanoamericano (o. c.)*.

4. Entre los catecismos más representativos del ámbito misional mexicano, se cuentan: *Breve y más compendiosa Doctrina Cristiana en Lengua Mexicana y Castellana...*, por mandado del Señor Fray Juan de Zumárraga (México, 1539). JUAN DE ZUMÁRRAGA, *Doctrina breve muy provechosa...* (México, 1543). PEDRO DE CÓRDOBA, *Doctrina cristiana para instrucción e información de los indios, por modo de historia* (México, 1544). ALONSO DE MOLINA, *Doctrina cristiana breve, traducida en Lengua Mexicana* (México, 1546). *Doctrina Cristiana en lengua Española y Mexicana, hecha por los Religiosos de la Orden de Santo Domingo* (México, 1548/1550). JUAN DE GUEVARA, *Doctrina Cristiana en Lengua Mexicana* (México, 1553). Maturino Gilberti, *Diálogo de la Doctrina Cristiana en Lengua de Mechaucan* (México, 1559). DOMINGO DE LA ANUNCIACIÓN, *Doctrina Cristiana breve y compendiosa por vía de diálogo entre un maestro y un discípulo, sacada en Lengua Castellana y Mexicana* (México, 1565). PEDRO DE FERIA, *Doctrina Cristiana en Lengua Castellana y Zapoteca* (México, 1567). BENITO FERNÁNDEZ, *Doctrina Cristiana en Lengua Misteca* (México, 1567/1568). JUAN DE LA ANUNCIACIÓN, *Doctrina Cristiana muy cumplida, en Lengua Castellana y Mexicana* (México, 1575). MELCHIOR DE VARGAS, *Doctrina Cristiana muy útil y necesaria en Castellano, Mexicano y Otomí* (México, 1576). ALONSO DE MOLINA, *Doctrina Cristiana en Lengua Mexicana muy necesaria* (México, 1578), etc.⁵⁸

CONFESIONARIOS

1. Este tipo de libros catequísticos, como su nombre lo indica, fueron redactados con el fin preciso de facilitarle a los doctrineros o curas de indios el difícil ministerio de confesar a su feligresía. Con su composición se quiso contribuir a poner eficaz remedio a los problemas que afrontaba la pastoral penitencial del momento. La ignorancia de la lengua de los naturales ponía a los confesores y penitentes ante una situación de casi total incomunicación, superada en algunas ocasiones, pero en grado muy reducido, por el empleo del limitado lenguaje mímico. A esta ignorancia se unía, por otra parte, el desconocimiento en muchos de los sacerdotes de las costumbres indígenas prehispánicas, hecho que con llamativa frecuencia contribuía a que los indios hicieran malas confesiones. En numerosos casos los penitentes, si no se les preguntaba, solían ocultar por temor o vergüenza ciertos pecados, por ejemplo, actos idolátricos, borracheras, supersticiones y agüeros, abor-

⁵⁸ Cfr. J. GARCÍA ICAZBALCETA, *Bibliografía Mexicana*; y J. T. MEDINA, *La Imprenta en México*.

tos, homicidios, robos, homosexualidad, fornicación, adulterio, malos tratos a familiares y semejantes, etcétera.

2. Por este doble motivo, los *confesionarios hispanoamericanos*, siguiendo en esto el ejemplo de los “penitenciales medievales” y de los “manuales”, “directorios”, “confesionales” o “sumas de confesores” que circulaban en España desde mediados del siglo xv, ponían en las manos de los sacerdotes un precioso instrumento bilingüe destinado a prestarle a los penitentes la ayuda necesaria para que con mayor facilidad pudieran realizar una buena confesión, o sea, una acusación sincera, detallada e íntegra de sus faltas.⁵⁹ El contenido de estos libros incluía, por lo general, una exhortación antes de la confesión (mediante la cual el confesor trataba de suscitar el verdadero arrepentimiento del penitente), una serie de preguntas breves y concisas de acuerdo al orden de los mandamientos (para ayudar a realizar la acusación), y una plática final con la que se exhortaba a la conversión profunda y a la perseverancia en la vida cristiana.

3. En cuanto a la finalidad que cumplían estas obras es posible obtener datos más precisos si consultamos, por ejemplo, las informaciones que al respecto nos brinda nuestro ya conocido Alonso de Molina. En el *Confesionario Mayor* (1565) da a conocer los motivos concretos que lo llevaron a redactar sus conocidos confesionarios. Hablando del cuidado pastoral que se le debe prestar a los indígenas, comienza recordando que para su crecimiento es necesario brindarles el pasto de la doctrina y los sacramentos en su propia lengua. Y considerando la “obscuridad y dificultades” que la “dicha lengua y phrasis de hablar” presenta a los sacerdotes que se inician en su aprendizaje, añade que le “pareció hacer una obra útil y provechosa” el escribir los dos confesionarios “para lumbre e instrucción de los ministros de esta Iglesia y utilidad de los naturales, y los dichos ministros sepan los propios y naturales vocablos que se requieren para preguntar y entender en la administración del sacramento de la penitencia (a ellos tan necesario)”; para lo cual “es menester y se requiere saber el verdadero conocimiento y fuerza del vocablo, y modo de hablar que tienen (de lo cual muchos carecen) aunque hablan la lengua y sean doctos; de arte, que muchas veces, ni los confesores pueden entender a los penitentes, ni los penitentes a los confesores”.⁶⁰

⁵⁹ G. LE BRAS, artículo “*Pénitentiels*”, en *DTC*, XII (Paris, 1933), Cols. 1160-1170; M. GLORIEUX, artículo “*Sommes*”, en *DTC*, XIV (Paris, 1935), Cols. 2350 ss.; J. CALVERAS, “*Los Confesionales y Los Ejercicios de San Ignacio de Loyola*”, en *Arch. Historicum Soc. Iesu*, n.º 17 (1948), 57 ss; y MELQUIADES ANDRÉS, *La Teología Española en el Siglo XVI* (Madrid, 1976). I, 348-353. II, 501-507.

⁶⁰ *Epístola Nuncupatoria*, Fol. 2r-v.

4. Luego de comentar las razones fundamentales que inspiraron la redacción de las obras, pasa el franciscano a mencionar los destinatarios de las mismas. El *Confesionario Mayor*, o “algo dilatado”, está principalmente en función de los “penitentes para saberse confesar y declarar los pecados y circunstancias de ellos”; pero no deja de ser útil para los “confesores y predicadores para entender muy bien a los penitentes”, los primeros; “y para predicar en los púlpitos las materias espirituales y de la Iglesia que se ofrecieren en diversos propósitos”, los segundos. En cambio, el *Confesionario Breve* es para uso de los “sacerdotes que comienzan a confesar a los dichos naturales en su lengua”.⁶¹ Esto mismo lo expresa Molina al comenzar el texto del *Confesionario Mayor*: “El primero algo dilatado” (mayor), dice dirigiéndose al indígena, es “para ti, con el cual yo te favorezca algún tanto y ayude a salvar a ti que eres cristiano y te has dedicado y ofrecido a nuestro Señor Jesucristo, cuyo fiel y creyente eres, tú que tienes la santa fe católica”, para que “veas y leas el cómo has de buscar y conocer los pecados que te tienen puesto en peligro y te dan mucha aflicción, y el cómo los has de relatar y te has de confesar de ellos ante el sacerdote cuando te hubieres de confesar”. Y “el segundo... pequeño y breve” es “para tu confesor, por el cual sepa y entienda tu lenguaje y manera de hablar”.⁶²

5. De la lectura de estos fragmentos se desprende con claridad las finalidades que Fr. Alonso asignó a sus dos obras. En el caso del *Confesionario Breve*, servir a los confesores que empezaban a ejercer el ministerio para posibilitarles una comunicación más expedita con los indios, en orden a entender con claridad las acusaciones y preguntar cuando lo creyeren conveniente, porque “mal los podrán inducir y atraer a la contricción de sus pecados y al examen de su conciencia y oírlos en la confesión, y darles o negarles la absolución, no entendiendo bien lo que dicen.”⁶³ Y en el caso del *Mayor*, ofrecerle a los penitentes un medio concreto para disponerse a recibir el perdón, mediante cuya lectura se les facilitaría en mucho los actos preparatorios a la recepción del sacramento: el examen de conciencia, llamado por Fr. Alonso “conocimiento de sí mismo y recuerdo de la condición de pecador”, el arrepentimiento, el dolor de los pecados y el propósito de enmendarse y restituir si fuera necesario.⁶⁴ En uno y otro caso, como ya lo dijimos, lo que se busca es lograr confesiones claras, detalladas

⁶¹ *Idem.*

⁶² *Idem.*, fols. 6v-7r.

⁶³ *Vocabulario en Lengua Castellana y Mexicana* (México, 1571), *Prólogo al Lector*.

⁶⁴ *Confesionario Mayor*, fols. 3r-6v.

e íntegras. Entre los confesionarios de mayor divulgación en la época, se cuentan: ALONSO DE MOLINA, *Confesionario Breve en Lengua Castellana y Mexicana* (México, 1565/1569/1577); y *Confesionario Mayor en Lengua Mexicana y Castellana* (México, 1565/1569/1578). JUAN BAUTISTA, *Confesionario en Lengua Mexicana y Castellana* (México, 1599); y *Advertencias para los Confesores de Indios* (México, 1600).⁶⁵

SERMONARIOS

1. Dentro de la literatura misional los sermonarios (colección de sermones o pláticas, cartapacios u homilias de indios, etc.) cumplen una finalidad complementaria a la de los catecismos o doctrinas cristianas: proponen a los oyentes, ya iniciados en la catequesis de los misterios cristianos, la misma doctrina de la fe, pero ahora más desarrollada, con la intención que la perciben con mayor claridad, la crean con más convencimiento y se motivan a obrar conforme a ella. El estilo de los sermones o pláticas es sencillo y agradable, con abundancia de razones llanas o símiles que persuaden a los indígenas contra los errores y vicios más comunes entre ellos. Prestando siempre atención a los contenidos esenciales de la revelación cristiana, y procurando que la enseñanza incluya una buena dosis de exhortación y afecto, elementos indispensables para que el predicador capte de inmediato la benevolencia del auditorio.

2. De ordinario cada sermón se estructura a partir de un mismo esquema, que por cierto admite variaciones: *enunciado* de una determinada verdad ("suma"), *exposición* detallada de la misma a modo de narración exhortativa, conocimiento de sus *exigencias morales*, y, finalmente, respuesta en la *oración*. De este modo, en primer lugar los oyentes, por medio de las palabras del predicador, son movidos a la consideración y asentimiento de las verdades que se les presentan, mediante el ejercicio del entendimiento y la memoria, que comprende y retiene el contenido de las mismas. En segundo lugar, la exposición de la doctrina provoca en quienes la escuchan el convencimiento de la falsedad de sus creencias idolátricas, y les hace tomar conciencia del error en el que han vivido hasta el momento, por prestar obediencia y rendir culto a las antiguas divinidades. En tercer lugar, se suscita la intervención de la voluntad, por la cual son motivados a asumir el compromiso moral, o sea, poner por obra lo que han creído por la fe.

⁶⁵ Cfr. J. GACCIÁ ICAZBALCETA, *Bibliografía Mexicana*; y J. T. MEDINA, *La Imprenta en México*, I.

Por último, la respuesta personal se expresa en una breve oración de agradecimiento y súplica que el misionero pone en sus labios, por la cual los oyentes son invitados a elevar sus corazones a Dios.

Entre los sermonarios más conocidos podemos mencionar los siguientes: MATURINO GILBERTI, *Sermones en tarasco... Breves sermones de la lengua de Michoacán para cada domingo del año...* (manuscrito); *Cien sermones dominicales y santorales* (manuscrito); y *Sermones de doctrina cristiana en lengua tarasca, traducidos del romance y de la lengua mexicana* (manuscrito 1540/63). JUAN DE LA ANUNCIACIÓN, *Sermonario en lengua mexicana* (impreso, 1578). JUAN BAUTISTA, *Sermonario en lengua mexicana* (impreso, 1606).⁶⁶

JUAN GUILLERMO DURÁN

⁶⁶ Cfr. R. ZULAICA GÁRATE, *Los Franciscanos y la Imprenta en México*. México, 1939; J. GARCÍA ICAZBALCETA, *Bibliografía Mexicana*; J. T. MEDINA, *La Imprenta en México*, I.

NOTAS BIBLIOGRAFICAS

A propósito de una nueva "Historia de la Iglesia en los tres primeros siglos" *

El objetivo que se propone Hoornaert con la publicación de su libro es altamente loable: "poner al alcance de los agentes de pastoral y de otras personas interesadas algunos elementos de la historia de la Iglesia de los tres primeros siglos que se encuentran diseminados por publicaciones que son a veces de difícil acceso" (13).

Quien se ocupa de la historia del cristianismo primitivo y de la literatura cristiana antigua sabe de la dificultad del cometido. Esto no se debe solamente a la complejidad de los problemas y a la magnitud del material a considerar. Una obra de divulgación sobre este período tropieza también con la dificultad de que el lector común tiene muy poca información al respecto. Escuchará muchos nombres por primera vez; tendrá que confrontarse con problemas y discusiones extraños y ajenos a su manera de pensar; constatará un sin fin de opiniones, fechas, situaciones que atañen a acontecimientos pertenecientes a la historia de la Iglesia, y otras muchas cosas ligadas con la historia política y social del Imperio Romano. Todo esto hace muy difícil escribir una historia de la Iglesia de los tres primeros siglos que refleje la pro-

blemática de este tiempo, y que al mismo tiempo sea comprensible para un lector sin preparación específica o sin intereses científicos.

En circunstancias semejantes es lógico buscar un principio ordenador para la selección y presentación del material. La opción de Hoornaert es clara y en sí misma legítima. Toma como punto de referencia para su exposición la experiencia actual de las comunidades de base en las que él mismo es miembro activo.

En la breve nota biográfica consta que Hoornaert, nacido en Bélgica en 1930, trabaja en el nordeste de Brasil desde 1958: "Investigador incansable y polémico, acompaña activamente a la experiencia de las comunidades eclesiales de base y escribe historia desde la óptica del pueblo, especialmente indios, negros y pobres".

La historia de la Iglesia de los tres primeros siglos ofrece un caudal tan rico de esperanza, hay en ella tantos testimonios de vida y originalidad cristiana, que no se puede poner en duda la legitimidad de un proyecto que intente transmitir esta riqueza a cristianos comprometidos en su fe en el

* EDUARDO HOORNAERT, *La memoria del pueblo cristiano. Una historia de la Iglesia*. Ed. Paulinas (305 pp.). Buenos Aires, 1986. La presente recensión fue publicada en *Proyecto CSE*. Año I. N° 2. Julio-Diciembre (Buenos Aires), 1989.

ámbito de Latinoamérica. La cuestión está en el modo como se realiza este intento.

En una primera parte haré una exposición del contenido del libro, insistiendo principalmente en sus ideas madres. En la segunda parte examinaré críticamente algunos temas y luego la tesis principal del libro. La última parte la constituyen algunas reflexiones sobre la historia en general y sobre la historia de la Iglesia antigua en particular, en su relación con el presente.

I. El contenido

La introducción (15-42) trata tres temas: 1. Cristianismo y memoria (15-42); 2. Eusebio de Cesarea y la historia de la Iglesia (24-35); 3. Para una geografía cristiana de la historia de la Iglesia (35-42).

En el primer tema se subraya la raíz veterotestamentaria del papel de la memoria en la conciencia del pueblo, que permite el recuerdo y con ello la referencia a los hechos salvíficos. En esta memoria se actualiza la esperanza (16). Lo peculiar de la memoria cristiana según Hoornaert es el hecho de que "ha sido y sigue siendo con frecuencia una memoria de vencidos y humillados, de marginados y despreciados" (20). No se transmite en la historiografía de las grandes culturas, sino de generación en generación "como una cultura popular, como una tradición oral, como una resistencia cultural... Existe una íntima relación entre memoria cristiana y comunidad de base" (ib.). Siguiendo esta línea el autor entiende la historia de la Iglesia como "una ciencia al servicio de la memoria del pueblo cristiano, no sólo en el sentido de que capta esa memoria, sino también en el sentido de que transforma la memoria del pueblo en discurso coherente, basado en documentos objetivos; en un discurso inteligible" (22).

Con la "Historia eclesiástica" de Eusebio de Cesarea comienza propiamente la historiografía cristiana. Por la importancia de los documentos que cita y por su enfoque es una obra que ha ejercido una gran influencia sobre las historias de la Iglesia que se escribieron en los siglos siguientes. Hoornaert habla incluso de una "tradición eusebiana" en la manera de enfocar la historia de la Iglesia que, por lo menos en alguna forma, llega hasta el "Manual de Historia de la Iglesia", editado por H. Jedin y la "Nueva historia de la Iglesia" de Rogier, Aubert y Knowles (30s). En el núcleo de la "tradición eusebiana" está la presentación de una Iglesia que vive unida al poder político —una Iglesia imperial—, y el silencio o el olvido de "la memoria de las luchas y esperanzas del pueblo cristiano, que intenta resolver problemas urgentes de supervivencia, de salud, de derechos humanos fundamentales" (28).

Lo que el autor llama su "intento historiográfico" se distingue en tres puntos de la "tradición eusebiana": 1) la relación entre Cristianismo y Helenismo no se plantea como un encuentro intelectual, teórico, sino como "experiencia vivida durante siglos en la base del edificio cristiano, en las comunidades" (31); 2) se renuncia al "eruditismo". Se lee la historia de la Iglesia antigua evocando especialmente aquellos aspectos y temas que se reaccionan más con las comunidades de base en América latina; 3) se tematiza la cuestión del poder: "El poder compartido, al servicio de los humildes, ejercido en la comunidad, no nos parece una utopía fuera de la historia" (35).

En el tercer tema se rechaza una cartografía "norteadada", donde se pone el norte por encima y se distingue el centro de la periferia. Al mantener esta cartografía "conservaríamos una visión ideológica del lugar donde nacimos como si fuera la de un lugar 'subalterno' (abajo) y 'periférico' (al margen)".

El primer capítulo, con el título "Los marginados" (43-81) trata en primer lugar "la conciencia que los primeros cristianos tenían de sí" (43-52). Partiendo del Nuevo Testamento, especialmente de la Primera Carta de Pedro, pero haciendo referencia también a los testimonios de la literatura pagana sobre los cristianos (Suetonio, Plinio el Joven, Tácito, Celso) el autor justifica el título del capítulo. En su opinión los cristianos constituyen un grupo marginado dentro de la sociedad del imperio romano "sin valor político, sin derechos y sin voz activa en la vida pública" (54).

En este contexto se desarrolla "la teología de la elección de los marginados" (54-81). Los cristianos no se encierran en un complejo de inferioridad a causa de esta marginación social, sino que descubren en ella un plan de Dios y elaboran una "teología de la elección y predilección divina de los marginados, la gran teología de los primitivos tiempos cristianos" (55).

Pero la cosa no comienza con ellos, sino ya con la práctica de Jesús y su predilección por los marginados en la sociedad de su tiempo (55s). También San Pablo se ubica en esta línea (cfr. 1 Cor 1,26-29). La decisión de permitir que los paganos se integren en las comunidades cristianas sin tener que asumir la ley judía, tomada en el asíllamado "Concilio de Jerusalén", forma parte, según Hoornaert, de esta teología de la marginación (58-64).

Tres autores de gran importancia dentro de la historia del cristianismo antiguo aparecen presentados como defensores de la teología de la elección de los marginados: Justino, Ireneo de Lión y Tertuliano: "Escribiendo a partir de tres situaciones muy diferentes, tienen sin embargo, un punto en común, que es la defensa de la fe de los sencillos y de los pobres frente a los asaltos de los poderosos e 'inteligentes', la fe de los 'anónimos'

(Justino), la fe de 'los que estudiaron poco' (Ireneo), la de los 'simples' (Tertuliano)" (65).

En la presentación de Justino, Hoornaert pone de relieve el tema de la cruz como símbolo de la marginalidad. A diferencia de Daniélou rechaza la tesis de que el objetivo de Justino haya sido justificar al cristianismo ante el pensamiento filosófico. Su interés principal sería el testimonio de una gran novedad: "La sabiduría viene de la cruz, de la covención del filósofo al pobre y a sus problemas, de la apertura a los profetas, y sobre todo al profeta crucificado, escándalo para el mundo" (69).

Ireneo viene caracterizado de la siguiente manera: "Figura simpática y profundamente eclesial, que busca antes conciliar que combatir, unir que condenar" (69). La controversia contra la gnosis refleja, según nuestro autor, un aspecto de la defensa de la teología de la marginalidad. Pues la gnosis es "un cristianismo erudito, que va marginando el saber popular, que es el que conserva la tradición de Jesús a través de los apóstoles y de los presbíteros" (72). La defensa de la tradición emprendida por Ireneo es por tanto la defensa de la memoria de la gente pobre y sin cultura (73). "Toda reflexión de Ireneo va dirigida a la acción, y no a la teorización estéril. Lo importante para él no son las Escrituras en sí, sino la fe que atestiguan las Escrituras... No se trata de discutir unos textos, sino de practicar acciones de caridad y de justicia" (74). "Ireneo ve a Roma como defensora del saber de los marginados contra la prepotencia de los poderosos y como abogada de los 'ignorantes' contra la amenaza de los herejes que desprecian la fe de los sencillos en nombre de una revelación superior reservada a los perfectos" (75).

Tertuliano es el tercer defensor de la teología de la marginalidad contra el ataque de la erudición.

Su rechazo de la "curiosidad" y su insistencia en la fe según la "norma fidei" —especialmente en el escrito "Sobre la prescripción de los herejes"— muestran, según Hoornaert, "que las comunidades cristianas no tenían 'gente capacitada', sino sólo algún 'hermano dotado del carisma de la ciencia', a quien le gustaba investigar en las escrituras" (79). Tertuliano con sus escritos se propone defender esa iglesia popular (ib.). Al escribir: "Donde hay tres, allí hay Iglesia, aunque sean laicos", significa que "está defendiendo todavía el modelo comunitario, prejerárquico, en el que nadie pretende saber más que sus hermanos, si no es la cruz de Cristo" (81).

El segundo capítulo (83-149) trata el tema de la misión en el cristianismo antiguo. Bajo la rúbrica "Un gran movimiento popular" (83) se describe el fenómeno de la rápida difusión del cristianismo en la sociedad pagana como un fenómeno que tiene como sujeto toda la comunidad cristiana. "No negamos con ello la aparición de 'enviados', como San Pablo, Bernabé y otros; pero afirmamos que la fuente generadora de estas apreciaciones era la comunidad viva y convertida al Señor Jesús" (88).

Hoornaert atribuye un papel muy importante a los "presbíteros" en la tarea de conservación y transmisión de la "memoria cristiana". "La solidez de la memoria social cristiana se basaba en la memoria individual de los ancianos, que eran como la raíz de la vida comunitaria" (89). Estos habían dejado ya de ser útiles para los trabajos pesados en la producción de alimentos y protección de sus hijos. Así "encontraban en los trabajos de la comunidad un lugar privilegiado de servicio en la catequesis, en los consejos, en la salvaguardia de la tradición comunitaria" (ib.).

Si optar por la fe cristiana significaba en todos los casos, independientemente de la propia con-

dición social, optar por la marginalidad (92), cuáles fueron entonces las causas de la rápida expansión del cristianismo? El autor enumera cinco: 1) el carácter universalista del cristianismo; 2) la movilidad comercial y artesanal existente en el Imperio Romano; 3) el pluralismo existente en las comunidades cristianas, heredado del judaísmo; 4) la tolerancia religiosa por parte de la burocracia del Imperio Romano; 5) los "colegios" o asociaciones de apoyo mutuo fomentadas por el cristianismo (93-96). Estas son las causas condicionantes. La causa fundamental hay que buscarla en el mensaje mismo, especialmente en su carga escatológica tanto en el plano individual como en el colectivo. Este último es el más importante: "El acento recaía con mayor fuerza en el tema del reino de Dios que ha de construirse en este mundo" (97).

Un amplio espacio está dedicado a "Los ciclos misioneros de los dos primeros siglos" (98-136). Siguiendo a M. Clévenot nuestro autor distingue cuatro ciclos apostólicos en el primer siglo: "el palestinese entre los años 35 y 40; al antioqueno entre los años 43 y 49; el asiático a partir del año 70 y el sirio (99-102). En ese ámbito se desarrollaban los ministerios eclesiales, partiendo de una estructura principalmente presbiteral hasta llegar a la estructura episcopal con sus diversas funciones (102-106).

En el siglo II se distinguen tres ciclos: el asiático, el sirio y el africano. En el ciclo asiático reciben especial atención el Marcionismo y el Montanismo como ejemplos del gran rigor moral y de la libertad interior —herencia paulina— que caracterizan esta región.

También Marción aparece presentado como un "defensor de la teología de la marginalidad y de la práctica consecuente con esta teología" (110), dado que rechaza "los 'documentos' de autenticación di-

vina, como pueden ser las profecías anunciadoras, las tipologías del Antiguo Testamento" (ib.).

El ciclo sirio en el siglo II está caracterizado por una fuerte tendencia a la ascesis, manifestada en el encratismo y en ansia martirial (120).

El ciclo africano tiene como centro el Africa del Norte, la región alrededor de Cartago: "la región se había convertido en una periferia típica del sistema romano. Allí se formó un cristianismo popular de trabajadores, tal como se desprende de la lectura de las obras de Tertuliano" (126).

Cierra este tema un excursus sobre el cristianismo en Etiopía, aunque pertenece a la primera mitad del siglo IV (124-136).

La presentación de los ciclos misioneros subraya el carácter popular del cristianismo y la importancia de "una teología que fundamentaba la elección de los pobres y de los marginados dentro del proyecto de Dios con la humanidad" (137).

Antes de entrar en el tema que concluye el capítulo segundo, es decir "La marginación de la teología de la marginalidad" (137-149), Hoornaert trata la expansión del cristianismo en Egipto. Su interés apunta a la ciudad de Alejandría, donde actuaron los dos principales adversarios de la teología de la marginalidad: Clemente y Orígenes.

El ideal de la "gnosis cristiana" de Clemente supone en esta interpretación una separación social, pues su visión es "de quien no participa de las prácticas populares, sino que las juzga a partir de la autosuficiencia erudita y clasista" (145). "Clemente siente horror por la interpretación fundamentalista de la Escritura y su formación humanista lo aparta del trato con los pobres" (ib.). Sus escritos favorecen "el nacimiento de una 'gran Iglesia' multiclasista y jerarquizada que pudiera convivir, e incluso, colaborar, con el modelo político ya

vigente en Egipto, un modelo autoritario y centralizador del poder" (146).

El juicio de Hoornaert sobre Orígenes es igualmente severo. Su concepción de la misión lo aparta de la vida cotidiana de los cristianos: "La atención de Orígenes está totalmente dirigida hacia las cuestiones del mundo y de la vida y no presta ninguna atención a las cuestiones con las que se debaten los cristianos de base, como son las cuestiones de la salud, la profesión, el sustento diario, la carestía de la vida. El cristianismo, que hasta comienzos del siglo III se había presentado como una fe religiosa, toma en los escritos de Orígenes los rasgos de una doctrina metafísica, que se presta a las discusiones eruditas entre las personas cultas" (149).

El tercer capítulo se ocupa de "La comunidad eclesial de base" (151-214). El modelo de las comunidades cristianas es el sinagoga. Sus rasgos más típicos son: 1) la fraternidad; 2) la comunión entre las diversas comunidades; 3) la seriedad del compromiso (157s). Los motivos por los que la Iglesia abandonó el "modelo de la autonomía de las comunidades de base" son complejos (159s). Se pueden mencionar tres causas: la necesidad de la misión cristiana universal que superó las fronteras de la estructura sinagoga; el rechazo del pueblo judío como responsable de la muerte de Cristo; el hechizo de la organización del sistema imperial que fue asumido por los cristianos (160-163). Este proceso no se dio sin conflictos. Entre los movimientos que intentaron salvar la genuina memoria cristiana se cita al iniciado por Novaciano en la iglesia romana (163s).

"La memoria del pueblo cristiano conserva con cariño diversos documentos que atestiguan la vida que brotaba de las comunidades de base, tanto en lo que atañe a las relaciones dentro de ellas como a las relaciones entre las diversas

comunidades" (165). A estos documentos pertenecen los escritos del Nuevo Testamento, los así llamados "Padres Apostólicos", los apócrifos —especialmente valorados por Hoornaert (167-172)—, tres documentos de la vida cristiana siria: la "Didajé", la Didascalia Apostólica y las "Constituciones Apostólicas"; finalmente la "Tradición Apostólica" de Hipólito de Roma y el Pastor de Hermas. Frente a la diversidad de estos documentos Hoornaert intenta subrayar el carácter popular que les es común, y el proceso —especialmente visible en las reglas comunitarias y en las legislaciones litúrgicas— por el que los ministros eclesiales se constituyen no ya en "torno a la idea de 'servicio', sino en torno a la de 'gobierno' y de poder en las comunidades" (174).

"La vida cristiana en las comunidades de base" se describe siguiendo los documentos antes mencionados (178-187): "El cristianismo (se) destacaba por la vivencia de las 'pequeñas virtudes', de cuño familiar y doméstico, en medio de un ambiente hostil que no demostraba ninguna sensibilidad por ellas" (179). La estructura social en la que éstas se desarrollan es la iglesia doméstica (180-182). La señal constitutiva de estas comunidades era el bautismo (184-186).

La actitud de servicio (*diakonia*) caracteriza la vida en las comunidades de base (187-214). Las mujeres juegan un papel muy importante. Donde las fuentes históricas no han sido manipuladas (190) puede advertirse su importancia (190-193). Ellas son "las que siguieron de manera más fiel la memoria de la práctica de Jesús" (189).

Todos los servicios ejercidos por los hombres se entendían como formas de "*diakomía*" (193). En el caso de los diáconos propiamente dichos sólo "con el correr de los años la atención se fue centrando en los aspectos culturales" (195).

Los obispos, cuya estructura inicial era colegial, tenían como fun-

ción el organizar las reuniones de la comunidad (195). A los presbíteros les cabía en suerte el servicio de rememorar la palabra de Dios, la transmisión de la tradición (196-199). Hay que nombrar también a los doctores y profetas, que servían a la palabra como predicadores itinerantes (199-201). Siguiendo la palabra de Mt 23, 18-12 el autor recalca la estructura carismática de las primeras comunidades cristianas en las que "todos se sentían responsables en la gran tarea del servicio a los humildes como anuncio del Reino de Dios en la tierra" (207).

El paso de esta estructura carismática a formas más rígidas, a veces claramente anticarismáticas, Hoornaert lo atribuye a dos causas principales: "la fascinación ejercida por el sistema organizativo romano" y "la influencia de las ideas platónicas y estoicas" (211). La memoria cristiana debe buscar sus raíces más allá de estas influencias culturales (ib.).

El último capítulo lleva el título "La novedad cristiana" (215-284). Esta novedad se concreta en cuatro temas. El primero es "La práctica de la salvación" (216-229). Bajo esta denominación nuestro autor entiende la experiencia de salvación en los primeros cristianos tal como ésta se expresa en los relatos de milagros. Es cierto que la polémica contra las prácticas mágicas ocupa un lugar de importancia en los ambientes cristianos (218), pero no es menos cierto que la fe en la realidad de los milagros influyó positivamente en la difusión del cristianismo. Citando a F. C. Rolin afirma Hoornaert que "el discurso sobre el milagro se constituye en un discurso típicamente popular, inaccesible a la clase burguesa" (219s). "Para mantener la memoria de Jesús, que se preocupaba de los enfermos y de los que sufrían, cuya vida estaba basada en la práctica de la salvación y no solamente en palabras o enseñanzas, era necesario que los cristianos

empezaran a defender los milagros contra la magia y la verdadera práctica de la salvación contra los falsos salvadores. Es lo que hicieron los apologetas del siglo II, especialmente Justino y Tertuliano" (225). El milagro en sentido cristiano está libre de sensacionalismo, pues no nace "para justificar instituciones o para exaltar poderes, sino para atender a las necesidades de las personas" (228).

El segundo aspecto que caracteriza la novedad cristiana es la "comunidad de los bienes" (229-244). Ya en el Antiguo Testamento se advierte la preocupación por crear una legislación económica a fin de evitar "la acumulación de bienes en manos de unos pocos y (promover) la consiguiente distribución entre el mayor número posible de personas" (231). "La actuación de Jesús iba en el sentido de radicalizar la organización económica y social del pueblo judío" (ib.). Sobre esta base hay que entender la comunidad de bienes que se practica en los primeros siglos. "La comunidad cristiana se presentaba como una familia natural, que disponía de un patrimonio familiar común" (234). Así como hay un "depositum fidei" hay también un "depositum pietatis": a la comunión en la fe corresponde una comunión de bienes (ib.). "La unión entre los que poseían bienes y los que no poseían hizo de las comunidades cristianas núcleos financieros y sociales tan fuertes que llegaron a suscitar la admiración, y a veces la envidia, de los paganos, o cual ciertamente concurrió a hacer del cristianismo una fuerza viva y transformadora de la sociedad en la antigüedad tardía" (241). Clemente de Alejandría es citado como testimonio de un proceso en el que se abandona esta estructura y se la sustituye por la limosna. Su libro "¿Qué rico puede salvarse?" ofrece una interpretación alegórica y espiritualista en la que "la práctica de la pobreza cristiana se convierte en una práctica de la

gnosis esotérica sin efecto alguno en la realidad concreta" (243).

La novedad cristiana se exterioriza, en tercer lugar, en las nuevas relaciones entre el hombre y la mujer (244-264). Después de un bosquejo del complejo desarrollo de la valorización de la sexualidad y del matrimonio en los primeros siglos (244-255) el autor destaca el papel de María, la madre de Jesús y de María Magdalena en la literatura cristiana, incluidos los apócrifos (256-264).

El último aspecto traído por la novedad cristiana es el "martirio" (264-284). Primero se trata el testimonio de los cristianos en la vida cotidiana: éste es el lugar en el que hay que buscar ante todo la verdad sobre los mártires. El carácter práctico, realista y concreto del cristianismo contrasta con las espiritualidades apolitizadas de la época (266-269). Esto se ve claramente en el respeto ante la vida: el rechazo del aborto y del abandono de los niños recién nacidos, y la condena del servicio militar por motivos morales y culturales (269-272).

En este contexto el autor menciona el perdón de los apóstatas después de la persecución de Decio, y finalmente la resurrección de la carne: esta fe se expresa también en las actitudes antes mencionadas (275s). "Los nuevos valores vividos por los cristianos no hicieron que éstos se encerrasen dentro de un círculo de perfectos, sino que potenciaron en ellos la capacidad de abrirse ante el paganismo restante. A través de esta experiencia las comunidades cristianas adquirieron una notable plasticidad y capacidad de adaptación a las nuevas circunstancias" (282).

Cierran el libro tres apéndices: Las "Conclusiones" son más bien un "sumario" o "resumen", porque no hacen sino expresar en forma muy sucinta, en forma de títulos y subtítulos, el contenido de todo el libro. A esto sigue la bibliografía

utilizada y, finalmente, un glosario con una breve explicación de los "términos técnicos" más usados.

II. Observaciones críticas

Un requisito indispensable para entender a un autor es tener en cuenta su intención al escribir la obra. La óptica desde la que Hoornaert escribe su historia de la Iglesia está conscientemente determinada por su interés en servir al pueblo cristiano de las comunidades de base. Esto lo lleva a rechazar el "eruditismo" de la historiografía tradicional (32s), a la que echa en cara "olvidar lo que constituyó la vida real de los cristianos comunes por el afán de formular un discurso que se considera científico" (218).

Aquí se impone una observación crítica que mira a un problema metodológico fundamental. Se puede escribir una historia de la Iglesia antigua haciendo gala de erudición en base a un análisis minucioso de las fuentes y teniendo en cuenta el mayor número posible de monografías al respecto como sucede en las obras de K. Baus, J. Daniélou, Bihlmeyer-Tüchle, etc. O se escribe una historia de la Iglesia para un público más amplio, que desea información general sin entrar en detalles especializados. Dentro de este género —poniendo de relieve la finalidad de promover una praxis cristiana, por lo tanto más allá de lo meramente informativo— hay que ubicar el libro de Hoornaert.

Todo esto es posible y en sí legítimo. Pero también en el caso de una obra de divulgación se exige del autor un buen conocimiento de la materia. No hay acceso a un tema histórico tan complejo como es el de la vida y crecimiento de la Iglesia en los primeros siglos que no pase por el análisis de las fuentes literarias. Esto es aún más necesario cuando se pretende dar una visión nueva con el objetivo de subsanar las deficiencias de los

manuals tradicionales. Y ésta es la pretensión del intento historiográfico de Hoornaert.

Un vistazo a las fuentes de las que se sirve el autor (291s) revela deficiencias notables. Es imposible escribir una historia de la Iglesia antigua con visos de cierta seriedad apoyándose en recopilaciones de textos, en antologías necesariamente incompletas. Llama la atención el que el autor no haya tenido en cuenta obras tan asequibles en Latinoamérica como son las ediciones de la BAC de los Padres Apostólicos, los Apologistas Griegos, las Actas de los Mártires, los Evangelios Apócrifos, etc. Es cierto que en la mayoría de los casos no son ediciones críticas, pero se trata en general de buenas traducciones con el texto original según una buena versión. Cualquiera perdonará que no haya tenido acceso a los múltiples trabajos de alta especialización que se han publicado en los últimos años, pero las ediciones mencionadas no pertenecen a este grupo.

No es exigir demasiado de un historiador que lea las obras escritas por un autor si es que quiere decir algo sobre él, y que no se base en una selección de textos.

Puede ser que Hoornaert esgrima su rechazo del "eruditismo" para disculpar estas falencias, pero sus argumentos difícilmente convencerían. Hay un tipo de erudición que tiene su sentido en el mundo de la investigación a nivel de gran especialización. Y hay un "saber" necesario que atañe al conocimiento del tema que se trata. Cuando Hoornaert pone en oposición el discurso científico —en realidad, pseudocientífico— y la realidad de la vida de los cristianos en los primeros siglos desconoce con ello que para escribir una historia de la realidad social de los primeros siglos son necesarios inmensos conocimientos (no hay que olvidar además que él mismo hace gala de erudición en su libro: quien escribe un libro de 300 páginas en Bra-

sil con tres páginas de bibliografía en seis idiomas es un "erudito", aunque su modestia le impida reconocerlo).

No sé si es sólo el desconocimiento de las fuentes —o un conocimiento muy superficial y parcial— lo que ha llevado a Hoornaert a hacer juicios sobre personas y problemas de la historia antigua que se mueven en general entre lo equivocado y lo aberrante. ¿O debe pensarse que el hecho de dirigirse a los miembros de las comunidades de base para ayudarlos en sus dificultades legítima cualquier arbitrariedad en la manera de escribir la historia?

Llevaría demasiado lejos pasar revista crítica página por página a todo el libro. Me concentro en cuatro áreas: 1) Los escritores eclesiásticos de los tres primeros siglos; 2) los acontecimientos; 3) el uso de la escritura; 4) los problemas. En ninguna de las áreas pretendo agotar el material. Me interesa más bien mostrar donde está el aspecto problemático o inaceptable en la presentación de Hoornaert, y apuntar a su enfoque adecuado.

1) Los escritores eclesiásticos de los tres primeros siglos.

1.1. *Justino*

Hoornaert critica el juicio de Daniélou sobre Justino, por demasiado erudito y académico, como un filósofo griego que una vez convertido al cristianismo conserva sus hábitos de pensamiento y su estilo de vida. A esto responde: "Creemos descubrir en esta frase una tesis bastante divulgada todavía: la del famoso encuentro entre el Helenismo y el Cristianismo. Como estamos intentando escribir a partir del pueblo, pensamos que se debe insistir más bien en el carácter, por así decir, popular de la figura de Justino y de su conversión, y afirmar que Justino se convirtió a la marginalidad, pasó a reflexionar a

partir de la marginalidad que experimentó en su convivencia con los cristianos" (69).

Es cierto que la adhesión a la fe cristiana en los primeros siglos significaba la marginalidad, pero, aparte de lo problemático de una "teología de la marginalidad" —volveremos sobre el tema—, no se puede negar el intento de Justino de hacer compatible los contenidos de la fe cristiana con la tradición filosófica griega. Escribir una historia de la Iglesia "a partir del pueblo" no es ningún argumento como para poner en cuestión la existencia del problema. Se trata de una fidelidad elemental a lo que quiso decir Justino. La manera, por ejemplo, en la que combina la doctrina del "logos" de la filosofía del platonismo medio con la confesión de fe, Jesús es el Logos, revela su interés en presentar los contenidos de la fe como compatibles con una cierta tradición filosófica.

La negación del problema del encuentro entre Helenismo y Cristianismo con el sólo argumento de que hay que "situar la cuestión en el nivel de la práctica, de la fe vivida" (69), no es acomodarse a un público no especializado, sino falta de seriedad intelectual.

1.2. *Ireneo de León*

Estamos de acuerdo con la presentación de Ireneo como defensor de la tradición apostólica en contra de la gnosis. Pero Hoornaert comete la simpleza de identificar a los transmisores de la tradición apostólica con gente pobre y sin cultura. Es cierto que Ireneo echa en cara a los gnósticos el haber abandonado la sencillez evangélica y ser víctimas de sofismas y especulaciones, pero esto es en buena parte un recurso retórico que no permite una determinación del nivel sociológico en el que hay ubicar a los tradentes cristianos. El mismo Ireneo en el libro II de Adv. Haer. da muestras de un apreciable conocimiento y dominio del razona-

miento filosófico. En realidad lo que ocurre es que Ireneo está interesado en defender la "regula fidei" y a los fieles en general contra el peligro de la gnosis, no a una clase social determinada.

Hoornaert procura reducir al mínimo la importancia de la controversia intelectual en torno al contenido de la tradición apostólica, y afirma así que ésta es una práctica, una manera de obrar (75). Nadie menos que Ireneo va a descuidar la importancia de la praxis cristiana en la vida de fe, pero es impensable en su obra —justamente por la primacía de la polémica antignostica— una caracterización de la tradición apostólica solamente como manera de obrar. Hoornaert extrapola un aspecto y distorsiona la perspectiva desde la que hay que entender a Ireneo.

Sostener que, según Ireneo, no se trata de discutir textos de la Escritura, sino de practicar acciones de caridad y justicia, podrá ser muy moderno y edificante, pero está en contradicción con la abundante y rica exégesis que el Obispo de León ofrece en su obra. En este tema hubiera bastado consultar las "Parábolas de San Ireneo" del P.A.Orbe (publicado en la BAC), para dar una visión más adecuada. Reducir a Ireneo a un pragmático defensor de los pobres e ignorantes es una caricatura empobrecedora.

1.3. *Tertuliano*

La polémica de Tertuliano contra la filosofía y los herejes es interpretada por Hoornaert como defensa del saber popular. Por un lado afirma que los herejes combatidos por Tertuliano "amenazan con diluir al cristianismo en una espiritualidad cualquiera que se olvida del Dios de la alianza con los pobres, y confían más en sus 'inspiraciones' que en la palabra histórica y objetiva de Dios a través de los profetas y apóstoles" (81). Por otro lado construye una "iglesia popular" (79) defendida y re-

presentada por Tertuliano, como depositaria colectiva de la verdad cristiana en la forma de un saber popular.

Esta construcción no resiste el análisis de los escritos de Tertuliano. Lo que Tertuliano defiende no es el saber popular, sino la "regula fidei", y si afirma que el alma simple encuentra a Dios con más facilidad que por medio de las especulaciones filosóficas, lo hace para atacar a la gnosis cristiana. Pero su rechazo de la filosofía hasta llegar a una aparente incompatibilidad entre filosofía y fe cristiana, hay que entenderlo más bien como elemento retórico que como aspecto determinante de su pensamiento. La filosofía es para Tertuliano algo negativo en tanto y en cuanto negación del misterio cristiano. Pero él mismo no renuncia de ninguna manera a argumentos racionales para hacer más plausibles verdades de fe. Para convencerse de esto basta leer los capítulos 11-14 de "De Resurrectione", donde Tertuliano hace ver nada menos que la resurrección de los muertos es necesaria y corresponde a la razón (cfr. De Res. 14,3).

Si las comunidades cristianas del Norte de Africa hubieran estado realmente formadas por gente no capacitada, como afirma Hoornaert, en las que sólo había "algún hermano dotado del carisma de la ciencia, a quien le gustaba investigar en la Escritura" (79), habría que concluir de ello que Tertuliano escribía para un público incapaz de entenderlo. Porque el lujo de su retórica, la elegancia de su estilo, el recurso frecuentísimo a la Escritura hubieran sido un obstáculo insalvable para ponerse en contacto con los creyentes.

No creo que la frase de Tertuliano: "Donde hay tres, allí hay Iglesia, aunque sean laicos", esté "defendiendo el modelo comunitario, prejerárquico, en el que nadie pretende saber más que

sus hermanos, si no es la Cruz de Cristo" (81). Dudo que haya existido alguna vez un modelo semejante (aun en las estructuras más antiguas y fuertemente carismáticas existe el carisma del gobierno. Cfr. 1 Cor 12,28; 1 Tes 5,12; Rom 12,8. Lo cual no significa, por supuesto, que se pueda identificar este carisma con la comprensión actual de "jerarquía eclesiástica"). La frase alude a Mt 18,20 y muestra la conciencia eclesial de todos los fieles oponiéndose a una limitación a los "ministros" del culto.

1.4. *Marción*

El profundo problema teológico planteado por Marción pasa a segundo plano: "La distinción entre un Dios 'malo' del Antiguo Testamento y un Dios 'bueno' del Nuevo es una absolutización del pensamiento de Marción y de la Iglesia asiática bajo la pluma de Tertuliano. Marción piensa que la memoria cristiana genuina y simple está siendo oscurecida por mil compromisos y corre el peligro de desaparecer por completo; de ahí su radicalismo, ciertamente ingenuo y utópico, por ejemplo, en la condenación pura y simple del matrimonio. La memoria cristiana no puede rechazar a Marción, ya que subraya verdades fundamentales" (112).

No se sabe si admirar más la ingenuidad o la audacia de Hoornaert al dar una interpretación semejante de la figura de Marción sin hacer ningún intento de fundamentarla. Como si nuestros conocimientos sobre Marción dependieran solamente de Tertuliano. Según Ireneo (adv. Haer. IV 6,2) y Eusebio (Hist. Eccl. IV 11,8s) escribió ya Justino un tratado contra Marción. El mismo Ireneo describe su doctrina (cfr. Adv. Haer. I 28,2-4). Hacer a Tertuliano responsable del "marcionismo" condenado por la Iglesia revela desconocimiento de las fuentes.

Según Hoornaert defiende Marción la práctica de la teología de la marginalidad. El Jesús de Marción no necesita probar su divinidad recurriendo al testimonio del Antiguo Testamento, sino que se impone por su manera de obrar (110).

Lo que no ha descubierto Hoornaert es que la insistencia en el valor probatorio de los milagros de Jesús no se debe al interés de Marción por la práctica de la teología de la marginalidad, sino a su rechazo del Antiguo Testamento. El antagonismo entre el Dios creador y el Padre de Jesucristo no permite ninguna referencia al Antiguo Testamento para legitimar al Redentor. Este es, en realidad, tan extraño y lejano al mundo como su Padre mismo.

Uno de los mejores conocedores de la obra de Marción, A. von Harnack, sostuvo que Marción era la figura teológica más importante entre Pablo y Agustín. Dejemos de lado la discusión sobre lo exagerado o no de este juicio. Pero el vigor teológico y la consecuencia del pensamiento de Marción están fuera de duda. Al meter a Marción en la horma de los defensores de la teología de la marginalidad Hoornaert desconoce su originalidad y banaliza su mensaje.

2) Los acontecimientos

2.1. *El "Concilio de Jerusalén"*

El acontecimiento más importante dentro de la historia del cristianismo primitivo es la decisión del así llamado "Concilio de Jerusalén" de liberar a los paganos convertidos a la fe cristiana de la obligación de asumir la ley judía como condición previa o como elemento normativo de la existencia cristiana.

Hoornaert interpreta este acontecimiento siguiendo la línea de la "teología de la marginalidad": "Esta teología se aplicaba a los

incircuncisos y a los de 'labios impuros', menospreciados por los judíos fieles a la ley mosaica" (51). En su lucha por la liberación de la ley judía Pablo pasa a ser, según esta visión del problema, un paladín de la teología de la marginalidad. Fiel a este esquema Hoornaert sostiene que "la incircuncisión abrió la puerta a la aceptación de la cultura popular" (160).

Tanto la motivación dada a los empeños de Pablo por la aceptación y luego por la defensa de un cristianismo no regido por la ley judía, como el significado cultural de la separación de los judíos-cristianos que Hoornaert descubre, pertenecen a una construcción fantástica sin base en las fuentes. Lo que impulsa a Pablo a defender la incircuncisión no es la situación de marginación de los paganos con respecto a los judíos, sino una clara opción cristológica: para aquellos que no son judíos y que se convierten a la fe cristiana, la obligación de aceptar la ley judía como requisito indispensable hubiera equivalido a dar a la ley un valor salvífico comparable con el hecho cristológico. Pablo acepta que los judíos-cristianos sigan observando la ley, pero los paganos convertidos no deben asumir la ley. El valor salvífico de la muerte de Jesús no admite concurrencias; si la justificación —es decir, la correcta relación del hombre con Dios— viene por medio de la ley, entonces Cristo ha muerto en vano (Gal 2,21). El texto Gal 2,15-21 resume muy bien el pensamiento paulino en esta cuestión.

La incircuncisión no abrió la puerta a la aceptación de la cultura popular, como opina Hoornaert, sino que posibilitó el nacimiento y el desarrollo de un cristianismo sin dependencia directa del judaísmo. Desde este punto de vista la decisión del "Concilio de Jerusalén" tuvo capital importancia para la vida de la Iglesia en los años siguientes. Fue esta

decisión la que salvó a los grupos cristianos de la desaparición luego de las catástrofes en el 69 (fin de la guerra judía, destrucción del Templo) y más tarde en el 131-134 (destrucción de Jerusalén). Como secta íntegramente judía difícilmente hubieran podido sobrevivir a los golpes del poder romano por una parte, y a la necesidad de unificación del judaísmo por otra, que a partir de ese tiempo es regido por los fariseos.

Pero la creciente apertura a los paganos, que acompaña el éxito de la misión paulina, tiene otro efecto que no debe olvidarse: En la mayoría de las comunidades cristianas la influencia específica del grupo judío-cristiano es cada vez menor. Cuando Ireneo escribe su obra *Adversus Haereses* (180-185) menciona en ella a los "ebionitas" como un grupo hereje que sólo admite el evangelio de Mateo y sostiene que Pablo fue un apóstata (Adv. Haer. I 26,2). ¡Estos ebionistas son los judíos-cristianos! La Iglesia de los paganos, al final del siglo II, no tiene más lugar para aquellos que representaban los propios orígenes.

Si adoptáramos las categorías de Hoornaert habría que decir que los marginados de los comienzos, es decir los paganos, se convirtieron más tarde, con la ayuda del saber popular, en los marginadores de los judíos-cristianos. En realidad, lo mejor es renunciar a conceptos que son más un estorbo que una ayuda para el análisis, y tratar de captar el fenómeno histórico en su amplitud y densidad. Tampoco aquí encontró Hoornaert el camino adecuado.

2.2. *La misión y los círculos misioneros*

La primera parte del capítulo sobre la misión: "Un gran movimiento popular" (83-98) es uno de los temas mejor logrados del libro. Fuera de algunas afirmacio-

nes sobre los escritos apocalípticos y sobre la apocalíptica en los primeros siglos, que tal como están denotan desconocimiento de los textos (98), se trata de un buen enfoque.

Las cosas cambian en la determinación de los ciclos misioneros de los dos primeros siglos (98-136):

En la descripción del ciclo palestinese y antioqueño se pasa por alto la influencia de los hebreos de Jerusalén, que antes de ser detectados y perseguidos por el judaísmo oficial son fuente de tensiones dentro de la misma comunidad cristiana (cfr. Hech 6,1-6, donde Lucas da una versión del conflicto que intenta restarle importancia).

—La circuncisión para los judíos-cristianos pelestinenses de Jerusalén no es un símbolo de resistencia contra el poder central de Roma (100), sino el signo de pertenencia al pueblo elegido y de aceptación de la ley. De aquí se deriva el rechazo del poder usurpador de los romanos.

—El centro de la misión cristiana no emigra a la ciudad de Efeso a partir del año 70 (100). Ya en tiempos de la misión paulina, o sea antes del 57/58, Efeso y Corinto juegan un papel muy importante en la difusión del mensaje cristiano.

—Hoor-naert atribuye gran importancia dentro de la organización de la comunidad de Jerusalén a la cuestión financiera: "La cofradía pretende incluso sanear las relaciones de fraternidad comenzando por el aspecto financiero, y Pedro mantiene con la autoridad esta orientación (He 4,32-5,11)" (99).

Esta interpretación invierte el orden de las cosas. Ante todo, hay que tener en cuenta que Lucas dibuja una imagen idealizada de la primera comunidad para exhortar a los cristianos de su tiempo que

viven una realidad muy diferente. Son las nuevas relaciones entre los miembros de la comunidad las que llevan a la ayuda mutua, y no al revés.

—Que Ignacio de Antioquía haya visto en los obispos a "emisarios de las comunidades en el sentido de establecer contactos, expresar la solidaridad con cristianos perseguidos y presos, combatir el terrible aislamiento que trae consigo el desánimo y el abandono de la misión" (104), sigue una interpretación muy parcial de las cartas y omite el rasgo más notorio del papel del obispo para Ignacio, a saber: la responsabilidad para custodiar la "sana doctrina" y así salvar la unidad en las comunidades.

3) El uso de la Escritura

En las citas y alusiones a la Escritura, Hoor-naert se permite deslices difíciles de entender después de tantos años de estudios bíblicos. Algunos ejemplos:

— Para ilustrar la oposición entre Jerusalén, centro del poder, y Galilea, Hoor-naert se apoya en el evangelio de Marcos. La vida de Jesús es descrita por Marcos "como la de un galileo en Judea, como la de un marginado en la sociedad dominante. El texto de Mc 16,7 es significativo en este punto: '¿Queréis realmente conocer a Jesús? Entonces, no os quedéis en Jerusalén. El mismo Jesús no vive ya en donde lo sepultaron. El sepulcro está vacío. El está al frente del grupo que os quiere conducir a Galilea'" (48). ¿Qué texto habrá leído Hoor-naert? Una traducción literal de Mc 16,6-7 daría el siguiente texto: "Buscáis a Jesús el nazareno, el crucificado. Ha resucitado, no está aquí. He ahí el lugar donde lo pusieron. Pero id y decid a sus discípulos y a Pedro que El os precede hacia Galilea. Allí lo veréis, como El os dijo". Citando el texto como si fuera una cita literal, sin hacer notar que se trata de una paráfrasis

muy libre (!), se confunde fácilmente al lector que no tiene acceso a los originales.

— Para demostrar que los primeros cristianos valoraban no sólo las grandes virtudes, sino también las pequeñas y cotidianas, Hoornaert recurre a textos del Nuevo Testamento. En algunos casos consigue un efecto cómico que sin duda alguna no ha buscado. Así, por ejemplo, Mt 6, 16: "Cuando ayunéis no hagáis como los hipócritas tristes, que esconden su rostro para aparecer a los hombres como que hacen ayuno. En verdad os digo: ya han recibido su recompensa", es interpretado como exhortación al buen humor en la convivencia familiar; Jn 5,5-12 se entiende como recomendación a la economía en el hogar (¿ se trata de error de imprenta?, porque aún a la más rica fantasía le costaría encontrar una relación entre el tema propuesto y el texto citado). La lucha contra la ociosidad se fundamenta con Mt 20,1-16 (la parábola de los obreros que comienzan a trabajar en la viña a diversas horas del día y al final reciben la misma paga). Se exhorta a la puntualidad con ayuda de Mt 25,1-13 (parábola de las diez vírgenes) y Lc 12,1-16 (¿otro error de imprenta?)...

Confieso que he encontrado hasta el momento pocos ejemplos de una moralización del mensaje de Jesús que lleguen a tal grado de banalización y tergiversación. No es que los primeros cristianos hayan hecho teología descuidando las realidades cotidianas. Pero al considerar la realidad cotidiana más inmediata no dejaron de hacerlo desde la solidez de la reflexión teológica (cfr. 1 Cor 13,4-7). La disociación entre profundidad teológica y vida concreta, que caracteriza lamentablemente la situación actual de la vida eclesial, no tiene por qué ser proyectada al cristianismo primitivo y menos en forma tan burda.

— El desliz más serio lo constituye, a mi entender, la interpretación de Gen 1,26. Hoornaert sos-

tiene que "la marginación de la mujer tiene ya raíces bíblicas. En Gen 1,26 se presenta a Adán como imagen del Creador (doxa tou Theou, en griego), y a Eva como imagen de Adán (virago, doxa tou andrós). El hombre representa el lado divino, la mujer el lado humano. Eva es la esposa que depende del esposo y la virgen que depende del semen masculino" (191).

Una mirada al texto bíblico descubre otro contenido. El texto fundamental no es Gen 1,26, sino Gen 1,27: "Y creó Dios al hombre a imagen suya: a imagen de Dios lo creó, y los creó varón y mujer". Esto quiere decir que la imagen de Dios no la forma sólo el varón, ni tampoco la mujer, sino ambos, la pareja. Esta es posiblemente la afirmación más importante y positiva sobre la mujer que se puede encontrar en todo el Antiguo Testamento.

¿Cómo llega Hoornaert a sostener que, según Gen 1,26 Adán es imagen del Creador, y Eva imagen de Adán? A pesar del alarde de erudición —palabras en griego— y a pesar de que Hoornaert alude explícitamente a Gen 1,26, en realidad está hablando de un texto paulino: 1 Cor 11,7s, donde Pablo asume una tradición exegética judía.

Es lógico pensar que el problema del rol de la mujer en el cristianismo primitivo difícilmente va a poder ser enfocado en forma acertada si se somete a los textos básicos a tales malentendidos.

4) Los problemas

4.1. La gnosis y el "saber popular"

La definición dada en el glosario resume bien la posición de Hoornaert: "Entendemos aquí por gnosis un saber orgullosamente erudito que desprecia, o por lo menos margina, la sabiduría popular" (299; cfr. 72-75. 78-81.143-145).

Es correcto caracterizar a la gnosis como un movimiento elitista, con una marcada conciencia de salvación y el consiguiente desprecio de los cristianos de la iglesia "carnal" o "psíquica", es decir, de los cristianos no "pneumáticos", que no pertenecían a los grupos gnósticos y seguían las prácticas de la "gran iglesia".

Pero la oposición entre los grupos gnósticos y los cristianos "eclesiales" no es simplemente la oposición entre un saber erudito y orgulloso por un lado, y la sabiduría popular por otro. Aquí es fundamental analizar los contenidos que se debaten y llevan a la formación de los grupos gnósticos como grupos que se separan de la comunidad eclesial. Hoornaert pasa por alto todo este problema.

El "saber popular" al que tan frecuentemente alude y determina muy vagamente en su contenido como la elección de los pobres y humildes, no hubiera podido presentar resistencia al embate y atracción ejercida por la gnosis cristiana.

Si se tiene en cuenta que la separación de Marción de la comunidad romana se dio antes de que comenzara la polémica antimarcionita de Justino, Ireneo y Tertuliano, esto indica que el "sensus fidelium" que está detrás de esta medida vio claramente el carácter eminentemente *teológico* del problema que estaba en discusión.

El "saber popular" del que habla Hoornaert no da cuenta en este caso ni de la gravedad del peligro que amenazaba la fe con la propuesta teológica de la gnosis, ni de la seriedad teológica de la respuesta dada por las comunidades eclesiales. "Saber erudito y orgulloso" y "saber popular" son categorías inadecuadas para la comprensión del problema. Después de tantos excelentes estudios sobre la gnosis resulta penoso encontrar una presentación tan deficiente como la de Hoornaert, que en el lector no in-

formado puede llevar a una comprensión equivocada del tema.

4.2. *Memoria cristiana y "teología de la marginalidad"*

Estoy plenamente de acuerdo con Hoornaert en ver al cristianismo primitivo como basado en la memoria del acto salvador de Dios en la persona de Jesús de Nazaret. Es el "evangelio", la buena noticia de la fe cristiana. Este es un aspecto fundamental en el que es fácil lograr un consenso.

Hay dos puntos de gran importancia en los que Hoornaert va por un camino que, a mi juicio, se aparta del testimonio de la literatura cristiana de los primeros siglos:

4.2.1. *El contenido de la memoria cristiana*

Dentro de la multiplicidad de testimonios y de enfoques puede determinarse el núcleo de la memoria cristiana en la afirmación de que Dios resucitó a Jesús de entre los muertos. Esto hace que el mensaje de Jesús anunciando a un Dios de misericordia, dispuesto a salvar al hombre, adquiera validez definitiva. Sin la fe en la resurrección de Jesús, su figura se reduce a la de un reformador fracasado, y su mensaje sobre Dios pasa a ser una de las tantas opiniones al respecto.

Los primeros cristianos tienen viva conciencia de anunciar el acontecimiento que da un nuevo sentido a toda la historia de la humanidad. Los evangelios, la reflexión paulina sobre la justicia de Dios y la justificación del hombre, la lucha en torno a la verdad de la fe cristiana que lleva lentamente a la clarificación de la fe "ortodoxa", son momentos diversos en los que se articula el núcleo de la fe cristiana. En todo esto no se pierde de vista la realidad de la existencia cristiana, cristalizada en la vida de las comunidades.

Hoornaert, en cambio, reduce la memoria cristiana a una praxis de solidaridad, de ayuda a los pobres y marginados. Su visión de la historia del cristianismo de los primeros siglos sugiere la existencia de un cristianismo sin teología.

Si uno lee escritos tan ocasionales como la Carta a los Gálatas o la correspondencia con la comunidad de Corinto, dejando de lado el monumento teológico que representa la Carta a los romanos, debe concluir que el nivel teológico de las primeras comunidades era excepcionalmente alto. No son cartas para teólogos, sino para miembros de las comunidades, y hay que suponer que Pablo contaba con ser comprendido por los destinatarios de sus escritos.

La memoria cristiana como praxis no se encuentra aquí aislada, sino, por el contrario, firmemente afincada en la fe en el Dios salvador y en el misterio de la cruz y resurrección de Jesús.

La reducción en el contenido de la memoria cristiana que aqueja a la interpretación de Hoornaert corresponde a la estrechez de su enfoque.

4.2.2. *Marginación y "teología de la marginalidad"*

"Marginación", "marginalidad", "marginados", son categorías sociológicas que describen el fenómeno social por el que un grupo determinado no se integra en la sociedad y vive entonces "al margen" de la realidad social concebida como un gran centro. Como en todos los casos de análisis sociológico se exige un alto grado de diferenciación en el análisis para poder hacer un diagnóstico adecuado a la realidad que se quiere describir y caracterizar. Esto se hace particularmente necesario en el análisis de un grupo social alejado de nosotros temporal y culturalmente como es el cristianismo de los primeros tres siglos. Solo el análisis minucioso de las

fuentes de las que disponemos abre el camino a un diagnóstico aproximadamente correcto. La dificultad radica en que las fuentes distan mucho de ofrecer un cuadro completo o armónico.

Dentro de la sociedad judío-palestinese el cristianismo nace como un movimiento marginal. Los cristianos se apartan en un punto fundamental de aquello que constituía la base de ese grupo humano como unidad social: la esperanza mesiánica. Al confesar en Jesús de Nazaret el cumplimiento de las promesas mesiánicas los cristianos pasan a pertenecer a un movimiento sectario que se mueve en la periferia de la realidad social.

Ya dentro de las comunidades palestineses se observa una diferenciación en la intensidad y en las consecuencias de este fenómeno. Los judío-cristianos palestineses siguen observando la ley judía y no ponen en cuestión la vigencia del templo de Jerusalén. La primera persecución por parte de las autoridades judías no los alcanza, sino que se orienta hacia el grupo de creyentes provenientes del judaísmo helenista, en el que Esteban asume una función directiva. Contra este grupo se organiza la persecución en la que participó activamente Saulo de Tarso. El otro grupo fue probablemente detectado recién un decenio más tarde como secta peligrosa (cfr. Hech 12,1-2).

El éxito de la misión paulina en las ciudades de Asia Menor y de Grecia crea una nueva situación. Ahora el contexto social no es el del judaísmo, sino el de la cultura greco-romana. Con este nuevo punto de referencia social se da una nueva causa para la marginación de los cristianos. Lo que los distingue del "común" de la sociedad no es sólo la confesión mesiánica, sino también la no participación en el culto de los dioses de la ciudad —la base en la que se fundaba su cohesión—, y el rechazo de todo aquello que en la existencia cotidiana aparecía como incompatible

con las exigencias éticas del mensaje cristiano. A esto se suman las obligaciones "positivas" dentro de la comunidad, como, por ejemplo, las reuniones litúrgicas, la ayuda recíproca y la atención a los miembros más necesitados.

Las acusaciones "clásicas" de los paganos contra los cristianos, de las que se defienden los apologistas griegos y latinos, reflejan claramente la reacción del "centro social" contra un fenómeno periférico que no se integra, al que no se entiende, y del que, por ello, se desconfía. Se los acusa de ateísmo, porque no honran a los dioses de la ciudad; de relaciones incestuosas, porque se sabe que se llaman entre sí "hermanos" y "hermanas", y, con todo, viven en unión matrimonial y procrean hijos. Se los acusa de canibalismo, porque en sus reuniones sacrifican a un "hijo", comen su carne y beben su sangre.

Todos estos son índices de marginación sociológica. Pero antes de hablar de una "teología de la marginalidad" como algo ya dado, hay que ver si los "marginados" aceptaron el papel que les asignaba el contexto social en el que vivían.

Los apologistas griegos —y luego los latinos— muestran el intento de los cristianos precisamente de dialogar con la cultura de su tiempo y de justificar la existencia de los cristianos demostrando que las acusaciones contra ellos carecían de fundamento y asegurando el servicio fiel de los cristianos al imperio dentro de los límites impuestos por las propias convicciones. Si Justino opta por la marginación al abrazar la fe cristiana, esto no significa que acepte esa situación sin más. Por el contrario, su obra apologética brinda el primer ejemplo de un esfuerzo de integración de la tradición filosófica griega con los contenidos de la fe cristiana.

Es verdad que no todos los apologistas apuntan a esa integración

con la misma intensidad. Taciano, un discípulo de Justino, es mucho más reservado al respecto. Pero el fenómeno de la apologética cristiana en los primeros siglos, considerado en forma global, hace ver que los cristianos eran muy conscientes de su importancia y de su papel en la sociedad pagana. En una cultura en crisis ellos constituían una alternativa significativa. La vida en las comunidades cristianas demostraba concretamente que de ese modo valía la pena vivir.

La rápida difusión del cristianismo cambió la situación de marginación sociológica de los primeros tiempos. No es correcto hablar de una situación de marginación mantenida en forma más o menos constante desde los comienzos del cristianismo hasta el fin de la época de las persecuciones. La realidad que viven las comunidades a las que se dirige la primera Carta de Pedro o el Apocalipsis de Juan es muy distinta de la que viven las comunidades durante la persecución de Decio (249-251). Si después de la persecución de Diocleciano, medio siglo más tarde, sus sucesores desisten en el intento de destruir el cristianismo, esto no se debe a un reconocimiento de los valores de la fe cristiana, sino a la convicción de que el fenómeno se ha extendido demasiado y que por lo tanto no puede ser erradicado por medios violentos.

Hoornaert pasa por alto estas realidades históricas y construye una teología de la marginalidad que se mantiene a lo largo del tiempo independiente del transcurso sociopolítico. Es curioso observar que, quien comienza su libro criticando una historiografía que no toma en serio la realidad concreta vivida por los primeros cristianos, trabaje luego tan consecuentemente al margen de esa misma realidad.

Al final de estas consideraciones cabe preguntarse si es que existió realmente algo así como una "teología de la marginalidad".

Si es que con ello entiende lo que Hoornaert supone, es decir prácticamente toda la literatura cristiana de los primeros siglos (exceptuando a los alejandrinos), en la que se conserva la "memoria cristiana", la respuesta sólo puede ser negativa. Sostener la existencia de una "teología de la marginalidad" en estos términos exigiría negar la diversidad de enfoques y de contenidos de la literatura cristiana, sacrificando ese pluralismo en aras de una unicidad que no nace de los textos, sino que es una proyección del autor.

Implícitamente Hoornaert reconoce esta realidad. Pues su "teología de la marginalidad" surge de una cuidadosa selección de textos que deja fuera de consideración lo que no concuerda con el esquema. ¿Qué hubieran aportado a la "teología de la marginalidad" autores como el Pseudo-Bernabé o Ignacio (si se los hubiera leído en serio)? Ya dentro del Nuevo Testamento se advierte una pluralidad de enfoques inconciliable con cualquier ideal de unidad temática.

La situación de marginación social vivida por los primeros cristianos fue ciertamente objeto de la reflexión teológica. Pero de aquí no nace ninguna "teología de la marginalidad". La conciencia de elección por parte de Dios, la certeza del don salvífico en el misterio de Cristo motivaron a los cristianos para no dejarse arrinconar "al margen" de la sociedad. La apertura a todas las clases sociales dentro de la cultura greco-romana superando barreras elitistas (tanto de "arriba" como de "abajo") es uno de los factores que explican la rápida difusión de la fe cristiana.

III. Historia e Historia de la Iglesia

1) Historia, historiografía e ideología

La lectura que hace Hoornaert de la historia de la Iglesia de los primeros siglos obedece a un inte-

rés claramente definido. Se trata de buscar en ese período de la historia de la Iglesia argumentos históricos para legitimar un determinado proyecto eclesial del presente: el de las comunidades de base. Ya he afirmado antes que el intento no puede ser rechazado de antemano o calificado de ilegítimo. Quien hace historia lo hace siempre a partir de un "a priori" interpretativo que influye en la manera de enjuiciar los problemas. Es suficiente comparar la interpretación que reciben acontecimientos muy importantes en la vida de la Iglesia para advertir que se pueden acentuar aspectos diversos y que la valoración dada a los problemas es sujeto de apreciables variantes. La complejidad del objeto histórico explica y justifica en muchos casos esta diversidad y pone en guardia frente a versiones que suenen a "historia oficial".

Esto no significa caer en un relativismo histórico en el que todo depende de la apreciación subjetiva del historiador. También el que hace historia debe buscar la objetividad propia del tipo de conocimiento histórico, sin entender con ello reafirmar la vigencia de un historicismo ingenuo que pretendiera poder aprehender las realidades históricas "tal como fueron". Por el otro lado, se debe esperar de todo historiador una interpretación plausible de los acontecimientos a través del análisis de las fuentes correspondientes y, en donde disienta de la orientación general de la investigación, la fundamentación de su punto de vista.

La impresión, después de una atenta lectura del libro de Hoornaert, es que al autor no le interesa esta objetividad histórica de la que hablamos. Aparte de la cuestión muy problemática de su conocimiento de las fuentes —he explicado ciertas afirmaciones por una lectura superficial e incompleta de los textos—, hace una lectura "sistemática" que sigue un esquema arbitrario y apriorístico al que intenta adecuar los datos: existen los

poderosos y los marginados, los intelectuales soberbios y los humildes. Entre los marginados y humildes nace y se desarrolla la teología de la marginalidad que tendrá también sus adversarios dentro de los propios creyentes (los intelectuales como Clemente y Orígenes) hasta que todo se olvide, cuando la jerarquía, la especulación filosófico-teológica y el poder invadan la Iglesia. En este esquema dualista, de buenos y malos, la verdad de la memoria cristiana se concentra en la teología de la marginalidad, defendida en el presente por las comunidades de base.

Todo aquel que se tome el trabajo de leer las fuentes sobre las que se puede escribir una historia de la Iglesia antigua no dudará de la base irreal y ficticia de esta interpretación. Más que una interpretación tenemos aquí una construcción arbitraria de la historia.

Es sorprendente la proximidad del enfoque de Hoornaert a una cierta historiografía "clásica" —afortunadamente ya superada en trabajos dignos de ser tomados en serio—, según la cual la historia de la Iglesia es la historia del crecimiento y desarrollo del Cuerpo místico de Cristo, por medio del que la verdad triunfa sobre el error, el bien sobre el mal. También aquí la historia se convierte en una rica fuente a la que es siempre posible acudir para confirmar la propia construcción de la realidad con los valores correspondientes.

Lo común a ambos enfoques es el interés ideológico, entendiendo con esta expresión el "a priori" interpretativo que se niega a aceptar la pluralidad de los fenómenos y la complejidad de los acontecimientos históricos —pondrían en cuestión la validez de ese "a priori"—, y se sirve de un esquema dualista en el análisis de la realidad.

Esta manera de hacer historia me parece que no ayuda a nadie. Temo que más bien dañe la causa

que quiere servir. Porque ciertos fenómenos preocupantes en la vida de la Iglesia de nuestros días —me refiero al nuevo conservadurismo y fundamentalismo, a los intentos de centralismo exagerado en contra de la sana autonomía de las iglesias locales, a la escisión entre reflexión teológica y práctica pastoral, a la incapacidad de reaccionar frente a los muchos desafíos de la cultura, etc.— no pueden ser afrontados contando con una base tan endeble. Con su presentación de la historia de la Iglesia de los primeros siglos Hoornaert facilita la tarea a todos aquellos que consideren como un peligro la existencia de las comunidades de base y quisieran volver a un modelo monolítico como ideal para la teología y la Iglesia. No se gana nada respondiendo a una versión simplista e interesada de "derecha" —sea permitida la etiqueta— con una versión igualmente simplista e interesada de "izquierda".

La realidad eclesial de los cristianos comprometidos en las comunidades de base hubiera merecido algo mejor. Y la historia de la Iglesia de los primeros siglos ofrece realmente muy rico material para impulsar una praxis eclesial intensa. Mirada así la cosa, el libro de Hoornaert representa una buena ocasión desperdiciada. Tanto más si se tiene en cuenta que el saber de los cristianos "comunes" sobre la Iglesia primitiva y sobre los escritos de la literatura cristiana antigua es más que deficiente (la observación vale ciertamente también para los estudiantes de teología en general, para los que la Patrología sigue siendo un mundo extraño del que se sabe muy poco —y esto no sólo en los estudiantes del "tercer mundo"—...).

2) Y la historia, ¿para qué?

¿Qué sentido tiene hacer una historia de la Iglesia antigua que tome en serio el objeto de investigación sin caer por ello en un saber

académico indiferente a los problemas del presente? O preguntado en forma más simple: ¿Para qué sirve la historia?

Evidentemente no planteo la pregunta para abrir un debate epistemológico, sino sigo la línea de lo expresado en el punto anterior. Condensó la respuesta en dos puntos aportando ejemplos concretos para clarificar la propia posición.

2.1. *La historia como fuerza anti-ideológica*

Aludíamos antes a la reducción ideológica de la realidad histórica cuando el interés que acompaña a la pregunta por el objeto histórico actúa en forma selectiva de tal manera que la realidad percibida armonice siempre con ese interés. La historia pasa a cumplir una función confirmante de lo dado en el presente, presuponiendo de modo incuestionable una relación sin solución de continuidad con el pasado.

De esta manera de concebir o hacer la historia sólo se puede escapar tomando conciencia del propio interés en la búsqueda histórica, y disponiéndose a aceptar y respetar los datos que se encuentren, cualquiera sea su relación con el objeto de su interés.

El conocimiento histórico tiene en este aspecto un efecto liberador en cuanto hace ver nuevas perspectivas, realidades pasadas que a lo mejor ya no tienen actualidad, pero que pueden ser altamente significativas.

No tiene mucho sentido, por ejemplo, callar el hecho de que Ignacio de Antioquía luchó por una estructura en las comunidades en las que el obispo tiene una función realmente decisiva en la liturgia y en la determinación de la verdad de la fe. Es cierto que hacer del obispo un lazo de comunicación entre las comunidades concuerda mejor con los intereses y deseos

del presente. Pero, ¿por qué atribuirle a Ignacio una comprensión de la función episcopal que él, en esa forma, nunca tuvo? Al trabajar de este modo con las fuentes, ¿no se repite acaso el procedimiento interpretativo de aquellos que desean probar que la estructura de los ministerios eclesiales de la Iglesia de nuestros días fue instituida directamente por Jesús y así se transmitió desde los primeros tiempos de la Iglesia? En ambos casos, se trata de encontrar en la historia la confirmación del propio interés. ¿Por qué no hacer ver que los ministerios eclesiales durante los dos primeros siglos se realizaron en formas diversas, que no permiten establecer ninguna línea de evolución simple, como si a partir de un modelo fundamental se hubieran ido desarrollando las otras formas ministeriales? Es verdad que a partir del siglo tercero se advierte una tendencia cada vez más clara a la fijación en la forma de los tres ministerios clásicos, y que esta estructura ha demostrado su eficacia a lo largo de los siglos, pero la historia testimonia otras formas que fueron realidad en un pasado lejano. ¿Por qué absolutizar formas que nacieron en un momento determinado de la vida de la Iglesia? ¿Las canoniza ya el tiempo que llevan en ejercicio otorgándoles una vigencia incuestionable, o habrá que juzgarlas también por el servicio que presten en la realidad de la Iglesia actual? Un enfoque semejante me parece más positivo que la proyección de una imagen marcada por el interés actual a un pasado que veía las cosas de otro modo.

La historia como fuerza anti-ideológica actúa en cuanto nos hace ver una realidad que en buena parte no puede ser integrada en la línea de nuestros intereses. Paradójicamente su servicio consiste en negarse a ser utilizada para demostrar algo. Con ello pone en cuestión la supuesta continuidad con el presente y hace ver que los problemas de la antigüedad cristiana en mu-

chos casos no son los nuestros, e igualmente, que para la solución de nuestros problemas no podemos esperar todas las respuestas del pasado.

Una institución que esencialmente está basada en la tradición, como es la Iglesia, corre siempre el peligro de buscar su autolegitimación en esa tradición, sin dejarse poner en cuestión por ella. El interés de legitimación conduce a una forma de apropiación del pasado que no percibe la instancia crítica que está insita en él. La distancia que separa a esta actitud de la estrechez ideológica es muy reducida, y a veces ninguna.

Desde este punto de vista, hacer historia significa aceptar jugar un papel no definido de antemano ante la institución, que incluye, por supuesto, la posibilidad de aparecer como elemento incómodo o inoportuno. Pero justamente, el saber que la Iglesia es más que una institución sometida a los vaivenes de la historia —un saber que sólo se basa en la fe— hace posible la asunción de ese papel sin poner en peligro la solidaridad elemental con la realidad eclesial concreta.

2.2. *La historia como impulso de renovación*

No hay prueba más evidente del potencial renovador escondido en la historia que el impulso aportado por el Concilio Vaticano II a la vida de la Iglesia. La renovación intentada —que aún dista mucho de haber sido realizada— no obedeció simplemente a las leyes de la adaptación a una nueva situación cultural. Quien se adapta y se hace semejante puede perder su identidad o, por lo menos, la conciencia de su misión. La renovación se encauzó siguiendo en muchos la voz

de la historia. Sin imitar épocas pasadas, sino rescatando del olvido aquellos aspectos más en consonancia con el papel de la Iglesia en el mundo. Es suficiente la alusión a la renovación litúrgica en base a la memoria de un pasado riquísimo, pero que había sido cubierto por una capa de costumbres el núcleo de sentido original. La renovación consistió en volver a descubrir la riqueza de los orígenes.

Muchos signos indican que nos aproximamos al fin de una determinada forma de presencia de la Iglesia en el mundo. Los restos de cristiandad que aún quedan difícilmente puedan sobrevivir a las dificultades que se aproximan, desde el cambio de las estructuras de la acción pastoral hasta el deber elemental de transmisión de la fe a las próximas generaciones.

En una sociedad cada vez más pluralista, en la que el mensaje cristiano es sólo uno más dentro de una amplia gama de ofertas de salvación —cualquiera sea su valor salvífico real—, será cada vez más importante el testimonio de las comunidades cristianas que con su manera de vivir ofrezcan el argumento más convincente del valor y sentido de la existencia cristiana.

A las tristes realidades del creciente anonimato y de la insaciable ansia de posesión y riqueza, que tan fuertemente marcan el ámbito social, las comunidades de base pueden ofrecer una alternativa tan válida como necesaria. Y para ellas la historia de la Iglesia antigua contiene mucho material que puede inspirar y animar a la acción. Claro está que habrá que escribirla de otro modo del que lo hizo Hoor-naert.

HORACIO E. LONA

IN MEMORIAM
R.P. RUBEN DARIO GARCIA, SDB

TITULAR DE LA CATEDRA DE HISTORIA DE LA IGLESIA

*“¿Quién es el hombre bastante sabio para comprender todo esto?”
(Jer. 9, 11).*

Estas palabras del profeta, referidas a la historia de Israel —usadas con libertad y no con el rigor de un técnico— son las que me permiten iniciar este recuerdo del R.P. Rubén García, S.D.B., sacerdote, colega y amigo, fallecido el pasado 2 de abril. Su vida, dedicada al estudio y enseñanza de la Historia de la Iglesia fue un humilde y perseverante esfuerzo por responder al desafío que entraña aquella pregunta. Quiso comprender en su historia al Cuerpo Místico de Cristo, y así sirvió a éste, su Cabeza, su Esposo. Lo abarcó en su historia, en su designio divino manifestado en los acontecimientos, en su compleja composición, en su consistencia humana e imperfecta, en sus desdichas y sufrimientos, en las debilidades y miserias de tantos de sus miembros, en sus aspectos menos simpáticos, y en su esfuerzo perenne de fidelidad, de superación de caridad (cf. Pablo VI, *Pensiero alla morte*, n. 7). Por ello, con su muerte, el Señor le habrá concedido participar definitivamente en la comunión de los santos, cuya realidad histórica fue el objeto de su *apasionado estudio* y de su *compromiso de maestro*.

Sus estudios de letras, de filosofía y de teología coronados con el Doctorado en Historia, en la Universidad Gregoriana (1958-1964) lo habilitaron con creces en la tarea que asumió como vocación. Y por entenderla y vivirla así, fue continua y variada su tarea de profesor de Historia de la Iglesia: en el Instituto Teológico Villada (Córdoba), en el Estudio Teológico (Seminario Mayor, de la misma), en las Universidades

Católicas de Quito, Córdoba y Buenos Aires, particularmente en nuestra Facultad, desde 1974, ininterrumpidamente, hasta su fallecimiento. En ésta como profesor Ordinario y Titular de la Cátedra de Historia de la Iglesia, junto con sus colegas de la misma no sólo organiza la Licenciatura en Teología con especialización en Historia de la Iglesia, sino que organiza los encuentros nacionales de profesores de Historia de la Iglesia, que ha creado un movimiento promisorio y un auténtico servicio a los estudios de historia de la Iglesia Latinoamericana y Argentina, en la espera de la celebración de los 500 años de la Evangelización del Nuevo Mundo. Y aquí encontramos uno de los elementos de su *perfil* no sólo de investigador sino también *sacerdotal*: la preocupación de la Iglesia en Latinoamérica. Fue divulgador del Documento de Puebla en más de un centenar de cursos, solo o en equipo. Estudioso de la historia de aquélla, sus continuos trabajos sobre fuentes e interpretación sapiencial de la misma tienen su fruto maduro en su obra recientemente publicada: *“La primera Evangelización y sus lecturas. Desafíos a la nueva Evangelización”* (Buenos Aires, 1990) la cual es un verdadero homenaje y servicio a la verdad.

Pero, además, Rubén fue *salesiano*. Por ello la investigación derivó siempre en pedagogía con el doble respeto que ésta implica a la verdad que se enseña y al alumno a quien quería servir huyendo de toda demagogia. Además, él mismo testifica que *se sintió salesiano desde su juventud* experimentando a la Congregación como “una verdadera Madre”. Testimonio conocido en su muerte, por lo menos para muchos, que revela el “secreto” de la vida de Rubén, pues el carisma de aquélla configura la personalidad suya. Al confesar que la siente como “Madre” nos señala que vivió pendiente de un don, de una gracia, de serena dependencia como de quien se recibe la vida. Y esto dice mucho más de Rubén que lo que pudiéramos saber de él como investigador, maestro y aun como sacerdote. Se revela algo del cristiano que quiso ser en la consagración religiosa, como realización del seguimiento de Cristo. Las palabras de Rubén me recuerdan las que escribió un día Fray Mamerto Esquiú, hablando de su vocación franciscana y del hábito que la identificaba: “Debo a este hábito el *alimento del cuerpo, la luz de alma* y le debo *hasta las afecciones que han calentado mi corazón*. Es mi padre, Es mi madre” (citado por N. Avellaneda, “El Padre Ma-

merto Esquiú, en A. Ortiz, *El Padre Esquiú, Obispo de Córdoba*, Córdoba, 1883, t. I, p. 14). Testimonios, pues, que son apenas un diseño o anticipo de lo que cada uno es y será para siempre. Misterio de la vida personal que un día a cada uno nos será revelado: "Al vencedor... le daré una piedra blanca, en la que está escrito un 'nombre nuevo' que nadie conoce fuera de aquél que lo recibe" (Apoc. 2, 17).

Juan Carlos Maccarone
Decano