

TEOLOGIA

Rubén D. García: La "primera evangelización" y sus lecturas. Desafíos a la "nueva evangelización" * *Eduardo Briancesco:* Sabiduría cristiana y cultura moderna * *Néstor Tomás Auza:* El pluralismo religioso en la ciudad de Buenos Aires. Fe declarada y clero entre 1869-1910 * *Clara Frettag:* La primera delegación oficial de la Santa Sede ante la confederación argentina (1857-1865) * Crónica de la Facultad * Notas bibliográficas * Índice Volumen XXVII.

TEOLOGIA

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

JOSE CUBAS 3543 — BUENOS AIRES — REPUBLICA ARGENTINA

TOMO XXVII - Nº 56

AÑO 1990: 2º SEMESTRE

SUMARIO

<i>Rubén D. García:</i> La “primera evangelización” y sus lecturas. Desafíos a la “nueva evangelización”	111
<i>Eduardo Briancesco:</i> Sabiduría cristiana y cultura moderna	153
<i>Néstor Tomás Auza:</i> El pluralismo religioso en la ciudad de Buenos Aires. Fe declarada y clero entre 1869-1910	175
<i>Clara Freitag:</i> La primera delegación oficial de la Santa Sede ante la confederación argentina (1857-1865)	207
<i>Crónica de la Facultad</i>	219
<i>Notas bibliográficas</i>	235
<i>Índice Volumen XXVII</i>	243

LA "PRIMERA EVANGELIZACION" Y SUS LECTURAS, DESAFIOS A LA "NUEVA EVANGELIZACION" *

INTENCION Y PROPOSITO

1. Me propongo hacer una *lectura latinoamericana* de varias piezas pastorales de Juan Pablo II: cinco de ellas fueron dichas en España descubridora, conquistadora y evangelizadora; otras seis, en América Latina descubierta, conquistada y evangelizada; la última, en Roma. En su temática, todas convergen en el V Centenario de la Primera Evangelización americana.

2. *Lectura* significa *interpretación. Latinoamericana*, porque hecha desde América Latina por un cristiano que nació en ella y vive en uno de sus pueblos sintiendo todo el peso de su memoria histórica.

3. Mi caso, en efecto, puede representarse como el de un latinoamericano, hijo de la *gran patria latinoamericana* (Puebla 428), amante de la historia de su continente, que se pone a leer los doce textos papales, y al que enseguida sus referencias históricas —más de un centenar— le despiertan las reminiscencias del pasado a que ellas aluden. Entonces siente el deseo de ahondar en esas meras referencias, y busca ayuda en las fuentes historiográficas y en la bibliografía científica.

4. Las referencias históricas del Santo Padre son proposiciones *sintéticas* y *dispersas* en el contexto pastoral de sus palabras. a) He procurado desentrañar los hechos implícitos en esa síntesis y explicitarlos con ayuda del conocimiento histórico. b) Pero también he intentado hilar las referencias unas con otras para construir así un discurso coherente. c) Soy consciente que esta doble operación de *des-cvillar* e *hilar* tiene sus riesgos: en ella puede tener cabida lo subjetivo. d) Pero aun así, el tejido que resulte de ese *des-cvillar* o *hilar*, aun con su posible margen de subjetividad, representará lo que entendió este latinoamericano al leer, en contexto cultural, las piezas papales. En caso de lectura disparatada, pido disculpas al Santo Padre y me desdigo de mis devaneos.

* *In Memoriam*. El R. P. Rubén Darío García S.D.B., falleció el 2 de abril de 1990. Con la publicación de este trabajo, *Teología* le rinde público homenaje y fraterno recuerdo.

PERSPECTIVA Y LÍMITES

5. El ángulo de lectura, la perspectiva en que me coloco, es la de los *retos o desafíos* que, en la mente de Juan Pablo II, representa la Primera Evangelización para la Nueva Evangelización por los elementos negativos, positivos y epocales que contuvo.

6. Como se podrá comprobar, concedo mayor desarrollo documental a los aspectos negativos (I.A.) para demostrar que la lectura papal no pertenece a la Leyenda Dorada. De los elementos positivos, doy mayor realce al primero de ellos (I.B.I.), la Ética, pues, es el plano en que se puede dialogar con los historiadores laicistas.

7. Cito los textos de Juan Pablo II en la edición de Cuadernos Ya (Bac): *Ante el V Centenario de la Evangelización de América* (Madrid, 1984).

SUMARIO: INTRODUCCIÓN: 1. 24º viaje de Juan Pablo II. 2. Motivo del viaje. 3. Doce piezas pastorales. 4. Historia latinoamericana. 5. Lanzamiento de la Nueva Evangelización. 6. Desafíos sociológicos: a) "Retos del momento". b) "Retos del presente". 7. Desafíos históricos: a) Referencias históricas. b) Autoconciencia. 8. El "Gran desafío". 9. Desarrollo de la reflexión: a) La historia de la Primera Evangelización. b) Las lecturas de la Primera Evangelización. c) La Nueva Evangelización. — PRIMERA PARTE: EL GRAN DESAFÍO A LA NUEVA EVANGELIZACIÓN ES LA HISTORIA DE LA PRIMERA EVANGELIZACIÓN: A) Elementos negativos de la Primera Evangelización: 1. Pecado: a) en la conquista, colonización y evangelización: Catálogo. Misioneros. Teólogos. Indios. b) En el neo-colonialismo criollo (emancipación): Discursos papales a Indígenas (14). Pecados. c) En el neo-colonialismo actual: Tipos de pecados (10). Geografía, formas, órdenes, autores. 2. Antitesimonio o contraevangelización: a) ¿Complicidad? b) ¿Español = Cristiano? disociación. Sermón XXVII. 3. "Errores": a) "Cruz y Espada". b) "Esferas laica y religiosa". B) Elementos positivos de la Primera Evangelización: 1. Ética: a) Derecho de gentes. b) Breve Pastoral *officium* y bula *Sublimis Deus* (Paulo III). c) Carta de Fray Julián Garcés OP, obispo de Tlaxcala. d) Cuatro experimentos españoles (Lewis Hanke): 2. Gracia: a) Fe cristiana. b) Misterio de la Evangelización: Agentes. Santos. Contenido. Métodos. Promoción. Espíritu. Frutos. Propuestas. C) Elementos epocales de la Primera Evangelización: 1. Sistema de Cristiandad. 2. Cultura ibérica. — SEGUNDA PARTE: LAS MÚLTIPLES LECTURAS DE LA PRIMERA EVANGELIZACIÓN CONSTITUYEN UN DESAFÍO A LA NUEVA EVANGELIZACIÓN: 1. Indios e Indigenistas: a) Indios. b) Indigenistas. 2. Cristianos y Marxistas: a) Católicos. b) Protestantes. c) Marxistas. 3. Leyenda negra: a) Juan Pablo II. b) Parábolas. 4. Hispanistas y Españoles: a) Hispanistas. b) Españoles. 5. Pastores de la Iglesia: a) Puebla. b) Juan Pablo II. — TERCERA PARTE: EN FIN, LA NUEVA EVANGELIZACIÓN DEBE PRESTAR ATENCIÓN A LOS DESAFÍOS DE LA PRIMERA EVANGELIZACIÓN Y A SUS LECTURAS: Guía para la reflexión: Introducción. Preguntas: I. El "Gran Desafío": A) Lo negativo: a) Recordando. b) Pecado. c) "Contra-evangelización". d) "Errores". B) Lo positivo: a) Recordando. b) Ni copia ni repetición. c) Lo ético. d) La Evangelización. C) Lo epocal: a) Recordando. b) Raíces. c)

"Cristiandad colonial". d) Lo epocal hoy. II. Las lecturas como desafíos: A) Enseñanza del Vaticano II. B) Cuestionamientos a los católicos: a) De parte de las lecturas indias e indigenistas. b) De parte de las lecturas dialécticas. c) De parte de la *Leyenda negra*. d) De parte de las lecturas hispanistas. C) *Criterio histórico de Juan Pablo II*. B.BLIOGRAFÍA. — ANEXO.

INTRODUCCION

1. Juan Pablo II emprendió un viaje *misionero*, que duró el 10, 11 y 12 de octubre de 1984. El itinerario fue: Roma, Zaragoza, Santo Domingo, San Juan de Puerto Rico, Roma.

2. En la catequesis semanal del 17 de octubre, en la Plaza de San Pedro (Roma), el Santo Padre explicó el motivo del viaje:

"El objeto de esta peregrinación mía era aceptar la invitación del Celam de que participara en el Estadio Olímpico de Santo Domingo en la inauguración de esta novena de preparación a la celebración del descubrimiento y evangelización del Nuevo Mundo..." (Catequesis en San Pedro. 1, p. 59).

En esa misma catequesis, describió el acto central que él había presidido en el Estadio Olímpico de Santo Domingo:

"En la reunión con los obispos del Celam del 12 de octubre por la mañana, día en que puso pie Colón en un lejano 1498, entregué a todos los presidentes de las Conferencias Episcopales de Latinoamérica, acompañados cada uno por un joven y una joven, una gran cruz hecha de madera de los árboles de la tierra dominicana y copia de la que plantó Colón en los albores del siglo XVI. Esta cruz quiere ser símbolo de la nueva historia del continente de la esperanza, que ha de construirse con la fuerza de la cruz en la verdad, la justicia y el amor" (Catequesis en San Pedro. 3, p. 60).

3. En este viaje pastoral, Juan Pablo II pronunció nueve discursos y rezó dos plegarias. Luego, en la catequesis semanal del miércoles siguiente (17 de octubre), en la Plaza de San Pedro (Roma), hizo una síntesis

En total, doce piezas pastorales. Las citamos de acuerdo con la edición: *Ante el V Centenario de la Evangelización de América*, Madrid, BAC, 1984, *Cuadernos Ya*).

4. Una atenta lectura de las doce piezas pastorales configura un índice temático, en que se aprehenden los ejes fundamentales de la visión papal de nuestra historia latinoamericana desde la perspectiva de la Evangelización.

5. La preparación al V Centenario fue ocasión para que el Pastor de la Iglesia universal relanzase la Nueva Evangelización del continen-

te. En efecto, lo había hecho ya en la catedral de Puerto Príncipe (Haití), en la apertura de la XIX Asamblea General del Celam (9 de marzo 1983) y lo repetió textualmente en el Estadio Olímpico ante el Celam, el 12 de octubre de 1984:

"En el encuentro que tuve con el Celam en la catedral de Puerto Príncipe (Haití), el mes de marzo del año pasado, decía que este centenario deberíais celebrarlo con una mirada de gratitud a Dios, por la vocación cristiana y católica de América Latina, y a cuantos fueron instrumentos vivos y activos de la evangelización. Mirada de fidelidad a vuestro pasado de fe. Mirada hacia los desafíos del presente y a los esfuerzos que se realizan. Mirada hacia el futuro, para ver cómo consolidaría la obra iniciada. Obra que debía ser *«una evangelización nueva: nueva en su ardor, en sus métodos, en su expresión»*" (Alocución del 9 de marzo de 1983) (Estadio Olímpico, I, 1, p. 32).

6. En el citado discurso papal, Juan Pablo II, dirigiendo "una mirada hacia el futuro", señala algunos "retos del momento", que desafían a la Nueva Evangelización (Estadio Olímpico, III, 1, p. 38. Ver también allí mismo: III, 2,3, p. 39).

En la homilía de la Misa celebrada en la Plaza de las Américas, en San Juan de Puerto Rico, retorna sobre "los retos del presente" (Homilía, 7-9, pp. 49-51).

7. Pero una lectura más profunda de esos discursos descubre, en el pensamiento papal, *un desafío fundamental anterior a los nombrados* por cuanto que, de una manera u otra, subyace en las raíces de aquéllos, ya que se trata de la historia pasada del continente. En efecto:

a) Llama la atención el volumen que ocupa la historia del pasado latinoamericano en las doce piezas de Juan Pablo II. Una tabulación de sus referencias históricas arroja el saldo de *más de un centenar de alusiones históricas* más o menos desarrolladas. ¡Mucho para tan sólo doce piezas pastorales! La impresión cobra fuerza si se tiene en cuenta que, a los "desafíos o retos del presente", les dedica sólo dos párrafos (Estadio Olímpico, III, 1, p. 38 —Plaza de las Américas, 7-9, pp. 49-51).

Esto induciría a pensar en la importancia que el Papa atribuye al pasado histórico del continente, en concreto, o las 500 años de su Descubrimiento y Evangelización.

Notemos además que, en las referencias históricas, siempre se halla, al menos implícita, la intención de proponer una inspiración para el futuro, pero no inmóvil, objeto de copia, sino dinámica y crítica. También se apunta que, en aquella época pasada, hubo elementos propios de esa cultura —lo epocal— que no consiente repetición ni imitación.

b) Sumándose a la observación precedente, hay otra de no menor peso. Nos referimos a lo que el Santo Padre llama "autoconciencia" de

la Iglesia latinoamericana, que es decir, de los cristianos latinoamericanos. El la define como "una lúcida visión de sus orígenes y actuación" (Estadio Olímpico, II, 1, p. 33).

He aquí el riquísimo texto, en que Su Santidad nos explica: 1) En qué consiste; 2) en qué no consiste; 3) su necesidad; 4) sus frutos eclesiales; y 5) los resultados históricos.

"Frente a la problemática y desafíos, que la Iglesia tiene planteados para la evangelización en el momento presente, ella *necesita* 'una lúcida visión de sus orígenes y actuación'.

"No por mero interés académico o por nostalgias del pasado, sino para lograr una firme identidad propia, para *alimentarse* en la corriente viva de misión y santidad que impulsó su camino, para *comprender* mejor los problemas del presente y *proyectarse* más realísticamente hacia el futuro.

"No cabe duda que esa exacta 'autoconciencia' es prueba de *madurez eclesial*. Y, si es verdad que de ello la Iglesia sacará motivos de *conversión* y mayor *fidelidad* al Evangelio, también podrá deducir tantas *lecciones* y *aliento* ante los problemas que encuentra su misión salvadora en cada momento de la historia".

La exhortación papal a la *autoconciencia* histórica mira a despertar en los cristianos de América Latina la *memoria* del pasado. La amnesia histórica produce efectos análogos a los de la amnesia síquica, en particular, la pérdida de la propia identidad.

8. Nuestra conclusión, pues es ésta: las razones que adujimos en 1 y 2 nos inclinan a pensar que, *el gran desafío* a la Nueva Evangelización, en la mente de Juan Pablo II, no lo constituyen los "desafíos sociológicos" (= "retos del presente") sino los *desafíos históricos*, es decir, *la historia de la Primera Evangelización*.

9. El tema propuesto en el encabezamiento, entendido a la luz de las referencias históricas papales y de su llamado a la autoconciencia, nos pone estas preguntas:

a) Si la historia de la Primera Evangelización es el *Gran Desafío* de hoy a la Nueva Evangelización, ¿en qué componentes *negativos*, *positivos* y *epocales* de aquella se origina?

b) Esos componentes negativos, positivos y epocales de la Primera Evangelización historiográficamente dan pie a *distintas lecturas o interpretaciones* de ese complejo hecho de la Conquista y Evangelización. ¿Cuáles lecturas? ¿Son también desafíos?

c) Y, en fin, la pregunta decisiva, que debe ser objeto de conversación y reflexión de los cristianos latinoamericanos: ¿*Cómo deberá ser una Nueva Evangelización, que preste atención a la experiencia histórica de la Primera Evangelización?* ¿no deberá tener en cuenta lo *nega-*

tivo, positivo y epocal de aquella?; ¿pero, por sobre todo, no deberá estar atenta a *la epocal hoy*, que no lo era entonces?

PRIMERA PARTE

El gran desafío a la Nueva Evangelización es la historia de la Primera Evangelización

A) Juan Pablo II, sin pudor, admite un nexo, aunque precario, entre Conquista y Evangelización “*en la fase de la primera penetración evangélica*” (Estadio Olímpico, II, 3, p. 34). Y, sobre todo, afirma que retos o desafíos a la Nueva Evangelización proceden de algunos *elementos negativos* de la Primera Evangelización, de los que señala tres: *pecados, antitestimonio* (= contra-evangelización), errores de aquella compleja empresa.

1. Por de pronto, partiendo que de veras hubo *pecados*, el Santo Padre puntualiza a modo de ejemplo:

a) Que, durante la *Conquista y la Colonización*, que por un tiempo marcharon juntas con la *Evangelización*, los *Conquistadores, Encomenderos y Poderosos* cometieron abusos (dos veces), opresión (dos veces), explotación (dos veces), violencia, esclavitud, maltrato de los indígenas, en los órdenes político, social y económico¹.

El mismo Juan Pablo II, meditando y genérico en el catálogo de pecados que recogimos, aporta un párrafo del famoso primer discurso de Antonio de Montesinos redactado colectivamente por los dominicos de la Española (República Dominicana) en diciembre de 1511:

“Y cuando el *abuso* de los poderosos se abatía sobre el indefenso, no cesó esa voz, que clamaba a la conciencia, que fustigaba la *opresión*, que defendía la dignidad del *injustamente tratado*, sobre todo del más desvalido.

“Con qué fuerza resuena en los espíritus la palabra señera de Fray Antonio de Montesinos, cuando en la primera homilía documentada, la de Adviento de 1511 —al principio de la evangelización— alza su voz en estos mismos lugares, y denunciando valientemente la *opresión y abusos* cometidos contra inocentes, grita: “Todos estáis en *pecado mortal*... Estos, ¿no son hombres?, ¿no tienen ánimas racionales?, ¿no sois obligados a amarlos como a vosotros mismos?” (Hipódromo de Santo Domingo, 3, p. 25).

Si, tras el ejemplo del Papa, continuamos indagando en la historia del tiempo, hallamos, por ejemplo, un escalofriante testimonio del gran teólogo dominicano Fray Francisco de Vitoria († 1546). Tras escuchar de los mismos protagonistas las hazañas de la conquista del Perú, escribía a su Provincial Miguel de Arcos: “Se me hieló la sangre en el cuerpo en mentándomelas” (8 noviembre 1534).

También los indígenas dejaron dolorosa constancia de los pecados de la Conquista. Consignó un *sabio maya* en el siglo XVI: "Nos cristianizaron, pero ahora nos hacen pasar de unos a otros animales" (Chilam Balam de Chumayavel) —escribieron los *escritores anónimos de Tlaxololco* después de la conquista de México (1526): "Se nos puso precio. Precio del joven, del sacerdote, del niño, de la doncella... El precio de un pobre eran sólo dos puñados de maíz—. Y un quecha ya cristiano, *Felipe Guamán Poma de Ayala* († 1615), constataba: "Aun hasta ahora dura aquel deseo de oro y plata, y se matan los españoles y desuellas a los indios, y por el oro y plata quedan despoblados parte de este reino, los pueblos de los pobres indios, por oro y plata".

b) Juan Pablo II ha dirigido, en América, unos catorce discursos exclusivamente a indígenas (8 de ellos fueron recopilados por la Conferencia Episcopal Paraguaya: *Juan Pablo II y los Indígenas americanos*). En ellos denuncia que los pecados continuaron en América aun después de la Emancipación política (que, para el indígena, fue de neocolonialismo criollo). La geografía del pecado se ensancha en América Latina. Los órdenes en que se cometen también se amplían, como asimismo se multiplican los que los cometen. Se peca contra el indio en los órdenes ético, cultural, jurídico, laboral, social, político, económico, etc. Pecan: gobiernos, poderosos, ricos, colonos, patrones terratenientes, comerciantes, industriales, traficantes, etcétera².

He aquí una muestra de la denuncia papal en Oaxaca y Chiapas (México):

"Responsables de los pueblos, clases poderosas, que *tenéis improductivas las tierras que esconden el pan que a tantas familias falta*: la conciencia humana, la conciencia de los pueblos, el grito del desvalido, sobre todo, la voz de Dios, la voz de la Iglesia os repite conmigo: no es justo, no es humano, no es cristiano continuar con ciertas situaciones claramente injustas" (Saludo a Indígenas de Oaxaca y Chiapas, México 29 enero 1979, p. 9).

c) En fin, el Santo Padre debe reconocer, en aquellos mismos discursos a indígenas, que hoy día (en lo que podríamos calificar de *neocolonialismo actual ya no sólo criollo sino también foráneo*) el pecado sigue vigente en América, pero ya no sólo contra los Indígenas sino contra el hombre latinoamericano, en particular los pobres.

Hoy día la geografía del pecado es toda Latinoamérica. Además de aquellos *nueve pecados* que ya mencionamos. Su Santidad denuncia muchos otros, que se pueden catalogar en *diez tipos*: 1) Innoble nivel de vida; 2) Marginación (9 ejemplos); 3) Frecuente maltrato y dura explotación (6 casos); 3) Pecados en relación con la tierra (3 especificaciones); 4) Falta de respeto a las costumbres y tradiciones; 5) Extremada diferencia de clases sociales; 6) Abusos de los más fuertes (4 clases); 7) La coca de los nativos convertida en comercio de droga;

8) Pecados directos contra la persona individual (8 ejemplos); 9) Pecados en forma de desafíos (14 clases), y 10) Pecados en forma de "tentaciones" (7 especificaciones). El pecado ahora adquiere múltiples formas, penetra en todos los órdenes, también en el religioso, y los cometemos todos, incluso los cristianos.

He aquí una muestra de la denuncia papal:

"El egoísmo de los 'satisfechos', que se aferran a un presente privilegiado de minorías opulentas, mientras que vastos sectores populares soportan difíciles y hasta dramáticas condiciones de vida, en situaciones de miseria, de marginación, de opresión" (Estadio Olímpico, III, 2, p. 39).

2. Los pecados de los cristianos en América Latina constituyeron, y siguen constituyendo, un verdadero *antitestimonio*, que bien puede definirse como *Contra-evangelización*.

a) Juan Pablo II alude a ello en repetidas ocasiones (Hipódromo de Santo Domingo, 3, p. 25; Estadio Olímpico, II, 3, p. 35). Pero también afirma allí mismo que, de parte de los Misioneros, no hubo solidaridad, y menos complicidad, con los Conquistadores y Encomenderos. Por el contrario, los frailes reiteraron sus enérgicas protestas. Entre los más terribles denunciadores, que el Papa nombra, emerge Fray Bartolomé de Las Casas, que, de antiguo encomendero, leyendo un texto del Eclesiástico (34, 18-22), se convirtió, durante 52 años, en acérrimo defensor de los Indios.

b) Acotemos que el Santo Padre no lo dice expresamente, pero que debe admitirse que los Indios percibieron cierta solidaridad entre Conquista y Evangelización al llamar *cristianos*, y no *españoles*, a los conquistadores y colonos, identificando esta última condición con su calidad de cristianos.

La catequesis se esforzaba en disociar *español* y *cristiano*, y distinguir *mal cristiano* de *buen cristiano*.

"Cuando viereis algunos viracochas (= españoles) que dan de coces a los indios o les tiran por los cabellos y los maldicen y dan al diablo, y les toman sus comidas, y les hacen trabajar y no les pagan, y los llaman perros, y están enojados y soberbios, esos tales viracochas son enemigos de Jesucristo, son malos, y aunque dicen que son cristianos, no lo son.

"Cuando viereis otros viracochas, que no os hacen mal tratamiento, antes os defienden como a hijos y os defienden de los malos, y os socorren en vuestras necesidades, *entended que estos son buenos cristianos y guardan la ley de Jesucristo*" (Tercer Catecismo o Sermonario. Sermón XXVII. De la caridad y limosna, 169).

3. En dos referencias históricas, el Papa señala otros tantos *errores* de la Primera Evangelización.

a) Las referencias son estas:

1ª "La interdependencia entre la Cruz y la Espada en la primera fase de la penetración misionera" (Estadio Olímpico, II, 3, p. 34).

2ª "La excesiva cercanía, o confusión, entre las esferas laicas (= Estado) y religiosa (= Iglesia)" (Estadio Olímpico, II, p. 34).

b) El problema consiste en discernir si estos dos hechos deben considerarse *erróneos* o *epocales*.

Con respecto a *la Cruz y la Espada*, símbolos de la unión entre la Evangelización y la Conquista (o Iglesia misionera y Estado conquistador), en la época no hubo una sola postura: 1) el clérigo humanista Juan Ginés de Sepúlveda († 1573), propiciaba la interdependencia; 2) Fray Bartolomé de Las Casas exigía la disociación; 3) el P. José de Acosta († 1600) se mantenía perplejo entre ambas posturas. Creemos que se deba concluir que se trató de una mentalidad medieval originada en Constantino († 337), que distorsionó la tradición apostólica (San Pablo, Iglesia preconstantiniana).

Con respecto a *la excesiva cercanía o confusión, entre las esferas laica y religiosa*, debe tenerse en cuenta, 1) "son propios de aquella época" (leer, por ejemplo, la introducción del rey Carlos II de España a la *Recopilación de las Leyes de Indias*, 1680); 2) instrumentos institucionales de la *excesiva cercanía* son el Patronato, y su interpretación regalista: el Vicariato Regio. Opinamos pues que se deba concluir que se trató de una *cercanía* (entonces normal), pero que fue excesiva (aun para entonces), convirtiéndose en *confusión* (= mezcla híbrida): el *Sistema de Cristiandad*. En fin, una y otra referencia señalan hechos *epocales*, sí, pero también *erróneas*, aun para aquellos tiempos.

A este punto de nuestra reflexión histórica, es bueno que nos preguntemos:

Los *pecados*, el *antitestimonio* o *contra-evangelización*, los *errores* de la Primera Evangelización, no son *desafíos* o *retos* a la Nueva Evangelización?

B) Pero los desafíos a la Nueva Evangelización —continúa Juan Pablo II— provienen también de los *elementos positivos* de la Primera Evangelización, entre los que se destacan *ética* o defensa de los derechos humanos del Indio, y *gracia* o la evangelización en su doble dimensión sobrenatural (Bautismo) y social (promoción).

1. "Ella (la evangelización) suscitó un vasto debate teológico-jurídico, que, con Francisco de Vitoria y su Escuela de Salamanca,

analizó a fondo los *aspectos éticos* de la conquista y colonización. Esto provocó la publicación de leyes de tutela de los indios e hizo nacer los grandes principios del derecho internacional de gentes" (Estadio Olímpico, II, 4, p. 35).

Podrían aducirse innumerables testimonios históricos, que no son anécdotas sueltas sino documentación de la intencionalidad ética de la Corona en lógica coherencia. El hecho de que muchos de sus mejores intentos quedaran a medias en los resultados o fracasaran rotundamente por culpa de los intereses del pecado humano, no desmerece y menos anula la primacía de la ética.

Simplemente a manera de ejemplos que, a su vez, son culminación de largos y trabajosos procesos, aportaremos tres casos significativos.

a) En su discurso a los Indígenas en el aeropuerto de Latacunga (Ecuador), el 3 de enero de 1985, les decía Juan Pablo II:

"Sé también que numerosos misioneros, entre ellos fray Bartolomé de Las Casas, el padre Vieira, el obispo Pedro de la Peña y otros, así como los miembros de diversos concilios, lucharon en *defensa de los derechos del indígena*. Hombres de gran talento y corazón, como los padres Vitoria y Suárez, habían precedido estos reclamos, proclamando que *los derechos humanos de vuestros pueblos estaban antes que cualquier otro derecho establecido por leyes humanas*. Desde entonces el *derecho de gentes* es la medida de las cambiantes leyes positivas y el que urge la rectitud y eficacia de las mismas" (Latacunga, II, 1, p. 30).

En efecto, Fray Francisco de Vitoria OP, seguido de sus discípulos de la Escuela de Salamanca, elaboró una auténtica *Carta constitucional de los Indios*, que Luciano Pereña Vicente sintetiza así: "Primero, indios y españoles son fundamentalmente iguales en cuanto hombres. Segundo, igualmente solidarios y libres, el retraso de los indios se debe en gran parte a la falta de educación y a las bárbaras costumbres. Tercero, los indios son verdaderamente dueños de sus bienes al igual que los cristianos, y no pueden ser desposeídos de ellos en razón de su incultura. Cuarto, los indios podrían ser confiados a la tutela y protección de los españoles mientras estuvieran en situación de subdesarrollo. Quinto, el consentimiento mutuo y la elección libre de los indios constituía, en última instancia, el título prioritario de intervención y de gobierno" (*Proceso a la conquista de América*, pp. 14-15).

b) En el mensaje radio-televisivo a las poblaciones autóctonas reunidas en Fort Simpson (Canadá), el 16 de setiembre de 1984, expresaba Juan Pablo II:

"En 1537, en un documento titulado *Pastorale Officium*, mi predecesor Paulo III proclamó los derechos de las poblaciones nativas de aquellos tiempos. *Afirmó su dignidad, defendió su libertad, afirmó que no podían ser esclavizados o privados de sus bienes y propiedades*" (Fort Simpson, 2, p. 23).

El mismo Paulo III (1534-1549), además del breve citado por Juan Pablo II, expidió la famosa bula *Sublimis Deus*, del 2 de junio de 1537.

Allí se leen estas afirmaciones de ética cristiana:

"Nos...consideramos...que los *Indios son verdaderamente hombres*...Definimos y declaramos...que tales Indios y todos los que más tarde se descubran, *no pueden ser privados de su libertad por medio alguno, ni de sus propiedades, aunque no estén en la fe de Jesucristo; y podrán libre y legítimamente gozar de su libertad y de sus propiedades, y no serán esclavos. Y todo lo que se hiciere en contrario será nulo y de ningún efecto.*

c) En los móviles de esta bula, está la carta de Fray Julián Garcés, obispo de Traxcala (1528-1542), México, verdadera *carta magna* de los indios americanos. Entre otras cosas, el obispo dominico escribía a Paulo III:

"A nadie pues, por amor de Dios, aparte de esta obra (de evangelizar) *la falsa doctrina* de los que, instigados por sugestiones del demonio, afirman que *estos indios son incapaces de nuestra religión*... (Esta doctrina es de) cristianos, cuya avaricia es tanta, que, por poder hartar su sed, quieren porfiar que las criaturas racionales hechas a imagen de Dios, son bestias y jumentos, *no a otro fin de que los que los que las tienen a su cargo, no tengan cuidado de librarlas de las rabiosas manos de su codicia, sino que las dejan usar en su servicio, conforme a su antojo*... Son con justo título racionales, tienen enteros sentidos y cabeza. Sus niños hacen ventaja a los nuestros en el vigor de su espíritu, y en más dichosa viveza de entendimiento y de sentidos, y en todas las obras de manos..." (*De la carta de Fray Julián Garcés, obispo de Tlaxcala, a Paulo III*).

d) En fin, la ética no quedó siempre en meros documentos sino que se procuró llevarla a la práctica. En este sentido, cabe, al menos, citar la investigación del historiador estadounidense Lewis Hanke: *La lucha española por la justicia en la conquista de América* (1967²). Allí se documentan, en primer lugar, "cuatro experimentos españoles en América" (1516-1550) y, en segundo término, "el desarrollo de la lucha por la justicia" (1550-1660). Sólo nombrados cuatro experimentos en forma de preguntas, como figuran en el texto: 1º ¿Podían aprender a vivir los indios como los cristianos españoles?, 2º ¿Podía colonizarse pacíficamente el Nuevo Mundo con labradores?, 3º ¿Podía predicarse la fe sólo por medios pacíficos?, 4º ¿Podía abolirse el sistema de encomiendas?

¿No son estos *experimentos* expresiones de conciencia, intencionalidad y praxis éticas?

2. Junto con la ética, también la *gracia*.

a) En efecto, la Iglesia "tampoco quiere desconocer que la expansión de la Cristiandad Ibérica trajo a los nuevos pueblos el don que estaba en los orígenes y gestación de Europa —*la fe cristiana*— con su

poder de humanidad y salvación, de dignidad y fraternidad, de justicia y amor para el Nuevo Mundo" (Estadio Olímpico, II, 3, pp. 34) ⁴.

b) La acción de la Gracia no se limitó al Bautismo y sacramentalización de los Indígenas sino que se concretó en todo ese complejo proceso divino-humano que se llama *evangelización* y que contiene muchos elementos (Estadio Olímpico, II, 4, pp. 35-37). (Puebla en el título de los números 348-369) llama, al proceso que se propone describir, *El Misterio de la Evangelización*. En efecto, la Evangelización, como la Iglesia, es *Misterio*, es decir, es de naturaleza divino-humana, visible-invisible, material-espiritual, como que en ella actúan Dios y el hombre.

Juan Pablo II, en un largo texto muy logrado, reúne complexivamente un buen número de los elementos constitutivos del proceso de la Evangelización ⁵.

Luego, en sus diversas alocuciones de aquellas doce piezas pastorales, las retoma singularmente.

Helos aquí:

LA VOCACION INDIANA

La estadísticas documentadas de Pedro Borges Morán (*El envío de misioneros a América durante la época española*, pp. 477-450) contabilizan 15.585 religiosos, en su mayoría casi total de las Ordenes llamadas a las Indias (Franciscanos, Dominicos, Agustinos, Mercedarios, Jesuitas, Capuchinos), que arribaron en 1.068 expediciones (de 1493 a 1822).

"¡Qué profundo estupor produce todavía hoy la gesta de aquellos mensajeros de la fe! Siendo pocos para tan inmenso territorio, sin los medios modernos de transporte y comunicación, con pocos recursos médicos, van cruzando imponentes cordilleras, ríos, selvas, tierras áridas e inhóspitas, planicies pantanosas y altiplanos, que van del Colorado a la Florida, a México y Canadá; de las cuencas del Orinoco y del Magdalena, al Amazonas, de la pampa, al Arauco. Una verdadera epopeya de fe, de servicio a la evangelización, de confianza en la fuerza de la cruz de Cristo" (Hipódromo de Santo Domingo, 2, pp. 24-25).

"¡Cuántos no fueron los misioneros y obispos que lucharon por la justicia y contra los abusos de los conquistadores y encomenderos! Son bien conocidos los nombres de Antonio de Montesinos, Bartolomé de Las Casas, Juan de Zumárraga, Vasco de Quiroga, Juan del Valle, Julián Garcés, José de Anchieta, José de Acosta, Manuel de Nóbrega, Roque González, Toribio de Mogrovejo y tantos otros... No menor interés por procurar la promoción humana en las tierras evangelizadas se nota en grandes figuras misioneras, como el padre Kino, fray Junípero Sierra, el beato Roque González, Antonio Vieira..." (Estadio Olímpico, II, 3, p. 35; II, 4, p. 35).

LA SANTIDAD LATINOAMERICANA

Juan Pablo II proporciona tres listas parciales, que reunidas totalizan los principales santos latinoamericanos beatificados o canonizados hasta 1984.

Trece varones y 3 mujeres, 9 canonizados y 7 beatificados florecieron en Latinoamérica entre 1581 (muerte de san Luis Beltrán) y 1920 (muerte de la beata Teresa de los Andes), sin contar los que desde 1984 han sido declarados santos, los que están en camino de serlo y los que ni siquiera están en ese proceso.

La santidad latinoamericana, en particular la de los siglos XVI y XVII, tiene los rasgos de la santidad barroca (penitencias increíbles, larguísima oración, fenómenos sobrenaturales, etc.), pero también lleva los signos que le imprimió su condición indiana (amor a la cruz, amor a los pobres, celo misionero, audacia profética, etcétera).

"Un sustrato (cultural católico), que alcanzó cotas de santidad admirables en figuras tan ejemplares y cercanas a su pueblo como *Toribio de Mogrovejo, Rosa de Lima, Martín de Porres, Juan Macías, Pedro Claver, Francisco Solano, Luis Beltrán, José de Anchieta, Mariánita de Quito, Roque González, Pedro de Bethancur, el Hermano Febres Cordero y otros*" (Estadio Olímpico, II, 5, p. 37. Ver también Oración en el Pilar, p. 8; Catequesis en San Pedro, 2, p. 59).

CONTENIDO CRISTOLOGICO Y MARIANO, ECLESIAL Y APOSTOLICO

Al menos diez catecismos peruanos (ver Javier Castillo Arroyo, *Catecismos peruanos del siglo XVI*) y seis catecismos mexicanos (Juan G. Durán, *Monumenta catechetica hispanoamericana*) pueden ilustrar las siguientes afirmaciones de Juan Pablo II sobre el contenido cristológico y apostólico:

"Ellos (los misioneros) tuvieron desde el principio una clara conciencia —válida siempre— de su misión: que el evangelizador ha de elevar al hombre dándole ante todo la fe, la salvación en Cristo, los medios e instrucción para lograrla... (Estadio Olímpico, II, 4, pp. 36-37).

"La fe que los misioneros españoles llevaron a Hispanoamérica, es una fe apostólica y eclesial, heredada —según venerable tradición, que aquí, junto al Pilar, tiene su asiento secular— de la fe de los Apóstoles..." (Avenida de los Pirineos, 1, p. 11; 2, p. 13).

"Ese testimonio vivido y predicado de Cristo Jesús como el Señor, como luz para la vida, como principio y fin de la existencia humana, como hermano del hombre en el plan salvador de Dios, es la gran novedad que mueve a sucesivas generaciones de misioneros... La fe en Cristo Salvador y el servicio a la misma es lo que atrae a los predicadores del Evangelio; es lo que los hace servidores del hombre, que encuentran en las nuevas tierras, en

quien su fe les hace descubrir al hombre hermano, al redimido por Cristo, al hijo del Padre único, Dios" (Hipódromo de Santo Domingo, 2, p. 24).

El contenido mariano también aparece en la catequesis (ver Juan G. Durán, *Las resonancias marianas de los catecismos hispanoamericanos del siglo XVI*) y se plasma en las advocaciones y santuarios a María. Juan Pablo II lo ejemplifica elocuentemente:

"América Latina se ha convertido en la tierra de la nueva *Visitación*... Aun externamente, las tierras de la nueva evangelización denotan esa presencia singular de María, con sus cerca de 2.000 nombres de ciudades, villas y lugares referidos a los misterios y advocaciones de la Virgen Santísima" (Hipódromo de Santo Domingo, 4, p. 26).

"Decir España es decir María. Es decir el Pilar, Covadonga, Aránzazu, Monserrat, Ujué, el Camino, Balvanera, Guadalupe, la Almudena, los Desamparados, Lluch, la Fuensanta, las Angustias, los Reyes, el Rocío, la Candelaria, el Pino.

"Y decir Iberoamérica es decir también María, gracias a los misioneros españoles y portugueses. Es decir *Guadalupe, Altagracia, Luján, la Aparecida, Chiquinquirá, Coromoto, Copacabana, el Carmen, Suyapa* y tantas otras advocaciones marianas no menos entrañables" (Avenida de los Pirineos, 4, p. 14).

MEDIOS DE EVANGELIZACION Y METODOS MISIONALES

Pedro Borges Morán (*Métodos misionales en la cristianización de América. Siglo XVI*) y Leandro Tormo (*Historia de la Iglesia en América Latina*, I) han estudiado los recursos metodológicos de que echaron mano los misioneros en su inventiva por transmitir la fe. El primero se ciñe al siglo XVI; el segundo abarca toda la época hispánica.

Estos textos de Juan Pablo II reseñan esa actividad.

"En ese aspecto cultural los evangelizadores hubieron de inventar *métodos de catequesis*, que no existían; tuvieron que crear las *'escuelas de doctrina'*, instruir a *niños catequistas* para superar las barreras de las lenguas. Sobre todo, hubo que preparar *catecismos* ilustrados que explicaran la fe, componer *gramáticas* y *vocabularios*, usar los recursos de la palabra y del testimonio, de las artes, danzas y música, de las representaciones teatrales y escenificaciones de la Pasión.

"En este campo destacaron figuras de buenos pedagogos como fray Pedro de Gante y otros" (Estadio Olímpico, II, 4, p. 36).

"Testimonio parcial de esa actividad son —en el solo período de 1524 a 1572— las 109 obras de bibliografía indígena que se conservan, además de otras muchas perdidas o no impresas: se trata de vocabularios, sermones, catecismos, libros de piedad y de otro tipo. Son valiosísimos aportes culturales de los misioneros, que testimonian su dominio de numerosas lenguas indígenas, sus conocimientos etnológicos e históricos, botánicos y geográficos, bioló-

gicos y astronómicos adquiridos en *función de la misión*. Testimonio también de que, después del choque inicial de culturas, la evangelización supo asumir e inspirar las culturas indígenas" (Estadio Olímpico, II, 4, p. 36).

PROMOCION HUMANA DEL INDIGENA

El célebre franciscano Fray Toribio Motolinía († 1569) atestiguaba, en México, el "buen ingenio y grande habilidad que tienen los indios en aprender" y los "oficios mecánicos que los indios han aprendido" (*Historia de los indios de la Nueva España*, III, 12-13). Y el jesuita José de Acosta dice de mexicanos e incas, "que es falsa la opinión de los que tienen a los indios por hombres faltos de entendimiento" (*Historia natural y moral de las Indias*, VI, 1).

Sobre esa base natural, los misioneros transmitieron los elementos de una civilización superior, como era la europea (3500/4000 años más desarrollada).

"Con razón podía decir un cronista que a los religiosos 'no sólo se les debe la doctrina sobrenatural sino que también ... enseñaron *las costumbres morales y políticas*, en fin, todo aquello que es necesario para la vida humana" (Hipódromo de Santo Domingo, 3, p. 25).

"En la labor cotidiana de inmediato contacto con la población evangelizada, los misioneros formaban *pueblos*, construían *casas* e iglesias, llevaban el *agua*, enseñaban a cultivar la *tierra*, introducían *nuevos cultivos*, distribuían *animales* y *herramientas* de trabajo, abrían *hospitales*, difundían las *artes* como la *escultura*, la *pintura*, *orfebrería*, enseñaban *nuevos oficios*, etc." (Estadio Olímpico, II, 4, p. 35).

"Se van iniciando *amplias experiencias colectivas de crecimiento en humanidad y de implantación más profunda del cristianismo*, en formas nuevas de vida y sociabilidad más dignas del hombre.

"Tales fueron los '*pueblos hospitales*' del obispo Vasco de Quiroga, *las reducciones o colonias misioneras* de los franciscanos, las extraordinarias *reducciones* de los jesuitas en el Paraguay, y tantas otras obras de caridad y misericordia, de instrucción y cultura" (Estadio Olímpico, II, 4, p. 36).

"Cerca de cada iglesia, como preocupación prioritaria, surgía la *escuela* para formar a los niños.

De todos estos esfuerzos de elevación humana quedan páginas abundantes en las crónicas de Mendieta, Grijalva, Motolinía, Remesal y otros. ¡Con qué satisfacción consignan que un obispo podía ufanarse de tener unas *500 escuelas* en su diócesis!" (Estadio Olímpico, II, 4, p. 35).

"Los mismos *concilios* y *sínodos* locales contienen, a veces, junto con las prescripciones de carácter eclesial, interesantes cláusulas de tipo cultural y de promoción humana" (Estadio Olímpico, II, 4, p. 36).

"No menor interés por procurar la promoción humana en las tierras evangelizadas se nota en grandes figuras misioneras, como el padre Kino, fray Junípero Serra, el beato Roque González, Antonio Vieira, que tanto hicieron por elevar el nivel humano de sus nuevas comunidades cristianas" (Estadio Olímpico, II, 4, pp. 35-36).

ESPIRITU DE LOS MISIONEROS

Pablo VI en *Evangelii Nuntiandi* (n. 74 a n. 80) propone 7 *actitudes interiores* del evangelizador, que constituyen *el espíritu de la evangelización* —Y puebla, n. 378 a n. 383) nombra *actitudes* que nos revelan la *autenticidad de la Evangelización*. ¿Cuáles?

Busquemos en los documentos citados las *actitudes* que conforman el *espíritu de la evangelización*, y comparémoslas con las que Juan Pablo II descubre en los misioneros de la Primera Evangelización.

"En la misma carta a los Corintios el Apóstol escribe: 'Investidos de este ministerio, no desfallecemos. Antes bien, *hemos repudiado el silencio vergonzoso, no procediendo con astucia, ni falseando la Palabra de Dios*; al contrario, *mediante la manifestación de la verdad*, nos recomendamos a nosotros mismos a toda conciencia humana delante de Dios' (2 Cor 4, 1-2).

"¡Cuántas gracias de dar a Dios, porque los predicadores del Evangelio cumplieron su misión *en este espíritu*. Ellos, en efecto, realizaron su tarea con *libertad e intrepidez, sin cálculos sugeridos por astucias humanas. Sin ocultar, con el silencio, las consecuencias prácticas, que derivan de la dignidad de cada hombre, hermano en Cristo e hijo de Dios*!" (Hipódromo de Santo Domingo, 3, p. 25).

"Y cuando el abuso de los poderosos se abatía sobre el indio, *no cesó esa voz que clamaba a la conciencia, que fustigaba la opresión, defendía la dignidad del injustamente tratado, sobre todo el más desvalido*.

"¡Con qué fuerza resuena en los espíritus la palabra señera de fray Antonio de Montesinos, cuando, en la primera homilía documentada, la de adviento de 1511 —al principio de la evangelización— alza su voz en estos mismos lugares, *y denunciando valientemente la opresión y abusos cometidos contra inocentes*, grita: 'Todos estáis en pecado mortal... Estos, ¿no son hombres?, ¿no tienen ánimas racionales?, ¿no sois obligados a amarlos como a vosotros mismos?!

"Era la misma voz de los Obispos, cuando asumieron en todo el Nuevo Mundo el título de '*protectores de los indios*'" (Hipódromo de Santo Domingo, 3, p. 25).

"¡Cuántos no fueron los misioneros y obispos que *lucharon por la justicia y contra los abusos de conquistadores y encomenderos*! Son bien conocidos los nombres de Antonio de Montesinos, Bartolomé de Las Casas, Juan de Zumárraga, Vasco de Quiroga, Juan del Valle, Julián Garcés, José de Anchieta, José de Acosta, Manuel de Nóbrega, Roque González, Toribio de Mogrovejo y tantos otros.

"Con ello la Iglesia, frente al pecado de los hombres, incluso de sus hijos, *trató de poner entonces —como en las otras épocas— gracia de conversión, esperanza de salvación, solidaridad con el desamparado, esfuerzo de liberación integral*" (Estadio Olímpico, II, 3, p. 35).

"En el seno de una sociedad propensa a ver los beneficios materiales, que podía lograr con la esclavitud o explotación de los indios, *surge la protesta inequívoca desde la conciencia crítica del Evangelio*, que denuncia la inobservancia de las exigencias de dignidad y fraternidad humanas, fundadas en la creación y en la filiación divina de todos los hombres" (Estadio Olímpico, II, 3, p. 35).

"A pesar de la excesiva cercanía, o confusión, entre las esferas laica y religiosa propias de aquella época, *no hubo identificación o sometimiento, y la voz de la Iglesia se elevó desde el primer momento contra el pecado*" (Estadio Olímpico, II, 3, pp. 34-35).

FRUTOS DE LA PRIMERA EVANGELIZACION

A este punto de la reflexión, debemos precavernos de no caer en leyendas negras y tampoco doradas. Pedro Borges Mormán (*Métodos misionales en la cristianización de América. Siglo XVI*) intenta un balance crítico de "los frutos de los métodos: los frutos vistos por los contemporáneos" (pp. 459-492) y una apreciación de los frutos" (pp. 493-551).

Los contemporáneos "ofrecen una visión peroyativa del cristianismo de los indios, y que... su cristianismo reportó, en cuanto a las calidades, un fruto menguado" (p. 492).

La apreciación desde las fuentes: "Un hecho que no se puede prudentemente negar: el de que, a los pocos años de evangelizada una región, cualquiera que ésta fuese, todos los indios de la misma (todos, en sentido general, a lo que no obsta la existencia de algunas excepciones) habían recibido el bautismo" (p. 513, "Juzgamos la conversión de los indios, en términos generales, como sincera, y los miles de bautismos administrados como bautismos conferidos a indios interiormente convertidos a la fe" (p. 517). En una segunda etapa 'entre los dos pesos, cristianismo y paganismo, el indio se dejaba llevar ora por uno, ora por el otro: sin dejar de ser cristiano quería al mismo tiempo seguir siendo pagano" (p. 551).

Juan Pablo II, con una mirada, que parte de la situación religiosa de América Latina actual, destaca los aspectos positivos que se deben a aquella siembra.

"Una siembra generosa y fecunda la de aquellos misioneros españoles y portugueses, que sembraron a manos llenas la Palabra del Evangelio, en un esfuerzo que llega hasta hoy, y que constituye *una de las páginas más bellas en toda la historia de la evangelización llevada a cabo por la Iglesia*" (Avenida de los Pirineos, 1, p. 12).

"Ellos (los misioneros) llegan, sobre todo, de la península ibérica: franciscanos, mercedarios, dominicos, agustinos, jesuitas, capuchinos y otras órdenes religiosas. Luego se asocian también los procedentes de otras naciones.

Así, años tras año, en el decurso de varios siglos, hasta nuestros días, *hasta que la fe en Cristo se consolida con raíces propias en la nueva cristiandad*" (Hipódromo de Santo Domingo, 2, p. 24).

"(La llegada de los descubridores) era *el prorrumper vigoroso de la universalidad querida por Cristo, como hemos leído en San Mateo (28, 19-20), para su mensaje*. Este, tras el concilio de Jerusalén, penetra en la Ecumene helenística del Imperio Romano, se confirma en la evangelización de los pueblos germánicos y eslavos (ahí marcan su influjo Agustín, Benito, Cirilo y Metodio) y halla su nueva plenitud en el alumbramiento de la cristiandad del Nuevo Mundo. Con ello *'se echan las bases de la cultura latino-americana y de su real sustrato católico (Puebla 412)*' (Estadio Olímpico, II, 2, p. 34).

"Un dato consignado por la historia es que *la primera evangelización marcó esencialmente la identidad histórico-cultural de América Latina (cf. Puebla 412)*. Prueba de ello es que *la fe católica no fue desarraigada del corazón de los pueblos*, a pesar del vacío pastoral creado en el período de la independencia o del hostigamiento y persecuciones posteriores" (Estadio Olímpico, II, 5, p. 37).

"Ese *sustrato cultural católico* se manifiesta en la plena *vivencia de la fe, en la sabiduría vital* ante los grandes interrogantes de la existencia, *en sus formas barrocas de religiosidad* de sentido trinitario, de devoción a la Pasión de Cristo y a María" (Estadio Olímpico, II, 5, p. 37).

"Un sustrato que alcanzó *cotas de santidad admirables* en figuras tan ejemplares y cercanas a su pueblo como Toribio de Mogrovejo, Rosa de Lima, Martín de Porres, Juan Macías, Pedro Claver, Francisco Solano, Luis Beltrán, José de Anchieta, Marianita de Quito, Roque González, Pedro de Bethancur, el hermano Miguel Febres Cordero y otros" (Estadio Olímpico, II, 5, p. 37 - Ver Oración en el Pilar, p. 8 y Catequesis en San Pedro, 2, p. 59).

"¡Con cuánto gozo saludo hoy a esta Iglesia evangelizadora y evangelizada, que, en un gran impulso de creatividad y juventud, ha logrado que casi la mitad de todos los católicos estén en América Latina!" (Estadio Olímpico, I, 1, p. 31).

PROPUESTAS PARA EL FUTURO

Juan Pablo II propone un "compromiso *no de re-evangelización*, pero sí una *evangelización nueva*. Nueva en su ardor, en sus métodos, en su expresión" (Alocución al Celam en la catedral de Puerto Príncipe, III, 9 de marzo de 1983 y repetida en el Estadio Olímpico, I, 1, p. 32). No se trata pues de *re-evangelizar*, pues ello supondría que la Primera Evangelización no dejó rastros. "*Nueva... en su expresión*", entendida a la luz de Puebla (ver 400, 407, 560) significa que el resultado de ella no deberá ser una *nueva cristiandad* sino la *civilización del amor*, que

lanzó Pablo VI y que describe Puebla en su "Mensaje a los pueblos de América Latina" (8-9).

"Este es el *objetivo* sobre el que la Iglesia quiere reflexionar con nueva intensidad en la novena de años que vengo a iniciar. Para poder ofrecer al hombre latinoamericano actual una nueva luz en Cristo, que ayude a transformar desde dentro a los hombres, las estructuras, la sociedad de hoy. *Que ayude a implantar una civilización nueva fundada no en el odio o las clases sino en el amor*" (Aeropuerto de Santo Domingo, p. 22).

"Conmemorar lo que inauguró un período histórico nuevo no es sólo recordar los hechos más importantes sino transformarlos en fuente inspiradora del vivir de hoy, de nuestro modo de adherirnos a la fe en Cristo.

El ejemplo de los numerosos santos americanos debe estimularnos a poner a Jesús en el centro de la vida, en cuanto presencia de la que saca nueva luz y nueva fuerza la cristiandad *para construir una 'civilización del amor' basada en los principios de verdad, libertad, justicia y paz*" (Catequesis en San Pedro, 4, p. 61).

"El próximo centenario del descubrimiento y de la primera evangelización nos convoca pues a una nueva evangelización de América Latina, que despliegue con más vigor —como la de los orígenes— *un potencial de santidad, un gran impulso misionero, una vasta creatividad catequética, una manifestación fecunda de colegialidad y comunión, un combate evangélico de dignificación del hombre*, para generar, desde el seno de América Latina, *un gran futuro de esperanza*. Este tiene nombre: *'La civilización del amor'*. Ese nombre, que ya indicara Pablo VI, nombre al que yo mismo he repetidamente aludido y que recogiera el *Mensaje* de los obispos latinoamericanos en Puebla, es una enorme tarea y responsabilidad" (Estadio Olímpico, III).

A esta altura de nuestra reflexión acerca de la experiencia histórica de la Primera Evangelización, es bueno que de nuevo nos preguntemos: la *ética* y la *gracia*, vigentes en la Primer Evangelización, ¿no son acaso también desafíos a la Nueva Evangelización?

C) No sólo lo *negativo* (Pecado, Antitestimonio o Contra-evangelización, Errores) y lo *positivo* (Ética y Gracia), sino también lo *meramente epocal* constituye, en alguna manera, un desafío a la Nueva Evangelización.

Pero, ¿qué fue lo meramente epocal entonces?

1. El Santo Padre nombra tres veces la *cristiandad* refiriéndose concretamente a dos formas de la misma: a) la *Cristiandad ibérica*, es decir, hispana y lusitana (Estadio Olímpico, II, 3, p. 34), y b) la *Cristiandad del Nuevo Mundo*" (Estadio Olímpico, II, 2, p. 34) o *Nueva Cristiandad* (Hipódromo de Santo Domingo, 3, p. 34), es decir, indiana y brasileña.

Los historiadores actuales conocen este modelo de relación Iglesia/Estado como "Sistema de Cristiandad" (ver Enrique Duséel, *Historia*

General de la Iglesia en América Latina, I/1, pp. 173-180). Concluyen, a) que en la historia de la Iglesia se habrían dado 8 casos; b) entre ellos, los dos últimos serían los mencionados por el Papa: "Cristiandad ibérica" (= hispano-lusitana) y "Cristiandad latinoamericana" (= indiano-brasileña). *Estrictamente hablando, fue la "Cristiandad hispano-lusitana", y no la "Iglesia" como la entendemos teológicamente hoy, la que evangelizó América Latina.* Esto hace que se expliquen muchas cosas. Como ya vimos, el Santo Padre calificó la "excesiva cercanía... entre las esferas laica (Estado) y religiosa (Iglesia) de *confusión*" o mezcla híbrida (ver Estadio Olímpico, II, p. 34), lo que connota un cierto juicio peyorativo del "Sistema de Cristiandad".

2. Pero la *Cristiandad* es el aspecto institucional de un fenómeno histórico que denominamos *cultura ibérica*, que la engloba: cierto modo de ser, de pensar, de creer, de vivir, etc., como, por ejemplo, costumbres, vida, creencias, ideas (políticas, sociales, jurídicas, teológicas, religiosas...), mentalidad, etcétera.

El Papa alude alguna vez a esa cultura, cuando explica diciendo: "Propias de aquella época" (Estadio Olímpico, II, p. 34).

Cada uno puede detectar, en su propia nación, herencias culturales del pasado hispánico y portugués. Dos de esas herencias no deben considerarse efímeras, y debe tenerlas en cuenta la Nueva Evangelización: las raíces cristiano-católicas y la lengua.

Por última vez, en esta primera parte de nuestra reflexión, volvemos a preguntarnos: *¿lo meramente epocal* de la Primera Evangelización, ¿no es también un desafío a la Nueva Evangelización? ¿Qué debe considerarse meramente epocal de aquel momento cultural?

SEGUNDA PARTE

Las múltiples lecturas de la Primera Evangelización también constituyen un desafío a la Nueva Evangelización

Andan en boga diversas lecturas o interpretaciones de la Primera Evangelización, que emergen como retos a la Nueva Evangelización.

Notemos que, en los discursos que analizamos, Juan Pablo II sólo alude a una de esas lecturas historiográficas, la de la *Leyenda negra*. Reseñamos otras cuatro que circulan por Latinoamérica.

1º las lecturas hechas por *Indios* e *Indigenistas*:

a) Los Indios, aun comprensiblemente dolidos por la Conquista y Evangelización, a veces influenciados también por el análisis marxista, a

través de sus líderes, opinan duramente de aquellos acontecimientos. Basten como muestra dos casos representativos.

La *Carta abierta* de los representantes de algunas organizaciones andinas aparecida en los diarios de La Paz (Bolivia) el 2 de febrero de 1985:

"Hemos decidido aprovechar la visita del Papa (al Cuzco) para devolverle su Biblia pues en cinco siglos no nos ha dado ni amor ni paz ni justicia... *Por favor, llévese su Biblia y désela a nuestros opresores*, cuyos corazones y cerebros necesitan más de sus preceptos morales".

El *Manifiesto* de los pueblos indígenas al concluir las jornadas sobre *Aporte de los pueblos indígenas de América Latina a la teología cristiana*:

"Nosotros indígenas, representantes de 30 nacionalidades de 15 países de América Latina, reunidos en ocasión de la Segunda Consulta Ecuménica de Pastoral Indígena Latinoamericana, en Quito, Ecuador, del 30 de junio al 6 de julio de 1986, en vista de la proximidad de las celebraciones del V Centenario del llamado descubrimiento y de la supuesta primera evangelización de América, manifestamos: *Nuestro repudio total a estas celebraciones triunfalistas por las siguientes razones*: ...1. Que no hubo tal descubrimiento y evangelización auténtica, como se ha querido plantear, sino *una invasión*... 2. La invasión de que hemos sido objetos, desde sus inicios hasta nuestros días, ha sido *una permanente violación de nuestros derechos fundamentales*... 3. En todo este proceso de destrucción y aniquilamiento, *en alianza con el poder temporal, la Iglesia católica y otras iglesias*, y muy recientemente las sectas y corporaciones religiosas, han sido instrumentos de sometimiento ideológico y religioso de nuestros pueblos".

b) Los Indigenistas son aquellos que, sin ser Indios de raza ni de cultura, con todo, en distinta medida, hacen causa con ellos: antropólogos, historiadores, misioneros, cantantes, novelistas, cineastas, etcétera.

También aquí dos botones de muestra.

La tesis del P.J. Jesús Gómez Fregoso en el Congreso Internacional de Teología, celebrado en San Miguel (Argentina), del 2 al 6 de setiembre de 1985, sobre el tema: *Evangelización de la cultura e inculturación del Evangelio*.

"...El inca Atahualpa, atado a un poste en el centro de la plaza de Cajamarca, está a punto de ser quemado vivo: su entereza y su valor flaquean. Los frailes le explican que, si se bautiza serán más clementes con él: se le otorgará una gran merced: no morirá quemado sino estrangulado.

"*Atahualpa acepta el sacrosanto bautismo para lograr 'ex opere operato'* (=por la eficacia del mismo sacramento) una muerte menos cruel, pero —al fin y al cabo— cruel. Sin ser volteriano diré que un 'efecto secundario' del sacramento del bautismo, en este caso, será la muerte por estrangulamiento. El bautismo, ¿es sa-

cramento de qué?, ¿signo de qué?, porque Atahualpa cambiará su reino del Sol por el reino de los Cielos, a través de una muerte a todas luces injusta.

"Así pues el *Evangelio*, la predicación de la *Buena Noticia*, comienza en tierra andina: el fraile Vicente Valverde —en *latín salmantino*— pregunta al rey encadenado: 'Vis baptizari? Credis in Deum Omnipotentem? Credis in Iesum-Christum? Atahualpa, bajo la sugerencia o dictado de otro español, responde: 'Credo' —una profesión de fe manifestada en un idioma incomprensible—. Y ante la voluntad libre expresada por el neófito encadenado, derraman sobre él las aguas sacramentales mientras se le dice: 'Ego te baptizo...'. Instantes después, el nuevo cristiano recibirá *gratuitamente* —recibirá la gracia— de ser estrangulado, mientras los frailes entonan las letanías de los agonizantes, y la tropa española con toda devoción, repite en voz alta el credo.

"Obviamente podemos ironizar el hecho. Pero, aun despojado de todo sarcasmo, la historia afirma que Atahualpa pidió, o más bien aceptó el bautismo, para que su agonía fuera menos lenta y cruel..." (*Historia de la Evangelización de la cultura y de la inculturación del Evangelio*, pp. 200-201).

2º Las lecturas de algunos *Cristianos* (Católicos, Protestantes) y *Marxistas*, que, en mayor o menor medida, utilizan como claves de interpretación la dialéctica y el análisis marxista.

a) Entre los Católicos se puede citar a Enrique Dussel y el Cehila (= Comisión de Estudios de Historia de la Iglesia Latinoamericana).

Como muestra del pensamiento de uno y otro citamos una reciente *Declaración* (12 octubre 1984):

"Ante la proximidad de celebraciones acerca del llamado descubrimiento de América, que se realizará en 1992 por parte de Estados y de la Iglesia, los 152 participantes de la I Conferencia General de Historia de la Iglesia en América Latina convocada por la Comisión de Estudios de Historia de la Iglesia en América Latina (CEHILA), procedentes de 23 países latinoamericanos, y de Canadá, Estados Unidos, Alemania, Francia, Italia, España, Bélgica, Holanda y la India, *declaramos* que el concepto de "descubrimiento" de América está cargado de una profunda ambigüedad que necesita ser clarificado.

"Hablar de 'descubrimiento' sería situarnos desde un lugar hermenéutico de Europa, del conquistador, del que llega a estas tierras desde afuera. *Los europeos nos 'descubren' a nosotros. Pero el Amerindio, el azteca, el inca, el chibcha, nuestros pueblos, nosotros, comenzamos a sufrir una invasión, una opresión, una dominación de la cual todavía no nos hemos liberado. ¿Cómo es posible celebrar el 12 de octubre el día de la 'raza'? ¿De cuál raza? La raza extirpada del horizonte de nuestra historia, la raza india? ¿Es celebración o profunda reflexión por el hecho de la dominación que todavía sufrimos?...*

"No es Colón, Cortés o Pizarro nuestro punto de vista histórico. Es la perspectiva de los habitantes primeros del Caribe, de México, el Perú o el Brasil lo que nos importa. Nos importa la visión de los dominados —que nunca fueron vencidos— en los procesos del siglo XVI y XVII.

"Como historiadores de la Iglesia no podemos pensar en festejar, en celebrar jubilosamente el comienzo de nuestro oprobio, de nuestra muerte, el 'katún' de los amontonadores de piedras y chupadores de sangre —como los llaman a los europeos los códices mayas.

"La Iglesia, no con sentido triunfalista sino ante el tribunal de la historia, como Iglesia de los pobres tal como la llamaba Juan XXIII, debería ser juzgada por su compromiso con los dominadores, pero igualmente redescubriría el haber dado a los pobres y oprimidos el Evangelio de salvación y justicia. Se trataría, eso sí, de la celebración del Descubrimiento del Evangelio en América, a través de la ambigüedad de la violencia de la conquista y el escándalo de la dominación cumplida por los miembros de la cristiandad..." (*Raíces de la teología latinoamericana*, pp. XX-XXI).

b) Entre los Protestantes hay que mencionar al pastor luterano Hans-Jürgen Prien, autor de *La historia del cristianismo en América Latina*.

Al tratar de "El choque cultural entre las civilizaciones ibérica y amerindia" I. 2, pp. 68-72), se expresa así en esa lectura. Espigamos algunas sentencias representativas de su pensamiento:

"En la conquista de América no se trató solamente de un sometimiento militar de los estados y etnias indias, aunque sus circunstancias anexas fueron bastante espantosas. A sangre y fuego, con perros carniceros y cañones, mediante rapto y violación se aniquiló a millares de indios; otros millones de ellos todavía perecieron en los primeros decenios de la colonización. Lo que soldados que habían estado allí le contaron al objetivo Francisco de Vitoria fue ... tan horrible, que... se le detuvo la circulación'...

"En la conquista estuvo en juego, simultánea y principalmente, una lucha a vida o muerte entre la mentalidad y forma de vida india y las ibéricas, lucha que terminaría con la completa aniquilación cultural y religiosa de las civilizaciones amerindias. Pues en último término sólo contaban las armas... Ante la mentalidad ibérico-occidental y del 'mesianismo hispano', es decir, la íntima vinculación del cristianismo con la civilización española, en último término no había ninguna posibilidad objetiva de coexistencia pacífica entre civilizaciones fundamentalmente diferentes...

"La América india sólo sirvió de materia prima para la América Latina. Esto se manifiesta en la función de la mujer india, que por lo menos durante el primer siglo es la mujer americana sin más. Fue convertida en la concubina de los blancos y dio a luz mestizos, los latinoamericanos...

"Los representantes de la Iglesia, que llegaron al amparo de las armas ibéricas, actuaron en el campo religioso-cultural con la misma brutalidad que los conquistadores en el militar y político... Los eclesiásticos apenas captaron el sentido de la cultura amerindia y sus actos culturales y, en general, se preocuparon poco de ello. Por ejemplo, no comprendieron que los sacrificios humanos se consideraban necesarios para la renovación cósmica. En lugar de convencer con paciencia a los indios de la insensatez de tales concepciones, se condenó todo lo indio en bloque como obra diabólica, con lo que en la práctica se destituyó a los indios de su identidad y se los degradaba a seres de segunda clase, cuya hu-

manidad dependía, según el juicio de los conquistadores, del grado en que hubiera adquirido la religión y civilización ibérica...

"Como los conquistadores *no pudieron comprender el alma de los indios*, quedaron obstruidas todas las posibilidades de una evolución orgánica; bajo la consigna de 'extirpación de la adoración de los ídolos' el Evangelio se superpuso a la religiosidad india, lo que no impidió que elementos de la religiosidad india penetraran en la religiosidad latinoamericana y, por cierto, no sólo entre los indios sino entre los mestizos y criollos...

"La unidad del proceso civilizador ibérico y de la misión católica, bajo el signo del Patronato eclesiástico de los reyes de la península, condujo a que *desde el comienzo el Evangelio fuera motejado de religión de los imperialistas, colonos y explotadores...* La Iglesia era, en su dependencia del Estado, un instrumento complaciente de la política de expansión guerrera y económica de los estados ibéricos, guiada por las máximas del mercantilismo, que en el espíritu de la tardía Edad Media fue interpretado como expansión del *Regnum Christianorum*, con lo que vinculaban indisolublemente dos objetivos: el dominio de la amplia América y de sus habitantes en virtud de la 'potestas temporalis' de las coronas, y de la evangelización para su incorporación a la Iglesia, es decir, para su subordinación a la 'potestas spiritualis' del *regnum christianorum...*".

c) Entre las lecturas hechas por marxistas, interesa la del literato uruguayo, no historiador, Eduardo Galeano.

En su best seller (48 ediciones) titulado *Las venas abiertas de América Latina*, a fuer de marxista, no busca "las causas últimas de todas las modificaciones sociales y las subversiones políticas... en la cabeza de los hombres, en su creciente comprensión de la verdad y de la justicia eterna, sino en las transformaciones de los modos de producción y de intercambio; no en la filosofía sino en la economía de la época" (Marta Harnecker, *Los conceptos elementales del materialismo histórico*, p. 19).

He aquí algunas sentencias representativas de su lectura.

"Los indios han padecido y padecen —síntesis del drama de toda América— la maldición de la propia riqueza" (p. 72). Ese drama, o mejor tragedia, consiste en "la pobreza del hombre como resultado de la riqueza de la tierra" (p. 13). De donde la tesis: "*Cuanto más codiciado por el mercado mundial, mayor es la desgracia que un producto trae consigo al pueblo latinoamericano que con su sacrificio lo crea*" (p. 92).

"La Cruz y la Espada marchaban juntas en la conquista y el despojo colonial... La economía colonial estaba regida por los mercaderes y los grandes propietarios de las tierras, quienes se repartían el usufructo de la mano de obra indígena y negra *bajo la mirada celosa y omnipotente de la Corona y su principal asociada, la Iglesia*" (pp. 45-46).

"Esta (de exportar productos a Europa) era la *misión fundamental* que habían traído los pioneros, aunque además *aplicaran el evangelio, casi tan frecuentemente como el látigo*, a los indios agonizantes" (p. 44).

"No faltaban las justificaciones ideológicas. La sangría del Nuevo Mundo se convertía en un acto de caridad o una razón de fe. Junto con la culpa nació todo un sistema de coartadas para las conciencias culpables... El derramamiento de la sangre y de las lágrimas: y, sin embargo, el Papa (Paulo III) había resuelto que los indios tenían alma" (p. 58).

3º La lectura de la Leyenda Negra —única a que alude Juan Pablo II— reaparece hoy en algunas afirmaciones de las lecturas precedentes. Primero, leamos el texto papal:

"Una cierta *Leyenda negra*, que marcó durante un tiempo no pocos estudios historiográficos, concentró prevalentemente la atención sobre aspectos de violencia y explotación, que se dieron en la sociedad civil durante la fase sucesiva al descubrimiento.

"Prejuicios políticos, ideológicos y aun religiosos, han querido también presentar *sólo negativamente* la historia de la Iglesia en este continente" (Estadio Olímpico, III, 3, p. 34).

Pensamos que los rebrotes de Leyenda Negra, que reaparecen en las dos primeras lecturas, no se deben sólo —como otrora hasta el siglo XVIII— a *prejuicios políticos, ideológicos y aun religiosos* y a deficiente información documental (aunque no se lo descarta), sino a una *errónea metodología de la interpretación histórica*. En efecto, sus autores leen el pasado con nuestra cosmovisión moderna y no desde la que poseían los hombres que produjeron los hechos, que, si pecaban como nosotros, diferían de nosotros en la cultura que los motivaba.

La parábola del trigo y la cizaña (Mt 13, 24-30; 36-43) encierra un sabio criterio histórico. El teólogo brasileño Juan Bautista Libano S. J. lo tradujo certeramente a otra parábola moderna: "*El analista apasionado... cree que la realidad es blanca o negra, mientras que es mucho más gris, a veces claro, a veces oscuro*" (*La vuelta a la gran disciplina*, p. 7).

4º La lectura que hacen algunos *Hispanistas* y una corriente de *Españoles* se mueve entre los apologetico y la búsqueda de lo histórico.

a) Entre los primeros hay que ubicar a aquellos historiadores que muestran cierta tendencia a identificar España y Catolicismo.

Un caso representativo de esta corriente es la del historiador argentino Vicente D. Sierra, intelectual católico militante, en su obra *El sentido misional de la conquista de América*⁶.

He aquí algunas muestras de su pensamiento.

"España trajo al Nuevo Mundo todo lo que poseía, y de todo ello, su mejor riqueza: su fe, su cultura, su estilo. No regateó nada. No trajo propósitos mercantiles porque ni los eran, ni los tuvo, ni los tiene" (p. 42).

"España no acumula gloria de piratas y corsarios ni se enriquece con la explotación bárbara de la esclavitud, que hacen el haber de un pueblo que los historiadores demoliberales comprenden y admiran" (p. 102).

"El análisis histórico va día a día deshaciendo los infundios de Las Casas, y ya no hay historiador responsable que sostenga que, en todas las encomiendas, el maltrato del indio fue ley común" (p. 118).

"(Los aztecas), como todos los indios de América, supieron de la existencia de la libertad por boca de los misioneros" (p. 134).

"El error de los repartimientos consistió en no comprender que los conceptos éticos de los españoles no podían ser comprendidos por los indios mediante ligeras referencias sobre ellos, y así fue como, por lo general, fue el indio el mayor enemigo de su propia libertad porque carecía, como la mayor parte de las razas no cristianas, de un concepto de libertad" (p. 41).

b) Entre los segundos emerge la *Escuela Española de la Paz*, con Luciano Vicente Pereña y la Cátedra del V. Centenario. "Veinticinco años de investigación, con un equipo de especialistas españoles y americanos —escribe el citado catedrático— nos autorizan ahora a someter a proceso crítico la conquista de América". Y prosigue: "Y no estamos dispuestos a renunciar a la oportunidad, que se nos ofrece, de hacer públicos los resultados de nuestra investigación histórica" (*El proceso a la conquista de América*, p. 8).

Los resultados, en efecto, son publicados en el *Corpus Hispanorum De Pace* (Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid), que ya suma más de 30 volúmenes. El I Simposio celebrado fue acerca de *La ética en la conquista de América* (1492-573) en Salamanca (2-5 noviembre de 1983). Sus ponencias pueden leerse en las *Actas del I Simposio* (Salamanca, 1983) y en el volumen XXV del *Corpus Hispanorum De Pace* (1984).

La hipótesis de trabajo es ésta: "Francisco de Vitoria, en la Universidad de Salamanca, provocó la primera crisis de la conciencia nacional después de la conquista del Perú por Francisco Pizarro y durante la polémica sobre la invasión de México por Hernán Cortés. Vitoria sometió a juicio crítico la conquista de América, por los españoles. Y no sólo cuestionó los títulos del 'Requerimiento', aceptados hasta entonces como incontrovertibles y políticamente dogmáticos... El criticismo político de Francisco de Vitoria inició el proceso a la conquista de América, totalmente nuevo y en muchos aspectos inédito, aunque en él culminara, es de justicia reconocerlo, el proceso profético de misioneros y teólogos, que, desde los primeros años de la conquista, venían luchando tenazmente contra el vandalismo de tantos aventureros..." (*El proceso a la conquista de América*, p. 8).

La *Escuela Española de la Paz*, tras las huellas de la *Escuela de Salamanca*, con Fray Francisco de Vitoria OP y sus discípulos en España y en América (de los que han sido ya identificados más de 200), representan hoy el esfuerzo más serio y más honesto por pronunciar un juicio, en la medida de lo posible objetivo, sobre la Conquista de América, y su temporal aliada, la Evangelización.

Para ejemplificar, unos párrafos más de síntesis por parte de Lucía-no Pereña Vicente, máximo representante de esta corriente historiográfica española:

"En función de la libertad política de los indios unánimemente *proclamada* por catedráticos, funcionarios y misioneros, discípulos de Francisco de Vitoria, y doctrinalmente *razonada*, como libertad fundamental e inherente a la dignidad de la persona humana, los maestros de la Escuela de Salamanca reivindican y progresivamente van definiendo para los indios una serie de libertades sistemáticamente conculcadas por los conquistadores y sólo en parte *ratificadas* por la Corona española y no suficientemente protegidas y garantizadas por las instituciones y mecanismos del poder público.

"Van a ser precisamente los discípulos de la Escuela, que enseñaron en las universidades de México y Lima, los que más se esforzaron por configurar las libertades democráticas al filo de la experiencia indiana y en contacto permanente con aquella política de represión y explotación.

"Es un fenómeno nunca más repetido en la historia del colonialismo europeo. Partía de la autocrítica para perpetuarse en aquel empeño por colaborar en la reconversión colonial indiana. Responsabilizaron a la Corona para que cumpliera e hiciera cumplir sus leyes, responsabilizaron a la Iglesia para que presionara sobre la conciencia de los cristianos y responsabilizaron a los indios para que tomaran conciencia de sus propios derechos y deberes y aprendieran a defenderlos y hacerlos respetar.

"Pocas veces se ha expuesto con tanta claridad la ética y los medios de una auténtica teología de la liberación del indio. Porque los fundamentos últimos de esas reivindicaciones eran morales y teológicos.

"Maestros de la Escuela elaboraron en consejos, informes y consultas, y hasta más de una vez lograron cambiar las leyes de la Corona. Es un proyecto que hasta ahora no se ha tenido la oportunidad de hacerlo público. Será una de las claves más importantes para interpretar la colonización de América por España. . .

"El colonialismo de primera hora se fue humanizando hasta convertirse en *protectorado* sobre el respeto mutuo de libertades políticas, sobre la solidaridad efectiva de mutuas responsabilidades y sobre la coordinación responsable de soberanías limitadas. La aplicación de este protectorado político en aquella coyuntura sugería el primer ensayo europeo de reconciliación entre vencedores y vencidos, entre conquistadores y conquistados.

De no haberse interpuesto el pragmatismo de los intereses económicos, que terminaron por imponerse, aquel modelo programado por la Escuela de Salamanca pudo haber adelantado varios siglos la independencia de América.

"Nada parecido se ha repetido en la historia. Me gusta repetir esta afirmación de John Hemming. Afirmación peligrosa, pero válida (*Proceso a la conquista de América*, p. 29).

Como podemos constatar por estas pocas transcripciones, la lectura de la *Escuela Española de la Paz* es sumamente interesante.

Pero el interés aumenta, si tenemos en cuenta que, en sus investigaciones y conclusiones, se funda la lectura de Juan Pablo II.

5º Los *Pastores* de la Iglesia hacen lecturas teológico-pastorales, propias de hombres creyentes encargados de conducir pastoralmente.

a) Ejemplo de esas lecturas es la de Puebla, hecha por los obispos latinoamericanos colegialmente en comunión con el Pastor Supremo de la Iglesia (*Documento de Puebla*, 1ª Parte, c. 1: "Visión histórica. Los grandes momentos de la Evangelización de América Latina", 3-14). Varias Conferencias Episcopales han hecho las suyas.

b) Pero su prototipo es la de Juan Pablo II, en sus discurso latinoamericanos, como hemos visto en la *Primera Parte*. Lo que en estos discursos papeles no se dice de la historia pasada y presente de los Indígenas americanos, hay que buscarlo en los 15 discursos dirigidos exclusivamente a ellos.

Por última vez nos preguntamos: las lecturas, que hoy se hacen de la historia de la Primera Evangelización, y con ella del descubrimiento y la conquista, ¿no son también desafíos a la Nueva Evangelización?

Relación de las cinco lecturas expuestas con la de Juan Pablo II

A) La lectura de Juan Pablo II es eminentemente pastoral: partiendo de los datos suministrados por la ciencia histórica, tiende a iluminar la futura acción pastoral de los católicos.

B) Esa lectura pastoral, en que culmina la de los pastores latinoamericanos:

1. Asume las justas críticas y reivindicaciones de Indígenas e Indígenistas americanos.

2. Concuerda con las lecturas dialécticas en la incidencia que tuvo lo socio-económico en el pecado colonial y neocolonial.

3. Descarta explícita y totalmente la Leyenda Negra, por no ser histórica ni científica.

4. Acepta el *sentido misional* de la presencia española en América enseñada por los católico-hispanistas y, sobre todo, adhiere a los postu-

lados del Derecho de Gentes, derivado del Derecho Natural, de Francisco de Vitoria y la Escuela de Salamanca, como lo hacen los hispano-católicos.

TERCERA PARTE

En fin, la Nueva Evangelización debe prestar atención a los desafíos de la Primera Evangelización y a sus actuales lecturas. Guía para la reflexión

Introducción:

Esta parte de la reflexión debe basarse en las dos partes anteriores (Primera Parte y Segunda Parte). Y deben escribirla, o hablarla, los que se proponen afrontar la Nueva Evangelización.

"La historia es maestra de la vida", decían los antiguos y compartimos la verdad de la sentencia (aunque no su mito del "eterno retorno").

El repaso de la historia de la Primera Evangelización, en algunos de sus elementos esenciales —los apuntados por Juan Pablo II— nos ha proporcionado un cierto grado de experiencia histórica. Ella debe inspirarnos para el futuro, tiempo de la Nueva Evangelización.

Pero esa experiencia histórica, hoy en día, recibe distintas lecturas o interpretaciones. Ellas dependen, en última instancia, de los presupuestos ideológicos, metodológicos, filosóficos, teológicos, religiosos, etc. de los intérpretes.

Los presupuestos de nuestra lectura son los del pensamiento cristiano, vigentes en el magisterio papal y latinoamericano. He aquí los principales: 1) Cada época histórica posee sus condicionamientos culturales, de donde la Historia debe interpretarse desde la cosmovisión vigente entonces; 2) Esos condicionamientos explican también —no justifican— el "pecado" de cada época; 3) Con todo, "la realidad no es ni blanca ni negra, es gris, a veces claro, a veces oscuro" (parábola del trigo y la cizaña); 4) En la acción secular de los cristianos se ha dado, y se sigue dando, una pluralidad de ideas y de praxis, no un monolitismo vertical; 5) La Primera Evangelización de América Latina fue obra de la *Cristiandad Ibérica*, y no de la *Iglesia*, como teológicamente la entendemos hoy.

Preguntas:

Teniendo en cuenta, pues, estos criterios interpretativos y conservando el esquema de nuestro trabajo, preguntémonos:

I. Si el *Gran Desafío* a la Nueva Evangelización es la historia de la Primera Evangelización:

A) En la Nueva Evangelización, ¿no podríamos reincidir en “lo negativo” de la Primera Evangelización?

a) Pero primeramente, ¿qué elementos de la Primera Evangelización se considera que fueron negativos?

b) Enumere seis *pecados*, que pudiéramos cometer en el desarrollo de la Nueva Evangelización.

c) *Contra-evangelizar* es desdecir con los hechos lo que anunciamos con las palabras. Esto constituye el peor anti-testimonio. ¿Cuáles podrían ser algunos actos contra-evangelizatorios y anti-testimoniales durante la Nueva Evangelización?

d) Los dos *errores* puntualizados por Juan Pablo II, ¿no podrían ser, al nuestra mente y en nuestros afectos, lugares de seductora recaída? ¿Cómo?

B) La Nueva Evangelización, que se llevará a cabo en una cultura muy diferente de la de los siglos XVI, XVII y XVIII, ¿podrá acaso contentarse con “repetir” o “copiar” materialmente “lo positivo” de la Primera Evangelización?

a) Comencemos recordando, ¿qué fue fundamentalmente lo positivo que marcó en lo profundo a la Primera Evangelización distinguiéndola de otras empresas coloniales?

b) Aquellos elementos positivos, ¿pueden ser *copiados* materialmente para ser reproducidos en la Nueva Evangelización? En efecto, ¿puede repetirse algo realizado en el contexto de una cultura distinta?

c) *Lo ético*, ¿tiene hoy en día las mismas exigencias que en la época de la Primera Evangelización (v.gr., los derechos humanos) o ha adquirido hoy exigencias mayores?

d) En el futuro, la *Evangelización*, en la dimensión que toca a la Iglesia (v.gr., comprensión, contenido, medios, métodos, destinatarios, agentes, espíritu) podrá contentarse con *imitar* la pasada? *Evangelii Nuntiandi* resume la experiencia milenaria de la Iglesia en ese campo.

C) En fin, ¿podrá servir de presupuesto (“sustrato”) de la Nueva Evangelización “lo meramente epocal” de la Primera Evangelización?

a) En primer lugar repasemos, ¿qué fue lo meramente epocal (exclusivo de la cultura de la época) en tiempos de la Primera Evangelización (siglos XVI, XVII y XVIII)?

b) La lengua (español y portugués) y las raíces católicas de la cultura latinoamericana (*sustrato católico*), ¿deben catalogarse como meramente epocales o como *raíces* vitales de la Primera Evangelización?

c) Detecte en su propia Iglesia particular elementos sobrevivientes del tiempo hispano o lusitano. ¿Qué dejes de la *Cristiandad colonial* perduran aún hoy? ¿Son ellas presupuestos indispensables para la Nueva Evangelización?

d) No basta con individuar los elementos epocales prescindibles en la Nueva Evangelización. Es necesario preguntarse por aquellos que son epocales hoy, y que no lo eran entonces. He aquí algunos ejemplos, con la indicación de sus fuentes eclesiales.

- La nueva antropología o concepción del hombre y la cultura. (EN 33; GS 12-22; Puebla 304-339).
- La revaloración de todas las culturas. (EN 20; GS 53-62; Puebla 385-443).
- El aprecio de los valores religiosos no-cristianos. (EN 53; AG 11b.13c.18b.26e; Puebla 401.403; LG 16; NAe 2-4).
- La ampliación y exigencias de los derechos humanos. (EN 39; GS 27-31; Puebla 1254-1293; DH 2-8).
- La renovación de la teología (Cristo, Iglesia, Escritura, Laicado, Salvación, Evangelización, Pastoral, etc.).
- La ética y la moral renovadas por su contacto con las fuentes: Dignidad humana, Caridad, Justicia, Libertad, etc.
- La praxis y la teología de la Liberación. (EN 33-39; Puebla 470-506; *Libertatis nuntius*; *Libertatis conscientia*).
- El compromiso político (Democracia, Participación, Igualdad, Derechos, etc.). (Puebla 507-562).

II. Pero hay que tener en cuenta que de la Primera Evangelización, cuya lectura católica (teológica pastoral) hemos presentado, se están dando otras interpretaciones en mayor o menor medida discrepantes con ella.

A) El Vaticano II nos enseña: "Quienes sienten u obran de modo distinto en materia social, política e incluso religiosa, deben ser también objeto de nuestro respeto y amor" (*Gaudium et Spes*, 28).

Pues bien, ese sentir y obrar puede extenderse a la historia, en cuya interpretación inciden posturas sociales, políticas y religiosas.

B) He aquí algunos cuestionamientos que brotan de las lecturas menos afines a nuestra lectura teológico-pastoral.

a) Si en su nación hay aborígenes (lo que no es de dudar), ¿no cree Ud. que su situación actual, que en gran parte tiene un origen muy lejano, hace comprensibles muchos juicios y actitudes de Indígenas e Indigenistas acerca del Descubrimiento, la Conquista y la Evangelización?

Allí están para confirmarlo los 15 discursos de Juan Pablo II a los Indígenas americanos.

b) En las mismas lecturas dialécticas de algunos católicos, protestantes y marxistas, ¿no hay un ácido llamado para los cristianos que *espiritualizan* la Evangelización al punto de tener poco en cuenta los aspectos económicos, sociales y políticos de la Evangelización (v.gr., ciertos grupos *carismáticos*, *espiritualistas*, *místicos*, etc.).

c) La *Leyenda Negra*, ¿no aparece a menudo como reacción ideológica a otra ideología, la de la *Leyenda dorada*, que teme reconocer el pecado, la contra-evangelización y los errores de la Primera Evangelización?

d) Las lecturas hispanistas, ¿no incurren el defecto, tan propio de los sistemas de cristiandad, de acercar demasiado, con el peligro de identificarlas, la cultura hispana y la fe católica.

C) Es digno de meditar ese feliz párrafo de Juan Pablo II en Santo Domingo:

"La Iglesia, en lo que a ella se refiere, quiere acercarse a celebrar este centenario con la humildad de la verdad, sin triunfalismos ni falsos pudores; solamente mirando a la verdad, para dar gracias a Dios por los aciertos, y sacar del error motivos para proyectarse renovada hacia el futuro" (Estadio Olímpico, II, 3, p. 34).

A N E X O

En este *Anexo* transcribimos citas de las 12 piezas de Juan Pablo II, que hemos utilizado como fuentes de nuestra reflexión histórica. Se trata de textos complementarios a los reproducidos en el texto.

Además de las piezas pastorales mencionadas, añadimos alguna otra relativa al tema, en particular citas de discursos a indígenas americanos.

Un número dentro de un círculo —v.gr. (1), (2)— en el texto, remite a este *Anexo*.

(1) "¡Cuántos no fueron los misioneros y obispos, que lucharon por la justicia y contra los *abusos* de los conquistadores y encomenderos!" (*Estadio Olímpico*, II, 3, p. 35).

— "En el seno de una sociedad propensa a ver los beneficios materiales que podía lograr con la *esclavitud* o *explotación de los indios*, surge la protesta inequívoca desde la conciencia crítica del Evangelio, que denuncia la *inobservancia de las exigencias de dignidad y fraternidad humanas*, fundadas en la creación y en la filiación divina de todos los hombres..." (*Estadio Olímpico*, II, 3, p. 35).

— "Una cierta 'leyenda negra', que marcó durante un tiempo no pocos estudios historiográficos, concentró prevalentemente la atención sobre aspectos de *violencia y explotación*, que se dieron en la sociedad civil durante la fase sucesiva al descubrimiento..." (*Estadio Olímpico*, II, 3, p. 34).

(2) Las siguientes citas pertenecen a seis de ocho discursos de Juan Pablo II a Indígenas. Han sido tomadas del libro: *Juan Pablo II y los Indígenas americanos* de la Conferencia Episcopal Paraguaya (CEP).

— En Oaxaca (México):

"Con él (Pablo VI) quiero repetir —si fuera posible, con acento aún más fuerte en mi voz— que el Papa actual quiere ser solidario con vuestra causa, que es la causa del Pueblo humilde, la de la gente pobre' (Discurso a los campesinos, 23.VIII.68), que el Papa está con esas masas de población, casi siempre abandonadas en *un innoble nivel de vida y a veces tratadas y explotadas duramente*' (ídem)... y en vista de una situación que no continúa siendo alarmante, *no muchas veces mejor y a veces aun peor*, el Papa quiere ser vuestra voz... (El mundo deprimido del campo) tiene derecho a que se le respete, a que no se le prive —*con maniobras* que a veces equivalen a *verdaderos despojos*— de lo poco que tiene; a que no se impida su aspiración a ser parte en su propia elevación. Tiene derecho a que se le quiten *barreras de explotación*, hechas frecuentemente de *egoísmos intolerables* y contra los que se estrellan sus mejores esfuerzos de promoción. Tiene derecho a la ayuda eficaz —que no es *limosna ni migajas de justicia*— para que tenga acceso al desarrollo que su dignidad de hombre y de hijo de Dios merece... El trabajo del campo comporta dificultades no pequeñas por el esfuerzo que exige, por el desprecio con el que a veces es mirado o por las trabas que encuentra, y que sólo una acción de largo alcance puede resolver. Sin ello, continuará la fuga del campo hacia las ciudades, creando frecuentemente problemas de *proletarización extensa y angustiosa, hacinamientos en viviendas indignas de seres humanos*,

etc. . .” (Saludo a los Indígenas de Oaxaca y Chiapas, México, 29 enero 1979, pp. 8-9).

— En Manaus (Brasil):

“Confío a los poderes públicos y a otros responsables los votos que hago de todo corazón en este encuentro con vosotros, cuyos antepasados fueron los primeros habitantes de esta tierra, *al tener sobre ella un especial derecho adquirido a lo largo de generaciones*: os sea reconocido ese derecho de habitar en ella en paz y serenidad, sin el temor —verdadera pesadilla— *de ser despojados en beneficio de otros*, antes bien estéis seguros de un espacio vital, que será no solamente para vuestra supervivencia sino para la preservación de vuestra identidad como grupo humano, como verdadero pueblo y nación” (Discurso a los Indígenas de la Amazonia en el Arzobispado de Manaus, Brasil, 10 julio 1981, pp. 11-12).

— En Quezaltenango (Guatemala):

“También en este momento la Iglesia conoce, queridos hijos, la *marginación* que sufrís; las injusticias que soportáis; las *serias dificultades* que tenéis para defender vuestras tierras y vuestros derechos; la *frecuente falta de respeto* hacia vuestras costumbres y tradiciones. . . Pido a los gobernantes, en nombre de la Iglesia, una legislación cada vez más adecuada que os ampare eficazmente de los *abusos* y os proporcione el ambiente y los medios adecuados para vuestro normal desarrollo. Ruego con encarecimiento que *no se os dificulte la libre práctica de vuestra fe cristiana*; que nadie pretenda confundir nunca más auténtica evangelización con subversión, y que los ministros del culto puedan ejercer su misión con seguridad y sin trabas. Y vosotros no os dejéis instrumentalizar por *ideologías* que os inciten a la violencia y a la muerte. Pido que sean respetadas vuestras *reservas*, y ante todo que sea salvaguardado el carácter sagrado de vuestra *vida*. Que nadie por ningún motivo desprecie vuestra existencia, pues Dios nos prohíbe matar y nos manda amarnos como hermanos. Finalmente exhortó a los responsables a que se cuide vuestra *elevación humana y cultural*. Y para ello que se provea de escuelas, de medios sanitarios sin ningún tipo de discriminación” (Discurso a los Indígenas en los alrededores de Quezaltenango, 4, pp. 15-16, Guatemala, 9 marzo 1983).

— En Latacunga (Ecuador):

“Conozco las *dificultades y sufrimientos* que en vuestra historia pasada y presente habéis encontrado, y que a veces os ha hecho dudar de vosotros mismos y de vuestra identidad. . . Un grave problema del momento es que vuestra sociedad va perdiendo valores preciosos que podían enriquecer a otras culturas: se va debilitando el *sentido religioso*

y se olvida de Dios; el *sentido de la comunidad y de la familia*, sobre todo porque os veis obligados a *emigrar* por falta de tierras y por la *injusta relación* entre agricultura, industria y comercio. Hay otros peligros que os amenazan de muerte. Sólo mencionaré el del *alcoholismo*, que va destruyendo el vigor de vuestro pueblo. No se me oculta la complejidad del problema. Por eso, al invitaros a una conducta moral, que evite este doloroso fenómeno, hago a la vez un llamamiento a cuantos pueden colaborar en ello, para que se combatan todas las causas que ayudan a propiciar fenómenos de este género. Una lucha eficaz no podrá prescindir de combatir la *desnutrición*, el *analfabetismo*, la *falta de vestido*, de *vivienda digna*, de *trabajo*, la carencia de *sanas distracciones*; en una palabra, la *marginación* y lo que impide un horizonte de esperanza para la persona humana y el camino hacia su dignidad como tal... Los más conscientes de vosotros anheláis que sea respetada vuestra cultura, vuestras tradiciones y costumbres, y que sea tomada en cuenta la forma de gobierno de vuestras comunidades. Es una legítima aspiración que se inscribe en el marco de la variedad expresiva del espíritu humano... En el camino de vuestra promoción, vosotros anheláis ser los gestores y agentes de vuestro propio adelanto, sin interferencias de quienes querrían lanzaros hacia *reacciones de violencia* o *manteneros en situaciones de inaceptable injusticia...*" (Discurso a los Indígenas en el aeropuerto de Latacunga, II, 1-2; III, 1.3, pp. 31-32, Ecuador, 31 enero 1985).

— En Cuzco (Perú):

"He oído hablar tanto de vuestro sentido de hospitalidad, de vuestra prontitud en socorrer a los huérfanos, de vuestra generosidad en compartir —aun lo poco que muchas veces tenéis— con quien posee menos todavía, de vuestra piedad con todo necesitado. Deseo alentaros en estas envidiables virtudes humanas y cristianas que ya poseís y de las que podéis sentirnos orgullosos. Sabed que cualquier adelanto en este sentido de cooperación, organizado mejor y ampliado a todo vuestro trabajo agrícola, os servirá de no pequeño avance en vuestra condición social; podréis así ayudaros a mejorar las difíciles situaciones de *inseguridad*, *penuria*, *escasa alimentación*, *falta de medios para atender a vuestra salud y la de vuestros hijos*, para defender vuestro derecho a la *necesaria y urgente promoción humana*. Al buscarla con todas vuestras fuerzas, no permitáis que se degrade vuestra *dignidad moral y religiosa* cediendo a sentimientos de *odio* o de *violencia* sino amad siempre la paz... Esta solidaridad excluye todas las formas de *egoísmo*, que siembran en la convivencia. Es lo más opuesto a las *ideologías* que dividen a los hombres en grupos enemigos irreconciliables y que propugnan una lucha fanática hasta el exterminio del adversario. También en vuestra amada patria sufrís esta plaga bajo la forma de *violencia inhumana*. Como sufrís otras plagas menos espectaculares, pero no menos dañinas.

Una de ellas es la *extremada diferencia de clases*. El ostentoso bienestar y derroches de unos, frente a la pobreza de muchos campesinos y habitantes de los pueblos jóvenes de vuestras ciudades, que carecen del mínimo imprescindible para llevar una vida digna. Situación que deja el campo abierto a inconsideradas iniciativas, inspiradas en el resentimiento y la violencia. Lo mismo ocurre con todas aquellas prácticas en las que los *intereses particulares e injustos* se imponen sobre el bien de la comunidad. Tal es el caso del *soborno* en los distintos niveles de la administración pública o privada; el *fraude* para eludir la justa contribución a las necesidades de la colectividad; la eventual utilización indebida de *fondos públicos* para el enriquecimiento personal. El egoísmo es también la causa del negocio corruptor que se ha creado en torno a los cultivos de *coca*. Un producto que los nativos usaban a veces como estimulante de la actividad humana y que al convertirse en droga se ha transformado en funesto veneno, que algunos explotan sin el menor escrúpulo. . .” (Discurso a los Indígenas en Cuzco, 3-4, pp. 35-37, Perú, 3 febrero 1985).

— En Iquitos (Amazonia peruana):

“Sé que tenéis sufrimientos, porque siendo poseedores pacíficos desde tiempo inmemorial de estos bosques y ‘cochas’, véis con frecuencia despertarse la *codicia de los recién llegados*, que amenazan vuestras reservas, sabedores de que muchos de vosotros carecéis de *títulos escritos* en favor de vuestras comunidades, y que garanticen legalmente vuestras tierras. Conforme a las leyes del Perú y a vuestros derechos ancestrales, hago también mío el pedido hecho por vuestros obispos de la Selva, a fin de que se os otorguen —sin cargas ni dilaciones injustificadas— las titulaciones que os corresponden (Carta pastoral, p. 32, marzo 1982). . . Pido a los gobernantes, en nombre de vuestra dignidad, una legislación eficaz, cada vez más adecuada, que os ampare eficazmente de los *abusos* y os proporcione el ambiente y los medios necesarios para vuestro normal desarrollo. . . No os dejéis llevar a la *embriaguez*. No sucumbáis al terrible e inmoral flagelo de la *droga*. . . Conozco, asimismo, y me causa un profundo dolor, la insuficiente atención que podéis prestar a vuestra salud corporal por la *falta de médicos y medios para conservar vuestras vidas*. . . También a vosotros, queridos colonos, que venías de otros lugares del Perú en búsqueda de nuevas tierras de cultivo. . . Tenéis derecho a compartir el don Dios, que es la tierra, pero no olvidéis que *ese derecho tiene un límite*, que está donde empieza el derecho de los demás, y en primer lugar el de los nativos y ribereños, aunque no posean títulos legales, si os consta que han sido tierras ocupadas desde hace tiempo por sus familias y comunidades. . .” (Discurso a los Indígenas en el aeropuerto de Iquitos, 4-7, pp. 43-46, Amazonia Peruana, 5 febrero 1985).

(3) "...Con la ayuda y enseñanza al indígena, el mensajero del Evangelio se convierte —por encima del pecado presente aun entre cristianos— en *solidaridad* con los débiles..." (Hipódromo de Santo Domingo, 3, p. 25).

— "¡Con qué fuerza resuena en los espíritus la palabra señera de fray Antonio de Montesinos, cuando en la primera homilía documentada, la de Adviento de 1511 —al principio de la evangelización— alza su voz en estos mismos lugares, y *denunciando* valientemente la opresión y abusos cometidos contra inocentes, grita: "Todos estáis en pecado mortal... Estos, ¿no son hombres?, ¿no tienen ánimas racionales?, ¿no sois obligados a amarlos como a vosotros mismos? Era la misma voz de los obispos cuando asumieron en todo el Nuevo Mundo el título de 'protectores de los indios'" (Hipódromo de Santo Domingo, 3, p. 25).

— "¡Cuántos no fueron los misioneros y obispos que lucharon *por la justicia* y contra los abusos de conquistadores y encomenderos. Son bien conocidos los nombres de Antonio de Montesinos, Bartolomé de Las Casas, Juan de Zumárraga, Vasco de Quiroga, Juan del Valle, Julián Garcés, José de Anchieta, José de Acosta, Manuel de Nóbrega, Roque González, Toribio de Mogrovejo y tantos otros" (Estadio Olímpico, II, 3, p. 35).

— "Frente al pecado de los hombres, incluso de sus hijos (la Iglesia) trató de poner entonces —como en las otras épocas— gracia de conversión, esperanza de salvación, *solidaridad con el desamparado*, esfuerzo de liberación integral" (Estadio Olímpico, II, 3, p. 35).

— "En el seno de una sociedad propensa a ver los beneficios materiales que podía lograr con la esclavitud o explotación de los indios, surge la *protesta inequívoca desde la conciencia crítica del Evangelio*, que denuncia la inobservancia de las exigencias de dignidad y fraternidad humanas fundadas en la creación y en la filiación divina de todos los hombres" (Estadio Olímpico, II, 3, p. 35).

(4) "Ella (la Iglesia) no quiere desconocer la *interdependencia* que hubo entre la cruz y la espada en la fase de la primera penetración misionera" (Estadio Olímpico, II, 3, p. 34).

— "Pero a pesar de la *excesiva cercanía o confusión* entre las esferas laica y religiosa propias de aquella época, no hubo identificación o sometimiento, y la voz de la Iglesia se elevó desde el primer momento contra el pecado" (Estadio Olímpico, II, 3, pp. 34-35).

(5) En un extenso texto de Juan Pablo II, se encuentran reunidos los principales elementos del proceso de la Evangelización en su aspecto social.

"Pero la labor evangelizadora, en su incidencia social, no se limitó a la denuncia del pecado de los hombres.

"Ella suscitó asimismo *un vasto debate teológico-jurídico*, que con Francisco de Vitoria y su Escuela de Salamanca analizó a fondo los aspectos éticos de la conquista y colonización. Esto provocó la publicación de leyes de tutela de los indios e hizo nacer los grandes principios del derecho internacional de gentes.

"Por su parte, en la labor cotidiana de inmediato contacto con la población evangelizada, los misioneros *formaban pueblos, construían casas e iglesias, llevaban el agua, enseñaban a cultivar la tierra, introducían nuevos cultivos, distribuían animales y herramientas de trabajo, abrían hospitales, difundían las artes como la escultura, pintura, orfebrería, enseñaban nuevos oficios*, etcétera.

"Cerca de cada iglesia, como preocupación prioritaria, surgía *la escuela* para formar a los niños. De estos esfuerzos de elevación humana quedan páginas abundantes en las crónicas de Mendieta, Grijalva, Motolinía, Remesal y otros. ¡Con qué satisfacción consignan que un solo obispo podía ufanarse de tener unas 500 escuelas en su diócesis!

"No menor interés por procurar *la promoción humana* en las tierras evangelizadas se nota en grandes figuras misioneras, como el padre Kino, fray Junípero Serra, el beato Roque González, Antonio Vieira, que tanto hicieron por elevar el nivel humano de sus nuevas comunidades cristianas.

"Al mismo tiempo se van iniciando *amplias experiencias colectivas* de crecimiento en humanidad y de implantación más profunda del cristianismo, en formas nuevas de vida y sociabilidad más dignas del hombre. Tales fueron los '*pueblos hospitales*' del obispo Vasco de Quiroga, *las reducciones o colonias misioneras de los franciscanos, las extraordinarias reducciones de los Jesuitas en el Paraguay* y otras obras de caridad y misericordia, de instrucción y cultura.

"En este aspecto cultural los evangelizadores hubieron de inventar *métodos de catequesis*, que no existían, tuvieron que crear las '*escuelas de doctrina*', instruir a *niños catequistas*, para superar las barreras de las lenguas.

"Sobre todo hubo que preparar *catecismos ilustrados* que explicaran la fe, componer *gramáticas y vocabularios*, usar los recursos de la *palabra* y del *testimonio*, de las *artes, danzas y música*, de las *representaciones teatrales y escenificaciones de la Pasión*.

En este campo destacaron figuras de buenos pedagogos como fray Pedro de Gante y otros.

"Testimonio parcial de esta actividad son —en el solo período de 1524 a 1572— las 109 obras de bibliografía indígena que se conservan, además de otras muchas pérdidas o no impresas: se trata de *vocabularios*, *sermones*, *catecismos*, *libros de piedad* y de otro tipo. Son valiosísimos aportes culturales de los misioneros, que testimonian su dominio de numerosas lenguas indígenas, sus conocimientos etnológicos e históricos, botánicos y geográficos, biológicos y astronómicos adquiridos en función de la misión. Testimonio también de que, después del choque inicial de culturas, la evangelización supo asumir e inspirar las culturas indígenas.

"Los mismos *concilios* y *sínodos* locales contienen a veces, junto con sus prescripciones de carácter eclesial, interesantes cláusulas de tipo cultural y de promoción humana.

"Una obra evangelizadora y promocional, que ha continuado hasta nuestros días, a través de la educación en las *escuelas* y *universidades*, con tantas iniciativas sociales de hombres y mujeres imbuidos del ideal evangélico. Ellos tuvieron desde el principio una clara conciencia —válida siempre— de su misión: que el evangelizador ha de elevar al hombre, dándole ante todo la fe, la salvación en Cristo, los medios e instrucción para lograrla. Porque pobre es quien carece de recursos materiales, pero más aún, quien desconoce el camino que Dios le marca, quien no tiene su filiación adoptiva, quien ignora la senda moral que conduce al feliz destino eterno al que Dios llama al hombre" (Estadio Olímpico, II, 4, pp. 35-37).

(6) — "Ella no quiere desconocer la interdependencia que hubo entre la cruz y la espada en la primera fase de la penetración misionera. Pero tampoco quiere desconocer que la expansión de la *Cristiandad Ibérica* trajo a los nuevos pueblos el don que estaba en los orígenes y gestación de Europa —la fe cristiana— con su poder de humanidad y salvación, de dignidad y fraternidad, de justicia y amor para el Nuevo Mundo" (Estadio Olímpico, II, 3, p. 34).

— "En el prorrumpir vigoroso de la universalidad querida por Cristo, como hemos leído en San Mateo, para su mensaje. Este, tras el Concilio de Jerusalén, penetra en la Ecumene helenística del Imperio Romano, se confirma en la evangelización de los pueblos germánicos y eslavos (aquí marcan su influjo Agustín, Benito, Cirilo y Metodio) y halla su nueva plenitud en el alumbramiento de la *Cristiandad del Nuevo Mundo* . . ." (Estadio Olímpico, II, 2, p. 34).

"Luego se asocian también (los religiosos) procedentes de otras naciones. Así, año tras año, en el decurso de varios siglos, hasta nuestros días, hasta que la fe en Cristo se consolida con raíces propias en la *Nueva Cristiandad*" (Hipódromo de Santo Domingo, 2, p. 24).

RUBÉN DARÍO GARCÍA

BIBLIOGRAFIA

AUTORES Y OBRAS UTILIZADOS

¹ ACOSTA, JOSÉ DE (1540-1600), *De procuranda Indorum salute o Predicación del Evangelio en las Indias* (1577), Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, 1954, (BAE), t. 73.

² ALEGRÍA, CERO (Peruano, n. 1909), *El mundo es ancho y ajeno. La lucha heroica de una comunidad india que se resiste a ser despojada de sus tierras* (Novela), Lima, Ediciones Andinas, S. A., 1986.

³ ALEJANDRO VI (papa, Rodrigo de Borja, 1492-1503: 1º Bula *Inter cetera* (3 mayo 1493) = Bula de donación. 2º Bula *Eximiae devotionis* (3 mayo 1493). 3º Bula *Inter cetera* (4 mayo 1493) = Bula de demarcación. 4º Bula *Piis fidelium* (25 junio 1493). 5º Bula *Dudum siquidem* (25 setiembre 1493).

Las Bulas 1º, 2º, 3º y 5º se pueden leer en: BARTOLOMÉ DE LAS CASAS, *Tratados*, II, Apéndice I, México, Fondo de Cultura Económica, pp. 1277-1290.

⁴ ARGUEDAS, Jº: MARÍA (Peruano, + 1969), *Todas las sangres* (Novela), Buenos Aires, Losada, 1964.

⁵ BRUNO, CAYETANO, *El aborígen americano en las Leyes de Indias*, Buenos Aires, Ediciones Don Bosco, 1987.

⁶ BAUDOT, GEORGES, *La vida cotidiana en la América española en tiempos de Felipe II. Siglo XVI*, México, Fondo de Cultura Económica, 1983.

⁷ BORGES MORAN, PEDRO, *Métodos misionales en la cristianización de América. Siglo XVI*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Departamento de Misionología Española, 1960; *El envío de misioneros a América durante la época española*, Salamanca, Universidad Pontificia, Biblioteca Salmaticensis, Estudios 18, 1977.

⁸ CARBIA, RÓMULO, *Historia de la leyenda negra hispanoamericana*, Madrid, Consejo de la Hispanidad, 1944, ver SEDOI, pp. 39-56.

⁹ CASTILLO ARROYO, JAVIER, *Catecismos peruanos en el siglo XVI*, Cuernavaca, 1966 - Sondeos Nº 1, CIDOC.

¹⁰ COLÓN, CRISTÓBAL, *Diario de a bordo*, Madrid, 1985, Crónicas de América, 9, Historia 16; tomado de BARTOLOMÉ DE LAS CASAS, *Historia de las Indias*, I, 35-75.

¹¹ DURÁN, JUAN GUILLERMO, *Monumenta catechetica hispanoamericana (Siglos XVI-XVII), I (Siglo XVI)*, Buenos Aires, Facultad de Teología de la Universidad Católica Argentina Santa María de los Buenos Aires, 1984. *Resonancias marianas en los catecismos hispanoamericanos del siglo XVI*, Teología, t. XVIII, Nos. 37 (1981), pp. 41-102; 38 (1981), pp. 181-207.

¹² DUSSEL, ENRIQUE, *Historia General de la Iglesia en América Latina*, I/1, Salamanca, Sigueme, 1983.

¹³ GARCÍA, RUBÉN DARÍO, *Descubrimiento y Evangelización. Interpretación teológico-pastoral de la historia latinoamericana (Juan Pablo II, Discursos del 10, 11, 12 y 17 de octubre de 1984)*, SEDOI 88, Buenos Aires, 1985; *Conquista/Evangelización. Cruz y Espada. Leyenda negra. Interpretación teológico-pastoral de la historia latinoamericana (Juan Pablo II, Discursos del 10, 11, 12 y 17 de octubre de 1984)*, SEDOI 89, Buenos Aires, 1986; *Conquista y Evangelización. Pecado. Ética. Gracia. Interpretación teológico-pastoral de la historia latinoamericana (Juan Pablo II, Discursos del 10, 11, 12 y 17 de octubre de 1984)*, SEDOI 93, Buenos Aires, 1987; *Conquista y Evangelización. Pecado. Ética. Gracia. Interpretación teológico-*

pastoral de la historia latinoamericana (Juan Pablo II, *Discursos del 10 11, 12 y 17 de octubre de 1984*), Nota 17, Misioneros indios adversarios de Fray Bartolomé de las Casas, SEDOI 97/98, Buenos Aires, 1987; SEDOI -Servicio de Documentación e Información-, Instituto de Cultura Religiosa Superior, Rodríguez Peña 1054 (1020), Buenos Aires, Tel. 44-2972. *La conversión a los indios de Bartolomé de Las Casas*, Buenos Aires, Ediciones Don Bosco, Argentina, 1987.

14 GÓMEZ FREGOSO, J. JESÚS, *Historia de la Evangelización de la cultura y de la inculturación del Evangelio en América Latina*, Stromata, Año XLI (p. 197-220), julio-diciembre 1985, Nº 3/4. Extraordinario. Fue una ponencia en el Congreso Internacional de Teología celebrado en el Colegio Máximo (San Miguel); del 2 al 6 de setiembre de 1985.

15 HANKE, LEWIS, *La lucha española por la justicia en la conquista de América*, Madrid, Aguilar, 1967.

16 HENRÍQUEZ UREÑA, PEDRO, *Historia de la cultura en la América hispánica*, México, Fondo de Cultura Económica, 1966.

17 HEREDIA, VÍCTOR, *Taky Angoy*, Buenos Aires, 1986, Cassette: lado A: 9 textos, lado B: 9 textos (RCA). "Taky Ongoy", "Danza del fin del mundo". Movimiento contra la conquista española y la evangelización entre indígenas de la provincia de Huamanga (Ayacucho) en Perú, en 1564.

18 JIMÉNEZ TURÓN, SIMÓN, *Historia de la dominación europea escrita por un dominado*, en "Indianidad y descolonización en América Latina". Documentos de la Segunda Reunión de Barbados, 1977, México, Editorial Nueva Imagen, 1979, pp. 201-206.

19 JUAN PABLO II (papa, Karol Wojtyła, 1978), *Ante el V Centenario de la Evangelización de América. Juan Pablo II en Zaragoza, Santo Domingo y San Juan de Puerto Rico (10-12 de octubre de 1894)*, Madrid, BAC, 1984, "Cuadernos Ya"; *Juan Pablo II. Viaje apostólico a Centroamérica (2-9 de marzo de 1983)*, Madrid, BAC popular, 1983. *Juan Pablo II y los Indígenas americanos*, Asunción, Ediciones ENM (CEP), 1985.

20 JUDERIAS, JULIÁN, *La leyenda negra*, Barcelona, 1914; ver SEDOI 89, pp. 36-39.

21 BARTOLOMÉ DE LAS CASAS (+ 1566), *Historia de las Indias*, en "Biblioteca de Autores Españoles" (= BAE), t. 95 (1957) y t. 96 (1961), Madrid, Ediciones Atlas, 1957-1961; *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* (1542), en: "Tratados", I, México, Fondo de Cultura Económica, 1974, pp. 3-199; *Confesionario* ("Aquí se contienen unos avisos y reglas para los confesores"), en: "Tratados", II, México, Fondo de Cultura Económica, pp. 853-913; ver Sepúlveda, Juan Ginés (29).

22 MIGUEL LEÓN-PORTILLA, *El reverso de la conquista*, México, Editorial Joaquín Mortiz, S. A., 1977; *Crónicas indígenas. Visión de los vencidos*, Crónicas de América, 6. Historia 16, Madrid, 1985.

23 S. WILLIAM, MALTRY, *La leyenda Negra en Inglaterra. Desarrollo del sentimiento antihispánico, 1558-1660*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982.

24 GERÓNIMO DE MENDIETA (OFM, 1525-1604), *Historia Eclesiástica Indiana*, México, Porrúa, 1971.

25 FRANCISCO MORALES PADRÓN, *América en sus novelas*, Madrid, Ediciones de Cultura Hispánica del Instituto de Cooperación Iberoamericano, 1983.

26 TORIBIO DE BENAVENTE MOTOLINIA, (OFM, 1490-1569), *Historia de los indios de la Nueva España* (1541), México, Porrúa, 1978. *Carta al Emperador Carlos V* (2 de enero 1555) en: "Historia de los indios de la Nueva España", pp. 205-221.

27 PAULO III (papa, Alejandro Farnese, 1534-1549), *Bula Sublimis Deus* (2 junio 1537) en: "De una pastoral indigenista a una pastoral indígena", Bogotá, Celam, Departamento de Misiones, 83, pp. 25-26.

La bula papal fue provocada por la carta que Julián Garcés (1539-1547), obispo de Tlaxcala (México), le envió por manos de fray Bernardino de Minaya OP. La carta de Julián Garcés puede leerse en castellano en la selección de Ramón Xirau (*Idea y querrela de la Nueva España*, pp. 87-101). Madrid, Alianza Editorial, 1973, llevaba fecha de 31 de mayo de 1535.

28 JORGE PELLEGRINI, *Gerónima*, Buenos Aires, Edición del autor, 1986.

En esta historia real de una mapuche se inspiró el film homónimo de Raúl Tosso (Escuela de Arte de Avelalnedá) protagonizada por la actriz mapuche Luisa Calcumil.

29 JUAN GINÉS DE SEPÚLVEDA (clérigo, 1490-1573), LAS CASAS, BARTOLOMÉ DE (OP, 1474-1566), Apología. De Juan Ginés de Sepúlveda contra Fray Bartolomé de Las Casas. De *Fray Bartolomé de Las Casas contra Juan Ginés de Sepúlveda*, Madrid, Edición de Angel Losada, 1975 (Editora Nacional).

30 VICENTE D. SIERRA (1893-1984), *El sentido misional de la conquista de América*, Buenos Aires, Ediciones Dictio, s. f.

31 ENRIQUETA VILA, *16 santos de América*, Bilbao, Edición Moretón, 1968.

32 FRANCISCO DE VITORIA, *Relectio de Indis*, Madrid, Corpus Hispanorum de Pace, V. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1967.

Ver el estudio de Ramón Hernández, *Un español en la ONU*, Madrid, BAC popular, 1977; *Carta de Francisco de Vitoria al Padre Miguel de Arcos sobre negocios de Indias* (8 noviembre 1534), Corpus Hispanorum de Pace, V. Apéndice I, pp. 137-139, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1967; ver SEDOI 96 (pp. 17-26).

OBRAS COLECTIVAS UTILIZADAS

33 III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, *La Evangelización en el presente y en el futuro de América Latina*, Puebla de los Angeles, 27 de enero a 13 de febrero de 1979.

34 Conferencia Episcopal Argentina (CEA), *Iglesia y Comunidad Nacional*, XLII Asamblea Plenaria, 4-9 de mayo de 1981, Editorial Claretiana.

35 *Carta de los Indígenas Andinos a Juan Pablo II*. La Paz, 2 febrero 1985, Pasajes en diario *La Nación*, Buenos Aires (3 febrero 1985).

36 Semana de la Sociedad Argentina de Teólogos (SAT), 4-8 junio 1985, Florencio Varela. Ponencia de Rubén D. García: "*Evangelización y Liberación en la historia de la Iglesia latinoamericana*" (pp. 47-111), Ediciones Paulinas.

El tema de la IV Semana había sido: *Evangelización y Liberación*. Hubo seis ponencias: bíblica (G. Garlatti), histórica (R. D. García), (C. Giaquinta), antropológica (J. Rovai), cristológica (P. Sudar), pastoral (G. Farrell).

37 IX Simposio de Salamanca, 2-5 noviembre 1983: *Francisco de Vitoria y la Escuela de Salamanca. La Ética en la conquista de América*, Madrid, 1984, Corpus Hispanorum de Pace, 25. Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

38 *Las Leyes Nuevas*. Real Provisión, Barcelona, 20 de noviembre de 1542; Real Provisión, Valladolid, 4 de junio de 1543, se las puede leer, v. g. en FRANCISCO MORALES PADRÓN, *Teoría y Leyes de la Conquista*. Ediciones de Cultura Hispánica del Centro Iberoamericano de Cooperación, pp. 423-446.

39 *Leyes de Indias* (Recopilación de Carlos II, 18 mayo 1680). Recopilación de Leyes de los Reynos de las Indias. 3 volúmenes, Madrid, Consejo de la Hispanidad, 1791.

SABIDURIA CRISTIANA Y CULTURA MODERNA

Las presentes líneas pretenden ser un ejercicio de discernimiento cristiano. Como tales ellas surgen de una experiencia personal irremplazable pero que se esfuerza por comunicarse racionalmente. Esfuerzo que aúna tres hechos objetivos, acaecidos a fines de 1989: la caída del muro de Berlín, el asesinato de seis jesuitas en El Salvador, y la privatización de dos canales de TV entre nosotros.

Al alcance de cualquier persona medianamente informada y vividos en un determinado contexto cultural, ellos son capaces de estimular una reacción personal y libre cuyo significado inteligible se trata precisamente de comprender.

Esa praxis —ejercicio-experiencia-esfuerzo— pensada a fondo, traduce a su voz una experiencia cristiana de pensamiento que, traducida en términos de racionalidad teológica, puede ser calificada de “sabiduría cristiana”. Pero, al ser vivida en el contexto cultural concreto que un porteño podía tener a fines del pasado año¹, debe mostrar su conexión con el mismo. De donde es lícito hablar en esta ocasión de “sabiduría cristiana y cultura moderna”. Hasta aquí el sentido del título, quedando por supuesto intacta la obligación de justificarlo en la reflexión que ahora sigue.

Una palabra sobre el itinerario. El discernimiento, por muy personal que sea, no puede renunciar a mostrarse coherente, a “dar razones” de cómo y por qué ve las cosas así. El resultado tendrá fuerza y sentido si el itinerario que a él conduce se muestra cuidadoso en el detalle de las realidades examinadas, en este caso, realidades humanas y cristianas. Nadie podrá, sin embargo, exigir exhaustividad tratándose de un simple artículo. Se trata de un esquema cuyo único mérito, si tal es el caso, consiste en articular esas realidades en un determinado orden reflexivo. Nadie espere tampoco infalibilidad en el manejo del mismo. Todo ejercicio de discernimiento debe ser, también, instrumento de diálogo, de complementariedad, crítica incluida.

La dinámica de la reflexión tendrá, en líneas generales, un primer movimiento de carácter *ascendente*, que marcará la convergencia y

¹ Nos referiremos a tres films: “Los Poseídos”, “Romero” y “El Maestro de Música”, que se exhiben aún en algunas salas de Buenos Aires.

el enriquecimiento de las sucesivas lecturas (políticas, culturales y cristianas) de los tres hechos consignados. Luego, a partir de la luz encontrada en el Misterio cristiano, se iniciará en línea *descendente* un movimiento de profundización teórico-práctica de esos mismos hechos, que invita por sí misma a la acción. El momento propio del discernimiento debe, pues, integrar en su génesis un trabajo de lectura específicamente hermenéutico. El términos más sencillos, y siguiendo la parábola del Samaritano (Lc 10, 25-37), se trata de percibir la invitación a obrar ("Ve y haz tu otro tanto", v. 37), luego de haber penetrado en la sabiduría del gran mandamiento cristiano del amor (v. 27), en virtud de un discernimiento sobre el valor ético de ciertas conductas sociales que se hace plenamente visible gracias al trabajo imaginativo de la misma parábola que, como se sabe, es un género literario (vv. 30-36). Realidad concreta, transfiguración cultural y sabiduría cristiana deben trabajar mancomunadas y en mutua interferencia; sólo así rinden, creemos, el ciento por uno.

He aquí los pasos a dar: (A) el movimiento *ascendente* tratará de apreciar la convergencia de los tres hechos indicados con los tres tipos de lectura a que pueden ser sometidos:

1. Los hechos en su realidad *político-social*, fácilmente constatables por todos y susceptibles de ser leídos a la luz de las ciencias humanas como, por ejemplo, la politología o la sociología.

2. Relectura *artística* de los hechos, gracias a la presencia de los tres films cuya exhibición coincidió, entre nosotros, con los tres hechos indicados.

3. Relectura *teológica* de los hechos, derivada de los mismos films que piden ser descifrados en clave cristológica, arrojando así una luz penetrante sobre el análisis de los mismos acontecimientos socio-políticos.

4. Sobre la base de una triple exigencia hermenéutica (político-cultural-teológica), el movimiento ascendente encontrará su culminación en la luz del *Misterio cristiano*, vivido en concreto al amparo de la liturgia de fines de 1989.

(B) A partir de dicho centro se iniciará el movimiento *descendente* que retomará, invirtiéndolas y profundizándolas, las perspectivas anteriores.

5. La contemplación del Misterio cristiano mostrará cómo éste asume sin reticencias las *realidades terrenas* presentes en el trabajo hermenéutico, sometiéndolas si cabe a mayores exigencias de calidad humana.

6. De ahí se seguirá una tarea de *discernimiento crítico* sobre los films indicados, lo que no puede ser realizado sino desde *adentro mismo* de las obras. Por parte del cristiano, eso muestra la *necesidad* de asumir la lógica de la infidelidad (*ie* el mundo de la racionalidad no cristiana), y el valor *social* que posee esforzarse por indicar, gracias al análisis y no a la censura, la *insuficiencia* de ciertas manifestaciones artísticas, más allá de sus específicos valores plásticos.

7. Por último, y volviendo al punto de partida, el círculo dibujado por el ascenso y el descenso, centrado en el Misterio cristiano, nos enfrentará a la conclusión ineluctable: la *acción cristiana* que se impone hoy para responder a las exigencias de la "nueva evangelización" y de la "evangelización de la cultura", a las que tan a menudo se nos invita, encaja perfectamente en esta tarea de diálogo entre la "sabiduría cristiana y la cultura moderna" del que las presentes líneas quieren ser un simple testimonio².

A) MOVIMIENTO ASCENDENTE

1. Los hechos y su lectura

La caída del muro de Berlín, el asesinato de seis jesuitas en El Salvador, la privatización de los canales de TV entre nosotros: ¿es posible relacionar acontecimientos tan diversos? ¿Y a qué tipo de lectura someterlos?

No se encarará aquí una lectura propia de las ciencias humanas, y no sólo por razones de incompetencia nuestra sino porque, en la ocurrencia, su pertinencia se revela bien problemática. Para comenzar por lo más claro, la sorpresa con que el estallido de libertad de Europa central tomó a todo el mundo pone en evidencia lo precario de ciertos análisis socio-políticos, tanto en relación al presente como al futuro.

² El conjunto de este desarrollo da lugar a lo que, en técnica retórico-literaria, se llama "*quiasmo*": una estructura en simetría concéntrica polarizada en un punto, su eje, que lo rige y da sentido. Ella tiende y permite la visión simultánea de todo el desarrollo a la manera de un golpe de vista sobre el conjunto. En este artículo, el "quiasmo" puede ser representado así:

- | | | | |
|------------------------------|--------|---------------------------------|----|
| 1. hechos políticos-sociales | —————> | nueva evangelización | .7 |
| y su lectura | | | |
| 2. lectura artística | —————> | discernimiento cultural crítica | .6 |
| 3. relectura teológica | —————> | teología de realidades humanas | .5 |
| 4. Misterio Cristiano | | | |

El quiasmo no representa una mera figura literaria, sino que implica un auténtico *estilo de pensamiento*, y una manera de pensar. Aparte de la importancia que tiene en la lectura de la Biblia, se revela indispensable para la recta inteligencia de algunos filósofos: cf. J. GRESCH, *La Parole Heureuse*, M. Heidegger, entre les choses et les mots, Beauchesne, Paris, 1987, pp. 237-239, 304, 308, 318.

Eso no impide que dichos acontecimientos puedan ser leídos en otra clave, la practicada, por ejemplo, por J. Fr. Revel en su ya célebre *El conocimiento inútil*. Puede llamársela clave *ético-política*³.

La primera frase de su libro: "La primera de todas las fuerzas que dirigen al mundo es la mentira" (p. 9)⁴ ha encontrado en Europa del Este su confirmación y su refutación. Es verdad, pero: ¡basta!

Tal el significado de ese grito de libertad que ha envuelto a una docena de países. Luego de años de silencio y de terror, la verdad que ha ido haciendo su obra secreta en los espíritus acabó por despertar a toda una sociedad. El signo: las palabras empiezan a reconquistar su sentido. Ya no será más posible hablar de democracia en referencia a un régimen comunista, ni de paz bajo la organización del terror, ni de libertad donde impera la coacción y el miedo, ni de fraternidad donde los privilegios han cambiado de mano, a menudo acentuándose y por añadidura perdiendo en calidad. Esta clara lucha entre verdad y mentira apunta en línea recta y de modo impresionante hacia el eterno conflicto entre el Bien y el Mal, al que también se refiere Revel en su libro⁵.

Esta óptica permite buscar una lectura común con los otros hechos. La verdadera libertad está todavía viva en Occidente: es la lección de Europa central. ¿Deberemos decir entonces, aún lamentándolo, que el fracaso evidente del comunismo mundial, con sus trágicas secuelas, justifica que se tomen las medidas más duras, incluso injustas y criminales, para que éste no triunfe donde todavía lo pretende? Tal el cuadro, al parecer, en que debe situarse el asesinato de los jesuitas en El Salvador.

Supongamos la peor de las hipótesis, aunque inverosímil a nuestros ojos. Aun en el caso en que los asesinados hubieran sido cómplices de los terroristas salvadoreños, no hubiera sido justificable semejante acto de represión. Admitirlo sería el equivalente de aceptar todo lo que se niega hoy en Europa del Este: un reino del terror, de la violencia, del miedo; como táctica *de principio* para eliminar al enemigo. ¿Equivale eso a negar la verdad de la alternativa: o subversión o represión? De ningún modo. Entre subversión terrorista y represión legal la actitud moral debe elegir, a nuestro entender, a esta última. Pero es im-

³ J. F. REVEL, *El conocimiento inútil*, Planeta, 1989 (original francés de 1988).

⁴ Cf. también, pp. 21, 28 y ss. El tema de la mentira puede decirse que estructura al libro ya que los capítulos 3 (De la memoria simple) y 8 (De la mentira compleja) articulan la totalidad del conjunto.

⁵ Cf. *ibidem*, 184, 136 y ss. Es la réplica, en términos claramente morales, de la oposición *verdad-mentira* que domina el libro y de la cual la *ideología* es el más claro y lamentable ejemplo.

prescindible aclarar para evitar caer en una falsa alternativa: la represión que se debe oponer a la subversión no es *ese tipo* de represión que, sea o no legal, es evidentemente inmoral. En ningún caso una horrenda matanza puede ser comparada con un juicio político aunque éste sea sumario.

No distinguir entre una verdadera y una falsa alternativa es lo que, desde otras ideologías, proponen los que declaman en cuanta ocasión se les ofrece: o *esta* democracia (la propia) o la dictadura. Lo cierto es que, a los ojos de cualquier persona sensata, la verdad está en rechazar ambas cosas: ni esa democracia ni la dictadura. Este tipo de reflexión, suscitada por hechos actuales bien concretos, muestra hasta qué punto la libertad que está bien viva en Occidente está también, y ciertamente en toda América Latina, desgarrada por conflictos que no acaban de encontrar su verdadero cauce. Los argentinos, por nuestra experiencia doméstica, lo sabemos muy bien.

Por otra parte, es en dirección de tales conflictos que se encamina ahora Europa central. ¿Cómo digerir y gestionar, luego del sorpresivo estallido, esos acontecimientos heroicos que han roto todos los equilibrios, que abren inmensos deseos y tropiezan con tremendos obstáculos, que en el mejor de los casos de no sucumbir a venganzas, se enfrentan con el enigmático y difícil tránsito hacia una verdadera democracia pluralista?...

La palabra libertad que levantó vuelo tomará mucho tiempo para organizarse y se requerirá no poca paciencia para ver frutos concretos en el seno de las sociedades. La libertad nueva se enfrenta con la prueba de la realidad, compleja y variada, pero también debe permanecer siempre fiel a la orientación hacia la verdad que la hace nacer virgen. Eso vale tanto para Europa central como para América Latina. Y también para el Occidente desarrollado que, a pesar de todas sus riquezas, está lejos de ofrecer hoy suficientes recursos cuando se trata de estructurar una comunidad.

Aparece así el tercer hecho, típico de las sociedades desarrolladas. ¿Qué pensar del funcionamiento de los *mass media* y del proceso de privatización a que se los somete aquí y en otras partes? Aun sin negar la legitimidad de principio y la necesidad práctica de la privatización, ¿es posible permanecer indiferente ante la incidencia de dichos medios sobre la configuración de la vida social? ¿No plantean, quiérase o no, el problema de la calidad de vida en el seno de la sociedad? ¿Puede esquivarse ese tema?

Conectemos los tres hechos. ¿Qué puede ofrecer el Occidente desarrollado a los subdesarrollados, a quienes buscan su liberación? Una vez que la comunicación ha ayudado a hacer surgir la libertad de

palabra, ¿puede esa misma comunicación ayudar a gestionar las fuerzas centrífugas propia de una libertad tan difícilmente reencontrada? Trátese de América Latina o de Europa central, ¿basta la competencia y el consumo, la técnica y los préstamos financieros para ayudar a estructurar una comunidad y, sobre todo, para ayudarlo a (re)encontrar su alma? ¿Como lo han señalado varios estudios, en Europa y Estados Unidos, ¿no asistimos al triste espectáculo de un Occidente libre pero sin alma?⁶ ¿No es de allí que viene precisamente la paradójica atracción que el marxismo ha venido ejerciendo hasta ahora en muchos hombres de cultura occidental?

En resumidas cuentas, la lectura ético-política de los tres hechos permite vislumbrar que, en Occidente, la libertad:

— está suficientemente viva como para liberarse de las izquierdas totalitarias y decadentes.

— que ella está desgarrada cuando, negándose a sí misma, pretende imponerse por métodos inhumanos a las izquierdas para impedir sus excesos y sus fracasos, pero sin ofrecer ningún horizonte atractivo en contrapartida.

— que ella está desorientada y vacía cuando, libre de las trabas del subdesarrollo, se limita a distraerse con una sucesión de modas que dejan al alma desnuda, estéril y sin apertura ni a la auténtica calidad humana ni a los valores de la solidaridad. ¿No comprende acaso la Comunidad Europea que, frente al actual torbellino, deberá hoy *repensar a Europa* sobre bases nuevas? ¿No debería Occidente todo, frente al desafío del siglo XXI, *repensar* a fondo y en términos nuevos la *Modernidad* de la que somos herederos?

2. Los hechos artísticos y su lectura

Fruto de una paradójica casualidad los porteños pudieron presenciar, a medida que tomaban noticia de los acontecimientos políticos, tres films que parecían realizados en perfecta sincronía con los mismos, ayudando así a pensarlos mejor.

“Los poseídos”, de Wajda, inspirada en la novela homónima de Dostoyevski, presenta la visión de un artista que, un siglo antes, diagnostica el núcleo diabólico de la mentira revolucionaria que asolaría a Rusia durante más de setenta años.

⁶ A partir del libro de Revel, cuyo último capítulo se intitula “El fracaso de la cultura” (pp. 286-348), pueden leerse dos obras citadas por el mismo autor y traducidas al castellano: A. BLOOM, *The Closing of the American Mind*, Simon-Schuster (1987), y A. FINKIELKRAUT, *La défaite de la pensée*, Gallimard (1987). Los solos títulos son suficientemente elocuentes.

"Romero", se inspira en la vida del famoso Arzobispo de El Salvador quien, diez años ha, fue asesinado en condiciones semejantes y por las mismas razones que los jesuitas recientemente desaparecidos.

En fin, y esto parecerá más extraño, "El maestro de música", joya cinematográfica que resalta por la suprema calidad que pone de manifiesto en todos sus detalles, obliga por sí sola a interrogarse sobre el sentido de los espectáculos propuestos por los medios de comunicación, trate de cine o de TV. Más todavía si, por oposición, uno lo compara con un fil como "Batman" que es su exacta antítesis. Lo curioso es que ambas películas han tenido éxito de público (con ventaja para "El maestro...") lo que no deja de plantear con fuerza el problema de la incidencia social de los *mass media*.

Así, pues, desde el punto de vista de los contenidos, la convergencia de los hechos políticos y artísticos es innegable:

"Los Poseídos" habla en profundidad de lo que hoy se vive en Europa central.

"Romero" muestra que, luego de diez años, todo sigue igual en América Latina.

"El Maestro de Música" (y su antítesis "Batman") plantea por su misma belleza el sentido social del mundo del espectáculo.

Más allá de los contenidos, la lectura de dichos films acusa una mirada singular sobre los hechos. No son obras "neutras". Se atreven a juzgar, a tomar partido. El conflicto entre el Bien y el Mal, no sólo está presente en los tres, sino que se decide claramente quién es quién. Entre Schatov y Stavroguin, entre Romero y sus asesinos, entre Joachim y el Príncipe Scotti uno sabe a qué atenerse. Sin apologética de ningún tipo, la simple presencia de las figuras destaca con nitidez lo que sus autores quieren decirnos.

Aparte de la óptica ética, los tres films se caracterizan por un clima cristiano interior, y no sólo anecdótico. Lo que está bien claro para "Romero", que trata con gran equilibrio de las vicisitudes de un Arzobispo discutido y liquidado por su manera de evangelizar, y también para "Poseídos", donde la virulencia revolucionaria tiene como trasfondo la imagen icónica de la Santa Rusia, vale con más razón para "El Maestro de Música", aunque ello no se perciba a primera vista. En realidad se trata de la más profundamente cristiana de las tres obras y uno podría decir que al hacerla, su autor ha "pensado bíblicamente en imágenes". Y por eso ha debido contarnos una parábola artística que, por su forma y contenido, nos sumerge en lo más hondo y elevado de la experiencia cristiana.

Indicarlo mejor será la tarea del próximo párrafo, pero conviene aquí adelantar, uniendo en una sola mirada los tres films, que todos ellos hablan de la "muerte del inocente". A unos la vida les es quitada violentamente, otros la entregan libre y serenamente (aunque no sin esfuerzo), pero en todos los casos es imposible no evocar la figura de "quien dio la vida porque quiso" (Jo 10, 18), cumpliendo un rol o una misión que es fuente de fecundidad para otros. Es decir, en todos se habla, explícita o implícitamente, de Cristo.

3. *Lectura teológica*

Quede bien claro que el tránsito a este tercer nivel de lectura se realiza *desde* los mismos films. Estos no sólo pueden sino que *deben* ser leídos en claves teológicas, mejor aún cristológicas, como se acaba de insinuar. Mostrarlo en detalle será la tarea de este párrafo, que no pretende proyecta irrespetuosamente sobre ellos elementos heterogéneos, sino leer con respecto, dentro de lo que estas líneas lo permiten, en la entraña de las mismas obras.

Es importante, ante todo, percibir la triple dimensión en que éstas pueden ser examinadas. En *primer* lugar, "Romero" cuenta con presunta y verosímil fidelidad la historia real de un hombre bueno —"justo" en el sentido bíblico— que, más allá de sus aciertos y errores en los juicios coyunturales concretos, buscó con esfuerzo y empeño realizar en todo lo que estimó verdadero y justo. Otro tanto cabe decir de "Poseídos", si se toma a Schatov como personaje clave frente a toda la cohorte revolucionaria que rodea a Stavroguin. En la obra de Dostoyevski-Wajda, la ficción novelada se recubre con trazos que bien podrían haber sido extractados de la más cotidiana realidad. Pero una mirada atenta descubre en ambos films —y se entra así en la *segunda* dimensión de la lectura— una luz particular que colorea cristianamente el sentido profundo de la intriga donde se detecta el conflicto profundo entre el Bien y el Mal. Hay elementos comunes en ambas: los inocentes que sufren y mueren están, aunque diversamente, identificados con el pueblo sufriente; son enemigos de la violencia, real e ideológica, y sucumben a ella; mantienen al mismo tiempo el contacto y la distancia con los elementos radicalizados. Todo eso emparenta más de lo que podría creerse a Romero y a Schatov. Y sin embargo nada de ello es, por sí solo, definitivo. Lo que inspira en profundidad sus conductas es la lógica del amor opuesta a la lógica brutal del poder, una sencillez de alma que les hace estar cerca de las personas reales antes que de los intereses, una entrega al sacrificio personal que va de par con el sentimiento de la propia impotencia. Pocas escenas tan impresionantes como aquella de "Romero" —que recuerda a Getsemaní— donde el Arzobispo, divagando despavorido por un campo desértico, exclama: ¡No puedo!, encontrando por solo eco que se le responde —¿quién?—: ¡Tú debes!

Y la estremecedora muerte de Schatov, murmurando simplemente: ¡María!, el nombre de su amada, no expresa otra cosa. En ambas obras, pues, la materialidad de una historia terrible y enternecedora al mismo tiempo se ve iluminada y elevada por una luz que la acerca, más allá de toda referencia religiosa concreta, al espíritu del evangelio. Pero es la unión de ambos elementos, anécdota y espíritu, en lo concreto de cada obra que toda interpretación auténtica debe detectar y reconocer.

“El Maestro de Música” va sin embargo más lejos, permitiendo entrar en la *tercera* dimensión. A pesar de que su intriga nada tiene a primera vista de cristiana, es precisamente por serlo más profundamente que se reviste de un lenguaje parabólico que permite, por medios poéticos, decir lo que sería imposible en un lenguaje realista. En efecto, ¿cómo presentar en imágenes la “muerte de un inocente”, no ya como *materialización* de un martirio que corona toda una vida de dedicación al bien, sino como entrega puramente libre y amorosa de la propia vida que, cualquiera sean las circunstancias en que se dé, nadie tiene derecho a exigirle?⁷ Eso —que es precisamente el *sentido teológico formal* de la muerte redentora de Cristo—, eso es lo que presenta “El maestro...” Con el agregado imprescindible que semejante donación de la propia vida sólo es posible porque quien la realiza está habitado por una fuerza tan invisible como trascendente que inspira, permite y manda al mismo tiempo semejante entrega de sí mismo.⁸ Lo que la película narra en bellísimas imágenes, visuales y auditivas, referidas al don de la música y a la grandeza de su transmisión, no es otra cosa que la parábola de aquello que Cristo realizó anunciando el Reino como enviado del Padre y dando su vida por ello. Mostrarlo en detalle exigiría un examen exhaustivo del film (que, por otra parte, está totalmente contenido en la escena inicial del recital de despedida), pero, para calmar a los espíritus escépticos, convendrá anotar al menos lo siguiente: ¿qué puede significar la figura del Príncipe Scotti, cuyos duelos con el maestro —el personal y el del discípulo— giran en torno de “ser el más perfecto” causando por ello mismo su fracaso? ¿Qué significa la maduración de la pareja de alumnos, como artistas y como hombres, y la necesidad de enfrentarse con la tentación encarnada en Scotti, hacia la que el discípulo marcha en el carruaje “comiendo la

⁷ En terminología escolástica tradicional, es la vieja distinción entre *objeto material* y *objeto formal quod* de un hábito cognoscitivo. Vale decir, la mera materialidad de la realidad considerada y el aspecto formal que interesa en determinado caso, como el *color* de las cosas interesa al *ojo* que mira (aspecto formal) más que la *realidad* de la cosa coloreada (aspecto material).

⁸ En la misma terminología de la nota anterior debe distinguirse, más específicamente todavía, entre *objeto formal quod* y *objeto formal quo*, como se distingue entre la *luz* que presenta la realidad del color (*objeto quo*), y el *color* mismo que, así informado, se hace precisamente luminoso y visible en *acto* (*objeto quod*).

manzana"? Baste con lo dicho, que tiende más a incitar a (re)ver el film que a desatar estériles polémicas.

A través de la triple dimensión se puede, pues, vislumbrar que los tres films hablan, a niveles distintos de profundidad, del misterio cristiano.

Conectando con lo que precede: La dinámica ascendente del proceso hermenéutico remite, a través de la convergencia de los hechos y sus lecturas respectivas, al Misterio cristiano como a su culminación. Puede entonces preguntarse: al remitir al Misterio ¿es también *desde* el mismo Misterio, explícita o implícitamente presente en ellos, que los films hablan del perenne conflicto entre el Bien y el Mal, permitiendo así comprender mejor los hechos vividos hoy en Europa, América Latina y entre nosotros?

Pregunta esencial para todo cristiano. Ella implica que, lejos de estar ausente de la historia, el Señor de la creación *está ya* bien activo en ella haciendo que, a través de las realidades políticas y culturales, se vaya desplegando la obra de la redención. La tarea de los cristianos en tal perspectiva, consistirá antes que nada en *discernir* esa presencia viva y dejarse evangelizar por ella para poder luego, sobre sólidos fundamentos, realizar el anuncio explícito del Reino. A ese fin deben, por sobre todo, dejarse iluminar por el Misterio de la Redención, largamente contemplado en la liturgia eclesial.

B) EL CENTRO DEL QUIASMO

4. *El Misterio cristiano de la Redención*

El ejercicio del discernimiento llega aquí a su *centro*. Si el cristiano, en dinámica *ascendente*, ha descubierto al Misterio como *plenitud* del pensamiento hermenéutico, está llamado ahora, *invirtiendo* el proceso, a comprenderlo como el *fundamento* de un movimiento *descendente* que indica el fluir de las realidades a partir de su fuente original.

La relectura de la Pasión en el evangelio de Lucas, (23, 33-49), hecha durante la fiesta de Cristo Rey de 1989, nos permitió personalmente una aproximación al Misterio convergente con las reflexiones suscitadas por los acontecimientos que están en el origen de estas líneas.

Tres rasgos fundamentales deben ser destacados:

a) La famosa inscripción de la realeza de Cristo en el letrero de la cruz (Tú eres el Rey de los judíos) estaba escrita en tres lenguas (v. 38): la griega, propia del mundo de la cultura; la latina, hablada

por el poder político dominante en la época y el lugar, la hebrea, en fin, lengua del mundo religioso propio del pueblo elegido de Israel. Referencia universal del mensaje que ese hombre —el Redentor— dirige a la humanidad. Referencia explícita a realidades importantes del orden temporal como para señalar que ninguna es indiferente a su acción salvadora: *cultura, política y religión* son convocadas para ver al ajusticiado, escuchar su mensaje y pronunciarse al respecto, a favor o en contra.

b) Esa toma de posición explícita aparece inmediatamente en dos personajes: el buen ladrón (vv. 48-42) y el centurión (v. 47). Más importante es la primera ya que, al oponerse a su compañero rebelde, enfoca el diálogo hacia lo que se juega esencialmente en la muerte de Jesús. Dos cosas, a saber: el conflicto entre el *Bien y el Mal* (“nosotros somos condenados *justamente* por lo que hicimos, pero este no ha hecho nada *malo*, vv. 48-41), y la intuición de que la persona de Jesús implica una presencia especial capaz de trascender el poder de la muerte (“Señor acuérdate de mí cuando llegues a *tu Reino*, v. 42). Es en tal cuadro que la respuesta de Jesús hará brillar el rasgo fundamental.

c) La gran revelación cristiana es la palabra de *Perdón* pronunciada en respuesta al buen ladrón: “En verdad te digo, hoy estarás conmigo en el Paraíso” (v. 43). Perdón que, rubricando las palabras del perdonado, cae simbólicamente sobre toda la humanidad representada por quienes, allí presente, viven las realidades culturales, religiosas y/o políticas donde se juega el conflicto entre el Bien y el Mal. En esa palabra de Perdón está su solución. Palabra no sólo universal sino sobre todo gratuita, pues es obra de un don reduplicado (¿qué cosa significa el “*per-dón*”?) capaz de cambiar en un instante (hoy) la vida y el destino de un hombre, y por lo mismo soberanamente eficaz. Palabra en fin que, como lo sugiere la expresión del centurión (“Verdaderamente este hombre era justo”), muestra al Per-dón como la más total e intensa donación de sí mismo: *afectiva* porque distribuye el perdón a aquellos mismos que lo matan, *efectiva* porque traduce su entrega por ellos a través de la propia muerte, *personal* en fin porque es él en persona quien, al asumir así la tarea de perdonar, se revela a sí mismo como el Dios-Per-dón. La figura de la cruz aún de manera indisoluble y definitiva Amor, Don y Libertad, lo que puede expresarse hablando sea del Amor que se dona libremente, sea de la libertad que se dona y ofrece (se da) amorosamente a todos sin excepción.

Sólo quienes no tengan presente al admirable cap. I de la 1ª epístola a los Corintios, vv. 18-25, podrán extrañarse de lo que se acaba de afirmar. Cuando Pablo escribe (por no decir: grita) que la Palabra de la Cruz —Cristo crucificado, fuerza y sabiduría de Dios— es la respues-

ta divina a judíos y griegos ansiosos de prodigios y de sabiduría humana (*ie* de cultura), no esconde la reacción negativa que esa Palabra suscita (escándalo para judíos, locura para gentiles), sino que reduplica su anuncio: “Esa locura de Dios es *más sabia* que la sabiduría de los hombres, esa debilidad de Dios es *más fuerte* que el poder de los hombres” (v. 25).

Hasta ahí hay que llegar para entrar de lleno en el Misterio de la Redención. Sólo desde ese centro cordial (por ser el corazón de Dios revelado en su Hijo), que es la fuente desde donde todo emana (el *Per-dón* en el sentido reduplicativo donde el Bien vence con creces al Mal), será posible *discernir* la presencia y el influjo que dicha revelación opera en el seno de lo temporal. Las realidades terrenas que configuran la vida de los hombres están, en efecto, llamada al juicio (en el sentido bíblico de “entrar en crisis”) instaurado por la Palabra de la cruz.

C) MOVIMIENTO DESCENDENTE

5. *Cristología de las realidades terrenas*

Tres aspectos deben ser al menos sumariamente indicados: a) que la Palabra de la cruz cuestiona a las realidades terrenas; b) que esto sólo es creíble si el redentor lo hace desde *dentro* mismo de las realidades, *ie* si las asume y las transforma al mismo tiempo: asumir en cuanto las hace suyas y transformar en cuanto las cuestiona para elevarlas; c) en qué medida el lenguaje cristiano de la fe que evangeliza expresa estas exigencias que son la substancia del Misterio de Cristo.

a) *Revelación: cuestión y respuesta*

La manifestación de Dios al hombre en Jesucristo se caracteriza por ser, ante todo, una cuestión dirigida al hombre. Ella alcanza su culminación en el inmenso interrogante que el Señor dirige a Pedro: “¿Quién soy yo para vosotros?” (Mt 16, 15), pero dicha cuestión se extiende desde el comienzo hasta el final de la Biblia⁹. La cuestión, que suscita la respuesta de fe humana, no es formulada sino teniendo en cuenta los cuestionamientos que el mismo hombre se hace sobre el sentido de su vida. De esa manera, la revelación cristiana responde a las cuestiones del hombre cuestionándolo a su vez para que éste, al

⁹ Cf. al respecto dos libros importantes: J. GUILLET, *Jésus devant sa vie et sa mort*, Aubier, Paris, 1971, pp. 117-135, sobre el texto de la confesión de Cesarea (Mt 16 y paralelos). J. ELLUL, *La foi au prix du doute*, Hachette, Paris, 1988, pp. 131-136, sobre la importancia de *toda la revelación como cuestión* en la Biblia.

profundizar sus mismas cuestiones con ayuda de la gran cuestión divina, pueda ir encontrando en la fe las respuestas adecuadas a los problemas de la historia. Esa es, creemos, la manera adecuada de entender la declaración clave de Cristo en el evangelio de Juan: "Yo soy el camino, la verdad y la vida" (Jo 14, 6). En ese enfrentamiento de *dos* cuestiones de las que no puede surgir sino *una* sola respuesta correcta se encuentra el "juicio" al que la palabra de la cruz somete al mundo. Entrar en crisis significa aceptar la crítica al propio cuestionamiento a partir de una cuestión que profundiza y purifica —es decir, convierte— la propia cuestión y lo hace de una manera suficientemente creíble como para suscitar la libre respuesta de la fe.

b) "¿Quién soy yo?": el Misterio de Cristo

Percibir la respuesta adecuada al entrecruzamiento de la doble pregunta divino-humana requiere tener en cuenta lo que se dijo en los dos puntos anteriores. Tanto los tres rasgos de la contemplación del Misterio como las tres dimensiones de la lectura de los films deben estar aquí bien presentes.

En dicha perspectiva la vida de Cristo, tal como se ofrece a los ojos de la fe, puede ser sintéticamente expuesta así:

— la trama histórica de su vida (los "mysteria vitae" de la *Suma Teológica*, de Tomás de Aquino, III, qq. 38 ss.) puede ser resumida en la frase lapidaria de Anselmo de Canterbury que retraza, antes de tiempo, un retrato de Jesús en el mejor sentido "liberacionista" posible. En el c. 9 del libro I del *Cur Deus homo* afirma: Jesús es aquel que "en todo lo que habló e hizo guardó de manera indeclinable, hasta la muerte, la verdad y la justicia". Imposible pintar mejor la muerte de un inocente que se deja matar antes que emplear la violencia. Es decir, en lucha abierta contra el mal y por fidelidad al bien (la verdad y la justicia). Nótese que se trata de la actitud global de toda una vida coronada por el martirio. Por tanto de una vida inserta en las realidades terrenas a las que públicamente se refiere el letrero de la cruz: la política, la religión y la cultura. Jesús murió por cuestionar al César, a la ley religiosa de los judíos y a la mentalidad ética y cultural de su época (todo el pueblo lo condenó), preludiando así lo que iba a acontecer con los apóstoles, en especial Pablo al enfrentarse evangélicamente con otras culturas¹⁰. Es entonces desde dentro mismo, bien inmerso en las realidades de su época, que Cristo cuestiona a los hombres y lo hace a tal punto que debe dar su vida por ello. Doble manera, por acción y por pasión, de probar su solidaridad con los hombres.

¹⁰ Ver el texto típico del encuentro con los atenienses Hech. 17, 16-34.

— El modo como Jesús vivió su aventura histórica que culminó en la cruz explica que haya podido plantear su pregunta fundamental: “¿quién soy yo?” En efecto, lo que el buen ladrón y el centurión vislumbraron al pie de la cruz, pudieron también a su manera vislumbrarlo quienes, durante su itinerario histórico, exclamaron observándolo: “Todo lo hizo bien” (Mc 7, 37), “tú tienes palabras de vida eterna” (Jo 6,68), “si Este no viniera de Dios no podría hacer nada” (Jo 9, 33), etc. Había en el actuar de Cristo un señorío, una calidad, una “autoridad” (Mt 7, 28-29) que apuntaba hacia una presencia especial que trascendía lo temporal, incluso la religiosidad de Israel. Desde dentro, pues, de las realidades temporales Cristo aparece cuestionándolas tan seriamete que debe dar su vida por ello ¹¹.

— El ofrecimiento del Per-dón, como figura de la donación más radical de sí mismo, indica que la única respuesta posible al doble y único cuestionamiento divino-humano está en *esa* revelación donde se aúnan inseparablemente *amor, don y libertad*.

Solidario con los hombres, perfectamente señor de su actividad y amorosamente libre en su entrega final: tal se revela, pues, Cristo a los ojos de la fe que piensa en la perspectiva aquí elegida. Es de notar, antes de toda ulterior explicación, que estos aspectos señalados están en la línea de los problemas planteados por los hechos antes observados: si la libertad, en Occidente, está viva pero desgarrada y sin alma, el cristianismo debe hacerle experimentar la urgencia de reexaminarse frente a quien se revela como la figura de una libertad plenamente solidaria, señorial y amorosamente entregada. ¿Es esto lo que anuncia hoy la Iglesia?

c) *El lenguaje de la fe evangelizadora*

Evangelizar fielmente en el nombre de Cristo implica, pues, anunciarlo como *esa* figura plena de libertad. Quizá puedan percibirse mejor sus exigencias si se examina el problema desde un doble ángulo: ante todo, en perspectiva bíblica; y segundo, en los términos más actuales que se han venido manejando hasta aquí.

“Nadie me quita la vida, yo la doy porque quiero” esa frase admirable de Juan (Jo 10, 18), que pinta de manera transparente la omnímoda libertad de la entrega de Cristo, es pensada por Pablo en abierta lucha con las potencias que El arrastró detrás de sí en su cortejo triunfal (Col 2, 15). En el universo antiguo reinaba, por encima de hombres

¹¹ Cf. J. GUILLET, *Jesús-Christ dans notre monde*, DDB, Paris, 1974, pp. 9-186, un capítulo ejemplar sobre “Jesús y la política.”

y dioses, *Fortuna*, *Necesidad* y *Destino*. Por su elevación en la cruz (Jo 12, 32) Cristo las ha despojado de su poder. ¿Cómo pensar esto hoy?

Al declarar solemnemente que da su vida con total libertad, Cristo excluye:

— el *Destino* concebido como una fatalidad ineluctable que pesa sobre los hombres, impuesta desde afuera y desde arriba por fuerzas (cualquiera sea su nombre) que dominan la vida, la tejen y destejen a su arbitrio, y son en última instancia responsables de los dolores y gozos de los seres humanos, no dejándoles más que la posibilidad de una rebelión tan inútil como desesperada. A esto Cristo opone el señorío y la calidad de su libre entrega, donde brilla la misma “autoridad” personal que en sus demás actividades, incluso si el la presenta como una “obediencia” al Padre que nada tiene de alienante sino que es la forma misma de la actitud que puede agradar a Dios (= satisfacer): libre, plenamente generosa y desbordante de amor. Como se ha visto antes, libertad, don y amor van estrechamente mancomunados.

— También se excluye la *Necesidad*, entendiendo por ella el conjunto de determinaciones internas que coaccionan al sujeto privándolo de su libre autodeterminación. En una época como la nuestra donde el psicoanálisis no se contenta con ser una legítima terapia sino que se arriesga a invadir las conciencias privándolas de responsabilidad personal, la figura de Cristo proclama: más allá de todos los condicionamientos es posible mantener intacto o recuperar, si se quiere, el núcleo íntimo de la propia libertad. Ser uno mismo en la lúcida fidelidad a sus convicciones.

— En tercer término, la *Fortuna* queda desplazada. La entrega de Cristo, bien inmersa en las realidades concretas de un mundo histórico, tampoco es fruto del azar, del juego gratuito de las circunstancias externas. Estas, como antes los condicionamientos internos, están sin duda presentes, activos y juegan en la vida de los hombres. Pero eso no los convierte en juguetes de la vida concebida como una comedia irrisoria. Ante cada situación se puede y se debe decir: ¡Sí! o ¡No!, como él enseñó de palabra y con el ejemplo (Mt 5,37). En ese núcleo de circunstancias se tejen las solidaridades responsables, creando proyectos y rectificando rumbos de acuerdo a las propias aspiraciones y convicciones.

La figura del hombre libre surge, pues, como exclusión del otro alienante, del determinismo que frustra desde dentro y del juego del azar creado por la vida para convertirnos en sus juguetes. De todo esto da testimonio admirable la Palabra de la cruz al mostrarnos la figura de una entrega señorial, de una fidelidad transparente al propio ser y de una responsabilidad intachable en las solidaridades asumidas.

2. Es posible también expresar estas mismas ideas en una terminología más afín con las realidades terrenas a las que de manera tan significativa alude el letrado de la cruz. *Religión, política y cultura*: todas ellas interesan a la libertad, todas ellas cuestionan al hombre y a la Iglesia, y todas ellas son cuestionadas por la Palabra de la cruz.

Esas tres realidades pueden ser, además, vividas como figuras de libertad o servidumbre. Bueno es tenerlo en cuenta, máxime si se advierte que la misma servidumbre, más allá del rechazo del término, puede ser objeto de aprobación o de reproche.

Así, pues, la *religión* se reviste de un carácter opresor, sea en el sentido bíblico de quienes, defendiendo sus tradiciones, imponen "fardos imposibles de cargar sobre las espaldas ajenas" (Mt 23, 4), sea en el sentido moderno que condena la vivencia religiosa como causa y sostén de cuanto tabú, frustración y complejo existen en los individuos y/o sociedades. No es necesario ser ni antifariseo ni Nietzsche para conceder que, aún dentro de su parcialidad, semejante crítica apunta en muchos casos certeramente. La "religión" de Cristo, quien precisamente fue capaz de distanciarse de la ley cuando las circunstancias lo requerían, lo muestra otra vez más como figura de la libertad. No en vano dijo El que había venido a dar testimonio de la verdad, y de una verdad que hacía libres a los hombres (Jo 8, 32-36). Y los Apóstoles rematan esta enseñanza hablando del cristianismo como de "ley de la libertad perfecta" (Santiago 1, 25; citado por Tomás de Aquino en I-II, 108, 1 in c. et ad 2m; 2, ad 3m; 4 in c.).

Frente a la *cultura* también puede adoptarse una forma de servidumbre, sea porque se evita el contacto o el diálogo con ella, sea porque, en sentido opuesto, se es víctima de ese extraño espejismo (¿la Postmodernidad?) que consiste en cambiar la cultura por las culturas, abriéndose a una ósmosis indiscriminada con costumbres, modas y espectáculos multiformes de donde toda noción de calidad, jerarquía y valor queda práctica y teóricamente eclipsada. Ni pánico a la modernidad ni idolatría de la Postmodernidad, la actitud libre del cristiano, inspirada en la Verdad liberadora que le ofrece Cristo, es un: ¡sí! al diálogo con los "otros", como hizo Pablo con los atenienses y con tantos otros (Hech. 17, 17), sabiendo que, llegado el caso, tendrá que decir: ¡no! por fidelidad a esa misma Verdad que libera.

La *política*, en fin. Desde el opio del pueblo, con el que se anatematizó al cristianismo, al opio del pueblo con el que hoy los mismos pueblos sojuzgados anatematizan a esos enemigos del cristianismo. Sin embargo, aún hoy, algunos cristianos, bajo múltiples disfraces tercermundistas, siguen inspirándose en esas máximas acusadoras de esterilidad socio-política, mientras, que por otro lado, los neoliberales no cesan de reprochar a la Iglesia su falta de competencia y de realismo

en ese terreno. ¿Figura de libertad o de servidumbre? Cristo fue capaz de decir no, simultáneamente, al César y a sus epígonos interesados, y también a los zelotes "liberacionistas". Terreno difícil entre todos, donde la Iglesia tiene mucho y constantemente que aprender y enseñar. Es, con todo, un campo donde se juega la solidaridad humana, riquísima intuición del mundo contemporáneo que ha tomado un auge inaudito por los actuales sucesos de Europa central, los cuales están sin duda llamados a hacer replantear, incluso a la sinceridad liberal, muchas ideas recibidas y no suficientemente criticadas. Por sobre todo, el Evangelio de la libertad es también, sin el más mínimo atisbo de duda, el Evangelio de la solidaridad. El mandato cristiano del "amor al prójimo como Cristo lo amó" (Jo 13,34; 15, 12) y su ejemplificación en la parábola del samaritano (Lc 18, 25-37) bastarían para recordárnoslo. Pero queda en pie que la enseñanza de Cristo deja el campo libre, no para evadirse del mandato, sino para buscar las formas concretas de aplicación en el campo político. Es ahí donde se espera la intervención *concreta, efectiva y eficaz*, de los cristianos para mostrar la fecundidad de la misma solidaridad del Evangelio traducido en acción de servicio¹².

En resumidas cuentas, la acción evangelizadora cristiana en el mundo moderno debe, si quiere asumir la figura de la libertad, *implantarse* seriamente en las realidades históricas (cultura, política, religión), y operar una doble y simultánea *transformación*: transformación trascendente (y en ese sentido religiosa) de la dimensión terrena (cultural y política) y transformación humano-divina (*ie* teándrica a la manera de Cristo) de la misma dimensión religiosa. Es a partir de Cristo, centro del Misterio, como figura de la libertad, que debe ser realizado ese trabajo. El es el fundamento y la plenitud de esas realidades que sólo se descubren plenamente a sí mismas a la luz de Su Verdad. Lo que equivale a decir con toda coherencia que, para un cristiano, afirmar la libertad del hombre es, más allá de una simple constatación objetiva, *poner y pensar un acto de fe* en "Aquel que dio su vida porque quiso"¹³.

¹² Habría que referirse a la enseñanza de Santo Tomás sobre la misericordia (S. Th., II-II, q. 38, aa 1-3) para comprender que la caridad cristiana, en su dimensión fraterna, debe ser al mismo tiempo *afectiva, efectiva y eficaz*. Los dos primeros aspectos suponen la conversión de la persona, con el corazón y de hecho, y el tercero expresa la exigencia de eficacia en los resultados prácticos con que se combate el mal en el prójimo. A tal punto que el comentador Cayetano señala, en referencia al art. 3 de esta cuestión, que la misericordia es el "*odio eficaz del mal ajeno*". Aspecto de gran importancia cuando se pasa del orden de la *conversión* personal, al cambio de *estructuras* institucionales.

¹³ Esta óptica encuentra un antecedente ilustre en la doctrina de San Anselmo: cf. M. CORBIN, Introducción al tratado "*De libertate arbitrii*", en *L'oeuvre de S. Anselmo de Cantebury*, tomo II, Cerf, Paris, 1987, pp. 181-282, en especial las reflexiones finales.

6. *Presencia cristiana en la cultura*

Después de haber practicado una lectura cristológica de las realidades terrenas, manifestando la unión entre creación y recreación en Cristo, importa ver su consecuencia en el campo de la cultura. Adquiere aquí máxima importancia el doble cuestionamiento entre Dios que revela y el hombre que busca. El cristiano, que ha dicho sí a la revelación, debe introducir la cuestión divina en la búsqueda humana, haciendo sentir sin vergüenza todo su vigor crítico. Es imprescindible oír y recibir la interrogación ascendente de la humanidad, pero no es menos indispensable dar testimonio del juicio que viene de la Palabra de la cruz.

Acerca de los *mass media* y su inevitable referencia en la vida cultural de la sociedad convendrá, retomando la reflexión anterior, preguntarse: ¿Qué diferencia hay, desde este punto de vista, entre "El maestro de música" y "Batman"? Imposible exagerar la importancia de semejante planteo que requiere, para ser bien respondido, un máximo de lucidez en el examen de la triple dimensión en que, según ya se dijo, deben ser leídos los films. En tal perspectiva, cualquiera sea el interés con que pueda escudriñarse la trama de "Batman", ello no superará el orden de la erudición, en este caso un ejemplo de la típica hibridez postmoderna¹⁴. La única constante que pueda señalarse, más allá o mejor a causa de su logro puramente formal, es el de la fealdad brutal del mundo así estéticamente presentado. ¿Se dirá que es cuestión de gustos? Entonces pregunto: ¿se puede gustar al mismo tiempo "Batman" y "El maestro de música"? Es eso posible si se atiende a lo que una y otra película dicen? La tan drástica oposición entre fealdad y belleza ¿puede dejar indiferente a un espectador inteligente y sensible? Imposible creerlo. Sobre esa base ¿qué podrá decirse un cristiano? ¿Tiene derecho a permanecer neutro? No se trata por supuesto de censura ni de rechazo retórico, sino de *saber de qué se trata*. ¿Qué implica esa oposición entre dos mundos signados por la fealdad o por la belleza?

La respuesta a esta pregunta está en el segundo nivel de lectura cuando se comprende que el *sentido* profundo de la intriga, donde se teje el conflicto entre el Bien y el Mal, está tan diversamente encarado en ambos films que eso los lleva precisamente a revestirse de belleza o fealdad. Las cosas están vistas *desde* lo bello o desde lo feo, *ie desde* el Bien o desde el Mal, incluso y sobre todo el conflicto entre ambos.

¹⁴ Una ilustración al respecto en el artículo de R. BOLDORI, *Batman y la cultura postmoderna*, en "La Nación" (supl. literario), 28-I-1990. El artículo es excelente y sumamente útil para percibir el carácter híbrido de lo postmoderno. A relacionar con las interesantes reflexiones de R. SQUIRRI, sobre *Pereza y aburrimiento*, en "La Nación", 13-II-1990.

Por eso, Batman, presumiblemente presencia del bien frente a Guasón, acaba fundiéndose en el universo de éste: universo de la violencia y de la lógica brutal del poder, universo donde se mata antes de dar la vida, donde el don de sí como entrega personal está totalmente ausente. No hay, pues, lugar para la tercera dimensión de una lectura cristiana de las obras de la cultura. ¿Cuál puede ser, en efecto, la fuerza invisible y trascendente que inspire y permita semejantes conductas? Todo está encerrado en el plano de la más chata horizontalidad, cerrado en una inmanencia que no deja más salida que la asfixia, otro nombre de la desesperanza)¹⁵. Naturalmente siempre queda la posibilidad de contentarse con la “distracción”, bien postmoderna ella también. Hace rato, sin embargo, que Mozart, en su admirable “Don Giovanni” (io mi voglio *divertir!*), nos ha puesto sobre aviso.

Un cristiano que piensa no puede en verdad quedar indiferente. Más allá de la visión crítica de este o aquel espectáculo, su cuestión debe ser: ¿en qué medida son ellos expresión y, al mismo tiempo, contribuyen a afianzar un determinado tipo de sociedad?¹⁶ Y tratándose, como es el caso, del Occidente desarrollado, ¿no se está ante el testimonio irrefutable de un Occidente sin alma, de una sociedad que ha renunciado a la idea de calidad cultural, de jerarquía en los valores, de solidez en la búsqueda de criterios que den sentido a la vida humana en sociedad? De más está añadir que semejante pregunta crítica conduce como de la mano a relacionar este tema con los acontecimientos planteados al comienzo de este artículo: ¿en qué medida *este* Occidente puede, más allá de la faz técnica, aportar fuerzas realmente renovadoras a las aspiraciones de libertad que surgen en Europa central o que están en plena desorientación en América Latina?¹⁷ ¿Y cuál debe ser el rol evangelizador de la Iglesia en un mundo que, dentro de ese ámbito, se abre a las esperanzas del próximo siglo? En concreto: ¿qué significa para los cristianos una “nueva evangelización”? ¿qué el diálogo entre fe y cultura?

¹⁵ Ciertos cristianos deberían tener cuidado de no sucumbir a tentaciones análogas de “inmanentismo” dejándose encandilar por espectáculos que, más allá de sus méritos técnico-plásticos, no superan a pesar de las apariencias el más franco horizontalismo. Por ejemplo, el film “La messa è finita” (Basta de sermones) que atrajo a no pocos sacerdotes jóvenes por su temática pero que, leído con el método aquí propuesto, se muestra incapaz de encarar en serio el conflicto Bien-Mal, y mucho menos de elevarse ni siquiera al atisbo del sentido de la vida entregada como don de sí hasta la muerte. El cristianismo sufre ahí una doble reducción, la fe es sólo vista como religión y ésta en su dimensión sociológica. ¡Qué abismo con relación a “Romero”, para no decir nada del “Maestro...”

¹⁶ ¿Qué habría que decir si se encarara explícitamente el campo de la TV? La gravedad del problema se multiplica.

¹⁷ Este aspecto exigiría un tratamiento especial imposible de encarar aquí. Se impondría al respecto el diálogo con hombres latinoamericanos tan lúcidos como Vargas Llosa y Octavio Paz.

7. La Nueva evangelización

Al término de nuestro recorrido estamos ante un hecho cuya urgencia se impone hoy como imperativo a la Iglesia: una nueva evangelización, *ie* llevar hoy a cabo la misión evangelizadora recibida del Señor en este mundo que se abre en dirección del siglo XXI. ¿Cómo pensar esta *novedad* a la luz de cuanto precede?

Será útil, creemos, tomar como punto de referencia un artículo europeo de reciente aparición, el cual, incluso y sobre todo por sus lagunas, ayuda a enfocar mejor el problema ¹⁸.

He aquí los puntos principales:

1. Existen hoy en la Iglesia grupos con sensibilidades diferentes los que, de acuerdo a ellas, eligen diversos métodos de evangelización que *grosso modo* pueden reducirse a dos: el primero de largo aliento, tradicional, propio de quienes se abren al mundo y al compromiso temporal, se apoya sobre los valores humanos a partir de los que el Evangelio puede ser anunciado, los "semina Verbi" tomados como preámbulos de la fe. En segundo lugar, el anuncio directo del contenido de la fe centrado en el misterio de Cristo, propio de quienes reforzando la identidad eclesial, pretenden darle fuerza y visibilidad en un mundo juzgado en términos decididamente negativos. Sin esconder sus preferencias por el primer método, el autor piensa que los dos tienen sus cualidades y que no deben ser excluyentes. Pero ¿cómo?

2. Las diversas estrategias religiosas suponen una concepción de la relación entre religión y sociedad. Pero al mostrarse el mundo moderno una cultura en total transformación, incluyendo las mentalidades religiosas, la cuestión planteada se refiere a la relación entre *religión y cultura* vivida en la sociedad civil. Dos rasgos parecen caracterizarla a los ojos del autor: a) en el seno de una cultura que ignora a Dios se trata de pasar *del ateísmo práctico a la fe cristiana*, y al anuncio del Dios revelado en Jesús. b) ¿Cómo hacer el trabajo de inculturación del cristianismo en un nuevo tipo de sociedad que nunca existió (rica en técnica y ciencia, en seguridad material y en riquezas económicas), cuando el mismo problema del *sentido* parece haber sido evacuado de las conciencias?

3. El trabajo por realizar no consiste en imponer los puntos de vista cristianos, mucho menos a través de modelos políticos y sociales, sino en reflexionar con un gran esfuerzo de imaginación que devuelva

¹⁸ Cf. P. DE CHARENTENAY, *La nouvelle évangélisation*, en Cahiers (58), 1-I-1190, pp. 3-16. Ver también J. THOMAS, *Visages de la foi*, en Ib. (49), 15-XIII-1989, pp. 3-8.

su dinamismo a la fe, y abrirse a un debate (o diálogo) con otros grupos de la sociedad para encontrar en conjunto las condiciones que posibiliten una vida humanamente mejor para todos, *ie* más digna del hombre.

4. Citando al Cardenal Martini, Arzobispo de Milán, en su alocución del Simposio de obispos europeos de 1989, el autor afirma que, al encontrarse Europa en las primeras filas de ese combate, la solución que sus cristianos aporten servirá de indicación para todos los otros.

¿Qué decir de semejante planteo que por su misma simplicidad ayuda a enfocarlo críticamente?

1. Es verdad que existen esas dos mentalidades evangelizadoras en la Iglesia, como también lo es que en principio no deberían excluirse entre sí.

2. Para lograrlo importa, ante todo, encarar el problema del *sentido* que, según se dice, está ausente del mundo moderno. ¿Es verdad? La reflexión que ofrecen estas páginas militan más bien por lo contrario. Tanto los acontecimientos socio-políticos como los hechos culturales, que muchas veces convergen en el análisis de las situaciones haciendo brotar el sentido humano, todo parece indicar que la pregunta por el sentido está bien viva en Occidente, aunque muchas veces no se sepa encontrar su respuesta. Sobre todo, allí donde está viva es, muchas veces si no siempre, porque se revela en ella una presencia, explícita o latente, de lo cristiano. Cuanto se ha dicho hasta aquí exime de insistir en probarlo. Es, pues, bien inadecuado plantear el problema de la nueva evangelización en término de paso del ateísmo práctico a la fe cristiana. Al menos no es lícito universalizar esa óptica. Antes que nada hay que tener en cuenta esa presencia, quizá latente pero viva, del cristianismo en las obras de la sociedad y de la cultura ¹⁹.

3. Es cierto que la evangelización no debe realizarse en términos políticos. Eso no obsta para que, en el debate social instaurado para buscar lo humanamente mejor para todos, los hombres de fe hagan valer, *críticamente y creativamente*, lo que ha realizado y realiza hoy en el mundo la presencia viva de lo cristiano. Lo cual requiere un esfuerzo

¹⁹ Esa presencia viva del sentido cristiano en la realidad:

- no se limita a la oposición entre el Bien y el Mal.
- no requiere ser pensada explícitamente en términos o a partir de un origen cristiano *histórico*.
- exige que los valores, latentes o explícitamente cristianos, sean tomados en serio.

- y que el *discurso* narrativo que integra esos elementos lo haga *desde y hacia* una plenitud fundamental que el *cristiano mostrará realizada en Cristo*.

Imposible entrar aquí en mayores detalles sobre un tema que requeriría infinitas precisiones.

de imaginación pero sobre todo un esfuerzo de pensamiento al que estas páginas han querido responder.

4. También creemos que Europa, y con ella Estados Unidos, se encuentra en las primeras filas de ese combate. Lo que no implica que la solución que ellos vayan dando sea necesariamente orientadora para los demás. En verdad, si se acepta lo que estamos diciendo aquí, no se ve como de un problema insuficientemente planteado puede salir una solución pertinente. Segundo: no será eso mismo una manifestación más del actual desfallecimiento del alma europea? Más exactamente ¿no serán esos mismos cristianos víctimas de cierta mentalidad ambiental que les impide ver, leer, pensar los elementos del mundo actual acompañados de un discernimiento cristiano que lleve a conclusiones convincentes? No obstante poseer importantes instrumentos de trabajo para hacer frente al problema, en particular en el terreno de pensamiento hermenéutico²⁰, las aplicaciones dejan bastante que desear. No es suficiente establecer un elenco preciso y hasta completo de los desafíos a los que se debe hacer frente para encarar la nueva evangelización; es necesario percibir bien el problema que dichos desafíos plantean y sobre esa base, encarar la búsqueda de soluciones. Sólo así la indispensable presencia activa en los *mass media* revelará plenamente su eficacia.

Dos cosas deben ser subrayadas al terminar: ante todo, no se trata tanto de dar una solución al problema sino de presentar una manera de pensarlo que, por sí misma, revele su plena conveniencia. Un pensamiento que se oponga simultáneamente a la necesidad y a la arbitrariedad: que se abra a la riqueza de los otros y que seduzca por su propia justeza. Que dé el gusto de pensar así. El pensar cristiano no puede ser sino un auténtico pensamiento de libertad: tal la sabiduría cristiana²¹. Por eso mismo, en última instancia, el ejercicio del diálogo no se limitará a respetar la autonomía del orden temporal sino que dejará entrever, por la misma forma de su discurrir, que la savia cristiana está hoy viva y presente, aunque sea de manera latente, en las profundidades donde palpita el corazón de toda realidad auténticamente humana. Tal la sabiduría cristiana en plena comunión con la cultura moderna.

EDUARDO BRIANCESCO

²⁰ Cf. J. P. RESWERER, *Qu' est-ce qu'interpréter?*, Essai sur les fondements de l'herméneutique, Cerf, Paris, 1988.

J. GREISCH, *L'âge herméneutique de la raison*, Cerf, Paris, 1985.

P. RICOEUR, *Du texte à l'action*, Essai d'herméneutique II, Seuil, Paris, 1986.

²¹ En nuestro recorrido, esa sabiduría-cristiana que se piensa *finalmente* como pensamiento de libertad, ha encontrado su *punto de partida* en la realidad actual de la libertad vivida en Occidente, y su *centro focal* en la figura de libertad plena encarnada en Cristo-Jesús. A partir de eso habría que retomar, explicitándolo, el quiasmo expuesto en la nota 2. Preferimos dejar esa tarea al lector inteligente.

EL PLURALISMO RELIGIOSO EN LA CIUDAD DE BUENOS AIRES

Fe declarada y clero entre 1869-1910

PRIMERA PARTE

1. *Objeto de esta investigación*

La comprensión del proceso religioso de la sociedad argentina encuentra una de las dificultades en el desconocimiento o ausencia de los factores objetivos y cuantificables que sirvan como punto de partida y elementos de juicio necesarios para las etapas de reconstrucción, explicación e interpretación. Esa ausencia o desconocimiento hace que el análisis histórico o sociológico referido al proceso religioso posea la vaguedad propia de toda elaboración sin base de sustentación y en la mayoría de los casos, carezca del método y rigor indispensable. Esto ocurre por varias razones, pero una de ellas y quizás de peso decisivo, es que no existen trabajos de base dirigidos a explorar los aspectos básicos del múltiple universo que conforma el pasado religioso del país.

Animados del propósito de hallar bases más sólidas para la investigación del proceso religioso, de la historia eclesiástica y de las formas pastorales, es que nos hemos propuesto abordar un análisis lleno de dificultades pero que estimamos básico para entrar con fundamento en estudios más completos.

Este trabajo tiene tres límites bien precisos, provenientes, el primero, de los indicadores seleccionados que son tan sólo dos; el segundo, del ámbito geográfico al cual se concreta el estudio, que es el de la Capital Federal y tercero, del espacio histórico elegido que es el que se extiende de 1869 a 1910. Estos tres elementos encuadran el trabajo, si bien es cierto que también lo reducen, pues los tres deberían ser am-

pliados en el futuro, a otros indicadores y a todo el país y a un período más extenso, como podría ser la segunda mitad del siglo XIX y la primera del XX.

2. *Dos indicadores para el análisis*

Dos son los indicadores que consideramos relevantes para contribuir al mayor conocimiento de la historia religiosa, la eclesiástica y la labor pastoral de la Iglesia. El primero de ellos es el que denominamos fe religiosa declarada y el segundo, la estadística del clero secular y regular y ambos, referidos al período que se extiende de 1869 a 1910. Tratamos, en consecuencia, de ofrecer un panorama estadístico de la religiosidad declarada por la población y del número de sacerdotes y religiosos que, al menos teóricamente, atienden durante un período de cuarenta y un años a esos fieles. Esto significa que nos ocuparemos de establecer las relaciones que entre una y otra variable se produce. El análisis se llevará a cabo tanto para los que declaran pertenecer a la fe religiosa católica como para los que manifiestan enrolarse en otras religiones o declaran no adherirse a ninguna creencia.

Centrar el estudio en el ámbito de la Capital Federal tiene la virtud de ofrecer un escenario suficientemente amplio como perfectamente ubicado como unidad de análisis. Ampliarla a todas las provincias hubiera exigido una extensión mucho mayor y a la vez un manejo más complejo de fuentes, razón por la que, momentáneamente, posponemos ese análisis.

Buenos Aires en ese período de transición entre el último tercio del siglo XIX y primer decenio del siglo XX, es una ciudad en vías de modernización según modelos europeos y por lo mismo ofrece una atracción especial a la investigación, lo que ha ocasionado que sea analizada desde diversos ángulos, aunque ninguno desde la perspectiva de la vida religiosa. No pretendemos aquí agotar ese ángulo de investigación, sino más bien realizar una aproximación al tema explorando algunas de sus variables básicas que son, a la vez, relevantes para quienes se interesan por los fenómenos religiosos, el comportamiento y la sociología religiosa y la pastoral eclesial.

3. *Fe religiosa declarada*

Hemos mencionado que uno de los indicadores que estudiamos es la fe religiosa declarada por la población y esto requiere algunas breves

precisiones. Los programadores de los censos que se ocupan de esta cuestión no entran en disquisiciones sutiles ni mucho menos en interpretaciones teológicas, tanto por no ser esa materia de los demógrafos, como por considerar suficiente a sus propósitos el relevamiento de la fe religiosa que posee la población que habita el país. En consecuencia, la programación del censo se reduce a solicitar que el habitante censado declare simplemente su pertenencia a una fe religiosa determinada o a ninguna y con ello, claramente expresado, los compiladores se satisfacen pues se hallan en condiciones de llenar los cuadros previamente programados.

Si no todos algunos censos se ocupan de despejar la incógnita de cuál es la fe religiosa de la población y son ellos los que nos permiten extraer los elementos que aquí se analizan. Sin embargo, es preciso advertir, como lo hemos expresado con toda intención, que se trata de fe religiosa declarada por quienes son censados y sin que obre al respecto compulsión alguna. Existe, por tanto, libertad de manifestarse según las propias creencias o convicciones o prácticas religiosas. Como se verá una inmensa mayoría, casi una totalidad de la población, declara pertenecer a la religión católica y una minoría a otras religiones y un grupo más reducido declara no tener religión alguna.

Con buen criterio los censos recogen las expresiones de pertenencia religiosa concretándose en clasificarlas en católicos, protestantes y judíos y, abriendo un ítem especial y global para "otras religiones". Esa expresión de pluralismo religioso refleja la composición de la población en materia de fe y constituye un indicador adecuado para conocer la pertenencia religiosa de la población y el grado de pluralidad de la sociedad en esos cuarenta y un años. La variable de fe religiosa es válida por sí misma, pero la haremos jugar con relación al clero que la sirve a fin de extraer algunas consideraciones generales útiles en el campo de la historia y la sociología.

Deseamos explicar que, a nuestro entender, la declaración de fe religiosa, sólo es, un testimonio de pertenencia o de autopertenencia a una fe. Pero la declaración del censado debe tomarse como una identificación sociológica, ya que sabemos que hay una diferencia entre declarar pertenecer a una fe y realmente mantener una correspondencia entre las creencias, la vivencia de las mismas, las prácticas del culto. Por múltiples razones ajenas a los censos se sabe que una amplia mayoría de la población se manifiesta por una de las creencias, sea ésta la católica, la protestante o la judía y un grupo muy reducido se declara indiferente, ateo o desinteresado de la religión, pero el censo no puede

avanzar en la identificación de la profundidad de la fe a la cual dicen pertenecer.

Esta es la causa por la cual sostenemos que la declaración censal, en lo que hace al cristianismo, pero lo mismo vale para las otras, es un cristianismo sociológico, lo cual es comprensible tanto desde la perspectiva del nativo como del inmigrante. Aquél por formar parte de un país que, globalmente, se manifiesta, al menos en lo sociocultural, como católico y, el segundo, por dos razones muy parecidas, como lo son el provenir de países que se consideran predominantemente católicos, salvo raras excepciones y porque ante la consulta sobre esa fe, percibe que es el catolicismo lo dominante y coincide esa percepción con la fe que, en alguna medida, se ha sentido pertenecer en su país de origen. El inmigrante, por tanto, al declararse católico no sólo responde a una fe lejana y quizás evaporizada, sino que entiende en forma inconsciente que con ello se integra al país.

Para los años de nuestro análisis —1869-1910— el país se halla en una etapa de secularización acelerada, signo inevitable de estar ingresando y luego transitar, la sociedad moderna argentina, pero ese proceso no es todavía lo suficientemente fuerte como para evitar que la religión actúe como vínculo social, lazo que permite la integración, tanto de nacionales como de extranjeros: *religios societatis vinculum*.

Mientras por un lado hay datos ciertos que el país ingresa en la modernidad, por otro, no lo ha hecho lo suficiente como para ignorar que la religión es un vínculo social y, probablemente, uno de los pocos que los inmigrantes poseen para no sentirse marginados. Pero como es, según lo manifestamos, una sociedad con signos de modernidad y consecuentemente de secularidad, se presenta la libertad de conciencia y de cultos como una realidad reducida, pero comprobable. Los censos dejan prueba de la ruptura en la ciudad de Buenos Aires de la unidad de la fe y aparece el pluralismo religioso y con él, una porción, reducida aún, pero cierta, que manifiesta no adherirse a ninguna, lo cual es lo más seguro, deba identificarse como una manera de ateísmo.

Lo que nos interesa destacar, es que, entre una declaración de pertenencia a la fe católica y la real vivencia, hay una distancia considerable y bien matizada. Esto hoy se comprende con mayor facilidad que en decenios anteriores, pero el no haberlo comprendido produjo graves consecuencias y una de ellas, quizás la resultante más equívoca consista en aceptar sin discusión la existencia de una argentina católica. No faltará quien revisando las cifras que asentamos así lo siga pensando, y de ahí que preferimos distinguir entre un cristianismo sociológico,

que es el que en términos generales manifiestan las referencias estadísticas y un catolicismo vivenciado. Para demostrar que los censos no reflejan una realidad religiosa vivencial podríamos traer en apoyo innumerables elementos de juicio, pero los creemos innecesarios a los fines que nos proponemos en este estudio.

4. *El clero dedicado al ministerio pastoral*

El segundo indicador que estimamos necesario estudiar y de alguna manera hasta donde lo permitan las fuentes, cuantificar en sus principales aspectos, es el clero. Necesitamos, como elemento básico, saber cuántos sacerdotes ejercían el ministerio, el tipo de clero al que pertenecían y su composición por nacionalidades. Incluiremos también, como dato poco conocido, a las religiosas. No podremos entrar en algunas especificaciones deseables, como estudios, promedio de edad, formación en el exterior, lugar exacto de desempeño de sus funciones, pues no lo permiten las fuentes consultadas.

Antes de entrar en el tema necesitamos aclarar que al reunir la información estadística, compatibilizarla y cruzarla hemos advertido algunas imprecisiones, a veces columnas que no saldan o que registran diferencias. Estos pequeños lunares parece necesario mencionarlos para entender que trabajando con fuentes que no son seriadas, que no guardan iguales criterios, que no han sido concebidas en los registros con igual tecnicismo, no es posible elaborar cuadros completos para luego entrar a su análisis. De ello deriva que, en algunas circunstancias, las columnas censales a las que recurrimos nos ofrecen ciertas dudas pues asientan cifras ante las cuales no tenemos explicación razonable, no sólo desde el punto de vista estadístico, sino también del contexto histórico. Pero con estos reparos, con las debilidades que provienen de las fuentes, consideramos que es posible confeccionar un estudio capaz de aportar un enfoque novedoso y a la vez sugerente.

Nada se ha hecho respecto a la estadística del clero y consideramos esta cuestión un aspecto indispensable para la valoración de la actividad religiosa. No desconocemos que hemos hallado algunos inconvenientes en el trazado de cuadros por ausencia de datos, pero ello, de ninguna manera, impide la elaboración de las grandes líneas. La cuestión más vulnerable se halla en el clero regular, ya que el clero secular ofrece más estabilidad, vive a la luz del día, y se halla vinculado a la vida social del país, no dándose iguales circunstancias con el clero regular. Estos, sean ministros ordenados o religiosos con votos simples, sean

de órdenes o de congregaciones, viven en recintos más recoletos, con menor apertura a la vida social, disponen de mayor movilidad social entre sus casas, de modo que ofrecen más dificultades al relevamiento oficial, como en el caso de los censos que trabajamos. La estadística de las casas, si bien es posible que se registre en los documentos internos, no adquiere estado público.

Estos y otros inconvenientes que no detallaremos no impiden que el conjunto de elementos que disponemos nos permita elaborar un análisis que constituya una aproximación confiable a los aspectos cuantificables del clero.

5. *Las fuentes eclesíásticas*

Para resolver éstas como otras cuestiones no podemos recurrir a las fuentes eclesíásticas pues una larga experiencia en el manejo de las mismas nos confirma que la Iglesia no se ha ocupado en el siglo XIX y tampoco en el XX, salvo raras excepciones y sin relación entre sí, construir una información estadística al menos elemental que sirva de base a todas las labores eclesiales. Esa situación no parece haberse modificado en forma sustancial en lo que va del siglo que nos haga abrigar para el futuro, la esperanza de disponer de elementos que ahora nosotros carecemos y de alguna manera resulte necesario a la estrategia pastoral. Esa ausencia hace presuponer, con fundamentos comprobatorios provenientes de otros ángulos, que instrumento tan esencial como lo es el relevamiento estadístico, no constituye un elemento de la estrategia pastoral.

Hemos intentado en otras oportunidades reconstruir, aunque sea en forma parcial, una serie elemental de indicadores estadísticos a fin de partir de ellos o tenerlos como auxiliares en el estudio de la historia religiosa y eclesíástica del país¹. Pero esos estudios son, por el momento, avances parciales sobre un tema en el que faltan los datos suficientes para elaborar verdaderas series que, a la vez que relativamente precisas, sean confiables. Mucho es aún lo que falta por reconstruir y abrigamos

¹ Los trabajos a que nos referimos son los siguientes: *La política religiosa de la Confederación. El censo religioso de 1854*, aparecida en *Revista Histórica*, del Instituto de la Organización Nacional, N° 3, 1979, pág. 3-75. Hay separata. *La Iglesia y el catolicismo durante la presidencia de Avellaneda*, en Tercer Congreso de Historia Argentina y regional, Academia Nacional de la Historia, Buenos Aires, 1977, t. II, pág. 29 y siguientes.

la esperanza de poder ofrecer en un futuro un cuadro completo que abarque los aspectos estadísticos más sobresalientes de la segunda mitad del siglo XIX y la primera del siglo XX.

6. Fuentes utilizadas

Debemos manifestar que los elementos estadísticos que podemos disponer provienen en forma dominante de las fuentes oficiales, las que al contrario de lo que puede presuponerse tienen en el pasado cierta preocupación por los temas religiosos que hoy no muestran las oficinas nacionales del ramo.

Las fuentes que utilizaremos son, en primer lugar, de orden municipal y se conocen con el nombre de *Censo general de población, edificación, comercio e industria de la ciudad de Buenos Aires*. Tres son los censos que responden a esas características y fueron realizados en 1887, 1904 y 1909. En esos cuerpos documentales de excepcional calidad técnica para la época en que fueron realizados, se hallan contenidos los indicadores que utilizamos, sin perjuicio de hacer notar en cada caso, los reparos que nos produce la información que contienen.

En segundo lugar y como complemento, recurriremos a las fuentes censales de orden nacional, como lo fueron el *Primer censo general*, de 1869, publicado en 1872 en un volumen y el *Segundo censo general*, llevado a cabo en 1895 y publicado en 1898 en tres volúmenes. También usaremos, aunque en forma parcial y como información complementaria, al *Tercer censo Nacional*, de 1914.

El que tendría que ser el primer censo municipal, levantado en 1855 en la ciudad de Buenos Aires no podemos recurrir en razón de no incluir los indicadores referidos ni la fe religiosa de la población ni el registro del clero que se desenvuelve en la ciudad. De ahí que iniciemos nuestro trabajo con la escasa información que nos proporciona el Censo General efectuado en 1869.

Aprovechamos también, como complemento o adición, los datos que nos proporcionan otras fuentes menores, aunque la información proveniente de éstas tienen el carácter de ampliatorias, pero sin abusar de ellas para no complicar el análisis.

SEGUNDA PARTE

1. *Total de población clasificada por sus creencias*

El Primer Censo Nacional de 1869 no se ocupa de determinar la fe religiosa de la población, cualquiera sea ella, de modo que no podemos conocer la situación religiosa de la población de la ciudad de Buenos Aires. Ello nos obliga a recurrir al censo de Buenos Aires que primero registra esa clasificación según fe religiosa declarada por cada ciudadano. Según esa fuente, del total de población de 433.475 habitantes declaran pertenecer a la fe religiosa católica 420.263, o sea, el 97,8 por ciento del total. El resto de la población se distribuye entre las restantes creencias, a saber, protestantes que reúnen 8.061 con el 1,8 % y los israelitas que sólo reúnen 366 personas. En cambio, son más los que manifiestan poseer "otras religiones", que el censo no especifica y que asciende a 868 personas, o sea, el 0,2 % del total.

En 1895 el segundo censo nacional pone en evidencia que el 99,1 % del total de la población del país se declara católico y Buenos Aires, con 663.854 habitantes manifiestan pertenecer al catolicismo 651.834, o sea, el 98,2 %, mientras los protestantes con 10.474, reúnen el 1,58 %; los israelitas, con 753, el 0,1 % y las otras religiones con 793 llegan al mismo índice.

Nueve años después, la ciudad ha sufrido modificaciones profundas y el segundo censo municipal las refleja. Una de ellas que la población sufre un ritmo rápido de crecimiento que alcanza a un índice de 4,5 % o 4,79, según la fórmula que se aplique. De manera que, en 1904, la población total se eleva a 950.891 habitantes y declaran pertenecer a la Iglesia católica, 823.926, o sea, el 86,6 % del total. Los que se declaran por el protestantismo no alcanzan a crecer proporcionalmente pues cuenta con 24.996 confesos que representan el 2,6 % de la población, en tanto que los israelitas han aumentado en participación, pues reúnen 6.065 personas, con lo que llegan a 0,6 %. En cambio, es innegable que ha aumentado en forma brusca los que manifiestan pertenencia a otras religiones, ya que reúnen 8.054 personas que forman el 0,8 % de toda la población.

Este censo tiene la particularidad que no registra el precedente de incorporar una nueva categoría, fruto sin duda, de una realidad cultural, consistente en censar las personas que declaran no poseer religión alguna. Los que así se autodefinen alcanzan a 13.335 personas y representan el 1,4 % del total. Otra cuestión que aparece en este censo es la categoría de aquellas personas que no especifican fe religiosa y cuya proporción es bastante elevada pues reúne 74.515 personas, lo que representa el 7,8 % de toda la población.

Finalmente, el censo de 1909 registra para Buenos Aires una población de 1.231.698 personas, lo que evidencia que en cinco años ha crecido en forma absoluta 286.604 habitantes, con un índice del 5,91 % o del 5,31 % de tasa de crecimiento sobre 1904 y según la fórmula que se utiliza.

Este censo mantiene las mismas clasificaciones para el rubro de creencias que el correspondiente a 1904, de modo que los católicos ocupan el primer lugar con el 92 % y 1.133.078 personas. Muy por debajo se ubican los que se manifiestan por otras creencias como los protestantes que se elevan a 30.791, con el 2,5 % y los israelitas con 16.589 y el 1,3 % de la población. Los que pertenecen a otras religiones alcanzan a sólo 6.055, con el 0,5 %, en tanto los que manifiestan no poseer religión conforman un grupo de 45.185 personas y representan la respetable proporción del 3,7 %. Esto significa que el sector que podríamos llamar de los descreídos manifiestan en 1909 un decrecimiento del 4,1 % sobre el que registra cinco años atrás.

La observación de las cifras hace ver que la proporción de católicos sobre el total de la población porteña, si bien decae en 1904 al 86,6 %, cinco años después recupera el nivel anterior con el 92 %, mientras el protestantismo no sufre cambios manteniéndose prácticamente estable y los israelitas apenas ascienden en su participación en el total de población, pues en casi veinticinco años pasan de menos del 1 % al 1,3 %. Este ascenso se debe al ingreso de inmigrantes de esas creencias y a una mínima participación de los nacidos en el país del mismo origen. Sin embargo, el crecimiento más pronunciado se observa en el sector de los que no poseen religión, que sube al 3,7 % del total reflejando el avance del clima cultural creado por el conjunto de factores derivados del comienzo de la modernidad y la secularización que produce la consecuencia de desinteresarse a un fuerte grupo de la población por lo religioso o más aún, ocasionar el descreimiento y la indiferencia.

2. *Los católicos porteños según nacionalidad y sexo*

Una mejor comprensión de las cifras mencionadas puede obtenerse efectuando una descomposición de la población que se declara perteneciente a la fe religiosa católica, según nacionalidad y sexo. El primero de estos aspectos, en razón de ser Buenos Aires en esos años, no sólo el único puerto de desembarco de la inmigración, sino en virtud de concentrar fuertes contingentes extranjeros en razón de la demanda de trabajo que ofrece la ciudad al hallarse en constante reconstrucción y ampliación de nuevos barrios. El segundo aspecto, el sexo, por con-

siderar que ese elemento en relación con la fe declarada, según sea mujer u hombre, constituye una información que merece ser conocida.

El censo de 1887 establece que sobre 420.263 católicos, 202.169 son argentinos, de modo que constituyen el 48,1 % y los extranjeros con 218.094, el 51 % restante. Nueve años después las cifras son las siguientes: sobre 651.834 católicos que registra Buenos Aires, 315.851, o sea, el 48,5 % son argentinos y 335.983 son extranjeros, con el 51,5 %.

Esa situación sufre algunas modificaciones al llegar a 1904 ya que sobre 823.026 católicos, los argentinos con 448.506 habitantes, alcanzan al 54,4 %, mientras los extranjeros con 375.420 ocupan el 45,6 % restante. Unos años después, en 1909, la diferencia a favor de los nativos se hace más evidente, ya que sobre 1.133.078 de católicos, los argentinos (634.411) constituyen el 55,9 % y los extranjeros (498.667) el 44 %. Puede comprobarse así que antes de 1895 comienza a mostrarse un leve ascenso en favor de los nativos sobre los extranjeros y que poco después de esa fecha ya la tendencia se hace evidente al grado que al año del centenario aquéllos superan a los extranjeros en un 11,9 %.

Si tomamos el total de argentinos que se declaran católicos y lo mismo hacemos con los extranjeros y deseamos conocer la proporción que ocupan los varones y las mujeres, arribamos a conclusiones reveladoras. En 1887 las mujeres católicas nativas con 108.719 representan el 25,9 % sobre el total que declara pertenecer a esa fe, en tanto los hombres, 93.450, conforman el 22,2 %, mientras los extranjeros representan una situación distinta, pues aquéllas con 77.961, representan el 18,5 % y los hombres, con 140.133, el 33,3 %. Esto nos revela una tendencia sorprendente a primera vista y que se manifiesta en años posteriores. El censo 1904 señala que las mujeres nativas, con 238.472, son el 29 %, mientras los hombres, con 210.034, alcanzan al 25,5 %. Los extranjeros, en cambio, repiten la situación del censo anterior, ya que los hombres, con 210.478, constituyen el 25,5 % y las mujeres, 164.942, el 20 %. Por esa razón, en el total de católicos porteños los varones, con 420.512, disponen del 51 %, entanto las mujeres con cifras menores, 403.414, llegan al 49 % del total perteneciente a la fe católica.

El censo de 1909 mantiene prácticamente esa situación ya que si tomamos el total de católicos sin distinción de nacionalidad que alcanzan a 1.133.078, observamos que los varones, con 585.715, representan el 51,7 % y las mujeres, con 547.363, el 48,3 %. En cuanto a la relación entre hombres y mujeres en las columnas de nativos y extranjeros, la situación es la siguiente: las mujeres nativas ocupan el 29 % y los hombres el 27 %, en tanto que, en los extranjeros, la relación es del 19,2 % para las mujeres y el 24,8 % para los hombres.

Esta breve descripción conduce a la conclusión que, en la Capital Federal, los hombres que se declaran católicos son mayoría frente a las mujeres, lo que sin duda contradice el concepto generalizado, fruto de un prejuicio, aunque no de una constante estadística, que las mujeres dominan numéricamente entre los católicos. Lo cierto, fundamentalmente, es que al llegar al Centenario, las mujeres católicas son menos que los hombres.

Esta constante comienza a manifestarse en el Primer censo Nacional de 1869, pues en esa época los varones que se declaran pertenecientes a la fe católica sólo se hallan, debajo de las mujeres en menos de 5.000 personas, en tanto que, en las otras creencias religiosas que registran esos mismos censos, como el protestantismo y los israelitas y aun las otras religiones, los varones que manifiestan pertenencia a esas religiones, son más que las mujeres. Esta situación puede sorprender a primera vista, pero tiene su explicación en el factor inmigratorio ya que los hombres solos y sin familia que se incorporan al país, constituyen un número mayor que el de las mujeres. En consecuencia, el ingreso mayoritario de hombres solteros y sin familia contribuye a que, en total los católicos, globalmente considerados, registren más varones que mujeres. Estas, en cambio, son mayoría en cuanto a fe religiosa declarada sobre el total de argentinos que habitan en la Capital Federal.

Observando la columna de las mujeres como la de los hombres extranjeros se advierte que la casi totalidad se declaran católicos y ello parece demostrar que, lejos de carecer de creencias religiosas, los inmigrantes manifiestan su pertenencia a una fe y los que así lo hacen coinciden con la fe dominante en el país, así como en otro sentido, una minoría hace lo mismo con relación a otras creencias. Cabe aquí preguntar: ¿la adhesión a la fe católica de los extranjeros tiene por causa la evangelización que han recibido en el país o responde a una vivencia anterior adquirida en sus países de origen, cualquiera sea el grado de profundidad y de compromiso que con ella posean? No cabe duda que el censo al solicitar declaración de fe recoge, más que el resultado de la evangelización realizada en el país, la fe que han incorporado en sus países de origen y a la que, al menos en lo formal, se sienten adheridos. Otra cuestión es el modo de pertenencia a esa fe, la vivencia de sus creencias, la relación entre la fe y las prácticas del culto, entre la fe y la vida, cuestiones que no cabe resolverla a través de la información estadística. Lo apropiado es consignar que, consultada la población en torno a la fe a la que consideran pertenecer, en un porcentaje que oscila entre el 99,1 % para 1969, el 86,6 % para 1904 o el 92 % para 1909, se manifiestan católicos.

Desde la perspectiva de la fe religiosa declarada se puede constatar que el país se manifiesta predominantemente católico aunque con

pluralidad de credos y vigencia de la libertad de cultos. Sin entrar en la discusión teórica de si la inmigración como factor de la política oficial, es o no dirigida, orientada o espontánea o fruto de esos y otros factores, lo cierto es que, como resultado de las oleadas arribadas al país, la casi totalidad ingresa con una fe y ella, contrariamente a lo que se presupuso como objetivo político desde Alberdi en adelante, no viene atraída por la garantía de la vigencia del ejercicio de la libertad de culto. Este es un factor, pero relativo, pues sólo será tenido en cuenta por una proporción muy reducida y casi selectiva de la inmigración, en tanto la inmensa mayoría vendrá atraída por otros factores y predominantemente proveniente de países católicos.

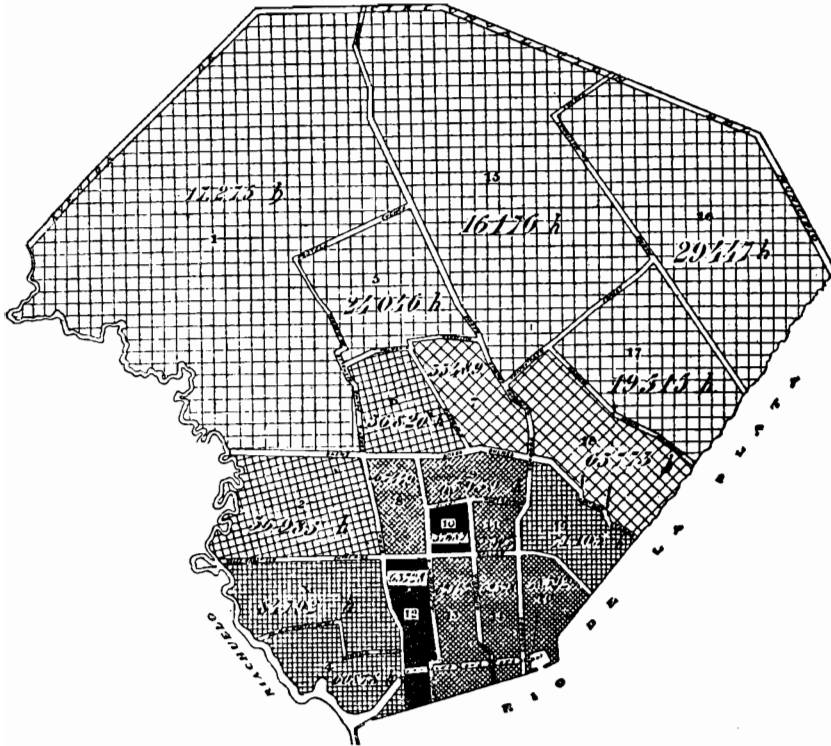
Ningún documento emanado de autoridad eclesiástica, al menos católica, hace mención en su momento, esa realidad revelada por las estadísticas. Es cierto que, en términos generales, consideraban a los inmigrantes como católicos y tenían conciencia de que lo eran, pero no fueron las informaciones estadísticas las que orientan la estrategia evangelizadora ni fueron materiales utilizados para la práctica pastoral. En los últimos veinte años del siglo XIX el clero extranjero comienza a jugar un rol relevante, en especial con el ingreso de numerosas congregaciones de ambos sexos que, sin perjuicio de una labor pastoral general, se orienta de un modo natural o lógico, hacia los grupos de inmigrantes de cuya nacionalidad provienen o cuya lengua manejan. De ahí que efectuamos más adelante, una dilucidación en torno al clero extranjero como un modo de aproximarnos a esta cuestión.

3. *La distribución de católicos por circunscripciones*

Conocidas las grandes cifras de distribución de la población según sus creencias religiosas veamos ahora una aproximación a su distribución en las veinte circunscripciones en que se divide la ciudad administrativamente y en relación con las cuales se agrupa la población en materia religiosa. Lo que es visible y constante es que la población católica se halla ubicada en todas las circunscripciones, aunque con una variación de porcentajes en cada una de ellas.

Cuando se entra a comparar los tres censos, tanto en el total de población católica por circunscripción, como en los respectivos porcentajes se advierte las dificultades que aparecen para ejecutar esa operación, debido a que no muestran tendencias de crecimiento que sea, a la vez, permanentes. Así mientras en 1887, el primer lugar para la circunscripción con mayor número de católicos, se halla en la 15ª, San Bernardo, con el 91 % sobre el total que vive en ella; en 1904 ese lugar lo ocupa la 3ª, Santa Lucía, con el 77 % y en 1909 se encuentra la 18ª, denominada Las Heras, con el 95 %.

Para una ubicación de las circunscripciones ofrecemos el siguiente gráfico que muestra la división geográfica de las mismas en el perímetro de la Capital Federal y una lista de las circunscripciones con sus respectivas denominaciones.



- | | |
|--------------------------|----------------------|
| 1 - Vélez Sársfield | 11 - Balvanera Norte |
| 2 - San Cristóbal Sur | 12 - Concepción |
| 3 - Santa Lucía | 13 - Monserrat |
| 4 - San Juan Evangelista | 14 - San Nicolás |
| 5 - Flores | 15 - San Bernardo |
| 6 - San Carlos Sur | 16 - Belgrano |
| 7 - San Carlos Norte | 17 - Palermo |
| 8 - San Cristóbal | 18 - Las Heras |
| 9 - Balvanera Oeste | 19 - Pilar |
| 10 - Balvanera Sur | 20 - Socorro |

El movimiento de población en las diversas secciones manifiestan ascenso y descensos muy pronunciados entre un censo y otro, lo cual es demostrativo de la movilidad interna que se produce en la misma ciudad y, sin duda, fruto de múltiples factores que aquí no estudiaremos. Destacamos, sin embargo, que a ello contribuyen el abandono de la Gran Aldea que avanza hacia la formación de un centro urbano con trazado moderno, lo que produce la sensación de una ciudad en constante construcción, con un proceso de creación y formación de barrios, con loteos permanentes de tierras, nuevas líneas de tranvías eléctricos baratos que acortan distancias y modifican itinerarios, a la vez que recibiendo constante ingreso de inmigrantes que conforman barrios propios o sectores de barrios, el trazado de servicios de cloacas y aguas corrientes privilegiando a uno u otro sector. Todo ello conforma un complejo de factores que son desencadenantes de una movilidad barrial que sigue la tendencia centro-periferia. Ese movimiento de población, en cuanto al factor de la composición por religión, desaloja de los primeros lugares a un barrio por otro en poco tiempo, según los egresos o ingresos de población que se produzcan entre uno y otro censo.

El mismo ejemplo antes mencionado visto desde el ángulo de la población, sirve a efecto de mostrar ese movimiento constante de personas. Así la circunscripción 15ª en 1887 posee un conjunto de 38.693 católicos, mientras en 1904 ese número disminuye a 14.255 y en 1909 asciende a 45.331. Tomemos al que ocupa el segundo lugar en 1887, que es la 10ª, Balvanera Sur, con 37.175 católicos, mientras en 1904 posee 32.704 y en 1909 sube a 43.034 almas. La sección 18ª llamada Las Heras tiene, sucesivamente, 32.161, 32.794 y 96.621. Las hay, entre las restantes, que poseen diferencias mayores en el movimiento de población católica dentro de su perímetro, pero para mostrar el proceso de cambio constante, basta con lo indicado del comportamiento de las circunscripciones mencionadas.

Ese proceso no se asienta en forma definitiva para la fecha en que cerramos nuestro estudio, pero tiende a mostrar los barrios en los que se percibe una mayor actividad de evangelización. Si tomamos el censo de 1909 y ubicamos en orden decreciente unas pocas circunscripciones en que se concentra el más alto porcentaje de católicos, podemos observar este cuadro.

CIRCUNSCRIPCIONES CON EL MAYOR PORCENTAJE DE CATOLICOS

<i>Circuns.</i>	<i>% de Catól.</i>	<i>Poblac.</i>	<i>Nº de manzan.</i>	<i>Ter. med. hab. x manzan.</i>	<i>Superf. m²</i>
1º 1 - Vélez Sársfield	95,8	47.917	277	172	52.197.789
6º 2 - San Carlos Sur	95,2	61.007	181	337	4.714.756
8º 3 - San Cristóbal	94,6	78.246	163	479	2.475.378
5º 4 - Flores	94,5	46.600	280	166	8.613.323
19º 5 - Pilar	94,2	74.990	201	367	4.476.756
18º 6 - Las Heras	93,7	103.007	266	281	8.002.323
2º 7 - S. Cristóbal Sur	93,5	53.466	152	219	3.523.512
7º 8 - S. Carlos Norte	93,4	50.430	171	297	4.091.756

Este cuadro, comparado con el resto de las circunscripciones demuestra que el índice más alto de católicos no parece relacionarse ni con el número de habitantes ni con la densidad de población ni con la superficie total de cada sección. Determinar la causa exigiría relacionar otros factores, como ubicación de la parroquia, número de clero, presencia de capillas, colegios, congregaciones, órdenes religiosas, número de fieles de otras creencias y, probablemente, tipo y nacionalidad de población. Deben estos factores ser analizados en otro trabajo pues exceden el objeto que nos proponemos.

Observando ahora tan sólo dos circunscripciones con más bajo índice de católicos aparecen algunos de los factores que hemos mencionado anteriormente: circunscripción 11ª, Balvanera Norte, con el 79 % de católicos, el 13,2 % israelitas, el 3,9 % sin religión y el 2 % de protestantes; circunscripción 4ª San Juan Evangelista, con el 89 % de católicos, el 6 % sin religión y el 2,5 % protestante.

Para las fechas que estudiamos no disponemos de una distribución del clero por circunscripciones, conociendo al respecto sólo las cifras globales, de modo que no podemos deducir la proporción de católicos que corresponde por sacerdote en cada circunscripción, los cuales nos ofrecería un indicador muy revelador.

4. La población protestante

Al referirnos al protestantismo es conveniente aclarar que el censo ha reunido bajo ese rubro a todas las iglesias de esa identidad cristiana,

cualquiera sea su origen y su denominación. Así, la población que declara su pertenencia al protestantismo manifiesta en general, en el período que analizamos, un lento crecimiento no obstante corresponder a los años de mayores oleadas inmigratorias. El total de la población protestante en la ciudad de Buenos Aires se refleja en el siguiente cuadro.

POBLACION PROTESTANTE

<i>Años</i>	<i>Total</i>	<i>% s/total de población</i>
1887	8.061	1,8
1895	10.474	1,6
1904	24.996	2,5
1909	30.791	2,5

El salto en el crecimiento del protestantismo en la ciudad de Buenos Aires se ofrece entre 1887 y 1904 ya que en esos dieciocho años el número de fieles se acrecienta en algo más de dos veces, si bien con relación total de población no sucede lo mismo, ya que en tanto esta se acrecienta en un 4,63 % anual los protestantes crecen el 0,8 % en todo el período.

No disponemos de datos completos con respecto al número de pastores que atienden a esa población, razón que nos impide determinar la relación entre clero y fieles. El censo de 1904 tiene un dato que por ausencia de mayor explicación puede producir un error de apreciación, cuando determina la existencia de "clérigos no católicos" en número de veintisiete personas. Desconocemos si bajo ese genérico rubro de "clérigos no católicos" se ubican los pastores protestantes o engloba también a todos los que atienden a las otras religiones, razón por la cual no podemos avanzar en el análisis. Igual cosa ocurre con el censo de 1909, que en ese año totalizan 65 clérigos no católicos.

El censo de 1914 también aplica igual criterio y asigna en total la existencia de 54, pero dato verdaderamente curioso es que el censo de 1904 registra en calidad de "Clérigos no católicos" a cinco mujeres, cuatro argentinas y una extranjera, mientras que en el que le sigue de 1909 esa cifra asciende en forma brusca figurando entre argentinas y extranjeras dieciséis. Sorpresivamente el censo de 1914 no registra mujeres en ese oficio, de modo que no podemos precisar si se trata de un error, que es lo más probable, en la calificación de la profesión o es producto de incluir en calidad de clérigos a mujeres que ejercen funciones auxiliares en las creencias no católicas.

El dato que disponemos es que las diversas denominaciones protestantes registran en el censo de 1895 la existencia de 13 pastores y

trece templos. Ya en 1887 cada iglesia protestante dispone de su propio templo. De los 13 que existen al finalizar el siglo, el más antiguo es el escocés de San Andrés instalado en 1829, ocupando el segundo lugar, el que se instala en 1833 correspondiente a la iglesia anglicana y el tercero, de 1841, de la iglesia presbiteriana escocesa. La instalación de los templos protestantes es gradual ya que entre esa última fecha y 1880 se radican tres ramas, que son la evangélica alemana, metodista episcopal y evangélica, en tanto que entre 1880 y 1895 otras seis. El total del servicio religioso a esta fecha se atiende por 19 clérigos.

La composición de la población protestante se halla conformada por ciudadanos nacionales y extranjeros inmigrantes, sin poder precisar si esa fe religiosa de los extranjeros la asumen antes de ingresar al país o es adoptada una vez radicados en el país. La composición del protestantismo por nacionalidad se describe en el siguiente cuadro

NACIONALIDAD DE LOS PROTESTANTES

Años	Argentinos	Extranjeros	Total
1887	2.158	5.903	8.061
1895	2.253	8.226	10.479
1904	10.582	14.414	24.996
1909	11.855	18.936	30.791

Mientras en el censo de 1887 los protestantes se hallan ubicados en seis circunscripciones, siendo la 1ª Vélez Sársfield la que concentra el mayor número de ellos, en 1904, debido a cierto ritmo de movilidad social y sin duda a los nuevos ingresos de inmigrantes de igual creencia, los protestantes se ubican en las veinte circunscripciones. La mayor concentración para esa época se da en la 3ª, Santa Lucía, con el 0,34 % de la población, que era de 84.792. Le sigue la 14ª, San Nicolás, con el 0,24 % y la 4ª, San Juan Evangelista, con el 0,23 %. La menor concentración se halla en la 1ª, con el 0,02 %, sección que era a la vez la más extensa y la menos poblada.

El ritmo de crecimiento de los protestantes no se mantiene parejo en los años posteriores y aun se da el caso que las circunscripciones que adquieren el porcentaje mayor de protestantes no sean las que se hallan en los primeros lugares en 1904. El censo de 1909 hace constar que la mayor concentración protestante alcanza el 0,56 % en la sección 17ª de Palermo y en la 16ª de Belgrano con el 0,54, descendiendo a muy bajos índices en las restantes. El elevado avance de fieles en las circunscripciones mencionadas tiene por causa la labor misionera, activa y organizada realizada por el pastor William Morris, que desempeña su labor misional en ambos barriadas, que en esos años juntas concentran más de cien mil almas.

Al llegar el año del Centenario el protestantismo cuenta con fieles en todas las circunscripciones del perímetro de Buenos Aires, si bien en pequeñas proporciones, mostrando un crecimiento numérico lento pero sostenido en la mayoría de ellas.

La composición por sexos mantiene la misma característica que poseen los católicos y los judíos, de reunir mayor número de hombres protestantes que de mujeres de igual religión, con la modalidad que, en 1909 la diferencia entre uno y otro se acrecienta a favor de los hombres en un 25,3 %. Por otro lado, la diferencia entre varones y mujeres protestantes es más notable entre los extranjeros ya que aquellos llegan en ese año al 50 % más que las mujeres en tanto que es muy semejante entre los argentinos de uno y otro sexo que profesan esa religión. Como en el caso de los católicos el mayor número de hombres que se identifican con esa religión debe buscarse en el factor inmigratorio ya que es frecuente el ingreso de hombres sin familia.

5. *La población judía*

Los fieles de la religión judía son numéricamente muy escasos según el censo de 1887, pues se reducen a 366 personas de las cuales 77 son argentinos y 289 de origen extranjero. En 1985 los que manifiestan pertenecer al judaísmo no han crecido mucho pues se registran 753 miembros, advirtiéndose a partir de este último año un aumento considerable, pues en 1904 reúne a 6.065 personas, o sea el 0,6 % y la tendencia en aumento se hace más evidente en años posteriores ya que al centenario reúne a 16.589 miembros con el 1,3 % sobre el total de la población de Buenos Aires. Los que practican o se declaran miembros de la religión judía son, en forma dominantes, extranjeros, aunque ya un tercio de ellos han nacido en el país.

Un crecimiento algo más acelerado de la comunidad judía se manifiesta a partir de 1904 y la causa es, para esos años, casi exclusivamente, el factor inmigratorio, ya que aproximadamente a partir de esa fecha es cuando se inicia un elevado ingreso de judíos por obra de Jewish Colonization Association que, para 1907, ya poseía en la Argentina inversiones considerables en tierras que alcanzaban a 200.619 hectáreas en las provincias de Buenos Aires, Santa Fe y Entre Ríos².

El mayor porcentaje de esa inmigración se radica en la última de esas provincias y el resto se distribuye en las otras provincias. Los que lo hacen en la ciudad de Buenos Aires constituyen sólo una proporción muy reducida de los judíos que ingresan al país. En lo que hace al culto en la Capital Federal los judíos disponen de un solo templo

propio, aunque cuentan ya en 1904 con tres organizaciones sionistas y varias escuelas propias.

Es a partir de 1904 cuando se percibe una tendencia a disminuir el ingreso de miembros de esa colectividad en la ciudad, mientras se nota la influencia que ejerce el fuerte índice de natalidad de las familias ya radicadas, pues al aproximarse el año del Centenario, al menos en Buenos Aires, el número de los judíos nativos es mucho mayor que el de los extranjeros.

Al igual que en el Protestantismo los judíos se distribuyen en las veinte circunscripciones porteñas, si bien para el año del Centenario es visible la tendencia a concentrarse formando un barrio en la circunscripción 11ª llamada Balvanera Norte, ubicada entre Callao, Córdoba, Rivadavia y Pueyrredón, que reúne en 1904 el 0,14 % y en 1909 el 0,13 % de la población judía de la ciudad.

La relación entre judíos nativos y extranjeros muestra que ya en 1887 existen judíos nativos nacidos de los primeros inmigrantes de ese origen radicados en el país en años anteriores. El gran salto se produce en años posteriores, como lo demuestra el siguiente cuadro.

NACIONALIDAD DE LOS JUDIOS

Años	Argentinos	Extranjeros	Total
1887	77	289	366
1895	89	669	753
1904	1.966	4.099	6.065
1909	9.810	6.779	16.589

Como se observa a partir de 1904 parece disminuir el ingreso de inmigrantes adheridos a esa creencia, en tanto aumentan de un modo sorprendente los nativos hijos de los primeros inmigrantes y que, debido a un alto grado de natalidad, permite incrementar el número de los fieles nativos al grado que estos representan al año del Centenario el 59,1 % del total de los judíos, en tanto que en 1904 constituían el 32,4 %.

Si efectuamos el análisis de la composición por sexo de los que se declaran pertenecientes a la religión judía observamos idéntica situación a la que hicimos notar con respecto a los católicos, a saber, que los hombres constituyen una mayoría ya desde 1887 sobre las mujeres y que la diferencia se acrecienta hacia el año del Centenario, aunque no en una proporción muy elevada, lo que quiere significar que, si bien hay judíos que ingresan a la ciudad sin familia, lo hacen en menor proporción que los que se adhieren al catolicismo. Los varones nativos

son también en la religión judía más que las mujeres nativas e igual ocurre entre los que vienen de la inmigración, pero las mujeres nativas son menos que las mujeres judías que vienen del exterior y se radican en la ciudad.

6. *Población perteneciente a otras religiones y sin religión*

El proceso cultural de secularización se manifiesta desde muy temprano en el país, quizás antes de la ruptura con España y la práctica de la libertad de culto como una de sus consecuencias, a la vez que la primera y esencial expresión oficial del reconocimiento de esta última sea el tratado firmado en 1827 con Inglaterra, pero los censos registran muy parcialmente ese proceso cultural, salvo en materia de diversidad de creencias.

El censo de 1887 advierte que, fuera de los ciudadanos que manifiestan claramente su pertenencia a una fe religiosa bien determinada, como católicos, protestantes, judíos, hay otros que se adhieren a "otras religiones". Sin embargo, lo que parece más novedoso es el registro de los que manifiestan no pertenecer a ninguna. En razón de las proporciones que van adquiriendo los que se enrolan en ambas posiciones hace que el director del censo les abra columnas separadas.

En el año mencionado se registran en Buenos Aires 863 personas que manifiestan adhesión a otras religiones, lo que significa que no son ninguna de las ya mencionadas. La proporción de población que así se define es reducida, pero signo a la vez que algo nuevo se viene gestando en materia de posiciones religiosas. El censo de 1895 también incorpora esa categoría y registra en ese sector una cifra más reducida, pues alcanza a 793 habitantes entre argentinos y extranjeros.

Nueve años después los que se manifiestan por "otras religiones" han crecido hasta llegar a 8.054 con el 0,8 % de la población porteña, divididos en partes iguales entre argentinos y extranjeros. Sin embargo, al llegar el año del Centenario no han aumentado como podría esperarse, pues en 1909 sólo 6.055 personas declaran pertenecer a otras religiones con el 0,5 % sobre el total de la población de Buenos Aires. Esto podría indicar que muchos de los que en años anteriores así se ubicaban o han perdido esa fe o han sufrido un cambio de ella.

Probablemente los técnicos del censo advirtieron cambios en materia de fe religiosa al proyectar el que debía realizarse en 1904, ya que para esa fecha se le incorporan dos nuevos ítems dedicados a clasificar a los "sin religión" y "sin especificar". En el primero se registran 13.335 personas divididas en proporciones casi iguales entre nativos y extran-

jeros, predominando únicamente los hombres sobre las mujeres. La cifra mencionada, cuatro años después asciende bruscamente a 45.185 lo que pone en evidencia un proceso de pérdida de fe en un 3,7 % de la población de la Capital Federal.

El otro rubro no se refiere específicamente a una religión sino más bien a los que no han manifestado pertenecer a ninguna pero sin dejar de tener alguna. Los que son ubicados como "sin especificar" alcanzan a cifras altas, pues en 1904 alcanzan a 74.515 personas, de las cuales el 70 % son argentinos. De modo que, entre los que se declaran por uno y otro rubro conforman el 7,8 % del total de la población porteña. Sin duda, la categoría "sin especificar" no reúne suficiente rigor técnico, pues la condición de no especificar puede ser atribuible como defecto del censista que no supo obtener respuesta. En ese último caso no se explica cómo no es posible obtener respuesta a cuestión tan precisa como lo es la fe religiosa. Por esta razón es posible asimilar "sin especificar" a "sin religión" y, en conjunto, reúne una proporción considerable de la población.

Es probable que por la razón indicada el director del censo en 1909 elimina el rubro "sin especificar" manteniendo el de "sin religión", con lo cual la clasificación por motivos religiosos vuelve a las mismas categorías que en 1887. Por esta razón observamos que en 1909 la población se encuadra de manera más clara en materia de fe religiosa ya que, fuera de católicos, protestantes, judíos y el conjunto englobado en otras religiones, aparecen los que no poseen religión alguna y éstos se elevan a 45.185, o sea, el 3,7 % del total poblacional porteño. Los allí asentados serían, estrictamente, los ateos, los que no manifiestan pertenencia a ningún tipo de credo o culto religioso. Si bien ese sector de población ha aumentado en cuatro años del 1,4 % al 3,7 %, el porcentaje no es muy elevado frente a 1.231.698 almas que reúne Buenos Aires. Sin embargo, ese índice bajo, señala una tendencia o al menos, un signo que merece ser considerado.

Si descomponemos por sexo los que se registran en el rubro sin religión es posible comprobar, una vez más, que los hombres son más que las mujeres que así se autodefinen, con la salvedad que aquellos superan a éstas en algo más del ciento por ciento en términos generales y esa situación se repite tanto para los nativos como para los extranjeros.

TERCERA PARTE

1. *El total del clero secular*

Veamos ahora el total del clero secular que atiende a la población católica de la ciudad de Buenos Aires y cuya composición hemos ya analizado. En 1869 el censo registra para la ciudad 180 sacerdotes y la existencia de 38 seminaristas cursando estudios eclesiásticos. Unos años después, en 1887, el censo municipal eleva aquella cifra a 317, lo que significa que en dieciocho años el clero aumenta en 137 sacerdotes en cifras absolutas, lo que significa un promedio de siete sacerdotes por año. En 1895 la cifra total sigue ascendiente, pues hace constar 377 sacerdotes.

Antes de recurrir al censo oficial siguiente nos detenemos brevemente en un empadronamiento efectuado por la curia de Buenos Aires, titulado *El clero de la arquidiócesis de Buenos Aires* llevados a cabo el 1º de enero de 1901. De dicho empadronamiento, si excluimos a los integrantes de la curia verificamos que el total del clero secular alcanza, según ese empadronamiento, a 300 miembros. Lo significativo es que, para la curia el clero regular parece no formar parte del clero de la arquidiócesis, pues no sólo no se lo incluye, sino que no se lo menciona ni se lo releva estadísticamente ni en ese año ni en los posteriores. El registro de la curia no ofrece seguridad y la primera duda que surge sin que exista explicación razonable se presenta cuando se comprueba que para 1901 certifica la existencia de 63 sacerdotes menos que el de 1895. El censo curial no ofrece explicaciones que permitan conocer el método empleado ni tampoco distinguir entre nacional y extranjero.

Recurriendo al censo de 1904 el equilibrio de las cifras parece recuperarse, pues dicha fuente anota la existencia de 396 sacerdotes. Esta cifra confirma la duda anteriormente mencionada, pues no parece razonable pensar que en tres años el clero pudiera elevarse de 300 a 396. La tendencia ascendiente en el número de clero parece confirmarse cuatro años después al llegar al Centenario el total del clero de la ciudad asciende a 514 sacerdotes. No tenemos explicación razonable y fundada para justificar el brusco ascenso en cinco años de 118 sacerdotes, sobre todo del clero secular. Si ordenamos las cifras surge el siguiente cuadro.

TOTAL DEL CLERO SECULAR

Año	Nº de sacerd.
1869	180
1887	317
1895	377
1904	396
1909	514

Como se puede advertir en los cuarenta años no existe un crecimiento parejo, pero sí creciente y gradual de clérigos. La incorporación más pronunciada de sacerdotes seculares se registra entre los años 1904 y 1909, al alcanzar en cifras absolutas a 118 nuevos miembros. La cifra es muy elevada y llama de inmediato la atención del observador sin que se pueda precisar la causa de tan brusco crecimiento en tan corto tiempo. Varias pueden ser las hipótesis que al respecto se pueden plantear, pero no es del caso detenernos en su análisis.

Lamentablemente los censos no han tomado la previsión de censar a los seminaristas, al menos como rubro separado, ya que a través de esas cifras podíamos explicarnos el crecimiento del clero. Es probable que se los incluyera en el rubro de "estudiantes" que figura por separado en los censos, pero el único que ofrece una información especial sobre seminaristas en el ya anotado de 1869.

Pero si confiamos en la veracidad de las cifras podemos deducir que, entre 1869 y 1909 el clero secular, al menos teóricamente, crece a un promedio de ocho sacerdotes por año.

Si relacionamos el total de población que se declara perteneciente a la fe católica en la época de los censos con el total de sacerdotes del clero secular, se obtiene el promedio teórico de fieles a cargo de cada sacerdote, cifra que constituye un indicador para medir las posibilidades que posee la Iglesia en un momento de dado de evangelizar a la comunidad cristiana. Efectuando ese cálculo obtenemos el siguiente cuadro

CATOLICOS POR SACERDOTE SECULAR

Año	Total de Católicos	Total del clero	Católicos por sacerdote
1869	163.564 ¹	180	908
1887	420.263	317	1.327
1895	651.834	377	1.729
1904	823.926	396	2.080
1909	1.133.078	514	2.204

¹ Se calcula la población católica aplicando el índice de fe católica que registra el censo de 1895.

Este cuadro demuestra que, mientras la población entre 1887 y 1909 crece tres veces, el total del clero secular en este mismo período no alcanza a duplicarse de modo que para el Centenario cada sacerdote debe atender un mayor número de fieles y ese número aumentará en años posteriores, evidenciando que el ritmo de crecimiento del clero no es paralelo al crecimiento de la población.

Queremos dejar constancia de un dato curioso y sin duda fruto de un error en la compilación del censo. En 1895 en la sección correspondiente a clero secular el censista anota, en la columna de "clérigos" a cuatro mujeres, de modo que si las tomamos en cuenta el total debe ser de 381 y las excluimos. La suma total debe ser de 377. Preferimos utilizar esta última opción.

2. *Composición del clero secular por nacionalidad*

Hemos examinado las cifras correspondientes a la composición de la población de la ciudad de Buenos Aires que se declara perteneciente a la fe católica, así como determinado el total del clero secular encargado del culto y de la pastoral de esa concentración urbana. También nos hemos referido a la proporción de argentinos nativos y extranjeros en que se divide la población porteña, de modo que es oportuno ahora precisar igual aspecto en relación con el clero secular para lo cual recurrimos a las mismas fuentes censales que venimos utilizando. Según ellas podemos elaborar el siguiente cuadro

NACIONALIDAD DEL CLERO SECULAR

Año	Clero argentino	Clero extranjero	Total
1869	—	—	180
1887	71	241	317
1895	101	276	377
1904	149	247	396
1909	223	291	514

Este cuadro pone en evidencia que, desde 1857, aunque sabemos que igual sucede antes de esa fecha, el clero secular extranjero es numéricamente superior al clero nacional notándose una tendencia al crecimiento de este último en forma gradual de modo que al llegar al año del Centenario la brecha que separa a éste de aquél es reducida. Así, mientras en 1887 el clero nacional alcanza al 22 % del total, en 1909 constituye el 43,3 % lo que hace presumir que la tendencia decreciente del clero extranjero se ha de acentuar.

No es posible determinar la composición por nacionalidades del clero extranjero, dato que, sin duda, habría apartado un elemento de juicio más preciso para relacionarlo con las corrientes inmigratorias. Sin embargo, las cifras del clero que disponemos podemos vincularlas con la población católica extranjera en forma global y deducir algunas conclusiones ilustrativas. Una de las variables que merece considerarse es la determinación de la relación entre el clero secular y el conjunto de la inmigración. Así para 1887 el censo prueba que sobre

420.263 habitantes que se declaran católicos el 51,8 %, o sea, 218.094, son extranjeros, de modo que éstos últimos son mayoría sobre los argentinos nativos, si bien en escasa proporción, pues ocupan al 48,1 %. Igual cosa ocurre con el clero secular, pero en una proporción mayor, ya que representa el 76 % del total. Si relacionamos la población católica y clero extranjero obtenemos que cada sacerdote tendría que atender un promedio de 905 extranjeros, lo que, teóricamente, es una proporción ideal para el ejercicio del ministerio sacerdotal.

Esa situación tiende a modificarse en 1904 porque sobre 823.926 católicos, los extranjeros ascienden a 375.420, ocupando el 45,6 %. Según las informaciones que nos ofrece censo se ha operado un cambio en la composición de la población desde el punto de vista de la nacionalidad, ya que los argentinos identificados con la fe católica son mayoría con 448.506 almas representando el 54,4 % del total.

Si relacionamos el total de extranjeros católicos y el clero de esa misma condición, obtenemos que cada sacerdote debería atender a 1.519 almas, lo que demuestra un deterioro considerable con relación a dieciocho años antes. Esto nos permite constatar que el fuerte ritmo de crecimiento de la población entre 1869 y 1904, que es de no menos del 4,63 % anual, no se acompaña de un crecimiento semejante en la incorporación de sacerdotes extranjeros. De esta manera, la tendencia es cada día a un mayor número de fieles por sacerdote no nativo a medida que avanza el siglo XX. El proceso que acabamos de mencionar permite observar dos cosas que queremos destacar.

Por un lado, que la relación entre población extranjera y clero también extranjero mantiene la tendencia a asignar un mayor número de extranjeros a cada sacerdote de igual origen. Así para 1909 cada sacerdote debe atender 1.713 católicos mientras en 1.904 sirve a 1.519. Ello es paralelo al hecho de que el número de sacerdotes extranjeros que ingresan es cada vez menor. Por otro lado, esa disminución del ingreso de clero secular extranjero viene acompañado de otro proceso simultáneo caracterizado por el acrecentamiento, a un ritmo lento, del clero nativo, tendencia que pone de manifiesto más claramente en años posteriores. De esta manera, lo que podríamos llamar la argentinización o nacionalización del clero secular tiene su razón en un creciente movimiento de ingreso de vocaciones nativas a los seminarios diocesanos que, en número de siete, se hallan funcionando a 1910. Un aspecto queda por determinar y que no es posible deducir de las fuentes consultadas y es si los que ingresan a los seminarios son hijos de argentinos o hijos de extranjeros nacionalizados.

Se comprende que, estrictamente, no se da en la realidad la división del trabajo pastoral de la manera que acabamos de describirlo y

si bien es cierto que determinados clérigos así como integrantes de algunas congregaciones religiosas se dedican con predominio, aunque no exclusivamente, a la atención de ciertas colectividades extranjeras, es evidente que el clero secular, nacional o extranjero, al ocuparse de su ministerio atiende por igual a fieles sin distinción de origen e igual cosa ocurre con los que ejercen su ministerio en las congregaciones y órdenes, que no hacen distinción de nacionalidad en el servicio pastoral².

Tendríamos entonces que relacionar el total del clero secular y más aún, el total general de ambos cleros, con la población católica para obtener la proporción de fieles que corresponde a cada sacerdote a los fines pastorales. Ya llegaremos a ese resultado, pero antes veamos la estadística referida al clero regular.

3. *El total del clero secular*

El análisis del clero regular requeriría para ser completo, al menos desde el punto de vista estadístico, disponer de cifras ciertas del mismo con distinción entre sacerdotes y religiosos pertenecientes a órdenes y congregaciones que se desempeñan en labores de evangelización. Sabemos que en la mayoría de los casos los religiosos pertenecientes al clero regular no se ocupan de tareas parroquiales, aunque hay quienes lo hacen, dedicando los esfuerzos, la mayoría de ellos, sobre todo en el período que estudiamos, a labores no relacionadas prioritariamente a esa modalidad pastoral. Pero como lo hemos dicho, no cabe duda que algunos de ellos lo ejercen fuera del ámbito de sus órdenes y congregaciones o en tareas relacionadas con el culto o la vida sacramental de los fieles.

El primer censo nacional de 1869 en la parte correspondiente a Buenos Aires asigna para todo el perímetro capitalino un total de 180 sacerdotes seculares, no figurando en el registro los miembros del clero regular, lo cual es de lamentar, pues impide disponer de información referida a los religiosos. Esa ausencia es curiosa ya que, en cambio, registra la presencia de 48 novicios. El censo de 1887 padece de igual omisión que el de 1869 y sólo asiente la existencia de 317 sacerdotes seculares. Unos años después el segundo censo nacional, más prolijo en la cuestión, se ocupa de ambos cleros, asignando para el regular el número de 184 miembros provenientes, entre órdenes y congregaciones, de diez instituciones de varones. En 1904 el censo, con buen

² Véase al respecto nuestro trabajo *La Iglesia argentina y la evangelización de la inmigración en Estudios migratorios Latinoamericanos*, N° 14, abril de 1990, Buenos Aires, pág. 105/136.

criterio mantiene el distingo entre ambos cleros registrando 473 regulares entre argentinos y extranjeros y seguramente incluyendo a sacerdotes y religiosos. Esa cifra demuestra que el clero regular se acrecienta en términos absolutos a lo largo de nueve años en 289 miembros.

Cinco años después, en 1909, el nuevo censo porteño es más explícito y desagregado que el anterior, registrando para el clero regular el número de 653 religiosos. Si recurriéramos, como dato complementario, al censo de 1914, observamos que, en este caso, no se distingue entre uno y otro clero, de modo que no es posible conocer la diferencia numérica entre ambos.

Importa destacar que, junto a la labor ministerial desarrollada por el clero secular en la vida parroquial, la feligresía católica cuenta como agentes de la labor pastoral un conjunto de miembros de órdenes y congregaciones religiosas que disponen de iglesias y capillas abiertas al servicio del culto y la vida sacramental, a la vez que de instalaciones destinadas a labores misionales y adoctrinamiento. Los diversos servicios que ofrecen, como retiros, ejercicios espirituales, educación, catecismo, predicación, misiones, obras caritativas, deben considerarse como factores contribuyentes a la evangelización, en especial en los nuevos barrios en formación dentro del perímetro comprendido por Buenos Aires.

Si por un momento excluimos al clero secular y confrontamos el total del clero regular en relación con la población declarada como católica, es posible confeccionar el siguiente cuadro.

CATOLICOS POR SACERDOTES Y RELIGIOSOS DEL CLERO REGULAR

<i>Años</i>	<i>Total de Católicos</i>	<i>Total del clero</i>	<i>Católicos por cada relig.</i>
1887	420.263	?	?
1895	651.834	184	3.542
1904	823.926	473	1.741
1909	1.133.078	653	1.735

El cuadro permite inferir que la población que teóricamente en términos estadísticos se halla a cargo de cada miembro del clero religioso es muy baja, lo cual permitiría una labor evangelizadora casi personalizada. Obsérvese que hablamos del total de la población católica sin diferenciar entre nativos y extranjeros y por ello la proporción de católicos asignados a cada sacerdote o religioso regular es excepcionalmente óptima. Esa relación es aún menor si sumamos el total de sacerdotes y religiosos regulares al conjunto del clero secular, pero antes de entrar en ese análisis, veamos la composición de los regulares por nacionalidad.

4. *La composición del clero regular por nacionalidad*

Si pretendemos desentrañar la nacionalidad del clero regular las referencias censales son insuficientes, pero aún así conviene conocer los datos que disponemos pues ilumina el conjunto. Los censos de 1969 y 1887, según lo hemos manifestado, no se ocupan del clero regular y el de 1895 solo registra el total de clero sin distinguir su composición por nacionalidad. Veamos el cuadro.

NACIONALIDAD DEL CLERO REGULAR

<i>Años</i>	<i>Argentinos</i>	<i>Extranjeros</i>	<i>Total</i>
1895	?	?	184
1904	252	221	473
1909	368	285	653

Los elementos mencionados parecen demostrar que, al comenzar el siglo XX se produce un aumento del clero religioso nacional entre los regulares que se manifiesta en el censo de 1904 y se confirma en el posterior. En ese caso los religiosos nativos comienzan a superar a los extranjeros y si bien las diferencias no son todavía notables, se percibe una tendencia hacia la consolidación de la misma en el año del Centenario.

Lo expresado sería fruto de un comienzo de predominio de vocaciones nativas en una proporción que sigue siendo superior a la cuota de ingreso de religiosos extranjeros que parecen haber disminuido su ritmo de incorporación al país y esa tendencia es similar a la que se manifiesta según ya lo vimos, en el clero secular. De modo que, en el clero regular se evidencia un movimiento hacia la nacionalización del mismo, en el sentido de que se halla conformado en forma dominante por hijos del país, sin que ello impida la existencia de miembros provenientes de otros países, pero naturalmente, en una proporción reducida.

Ese proceso de argentinización no disgusta al episcopado y más aún, es deseado por él y también por el mismo gobierno que en el período que estudiamos, deja constancia en documentos públicos del propósito de favorecer la formación de un clero nacional. Un tema que queda para el análisis es el relativo a la valoración de la labor pastoral de uno y otro clero, a la sensibilidad y eficacia de la labor que uno y otro puede desarrollar dadas las características del país, pero el mismo excede el marco de las fuentes estadísticas que utilizamos.

5. *Relación entre clero y población católica*

Hemos establecido en páginas anteriores la relación existente entre sacerdotes del clero secular y religiosos del clero regular y la población

católica, comprobando que a cada uno de ellos le corresponde, al menos estadísticamente, una proporción reducida de fieles. Pero ambos índices válidos en sí mismos no se dan en la práctica de la manera que lo hemos planteado, pues la verdadera ecuación debe establecerse con relación al clero total, sin distingos, pues todos se ocupan, aunque con diferencias de carismas, de oficio o funciones, del mismo fin evangelizador.

Por esa razón queremos ahora establecer la relación entre la población católica y el conjunto de ambos cleros, ya que ella nos revelará la proporción real de población a cargo de cada miembro del clero. Debemos advertir que no lo hacemos sobre toda la población en razón del altísimo índice de población que se manifiesta católica o declara pertenecer a ella, de modo que los excluidos, que no alcanzan al 10 % no gravitan en la relación que nos interesa extraer. Incluimos en el cuadro a los años 1869 y 1887 a pesar de no tener las cifras correspondiente al clero regular, pero hemos considerado que aún con esa ausencia, la proporción que podemos ofrecer sirve de ayuda para la comprensión global.

CATOLICOS POR CADA MIEMBRO DEL TOTAL DEL CLERO

<i>Año</i>	<i>Total de católicos</i>	<i>Total clero secular</i>	<i>Total clero regular</i>	<i>Total de clero</i>	<i>Católicos por c/miemb.</i>
1869	163.564 ¹	180	?	180	908
1887	420.202	317	?	317	1.325
1895	651.834	377	184	561	1.161
1904	823.926	396	473	869	948
1909	1.133.078	514	653	1.167	970

¹ Se calcula el número de católicos aplicando el índice de 1895 sobre el total de población.

Si confrontamos este cuadro con los dos anteriores referidos al número de católicos por cada miembro del clero secular y regular, se observa que la proporción de fieles que corresponde a cada uno de ellos es menor hasta llegar a cifras muy bajas. Si bien esta relación es meramente teórica, señala un factor decisivo para evaluar la capacidad potencial de evangelización. Comprobamos así que, tomando el total de miembros del clero que se desempeña en la ciudad de Buenos Aires y relacionándola con el total de población católica, se arriba a la conclusión que, al año del Centenario, corresponde a cada miembro de clero una proporción de fieles que puede considerarse ideal para una eficaz acción evangélica.

Esa proporción no se da en otros lugares del país por diversos factores. Concurran en el caso de Buenos Aires, además de una fuerte concentración de miembros de ambos cleros, la circunstancia de disponer de un perímetro bien delimitado, bien comunicado, con rápidos enlaces y una elevada concentración de población que oscila entre 3 y

18 habitantes por hectárea en cinco circunscripciones y en las demás se halla entre 73 y 319 por hectárea.

No puede desconocerse que la Iglesia, desde esa perspectiva, se halla en la ciudad de Buenos Aires, en una situación óptima que no vuelve a repetirse en el futuro. Un planteo concreto de evangelización en esos años, habría mostrado que, dada la relación de fieles por miembros del clero, sin contar otros agentes pastorales, se hallaba en condiciones de llegar con su mensaje de una manera casi personalizada. Otra cuestión es saber si el clero supo aprovechar esa favorable situación y los resultados obtenidos.

6. *Las religiosas*

No pretendemos, como lo hemos manifestado al comenzar este trabajo, agotar todas las variantes y direcciones que ofrece el tema, pero como un complemento, ya que hemos analizado el clero regular, deseamos agregar unas pocas referencias a las religiosas pertenecientes a órdenes y congregaciones por formar parte éstas de la Iglesia institucional y actuar como agentes pastorales activas a través de casas religiosas, capillas, oratorios, abiertos al culto y desempeñar servicios tales como los caritativos, educativos, sociales, asistenciales, destinados a la población en general. Los pocos datos que se pueden reunir constituyen una manera de aproximarse a un tema tan poco conocidos como el del clero y de ahí que convenga hacer esta reducida exploración.

La primera referencia estadística a las religiosas la ofrece el Primer Censo General de 1869 que consigna para la ciudad de Buenos Aires 164 religiosas entre monjas y hermanas de caridad, según expresa, pero sin indicar nacionalidad de las mismas, aunque deben ser predominantemente extranjeras, pues las hermanas de caridad y las de otras congregaciones, provenían en aquellos años, del extranjero. El censo municipal de 1887 no presta atención al registro de las religiosas, de modo que debemos recurrir al segundo censo nacional de 1895 que anota 763 religiosas radicadas en la ciudad, mientras el total establecido en el país es de 1546. Esto significa que en Buenos Aires se halla concentrado para 1895 el 50 % de todas las religiosas. En cuanto a nacionalidad se destaca que las religiosas nativas con 439 son algo más que las extranjeras que se aproximan con 324. En el orden nacional ocurre lo mismo con tal predominio que solo 200 religiosas extranjeras se hallan distribuidas en el resto de las provincias y territorios nacionales.

El panorama completo de las religiosas hasta 1914 puede observarse con claridad en el siguiente cuadro.

TOTAL DE RELIGIOSAS

<i>Años</i>	<i>Argentinas</i>	<i>Extranjeras</i>	<i>Total</i>
1869	?	?	164
1895	439	324	763
1904	367	405	772
1909	405	552	957
1914	514	463	977

Este cuadro permite observar el crecimiento gradual de las religiosas desde 1869 a 1914 en primer lugar y, segundo, que mientras en 1895 las religiosas nativas superan a las extranjeras, el ingreso constante de éstas hace que predominen numéricamente hasta 1910 y recién en 1914 las extranjeras se hallan por debajo de las religiosas nativas. Los factores que sin duda intervienen para producir ese cambio en tan pocos años son varios, pero no se deducen de las estadísticas que estudiamos. Uno sin embargo es previsible por coincidir con otras fuentes y consiste en la disminución de miembros en Buenos Aires debido al envío de religiosas al interior a fundar casas; otro, el ingreso de vocaciones de argentinas nativas y de descendientes de inmigrantes. Lo cierto es que, al menos en Buenos Aires, a partir del Centenario se observa un lento movimiento de expansión de casas religiosas hacia las provincias, al mismo tiempo que las estadísticas prueban que las religiosas nativas asentadas en la ciudad han aumentado más que las religiosas extranjeras.

El pico de ascenso que muestran las religiosas nativas en 1895 se debe sin lugar a dudas, al fuerte crecimiento de las vocaciones surgidas en el país como consecuencia de la labor desarrollada por las fundaciones de congregaciones religiosas femeninas argentinas, producida desde el final de la década de 1870. Cuando el flujo de los ingresos de religiosas extranjeras disminuye lentamente, pero sin interrumpirse en lo sucesivo y, a la vez, se inicia el proceso de recoger las congregaciones extranjeras las vocaciones surgidas en el país, la tendencia de predominio de las religiosas extranjeras tiende a revertirse. Pero, mientras tanto, el proceso de nacionalización de las religiosas exigirá algunos años más.

Un último aspecto queremos destacar a fin de resumir una información cuantificada de los miembros de la vida religiosa.

El total de los religiosos y religiosas que se desenvuelve en el perímetro de la ciudad queda reflejado en este cuadro.

TOTAL DE LOS RELIGIOSOS DE AMBOS SEXOS

<i>Años</i>	<i>Argentinos</i>		<i>Total</i>	<i>Extranjeros</i>		<i>Total</i>	<i>Total general</i>
	<i>Hombres</i>	<i>Mujeres</i>		<i>Hombres</i>	<i>Mujeres</i>		
1895	—	439	439	184 ¹	324	508	947
1904	252	367	619	221	405	626	1.245
1909	368	405	773	285	552	837	1.610

¹ Al no saber cómo se distribuye el clero por nacionalidad ese año lo colocamos en esta columna.

El cuadro que dejamos anotado, no obstante hallarse incompleto por no comprender el total de los años analizado, es sugerente pues pone al descubierto el considerable conjunto de religiosos entre hombres y mujeres consagrados a la labor religiosa que se desenvuelve en Buenos Aires. En ese conjunto las religiosas, comparativamente, superan a los hombres por no menos de 300 miembros, tendencia que se prolonga en forma constante en los decenios posteriores.

NÉSTOR TOMÁS AUZA

LA PRIMERA DELEGACION OFICIAL DE LA SANTA SEDE ANTE LA CONFEDERACION ARGENTINA (1857-1865) (*)

La Delegación Apostólica de Mons. Marino Marini (1804-1885), Arzobispo de Palmira fue decretada "para las Repúblicas de la Confederación Argentina, Uruguay, Paraguay, Bolivia, Chile y Buenos Aires", por el Papa Pío IX, el 17 de agosto de 1857. Llegó a Montevideo en enero del año siguiente y fue retirada por Roma a principios de 1865.

Desde 1810 habíamos tenidos dos Delegaciones Apostólicas anteriores enviadas por iniciativa de Roma: la de Mons. Giovanni Muzi con auditor Mastai Ferretti —futuro Pío IX (1846-1878)— y Sallusti de secretario, entre 1824 a 1825; y en 1851, la del Delegado Ludovico Besi con auditor Marini. Ambas habían fracasado.

Esta tercera, a diferencia de las dos anteriores, fue pedida desde Argentina, por el General Urquiza, en vísperas de derrocar al gobierno de Don Manuel de Rosas.

Un personaje desconocido

El primer capítulo de nuestro trabajo debía ser una biografía del Delegado Apostólico, por expreso encargo del P. *Giacomo Martina*, nuestro director de tesis. La escasez y ambigüedad de los datos conocidos hasta el momento, motivó una indagación en su ciudad natal¹ con la esperanza de hallar el árbol genealógico y mayor número de documentos sobre todo de su misión en el Cono Sur. Con perseverancia y

* El presente trabajo constituye una breve presentación de la tesis doctoral de la autora: *La delegación oficial de la Santa Sede ante la Confederación Argentina (1857-1865)*. Dicha tesis fue dirigida por Giacomo Martina, y defendida en la Universidad Gregoriana (Roma) el 11 de marzo de 1988. La doctora Clara Freitag se propone publicar, además de la tesis, la documentación reunida sobre la mencionada misión (diversos fondos del *Archivo Vaticano*).

¹ En ámbitos del Vaticano se suponía que era sobrino o primo de otro Marino Marini, famoso en la Biblioteca Vaticana. En el *Archivo de la Secretaría de Estado* encontramos el telegrama de defunción que enviara Vincenzo Marini, sobrino de nuestro personaje desde Ascoli Piceno.

tenacidad, y gracias también a la ayuda de amigos, logramos entrar en contacto con los descendientes del Marini en cuestión².

El arzobispo de Palmira pertenecía a los Marini, que el siglo pasado era una de las dos familias más ricas de Ascoli Piceno. El escudo familiar data de fines del 1400 y su actual palacio está ubicado en el "Viale Nicoló IV, Nº 14", en la misma ciudad de Ascoli. La construcción es de fines de 1700.

Nuestro personaje nació el 10 de marzo de 1810 y fue bautizado al día siguiente con el nombre de Marino José Perfecto. Ordenado el 13 de marzo de 1827, se encaminó a Roma dos años más tarde para graduarse en ambos Derechos. Sus actuaciones en 1833 como auditor del nuncio Amat, en España; en 1851 de Ludovico Besi, en Argentina, e inmediatamente después en México con Mons. Clementi, de donde fue enviado a Río de Janeiro para proveer la gestión regular de aquella Nunciatura mientras durara la enfermedad del titular, recomendaron ampliamente al buen diplomático para la tan importante cuanto difícil misión de Delegado Apostólico en la Confederación Argentina y Repúblicas vecinas.

Era amigo personal del Papa Pío IX, pero en la medida en que lo iba recomendando su habilidad diplomática lo era cada vez menos del Cardenal Antonelli. Esto se subraya singularmente en la escueta crónica familiar que conservan sus familiares.

No era ni sobrino ni primo del famoso bibliotecario del Vaticano, su homónimo, como hasta ese momento se suponía.

Nuestro método de trabajo

Las *Instrucciones* dadas a Marini nos impusieron el método de trabajo: a una ampulosa introducción, más retórica que científica, siguen tantos capítulos cuantas Repúblicas caían bajo la jurisdicción del Arzobispo de Palmira. De éstos, el primero se refiere a los asuntos eclesiásticos de la República de Buenos Aires, y el siguiente, a los de la Confederación Argentina³. En los mencionados capítulos se exponen los

² Los Marini abundan en Italia. En Ascoli, según nos informaron dos ancianos que habían conocido al que envió el telegrama, hay tres familias de apellido Marini, pero no tienen ningún grado de parentesco.

³ Expresamos nuestro vivo deseo que surja algún historiador eclesiástico en cada una de las Repúblicas limítrofes, e igualmente recopile la documentación y a su vez estudie la *Misión Marini* desde su situación eclesiástica, para una ulterior publicación. Sería un valioso aporte a la *historiografía de la Iglesia Latinoamericana del siglo XIX*. El siglo pasado sigue siendo el gran desconocido entre nosotros: su problemática es del todo diversa a la época de la conquista y evangelización (1492-1810).

múltiples problemas de cada una de las diócesis de Argentina, que sin embargo presentan el trasfondo de una misma problemática: el ejercicio del Derecho Patronal que ejercían nuestros gobiernos republicanos y provinciales después de la independencia de la Metrópoli como su "indisputable derecho" y que Roma en ningún momento les reconoció.

De la Iglesia en Argentina se decía que en líneas generales "el pueblo era bueno, pero malo el clero". En el Vaticano estaban muy convencidos de que el clero criollo era malo; así, ya Mons. Muzi y Mastai Ferretti en su paso por Argentina escribían a Roma desde Mendoza que "el clero no es tan malo como se rumorea por Europa, sino que en general es muy piadoso". Pero la efímera misión de Besi volvió a la carga con que "la mayoría del clero de Buenos Aires no rezaba el breviario ni se confesaba y casi todos vivían amancebados"⁴.

Había que estudiar y poner de relieve cuan difíciles fueron esos años para la Iglesia y por dónde venían los continuos ataques e interferencias en la historia de nuestras iglesias locales, no sólo en Argentina sino también en toda la América hispana durante el siglo pasado: tan sólo entonces se podría comprender todo el alcance y méritos del Delegado Marini en su gestión como diplomático de la Santa Sede.

La Iglesia en Argentina después de 1810

Los múltiples problemas enunciados en las *Instrucciones* dadas a Marini, deben leerse bajo una clave única: el "regalismo borbónico de ribetes galicanos y jansenistas, de corte leguleyo y canónico" ¡que dominaba en Hispanoamérica sobre todo desde 1750 en adelante!

Al estallar la Revolución Independista la Primera Junta de Gobierno se autodeterminó representante de Fernando VII y se autoatribuyó todos los honores correspondientes al Virrey; también respecto de los problemas planteados a la Iglesia cuyo clero en gran parte dependía de Superiores Religiosos residentes en la Metrópoli: la Junta se autoatribuyó el privilegio del Patronato con todas las prerrogativas que durante el gobierno español habían regulado la conducción eclesiástica del país. Así, "mientras durase la incomunicación con Roma", se invocaba "las facultades primitivas de los obispos", la "epiqueya" y hasta "la presunta voluntad del Santo Padre", "dadas las grandes distancias", se decía. La Santa Sede, por su parte, por respeto a S. M. el Rey de España, debía guardar un prudente y expectante silencio, ensayando

⁴ Estamos abocados en estudiar cómo fue el clero criollo en Buenos Aires, durante la primera mitad del siglo pasado.

una y otra vez, posibles soluciones... ¡Pero, mientras tanto, nuestra incomunicación con Roma se hacía crónica!

Los pueblos Hispanoamericanos habían nacido y crecido bajo el Derecho de Patronato Regio explicitado en la Legislación Indiana. En ningún momento había intervenido Roma en los asuntos eclesiásticos directamente. Esa constante, arraigada durante más de tres siglos, autorizaba ahora a las nuevas Repúblicas a legislar también en asuntos eclesiásticos con la pequeña diferencia de que bajo la Corona Española eso se realizaba con el forzado consentimiento de la Santa Sede, que por otra parte no lo ignoraba; pero como también sabía que se evangelizaba, dejó andar las cosas. Pero después de la independencia, en cambio, se continuó sobre los mismos rieles con otros objetivos: reorganizar la naciente sociedad hispanoamericana de acuerdo a "la sabiduría de las luces", para superar la cultura "retrógrada implantada por España y considerada la única causante de nuestro retraso económico. ¡También la religión traída por España caía bajo esa óptica;

El slogan machaconamente repetido por los "iluminados" conductores desde Europa rezaba así: "Americanos, ¡querer ahora depender de Roma equivale a seguir dependiendo de España!". En Argentina concretamente, este choque de ideas dará pie a la formación de dos partidos: un federalismo autóctono de tradición católica que se venía gestando desde antes de 1810, quería independizarse de la Corona en lo político y económico, pero salvaguardando la Religión legada por la Madre Patria, al que se opondrá el partido unitario-liberal, impuesto y alimentado desde Europa y que encarnaba el proyecto demo-liberal con centro propulsor en Inglaterra. Su formación era reciente y representaba una ínfima minoría concentrada en el puerto de Buenos Aires.

Los años que van desde 1810 a 1835 son de segregación, de guerras externas e internas por la independencia y la libertad. De 1835 a 1851, la Confederación lucha por la unidad y el poder. De ahí en adelante debe hablarse de derrota nacional: los ideólogos liberales que habían emigrado con el segundo gobierno de Rosas, se propusieron organizar el país desde el exilio. Después de dos décadas surgió el hombre para derrocar a su contrincante, y único capaz de organizar al país pero de acuerdo a sus proyectos: se cambió definitivamente el curso de la historia argentina. A Urquiza, representante del federalismo, y la máxima autoridad política y militar del momento, se le permitirá la organización del país, pero asistido por un vicepresidente de filiación liberal-masónica. En 1853 será sancionada precipitadamente una Constitución Nacional de corte liberal: "La Religión Católica pasará a ser la Religión protegida por el Estado" y según el proyecto de los verdaderos conductores de la unificación nacional; la "Iglesia será considerada como resorte de orden social, como medio de organización política".

Dos personas claves

Dos personas, Marino Marini y Justo José de Urquiza serán los ejes en torno a los cuales girará en gran parte el arreglo de los asuntos eclesiásticos en Argentina.

Marini se venía ocupando de nuestros asuntos eclesiásticos como también de los de las otras Repúblicas vecinas en la Internunciatura de Río, desde fines de 1853; cargo que era la mejor preparación para su ulterior misión de Delegado Apostólico en la Confederación.

Urquiza, por su parte, se había propuesto iniciar relaciones directas con la Santa Sede desde fines de 1851. En mayo de 1851 llamó a su campamento al Pbro. Juan José Álvarez para confiarle importantes documentos que debía entregar a dos personas de su confianza: su hijo, el Dr. Diógenes Urquiza y Salvador Jiménez. Este último, gran amigo suyo, era ahijado de Juan María Mastai Ferretti⁵; elegido Papa, nombró cónsul Pontificio en Montevideo a su ahijado. Urquiza no podía encontrar mejor candidato como su agente confidencial para solicitar ante la Curia Romana se le envíe a Paraná al Delegado Marini, para arreglar los asuntos eclesiásticos. Además, le urgía el nombramiento de un pro-vicario apostólico para la Iglesia de Entre Ríos, investido de todas las facultades anejas a la Vicaría Apostólica como paso preciso a la erección de la diócesis de Paraná.

El hijo Diógenes, en cambio, fue enviado a Río de Janeiro y debía presentar a Marini el amplio proyecto a poner en marcha en la Confederación, una vez derrocado el Restaurador de las Leyes.

La Santa Sede no ponía objeciones a tan generosos proyectos de Urquiza, sí dio a entender cuáles eran las condiciones previas: asegurar la dotación congrua para el pro-vicario, para su provisor, los miembros de la curia; también era necesario proveer y rentar las diócesis ya existentes.

Tampoco a Marini le desagradó la propuesta-invitación de Urquiza:

...“le había ocasionado la más grande complacencia —escribe a Antonelli— el encargo del gobierno argentino... de invitarme para ir a Paraná... En las antiguas colonias españolas... se conserva aún muy vivo el espíritu religioso y un profundo respeto hacia la S. Sede, dejados como herencia de los viejos españoles”.

⁵ Durante la *Misión Muzi*, Ferretti se hospedó en la casa de la familia Jiménez, en Montevideo.

Marino Marini en Paraná

Por un despacho de Marini a Antonelli sabemos que la Delegación Apostólica llegó a Montevideo el 3 de enero de 1858. Su llegada coincidió con la guerra civil que estallara en la Banda Oriental durante la elección de diputados y el Presidente estaba empeñada en sofocarla, al igual que el de la Confederación.

El gobierno de Montevideo, sin embargo, recibió al Delegado Papal en audiencia privada y emitió el decreto de reconocimiento de la Delegación el día 15 del mismo mes. Pero Marini no pudo iniciar ningún tipo de conversaciones —según informa en otro despacho al cardenal secretario de Estado—, porque el conflicto político tenía absorbido al presidente oriental. No pudo trasladarse al Palacio San José donde residía Urquiza, por desperfectos de la embarcación que a ella podía conducirlo. Tampoco pudo responder a la invitación oficiosa de Mons. Escalada, Obispo de Buenos Aires porque el presidente Urquiza se lo había prohibido expresamente.

Transcurridos 26 días en Montevideo, partió con el vapor "Palмира", a su destino. El 4 de febrero tuvo lugar el solemne recibimiento por parte de Urquiza en el Palacio de San José.

A Urquiza le urgía la separación de las tres provincias aún bajo la jurisdicción del Obispo de Buenos Aires, sobre todo porque Escalada no le reconocía oficialmente como Presidente de la Confederación; cosa que no podía hacer el obispo bonaerense porque debía evitar enemistarse con el gobierno de la "República de Buenos Aires" para bien de la diócesis y de la Iglesia en Argentina. En este clima de guerra civil llegaba al país el Delegado Apostólico Marini.

También urgía a Urquiza el nombramiento de obispos para las sedes vacantes de Córdoba, Salta y Cuyo. De estos problemas venía ocupándose Marini ya desde la Internunciatura de Río; ahora elevará una nota al Gobierno de la Confederación, exponiéndole cual es el cometido específico de su misión en la mente del Santo Padre. Para apurar la ley de dotación, le dice que "es cosa notoria que la Iglesia en Argentina se halla en un estado lastimoso". A continuación enumera cinco causas: la larga sede vacancia de las diócesis existentes; el modo en que fueron gobernadas las parroquias y la excesiva extensión de las mismas; la mala formación del clero y la extrema pobreza del mismo. Luego alaba al Gobierno por cuanto ya hizo en bien de la Iglesia, pero "que se ve en la necesidad de manifestarle que aún queda mucho por hacer". A continuación le dice que en algunos problemas se resolverían por el nombramiento de obispos; otros, en cambio, por medio de un Concordato que el Supremo Gobierno podrá solicitar a la Santa Sede, la cual está muy dispuesto a celebrarlo.

A esto consintió el Gobierno enviando a Roma al Dr. Del Campillo para celebrarlo. No dejó de recomendar el Delegado Apostólico al embajador diplomático ante el Secretario de Estado, Antonelli.

Del Campillo viaja a Roma

El enviado diplomático debía conseguir la pronta erección del Obispado de Paraná; para los obispos, la facultad de dispensar de los impedimentos de disparidad de culto y facultades más amplias que las solitas; dirimir la cuestión de los tribunales eclesiásticos, dado que las diócesis dependían del arzobispo de Charcas (Bolivia) cuya jurisdicción se desconocía en territorio argentino; la adquisición de temporalidades y la sujeción de los Regulares al obispo diocesano. Pero sobre todo debía firmar un Concordato entre la Santa Sede y el Gobierno argentino por cuanto se refería al Patronato.

El diplomático llevaba instrucciones expresas de no apartarse de la Constitución de 1853, según la cual: "el Gobierno se considera patrón de la iglesia que sostiene, y necesita que este derecho le sea reconocido expresamente: presentar los candidatos a obispos y arzobispos, nombrar los canónigos; esto también se podría dejar a los obispos, pero entonces el Gobierno se reservaría el derecho de rechazarlos, y como a éstos, a otros empleados eclesiásticos. También podría suspender el Gobierno el pago y el ejercicio de jurisdicción a quienes maquinaran en contra de la paz de la República. Se mantendría vigente la carta comendaticia de "ruego y encargo" de uso corriente desde Felipe II (1556-1598). Pero *se garantizaba completa libertad a la Iglesia*, dotándola ¡Los misioneros estarían bajo un comisionado gubernamental!

La misión de Del Campillo fracasó debido al texto de la Constitución del que no podía apartarse el diplomático. No sólo no se pudo firmar un Concordato, ni siquiera se llegó a un arreglo parcial mediante un convenio preliminar acerca de los asuntos religiosos, como proponía al final, la Santa Sede.

Para 1860, finalmente se habían provisto las sedes vacantes y erigido también la nueva diócesis de Paraná, gracias al tesorero esfuerzo del Delegado Apostólico. El 2 de junio emitió el obispo Segura y Cubas su juramento de fidelidad a la Nación, dejando "salvas las leyes de Dios y de la Iglesia". Se pasó por alto que ni la bula de erección ni la de nombramiento del obispo silenciaban el derecho de Patronato. De ello se reclamaría respetuosamente a la Santa Sede después.

Concluido el gobierno de Urquiza, cambió abiertamente la conducción política. Después de un gobierno de interreño en Paraná, será

elegido presidente el hasta entonces gobernador de Buenos Aires y conductor del partido liberal, Don Bartolomé Mitre. Este impondrá a fuerza la unión de las provincias. La capital de la república será nuevamente la ciudad de Buenos Aires y a ella deberán trasladarse las delegaciones extranjeras entre las que se contaba el Delegado Apostólico Marini, quien ahora tenía que vérselas con el nuevo ministro de Culto, Eduardo Costa.

El malogro de la Misión

Apenas se había organizado la quinta diócesis y puesto en funciones a su titular, éste fallecía al cabo de un año de gobierno. El Cabildo eclesiástico, de acuerdo con lo establecido por el Derecho Canónico, lo comunicó al ministro de Culto y también enviaba la carta a la Santa Sede. No tardó en recibir respuesta del Gobierno que reprochaba al Cabildo por haber declarado sede vacante sin el debido permiso gubernamental y además le recordaba que la comunicación con Roma se permitía únicamente por conducto del Gobierno Nacional. Y para completar, Costa envió circular a los obispos recordándoles la estricta observancia de las leyes, en lo relacionado con el Patronato que el Gobierno está obligado a mantener y hacer respetar.

Los obispos, a su vez, recibirán otra circular, pero del Delegado Apostólico: les indicará que hagan llegar al Ministro sus querellas en defensa y sostén de las prerrogativas de la Iglesia, con toda libertad. Al Capítulo de Paraná le dirá, además, que sólo respondan al ministro Costa que habían cumplido con su deber. Marini, personalmente, pedía instrucciones al Cardenal Antonelli para el caso.

Mientras esperaba éstas de Roma, abrieron las cámaras legislativas, y también Marini asistió al acto. En el discurso inaugural, expresó el presidente Mitre los mismos conceptos contenidos en la circular; ante lo cual, Marini ya no se pudo contener: elevó nota al Gobierno reclamando por los derechos y prerrogativas de la Iglesia y pidió al mismo tiempo las explicaciones correspondientes.

Entre tanto le iban llegando al Ministro de Culto lecciones de Derecho Canónico, por parte de los obispos; pero su indignación creció al enterarse que obedecían a la circular de Marini. No sabiendo cómo salir del atolladero, dejaba pasar el tiempo... Marini, por otra parte, le volvía una y otra vez a la carga por las explicaciones que no llegaban. También estaba sumamente empeñado en conseguir del gobierno presentara la terna para la sede vacante de Paraná y no menos le urgía la creación de la arquidiócesis de Buenos Aires. Este último asunto

se eternizaba porque Mons. Escalada no era el candidato preferido por el Gobierno.

Pero, entretanto, fue modificada la ley de dotación, sancionada por el Gobierno de Urquiza en Paraná: sólo se subvencionarían las diócesis de Buenos Aires y Córdoba. Ante los reclamos de Marini, respondió el Gobierno que carecía de medios. De todo esto informaba el Delegado Apostólico al Cardenal Antonelli, concluyendo:

"Ya estoy medio desanimado porque este gobierno, si acaso hace algo por la Iglesia es sólo por temor a la opinión pública. Pero no aflojaré; y si no logro los objetivos, al menos me queda la conciencia de haber hecho cuanto estaba de parte mía".

Una y otra vez volvía Marini sobre las explicaciones que le debía el Ministro, pero éstas no llegaban, sí aumentaban los atropellos a la Iglesia por parte del Gobierno. Finalmente, después de año y medio, vino el desquite por parte del ministro de Mitre. El 21 de noviembre de 1863 notificó al Delegado Apostólico que le respondería, una vez que su consulta a la Suprema Corte de Justicia, decidía si se debía o no reconocerlo en calidad de Delegado Apostólico; y en caso afirmativo, si conviene permitirle use de todas las facultades expresadas en el Breve oficial. ¡Recuérdese que el Gobierno anterior lo había reconocido y autorizado en 1858!

El Ministro esperaba que se desconociera a Marini como Delegado Apostólico, pues era su talón de Aquiles. Obispos y clero tiraban de común acuerdo con el Delegado Papal, en contra de la política gubernamental Mitre-Costa.

De todo esto notificó nuevamente Marini a Antonelli. La respuesta con fecha 10 de abril de 1864, ordenaba esta vez el inmediato regreso a Roma "por el grave atropello". Pero Marini que desesperaba por cubrir la sede vacante de Paraná y sobre todo por la creación de la Arquidiócesis, antes de iniciar los preparativos para regresar, visitó personalmente al Gobierno notificándolo confidencialmente acerca de la orden recibida, y sólo al día siguiente, lo hizo de modo oficial. No tardó en recibir la visita del ministro Costa, que venía a rogarle insistentemente en nombre del Gobierno, no se retire aún porque se esperaban llevar a cabo algunos asuntos eclesiásticos de importancia. Marini, resistiendo bastante, al final le dijo que por comenzar le conteste la carta, y después resolvería.

Viendo los empeños del Gobierno por reparar el paso mal dado, y considerando también que su inmediata partida podría causar mayores daños a la Iglesia, y considerando además, que ya el Gobierno había

prometido escribir a la Santa Sede para reparar la ofensa infligida al Papa, creyó conveniente retrasar su viaje tan sólo por algunos meses, esperando nueva determinación de Su Santidad.

El Gobierno, en efecto, escribió al Sumo Pontífice, diciendo que la resolución tomada debía poner a salvo las leyes del Estado que el Gobierno anterior había descuidado, pero que lamentaba muy de veras el disgusto causado al Santo Padre.

Por otra parte, el Gobierno encontró el modo de allanar todas las dificultades existentes hasta ese momento: presentó el candidato para la sede vacante, las Cámaras Legislativas autorizaron al Presidente que solicite al Santo Padre la creación de la Arquidiócesis y hasta se prometió a Marini, que en breve el gobierno suministraría los medios para restablecer los Seminarios diocesanos.

Satisfecho el Arzobispo de Palmira, escribía ese mismo día a Antonelli:

“Si yo hubiera partido el pasado mes de mayo, de todo esto nada se habría hecho. La suspensión de mi viaje por ocho o diez meses, no sólo fue prudente, sino que trajo ventajas a la Iglesia”.

No obstante, el Secretario de Estado respondió al Gobierno argentino, que el Santo Padre había apreciado en su justo valor los empeños por atenuar el alcance de la orden transmitida al Delegado Apostólico, quien había sido enviado para utilidad y provecho de la referida porción de la grey de Jesucristo, tan lejana del jefe visible de la Iglesia. Pero que la posición conciliatoria adoptada por el Gobierno, no alcanzaban a aliviar los ánimos del Santo Padre, ya que provenían de un Gobierno que se proclamaba católico y que gobierna un pueblo afecto a la Iglesia. Además —le decía—, que el Gobierno debería poner empeño en eliminar de las leyes aquellas restricciones que son odiosas. Y en cuanto a la orden impartida a Mons. Marini, razones de orden superior aconsejaban su retiro.

Marini, por su parte, trató de suavizar las consecuencias, visitando al Presidente y su Ministro; viendo las muestras de buena voluntad del Gobierno, contemporizó también él, retrasando aún algo más su viaje pero con el preciso objetivo de sacar de delante las cuestiones pendientes e impostergables. Por otra parte, Antonelli lo había autorizado a confeccionar el proceso canónico para el candidato, primero en la lista, que presentara el gobierno. La suerte había recaído en el Pbro. José Gelabert. Todavía le surgió otra preocupación al Delegado: lograr convencer al mencionado candidato que acepte el cargo; y por fin triunfa también en este nuevo incidente.

Conclusión

La actuación de Marini llegó en uno de los momentos más oportunos y a tiempo aún para salvar lo salvable, haciendo de fuerza aglutinante y guía firme para una cristiandad ya agonizante y que desde hacía tiempo clamaba por auxilio. ¡Y sin lugar a dudas era el hombre que se requería en esos momentos: venía desde Roma pero sin ser un desconocido, ni uno que desconocía el campo de batalla que tenía por delante.

Estaba interiorizado de los problemas de cada diócesis en particular y en líneas generales conocía a sus eclesiásticos. Estos, a su vez, hacía tiempo que lo venían tratando y confiaban en él. Marini estaba bien al tanto de los problemas, variados y urgentes de nuestras iglesias locales y en gran parte logró los objetivos propuestos. Así lo había entendido también el presidente Mitre cuando al final de la misión le dijo: *"Usted me ha derrotado"*.

Sin lugar a dudas, la Delegación Apostólica de Marino Marini puede considerarse la más importante para la Iglesia de Argentina durante el siglo pasado. Pensamos que su retiro fue un verdadero daño, en momentos en que apenas había comenzado a poner las cosas en su lugar. Lo lamentaron tanto más los cuatro países restantes que, debido a los continuos conflictos políticos y guerras civiles, vieron retardados la solución a sus problemas, que por lo que se lee en la documentación del Archivo Vaticano, eran tantos y no menos complejos que los nuestros.

Pero lo más lamentable fue que la actuación tan consciente y responsable del diplomático ascolano, fuera como castigada por el Secretario de Estado, Antonelli; según registra la crónica familiar, a su regreso a Roma, fue relegado a cubrir la sede vacante de la diócesis de Orvieto, por no haber obedecido a la primera orden de regreso.

Subrayamos aún, que vuelto a Roma, Marini seguirá en contacto con nuestras iglesias locales: clero, religiosos y obispos contaban ahora en Roma con un conocido y que conocía sus problemas. A él recurrían para que les haga de puente e intermediario ante el Papa. También la Santa Sede recurre en diversas ocasiones al Arzobispo de Palmyra con los mismos objetivos, como lo demuestran los documentos del Archivo Vaticano. Solamente un documento no se encontró aún: la Relación final que debería haber hecho el Sr. Marini al cerrar su Misión Apostólica en el Cono Sud. Al respecto sigue un silencio total. Tampoco hay vestigios de sus documentos personales en el Archivo Vaticano, como en cambio sucede con otros cardenales. Los familiares recuerdan que a su fallecimiento, la Curia Vaticana se hizo presente en la casa.

CLARA FREITAG

CRONICA DE LA FACULTAD

I. CUESTIONES ACADEMICAS

1. Inauguración del año académico 1990: El 12 de marzo de 1990 tuvo lugar la inauguración del Año Académico 1990, con una Santa Misa concelebrada, presidida por el Gran Canciller de la U.C.A., Cardenal Juan Carlos Aramburu. Participaron de la misma Profesores, Superiores de Comunidades y Casas de Formación Religiosa y los estudiantes de la Facultad de Teología.

2. El 9 de marzo de 1989 se realizó una reunión con los Superiores de Seminarios y Casas de Formación Religiosa que envían sus seminaristas a la Facultad de Teología, a fin de evaluar las actividades académicas del segundo semestre de 1988.

El 30 de agosto de 1989 tuvo lugar otra reunión de las autoridades de la Facultad de Teología con los Superiores y formadores de Casas Religiosas.

3. Institutos afiliados: 1) Se recibió la aprobación de la Santa Sede sobre la renovación de la afiliación del Instituto Teológico Santo Domingo, a la Facultad de Teología. 2) Se recibió la solicitud del Instituto Superior de Teología de la Universidad Católica de Asunción (Paraguay) en orden a afiliarse a la Facultad de Teología.

4. Siendo todavía Secretario Académico de la Facultad de Teología, el Pbro. Dr. Alfredo Horacio Zecca, fue designado presidente del Consejo en Buenos Aires, del Stipendienwerk Deutschland-Lateinoamerika.

5. Consejo Económico de la Facultad de Teología: Se puso en vigencia el Consejo Económico de la Facultad de Teología, de acuerdo a los arts. 107 y 108 de los estatutos de la misma. La Comisión Episcopal para la UCA designó a Mons. Dr. José María Arancedo, Obispo auxiliar de Lomas de Zamora, representante del Episcopado para presidir dicho Consejo, el que integró además, por Mons. Dr. José L. Mollaghan como representante del Arzobispado de Buenos Aires; Mons. Dr. Guillermo Blanco por la Universidad Católica Argentina, y por el Decano de la Facultad de Teología, Pbro. Lic. Juan Carlos Maccarone.

6. Promoción de Profesores: 1) Con fecha 25 de agosto de 1989 fueron designados como: Profesor Ordinario Asociado el Pbro. Dr. Antonio Marino, y Profesor Extraordinario Adjunto el Pbro. Dr. Guillermo Rodríguez Melgarejo. 2) Se promovió al Pbro. Lic. Héctor Aguer a la categoría de Profesor Extraordinario Adjunto.

7. Elecciones de representantes de los Profesores Extraordinarios y No-estables en el Consejo Académico: del 4 al 8 de setiembre de 1989 se realizaron las elecciones para elegir los representantes de los profesores extraordinarios y no-estables en el Consejo Académico, con el

siguiente resultado: representante de los profesores extraordinarios: titulares: Pbro. Dr. Alfredo Zecca, Mons. Dr. José L. Mollaghan y Pbro. Dr. Guillermo Rodríguez Melgarejo; suplentes: Pbro. Dr. Antonio Marino y Mons. Lic. Gerardo Farrell. Fueron elegidos como representantes de los profesores no-estables: titulares: Prof. Joaquín Migliore, Pbro. Lic. Sergio Briglia, Pbro. Lic. José L. Duhourq, Pbro. Lic. Héctor Aguer, Pbro. Lic. Carlos Galli, Prof. Luis María Baliña, Prof. Alejandra Bolo y Pbro. Lic. Jorge Junor; suplentes: Hna. Lic. Josefina Llach, Pbro. Lic. Armando Levoratti, Pbro. Lic. Fernando Moreno y Pbro. Lic. Mario Aurelio Poli.

8. Renovación de Autoridades Académicas: 1) Fue elegido Decano de la Facultad de Teología por el período 1990-1993, el Pbro. Dr. Alfredo Horacio Zecca, quien asumió su cargo el 14 de agosto de 1990. 2) Fue elegido Vice-Decano de la Facultad de Teología por el período 1990-1993, el Pbro. Dr. Antonio Marino, según la votación realizada el 26 de setiembre de 1990.

9. Bodas de Diamante de la Facultad de Teología: En 1990 se cumple el 75 aniversario del Breve Apostólico del *Divinum Praeceptum* (23/12/1915), por el que la Santa Sede erigió la Facultad de Teología. Con tal motivo se ha invitado a los profesores eméritos a dictar una conferencia o clases especiales.

10. Fallecimiento del R. P. Rubén Darío García S.D.B.: El 2 de abril de 1990 falleció el R. P. Rubén D. García S.D.B., titular de la Cátedra de Historia de la Iglesia de la Facultad de Teología, quien desempeñó una relevante tarea en la misma. (Nota necrológica del P. Maccarone en *Teología* Nº 55).

II. COLACION DE GRADOS

El 5 de julio de 1990, en la Catedral Metropolitana, tuvo lugar la Vigésima Octava Colación de Grados Académicos de la U.C.A. Los siguientes alumnos de la Facultad de Teología fueron distinguidos con:

— **Medalla de Oro:** Claudia Beatriz Mendoza.

— **Diploma de Honor:** Gustavo Luis Boquin, Lucía Inés Canale, Martín Federico Giambroni, Gustavo Roque Irrazábal, Guillermo Marín Marcó, María Marcela Mazzini, Fabián Edgardo Pedacchio Leaniz, Silvia Marina Tavarozzi, Marcelo Pablo Tomaino, César Augusto Torres.

III. CICLO DE LICENCIATURA: SEMINARIOS Y CURSOS

1. Especialización en Teología Dogmática

— **Curso:** "Actualización Teológica". Pbros. Dres. Ricardo Ferrara, Gustavo Podestá, Pablo Sudar.

— **Seminario anual:** "Teología Dogmática". Mons. Dr. Lucio Gera.

— **Curso:** "Metodología Científica". Pbros. Dres. Antonio Marino y Alfredo Horacio Zecca.

— Seminario trimestral: "La religión en la modernidad de Lutero a Freud". Pbro. Dr. Pablo Sudar.

— Curso optativo: "Tres cristologías contemporáneas comparadas". Pbro. Dr. Alberto Espezel.

— Curso "A": "Teología Dogmática". Pbro. Dr. Ricardo Ferrara.

— Curso: "El ser y la misión del laico según «Christifideles Laici»". Pbro. Dr. José A. Roval.

— Curso optativo: "Problemas actuales de cristología y eclesiología". Pbro. Dr. Pablo Sudar.

— Curso optativo: "Tres cristologías contemporáneas: Guardini-Rahner-Balthasar". Pbro. Dr. Alberto Espezel.

2. Especialización en Sagrada Escritura

— Curso: "Método Teológico I: Hermenéutica Bíblica". Pbro. Lic. Sergio Briglia.

— Curso optativo: "Sagrada Escritura: Exégesis Nuevo Testamento". Pbro. Lic. Francisco Bergant.

— Seminario anual: "El nuevo éxodo en los Profetas". Pbro. Lic. Enrique Lapadula y Felipe Doldán.

— Curso: "Metodología exegética". Pbro. Lic. Sergio Briglia.

— Curso: "Griego I, II, III, IV, V". Prof. Florencia Castellano.

— Curso: "Hebreo I, II, III, IV y V". Lic. Luis Pérez Bahamonde.

— Seminario: "La familia en la carta a los Efesios". R.P. Lic. José Aníbal Lüdy S. J.

3. Especialización en Historia de la Iglesia

— Curso: "Metodología histórica". Pbro. Dr. Juan Guillermo Durán.

— Curso: "Antigüedad Cristiana". Dra. Clara Freitag.

— Seminario: "Historia de la Iglesia Antigua". Pbro. Dr. Juan Guillermo Durán.

— Curso: "Historia de la Iglesia Moderna". Dra. Clara Freitag.

— Curso: "Historia de la Iglesia Medieval". Pbro. Dr. Fernando Gil.

4. Especialización en Teología Pastoral

— Curso: "Doctrina Social de la Iglesia". Pbro. Lic. Carlos Accaputo, Osvaldo Musto.

— Curso: "Metodología para la planificación y evaluación pastorales". Ing. Antonio Constantino Alvarez.

— Curso: Interpretación pastoral de la historia latinoamericana y argentina hasta el 1º Concilio Plenario". Dr. Néstor Auza.

— Curso: "La pastoral en América Latina y Argentina a partir del 1º Concilio Plenario". Mons. Dr. Lucio Gera.

— Curso: "Cuestiones médicas y psicológicas relacionadas con la persona y la familia". Dr. Julio Virgínio Maffei.

— Curso: "Testimonio y martirio". Pbro. Lic. Juan Carlos Maccarone.
Curso: "Teología Espiritual". R.P. Dr. Juan Carlos Meinvielle.

— Curso: "Ministerio de la conducción pastoral de la comunidad eclesial". Pbro. Lic. Rafael Morán Díaz.

— Curso: "Audiencias I". Pbro. Lic. Víctor Pinto.

— Curso: "Gestos y actitudes pastorales en la Biblia". Pbro. Lic. Luis Rivas.

— Curso: "Ministerio cristiano a los enfermos, difuntos y deudos". Pbro. Dr. Osvaldo Santagada.

— Curso optativo: Raíces culturales de la secularización y el ateísmo. Pbro. Dr. Alfredo Zecca.

— Curso: "Ministerio de la celebración del culto cristiano". Pbro. Lic. José Luis Duhourq.

— Seminario: "Pedagogía pastoral en la celebración del Sacramento de la Reconciliación". Pbro. Lic. Jorge Junor.

— Curso: "Trabajo y sindicalismo a la luz de la Doctrina Social de la Iglesia". Lic. Juan Lumermann.

— Curso: "Discernimiento de la voluntad de Dios y dirección espiritual". R. P. Juan Carlos Meinvielle.

Seminario: "La parroquia: pasado, presente y futuro". Pbro. Lic. Rafael Morán Díaz.

— Curso: "Catequesis de adultos". Pbro. Lic. Fernando Moreno.

— Seminario: "Líneas para una evangelización nueva". Pbro. Dr. Guillermo Rodríguez Melgarejo.

— Curso: "La formación del laico en el mundo actual". Pbro. Dr. José A. Roval.

— Curso: "Pastoral especial de sectores". Pbro. Dr. Osvaldo Santagada.

— Curso: "El Espíritu Santo memoria viva de la Iglesia peregrina". Pbro. Lic. Gustavo Vietti.

— Curso: "La pastoral desde la perspectiva de la sociología". Mons. Lic. Gerardo Farrell.

—Curso: "Pastoral Familiar". Pbro. Lic. Antonio Tomás Valiño.

—"Curso: Cuestiones de Derecho Argentino relacionadas con la pastoral". Pbro. Dr. Fernando Moreno.

**HOMILIA DEL CARDENAL JUAN CARLOS ARAMBURU, GRAN
CANCELLER DE LA U.C.A., CON MOTIVO DE LA CELEBRACION DE
LAS BODAS DE DIAMANTE DE LA FACULTAD DE TEOLOGIA
(12-3-1990)**

En este año 1990, nuestra Facultad de Teología cumple setenta y cinco años de existencia, buceando con noble interés y reverencia en el misterioso y muy fecundo campo de la Revelación divina. La Biblia no es un libro común, ni un simple conjunto de conocimientos humanos o de datos históricos, sino que es un vivo testimonio de la obra divina creadora, conductora y de redención humana en Jesucristo, centro y plenitud del Antiguo y Nuevo Testamento. La Revelación es fuerte corriente de energía, y purifica, convierte y salva.

Y hoy iniciáis una nueva y grata etapa en vuestra vida que, con vuestro ideal de seguir un llamado misterioso y gratuito de Dios, lo hacéis, sea para la vida sacerdotal o no, llenos de ilusión y esperanza, como etapa de noble capacitación intelectual y espiritual, para ser evangelizadores calificados en el mundo.

Ya S. Pablo, en la Carta a los Romanos, con muy sentida emoción, los saluda lanzando al mundo pagano, un destello de la sabiduría divina, que en aparente debilidad, se contrapone y supera la limitada sabiduría humana. San Pablo les decía, al comienzo de su carta "yo no me avergüenzo del Evangelio, ya que El es el gran poder de Dios, para salvar, a todos los que creen. Primero al judío, después a los que no lo son. Porque en el Evangelio es revelada la justicia de Dios por la fe; para quien cree. Está escrito: el justo vive por la fe" (Rom. I, 16 y ss.). Aquí San Pablo anuncia y despierta el interés, aún de los paganos, por llegar a un conocimiento más profundo de la persona y obra de Jesucristo salvador. Y pone como cimiento, tres bases: el Evangelio energía inagotable e infinita; Dios autor de este poder; y la salvación de quien acepta y cree.

Y vosotros, estudiantes de teología, os preparáis para asimilar, obedecer y servir a esta fe, que es fe en la sabiduría divina, muy superior a la sabiduría humana. Es ésta una causa de eficacia asombrosa, que responde satisfactoriamente las diversas apetencias de verdad y de bien de todo ser humano que la busca.

Vosotros os preparáis para ser maestros, en este nuevo Israel de Jesucristo muerto y resucitado. La teología (que no es simple y fría ciencia) a través de la Revelación y a la luz del Magisterio de la Iglesia, os introduce y conduce en este maravilloso orden y mundo de la gracia y salvación humana.

"Quiso Dios (enseña el Magisterio solemne de la Iglesia) con su bondad y sabiduría, revelarse a sí mismo y manifestar el misterio de su voluntad, por Cristo, la Palabra hecha carne; y con el Espíritu Santo, pueden los hombres llegar hasta el Padre y participar de la naturaleza divina" (Vaticano II D.V. 2).

Y con palabras escogidas, como precisas, y que no tienen desperdicio, continúa el Concilio diciendo: "Y es tan grande el poder y la fuerza de la palabra de Dios, que constituye sustento y vigor de la Iglesia, firmeza de la fe para sus hijos, alimento del alma, fuente límpida y perenne de la vida espiritual".

Y S.S. Pablo VI (en *Evangelii Nuntiandi*, 18) con toda precisión enseña que "la Iglesia evangeliza, cuando por la sola fuerza divina del mensaje que proclama (notemos el resultado *ex opere operato*), trata de convertir". Y tiene por objeto, de esta conversión, un amplísimo panorama como son: la conciencia personal y colectiva de los hombres, sus más diversas actividades humanas, y los ambientes existentes. Todo para Cristo.

Y, sin que cause extrañeza, y sí espiritual satisfacción, S. Lucas, en los *Hechos de los Apóstoles*, narra que, en los comienzos de la Iglesia, "la palabra de Dios crecía y se difundía vigorosa, y se multiplicaba asombrosamente el número de los discípulos en Jerusalén, e incluso numerosos sacerdotes se sometían a la fe" (6, 7). Se producían conversiones por millares de judíos.

Y Jesucristo desarrolla su magisterio divino asegurando la calidad y perennidad de su mensaje y manifiesta categóricamente "mis palabras son espíritu y son vida" (Juan 6, 63). Es espíritu sin el creciente deterioro y caducidad de la materia; y una "vida" no limitada, que no se desgasta, sino que transforma, renueva, revitaliza, y es "agua viva y manantial que salta hasta la vida eterna" (Jn. 4, 14). Y la historia de la Iglesia constata la veracidad de esta revelación. Y con San Pedro repetimos: "Señor a quién iremos, Tú tienes palabras de vida eterna" (Jn. 6, 68). Y crecemos espiritualmente en la fe a la palabra de Dios.

Y Jesucristo que, con su palabra, calmó la tempestad, curó enfermos, resucitó muertos, expulsó demonios, etc., nos dice también: "el que es de Dios, escucha la palabra de Dios. Por esto no escucháis vosotros, porque no sois de Dios (Jn. 8, 47). "En verdad, en verdad os digo: el que escucha mis palabras, y cree en el que me envió, tiene la vida eterna" (Jn. 5, 24).

Qué gran don y feliz oportunidad, para el profesor de teología, como para el estudiante, el tener la posibilidad de escudriñar con reverencia la palabra divina que revela "la intimidad de Dios", y alimentarse y crecer en esta "misteriosa y escondida sabiduría" (1 Cor. 2, 7) que contienen las Sagradas Escrituras.

Como enseña San Pablo "nosotros recibimos no el espíritu del mundo, sino el Espíritu que procede de Dios, para que conozcamos los dones con que Dios nos ha agraciado. Y de ello hablamos, no con lenguaje aprendido de sabiduría humana, sino con el aprendizaje del Espíritu (Santo), expresando en términos espirituales las realidades del Espíritu. Pero el hombre, de sola luz natural, no capta las cosas del Espíritu de Dios. Para él son necedad, y no las puede entender, pues se disciernen sólo espiritualmente" (1 Cor. 2, 12...).

Y la mayor o menor asimilación positiva, del profesor y del alumno, supuesta la exégesis en lo filológico histórico, antropológico-cultural, y la Tradición y Magisterio de la Iglesia, dependen del grado de disposición interior, para que sean, según S. Agustín, teólogos "piadosamente sabios y verdaderamente espirituales". Por eso vuestros trabajos teológicos, que gratifican el espíritu, necesitan el cultivo de una sincera espí-

ritualidad que haga gustar la contemplación de las cosas divinas, y esto, como enseña Santo Tomás **"por la vía del amor, mediante una cierta connaturalidad"** con lo sobrenatural.

La Santa Sede, a través de la Congregación para Educación Católica, acaba de publicar un documento en que destaca la necesidad de cultivar más intensamente la patristica en Seminarios y Facultades Teológicas, para mejor comprensión de los libros sagrados. Los Padres de la Iglesia, dice, son verdaderos maestros que representan momentos importantes, decisivos e irremplazables de la teología católica.

El clásico maestro de la Sagrada Escritura, San Jerónimo, que ha dedicado su larga vida al estudio de las mismas, en sintéticas palabras destaca la permanente gravitación benéfica de las Escrituras en nuestras propias vidas. Dice así **"si hay algo aquí abajo, que mantenga en la sabiduría, y que, en las tribulaciones y en los torbellinos del mundo, mantenga el equilibrio del alma, creo que es, antes que nada, la meditación y la ciencia de las Sagradas Escrituras"**.

Muy queridos profesores y estudiantes: os felicito por la muy noble tarea que efectuáis, no sin esfuerzos y sacrificios, para transformaros en gozosos y calificados evangelizadores en la Iglesia de Cristo.

Esperanzado os repito palabras de la primera lectura de esta misa, en que S. Pablo dice **"Bendito sea Dios que nos ha elegido en El. Vosotros los que escucháis la palabra de la verdad, el Evangelio de la salvación, y creísteis en él, también habéis sido marcados con un sello por el Espíritu Santo prometido"** (Ef. 1, 13). Esto significa que sois objeto de la predilección de Dios, aún los laicos, por la fe en su palabra.

Y S.S. Juan Pablo II en su documento **Christifideles** (Nº 19) habla de un elemento fundamental y vital en la Iglesia, y que es la "comunidad eclesial", y se pregunta "qué significa la compleja palabra comunidad" y responde "se trata fundamentalmente de la comunión con Dios Padre, por medio de Jesucristo, en el Espíritu Santo"... Y añade "esta comunión tiene lugar en la palabra de Dios y en los sacramentos. Dos caminos que debemos recorrer asiduamente en nuestra vida". Y más adelante, dice el Santo Padre "la comunión genera comunión, y esencialmente se configura como comunión misionera. La comunión y la misión están profundamente unidas entre sí; se compenetran y se implican mutuamente, hasta tal punto que la comunión representa, a la vez, la fuente y el fruto de la misión. La comunión es misionera, y la misión es para la comunión" (Nº 32). Palabras estas muy significativas y fecundas que abren válidos rumbos en cada vida cristiana.

Debemos, incluso el profesor y el alumno, cultivar la comunión y la misión (o estilo misionero) en nuestras vidas, acudiendo a las fuentes, que son la palabra de Dios y los sacramentos. Tema hermoso para la reflexión, la creación, y estilo multiplicador misionero que debemos promover en nuestras propias vidas.

Antes de terminar os recuerdo el Evangelio de nuestra Misa de hoy y, para ser breve, subrayo solo una frase de Jesús a sus discípulos que, al prometer que rogará para que el Padre dé al Espíritu Santo, les dice a sus discípulos: **"vosotros en cambio conocéis al Paráclito (al Espíritu de la verdad), porque El permanece con vosotros, y estará con vosotros"**. Frase que encuadra exactamente en vosotros mismos.

Muy queridos profesores y alumnos, que tengáis la dicha inefable de que el Espíritu Santo anime y reanime siempre vuestras vidas.

**ALOCUCION DEL DECANO DE LA FACULTAD,
Pbro. JUAN CARLOS MACCARONE,
EN LA INAUGURACION DEL AÑO ACADEMICO 1990**

Recordamos al Concilio Vaticano II al iniciar el año académico de 1990, septuagésimo quinto de la creación de esta Facultad por el **Breve Apostólico "Divinum Praeceptum"** del Papa Benedicto XV, cuyo ámbito primero fue el Seminario Metropolitano de Buenos Aires hasta su incorporación a la Universidad Católica Argentina en 1960.

Que más un tercio de la vida académica lo haya vivido esta Facultad en el acompañamiento a la convocatoria, celebración y aplicación del Concilio Vaticano II, es más que una coincidencia histórica.

Si tenemos en cuenta la Providencia de Dios, que "hace confluír todas las cosas para el bien de los que ama" esta coincidencia debemos tomarla como una **vocación y una misión**. El Concilio debe ser inspirador de nuestros estudios, principio orientador de nuestra actividad aún en el estilo de las relaciones de las personas, autoridades, en su propio seno y en la comunidad más amplia de la Universidad y la Iglesia argentina, en el "espíritu" señalado anteriormente.

Al iniciarse este año jubilar, lo hacemos con el reconocimiento a todos los que en el pasado, con responsabilidades diversas dieron vida a esta casa, silenciosamente, con mucha penuria de medios, —muchas veces—, con la fidelidad a la Iglesia que ésta merece de sus hijos adultos: o sea, con libertad, creatividad, en el ejercicio de la teología tanto en la investigación como en la enseñanza como vocación de servicio a todo el pueblo de Dios, como tarea sapiencial puesta también al servicio de todos los hombres de buena voluntad.

Comenzamos este año académico con la conciencia de las graves dificultades de la vida nacional, de las penurias de muchos de nuestros hermanos, del desconcierto de muchos de nuestros conciudadanos. La comunidad académica, además de poder estudiar y discernir la situación, sobre todo los colegas que trabajan en el campo de la teología moral, de la pastoral y de la historia, como comunidad de creyentes debe dar testimonio de fortaleza, recordando las palabras de Jesús: "que no tiemble vuestro corazón ni se acobarde" (Jn 14, 27-31).

"El desaliento —enseña San Francisco de Sales— es la más cobarde de todas las tentaciones", ya que quiere justificar la renuncia al ejercicio responsable de las propias capacidades, por menguadas que estuvieren, es la antesala de la entrega irresponsable de la libertad, y como fenómeno social, prepara al hora de la disolución y de los tiranos.

Por ello, como nunca iniciamos este año académico invocando al Espíritu de Dios, al Espíritu Santo: "Ven a nosotros. Permanece en nosotros. Dignate penetrar en nuestros corazones. Enséñanos lo que debemos hacer. Muéstranos hacia donde hemos de dirigirnos. Obra aquello que debemos realizar... Guárdanos de perturbar la justicia.

Tú que amas de una manera suprema todo lo que es recto. Que la ignorancia no nos arrastre hacia el mal. Que el éxito no influya en nosotros. Unenos eficazmente a Ti, por el don de la única gracia, a fin de que seamos uno en Ti y que no nos separemos en nada de la verdad (...) (Oración "Adsumus", del Concilio IV de Toledo (1330) y del Vaticano II).

Experimentando también la protección maternal de María Inmaculada renovamos nuestro compromiso al servicio de la evangelización

para la gloria de Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo al dejar inaugurado este año académico de la Facultad de Teología de la Universidad Católica Argentina en el año del Señor de 1990, septuagésimo quinto de su fundación.

* * *

ASUME EL CARGO DE LA FACULTAD DE TEOLOGIA EL PBRO. DR. ALFREDO HORACIO ZECCA

El martes 14 de agosto el Sr. Cardenal Juan Carlos Aramburu, Gran Canciller de la Universidad Católica Argentina, recibió la profesión de fe y el juramento del nuevo Decano de la Facultad de Teología, Pbro. Dr. Alfredo Horacio Zecca, en el transcurso de la Santa Misa concelebrada, que tuvo lugar en la Iglesia Parroquial de la Inmaculada Concepción (Villa Devoto).

Participaron de la concelebración de la Santa Misa, además del Sr. Cardenal Aramburu, Mons. Dr. José María Arancedo, Obispo Auxiliar de Lomas de Zamora; Mons. Dr. Carlos Galán, Obispo Auxiliar de Morón, y numerosos sacerdotes. Asistieron también, de la Universidad Católica Argentina: Mons. Dr. Octavio N. Derisi, Rector Honorario; Monseñor Guillermo Blanco, Rector; el Dr. Hugo Raimundo Carcavallo, miembro del Consejo Superior y el Lic. Ernesto Parselis, Secretario Académico, y además, numerosos estudiantes de la Facultad de Teología.

La homilía estuvo a cargo del Sr. Cardenal Dr. Juan Carlos Aramburu, y al finalizar la Santa Misa habló el nuevo Decano, quien, entre otros conceptos, despidió al Cardenal cuyo mandato como Arzobispo de Buenos Aires terminaba el próximo 22 de setiembre.

Los concurrentes pasaron luego a dependencias de la Facultad de Teología donde se sirvió un ágape.

I. HOMILIA DEL CARDENAL JUAN CARLOS ARAMBURU, GRAN CANCELLER DE LA U.C.A., CON MOTIVO DE LA ASUNCION DEL NUEVO DECANO DE LA FACULTAD (14-8-1990)

Hoy, víspera de la fiesta de la Asunción de María Santísima, la creatura y discípula más unida a la iluminación y santificación del Espíritu Santo, estamos aquí en esta concelebración eucarística, para hacer una acción de gracias al Señor, por los trabajos realizados, en el nobilísimo campo de la revelación divina, en esta Facultad Pontificia de Teología, del Episcopado Argentino. Estamos al término de dos periodos, de tres años cada uno, en el ejercicio del decanato por parte del Licenciado Pbro. Juan Carlos Maccarone, a quien agradecemos, muy vivamente, su delicada y no fácil conducción, en estos últimos años; y con muy positivos resultados en la marcha y enseñanza en el seno de la misma. Esta Facultad de Teología, en su vida y desarrollo, goza legítimamente de un buen concepto, tanto de parte de los obispos y congregaciones religiosas, como también goza de un difundido consenso de que se imparte, de modo general, buena y adecuada docencia de nivel universitario en sus diversas materias. Por ello expreso, en nombre del

Episcopado Argentino, y en el mío propio, un especial agradecimiento, extensivo también a todos los superiores y profesores que imparten formación integral a una importante porción del clero secular y religioso de esta zona y del país.

Estamos, a la vez, iniciando un nuevo período de decanato y, tras la votación del Consejo de la Facultad y visto bueno de la Santa Sede, hemos designado al Pbro. Dr. Alfredo Horacio Zecca, para quien imploremos, por intercesión de María Virgen, a Jesús Maestro, Camino, Verdad y Vida, abundantes bendiciones para que la Facultad pueda continuar bien su superior y nobilísima misión de "cultivar y promover, mediante la investigación científica, las propias disciplinas, y ante todo, ahondar cada vez más, en el conocimiento de la Revelación divina, y de lo relacionado con ella, estudiar a fondo sistemáticamente, las verdades que en ella se contienen; reflexionar, a la luz de la Revelación, sobre las cuestiones que plantea la época, y presentarlos a los hombres contemporáneos de manera adecuada a las diversas culturas" (*Sapientia Christiana* 3, 1). Y así dar formación superior a los alumnos, y simultáneamente "promover formación, continua y permanente, a los ministros de la Iglesia" (*idem*, 2).

Es ésta una misión muy rica y fecunda, en la Facultad de Teología, de grandes perspectivas, donde el dato revelado tiene, en sí mismo, fuerza para interpelar a fondo a cada conciencia humana, y a la cultura contemporánea, a fin de realizar un acercamiento y alianza permanente entre la fe y la ciencia. Todo esto se entiende que sea, según el mensaje que Juan Pablo II expresara a nuestros jóvenes argentinos en la Av. Nueve de Julio, a saber "la caridad no transige con el error, pero sale siempre al encuentro de todos, para abrir caminos de conversión" (12-IV-1987).

Una Facultad de Teología es un alto lugar privilegiado de investigación, de docencia y de compromiso para establecer un gran diálogo entre la Iglesia y el mundo. La Facultad de Teología debe continuar sintiéndose comprometida vivamente en la tarea de evangelización, especialmente ahora con las "Líneas pastorales para una nueva evangelización" que el Episcopado Argentino ha elaborado, como resultado de la gran encuesta que se ha realizado en todo el país. Ya la Facultad ha colaborado en este especial empeño, y ahora, en la docencia y extensión universitaria, convendrá considerar de qué manera se puede iluminar y desarrollar la teología de ciertas prioridades establecidas. Pienso que sería muy interesante y valioso desarrollar, en forma amplia, la asombrosa grandeza del rico contenido y herencia que surge del sacramento del bautismo. Si, en el Pueblo de Dios, se capta y se hace carne viva, la fecunda herencia que surge del bautismo, podría producir en el laico una vigorosa "nueva creatura", como expresa San Pablo, y un fuerte compromiso habitual de mayor participación en la "nueva evangelización" que quiere el Santo Padre y el Episcopado Argentino. Se podría así dar un fuerte impulso evangelizador, en este gigante dormido que es el laicado en el Pueblo de Dios.

Todo lo cual significaría poder dar a las Iglesias locales, y aún universal, un aporte de singular importancia no sólo para esclarecer el sentido y la fuerza que, por sí mismo, posee el contenido de la Revelación divina, sino también para iluminar los diversos problemas que va presentando la sociedad en sus diversos cambios de estilos de vida, de ideas y corrientes ideológicas muy diversas, que van surgiendo y propagándose en los ambientes, no sólo profanos, sino también en la misma Iglesia, en los más diversos niveles, no sólo de carácter laical, sino también de carácter religioso y aún ministerial.

La Santa Sede acaba de publicar, con la aprobación expresa de S.S. Juan Pablo II, quien ha ordenado su publicación, un documento, por intermedio de la Sagrada Congregación de la Doctrina de la Fe, acerca de la vocación eclesial del teólogo. En el mismo se encarece a los obispos a "mantener y desarrollar relaciones de confianza con los teólogos, compartiendo un espíritu de acogida y de servicio a la Palabra divina, y en comunión de caridad, en cuyo contexto se podrán superar más fácilmente algunos obstáculos inherentes a la condición humana en la tierra" (Nº 42).

En este documento, que me parece de gran actualidad, no sólo en el mundo, sino también en nuestra arquidiócesis, está redactado en un lenguaje que podríamos llamar de teclado universal, muy inteligible, de gran lógica, que capta, expone y gradúa muy diversas circunstancias reales de orientaciones e ideas que se van presentando, en lo referente a la doctrina teológica y al magisterio de la Iglesia.

Está redactado con gran mesura, respeto y sincero servicio a la verdad. Se inicia diciendo que "la verdad, que hace libres, es un don de Jesucristo. La búsqueda de la verdad es una exigencia de la naturaleza del hombre, mientras que la ignorancia lo mantiene en una condición de esclavitud" (Nº 1).

Quiero expresar mi deseo de que este documento sea tratado entre los profesores de la Facultad, y que el alumnado pueda llegar a tener un concepto cabal acerca de que la verdad es un don de Dios a su Pueblo; acerca de la vocación específica del teólogo, del magisterio de los pastores, y de las relaciones ante el magisterio y la teología, donde se consideren los aspectos de colaboración, y también de disenso en sus más diversos grados.

Todo lo que sea estimar la Palabra de Dios, diariamente y en grado creciente; reconocer su incomparable fuerza superior, y necesidad para la purificación, la conversión, santificación y salvación, y lo inevitable que resulta para la evangelización "nueva en su ardor, en sus métodos y en su expresión", será "echar las redes" en el nombre del Señor, y con mayor eficacia, e incluso con capacidad de milagros, en sus resultados.

"En la Revelación, enseña el magisterio solemne de la Iglesia en el Concilio, Dios invisible, movido de amor, habla a los hombres, como amigos, trata con ellos para invitarlos y admitirlos a entrar en comunión con El. (V.D., nº 2). Y esto porque, continúa el Concilio, "es tan grande el poder y la fuerza de la Palabra de Dios, que constituye sustento y vigor de la Iglesia, firmeza de la fe para sus hijos, alimento del alma, fuente límpida y perenne de la vida espiritual" (D.V. 21).

Y bien sabemos que la Palabra de Dios es la gran fragua que ha moldeado grandes atletas de la fe en el seno de la Iglesia. Ha hecho grandes testigos de la fe, penitentes, anacoretas, abnegados misioneros, mártires heroicos, santos con muy diversos carismas, que son lenguajes múltiples con fuerza, luz, amor, como ecos fieles de Dios infinitamente rico en misericordias.

Queridos sacerdotes, superiores, profesores y alumnos de la Facultad, tenéis el privilegio de poder respirar, asimilar y vivir espiritualmente, con la Palabra de Dios, un clima sobrenatural, en un grado muy especial, que no le es concedido al conjunto de los integrantes del Pueblo de Dios. Vosotros estáis destinados a ser grandes portadores y edificadores calificados del Reino de Dios.

Imploramos a María Santísima, a quien la Iglesia aplica las palabras bíblicas de "madre del amor hermoso, del temor, del conocimiento y la santa esperanza", para que nos conceda abundantemente el don de haceros misioneros de la Palabra divina.

Dejo en vuestra mente y corazón, las palabras de S.S. Juan Pablo II dirigidas al clero en Sicilia: "no aspiréis a ser sabios para vosotros mismos, sino para participar en la solicitud misionera y pastoral de la Iglesia de Cristo" (21-nov.-1982).

II. PALABRAS DEL PBRO. ALFREDO ZECCA EN LA ASUNCION DEL DECANATO

1. Palabras de agradecimiento

Mis primeras palabras al asumir el Decanato quieren ser de agradecimiento.

Agradecimiento, en primer lugar, a Dios, al cumplirse, este año, el 75 aniversario de la erección canónica de esta Facultad por el Papa Benedicto XV, respondiendo a una petición del entonces Arzobispo de Buenos Aires, Mons. Mariano Espinoza y del Episcopado Argentino. Gracias, entonces, a Dios, por tantos beneficios recibidos en estos 75 años y que sea El mismo quien, con su providencia, guíe nuestros próximos pasos.

Agradezco, al Gran Canciller, el Señor Cardenal Juan Carlos Aramburu, el haber venido a presidir esta eucaristía y el haber recibido mi profesión de fe.

Me siento muy complacido y, personalmente, deudor de su solicitud pastoral. No puedo olvidar que fue él mismo quien me recibió en el seminario, me ordenó sacerdote y, durante el ejercicio de mi ministerio, me acompañó y alentó constantemente, con verdadero cariño de padre. Al alejarse ahora de sus funciones quiero asegurarle que lo encomendaremos en nuestras oraciones para que el Señor lo bendiga y recompense sus esfuerzos de 23 años en el gobierno de la Arquidiócesis de Buenos Aires.

A los Señores Obispos aquí presentes, S.E.R. Mons. Carlos Galán y S.E.R. Mons. José María Arancedo, miembros de la Comisión Episcopal para la U.C.A., gracias por el apoyo y la confianza que dispensan a la Facultad de Teología, que se siente ligada a Ustedes no sólo por vínculos jurídicos sino más profundamente, por el espíritu de mutua y fraterna colaboración en la común misión de enseñar.

Gracias también a S.E.R. Mons. Octavio Nicolás Derisi, Rector Emérito y a Mons. Guillermo Blanco, actual Rector de la U.C.A., así como al Señor Secretario Académico de la Universidad y al Señor Presidente del Consejo de Administración que nos acompañan. La presencia de ustedes, en este día, constituye para nosotros un estímulo, porque pone de manifiesto el aprecio de la Universidad por la Facultad de Teología y su preocupación por integrarla cada día más plenamente al conjunto de la comunidad académica.

Quiero agradecer también la presencia del R.P. Juan C. Scannone S.J., profesor de la Facultad de Teología de la Universidad del Salvador, que nos recuerda lo mucho que esta Facultad de Teología debe a la Compañía de Jesús, que la rigió desde su fundación hasta 1960.

Agradezco, de modo especial, la presencia de Mons. Emilio Riamonde, Rector del Seminario de Villa Devoto, y de los demás superiores, con quienes compartí durante algunos años la noble y siempre difícil tarea de acompañar, en su formación para el presbiterado, a los seminaristas de la Arquidiócesis.

Asimismo, agradezco a los demás Rectores de Seminarios y a los Superiores de las congregaciones religiosas que nos acompañan la confianza que brindan a esta Facultad al enviarnos sus alumnos.

A mis hermanos sacerdotes, a quienes me unen particulares vínculos de fraternidad sacramental, a mi madre y a parientes y amigos que han querido acompañarme en este día, gracias por su cariño y me encomiendo especialmente a sus oraciones.

2. Una nueva etapa

La preparación al V Centenario, el lanzamiento de las **"Líneas pastorales para la nueva evangelización"**, y la próxima **Asamblea General del Sínodo de los Obispos**, invitan, si no me engaño, también a la Facultad de Teología, a renovarse, y a reformular creativamente su propio proyecto educativo, para mejor responder a las necesidades pastorales del presente y del futuro. Cuando el Pueblo de Dios en Argentina es invitado, por sus mismos pastores, a elaborar el proyecto pastoral de una evangelización nueva, la Facultad no puede dejar de contribuir al empeño común dando su aporte desde la especificidad de su misión.

Esta renovación habrá de hacerse, sin embargo, en el respeto y la fidelidad a nuestra propia identidad institucional, a nuestras raíces y a nuestra historia. Allí están los 75 años, a los que hice referencia al comienzo, para recordarnos, especialmente a los más jóvenes, que cosechamos donde no sembramos, que somos herederos de una tradición y de un estilo académico, que otros han forjado con mucho sacrificio y que nosotros, con todas las necesarias adaptaciones, tenemos el deber de preservar.

En este marco quisiera expresar mi agradecimiento a quienes fueron mis profesores, muchos de los cuales siguen honrando todavía a esta Facultad con su docencia. De ustedes recibimos, los entonces alumnos y ahora jóvenes profesores, además de una sólida formación teológica, el testimonio de su vida sacerdotal, de su fe, de su oración y de su amor a la Iglesia que, en los años del postconcilio, les permitió mantener, en todo momento, el difícil pero indispensable equilibrio entre la más estricta fidelidad a la tradición y la apertura a la renovación, que el mismo Vaticano II había impulsado. Fue así como nos iniciaron en el cultivo de un tomismo abierto, valorado no sólo como sistema sino, ante todo, como espíritu que, me animo a decir, forma parte de la más genuina tradición de esta Facultad. Los más jóvenes que, por lo general, hemos completado nuestros estudios en Europa, sabemos —y en esto sé que coincidimos todos— cuanto debemos a nuestros viejos maestros y la gracia que significó, para nosotros, el haber sido formados inicialmente en esta casa. A Ustedes, pues, mi agradecimiento y mi homenaje.

Una palabra de especial reconocimiento y gratitud debo a Mons. Lucio Gera, que me acompañó, más particularmente, durante la licenciatura y el doctorado y tuvo la deferencia de invitarme a colaborar en su cátedra de teología dogmática. A su lado me inicié en la docencia teológica y puedo decir, con toda verdad, que en él descubrí no sólo al sabio y experimentado teólogo sino también, y fundamentalmente, al

sacerdote lleno de amor a la Iglesia y a las almas. Dios le recompense cuanto me aportó en lo intelectual y en lo personal.

Mis más sinceras gracias también al Padre Juan Carlos Maccarone y al Padre Pablo Sudar, a quienes acompañé en su gestión desde la secretaría académica. Mucho aprendí de ellos en estos años y soy testigo directo de su constante preocupación por la Facultad. Del mismo modo agradezco a la Srta. María Elena Basaldúa y a todos los que colaboran en la secretaría, en la biblioteca y en la portería, el cariño y el apoyo que siempre me han brindado y que, no dudo, me seguirán brindando durante mi período como Decano.

El asumir el decanato en este momento, con la conciencia de la rica herencia que recibo y de las dificultades que deberé enfrentar, hace que sienta, con particular intensidad, el desafío que esto comporta para mí. La elección de mis colegas, que me hace depositario de un honor sin duda inmerecido y que agradezco, muy sinceramente, por lo que entraña de confianza y aprecio hacia mi persona, carga sobre mí una responsabilidad, por cierto, no pequeña. Pero me anima el saber que podré contar, en todo momento, con su apoyo y colaboración, con su consejo y aliento.

3. Una especial invitación a los alumnos

No quisiera concluir estas palabras sin invitar, muy particularmente, a los alumnos a sumarse al común esfuerzo por hacer de esta Facultad de Teología el lugar por excelencia del encuentro con Dios a través del estudio apasionado de la verdad por Él revelada en Jesucristo. La búsqueda de esta verdad es tanto más necesaria hoy en día, cuanto mayores son los desafíos que, constantemente, el mundo presenta a la evangelización.

Pero la búsqueda de esta verdad que la teología nos ayuda a encontrar, a profundizar y a entender, presupone en nosotros, necesariamente, la fe y, más aún, el entero dinamismo teológico que ratifica, en el ámbito de la libertad y del compromiso personal, el secreto deseo de nuestra naturaleza que tiende a Dios, aun sin saberlo. En el movimiento de la fe y de la caridad se unen, en efecto, de modo admirable, el orden de la creación y el de la revelación, el orden de la naturaleza y el de la gracia.

¿Cómo hacer teología, entonces, sin el presupuesto de una fe viva que se hace espontáneamente amor, oración, contemplación, en suma, sintonía no sólo intelectual sino, ante todo, cordial con el Ministerio Divino? La actitud religiosa constituye, en este sentido, el solo terreno en el que puede crecer y madurar una seria reflexión teológica.

Sin embargo, esto no es todo. Hacer teología supone también esfuerzo intelectual, contracción al estudio, disciplina. Los ingentes desafíos que el mundo moderno presenta a la evangelización, como el secularismo y las cada día más complejas cuestiones éticas; la urgencia por dar respuesta a problemas tan graves como el de la justicia y la pobreza, que provocan no pocas tensiones en el seno de la misma iglesia, de nuestra iglesia, argentina y latinoamericana, que busca, a veces dolorosamente, comprenderse a sí misma como el gran proyecto sacramental de Jesús vinculado intrínsecamente al Reino y a la historia, constituyen realidades frente a las cuales no podemos permanecer indiferentes. Ellas son nuestra responsabilidad en el presente y lo serán mucho más en el futuro.

Pues bien, la Facultad es el ámbito natural para afrontarlas, **para** adquirir una sólida formación intelectual que, como recuerda el *Instrumentum Laboris* del próximo Sínodo, "para ser pastoralmente eficaz, debe integrarse en un camino espiritual marcado por la experiencia personal de Dios, de modo que supere la pura ciencia nocionística y llegue a aquella inteligencia del corazón que sabe "ver" primero y es capaz después de comunicar el misterio de Dios a los hermanos". [*Inst. Lab.* n. 39].

No desaprovechen, entonces, ustedes, jóvenes estudiantes, la oportunidad que la Facultad de Teología les brinda; no pierdan estos preciosos años de formación; no se apresuren, a la acción; sepan darse el tiempo necesario para la oración, para el estudio y la reflexión, porque sólo así podrán, en el futuro, ser verdaderamente eficaces en la acción evangelizadora que la Iglesia les encomiende, cualquiera sea el puesto donde la Providencia los coloque.

Los estudiantes son el motivo principal de la existencia misma de la Facultad. La Facultad está al servicio de ustedes, de sus necesidades, de sus intereses, de sus reclamos. Puedo asegurarles que los profesores que la formamos, todos sin excepción, cada uno de nosotros con nuestro estilo, con nuestra riqueza y también, por qué no reconocerlo, con nuestros límites, ponemos lo mejor de nosotros mismos en la tarea que desempeñamos. Soy conciente de que necesitamos, también nosotros, crecer, mejorar nuestra enseñanza, nuestros métodos. Pero para ello necesitamos de su estímulo, de su aprecio y de su apoyo.

A los alumnos, a todos y a cada uno en particular, quiero decirles hoy que asumo la función pastoral del decanato con la disposición de ponerme por entero a su servicio y que espero mucho de ustedes, espero de su juventud, de su entusiasmo y de su alegría, pero también de su responsabilidad, de su madurez y de su disciplina. Dejo para otra ocasión el ir concretando los tiempos y en el diálogo, que nos ayuden a crecer juntos en el amor a Jesucristo, a la Iglesia y a los hombres y a mejor prepararnos para la común tarea de la evangelización.

A los señores obispos que nos acompañan, a las autoridades de la Universidad, a mis colegas profesores, gracias por la confianza que depositan en mí, que espero no defraudar. A la Virgen Madre, patrona de la Universidad y de la Facultad, me encomiendo especialmente en este día. Que ella nos cubra a todos con su manto y nos lleve a su Hijo Jesús.

NOTAS BIBLIOGRAFICAS

BARTOLOME DE LAS CASAS O.P.: *Brevísima Relación de la Destrucción de Africa. Preludio de la destrucción de las Indias* (Primera defensa de los guanches y negros contra su esclavización). Estudio preliminar, edición y notas por Isacio Pérez Fernández, O.P. Los Dominicos y América 3. 298 pp. Editorial San Esteban. Salamanca, 1989.

La presentación de esta obra, hasta el momento nunca editada y valorada en forma independiente a la *Historia de las Indias* (=HI) es una novedosa contribución a la literatura lascasiana. Aquí tenemos en cuenta lo que Angel Losada dice del Padre Las Casas: "Como escritor es el caso típico de la pluma al servicio del hombre de acción. Rara vez escribe por placer de escribir; escribe en cumplimiento de su misión de defensa del indio y para conseguir de la corte ayuda para sus empresas o para la puesta en práctica de sus métodos de pacífica colonización. De ahí los rasgos típicos de su estilo" (*Fray Bartolomé de Las Casas a luz de la moderna crítica histórica*, Editorial Tecnos, Madrid, 1970, p. 330).

El opúsculo que Isacio Pérez Fernández llama *Brevísima Relación de la Destrucción de Africa* (=BRDA) ya ha conocido varias ediciones, tantas como las que lleva impresa la *Historia de las Indias*, siendo la primera de 1875; donde se encuentra inserto. (HI. Libro 1º, caps. 17-27).

En el estudio preliminar (pp. 11-191) desarrolla una amplísima información sobre esta obra. Comienza por comparar la suerte de este opúsculo al de la *Brevísima Relación de la Destrucción de las In-*

dias (1542), sin dudas un alegato audaz a favor de la causa indígena y que le valió el merecido título de *defensor de los Indios*; sin embargo, para algunos reaccionarios, a costa de haber sido enemigo de los españoles y los negros (p. 15).

Para quien presenta la obra "ha llegado el momento de que el público tenga no solo noticia de la existencia de la BRDA, sino también el conocimiento de su contenido, para que desde él pueda formar juicio sobre la segunda leyenda contra el Padre Las Casas en la que se le acusa de ser enemigo de los negros" (p. 15).

Destaca además, cómo el opúsculo en cuestión ha pasado inadvertido a estudiosos "lascasistas", tal es el Caso de Lewis Hanke cuando en 1951 escribió el estudio preliminar a la primera edición de la HI del Padre Las Casas, preparada por Agustín Millares Carlo, según el manuscrito autógrafo de la Biblioteca Nacional de Madrid. En forma similar analiza la postura del P. André Vincent O.P. en su obra *Bartolomé de Las Casas, prophete du Nouveau Monde*. París, 1980, en el Apéndice II, 218-233.

Rescata, sí, el reconocimiento que hizo Marianne Mahn-Lot en su obra *Bartolomé de Las Casas et le droit des indiens*. La autora percibió la autonomía y unidad en un bloque de los capítulos 17-27 de la HI y definió su coherencia temática reubicando de esta manera la función que el tema de los esclavos negros desempeña en la estructura general de la HI (p. 20).

En cuanto al contenido general de la BRDA que el autor delimita

justificadamente entre los caps. 17-27 del 1er. Libro de la *HI*, distingue dos momentos temáticos; para los caps. 17-21 dice "que dedica a dar noticias de los recientes descubrimientos y conquistas de las Islas Canarias, apoyados en los autores modernos, portugueses y españoles". Mientras que los caps. 21-27 "los dedica a exponer los descubrimientos y ocupación de las islas portuguesas, apoyado en los historiadores portugueses recientes" (p. 23).

Esta distinción no atenta contra la una unidad temática de todo el bloque que se puede resumir en estos conceptos: "después de unas líneas introductorias de enlace en las que razona la inclusión de tales capítulos en la *HI*, se desliga totalmente de la temática de las Indias o Nuevo Mundo y se limita a hablar exclusivamente de temas africanos" (p. 25).

En cuanto a la fecha de elaboración, Pérez Fernández se inclina a pensar que fue escrito en Valladolid, durante el año 1556, cuando el Padre Las Casas reemprendió la redacción de la *HI*, "en el acto mismo de hacerlo, los interpoló en la *HI*, pues no se me hace verosímil que haya tenido una existencia autónoma previa" (p. 35).

Cuando se refiere a las motivaciones que guiaron a Bartolomé de las Casas para la redacción de esta obra, Pérez Fernández entre otros conceptos, dice que lo movió "el deseo de incluir en alguna parte el enjuiciamiento ético del comportamiento de españoles y portugueses después de haber abierto los ojos a las atrocidades cometidas en tales regiones gracias a la información facilitada por las fuentes españolas y portuguesas" (p. 48). Para el "*Proector de Indios*" lo ocurrido en Canarias y Africa constituía un preludio de lo que ocurría en América. Por lo tanto considerando que en 1556 ya había escrito la *Brevisima Relación de la Destrucción de las Indias*, la *BRDA* que nos ocupa (aunque escrita con posterioridad), viene a ser

como un prólogo de aquella primera (p. 49).

La sensibilidad del Padre Las Casas lo llevó a levantar la voz "en defensa de las gentes indefensas, sean indios o negros, contra las injusticias de las conquistas y esclavizaciones que estaban entonces padeciendo". Para su mentalidad "la misma razón es de ellos que de los Indios" (*HI*, Libro III, 102) (p. 56).

El estudio preliminar lo completa con antecedentes geográficos (pp. 57-79) e históricos (pp. 81-114). Estos aportes, ciertamente facilitan a la comprensión del contenido de la *BRDA*, con noticias abundantes sobre Canarias y Africa, acerca de las etnias africanas y el proceso de conquista que padecieron por parte de portugueses y españoles durante los siglos XIV-XVI, con su posterior esclavización.

Con la presente edición de la *BRDA*, el autor sale al encuentro de la referida leyenda negra contra el Padre Las Casas, que hace hincapié sobre su responsabilidad en la deportación de esclavos negros de Africa a América. "No se trata, aquí, insisto de un texto de denuncia y protesta del Padre Las Casas contra la deportación de esclavos negros de Africa a América, que es de lo que la mencionada leyenda negra lo culpa a él y de lo que sus defensores han tratado de exculparle, sino de una denuncia y protesta contra algo previo: contra la actuación misma esclavizadora padecida por los negros en Africa" (p. 123). Una revelación que invita a reflexionar sobre los argumentos que esgrime la leyenda para llegar a responsabilizarlo al Padre Las Casas de haber sido de la opinión de importar negros africanos a América para suplir a la mano de obra indígena. Más aún dice nuestro autor "si le digo al lector que fue el único que los defendió hasta fines del siglo XVI" (p. 123). La edición por separado de este documento, tiene detrás esta polémica que hemos enunciado y que el autor asume con convicción hasta el punto de esperar "que

superando la leyenda contra Las Casas como antinegro, esta publicación sea el máximo exponente de su futura fama de *defensor de los negros*" (pp. 124-125).

Tres complementos de utilísima información cierran el estudio preliminar: una muestra cartográfica sobre Canarias y África hasta el siglo XVI (pp. 127-144); un registro histórico de las intervenciones europeas en Canarias (999-1499) y en África (1346-1521); y una bibliografía citada por el mismo Las Casas en la redacción de *BRDA* (pp. 145-190).

Finalmente dedica una página a explicar los criterios técnicos que forman parte del aparato crítico de la presente edición (p. 191).

El texto de la *BRDA* está presentado en XI caps., a los cuales introdujo subtítulos que el autor juzgó conveniente. Las notas aclaratorias al pie de página son breves y a menudo remiten al lector a consultar los capítulos ilustrados en el estudio preliminar. Por otro lado, distingue los distintos añadidos que el mismo Padre Las Casas hizo sobre la redacción original en 1560 (195-272).

Pérez Fernández nos pone así, contacto directo con el manuscrito autógrafo de la *HI* (Biblioteca Nacional de Madrid, 1556), al mismo tiempo que ofrece al lector una referencia a la edición más moderna publicada por la "Biblioteca de Autores Españoles" (BAE), vols. XCV-XCVI, a cargo de Juan Pérez de Tudela Bueso. Madrid, 1957.

A modo de ejemplo, espigamos del opúsculo un breve texto que revela el genio del Obispo de Chiapas: "Este fue el escándalo e injusticia y mal ejemplo de cristianidad que hicieron en aquella costa, nuevamente descubierta, a gente que nunca les había ofendido, los portugueses, para que con justa razón toda la tierra se pusiese en aborrecimiento de los cristianos, y desde en adelante por su defensa con justicia matasen a cuantos cristianos haber pudiesen; y así

pusieron un inmortal e irremediable impedimento para que aquellos recibiesen en algún tiempo la fe, de lo que si dieran ejemplo de cristianos y, como lo dejó mandado en su Evangelio Cristo, comenzarán a tratar con ellos pacíficamente aunque aquéllos fuesen moros, pudiérase tener alguna esperanza" (p. 242).

Una vez más surge la riquísima personalidad de Bartolomé de Las Casas, obispo solícito y misionero incansable, autor prolífico y profeta que asumió sin descanso la causa de los indefensos. La publicación autónoma de la *BRDA* nos pone frente a una nueva dimensión de su pensamiento cristiano y humanista.

Le damos la bienvenida a esta fuente documental que nos ha presentado Pérez Fernández y agudamos los nuevos aportes sobre la literatura lascasiana que él mismo nos ha adelantado en esta obra. Nos referimos a la edición crítica de la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* sobre el original de 1542 (p. 13, nota 4) y el libro que anunciara sobre el mismo tema que nos ha ocupado: *Fray Bartolomé de las Casas, De "defensor de los indios" a "defensor de los negros"* (p. 122, nota 17).

MARIO AURELIO POLI

GREENLEAF, Richard E., *La Inquisición en Nueva España, siglo XVI*, traducción de Carlos Valdés, Fondo de Cultura Económica (México, 1981); tit. orig.: *The Mexican Inquisition of the Sixteenth Century*, University of New México Press (Albuquerque, 1969).

El Doctor Greenleaf, heredero como el mismo lo expresa en el Prefacio, de la sólida tradición investigadora de Francis B. Scholes, «decano de los investigadores» en los repositorios mexicanos, nos presenta en este libro una visión «desde las fuentes» de los que fue el funcionamiento de la Inquisición

Mexicana en el siglo XVI. Y en lo que toca a las fuentes, nos dice el autor que muchos de los documentos que constituyen la base informativa de los estudios, «no los han usado ni examinado otros autores» (p. 15).

El libro que aquí recensamos es cronológicamente posterior a otro importante estudio sobre la Inquisición Mexicana que sirve de base sobre todo a los primeros capítulos. Se trata de *Zumárraga and the Inquisition (1536-1543)*, Academy of American Franciscan History (Washington, 1961) [hay traducción esp. en el FCE (México, 1988)]. De la misma manera podríamos señalar una amplia bibliografía que el Doctor Greeleaf nos ha venido ofreciendo, fruto de sus investigaciones en archivos mexicanos y españoles. Entre otros destacamos: *Zumárraga and his Family, letters to Vizcaya (1536-1548)*; *A collection of documents in relation to the founding of a hospice in his birthplace*, transcribed and introduced by R. Greenleaf, translated by Neal Kaveny, Academy of American Franciscan History (Washington, 1979); *Inquisición y sociedad en el México Colonial* [conjunto de artículos publicados previamente] José Porrúa Turanzas, Colección Chimalistac (Madrid, 1985); como editor: *Research Guide to Mexican History* (Lincoln, Nebraska, 1972); *The Roman Catholic Church in Colonial Latin America* (New York, 1971).

Los seis capítulos que componen el libro abarcan los distintos momentos y modalidades que en el siglo XVI tomó la Inquisición Mexicana. El período cortesiano de 1522 a 1532 (cap. I; la particular presencia de la Inquisición en Michoacán, 1536-1537 (cap. II); el tiempo de la Inquisición episcopal, 1537-1571 (cap. III); el conflicto entre la Inquisición del Arzobispo Montufar y el clero en la Nueva España (1555-1571 (cap. IV); la erección formal del tribunal inquisitorial, 1571-1601 (cap. V); finalmente los procesos contra Calvinistas de los años 1598 a 1601 (cap. VI). El hilo conductor lo ofrece el

autor con la introducción y la conclusión. En efecto, la información histórica de primera mano que se encuentra en los procesos inquisitoriales investigados, le permiten ir más allá del mero funcionamiento del Santo Oficio y ofrecernos una auténtica historia cultural del México naciente.

Los juicios y evaluaciones sobre las actividades de la Inquisición Mexicana son colocados dentro del marco referencial del sistema judicial y la «estructura ideológica del catolicismo del siglo XVI» (p. 14). Esta honradez intelectual coloca a nuestro investigador en la justa senda. Su profundo conocimiento de las fuentes le permiten afirmar que: «Los estudios sobre el Santo Oficio de la Inquisición en Nueva España carecen de profundidad y no hacen un análisis sensible» (p. 14). Una razón de ello es el enfoque tabular del que meramente hace números con la cantidad de juicios efectuados y las condenas seguidas, y no relaciona el contenido de los procesos con las corrientes del pensamiento europeo y las variaciones existentes en el Nuevo Mundo. Como advierte el autor, el intento de este libro es «colocar en su contexto histórico a esta institución».

El capítulo I es una reconstrucción de la primera década de la inquisición. Esta estuvo dirigida por las órdenes mendicantes (Dominicos y Franciscanos) que en virtud de la bula llamada tradicionalmente "Omnimoda", actuaron como jueces eclesiásticos ordinarios. Especial atención dedica el autor al auto de fe de 1528, en el cual el dominico fray Vicente de Santa María condenó y «relajó el brazo secular», quien a su vez quemó en la hoguera a dos judaizantes. La relación de la Inquisición con el poder político queda evidente en el caso de los conflictos entre Cortés y las facciones contrarias a su gobierno. Los inquisidores dominicos de esta época al parecer tomaron partido anti-cortesiano y dejaron permear los juicios de estas rivalidades y polaridades (p. 23).

El capítulo II trae por título «La Inquisición en Michoacán». En realidad se trata de una descripción detallada con todos sus vericuetos, del proceso seguido por el obispo-inquisitorial que refleja «el profesionalismo y el papel apolítico del inquisidor Zumárraga» (p. 78).

El capítulo III estudia el desarrollo de la Inquisición entre 1535 y 1571. Para el período que va de 1536 a 1543 —la Inquisición bajo Zumárraga— Greenleaf remite a su estudio específico sobre el tema (*Zumárraga and the Inquisition [1536-1543]*). Plantea inicialmente el capítulo el importante problema de los procesos seguidos contra indígenas. Recién en 1571 Felipe II declara al indio no sujeto a la Inquisición por su condición de neo-catecúmeno (el mismo autor había estudiado este tema en: *The Inquisition and the Indians of New Spain. A Study in Jurisdictional Confusion*, en «The Americas» 22 [1965], 138-166). Entre 1543 y 1569 se realizan varios juicios a protestantes, a los que el autor dedica su atención. Igualmente otro apartado describe los juicios efectuados por los ordinarios diocesanos en cuestiones de moral y costumbres (blasfemias, bigamia, concubinato, violación del derecho de asilo, usura, etc.) junto con los interesantes procesos seguidos a médicos.

La Inquisición bajo el segundo obispo de México, el dominico fray Alonso de Montufar (1554-1571) ocupa el capítulo IV. Es una época donde los conflictos entre el clero religioso y el secular toman protagonismo en el ambiente de la Nueva España. Es el tiempo en que también se inicia la aplicación de los decretos del Concilio Tridentino (Cancillos Mexicanos I [1555] y II [1565]). La Inquisición Mexicana, con el protagonismo que adquiere el administrador, provisor y censor diocesano, fray Bartolomé de Ledesma, se encuadra según nuestro autor, en pleno espíritu contrarreformista. «La lucha dominica contra los agustinos en Europa (Johan Eck versus Martín Lutero) fue similar a la discusión en Nueva España (Montufar versus los regula-

res)» (p. 166). En este sentido, los procesos seguidos contra miembros del clero regular con el objeto de cuidar la ortodoxia, son bastante ilustrativos.

Cuando en 1571 comenzó a funcionar el tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en Nueva España —y dejó por lo tanto de depender del ordinario— la tensión entre el obispo y los clérigos regulares perdió gravedad. Esta fecha marca un cambio en el modo de funcionar del Santo Oficio, y abre también el capítulo V del estudio. Según Greenleaf el establecimiento del tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en 1571 obedece a dos causas: El papel de la Inquisición episcopal en el conflicto entre clero regular y secular y la proliferación de impresos de corte dogmáticamente sospechosos introducidos desde la metrópoli. Recordemos sin embargo, que ya la Junta de obispos de 1546, había pedido la implantación del tribunal Santo Oficio en Nueva España (cf. la *Carta de fray Andrés de Moguer O.P. al Consejo de Indias*, del 20 de enero 1559 publicada por D. Ropero Regidor, *El P. Andrés de Moguer, O.P., evangelizador en México*, en: *Los Dominicos en el Nuevo Mundo* [Sevilla, 1988], 231-253).

Esta nueva etapa de la Inquisición novohispana, tiene la ventaja de conservarse documentada completa hasta el siglo XVIII en los archivos mexicanos. Se conservan también informes periódicos remitidos a la Suprema Inquisición en el Archivo Histórico Nacional en Madrid. En el lapso que va de 1571 a 1601 se realizaron casi un millar de juicios diversos y cientos de investigaciones que no llegaron a la etapa del proceso. El capítulo V estudia fundamentalmente las causas relativas a Corsarios y Judizantes, juicios en torno a la bigamia y la blasfemia (los más numerosos), conflictos de jurisdicción entre el poder virreynal y los funcionarios del Santo Oficio y por último los afanes inquisitoriales por controlar el flujo de libros prohibidos desde la metrópoli.

Un capítulo final está dedicado al tema particular de los juicios seguidos contra Calvinistas y Luteranos —la mayoría de ellos alemanes y flamencos— entre 1598 y 1601. El autor hace notar que «los Inquisidores no poseían un concepto coherente de qué era el portestantismo, y tenían muchas dificultades para distinguir entre Anglicanos, Luteranos y Calvinistas» (p. 203).

A modo de evaluación digamos que lamentamos la ausencia de mayor número de transcripciones directas de los procesos, las cuales hubieran servido para ilustrar mejor los diálogos seguidos en los interrogatorios, y los argumentos usados por los fiscales y los jueces. Esta ausencia, sin embargo, se entiende considerando que el libro fue escrito para un público de habla inglesa. El libro del Dr. Greenleaf, por la abundante información archivística, es y será fuente de consulta para cualquier futuro estudio sobre la Inquisición Mexicana.

FERNANDO GIL

ALARCON, FRANCISCO, *El matrimonio celebrado sin fe*, Almería 1987, 305 pp. La obra contiene casi totalmente el contenido de la tesis doctoral, titulada «*Celebrar sin fe el matrimonio entre bautizados*» que fuera defendida por el autor en la Pontificia Universidad Gregoriana en junio de ese mismo año, de la publicación de la obra.

El texto está dividido en cinco capítulos, bien estructurados, que presentan, en base a las reflexiones surgidas después del Concilio Vaticano II sobre el matrimonio, y a la luz del enfoque de la Constitución «*Gaudium et Spes*», la problemática suscitada sobre la relación entre fe e intención para la celebración del matrimonio-sacramento.

Si bien el tema se puede estudiar desde múltiples ángulos, como, por ejemplo, el pastoral, el jurídico, etc.; el autor considera la cuestión desde el aspecto doctrinal o teológico, como el más importante para clarificar.

El primer capítulo presenta el problema de la necesidad de la fe en los bautizados para que puedan contraer matrimonio sacramental, y también el de la separabilidad entre matrimonio y sacramento, aportando los datos y el planteamiento de la problemática antes del Sínodo de 1980 y en el mismo Sínodo, proponiendo el autor su propio punto de partida para el estudio posterior.

El segundo capítulo analiza en particular los conceptos de matrimonio y sacramento, a fin de establecer sobre la identidad de ambos las bases para una ulterior consideración sobre estos tres puntos; la fe, la intención y la separabilidad. Además de la Doctrina del Magisterio. F. Alarcón se ocupa de la reflexión teológica y de la opinión de diversos autores.

El tercer capítulo es el principal, y plantea el tema de la fe personal en relación a la intención sacramental para contraer matrimonio. Para ello, como ya hizo anteriormente también, presenta la cuestión en el Sínodo de 1980, así como en los antecedentes de dicho Sínodo, tanto en las enseñanzas y normas de algunos episcopados como en las respectivas posiciones de los autores, separándolos del siguiente modo: los que exigen fe personal, los que exigen intención sacramental y en consecuencia alguna fe, y los que no reclaman, en cambio, ni fe ni intención expresamente sacramental para la celebración válida del sacramento. El autor se detiene posteriormente en el desarrollo del tema después del mencionado Sínodo, en particular a la luz de *Familiaris Consortio* y del *Código de Derecho Canónico*: dejando sentado que la validez del sacramento no depende de la fe del sujeto, con tal que haya una verdadera intención: en el ca-

so del matrimonio entre bautizados, la rectitud de intención es la de contraer matrimonio verdadero. De este modo, la sacramentalidad tiene su fundamento en el bautismo y no en la fe del sujeto, y "aún en el caso de bautizados no creyentes, existe identidad entre matrimonio válido y sacramento" (cfr. pág. 174).

No obstante, sin menospreciar la ulterior reflexión teológica, el autor expone las variadas y divergentes posiciones posteriores.

De lo dicho arriba, surgen las conclusiones del capítulo cuarto, orientado a establecer los criterios sobre la separabilidad e inseparabilidad entre matrimonio y sacramento; dedicando el capítulo quinto a un juicio crítico del autor, ya adelantado más o menos explícitamente, sobre las diversas posiciones consideradas, teniendo en cuenta la enseñanza del Magisterio de la Iglesia.

El trabajo se puede decir que es metodológicamente claro, y tiene una gran proligidad al presentar ordenadamente el estado de la cuestión e inclusive las diversas posiciones de los autores, respetuosamente expuestas.

Si bien el autor, al basarse en el Código de Derecho Canónico, incursiona en el terreno canónico-jurídico, es claro que su campo es otro; y él mismo expresa que "no somos especialistas en Derecho Canónico, y por tanto nos limitamos a recoger algunos comentarios de quienes lo son, para comprender mejor lo que el nuevo Código aporta a la búsqueda de soluciones de nuestro problema" (cfr. pág. 197).

Es una obra seria, que permite tener un conocimiento mayor del estado de la problemática planteada, y se ha de tener en cuenta en estudios sucesivos del tema.

JOSÉ LUIS MOLLAGHAN

HANNA BARBARA GERK, *Vita e figura spirituale di Romano Guardini (1885-1968)* y *Abbracciare con lo sguardo il mondo spirituale nella sua totalità. Il pensiero di Romano Guardini fra teologia e filosofia*, en *La Weltanschauung cristiana di Romano Guardini*, a cura di Silvano Zucal. Pubblicazioni dell'Istituto di Scienze Religiose in Trento. Edizioni Dehoniane di Bologna, 1988.

La autora, profesora de filosofía del humanismo en la universidad de Munich, publicó en 1985 una interesante y completa "biografía espiritual" de Guardini en la editorial Grünewald, de Mainz. Conoce entonces, profundamente la figura espiritual e intelectual de Guardini, y nos da en estas dos contribuciones tanto su perfil biográfico como una visión certera de su contribución filosófico-teológica. La publicación de las *Berichte über mein Leben*, con traducción italiana en Morcelliana bajo el título *Appunti per una autobiografia* (Brescia, 1986), constituye sin duda un documento de consulta indispensable para comprender el notabilísimo arco biográfico de la personalidad de Guardini en su doble vertiente sacerdotal y profesional. Nuestra autora traza, en este sentido, un cuadro fiel y valioso de la vida del autor veronés.

Pero su segundo artículo es sim-duda el que despierta mayor interés en cuanto acierta a ubicar con precisión a Guardini en el panorama espiritual de la primera post-guerra. Las dos tesis guardianas sobre la teología de S. Buenaventura y su examen de habilitación sobre la teología como ciencia en San Anselmo no le impiden el estar extremadamente alerta sobre la filosofía de su tiempo, y muy particularmente sobre la fenomenología, y en especial sobre la figura de Max Scheler, con quien entra en contacto en diversas ocasiones, y quien le da decisivos consejos al aceptar la cátedra de "Filosofía de la Religión y Visión católica del mundo" en la universidad de Berlín en 1923: ha de desarrollar el

misterio cristiano a partir del análisis de figuras literarias decisivas de occidente. Consejo fundamental que marcará su tarea docente.

La profesora Gerl muestra con inteligencia el entusiasmo del círculo scheleriano en su redescubrimiento del valor de la intuición del ser y en su voluntad decidida de superar las distintas formas del subjetivismo postkantiano. Su júbilo y alegría, su grito de triunfo ante la superación de la edad mo-

derna, nos suenan a nosotros, un tanto ingenuos, pero no por ello menos valiosos y estimulantes. El libro que comentamos —síntesis de un curso— se completa con otros 13 artículos que abarcan distintas facetas de la obra guardiniana de los señores siguientes: prof. Biser, Mons. Tewes, Manfredini, Sommavilla, Maggiani, Gamero, Nonis, Zucal, Zorzi, Penzo, Nicoletti y Rogger.

ALBERTO ESPEZEL

INDICE VOLUMEN XXVII

<i>Aguer, Héctor</i> : "Sólo Dios se entraña en el espíritu". Uso tomista de un teologúmeno	19
<i>Auza, Néstor Tomás</i> : El pluralismo religioso en la ciudad de Buenos Aires. Fe declarada y clero entre 1869-1910	175
<i>Briancesco, Eduardo</i> : Sabiduría cristiana y cultura moderna	153
<i>Durán, Juan Guillermo</i> : La primitiva evangelización mexicana. Métodos e instrumentos pastorales	33
<i>Ferrara, Ricardo</i> : Infinitud y límites de la potencia divina en Santo Tomás de Aquino	7
<i>Freitag, Clara</i> : La primera delegación oficial de la Santa Sede ante la confederación argentina (1857-1865)	207
<i>García, Rubén D.</i> : La "primera evangelización" y sus lecturas. Desafíos a la "nueva evangelización"	111
<i>Notas bibliográficas</i>	73 y 235
<i>Libros recibidos</i>	99
<i>Crónica de la Facultad</i>	219