

TEOLOGÍA

Fernando Gil: Las "juntas eclesiásticas" durante el episcopado de Fray Juan de Zumarraga (1528-1548). Algunas precisiones históricas * *Antonio Marino*: María, la mujer y la Iglesia: Los tres nombres de la humanidad redimida * *Gerardo T. Farrell*: La mujer en la Iglesia. Aspectos pastorales * *Luciano Bertelli*: La iniciación cristiana hoy en América latina. Problemáticas, desafíos y perspectivas * Crónica de la Facultad * Notas bibliográficas * Índice Volumen XXVI.

TEOLOGIA

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

JOSE CUBAS 3543 — BUENOS AIRES — REPUBLICA ARGENTINA
TOMO XXVI - Nº 54 AÑO 1989: 2º SEMESTRE

SUMARIO

<i>Fernando Gil</i> : Las "juntas eclesiásticas" durante el episcopado de Fray Juan de Zumarraga (1528-1548). Algunas precisiones históricas	7
<i>Antonio Marino</i> : María, la mujer y la Iglesia: Los tres nombres de la humanidad redimida	35
<i>Gerardo T. Farrell</i> : La mujer en la Iglesia. Aspectos pastorales	55
<i>Luciano Bertelli</i> : La iniciación cristiana hoy en América latina. Problemáticas, desafíos y perspectivas	75
<i>Crónica de la Facultad</i>	103
<i>Notas bibliográficas</i>	117
<i>Indice Volumen XXVI</i>	123

LAS "JUNTAS ECLESIASTICAS" DURANTE EL EPISCOPADO
DE FRAY JUAN DE ZUMARRAGA
(1528 - 1548)

Algunas precisiones históricas

I. INTRODUCCION

Las juntas eclesiásticas, que en México preludivaron los tres concilios celebrados en el siglo XVI, han sido denominadas y tratadas de diversas maneras.¹ Varían inclusive los autores sobre la cantidad de Juntas realizadas.² Parece existir también, un cierto matiz común

1. Se habla de "Juntas Apostólicas", "Juntas eclesiásticas", "Juntas de obispos" o "Juntas episcopales", "eclesiástica conferences" etc. Algunos las consideran los primeros "Concilios mexicanos". El término "Junta" usado en la legislación indiana tenía carácter análogo, y significaba una asamblea civil, religiosa o mixta, reunida con fines consultivos o deliberativos (enviar "memoriales" a la Corona), y en algunas ocasiones ejecutivos. Adoptamos aquí el vocablo *Junta eclesiástica* en sentido amplio, entendiendo la participación variada de obispos, religiosos, clérigos y funcionarios de la administración indiana.

2. El arzobispo de México, luego Cardenal Lorenzana, publicaba en 1769 la "primera Junta apostólica" de 1524, como proemio a los dos primeros Concilios Provinciales Mexicanos (1550 y 1563). Luego, aparecían como apéndices a los mismos concilios las Juntas de 1537 y 1539, felizmente halladas entre los papeles de la Catedral cf. *Concilios Provinciales primero y segundo, celebrados en la muy noble y muy leal ciudad de México...* dalos a luz el Illmo. Sr. D. Francisco Antonio Lorenzana, Arzobispo de esta Santa Metropolitana Iglesia (México 1769), y *Apéndice a los Concilios Mexicanos I y II*, en N. León, *Bibliografía Mexicana del siglo XVIII* (México 1907) IV 308-330. A partir de aquí, el número de Juntas conocidas ha ido aumentando con la investigación histórica. He aquí una breve bibliografía cronológica de los autores más importantes que han tratado las Juntas, añadiendo algo a su conocimiento: Beristain y Souza, *Biblioteca Hispano americana Septentrional*, [de aquí en más BHAS] (Amameca 1816) voz. Megico (*Concilios de*), II, 242-250; J. García Icazbalceta, *Don fray Juan de Zumárraga, primer obispo de arzobispo de México* (México² 1947) I, 100-101; 135-140; 160-172; 251-260; III, 94-124; 149-183; 265-268 (conoce las Juntas de 1524, 1532, 1537, 1539 y 1546); M. Cuevas *Historia de la Iglesia de México* (El Paso 1928) I, 171-172; 426-438 (descubre las actas de la Junta de 1532 y la de 1544); F. Chauvet, *Fray Juan de Zumárraga*, Biblioteca ed los Anales de la Provincia del Santo Evangelio de México, Vol. III (México 1948) 151-163 (Descubre la Junta de 1536); J. A. Llaguno, *La*

en la exposición que se hace de ellas: generalmente se las mira como antecesoras de los sínodos y concilios provinciales.³ Esto en parte es correcto, ya que a partir de 1536, con la llegada a Nueva España de la convocatoria al Concilio General a realizarse en Mantua, crecieron las expectativas y la conciencia eclesial de "colegialidad".⁴ Sin embargo, las Juntas no dejan de tener por esto una cierta especificidad propia, la cual trataremos de ir poniendo de relieve en el derrotero histórico que seguimos.

La primera Junta celebrada en tierra americana, en 1524, fue denominada "Junta apostólica".⁵ Este nombre no deja de ser revelador del espíritu que animaba a los evangelizadores (en este caso a los franciscanos). El "juntarse" no era un mero medio formal o técnico, consecuencia de la convocación efectuada por medio de células reales, sino que respondía al anhelo de vivir el espíritu de la primitiva Iglesia Apostólica. Resolver "en común" los diversos desafíos que presentaba la evangelización indiana, buscando la luz del Espíritu prometido por el Señor a quienes se reúnen en su nombre, significaba

personalidad jurídica del indio y el III Concilio Provincial Mexicano (1585), Editorial Porrúa (México 1963) 7-26 (Publica las actas de las Juntas de 1532 y de 1544); E. Burrus, *Key Decisions of the 1541 Mexican Conference*, en "Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft", 28 (1972) 253-263 (descubre la Junta de 1541). Ireemos citando otros autores a lo largo del trabajo.

3. Véase por ejemplo Llaguno, *La personalidad jurídica*, 7-8: "Fueron estas Juntas ... los primeros experimentos de la legislación eclesiástica sobre el indio, que fraguará más tarde en el Tercer concilio Provincial Mexicano de 1585". Otro estudio reciente señala un matiz diverso. cf. A. García y García, *Orígenes Franciscanos de praxis e instituciones Indianas*, en *Los Franciscanos en el Nuevo Mundo*, Actas del 1er. Congreso Internacional sobre los..., en "Archivo Ibero-Americano" (1986) 295-330: "Las Juntas Mejicanas constituyen un caso típico en que la vida desborda el cuadro del derecho. Por ello, no constituyen una entidad claramente configurada." (p. 309). Lo mismo afirma en *Aportación Franciscana a las fuentes del Derecho Canónico Indiano*, en id. *Iglesia, sociedad y derecho* (Salamanca 1985) T. I, 399-427. "Eran algo atípico de cara a las instituciones jurídico-canónicas entonces vigentes." (p. 400).

4. Paulo III, con la bula *Ad dominici gregis curam* del 6 de junio de 1536, enviaba a los obispos de todo el orbe católico el llamado a asistir al Concilio. Cf. P. de Leturia, *Relaciones entre la Santa Sede e Hispanoamérica. I. Epoca del Real Patronato 1493-1800* (Roma-Caracas 1959) 495-498.

5. En 1524 llegaban a la recientemente destruida y conquistada Tenochtitlán los primeros "doce" franciscanos. Poco después de su llegada, a mediados de 1524, celebran la llamada "Junta apostólica" con algunos eclesiásticos y letrados, y con Hernán Cortés. Lo que conservamos de esta Junta lo trae Lorenzana en los *Concilios Provinciales primero y segundo*. 1-10. Lorenzana a su vez lo entresacaba de la *Monarquía Indiana* de Torquemada (cf. L. XVI. cap. 23). Torquemada como se sabe, toma su información del franciscano Mendieta (cf. *Historia eclesiástica Indiana*, L. III, cap. 11-14.)

más que la mera redacción de decretos jurídico-eclesiásticos y memoriales para la Corona. Detrás de este espíritu apostólico, latían los anhelos de reforma general de la Iglesia, que los misioneros traían del viejo mundo. Se unían así, los deseos de renovación y reforma, con el enorme empuje misionero al cual lanzaba la realidad indiana. Pues bien, este espíritu quedó plasmado en la Juntas Mexicanas, que —en lo que conocemos de sus decretos y resoluciones— testimonian el "tiempo" del *comienzo de la fe y de la Iglesia en el continente Americano*.⁶

Pretendemos en las páginas que siguen, aportar algunas precisiones históricas en torno a las Juntas celebradas durante el episcopado del primer obispo de México fray Juan de Zumárraga (1528-1548). Según los últimos estudios publicados, éstas alcanzaban el número de nueve.⁷ Presentamos aquí una serie de documentos que permiten aumentar el número de Juntas considerablemente. Esto demuestra fundamentalmente que la costumbre de "juntarse" era mucho más frecuente de lo que imaginábamos hasta ahora.

Se debe tener en cuenta, que las Juntas de obispos, religiosos, clérigos y demás personas, no vienen consideradas aquí desde el punto de vista jurídico-institucional. Sería difícil encontrar, desde esta perspectiva, un criterio definitivo para separar aquellas Juntas que revistieron un criterio definitivo para separar aquellas Juntas que revistieron carácter "episcopal" (y por lo cual serían antecesoras de los sínodos y concilios) y las que no. Podemos sí señalar una progresiva conciencia, tanto de los obispos, como de la Corona, del papel y la importancia de las mismas en la construcción de la Iglesia en el Nuevo Mundo.

Nos limitaremos por lo tanto, simplemente a poner de relieve la existencia de estas Juntas y su relación con el acontecer eclesial. Tocamos los temas tratados en ellas en cuanto nos sirven para distinguir las entre sí, o perfilarlas más. Queda de esta manera abierta la puerta para otro estudio sobre el contenido de las mismas, y su relación con el proceso de la evangelización en el Nuevo Mundo.

6. Juan Pablo II, *Homilía durante la misa por la evangelización de los pueblos*, Santo Domingo, 11 de octubre, 1984, en *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, VII,2 (1984) 876.

7. Burrus *Key decisions*, 254: "Research through the years has brought to light references to the following eight ecclesiastical meetings of a national character: 1524, 1532, 1536, 1537, 1539, 1540, 1544, 1546." A estas se deben agregar la de 1541 que el P. Burrus presenta en su artículo. Sin embargo este autor dejaba la puerta abierta a la existencia de otras diciendo: "Additional research will, no doubt, add to the number of national meetings." (ibid. 254).

II. CRONOLOGIA DE LAS JUNTAS CELEBRADAS

1. *Las Juntas de 1532*

Distintos autores han considerado hasta ahora la existencia de una, dos, o más Juntas en el año 1532.⁸ Vista la documentación que al presente se tiene, parecería justo hablar de la existencia de varias reuniones en el período de tiempo que va de la llegada de la segunda Audiencia (enero, 1531), hasta la partida de Zumárraga a España “para informar” y ser consagrado (mediados de 1532). Podemos delimitar en base a los temas que se trataron y a la cronología que señalan las diversas cartas de los oidores y del presidente Fuenleal, al menos cuatro de estas Juntas o reuniones de las autoridades civiles y eclesiásticas, algunas de las cuales (sobre todo la tercera) duraron varios días.⁹

a. *Junta sobre el “orden y forma” de la conversión*

El presidente de la Nueva Audiencia, Don Sebastián Ramírez de Fuenleal, desembarca en Nueva España el 23 de septiembre de

8. García Icazbalceta *Zumárraga*, I, 100; trae la existencia de una sola Junta, y la conoce solamente por referencia del cronista Herrera y de una carta de Fuenleal. Cuevas *Historia*, I, 427-429; descubre el documento de la Junta del 1 de mayo de 1532, pero no hace referencia a las demás Juntas de este año. Llaguno *La personalidad jurídica*, 13-14, 151-153; publica el texto descubierto por Cuevas, y señala la existencia de dos Juntas el año de 1532. F. Zubillaga, *Historia de la Iglesia en la América Española. México. América Central, Antillas*, BAC (Madrid 1965) 297; sigue a Icazbalceta y a Llaguno. Chauvet *Zumárraga*, 122; es el primero en distinguir varias Juntas el año de 1532. G. Baudot, *Utopía e historia en México. Los primeros cronistas de la civilización mexicana (1520-1569)* (Madrid 1983) 48; estudia pormenorizadamente el derrotero seguido en torno a la “descripción de la tierra”. Cf. también: Burrus *Key decisions*, 254; W. Henkel, *Die Konzilien in Lateinamerika*, Teil I, México 1555-1897 (Paderborn-München-Wien-Zurich 1984) 53-54; D. J. Mulvihill, *Juan de Zumárraga. First Bishop of México*, unpublished Ph. D. dissertation (University of Michigan 1954) 85; García y García, *Aportación Franciscana*, 401.

9. Por ejemplo, la considerada segunda Junta por Llaguno (tercera para nosotros), según el mismo texto lo muestra, consistió de varias reuniones antes y durante el mes de Mayo de 1532; “A primeros de Mayo se juntaron...”; Luego platicaron después de se aver juntado y platicado otras veces antes de agora”; “Después de lo susodicho. en tres días del dicho mes...”; “Acordose que porque los padres guardianes habían de yr a sus monasterios y no podían estar presentes al tiempo que ésta se despachase, que el padre guardián de México... firmase por los que estuviesen ausentes.” Llaguno, *La personalidad jurídica*, 151-153.

1531.¹⁰ Antes de llegar a la ciudad de México, efectúa una visita por los pueblos principales. Ahí entra en contacto con los frailes Franciscanos y Dominicos, dispersos por toda la Nueva España; va conociendo de cerca los innumerables problemas que surgían en la evangelización. Después de este primer contacto, decide juntar a los obispos (en ese entonces fray Julián Garcés, obispo de Tlaxcala y Zumárraga, "electo" de México) y a los religiosos, para ordenar el trabajo evangelizador. Así lo dice él mismo en carta al Emperador del 30 de abril de 1532:

"Y porque en los pueblos que visité quando vine vi que los frailes hacían mucho fruto, y dellos supe cómo tenían algunas dudas en lo tocante a la conversión de los naturales, y también me decían algunos españoles quejas dellos; junté a los prelados y priores y guardianes de Sant Francisco y Sancto Domingo, y con ellos conferí lo que convenía, y se dio orden cómo se trabajase en la conversión, como el Electo podrá dello informar a Vuestra Magestad, y si les da favor y industria, cómo hagan y continuen su oficio."¹¹

Lamentablemente no conservamos las actas de esta Junta. Podemos sin embargo establecer su fecha —de acuerdo a la carta de Fuenleal— como anterior al 30 de abril de 1532. Zumárraga sin duda informó en la metrópoli sobre "el orden y forma" que se tenía en la conversión y evangelización de la población indiana.

b. *Juntas para moderar las leyes sobre "támemes"*

Conocemos la existencia de al menos dos Juntas, que se dedicaron a la legislación y "moderación" del uso de cargadores indígenas o *támemes*, como medio de transporte y carga. Por sendas cédulas la Corona había inicialmente prohibido el uso de *támemes*, debido a la gran cantidad de abusos que cometían los españoles.¹² Sin em-

10. *Libro de Actas del Cabildo de la ciudad de México* (México 1889) II: cit. en García Icazbalceta, *Zumárraga*, I, 99. El 29 de septiembre de 1531 se asienta que Ramírez de Fuenleal está en Veracruz.

11. *Carta de Ramírez de Fuenleal a S. M.*, 30-4-1532, en *Colección de Documentos inéditos relativos al Descubrimiento, conquista y Colonización de las antiguas posesiones Española de América y Oceanía* (Madrid 1864-1884) [de aquí en más CDIAO] 13, 206-224, texto cit. en p. 209. El documento se encuentra en el Archivo General de Indias, [de aquí en más AGI] *Patronato*, 2-2. Existe otra copia en la Colección Muñoz de la Real Academia de la Historia (Madrid) [abreviamos con Muñoz, *Colección*] t. 78, f. 116.

12. *Ordenanzas sobre el buen tratamiento de los indios*, dadas en Toledo, 4 de diciembre de 1528, en Puga V. de, *Provisiones, cédulas, instrucciones de su Ma-*

bargo, a requerimiento de algunos procuradores de la ciudad de México, la Metrópoli decidió reveer estas cédulas, y pidió a la Audiencia, que junto con los obispos y religiosos, “moderaran” las ordenanzas.¹³ Conocemos dos de estas “moderaciones”. Uno se efectuó antes del 19 de abril con la asistencia de los oidores, los obispos Garcés y Zumárraga, y una representación de religiosos.¹⁴ Otra sesionó posteriormente —el 23 de mayo de 1532— pero esta vez con la presencia del Marqués del Valle y representantes del cabildo secular.¹⁵ Al parecer la primera “moderación” había dejado a la población española inquieta y descontenta. La Corona proveyó al problema en cédula real del 13 de setiembre de 1533. Se recogía en dicha cédula la primitiva ordenanza y los informes recibidos, para terminar dictaminando que se permitiera a los *támemes* “que de su voluntad y sin apremio alguno” quisieran ser contratados, lo pudieran hacer, mientras las cargas no sobrepasen dos arrobas, incluyendo la comida para su sustento. Mandaba hacer a la Audiencia la tarifa justa, y colocarla

jestad, Edic. facsimilar, Colección de Incunables Americanos s. XVI, Nº 3 (Madrid 1954) f. 33v-36v. Hay otra cédula repitiendo los mismos términos dada en Toledo, el 24 de agosto 1529, *ibid.* f. 52r.

13. “Por una provisión mandó V.M. a esta Audiencia que con parecer de los perlados y religiosos revisásemos las ordenanzas en lo de los tamemes, e informados y proveyésemos de lo que nos pareciese e hiciésemos dello relación a V.M.”. *Carta de la Audiencia de México a la Emperatriz*, 19 de abril 1532, en F. del Paso y Troncoso, *Epistolario de la Nueva España 1505-1818* (México 1939-1943) 2, 116. Lo mismo informa Fuenleal: “A pedimiento desta cibdad, mandó V.M. que las hordenanzas que hablan cerca del buen tratamiento de los indios se rebeyesen por esta Audiencia y por los perlados y religiosos que aquí ay: informado de lo pasado y abiendo visto lo que pasaba se dio licencia para que...”. *Carta de Fuenleal al Rey*, 30 de abril 1532, en CDIAO, 13, 212.

14. cf A. de Herrera, *Historia general de los hechos castellano en las Islas y tierra firme del mar océano...* (Madrid 1615), edición moderna publicada por acuerdo de la Real Academia de la Historia, con notas de Miguel Gómez Campillo (Madrid 1934-1957) [abreviamos la obra de aquí en más, con el nombre más conocido de *Décadas*] V, lib.I, cap. 6, p. 47.

15. *Junta del Presidente y Oidores con varias personas para moderar las ordenanzas sobre el buen tratamiento de los indios*, México 23 de mayo 1532, en Muñoz Colección, t. 79, f. 158-159v cf. *Apéndice Nº 1*. Que se trata de una nueva revisión de las ordenanzas para el buen tratamiento de los naturales, distinta de las anteriores, lo dice explícitamente el documento: “A suplicación de los procuradores de México se expidió una cédula para que se hiciese dicha moderación según pareciese al presidente i oidores, tomando parecer de quienes conviniesen, y que lo que a los más pareciere, se guardase, y se informase a Su Magestad para proveer. (...) requeridos por la cédula moderaron las ordenanzas sobre que no se pudieran cargar támemes; i a ora porque hay otra que conviene moderar juntan consigo en acuerdo...” [sigue lista de los participantes].

escrita en una tabla en los "tianguis" o mercados y plazas de todos los pueblos.¹⁶

c. *Junta para la elaboración de la "descripción de la tierra" y los "memoriales sobre poblarla y perpetuarla"*

Durante el mes de mayo de 1532 se realizan varios encuentros entre los miembros de la Audiencia, los obispos, y una representación de los religiosos. El tema central: la famosa "información y descripción de la tierra" que la metrópoli reclamaba con insistencia, desde antes de la llegada de la primera Audiencia.¹⁷ La Junta comienza sus reuniones el 1 de mayo con la presencia de todos los nombrados en la cédula de convocación. El único ausente fue el obispo de Tlaxcala, fray Julián Garcés, que por apremio de la Corona había pasado a residir establemente en su diócesis.¹⁸ Fruto de estas reuniones se elabora un documento común, que es el que ha llegado a nosotros.¹⁹ Este documento refleja sin embargo, las cosas en que "sobre acuerdo avían tomado, se resolvieron y fueron concordés y de un parecer". Las discrepancias van a quedar plasmadas en los pareceres que serán remitidos a la Corona separadamente por cada uno de los distintos grupos (oidores, presidente, franciscanos y dominicos).²⁰

16. Cf. Puga, *Cedulario*, f. 89. y D. de Encinas, *Cedulario Indiano* (Madrid 1596) Reimpresión facsimilar, Ediciones de Cultura Hispánica (Madrid 1945) IV, 309.

17. El tema ha sido tratado exhaustivamente por Baudot, *Utopía e historia*, 40-45, desde la óptica de las primeras encuestas etnográficas que precedieron a las más extensas de los franciscanos Olmos, Motolinía, Las Navas, y Sahagún. Señalemos que Baudot no llama Junta al documento descubierto por el P. Cuevas, sino simplemente "Carta de los Franciscanos y Dominicos de México". Sin embargo es clara la participación de la Audiencia y de Zumárraga, así como también, el carácter de "Junta", manifiesto por la diversidad de opiniones vertidas. La cédula que convoca la Junta y ordena los temas a tratar, se encuentra en Puga, *Cedulario*, f. 7v. y Encinas, *Cedulario*, I, 339. Se vuelve a repetir en la *Instrucción a Ramírez de Fuenleal y la nueva Audiencia*, 12 de julio de 1530, en Puga, *Cedulario*, f. 37v-45.

18. Fray Julián Garcés, que hasta 1531 residió prácticamente en Tenochtitlán (Ciudad de México). Recibió a fin del dicho año una real cédula conminándolo a residir en su diócesis. Cf. Cuevas, *Historia*, I, 332.

19. Se encuentra en el AGI, *Indiferente General*, 1530. ff 541r.-542v. Fue publicado por Llaguno, *La personalidad jurídica*, 151-154. Que se trató de varias reuniones queda manifiesto por el mismo documento que dice: "Luego platicaron, después de se aver juntado y platicado otras veces antes de agora...". (p.152) ". Después de lo susodicho, en tres días del dicho mes..." (p. 153).

20. Así lo expresa el oidor Ceynos en su parecer personal: "Habiéndose juntado presidente y oidores... con los prelados y religiosos... se tomaron por resolución dos cosas: la una que se pusiésen ciertas máximas y presupuestos en que

Todos estos memoriales conteniendo el "orden para poblar y perpetuar", y la "descripción de la tierra", llegan a España, después de varios contratiempos, alrededor de marzo de 1533. La Reina en carta a la Audiencia de México, acusaba el recibo de todo material "en un cajón de madera". Lamentablemente no todo del contenido de ese cajón ha sido hallado hasta ahora.²¹

d. *Junta de Zumárraga, Fuenleal, la Audiencia y el Cabildo eclesiástico*

En virtud de un informe presentado en la corte por los procuradores de la ciudad de México, Tapia y Carvajal, la Corona había emitido una real cédula el 1 de septiembre de 1530. En ella se acusaba a Zumárraga de llevarse todos los diezmos, y no proveer a los presentados a cargos eclesiásticos. Se encargaba en consecuencia de ello, al obispo electo y a la Audiencia, que hasta que se hiciese la erección definitiva de la Iglesia Mexicana, los diezmos se distribuyesen de acuerdo a la erección del obispado de Tlaxcala.²²

todos vinieron...; la otra, que porque había diversidad de pareceres, que cada uno diese el suyo, y así se envíen a Vuestra Magestad..." *Carta del licenciado Ceynos al Emperador*, en J. García Icazbalceta, *Colección de Documentos para la Historia de México* [de aquí en más CDHM] Ed. Porrúa (México 1980) II, 158. El memorial de Zumárraga en García Icazbalceta, *Zumárraga*, IV 114-117; Ramírez de Fuenleal envía dos pareceres sobre la perpetuidad de la tierra. García Icazbalceta edita los dos mostrando las enmiendas y agregados: CDHM II, 165-189. Otros parecer dado "in extenso" fue el del oidor, licenciado Quiroga. Tenemos noticia de él, y en parte de su contenido a través de otro escrito del futuro obispo de Michoacán, su "Información en Derecho". En este informe al Consejo de Indias, redactado tres años después, Vasco de Quiroga hace continua referencia a su parecer, inspirado como él mismo lo afirma, en la "Utopía" de Tomás Moro, quien "como inspirado del Espíritu Santo, sacó las ordenanzas y muy buen estado de república... de donde como de dechado se sacó el de mi parecer" Vasco de Quiroga, *Información en Derecho*, en CDIAO, 10, 493 cf. también la edición crítica con introducción histórica por P. Castañeda Delgado, *Don Vasco de Quiroga y su "Información en Derecho"* (Madrid 1974).

21. *Carta de su Magestad para la Audiencia*, Barcelona 20 de abril 1533, en Puga, *Cedulario*, f.83v.: "El consejo recibió un cajón de madera en que embiastes la residencia que tomastes a Nuño de Guzmán, y a los licenciados Matienzo y Delgadillo y otras personas particulares, y la descripción de la tierra, y también recibieron los pareceres particulares que con ellas venían, vuestros y de ciertos religiosos y personas de esa tierra..." M. León Portilla señala algunos documentos que a su parecer pertenecieron a esta remesa de información. G. Baudot es sin embargo de opinión contraria. Cf. M. León Portilla, *Ramírez de Fuenleal y las antiguiedades Mexicanas*, en "Estudios de Cultura Náhuatl" 8 (1969) 23-28; y Baudot, *Utopía e historia*, 53, n. 134.

22. La cédula está inserta en la *Erección provisional de la Catedral de México*, en A. M. Carreño. *Un desconocido cedulario del siglo XVI perteneciente a la Ca-*

Zumárraga, seguramente queriendo dejar arreglado el asunto antes de embarcarse, y silenciando la injusticia de la acusación, se junta con el presidente Fuenleal, la Audiencia y lo que era su Cabildo Eclesiástico:

"En la cibdad de Temistitlán (a) veinte e siete días del mes de mayo del nacimiento de nuestro Salvador Jesucristo de mil y quinientos y treinta y dos años, se juntaron el Ilustrísimo y magnífico señores (sic.) Presidente e Oidores de su Magestad desta Abdiencia y Cancillería Real de la Nueva España y el reverendo señor Fray Juan de Zumárraga, electo confirmado desta dicha cibdad (...) y platicando con los presentados Deán y Canónigos..."²³

El documento emanado de esta Junta es valioso para la historia de la Iglesia de México, pues trae la lista de todos los hasta entonces presentados a cargos eclesiásticos, una descripción de los oficios, y el tipo de culto y ceremonias que se realizaban en la catedral y las parroquias.

2. *Las Juntas de 1536*

Las Juntas conocidas en este año son fundamentalmente tres. La primera sobre el problema de la administración del bautismo, que retomará la Junta de 1539. La segunda sobre la tasación de los tributos a los indígenas, y la tercera sobre las cosas en que los indios han de ser "industriados, amonestados y apercebidos". Veamos sumariamente las fuentes que nos informan de estas Juntas.

a. *Junta sobre la administración del bautismo a los indios*

Debemos al biógrafo de Zumárraga, el P. Chauvet, las noticias sobre la Junta que se llevó a cabo —según el documento descubierto— a fines de noviembre de 1536.²⁴ Esta Junta es un acuerdo al que llegaron los religiosos de la Nueva España en presencia del Vi-

tedral metropolitana de México (México 1944) 75. El documento fue publicado por primera vez en A. M. Carreño. (*Don Juan de Zumárraga, obispo y Arzobispo, documentos inéditos publicados con una introducción y notas*. Porrúa e hijos (México 1941) 114-117.

23. *Erección provisional de la Catedral de México*, en Carreño, *Cedulario* 74-79.

24. El texto de la Junta en Franciscus Matritensis, *Bullarium discalceatorum*, (Matriti 1744) t. I, 134; cit. y traducido en Chauvet *Zumárraga*, 183-184. Está fechado el día de San Andrés Apóstol (30 de noviembre) 1536.

rrey, de Zumárraga y de Fuenleal, sobre la forma de administrar el bautismo a los indígenas.²⁵ Debemos señalar sin embargo, que para la fecha mencionada en el documento, el obispo de Santo Domingo, Ramírez de Fuenleal, ya no se encontraba en México.²⁶ Nos inclinamos a creer que se trata de un error de la fecha más que un error sobre la presencia del presidente de la Audiencia, que por otra parte aparece atestiguada en otras fuentes.²⁷ Si esto fuera así, la Junta pudo haberse realizado en la fiesta de San Andrés (30 de noviembre) pero de 1535, inmediatamente después de la llegada del virrey Mendoza a la capital Mexicana.

b. *Junta sobre la regulación de los tributos de los indígenas*

Por real cédula del 26 de mayo de 1536, la Corona pedía al Virrey, a Zumárraga, y a las personas que consideraran de su confianza, que:

“...vos junteys en esa ciudad de México, y así juntos, ante todas las cosas oyreys una missa solemne del Espíritu Santo que alumbre derechamente hagays lo que aquí por nos os será encargado...”²⁸

25. El comienzo del acta de la Junta dice así: “Por orden del muy ilustre Señor Virrey de Nueva España en las Indias, del Consejo de Su Majestad, que gobierna esta tierra, nos hemos reunido, los obispos de Santo Domingo, de Tlaxcala y de México, para poner concordia y armonía entre los religiosos de las órdenes mendicantes, nuestros coadjutores en la conversión e instrucción de los indios...” Chauvet, *Zumárraga*, 153.

26. Ramírez de Fuenleal que ya cansado había pedido volver a España, recibió de manos de Mendoza las reales cédulas mandándole regresar, previo paso por su Obispado de Santo Domingo. Parte de Nueva España el 9 de marzo de 1536 para llegar a la metrópoli el 5 de junio, donde lo encontramos dando cuenta de su llegada a la Reina. Cf. *Carta del Obispo de Santo Domingo a S.M.*, de Sevilla a 16 de junio de 1536 en Paso y Troncoso, *Epistolario*, III, 185: “...en 9 de marzo me hize a la vela del puerto de Nueva España... llegué a esta ciudad en 5 de este mes de junio...”.

27. Cf. la *Exposición de fray Cristóbal de Almazán al Consejo de Indias sobre la cuestión del bautismo*, en AGI, *Indiferente general*, 1381, publicado por C. Cecherelli *El Bautismo y los franciscanos en México (1524-1539)*, en *Missionalia Hispánica* 12 (1955) 281-282: “...unos frairles baptizaban con crisma y otros sin crisma, sino con agua sola, hasta quel Visorey de Vuestra Magestad y los oidores de la su Real Chancillería de aquellas partes, con los obispos de México y Santo Domingo y Tlaxcala, declararon y dieron por instrucción cinco cosas que se habían de guardar...”.

28. *Real cédula dirigida a Don Antonio de Mendoza y a fray Juan de Zumárraga sobre la tasación de los tributos de los indios*, dada en Madrid a 26 de Mayo 1536, en Encinas, *Cedulario*, II, 200 (viene inserta aquí en otra cédula del año 46) y en CDIAO, 41, 198.

Se encomendaba a esta Junta la delicada tarea de establecer los tributos que debían pagar los indios a la Corona. Esto se debía realizar de tal manera que, lo que a "todos juntos, o la mayor parte de vosotros, pareciere que justa y cómodamente pueden y deben pagar de tributo... aquello declareis y taseis según Dios y vuestra conciencia".²⁹ No conservamos ninguna otra noticia de esta Junta, pero sabemos que Zumárraga intervenía activamente en la determinación de los tributos indígenas desde por lo menos 1531.³⁰ Abandonando el cargo de protector de indios el obispo no tenía potestad jurídica para tomar parte en las tasaciones, no obstante lo siguió haciendo en compañía del Virrey.³¹

c. Junta para la elaboración de las "Ordenanzas" para indios

La siguiente información sobre las Juntas de este período las trae el cronista Herrera en sus Décadas. Tratando el tema de una carta que el Rey enviara al virrey Mendoza dice:

"Y considerando todo esto le mandó que recibiendo esta orden juntase consigo el audiencia, los prelados y religiosos de la ciudad y de la comarca y viesen una minuta que se le enviaba, que había sido ordenada en el Consejo de las Indias; y habiendo platicado hiciesen una memoria de las cosas que les pareciesen de que los naturales de aquella tierra debían de ser avisados y apercebidos para guardar y cumplir, y de lo que solían hacer como en los otros malos ritos y costumbres..."³²

En base a la "minuta" enviada por el Consejo de Indias, la Junta debió elaborar un documento que fue luego vuelto a enviar a la me-

29. Encinas, *Cedulario*, II, 201. Cf. también J. Miranda, *El tributo indígena en la Nueva España en el S. XVI* (México² 1980) 88-93.

30. Se conservan en el Archivo General de la Nación de México [usamos la sigla AGNM], *Libro de tributos*, algunas de las tasaciones hechas por el obispo. Véase una de ellas en Miranda, *El tributo indígena*, 333. En la p. 340 cita algunos de los expedientes donde se encuentran: Nos. 45; 225; 255; 275; 283. Estas se hacían "hasta tanto los señores presidente y oidores otra cosa en ello provean".

31. Cf. AGNM, *Libro de Tributos*, Nos. 144; 198; 336; tasaciones del año 1543 hechas por el Virrey Mendoza y Zumárraga, cit por Miranda, *El tributo indígena* 340.

32. Herrera, *Décadas*, Sta. L.I., cap. X, La cédula con la *Minuta* está fechada en Madrid, el 11 de marzo de 1536. Se encuentra en el *Cedulario Indico de Ayala*, IX, 114, y también en Encinas, *Cedulario*, IV, 269-270. Otra exactamente igual pero dirigida a Nueva Galicia en Puga, *Cedulario*, f 158v159v. Noticias y traslado de otra dirigida a las autoridades de Guatemala y fechada en Madrid el 30 de marzo de 1536, trae A. de Remesal, *Historia general de las Indias Occidentales*, L.III, cap. 8, Ed. Biblioteca de Autores Españoles (Madrid 1964-66) t. I, p. 206-208.

trópoli, para su confirmación. Esta llega luego a la Nueva España en forma de real cédula, donde es proclamada. Conservamos un traslado de esta cédula fechado el 10 de junio de 1539.³³

Haciendo una atenta comparación entre la "minuta" del Consejo de Indias y las "ordenanzas" elaboradas en México, se pueden apreciar la riqueza de informaciones propias de la tierra, los matices puestos en torno a los sacramentos, la moral sexual, etc. Todo confluje a evidenciar una participación activa de los religiosos y los obispos en la redacción de las mismas.

3. *La Junta de 1537 sobre la ida al Concilio General*

Con fecha del 14 de julio de 1536 el Virrey Mendoza recibía en México una nueva instrucción real que complementaba aquella que le había sido dada al zarpar para el Nuevo Mundo. Uno de los puntos de la instrucción decía:

"Pues ya en la Nueva Spaña ay algún número de perlados, procurareis que como personas que han de dar cuenta a Dios de la ánimas de sus Diócesis, se junten algunas veces y confieran entre sí lo que combiene, para que puedan mejor gobernar sus obispados".³⁴

Se juntan de esta manera Zumárraga, el recién consagrado obispo de Guatemala, Don Francisco de Marroquín, y el obispo de Oaxaca, Juan de Zárate.³⁵ Fruto de esa reunión nos ha quedado una carta

33. *Traslado de ciertas ordenanzas fechas por el Abdiencia Real, insertas en una provisión sellada con el sello real*, México, a 10 de junio de 1539, en Carreño, *Cedulario S. XVI*, 130-135. Existe otro ejemplar con ligeras variantes, firmado por Antonio de Mendoza y los Oidores en AGNM *Tierras*, 1141, y publicado por E. O'Gorman en "Boletín del Archivo General de la Nación" t. XV-2, 179-190. Las ordenanzas siguen, —ampliando y agregando información propia de la tierra— la "minuta" del Consejo de las Indias arriba citada.

34. *Instrucción a Don Antonio de Mendoza Virrey de la Nueva España*, Madrid 14 de julio 1536. en CDIAO,23, 454-467, texto cit. p. 458. Si bien este párrafo de la instrucción lo trae también el traslado que el notario apostólico, Fortuno de Ibarra, hiciera de la Junta de 1539, nos parece que la mención que hacen los obispos de la instrucción al Virrey, en la carta que a continuación veremos, no puede ser otra sino ésta. Nos basamos para esta afirmación en la fecha de la instrucción, que debió llegar a Nueva España a mediados de 1537, dando lugar así a la Junta y a la carta correspondiente del 30 de Noviembre.

35. El obispo de Tlaxcala se encontraba en su diócesis y el aún electo de Michoacán (don Vasco de Quiroga), por encargo del Virrey efectuaba un censo a los vasallos del Marqués del Valle. Así lo afirma el mismo Zumárraga: "Los obispos

que los tres dirigen al Emperador. Todo el tono de esta Junta tiene en la mira la ida al Concilio General convocado por el Papa, y el lograr de la Santa Sede disposiciones para la naciente Iglesia Americana.³⁶

4. La Junta de 1539

La Junta de 1539 ha recibido diversas denominaciones por sus distintos comentaristas e historiadores: segunda Junta eclesiástica, tercera Junta eclesiástica, quinta Junta, primer Concilio Mexicano, o simplemente Junta de 1539.³⁷ La primera edición se la debemos, al igual que a la de 1537, a Lorenzana, quien frente a su hallazgo entre los papeles del archivo de su Iglesia Metropolitana, las mandaba a

desta Nueva España hacemos larga relación a S.M., por una carta firmada de los tres, porque el señor obispo de Tlaxcala estaba a la sazón y está en su diócesis, y asimismo el señor electo confirmado de Mechuacán contando los vasallos al Marqués en sus pueblos" *Carta de Zumárraga a Juan de Sámano*, México 29 de diciembre 1537, en García Icazbalceta, *Zumárraga*, III, 129; Burrus, *Key Decisions*, 255, afirma, tal vez siguiendo a Cuevas, *Historia*, I, 430 n.3., que asistió Don Vasco de Quiroga. Se trata sin duda de un error.

36. *Carta de los obispos de México, Oaxaca y Guatemala a S.M.*, México 30 de noviembre 1537, en García Icazbalceta, *Zumárraga*, III, 94-124. La carta fue primeramente publicada por Lorenzana como apéndice a los Concilios Mexicanos primero y segundo. El apéndice de Lorenzana en León *Bibliografía Mexicana del Siglo XVIII*, t. IV (México 1907) 308-330. Sobre la frustrada ida al Concilio cf. supra n.4. Para una visión completa de los temas tratados y de las posturas de los obispos, se deben agregar a esta carta los "poderes" de representación al Concilio, y las correspondientes "instrucciones" dadas por Zumárraga: *Poder de Zumárraga al Cardenal don Francisco de Quiñones, al obispo Don Sebastián Ramírez de Fuenleal, al Chantre Cristóbal de Pedraza y a fray Cristóbal de Almazán*, México 13 de noviembre 1536, en Carreño, *Don Fray Juan de Zumárraga*, 83-85. También reproducido por Cecherelli, *El bautismo*, 278-279. *Poder de Don fray Juan de Zumárraga a fray Cristóbal de Almazán*, México 13 de noviembre 1536, en Carreño, *Don fray Juan de Zumárraga*, 80-82; también en Cecherelli, *El bautismo*, 276-277; *Poder de Zumárraga a fray Cristóbal de Almazán*, México, 10 de febrero 1537, en Cecherelli *El bautismo*, 279-281 [AGI, *Indiferente*, 2606]. *Instrucciones a sus procuradores ante el Concilio* (febrero 1537?) en García Icazbalceta, *Zumárraga*, IV, 130-141; *Instrucción a su procurador don Sebastián Ramírez de Fuenleal* (febrero 1537?) en García Icazbalceta, *Zumárraga*, IV, 231-245.

37. cf. *México (Concilios de)*, en BHAS, t.II, 242-243: "La segunda Junta eclesiástica a que yo me atrevería a llamar primer Concilio mexicano, se celebró en México en abril de 1539."; Cuevas *Historia*, I, 429, la llama tercera Junta eclesiástica (la primera de 1524 y la segunda de 1532); García y García, *Aportación Franciscana a las fuentes del Derecho Canónico Indiano*, en id. *Iglesia sociedad y derecho* (Salamanca 1985) t. II, 403, la considera la "quinta Junta de México". Señalamos aquí la inconveniencia de la nomenclatura, primera Junta, segunda Junta, etc.

imprimir como apéndices a los Concilios primero y segundo.³⁸ A la Junta asistieron Zumárraga, el ya consagrado obispo de Michoacán, Don Vasco de Quiroga, y el de Oaxaca, Juan de Zárate. Fray Julián Garcés, si bien firma las actas, parecería no haberse encontrado presente; éstas le fueron remitidas posteriormente para que las rubricara. Estuvo ausente también Marroquín, ya de vuelta en su diócesis, y efectuando por esa fecha un recorrido por el enorme territorio de su obispado.

De esta Junta conservamos un traslado de 25 artículos que fueron propuestos por los obispos a la consideración de los religiosos franciscanos, dominicos y agustinos —presentes también en alguna de las sesiones de la Junta— y la respuesta de éstos al mandato del mismo documento. La Junta está en íntima relación con las disputas sobre los ritos del bautismo, y la llegada de la bula *Altitudo divini consilii* de Paulo III, que zanjaba en parte las dudas de los evangelizadores.³⁹

La Junta de 1540 aparece como un complemento de la de 1539, pero no por eso reviste menor importancia. Los obispos impacientes por no haber recibido la contestación del Rey a la anterior Junta, se vuelven a reunir para enviar al monarca los capítulos que nuevamente habían ordenado, y en los que “no faltó el Espíritu Santo que no suele faltar en estos tiempos y necesidades”.⁴⁰ La carta enviada al Rey nos confirma que el texto que conocemos de la Junta de 1539, es solamente un listado de temas que tocaban a los religiosos, a quienes fue leído. La Junta de 1539 debió consistir de otro documento

38. Los apéndices editados por Lorenzana en León, *Bibliografía Mexicana del siglo XVIII*, IV, Nº 129, 308-313. Figuran asimismo en García Icazbalceta, *Zumárraga*, III, 149-184. El P. Cuevas *Historia*, I, 429 dice que se encuentran también originales en el Archivo de Indias, pero no especifica el lugar. Hemos encontrado un traslado de los mismos, firmado por el notario Pedro Román de Castillo en AGI, *México* 336 A.

39. Texto parcial de la bula en F. J. Hernández, *Colección de bulas breves y otros documentos relativos a la Iglesia de América y Filipinas* (Bruselas 1879) I, 65-66. Para un comentario de la bula y su relación con las otras dos bulas *Sublimis Deus* y *Veritas ipsa* de la misma fecha cf. Cecherelli, *El bautismo*, 254-261.

40. El original de esta Junta se conserva en AGI, *México*, 336 A. Lleva las firmas de Zumárraga, Vasco de Quiroga y Juan de Zárate. El obispo de Guatemala Marroquín dicen “se halla presente a la plática de esto y había de firmar aquí si no se hallara al tiempo que se firmó ausente con el visorrey y el adelantado en la provincia de Mechuacán”. Este dato permite datar la carta por marzo o abril de 1540. El documento fue publicada por Paso y Troncoso *Epistolario*, IV, 8-18. Esta carta, no ha sido tenida en cuenta por García Icazbalceta ni por el P. Cuevas, *Llano* o el P. Burrus.

más amplio, del cual se pueden deducir algunos temas comparándolo con esta carta de 1540.

5. *La Junta o congregación de Zumárraga con los religiosos de Nueva España en 1541*

Es relativamente reciente la información que el conocido historiador Ernest Burrus, ha dado sobre la existencia de esta Junta o congregación eclesiástica, que Zumárraga realizara con los superiores y hombres doctos de las tres órdenes mendicantes (Franciscanos, Dominicos y Agustinos). Ninguno de los historiadores modernos la habían mencionado, a pesar de estar atestiguada en un conocido memorial de Alonso de Zorita.⁴¹ La Junta (o juntas) recibe una variedad de denominaciones, atestiguadas ya por fuentes contemporáneas, que no hacen sino confirmar lo que decíamos sobre la analogía de la expresión y la amplitud de su uso.⁴²

La diferencia de esta Junta o congregación con respecto a las anteriormente conocidas, radica principalmente en el origen de la convocación de la misma. Los religiosos frente a la acometida del proyecto episcopal, de querer organizar la evangelización en la Nueva España de acuerdo a un esquema basado en la división territorial por parroquias y clero secular, tal como quedaba reflejado en la carta de la Junta de 1540, resuelven juntar filas para "conformarse en to-

41 Burrus, *Key Decisions of the 1541 Mexican Conference*, 261-262; A. de Zorita, *Parecer sobre la enseñanza espiritual de los indios*, Granada, 10 de marzo 1584, publicado como apéndice N° X a su *Historia de la Nueva España*, Manuel Serrano y Sanz [Ed.] (Madrid 1909) 493-527. Lo reproduce también Cuevas, en CDIHM 331-354. Citamos de acuerdo a esta última edición.

42. Zumárraga llamó a la serie de reuniones entre él y los religiosos de las tres órdenes "unión santa" como lo atestigua el cronista agustino Grijalba: "Este año de 41, hizieron las religiones una *unión santa* que así la llamó el señor obispo Zumárraga..." Grijalba, *Crónica de N.P.S. Agustín en las provincias de la Nueva España*, (México² 1924) 159. Grijalba sin embargo al referirse a cada una de ellas las llama Juntas: "Haziense las *juntas* de los más graves religiosos (...), las *juntas* se hazian en casa del señor obispo" *ibid.* 160. Fray Alonso de la Veracruz usa la nomenclatura latina "congregatione" y "consilio": "Et sic fuit definitum ex *consilio* doctorum et provincialium Ordinum coram episcopo Mexicano anno 1541"; "Et in *quodam congregatione* facta in domo episcopi bonae memoriae, Fratris Ioannis de Zumárraga (...) definitum est uno animarum adstantium consensu anno 1541, cui *congregatione* interfui..." Veracruz, *De Decimis*, q. N° XXIII y XXIV en: E. Burrus [Ed.], *The Writings of Alonso de la Veracruz*, (Rome-St. Louis 1968-1976) [abreviamos con la sigla VC] IV, 549 y 587. Zorita usa el vocablo "congregación": "...hallé una *congregación* que el obspq de México hizo...". Zorita, *Parecer*, 333. Burrus usa el vocablo inglés "conference", pero lo matiza a lo largo del artículo con otras denominaciones.

das sus acciones". La iniciativa de la "unión santa", según la bautizó Zumárraga, provino en primer lugar de los religiosos, que comenzaron a reunirse alternativamente en los conventos de las tres órdenes religiosas. Es solo después de haberse celebrado algunos de estos encuentros que Zumárraga decide unirse, realizándose las mismas después de ello en el caso del religioso, según lo atestigua Grijalba.⁴³

Parte del contenido de una de estas reuniones nos ha llegado a través del eminente Agustino fray Alonso de la Veracruz. En su Tratado *De decimis*, expuesto en el segundo curso anual de la Universidad de México (1554-1555), Veracruz hace mención y copia las resoluciones de la congregación de 1541 relativas a dos temas. El primero sobre el deber de los obispos de poner a religiosos —prefiriéndolos sobre el clero secular— en las comunidades indígenas. El segundo sobre la obligación de los encomenderos de buscar religiosos para leerle la doctrina a los indios, y sólo acudir a clérigos si saben que son "honestos y de buen ejemplo y no tratantes".⁴⁴

La importancia del conocimiento de esta Junta radica principalmente, en la luz que arroja —al compararla con la Junta de 1540— sobre los enfrentamientos entre obispos y religiosos, el papel mediador de Zumárraga, y la importancia que se daba a la solución teórica de los distintos problemas pastorales que iban surgiendo en el caminar evangelizador.⁴⁵

6. *Juntas eclesiásticas de 1544: Reacciones frente a las "Leyes Nuevas"*

a. *Junta previa a la llegada de don Tello de Sandoval*

Simultáneamente a la promulgación de las *Leyes Nuevas*, la Corona había designado al entonces inquisidor de Toledo, Don Francis-

43. "Súpolo el señor obispo Zumárraga y parecióle tan bien y tan importante que se quiso unir también para que toda esta Yglesia, o ya la administración religiosa, o clérigos, se conformase: de modo que, de allí adelante, las juntas se hazían en casa del señor obispo." Grijalba, *Crónica*, 160.

44. Los textos completos de Veracruz pueden consultarse en Burrus *Key Decisions*, 259-269 n.21-23. y en Veracruz, *De Decimis*, VC, IV, 550 y 586-588. Burrus publica su artículo antes que saliera publicado el tomo IV de los escritos de Veracruz.

45. La comparación de la carta de la Junta de 1540 y los fragmentos que conservamos de la congregación de 1541 no fue realizada por Burrus, ya que al referirse a la Junta de obispos de 1540 sólo menciona la carta de Zumárraga al Rey del 17 de abril de 1540 (García Icazbalceta, *Zumárraga*, III, 187-206) y no la carta conjunta de los obispos de México, Oaxaca, Michoacán y Guatemala publicada por Poso y Troncoso, *Epistolario*, IV, 8-18.

co Tello de Sandoval, para ejecutarlas en el ámbito de la Nueva España. Las leyes sin embargo, fueron conocidas antes de la llegada de éste, cosa que dio pie a revuelos y nerviosismos entre la población española de México.⁴⁶ Debido a estos alborotos, es que los obispos y religiosos deciden juntarse para mandar al Rey su opinión. Así lo relata Juan de Zárate, obispo de Oaxaca en carta al Rey:

"...entre estos [capítulos de las leyes] ay otros que han alborotado tanto a los españoles de todas las ciudades, villas e lugares destas partes, que por los apaziguar, sedar y consolar, nos ha sido forzado venir a esta ciudad de Mexico a consultar con su visorrey, y a nos juntar con el obispo y religiosos de las ordenes para suplicar a V.M. por el remedio."⁴⁷

Fruto de esta Junta se conserva, además de la carta de Zárate, una de Zumárraga y los superiores franciscanos.⁴⁸

b. *Junta de 1544 convocada por Sandoval*

Don Tello de Sandoval llegaba a la revuelta ciudad de Tenochtitlán el 8 de marzo de 1544. El 24 del mismo mes promulgaba oficialmente las *Leyes Nuevas*, pero con la decisión de aplazar su puesta en vigor hasta tanto los procuradores del ayuntamiento de México, junto con representantes de las tres órdenes religiosas, informaran

46. Jerónimo López escribía al Rey desde México: "...en estos navios que llegaron a estas partes en este mes de julio pasado, llegó una nueva que puso a todos los españoles desta Nueva España en grande admiración y espanto." *Carta de Jerónimo Lopez al Rey*, México 25 de octubre 1543, en Paso y Troncoso, *Epistolario*, IV, 65. Las Leyes Nuevas fueron promulgadas en Barcelona el 20 de noviembre de 1542. Cf. A. Muro Orejón. *Las Leyes Nuevas de 1542-1543*. Reproducción de los ejemplares existentes en la sección de Patronato del AGI. Transcripción y notas por... en "Anuario de Estudios Americanos" 2 (1945) 811-835. Tello Sandoval zarpa de San Lucas de Barrameda el 3 de noviembre de 1543 según él mismo lo refiere: "hoy nos hazemos a la bela, plega a Dios en su misericordia darnos buen viaje" *Carta de Don Tello de Sandoval a S.M.*, Sant Lucas de Barrameda, 3 de noviembre 1543, en AGI, *Indiferente General* 1093.

47. *Carta de Juan de Zárate obispo de Oaxaca a S.M.*, México, 5 de octubre 1543 en AGI, *México*, 357.

48. Cf. Zubillaga, *Historia de la Iglesia*, 332; García Icazbalceta. *Zumárraga, al Rey*, 4 de octubre 1543, en García Icazbalceta, *Zumárraga*, III, 231-239. Hubo también informes y protestas al Rey, por el lado civil. Véanse por ejemplo la *Carta de la Audiencia al Rey*, 8 de octubre 1543, en Paso y Troncoso, *Epistolario*, IV, 60-61. y la *Carta de Jerónimo Lopez al Rey*, 25 de octubre 1543, idem, IV, 64-75. Ambas cartas hacen referencia al "parecer de los frailes".

personalmente de la situación al Rey.⁴⁹ El visitador comienza simultáneamente una encuesta informativa destinada a aclarar el problema de la sucesión de las encomiendas. Fruto de esta encuesta conservamos una "Relación sumaria de la información que se trajo de la Nueva España a pedimento de la ciudad de México, y se tomó por el Governador e Audiencia de la Nueva España."⁵⁰ Complemento de esta "Relación sumaria" recogida por Sandoval, son los pareceres conjuntos de cada una de las tres órdenes religiosas presentes en la Nueva España.⁵¹

7. *La Junta general de obispos de 1546*

La Junta de 1546 es tal vez una de las más importantes de todas las hasta aquí vistas. Es al mismo tiempo la que más problemas ha dado desde el punto de vista histórico, ya que hasta el momento no se conocen sino fragmentos de sus actas, y esto de manera confusa. Las principales dudas provienen del relato que conservamos del cronista Remesal, que centrándose en la figura de Bartolomé de Las Casas, parecería confundir las conclusiones de una Junta de religiosos, con la Junta de los obispos.⁵²

Por una carta del dominico fray Andrés de Moguer (presente en la Junta) conocemos los asistentes a la misma:

"Avrá quatorze años que el licenciado Tello de Sandoval tuvo en esta cibdad de México, por mandado de Vtra. Alteza, una

49. Cf. Zubillaga, *Historia de la Iglesia*, 332; García Icazbalceta, *Zumárraga*, I, 233-245. Llaguno, *La personalidad jurídica*, 22-26.

50. AGI, *Indiferente General* 1530, ff 456-463. Publicada en Llaguno, *La personalidad jurídica*, 155-166. El legajo en el Archizo de Indias consiste de más de 500 folios titulados: *Sobre los repartimientos perpetuos de la Nueva España*.

51. Los tres pareceres se conservan en el Archivo General de Indias: - *Parecer de los Dominicos sobre repartimientos*, 4 y 5 de mayo 1544, en AGI, *México*, 280 [se trata de un traslado], publicado en CDIAO, 7, 532-542. [de una copia de la Colección Muñoz]; - *Parecer de los Franciscanos sobre repartimientos*, 15 de mayo 1544, en AGI, *México* 280 [también un traslado], publicado en CDIAO, 7, 526-532. [idem copia de Muñoz] - *Parecer de los Agustinos sobre repartimientos*, s. f. (1544) en AGI, *Indiferente*, 1530, f 536-538v. publicado en VC, V, 103-105.

52. Remesal, *Historia*, L. VII, cap. 16-17. Va siendo cada vez más claro la existencia de dos Juntas, y de conclusiones diversas emanadas de cada una de ellas. Llamaremos a una *Junta de obispos*, y a la otra *Junta de frailes confesores*, siguiendo a Helen Rand Parish, quien publicará un libro, hace tiempo anunciado, analizando las dos Juntas, y la participación lascasiana en ambas cf. Parish-Weidman, *Las Casas en México*, noticias en Pérez Fernández, *Inventario Documentado de los escritos de Btme. de Las Casas*, Centro de estudios de los Dominicos del Caribe (Bamón 1981) Nº 193, p. 468-469. n.2 de Rand Parish.

Junta y congregación en la que se hallaron presentes seis obispos de diversas partes de las Indias, y de todas tres religiones, doze religiosos escogidos en letras y costumbres y otros quatro religiosos muy honrados y doctos..."⁵³

Los obispos presentes fueron los de México (Zumárraga), Guatemala (Marroquín), Oaxaca (Zárate), Michoacán (Vasco de Quiroga), Chiapas (Las Casas). Tlaxcala se encontraba en esa época vacante por muerte de su primer obispo, fray Julián Garcés.⁵⁴ Las reuniones de la Junta comienzan en la primavera de 1546 (mediados de junio), y sin la presencia de Las Casas que llega tiempo después. Consta por los libros de Actas del Cabildo de México, que las deliberaciones de la Junta duraron por lo menos hasta fines de Octubre.⁵⁵ En este lapso se discutieron y debatieron diversos temas que tocaban al ministerio pastoral de los obispos. Hemos podido reconstruir al menos nueve de los capítulos de la Junta, en base a la documentación de que disponemos. La lista se enriquecerá sin duda, con la aparición de nuevos documentos. Nos limitamos aquí, a ofrecer un listado temático de los capítulos y su ubicación.

— Capítulo sobre la obligación de los encomenderos.⁵⁶

53. *Carta de fray Andres de Moguer al Consejo de Indias*, 20 de enero 1559, en AGI, México, 280.

54. El sexto obispo que menciona Moguer no sabemos a ciencia cierta quién es (se referirá a Tello de Sandoval?). Dos obispos más existían por entonces, fray Antonio de Valdivieso, obispo de Nicaragua, y Don Cristóbal de Pedraza, obispo de Honduras. Los dos, junto con Marroquín y Las Casas se encontraban en Gracia de Dios (Honduras) en diciembre de 1545. Ninguno de estos dos parece haber asistido a la Junta. Sin embargo podría tratarse de un error de Moguer, ya que las demás fuentes siempre hablan de 5 obispos. cf. por ejemplo el testimonio de Mendieta, *Historia*, L. III, cap. 38.

55. *Actas del Cabildo de la ciudad de México*, L. 5º, cit. en García Icazbalceta, *Zumárraga*, III, 267-268. El día 4 de noviembre está asentado: "...se platicó en este ayuntamiento sobre que en la Junta que *han hecho* los señores obispo e religiosos desta Nueva España con el señor visitador Tello de Sandoval (...) *han hecho* ciertos capítulos que dicen ser en perjuicio de la república..." El texto parece indicar que la Junta había concluido sus deliberaciones. Sobre el inicio de las deliberaciones sin la presencia de Las Casas. véase la *Carta de Marroquín a los regidores de Guatemala*, de México a 20 de julio 1546, en C. Sáenz de Santamaría, *El licenciado Don Francisco Marroquín primero obispo de Guatemala* (Madrid 1964) 211-213.

56. En una *Cédula que dispone y trata de la obligación que los encomenderos tienen de enseñar a los Indios de sus repartimientos en las cosas de nuestra Santa fe y de doctrinarlos*, año de 1554, en Encinas *Cedulario*, II, f 245-247, aparece añadido en apéndice un capítulo que "en la congregación de perlados que por nuestro mandado tuvo el licenciado Francisco Tello de Sandoval... el año pasado de mil y quinientos y quarenta y seis", cf., Apéndice N° 2. La misma cédula fue recogida en el

- Sobre la reducción de indios en pueblos.⁵⁷
- El tema del diezmo de los indios.⁵⁸
- La predicación de las bulas a los indios.⁵⁹
- Sobre el establecimiento de la Inquisición Apostólica.⁶⁰
- Sobre el derecho de asilo en las iglesias.⁶¹

Sínodo de Santa Fe de Bogotá de 1556, cf. L. Pereña [Ed.]. *Escuela de Salamanca. Carta Magna de los Indios. Fuentes Constitucionales 1534-1609*. CHP 27, CSIC (Madrid 1988) 137-141 (bajo el título: "Recurso del sínodo de Santa Fé de Bogotá al Concilio de Trento (1556)"). Este capítulo es fundamental para establecer la diferencia de conclusiones a las que llegaron la "Junta de obispos" y la "Junta de frailes confesores".

57. De este capítulo de la Junta de 1546 tenemos noticias a través de un traslado incluido en la *Instrucción a don Luis Velasco virrey de la Nueva España* 16 de abril 1550, en CDIAO, 23, 543-544. Existe otro traslado incluido en una cédula dirigida a otro virrey, Don Martín Enríquez (llega a Nueva España en 1568): *Cédula a Don Martín Enríquez. . . que trata de la reducción de los Indios de aquella tierra a pueblos congregados*, de San Lorenzo a 20 de mayo 1578, en Encinas, *Cedulario*, IV, f 272-273. El cedulario de Encinas pone equivocadamente en el margen "Año de 583" año en que ya no era virrey Enríquez sino el conde de la Coruña (que de hecho fallecía el 29 de junio del mismo año, cf. Porras Muñoz, *El gobierno de la ciudad de México*, 168). La fecha en cambio aparece clara en la cédula misma. Nótese que todavía en 1578 la Junta de 1546 era conocida y citada en la metrópoli, a pesar de haberse celebrado después dos concilios provinciales (1555 y 1565).

58. Noticias de haberse tratado este tema en una *Opinión de las tres órdenes sobre el diezmar a los indios*, (1556) en VC, V, 139. El original se encuentra en AGI. *Indiferente*, 2978. Cf. Apéndice Nº 3.

59. Existe traslado de un capítulo entero en un *Parecer de teólogos presentado por el Consejo de Indias al Rey y copia de un capítulo que se ordenó en la congregación de preladados y religiosos celebrada en México en 1546 sobre publicación y despacho de bulas para indios*. AGI, *Patronato* 170 r. 49. El documento está firmado por los teólogos fray Joan Andrade, fray Alonso de Herrera y fray Francisco Deriano.

60. Informe sobre el tratamiento del tema en la *Carta de fray Andres de Moguer al Consejo de Indias*, 20 de enero 1559, en AGI, *México*, 280. Fragmentos de la misma carta en encuentran también en Muñoz, *Colección* Vol. 84. f 77. Ha sido recientemente publicada por D. Roper Regidor, *El P. Andres de Moguer, O. P., evangelizador en México en Los Dominicos en el Nuevo Mundo*, (Sevilla 1988) 231-253.

61. Informa de ello Las Casas, *Apologética Historia*, cap. 141, Edición BAE (Madrid 1957), CVI, pp.28b-29a. Según inventario de los escritos de Las Casas preparado por Perez Fernandez, el obispo elaboró un memorial que presentó en la Junta de 1546, donde demostraba la validez del derecho de asilo en las iglesias, tanto en régimen cristiano, como también bajo el régimen azteca. Cf. Perez Fernandez, *Inventario Documentado de los escritos de Btme de Las Casas*. Nº 190.

- Creación y variación de los límites de las diócesis.⁶²
- Edición de dos *Doctrinas* para la evangelización.⁶³
- Sobre la administración de la eucaristía a los indios.⁶⁴

El visitador Sandoval partía de México el 2 de abril de 1547, haciéndose a la vela en Veracruz el 23 de mayo.⁶⁵ Partió al parecer sin los capítulos elaborados por los obispos. Tal vez éstos quisieron pulir el documento a presentar al Rey. Zumárraga corrió con la tarea de ajustar la redacción de los capítulos, y de enviarlos a la corte para su aprobación.⁶⁶

III. CONCLUSION

Llegados al final de este recorrido por las "Juntas eclesiásticas" celebradas durante el episcopado de fray Juan de Zumárraga, no

62. Fragmento de una capítulo en *Instrucción al virrey Don Luis Velasco, 16 de abril 1550*, en CDIAO, 23, 520-547. El fragmento relativo a la Junta también en García Icazbalceta, *Zumárraga*, III, 266.

63. Informa sobre esta disposición de la Junta fray Juan de Zumárraga en el colofón en su *Regla Cristiana breve* (México 1547) cf. la edición de J. Almoina (México 1951) p. 476; igualmente en la *Doctrina Christiana mas cierta y verdadera* (México 1546) del mismo obispo, cf. f 1/3r. También dice lo mismo la segunda edición de la *Doctrina* de fray Pedro de Córdoba: *Doctrina Cristiana en lengua Española y Mexicana hecha por los religiosos de la orden de Santo Domingo* (México 1548) colofón f 156v.

64. Informa sobre el punto Mendieta, *Historia*, L. III, cap. 45.

65. Cf. Muñoz, *Colección*, t. 85, f 51.

66. *Carta de Zumárraga a Tello de Sandoval*, de México 12 de noviembre 1547, en García Icazbalceta, *Zumárraga*, IV, 187-202. "Teniendo escrito para el navio de Ipiztico a vuestra merced, enviadas las cartas con los capítulos que entre los obispos se ordenaron, no sé por qué descuido o olvido se dejaron de dar a quien los había de llevar. Y de que los volvieron recibí harta pena y agora los envío a vuestra merced." (p. 187). Más adelante agrega una recomendación sobre los mismos capítulos: "Por servicio de Dios...quiera tomar de veras la mano en lo tocante a esta Iglesia, en especial cerca de la erección y en lo que los obispos acá ordenamos, como tenemos creído terná cuidado de los capítulos de la congregación." (p. 201). Sobre una posible re-redacción de los capítulos decía el obispo: "Y si antes hobiera visto los estatutos del Cardenal de Toledo, de bienaventurada memoria, don Joan de Tavera, fueran de otra manera. Y si a vuestra merced pareciere esperarme hasta que quitando de las nuestras [léase: nuestros capítulos], pongamos dellas [de los estatutos de Toledo] las que más parecieran que convengán para acá, y si no haga vuestra merced como mejor le parecerá." (p. 188). El cardenal Juan de Tavera (+1545) había celebrado un sínodo en Toledo (1536) cuyas constituciones corrían impresas.

deja de impresionar la diversidad de temas tratados en ellas. El abanico se abre por todo lo ancho de la vida de la naciente sociedad mexicana. Encontramos temas tan concretos como la elaboración de informes geográficos y etnográficos, la regulación en el uso de los cargadores indígenas o "támemes", el papel moderador en la tasación de los tributos. Innumerables sugerencias dirigidas al Consejo de Indias y a las autoridades de la metrópoli sobre las formas de "poblar y perpetuar la tierra". Discusiones en torno a la legitimidad del método de "encomienda" y los modos de su aplicación como instrumento de evangelización. La necesidad y las formas de promover la "policía humana y divina" en el proceso de civilización y evangelización...

En íntima conexión con lo anterior —la promoción humana es parte constitutiva de la evangelización— son tratados los problemas específicamente religiosos: el catecumenado, su duración, los ritos del bautismo y los problemas que traía el matrimonio, los medios y métodos de la catequesis, disposiciones disciplinarias dirigidas a los recién admitidos a la fe, como también a los viejos cristianos. Aparecen igualmente las sombras siempre presentes en la evangelización como tarea humana: Las lamentables discusiones en torno a la distribución de los diezmos, el conflicto entre religiosos y obispos, las divisiones que se perciben entre los mismos obispos, etcétera.

En medio de las vicisitudes de la historia y "acicateada por las contradicciones y desgarramientos de aquellos tiempos fundadores",⁶⁷ le Iglesia supo responder con una capacidad creadora, que todavía pasma al que hoy la contempla. Las Juntas eclesiásticas Mexicanas son en este sentido, lugar privilegiado para el conocimiento de este tiempo primigenio, de la formación de la Iglesia en el continente Americano.

FERNANDO GIL

67. *Documento de Puebla* N° 6.

APENDICE N° 1'

Junta de 1532 moderando el uso de támenes

"Junta de presidente i oidores con varias personas para moderar las ordenanzas sobre el buén tratamiento de los indios. En México, 23 de mayo 1532"

Real Academia de la Historia: *Colección Muñoz*. T. 79, f. 158

"A suplicación de los provisores de México se expidió Real Cédula para que se hiciese dicha moderación según pareciese a presidente i oidores tomando parecer de quienes juzgaran conveniente; que a los que más pareciere se guardase i se informase a S.M. para proveer.

Presidente, Obispo, i Licc. Juan de Salmerón, Alonso Maldonado, Francisco de Ceynos i Vasco de Quiroga requeridos por la cédula moderaron la ordenanza sobre que no se pudiesen cargar támenes. I ahora porque hai otras que conviene moderar, juntan consigo en acuerdo al Marqués, a los priores de Sant Domingo i San Francisco con cada sendos frailes, a Don Hortuño de Proaño alguacil mayor, i Bernardino Vazquez de Tapia regidor, a Francisco de Orduña i Bernardino de Santa Clara vecinos.

Platican, i quanto a la primera sobre los tributos i mautos. [mantenimientos] el Marqués dijo que los indios los traigan todos de doquiera que estén a sus encomenderos, salvo maíz i trigo que solo de 30 leguas e veingan a buen rei^o [?] i bién mantenidos. Confórmanse Orduña, Santa Clara i Proaño i el Prior de Santo Domingo. El de San Francisco solo añade que en cualquier cosa que se traiga de más de 30 leguas se pague el jornal a los indios, i lo mismo dice fray Francisco Ximenez. Eieto i Licc. Salmerón i Maldonado, que ropa, cacao, miel, cera, frutas, de 40 leguas; en maíz i trigo guárdense las ordenanzas de los támenes. La mismo Ceynos, pero prescribe la paga de 100 almendras de cacao por cada 5 leguas que pasen de las 20. Quiroga que los traigan a las casas de los encomenderos de 25-26 leguas, pero no sean obligados a llevarlo a las minas, i en esto cúmplanse las ordenanzas.

2a., 3a. i 4a., todos unánimes, que se cumplan por todo.

5a. Los más votan que los indios encomendados hagan ranchos a los esclavos; que se muden de unas a otras minas una vez al año, i

les ayuden a llevar las batéas i herramientas, pero por ello se les descuenta algo del tributo, e no sea a más distancia de 30 leguas.

Todas las otras ordenanzas votan todos que se cumplan por todo.

Pregonose esta moderación en 2 de junio.

I quanto a la [venta?], se manda que de donde quiera traigan los tributos o da vendan los encomenderos, salvo trigo i maíz que solo sea de 30 leguas en lugar de las 20 que prescribe la ordenanza, i añade en que en lugar de llevarse solamente al lugar de la [venta?] de los encomenderos, sea a do quieran distante de 30 leguas, proveyendo de manutención para la vuelta, pena de incurrir en la pena de la ordenanza. En la que dispone no se hagan naborías con los indios, ni se les haga llevar herramientas de unas a otras minas, se modera que los puedan hacer para los esclavos una vez al año, i asimismo una vez ayuden a llevar batéas i herramientas no excediendo de 30 leguas.

Autorizó una copia auténtica Alfonso Lucas, escribano de cámara de S.M. i del Audiencia."

APENDICE N° 2

Capítulo de la Junta de obispos en México 1546

"Cédula que dispone y trata de la obligación que los encomenderos tienen de enseñar a los Indios de sus repartimientos en las cosas de nuestra Santa fe y de doctrinarlos. Año de 1554."

ENCINAS, Cedulaario Indiano, II, f. 245-246.

[f. 246]

"...y porque en la congregación de perlados que por nuestro mandado tuvo el Licenciado Francisco Tello de Sandobal del Consejo de las Indias de su Magestad en esa Nueva España, el año pasado de mil y quinientos y quarenta y seis, ay un capítulo que toca a los susodicho, os le mando embiar con esta firmado de Juan de Samano, secretario de su Magestad, para que veais lo que ahi se ordeno, y de testimonio cerca desto, y lo hagais publicar y dar a entender a los encomenderos, para que sepan la obligacion que tienen, y la

carga con que tienen los dichos indios. Fecha en Valladolid a 10 días del mes de Mayo de 1554 años. Yo el Principe. Por mando de su Alteza Juan de Samano. Señalada del Consejo."

"Los Capítulos que refiere la cedula de arriba, que tratan la obligacion que los encomenderos tienen a enseñar y doctrinar los Indios que les tributan."

[1] "La causa fiscal [¿final? ¿principal?] porque la Santa Sede Apostolica concedio el señorío de los reynos destas indias a los Reyes catolicos de gloriosa memoria y a los sucesores, fue la predicacion de nuestra Santa fe catolica en ella, y la conversion y salvacion destas gentes, y ser reducidos y atraídos al gremio de la universal Yglesia. Y por descargar su magestad su catolica conciencia mando encomendar los indios a los Españoles con el mismo cargo que su magestad los posee, por ende parecio a la congregacion como mas cierta y segura, que las personas que se encargaren desta encomienda, si han cumplido lo que son obligados por la cedula de encomienda en la doctrina y administracion de los sacramentos, y han proveido lo necesario al culto divino y a los ministros, avian llevado con buena conciencia lo que justamente sin exceder de la tasación han llevado.

[2] Parecio asimismo que los negligentes y descuidados en poner la debida y necesaria diligencia, en cumplimiento de la cedula de encomienda, no teniendo ni procurando ministros para la doctrina y administración de los sacramentos a los Indios que tienen encomendados, ni han proveido suficientemente su yglesia de ornamentos y cosas al culto divino necesarias, ni han satisfecho a los ministros su trabajo, que estos tales demas de aver estado y estar en culpa muy grave, son obligados a restituir todo aquello que justamente se devria gastar en lo susodicho. Y si ha auido alguno que con Espiritu diabolico, totalmente ha procurado y repugnado, que no huviesen ni vienesen ministros a sus pueblos, y a esta causa aquellas animas que tan caro costaron a Iesu Christo, han carecido de doctrina y lumbre de fe y sacrificio de la Misa y de la gracia de los sacramentos, a la cual corresponde la gloria, cuyo grado unico vale mas que cuanto oro y plata y piedras preciosas ay en las Indias, y privarlos de tanto bien, ha sido gran detrimento de sus conciencias, y en irreparable daño espiritual y temporal de los indios.

[3] Por ende parecio a la congregacion, que estos tales encomenderos allende de aver ofendido gravemente a nuestro Señor, y privado a sus cristianos de tan inestimable don y beneficio, son obli-

gados a mucha mas restitution y satisfaccion que los susodicho y descuidados y negligentes. Y la tal restitution y satisfaccion, qual y quanta deva ser, y en que manera se aya de hazer, quédase al arbitrio del prudente y fiel confesor, comunicandolo con el diocesano, o con el prelado principal de su orden.

Sobre lo cual los obispos encargan estrechamente las conciencias de los confesores y sus superiores, que miren de quien fian las confesiones y conciencias de los penitentes. Y que los prelados de las tres ordenes, o los ministros confesores en los casos arduos desta materia, deven comunicar [con] los diocesanos, servatis servandis, en los del sello y secreto de la confesion que se deve al sacramento de la santa confesion.

[4] Y porque el deseo de los Prelados, e intento de la congregacion, es asegurar las conciencias y abrir las puertas de la yglesia para los cristianos, en lo que segun ley divina se puede sufrir, les parecio que los encomenderos deven procurar y pedir con toda diligencia ministros religiosos o clerigos, cuales convienen, y que provean a los religiosos de mantenimientos competentes, y a los clerigos de convenientes estipendios para su congrua sustentacion, y de lo necesario al culto divino, y para ornamento, vino y cera, al parecer del diocesano y disposicion segun la distancia y calidad de los pueblos. Y los oficiales de su Magestad, a cuyo cargo fuere la tal provision, deven proveer lo mismo en los pueblos que tributan y estan en su real cabeza. Y cuando el pueblo fuere grande, no se deven satisfacer a sus conciencias con un solo ministro, antes deven pedir al diocesano dos o tres, o lo que la gradeza del pueblo y larga visitacion, y multitud de gentes demandare. Y si los pueblos fueren pequeños, de pocos intereses, que se convengan dos o tres encomenderos mas cercanos, los cuales tengan a lo menos una yglesia en lugar conveniente y ministro y le provean lo necesario como dicho es.

[5] Y porque al presente ay falta de ministros y religiosos, en tanto que esta necesidad dura, si los encomenderos procuran con diligencia ministros para los pueblos de su encomienda, sean visitados de los religiosos o clerigos mas cercanos, satisfaziendoles por su trabajo y cuidando con alguna limosna, se puede creer que están libres de culpa, y que no lo estaran no poniendo la diligencia susodicha, y aunque la pongan todavía tendran obligacion a alguna restitution de la parte que avian de gastar en el culto divino y ministros, que por no los poder aver han dexado de cumplir."

JUAN DE SAMANO

APENDICE N° 3

Capítulo de la Junta de obispos de 1546

"Parecer de teólogos presentado por el Consejo de Indias al Rey y copia de un capítulo que se ordeno en la congregación de prelados y religiosos celebrada en México en 1546 sobre publicación y despacho de bulas para indios."

AGI, Patronato 170 r. 49.

†

"Muy alto y muy poderoso Señor

Los del Consejo de las Indias de Su magestad comunicaron con nosotros los infrascriptos theologos, una carta de V.A. por la qual les mandava tomasen con nosotros parecer si seria justa cosa y conveniente dar facultad para que se embiassen y predicasen bullas en las yndias a la forma y manera que aca en estos reinos se predicán, conviene a saber, con el interese o provecho por la expedicion.

A lo qual respondiendo ante todas [las] cosas havemos dado y damos muchas gracias a Dios que en tiempo donde tanto parece correr la necesidad de qualquier ynterese que ayuda pudiese hazer a tan grandes y tan necesarios gastos, aya puesto en coraçon a V.A. de no lo hazer sin ser primero ynformado de la justicia y consecuencia que en esto podría haver. Lo cual no pudo ser sin movimiento de spiritu sancto. Y con el mismo movimiento nos ha parecido a cada uno de nos en particular y a todos juntos que la tal expedicion por ninguna suerte ni manera se deve admitir ni consentir, assi por lo que Sant Pablo dize y predica, que a los que no estan muy firmes y solidos en la fe no se les ha de dar ni comunicar el manjar espiritual que a los firmes se daría. sino su leche como a niños tiernos en la imformacion del ser spiritual, *tamquam parvulis in christo lac bonis dedi non escam*. [ICor. 3,2].

[f 1v]

Como también por el gran escandalo que en los semejantes nuevos en la fe se causaria acerca de nuestra fe, si estos diesen en pensar que la gracia de Dios, y bienes espirituales del alma se vendian o compravan a dineros. Porque muchos años no bastaran // para per-

sualirles que esto no sea venta, y que allí no se pretenda mas interes que no salvacion de sus almas, pues aun en los muy afirmados de mil años en la fe, havemos visto en nuestros tiempos la quiebra que en ellos ha hecho este darse gracias por dineros.

Y asi seria a nuestro parecer muy bien consultado, que las dichas gracias y bulas se les diesen algunos años a trueque de ayunos y oraciones y limosna voluntaria para que conforme a la doctrina de sant pablo *Iterum parturirentur donec formetur Christus in eis* [Gal. 4,19]. Esto ha sido y es nuestro parecer, sometiendonos a la correction de la sancta madre yglesia.

fray Joan Andrade
fray Alonso de Herrera
fray Francisco Deriano

Copia de un capitulo que se hizo y hordenó en la congregacion de perlados y religiosos que se tuvo en la ciudad de Mexico el año de MDXLVI [1546].

Justa cosa es evitar todo escandalo en los nuevos en la fe, mayormente que pueda traer alguna sospecha y presuncion de cobdicia contra la predicacion del evangelio. Por ende para la buena edificacion de los indios, que no piensen que la doctrina, sacramentos y las otras cosas spirituales que se les administran para su salvacion se les dan por via de [questo?] y mercadería, como Sant Pablo nos lo enseña, parecio a la congregación que no se devria predicar, ni comunicar a los yndios bulas y otras indulgencias por precio alguno. Y por que seria contra charidad privarlos de tan exelente bien como thesoro de Iesuchristo y de sus sanctos, y de que tienen tanta necesidad como tiernos en la fe, suplican a Su Magestad sea servido pedir a su santidad conceda un breve para los perlados destas partes que contenga la facultad y gracias de las bulas para distribuir gracias, el dicho sancto thesoro, a estos pobres, y dispensar y absolver en todos los casos y dubdas y necesidades que en esta Nueva España, tan remota de su Santidad se les puedan ofrecer, y a cada ora se ofrecen. Y las yndulgencias y jubileos que vienen en las bulas se les conceda gratis, con que rezen y visiten alguna yglesia."

MARIA, LA MUJER Y LA IGLESIA: LOS TRES NOMBRES DE LA HUMANIDAD REDIMIDA (*)

Abordar desde el punto de vista de la teología dogmática el tema general de este encuentro: "María y la mujer en la Iglesia" exige, ante todo, el esfuerzo de descubrir y explicitar el nexo que vincula estos tres términos: la mujer, María y la Iglesia, y así, bajo esta luz, estaremos en mejores condiciones para interpretar y juzgar las actuales aspiraciones de promoción de la mujer en la sociedad y en la Iglesia.

En las últimas décadas, son demasiado numerosos los signos que atestiguan que la mujer aparece con fuerzas como tema creciente y problema ineludible. Como no podía ser de otro modo, este problema cultural de tan amplias y variadas dimensiones repercute en la Iglesia, ya sea a modo de estímulo para la reflexión teológica y del Magisterio, que busca iluminar a la luz de la fe la condición femenina, ya sea obligando a revisar la praxis acerca de las funciones que tradicionalmente puede desempeñar la mujer en la vida de la Iglesia.

El fin de esta ponencia es descubrir desde el dogma la vigencia de la figura de María como paradigma de la mujer en sus actuales anhelos o necesidades de promoción dentro de la sociedad y de la Iglesia. Más concretamente, se trata de entender en lo específicamente femenino de María, en sus funciones de virgen, esposa y madre, un mensaje siempre actual sobre la promoción de la mujer, que desborda su contexto sociocultural y desafía los siglos.

Procuraré, en primer lugar, describir a grandes rasgos el laborioso camino del Magisterio romano de los últimos años sobre María y la mujer. En segundo lugar, intentaré presentar la mutua relación de los términos María, la mujer y la Iglesia. Y, por último, ensayaré proyectar la luz de la ejemplaridad mariana sobre algunos aspectos de la promoción de la mujer.

* Ponencia presentada en el *II Encuentro Mariológico Nacional*, Facultad de Teología, UCA, Buenos Aires, 5-7 de octubre de 1988.

1'. *El Magisterio sobre María y la mujer en las últimas décadas*

Al procurar recoger las principales intervenciones del Magisterio en los últimos decenios sobre el tema de la mujer, podemos comprobar un sensible desarrollo doctrinal estrechamente vinculado a las nuevas coordenadas históricas: el impacto en la sociedad civil de los movimientos femenistas, por un lado, y por otro, el problema ecuménico planteado por las ordenaciones femeninas en la Iglesia Anglicana, cuyo primer antecedente data del año 1944, así como por otros ministerios ordenados confiados a mujeres en distintas denominaciones cristianas.¹

En este siglo, durante los años anteriores al concilio, los papas hablan en distintas oportunidades sobre la mujer. En relación con la condición femenina, la figura de María brillaba como el modelo ejemplar de la feminidad, tema ya clásico de la predicación.² Aunque los movimientos de emancipación femenina levantaban su voz desde hacía tiempo, el presupuesto cultural desde el cual se piensa es el de una sociedad donde la mujer asume como ámbito específico de su misión la intimidad del hogar. Es en este presupuesto donde, para los predicadores y para el mismo Magisterio, la ejemplaridad de María rinde sus mayores frutos. Arrancar a la mujer, sobre todo casada, de este ámbito hogareño, es juzgado como orientación equivocada o visto como un peligro.

Así se expresa Pío XI en la encíclica *Casti connubii* de 1930.³ Pío XII, ante la precipitación de los cambios en la sociedad, manifiesta lúcida conciencia acerca de los nuevos espacios de presencia femenina y sus nuevas responsabilidades y no cesa de proclamar la dignidad de la mujer y la igualdad de sus derechos con el hombre, procurando animar con sentido evangélico la nueva situación.⁴ Sobre María y la

1. Acerca de la historia de las ordenaciones en la Iglesia Anglicana, cf. *Ocasión y motivo de la declaración ("Inter insigniores")*. Por un experto de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, en *Misión de la mujer en la Iglesia*. Madrid 1978, 39-67.

2. Cf. Pío XI, Enc. *Lux veritatis* n.20: AAS 23(1931)493-517; Pío XII, Alloc. a la Unión Mundial de Organizaciones Femeninas Católicas, nn.18-21: AAS 49(1957)906-922; Juan XXIII, Alloc. a las mujeres que participaron en el Encuentro Nacional del Centro Italiano Femenino: AAS 51(1959)195-197; Alloc. a las mujeres delegadas que participaron en el Encuentro de la Unión Mundial de Organizaciones Femeninas Católicas: AAS 53(1961)318-321; Alloc. a los participantes en el encuentro sobre la mujer y la vida social: AAS 53(1961)610-612.

3. Cf. nn.58-59: AAS 22(1930)539-592.

4. Las referencias para las numerosas intervenciones sobre el papel creciente de la mujer en la vida social, pueden verse en *Indice... dei Discorsi e radiomessaggi di S.S. Pío XII*. Roma. Poliglotta Vaticana (s/d).

La mujer tiene notables párrafos en la alocución del 29 de septiembre de 1957, dirigido al 14º Congreso Internacional de la Unión Mundial de Organizaciones Femeninas Católicas. En el contexto en que habla de aspectos legítimos de la emancipación social de la mujer presenta la figura de María, quien íntimamente unida a Cristo, representa la realización más elevada del ideal femenino:

“¿Qué civilización —se pregunta—, qué religión elevó jamás el ideal femenino hasta semejantes alturas, la exaltó hasta semejante perfección? El humanismo moderno, el laicismo, la propaganda marxista, los cultos cristianos más desarrollados y extendidos, no ofrecen nada que pueda ni siquiera ser comparado con esta visión...”.⁵

Leídos con perspectiva histórica, los números 18-20 de esta alocución resultan de interés, al mismo tiempo que notamos que la relación entre María y la promoción femenina no aparece aun ni desarrollada ni expresada de manera explícita.

Juan XXIII manifiesta cierta perplejidad ante la situación en la cual se encuentran muchas mujeres por las necesidades de salir de su hogar para ganar el sustento.⁶ Sin embargo, es con Juan XXIII que se producirá un cambio significativo en el lenguaje al considerar la misión de la mujer en la sociedad actual. Al término de su pontificado, el mismo papa que antes interpretaba como necesidad riesgosa que la mujer saliera de la intimidad de su hogar, en la encíclica *Pacem in terris* reconocía como un “signo de los tiempos”, junto con la promoción de las clases obreras y la emancipación de los pueblos,

“...el hecho de que las mujeres están entrando en la vida pública, quizá más de prisa en los pueblos que profesan la fe cristiana, y más lentamente, pero también a gran escala, en los países de civilización y tradición distintas”.⁷

El concilio Vaticano II dedica párrafos aislados al problema de la mujer y a su promoción, en la constitución *Gaudium et spes* y en el decreto *Apostolicam actuositatem*.⁸ En sustancia, se reconoce la igual dignidad del hombre y de la mujer y la igualdad de sus derechos para acceder a la cultura, el derecho de elegir libremente

5. Cf. n.19.

6. Cf. Alloc. a los participantes en el Encuentro sobre la mujer y la vida social: AAS 53(1961)610-612.

7. Cf. n.41: AAS 55 (1963)257-304.

8. Cf. GS nn.9, 27, 29, 49, 52, 60; AA n.9.

esposo y estado de vida. Se afirma que la necesaria presencia de la madre en el hogar, sobre todo en razón de los hijos menores, no debe ser obstáculo para la legítima promoción social de la mujer. Los padres conciliares reconocen como benéfica la presencia femenina en todos los campos de la vida y desean promoverla más, tanto en la sociedad como en las diversas áreas del apostolado de la Iglesia.

Aunque los textos sean breves y ya para su momento expresaran cosas obvias, al menos para las sociedades más desarrolladas, su simple lectura revela el cambio operado en el lenguaje oficial de la Iglesia correlativo a la nueva situación sociológica de la mujer. Quedaba atrás la imagen de la mujer que reinaba en el ámbito hogareño y que dejaba al varón el campo de la vida social y pública, las profesiones, la política, etc. Y no se trata ya de una situación peligrosa o triste, que de hecho asume la mujer, situación que la Iglesia debe acompañar en socorro de la misma, sino que se produce un cambio de valoración: se busca promover como un beneficio la presencia femenina en todos los ámbitos de la vida social y en la actividad eclesial.

Estas orientaciones básicas del concilio serán después desarrolladas en el magisterio posconciliar de Pablo VI, no sólo en discursos sino con gestos y disposiciones disciplinares, que no es mi propósito ilustrar aquí.

Observamos que el concilio no vincula explícitamente el tema de la promoción femenina con la figura de María. Aquella que durante siglos fue presentada como el paradigma de la mujer, no es ahora invocada como el símbolo de su promoción. La cuestión era incipiente y en el plano de la reflexión teológica no había aun alcanzado suficiente madurez. Quedaba por cultivar un importante campo de estudio en el que lentamente los teólogos y el Magisterio comenzarán a trabajar un tema que "se está lejos de poder considerarlo como agotado y espera ulteriores desarrollos", como así lo reconoce todavía hoy un reciente documento de la Sagrada Congregación para la Educación Católica del 25 de marzo de este año.⁹

La laguna es tanto más sensible cuanto que en los movimientos de promoción femenina, aun de origen católico, se fue instalando cada vez más la sospecha de que la figura de María, exaltada como ideal de la mujer, es un símbolo ambiguo creado por una Iglesia masculinizada en su jerarquía y en su teología; símbolo en el cual se pro-

9. Congregación para la Educación Católica, *La Virgen María en la formación intelectual y espiritual*, n. 15. Cf. *L'Osservatore Romano* (ed. esp.) 20 (1988) 654.

yecta un modelo claramente distinto al de la mujer emancipada. María, tal como fue estudiada y presentada en la teología y en la espiritualidad tradicionales, representaría, según esta corriente, un modelo de sumisión y de silencio, acrítico para con los varones; modelo de mujer confinada en el hogar de pasividad, de inferioridad y dependencia, producto de una Iglesia que ha marginado al sexo femenino de la mediación con lo sagrado.¹⁰

Transcurridos más de ocho años desde la clausura del concilio, Pablo VI publica la exhortación *Mariialis cultus* con fecha del 2 de febrero de 1974.¹¹ En los números 34-37 vemos recuperada la ejemplaridad de María respecto de la mujer, esta vez situada "en las condiciones de vida de la sociedad contemporánea". En primer lugar, el papa detecta una de las causas de malestar en el culto mariano, a saber: el contraste entre la imagen tradicional de la Virgen y la realidad psicosociológica profundamente cambiada en que viven los hombres de nuestro tiempo, con especial mención de las condiciones nuevas de la mujer, cuyos horizontes de vida se han ensanchado notablemente. Se indican cuatro áreas en las que se ilustra la novedad: el ambiente doméstico, la actividad política, la vida social y el campo cultural.

En el n° 35 se expresa lo esencial de la ejemplaridad mariana, aquello "que tiene valor universal y permanente" más allá del tipo de vida que llevó y de sus circunstancias socioculturales: "porque en sus condiciones concretas de vida ella se adhirió total y responsablemente a la voluntad de Dios... fue la primera y más perfecta discípula de Cristo".

Así presentada, la ejemplaridad de María se extiende a todos los fieles. Pero en los números siguientes, sin dejar de considerar el valor universal de la misma para todos los hombres, se hace especial referencia a la mujer. El papa distingue dos cosas: por un lado, la imagen evangélica y la doctrina mariológica que la Iglesia fue explicitando; y por otro, la imagen popular y literaria que está en relación con los

10. Cf. R. Laurentin, *Marie et l'anthropologie chrétienne de la femme*, en *Nouvelle Revue Théologique* 89,(1967)458-515. El autor comienza recogiendo las objeciones que surgían ante la figura de María como ideal de la mujer. La revista *Concilium* desde hace años, a través de distintos colaboradores, expresa una fuerte crítica a la imagen tradicional de María como modelo femenino. Cf. J. Arnold, *María, la maternidad divina y la mujer*, 111(1976)54-67; Borresen, *María en la teología católica*, 188(1983)258-272; C. Halkes, *María y las mujeres*, *ibid.*, 203-292; M. Dumais, *El servicio de la mujer. ¿Una sumisión inevitable?*, 214(1987)453-461.

11. Cf. AAS 66(1974)113-168.

distintos marcos socioculturales en los que han vivido las distintas generaciones cristianas. Y añade:

“...se debe considerar normal que las generaciones cristianas que han ido sucediendo en marcos socioculturales diversos, al contemplar la figura y la Misión de María —como Mujer nueva y perfecta Cristiana que resume en sí misma las situaciones más características de la vida femenina porque es Virgen, Esposa, Madre—, hayan considerado a la Madre de Jesús como modelo eximio de la condición femenina y ejemplar limpidísimo de vida evangélica, y hayan plasmado estos sentimientos según las categorías y los modos expresivos propios de su época”.

La Iglesia reconoce la validez de las expresiones culturales del pasado, pero no se siente atada a ellas.

El aporte más valioso acerca de la ejemplaridad de María respecto de la mujer lo encontramos en el n° 37. El párrafo comienza y concluye expresando la misma idea de fondo: desde las actuales pautas culturales, bajo la luz del Espíritu, los hombres de nuestro tiempo pueden descubrir en la figura evangélica de María un modelo para sus esperanzas más profundas; pero, lo que de suyo tiene vigencia ejemplar para todo ser humano, es aplicado especialmente a la mujer teniendo en cuenta los valores que sirven para medir la promoción femenina y las objeciones que podían originarse en el feminismo ante las representaciones culturales anteriores.

Así, ante la mujer deseosa de activa participación en las decisiones de la sociedad, se presenta el “consentimiento activo y responsable” de María a la “obra de los siglos” que es la encarnación. Ante el peligro de interpretar la opción por la virginidad como desprecio por los bienes y la dignidad del matrimonio, se la presenta como opción libre y valiente para entregarse por entero al amor de Dios. La plena sumisión de María a la voluntad de Dios no se confunde ni con la pasividad ni con la religiosidad alienante, sino que se relaciona con la capacidad profética que muestra en el Magnificat, al proclamar a Dios liberador de los humildes y oprimidos. Se mencionan las situaciones que brindan de María el retrato de la mujer fuerte, conocedora de “la pobreza y el sufrimiento, la huida y el exilio”. Por último, se destaca la solicitud maternal de la Virgen no cerrada sobre su propio Hijo, sino abierta a la fe de la comunidad apostólica y dilatada en el calvario a horizontes universales.

El papa reconoce que hay en este terreno mucho trabajo por hacer. Por eso enmarca estos cuatro números de la exhortación advirtiendo al comienzo y al final que se trata sólo de “algunas observa-

ciones" (*animadversiones quasdam*) o "ejemplos" (*exempla*) e invitando a los teólogos, a los pastores y a los fieles a interesarse por estos problemas.

Los textos de *Marialis cultus* revelan sensibilidad e información. De hecho, vemos recogidos en síntesis los elementos de reflexión que algunos teólogos habían comenzado a elaborar sobre el tema. Pienso concretamente en un valioso artículo de René Laurentin, de 1967: *Marie et l'anthropologie chrétienne de la femme*; ¹² y en otro de Jean Galot, de 1970: *Culto mariano e emancipazione della donna*. ¹³

Casi tres años después de *Marialis cultus* aparece la declaración *Inter insigniores* de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe sobre la cuestión de la admisión de las mujeres al sacerdocio ministerial. ¹⁴ El tema mariano aparece aquí de manera muy indirecta.

Fundándose en la actitud de Cristo y de los apóstoles y en una tradición eclesial que no conoce ninguna excepción en toda su historia, el documento afirma que "la Iglesia, por fidelidad al ejemplo del Señor, no se considera autorizada a admitir a las mujeres a la ordenación sacerdotal".

Podemos resumir de la siguiente manera la respuesta a las objeciones mayores que debe enfrentar:

1) Por el solo dato de la Sagrada Escritura, no puede probarse que tal actitud de Cristo responda exclusivamente a motivos socioculturales. En efecto, se brindan muchos ejemplos donde su conducta respecto a las mujeres choca explícitamente con las costumbres de su ambiente.

2) Al salir del mundo judío y abrirse a la civilización grecorromana, los apóstoles y Pablo rompen, a veces con dolor, con las prácticas mosaicas. En dicho ambiente la existencia de sacerdotisas era un hecho normal. Si la Iglesia en su apertura al mundo pagano, aún rompiendo con las prácticas y la mentalidad del judaísmo, mantiene en un medio favorable al sacerdocio femenino la praxis de reservar al varón el ministerio sacerdotal, la razón no debe buscarse en una discriminación cultural.

12. Cf. *Nouvelle Revue Théologique* 89(1967)485-515.

13. Cf. *La Civiltà Cattolica*, 121(1970)II, 123-132.

14. Cf. *AAS* 69(1977)98-116. Lleva fecha del 15 de octubre de 1976, pero se dio a publicidad el 27 de enero de 1977.

3) En cuanto al poder de la Iglesia de introducir cambios en la disciplina sacramental, se recuerda la distinción de Trento entre la substancia inmutable de los sacramentos y las normas acerca de su administración, las cuales varían según épocas y lugares. La economía sacramental, se dice, está fundada sobre signos convencionales sino naturales y, según la doctrina tomista, expresamente citada "los signos sacramentales representan lo que significan por su semejanza, natural". En efecto la alianza entre Dios e Israel asumió la forma de un matrimonio en que el pueblo elegido es la esposa bienamada. El Verbo asumió en la encarnación la naturaleza humana según el sexo masculino, no para indicar "una pretendida superioridad natural del varón sobre la mujer" sino para ser el esposo, en el misterio de la nueva alianza, de la Iglesia esposa santa e inmaculada.

El documento reconoce que en este tema no puede ofrecerse una evidencia inmediata a partir de los textos de la Escritura. Y por eso: "No se trata de ofrecer una argumentación demostrativa, sino de esclarecer esta doctrina por la analogía de la fe". En último análisis, es el discernimiento eclesial, bajo la luz del Espíritu, quien descubre en la tradición ininterrumpida un valor normativo, en fidelidad a la voluntad de Cristo interpretada por el Magisterio.

Escapa a los límites de este trabajo estudiar la declaración en toda su complejidad y riqueza. Mi interés está más bien centrado en ver cómo se conecta el tema mariano con los reclamos de promoción femenina. Y al respecto encontramos esta afirmación muy sobria e indirecta.

"Su misma Madre asociada tan íntimamente a su misterio, y cuyo papel sin par es puesto de relieve por los evangelios de Lucas y Juan, no ha sido investida del ministerio apostólico, lo cual induciría a los Padres a presentarla como el ejemplo de la voluntad de Cristo en tal campo".¹⁵

En el mismo año 1976 apareció el documento de la Comisión pastoral de la Congregación para la evangelización de los pueblos, sobre la función de la mujer en la evangelización.¹⁶ Surge en el contexto del Año Internacional de la Mujer y de la toma de conciencia del movimiento de promoción femenina en todos los órdenes. Dadas las características del documento, la figura de María aparece de manera muy tangencial.

15. *Ibid.*, n.2.

16. *Fonction de la femme dans l'évangélisation. Document de la Commission pastorale de la Congrégation pour l'évangélisation des peuples*, en *La Documentation Catholique* 73(1976)612-618.

Por último, en la encíclica *Redemptoris mater* del 25 de marzo del pasado año 1987, el papa actual dedica un párrafo a María y la mujer, anunciando un próximo tratamiento más extenso sobre el tema. Del mismo retenemos esta cita:

“...se puede afirmar que la mujer al mirar a María, encuentra en ella el secreto para vivir dignamente su feminidad y para llevar a cabo su verdadera promoción”.¹⁷

II. *La mutua implicación de los términos María, mujer, Iglesia*

Tres nombres y un misterio. Vocablos diferentes para designar realidades o aspectos realmente distintos, cuyo común denominador, sin embargo, nos es descubierto por la luz de la revelación: lo femenino como símbolo de la comunión de vida y de destino entre Yahweh e Israel, entre Cristo y los hombres en la unidad de su Cuerpo, entre el Creador y la creatura. La feminidad es asumida como el signo natural de la vocación más profunda de todo hombre, varón o mujer: entrar, por su libre correspondencia a la gratuita elección divina, en el misterio de alianza nupcial con Dios, quien uniendo consigo a la creatura asegura su fecundidad y la asocia a su plan de salvación universal.

Elección, alianza y misión. En estas palabras se cifra el misterio de Israel, la esposa de Yahweh prolongado en el tiempo por la Iglesia, la esposa de Cristo; la cual puede contemplar en María la realización paradigmática de la gracia de la elección, de la perfecta correspondencia esponsal a la alianza con Dios y de una misión tan universal como la salvación de su Hijo Jesucristo.

María resulta para la mujer y para la Iglesia, que es realidad femenina, un paradigma, en cuanto que en ella coexisten simultáneamente las situaciones características de la mujer: porque es virgen, esposa, y madre, rasgos que análogamente encontramos en la Iglesia.

La unión simultánea de estas tres funciones, que en ninguna otra mujer pueden coexistir en su sentido propio, es parte del lenguaje de Dios en el misterio de la encarnación, es mensaje permanente para toda la Iglesia, es símbolo de lo femenino redimido y exaltado hasta el máximo de su significación.

17. Cf. n.46: AAS 79(1987)424 s. Dejo aquí constancia de que esta ponencia fue pronunciada el día 6 de octubre de 1988, cuando todavía no era posible tener acceso al texto de la Carta Apostólica *Mulieris dignitatem*, de la cual se conocían sólo extractos y noticias a través de los diarios.

1. *María Virgen*

María es la mujer elegida por antonomasia, la que "ha hallado gracia delante de Dios". Su virginidad consagrada atestigua la primacía del amor de Dios y de su elección. Ella es la Virgen por excelencia, modelo de toda virginidad. Es modelo de aquellos que se consagran a Cristo en cuerpo y alma, en la virginidad integral. La virginidad es don, es regalo divino. Y es en virtud de este don que la creatura puede entregarse por entero, con corazón indiviso, al amor de Dios que la elige. En la virginidad es Dios mismo quien regala a la creatura una belleza de la cual, él a su vez, queda prendado. La virginidad es renuncia a legítimos valores humanos, a tendencias hondamente arraigadas en la naturaleza. Pero positivamente es anuncio testimonial de los valores absolutos, proclamación del Reino de Dios, expresión comprometida de que es en la trascendencia donde el hombre se realiza. En la mujer es renuncia a su capacidad de atraer, para entregarse no a un amor humano, sino al amor de Dios.

El modelo de los que se consagran en el estado de virginidad integral, es también el modelo de la virginidad espiritual de la Iglesia, modelo de su femineidad virginal. San Pablo habla de la Iglesia de Corinto como de una virgen pura que es presentada a Cristo (2 Cor 11,2). La tradición teológica descubrirá en la virginidad perpetua de María una realidad espiritual e interior, que constituye la esencia misma de la vida de la Iglesia: total pertenencia y consagración a Cristo en la sinceridad de la fe. La virginidad de la Iglesia consiste en esta realidad espiritual: mantenerse en la fidelidad a Cristo. "Ambos sexos —enseña San Agustín— la Iglesia entera, se llama virgen: 'os desposé con un varón, para ofrecer a Cristo una virgen casta'. Pocos son los vírgenes en la carne, pero todos deben serlo en el corazón. La virginidad de la carne es el cuerpo intacto; la virginidad del corazón es la fe incorrupta. Así se llama virgen a toda la Iglesia...".¹⁸

María es modelo de toda virginidad, integral o espiritual. Una y otra forma convienen tanto al varón como a la mujer. Pero siendo común a los dos sexos, la virginidad es, con todo, un valor de signo femenino, porque tiene que ver con la vocación más profunda del hombre: la comunión de vida con Dios, en términos de esponsalidad. Cuando este valor se encarna en la mujer, la convierte en símbolo viviente de la postura esencial del hombre ante Dios: la creatura cons-

18. In Ps. 147,10. Citado según E. Przywara, *San Agustín Perfil humano y religioso*. 2.ed., Madrid 1984. Cf. texto n.410, 294.

ciente de su elección y que corresponda en fidelidad. "María —dice el Documento de Puebla— es garantía de la grandeza femenina, muestra la forma específica del ser mujer, con esa vocación de ser alma, entrega que espiritualice la carne y encarne el espíritu".¹⁹ Sin María, el Evangelio se desencarna, se desfigura y se transforma en ideología, en racionalismo espiritualista".²⁰

En medio de un ambiente que degrada la sexualidad, la mujer está llamada a convertirse en palabra viva de la pureza, como espiritualización de la carne, como armonía recuperada de la instintividad, que tiende a ser anárquica. Además de espiritualizar la carne, la condición femenina se destaca también por su capacidad mayor de encarnar el espíritu. Si una cultura se tornara exclusivamente viril en sus valores resultaría inhumana pues el varón "tiende a racionalizar de un modo demasiado mecánico".²¹ En este sentido el concilio, en su mensaje a las mujeres, las invitaba a "reconciliar a los hombres con la vida".²²

Con esta capacidad mayor de encarnar el espíritu se vincula la importancia de la mujer como forjadora de cultura. Aquí me permito citar al Padre Angel Strada quien comenta así la afirmación de Puebla: "las ideas actúan en la historia cuando dejan de serlo para convertirse en creencias. Y el sistema de creencias —resorte decisivo de la cultura— lo sustenta y transmite ante todo la mujer".²³

2. *María Esposa*

Entendida en su significado más profundo, como perfecta disponibilidad ante Dios, como fidelidad, la virginidad cristiana coincide con la sponsalidad espiritual. Virginidad y sponsalidad, en el plano de la gracia, son dos significados afines. La sponsalidad añade el sentido de la cooperación, de la semejanza, de la complementación.

En su sentido propio, el matrimonio establece un vínculo entre el varón y la mujer, por el que se crea una comunidad de amor entre personas, de cuya expresión física resulta la transmisión de la vida.

19. III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, *La Evangelización en el presente y en el futuro de América Latina*, n.299.

20. *Ibid.*, n.301.

21. Cf. T. Goffi, *Mujer*, en *Diccionario de espiritualidad*, dirigido por E. Ancilli, Barcelona 1983, t.II, 663.

22. Mensaje del Concilio a las mujeres, n.5.

23. A. L. Estrada, *María y nosotros*, 2ªed., Buenos Aires, 1980, 201.

María en Nazaret aparece como la esposa de José. Los une una relación de amor verdadero y esponsal, a cuya expresión física, sin embargo, renuncian. Uno y otro entienden la vida al servicio del Hijo que el Padre les ha confiado y existe entre ellos fidelidad y complementación.

Pero ya los Padres, y tras ellos la tradición teológica, descubren que María se realiza como esposa también en otro plano.²⁴ Según la carne, ella es la madre de Cristo. Según el espíritu, ella ha vivido y vive en adhesión permanente a la voluntad de Dios expresada en su Palabra. Su Hijo es el Verbo preexistente, respecto del cual ella vivía, por su fe, en actitud plenamente receptiva.

Santo Tomás, haciéndose eco de una tradición, que a su vez él profundiza, entiende la respuesta de María en la anunciación como un consentimiento nupcial que ella da en nombre de todo el género humano (*loco totius humanae naturae*); pues por la encarnación se establece un cierto matrimonio espiritual entre el Hijo de Dios y la naturaleza humana (*quoddam spirituale matrimonium*).²⁵ Según la visión tomista, María personifica a la Iglesia en el misterio esponsal de la nueva Alianza.

María es, pues, la creatura que, por su perfecta correspondencia a la voluntad salvífica de Dios, realiza el ideal de la esposa irreprochable, de belleza deslumbrante, que Dios buscaba en la alianza con Israel. La personificación de la fidelidad de Israel es al mismo tiempo el espejo límpido de la esponsalidad de la Iglesia, el pueblo de la nueva alianza. Unida más íntimamente que nadie a la persona y la obra de su hijo, desde la anunciación hasta el calvario, se convirtió en la nueva Eva junto al nuevo Adán por el consentimiento mantenido a lo largo de su vida a la voluntad salvadora de Dios, manifestada y realizada en Jesucristo, a cuyo servicio se consagró como socia inseparable. “El Padre de la misericordia —dice el concilio— quiso que precediera a la encarnación la aceptación de la Madre predestinada, para que de esta manera, así como la mujer contribuyó a la muerte, también la mujer contribuyese a la vida”.²⁶

24. Cf. S. Efrén, *Himni de nativitate*, 8 y 16. Los textos pueden leerse en S. Alvarez Campos, *Corpus Marianum Patristicum*, t.II, n.1339,18; n.1347.10 Burgos 1970; S. Cirilo de Alejandría, *De Possibilitate virginei conceptus*. Ibid. n.996; Homilia 4 en el Concilio de Efeso, cf. *Liturgia Horarum*, t.IV, die 5 augusti; Iacobus Sarugensis, *Homilia de Beata Virgine Matre Dei Maria*, en *Corpus Marianum Patristicum*, t.V, n.5069.

25. Cf. *Summa Theologiae*, III, q.30. a.1.

26. Cf. *LG*, n.56.

En el capítulo VIII de *Lumen gentium* se evita emplear la imagen nupcial al hablar de la íntima asociación entre María y Cristo. Sin embargo, la idea está implícita al ser presentada María como *socia Christi* y como nueva Eva.

En el texto citado se dicen cosas esenciales para la teología de la mujer. La contraposición se establece entre dos mujeres concretas, Eva y María, pero el significado del consentimiento mariano es reclarado con esta afirmación: “para que así como la mujer contribuyó a la muerte, también la mujer contribuyese a la vida”. Aquí se habla de la mujer sin más, convertida en símbolo donde se muestra su poder de protagonizar en la historia, su capacidad de decidir en la salvación. Volviendo a la figura de María el texto conciliar afirma que “no fue un instrumento puramente pasivo en las manos de Dios, sino que cooperó a la salvación de los hombres con fe y obediencia libres y “obedeciendo se convirtió en causa de salvación para sí misma y para todo el género humano”, según la fuerte expresión de San Ireneo.²⁷ Bajo esta luz el consentimiento de María en la anunciación se nos revela como el acta fundamental de la emancipación de la mujer, que según el relato del Génesis había quedado sometida como efecto del pecado. Es a una mujer, María, a quien en cuanto mujer Dios le pide un consentimiento de esposa no sólo a la maternidad sino a la salvación. En la pedagogía divina de los símbolos, María coopera en la Nueva Alianza no sólo en cuanto lleva la representatividad de todos los hombres, o en cuanto que es un ser humano, libre y responsable, sino en cuanto que es mujer, desde su feminidad biológica, que enriquecida por la plenitud de gracia, es solicitada por Dios para el papel de nueva Eva por una colaboración esponsal mantenida sin interrupción desde la anunciación hasta la cruz.

3. *María Madre*

Dentro del plan de salvación, el Padre confió a María la misión singular de ser madre del Hijo eterno. Su consentimiento a la voluntad divina es también consentimiento a la salvación universal. Por eso, al mismo tiempo que la convierte en Madre de Dios, ensancha las fronteras de su maternidad hasta alcanzar una dimensión universal, coextensiva a la misión del Hijo en la geografía y en el tiempo. “Mediante la encarnación —dice el concilio— el Hijo de Dios se ha unido

27. Ibid.

en cierto modo a todo hombre".²⁸ Su naturaleza humana singular adquiere una misteriosa solidaridad con todos los hombres que están llamados a incorporarse al cuerpo nacido de María para formar su cuerpo místico que es la Iglesia. El consentimiento de María la convierte en la madre física del Verbo encarnado y simultáneamente en la madre espiritual de todos los hombres virtualmente unidos a El. Consentir a la encarnación es consentir a la salvación y cooperar con ella. Esta cooperación de María en la salvación que viene de Dios, a través de la humanidad del Verbo, es la máxima que brinda una creatura.

En el consentimiento a la encarnación encontramos el fundamento primero del título "Madre de la Iglesia". Por este consentimiento, María incorpora a Cristo al género humano y, a su vez, ella queda incorporada a Cristo. Entre María y Cristo, se crea un vínculo que supera al que se establece entre una madre con su hijo, pues desde el primer instante de la encarnación queda constituida la Iglesia en su núcleo esencial. La comunión de vida entre este hijo y su madre equivale a la comunión de vida entre Dios salvador y la humanidad salvada y a esta comunión llamamos Iglesia.²⁹

En la maternidad de María, la feminidad biológica y psíquica resulta superada por el significado teológico, salvífico. Pero el valor teológico, salvífico, de esta maternidad, supera el nivel de lo biológico, humano, sin suprimirlo sino integrándolo.

El sentido teológico de la maternidad que María adquiere por su consentimiento se nos revela en su plenitud en la hora de la cruz, cuando el Hijo que salió de su seno le entrega otro hijo que, a su vez, la recibe como su madre. Es en la hora del misterio pascual cuando el título Madre de la Iglesia cobra su plenitud de significado. Junto a la Cruz, es la creatura más íntimamente asociada al dolor de la pasión del Hijo, dolor que Santo Tomás entiende como "el mayor de todos los dolores".³⁰ A la pasión del Hijo corresponde la compasión de la Madre, en lo cual volvemos a descubrir el designio divino de asociar a la mujer en la obra de la salvación. Es como mujer y es como madre que se asocia a la salvación y es modelo de la Iglesia.

28. Cf. GS, n.22.

29. Cf. R. Laurentin, *Court traité sur la Vierge Marie*, 5 ed. Paris 1967. p.139, quien, sin embargo, no emplea el título "Madre de la Iglesia" proclamado por Pablo VI al término de la tercera sesión del Concilio.

30. Cf. III, q.46, a.6.

III. *Algunos aspectos de la promoción de la mujer*

1. *La mujer en la Iglesia y la cuestión del sacerdocio femenino*

En su esfuerzo de lectura de los "signos de los tiempos" y de coherencia con el programa anunciado en *Apostolicam actuositatem*, la Iglesia posconciliar se empeñó en llevar adelante la consigna de convocar a la mujer para una participación creciente en la vida apostólica de la Iglesia.

"Como en nuestros días —dice el concilio— las mujeres tienen una participación cada vez mayor en toda la vida de la sociedad, es de gran importancia su participación igualmente creciente en los diversos campos del apostolado de la Iglesia".³¹

Paulatinamente algunas mujeres comenzaron a ser admitidas en puestos de responsabilidad en los dicasterios de la Santa Sede, y en distintos lugares se fue generalizando su presencia en organismos de reflexión pastoral, tanto a nivel diocesano como parroquial. Se las vio asumir funciones en la animación litúrgica y ejercer algunos ministerios no ordenados. Las nuevas normas jurídicas posibilitaron que en determinadas circunstancias, el obispo diocesano encomendara una participación en el ejercicio del cuidado pastoral de la parroquia a comunidades religiosas o a laicos, sin excluir a las mujeres, con la función de predicar, asistir matrimonios, distribuir la eucaristía, etc.³² En las facultades de teología, el número de mujeres, provenientes de la vida religiosa o del laicado, fue en aumento. Procurando mirar con perspectiva histórica, podemos decir que, si bien el camino recorrido desde el concilio hasta aquí es considerable, nos encontramos todavía en los comienzos de la promoción de la mujer dentro de la Iglesia. Lo que es nuevo necesita madurar. Las mismas mujeres irán sugiriendo y creando formas nuevas de presencia eclesial. De esto habrá de resultar un bien para la Iglesia no sólo por el aporte numérico sino por la riqueza específica de la presencia femenina.

Dentro de este contexto eclesial, la declaración *Inter insigniores* de 1976, sobre la cuestión del sacerdocio femenino, cuya doctrina acaba de ser confirmada por el Papa Juan Pablo II,³³ apareció a muchos

31. Cf. AA n.9.

32. Cf. Codex Iuris Canonici, c. 228; 229; 230 nn.2-3; 517, n. 2 766. 861 n.2; 1112.

33. Cf. Carta Apostólica *Mulieris dignitatem*, n.26: AAS. Remito a lo dicho en la nota 17.

como un nuevo desfasaje de la Iglesia respecto de la sociedad y una contradicción con el espíritu de los textos conciliares que piden eliminar toda forma de discriminación de la mujer.

La promoción de la mujer dentro de la Iglesia se la toma en el sentido de ampliar su presencia activa en todos los niveles, adecuando esa presencia a la nueva imagen antropológica que muestra a la mujer en pie de igualdad con el hombre, no sólo en su dignidad como persona sino en sus capacidades y talentos. En la sociedad civil se partió de la conciencia del carácter artificial de las explicaciones que se daban para justificar la ausencia de la mujer en muchos ámbitos. Contrariando la opinión de grandes escritores y filósofos, la realidad fue mostrando, paso a paso, la capacidad de la mujer en las distintas ciencias y profesiones, incluso en el gobierno de países, sin que por ello peligrara ni la eficiencia de los servicios, ni la solidez de la ciencia, ni la estabilidad de las naciones.

La inmensa deuda con la mujer que la sociedad tiene desde hace siglos, puede oscurecer aquí la recta comprensión del problema de un sacerdocio femenino. Por eso, la declaración romana señala:

“Quizá sea oportuno recordar que los problemas de eclesiología y de teoría sacramental —sobre todo cuando tocan el sacerdocio como en el caso presente— no pueden ser resueltos más que a la luz de la revelación. Las ciencias humanas, por preciosa que pueda ser la aportación que ofrecen en este campo, no bastan, ya que ellas no pueden captar las verdades de la fe: el contenido propiamente sobrenatural de éstas escapan a la competencia de las mismas ciencias”.³⁴

Más que detenernos en el estudio de la fundamentación teológica de la respuesta del Magisterio a esta cuestión, nos interesa iluminar la misma desde la teología mariana, aspecto que el documento no ha desarrollado.

En distintos escritos, anteriores y posteriores a la declaración, ha sido von Balthasar el teólogo que más se ha esforzado en descubrir y desarrollar la profunda coherencia entre un sacerdocio ministerial masculina ejercido, en representación de Cristo, y la realidad femenino de la Iglesia que encuentra en María su realización perfecta en el misterio de la Nueva Alianza.³⁵ En la Iglesia ocupa María un

34. Cf. *Inter insigniores*, n.6.

35. Cf. H. U. von Balthasar, *¿Quién es la Iglesia?*, en *Ensayos teológicos II. Sponsa Verbi*. Madrid 1964, 193 ss. *El principio mariano*, en *El cristianismo es un don*. 2 ed., Madrid, 1972, 89-99. *Importancia de la tradición ininterrumpida de la*

lugar muy superior al de Pedro. La Iglesia existe en María mucho antes de que apareciera el ministerio apostólico. El principio mariano, que es el principio femenino, es más importante que el principio jerárquico o masculino representado por Pedro. Defender la admisión de la mujer al sacerdocio como parte de su promoción, conlleva el equívoco de que éste representa el máximo poder en la Iglesia. El misterio de María nos invita a otra perspectiva, a descubrir otro poder. La esencia del ministerio sacerdotal masculino es representación. El sacerdocio es servicio de transmisión de dones divinos, que de ningún modo posee por sí mismo; su papel es instrumental y secundario. Dentro de la Iglesia, el varón sacerdote, principio jerárquico, es más, no por sí mismo, sino por lo que representa. En cuanto a lo que es por sí mismo, como varón, es menos que el principio mariano, femenino, en quien encuentra su modelo y se refugia. La comunicación activa de la gracia es instrumental, en cambio, la recepción pasiva es final y se identifica con la actividad femenina de llevar la semilla, dar a luz y educar.

“Por esta razón —dice von Balthasar— la mujer que aspirase a un papel masculino en la Iglesia, aspiraría a un ‘menos’ y renegaría del ‘más’ que ella es. Sólo un feminismo que ha perdido el sentido de la diferencia de los sexos, que ha funcionalizado la sexualidad y que quiere valorar la dignidad de la mujer por una nivelación con el hombre, puede no darse cuenta de esto”.³⁶

Una mujer de Iglesia, de sólida presencia en el mundo de la cultura y del pensamiento teológico, Ysabel de Andia, se expresa en nuestros días de esta manera:

“En cuanto al lugar de la mujer en la Iglesia, nuestra madre, es preciso ser contemplativo para percibirlo. Es el de María, virgen, esposa y madre de Dios. *Ella no forma parte de la jerarquía apostólica porque está por encima de los Apóstoles.* La finalidad de la Iglesia no está en la jerarquía de los ministros, sino en la unión del Esposo y de la Esposa”.³⁷

Iglesia sobre la intrínseca referencia del sacerdocio al varón, en AA.VV., Misión de la mujer en la Iglesia, Madrid 1978, 93-102; *María-Iglesia-Ministerio*, en *A los creyentes desconcertados*, Madrid 1983, 61-66; *La dignidad de la mujer*, en *Puntos centrales de la fe*, Madrid 1985, 353-360.

36. Cf. *María-Iglesia-Ministerio*, en *A los creyentes desconcertados*, 64.

37. Y. de Andia, *Encore le mystère d'Eve. Méditation sur la femme et la vie*, en “Communio” (ed. fr.) 7(1982)62.

2. *La mujer ¿función o persona?*

El feminismo descubre con acierto una de las raíces principales de la anterior situación cultural de confinamiento y discriminación, a saber: lo femenino definido solamente desde lo biológico y lo funcional, o sea, la natural vocación de la mujer de ser complemento del varón como esposa, madre, educadora de los hijos. Esto dará origen a la tendencia contraria que busca valorar a la mujer solamente desde la persona y la libertad. Ante la realidad que fue mostrando la inconsistencia de las razones que antes se daban para definir lo masculino y lo femenino, y ante el descubrimiento de la notable incidencia de las pautas culturales cambiantes para determinar los rasgos característicos del varón y de la mujer, cierto feminismo relativizará al máximo lo biológico de la mujer, origen de su situación histórica de sometimiento al varón; hasta el punto de ignorarlo para lograr una equiparación perfecta con el varón.³⁸

Es este uno de los puntos donde, la reflexión teológica sobre María puede iluminar el camino verdadero para una promoción social de la mujer.

Desde la revelación entendemos que no es posible encontrar un acontecimiento histórico más decisivo para la promoción del hombre que la encarnación del Verbo. Dentro de la lógica divina de salvar al hombre a través del mismo hombre, la cooperación de María es la máxima que puede brindar la pura creatura en ese acontecimiento que es "la obra de los siglos". Esto la convierte en la mayor benefactora de la humanidad, en un papel totalmente subordinado al de Cristo y que de él recibe toda su eficacia.

Pero este protagonismo histórico de María no se ejerce solamente desde su libertad responsable, desde el valor que tiene como persona, por la profundidad de su vida teológica. Siendo esto muy verdadero, no lo es menos que su protagonismo se da desde su condición de mujer, desde su femineidad biológica santificada al máximo por la gracia de Cristo y convertida en su modo específico de cooperación. Este es el mensaje permanente de su perpetua virginidad, de su maternidad divina y de ser la mujer que, en cuanto tal, es figura de la Iglesia. Un feminismo masculinizante que tendiera a la igualdad con el varón, abstracción hecha de la femineidad biológica, iría en dirección

38. Dentro de la teología católica, representan esta postura de un feminismo irritado con la teología católica tradicional, distintos artículos de la revista *Concilium* n.111, del año 1976, enteramente dedicado a la mujer en la Iglesia. Ver también los nn.188(1983) y 214(1987).

errada. Si históricamente fue este el origen de la discriminación social de la mujer, su promoción debe pasar no por la trivialización de lo biológico, sino por la necesaria integración de este aspecto, redimido de las esclavitudes que el pecado fue convirtiendo en norma social.

3. *La mujer pobre en la Iglesia pobre*

Si en un extremo de la geografía y de la evolución cultural la mujer lucha por conquistar lo que considera los últimos grandes reductos monopolizados por varones, en el otro extremo geográfico y social se encuentra en una situación "doblemente oprimida y marginada".³⁹ En vastas zonas de nuestro continente y de nuestra patria, a la humillación de una pobreza común a muchos, se añade la indefensión a la cual queda expuesta como fruto de una mentalidad machista y de determinismos sociales. Distintas situaciones pueden ilustrar el hecho de que en circunstancias de gran pobreza es la mujer quien carga con la peor parte.

La reflexión teológica sobre la figura evangélica de María, la virgen, esposa y madre, debe transformarse en luz sobre estas situaciones. Ante todo, porque estos tres aspectos que ella vive como su cooperación específica en la economía de salvación, los vive desde su situación de pobreza claramente atestiguada en los evangelios. Y es la pobreza real de María el mejor trasfondo para entender la riqueza de significado que tiene su femineidad en la obra de Cristo.

Su virginidad, signo físico de su fidelidad y su pertenencia a Dios, lo es también de su pobreza espiritual, de su perfecta apertura a la voluntad divina. Su consentimiento esponsal de nueva Eva, que afecta radicalmente el destino de los hombres más que ningún otro acontecimiento histórico, por revolucionario que sea, se da en la mayor pobreza de apariencias, en la extrema discreción de las circunstancias. Su alumbramiento se realiza en un pesebre y su maternidad espiritual culmina compartiendo con su Hijo el abandono y la angustia del mayor de los dolores.

Al realizar su tarea evangelizadora, también la Iglesia siente su pobreza. El hondo arraigo del culto mariano debe servirle para renovar su inspiración y su impulso. La Iglesia junto a la mujer pobre en nuestro continente debe aprender en su experiencia mariana a extraer toda su fuerza de la espiritualidad del Magnificat. María, decía la ex-

39. Cf. nota al n.1134 del Documento de Puebla.

hortación *Marialis cultus* n. 37, fue algo del todo distinto de una mujer pasivamente remisiva o de religiosidad alienante". Juan Pablo II nos recordaba que en su cántico "se manifiesta como modelo 'para quienes no aceptan pasivamente las circunstancias adversas de la vida personal y social, ni son víctimas de la 'alienación', como hoy se dice, sino que proclama con Ella que Dios 'ensalza a los humildes' y, si es el caso, 'derriba a los potentados de sus tronos' ".⁴⁰

En síntesis de lo expuesto, sin duda de manera incompleta, pero espero que suficiente y válida, podemos decir que María, prototipo de la humanidad redimida, es desde sus rasgos femeninos, como virgen esposa y madre, figura de la Iglesia inmaculada, símbolo permanente de la promoción de la mujer.

ANTONIO MARINO

40. Juan Pablo II, Homilía de Zapopán, 4, citado en el Documento de Puebla, n.297.

LA MUJER EN LA IGLESIA. ASPECTOS PASTORALES *

I. *Introducción*

“Yo siento a Dios de otro modo” es la expresión de Matilde, personaje femenino de la novela *Todas las sangres* del peruano José María Arguedas y que he visto citada por una teóloga peruana.¹ Se podía extender para asegurar que hay un modo femenino de ser Iglesia, de ser agente pastoral, como sin duda hay un tipo de espiritualidad particular de la mujer.

Los elementos de estas características ya están allí, en la historia de la Iglesia, aunque quizás no se han deducido todas las consecuencias a nivel teórico sistemático. Y a veces, podemos sospechar, que se trata de un protagonismo eclesial de la mujer que se logra si la mujer se lo propone. La gran Teresa de Avila, con tanta astucia como humildad, mientras no deja de ocupar su lugar en la vida pastoral, lo que la llevara a ser doctora de la Iglesia, reconoce los prejuicios masculinos y dice “En fin, mujer y no buena, sino ruin”.²

Dados los cambios en los campos de participación de la mujer, tan ampliados respecto a los que vivió María, algunos rechazan la posibilidad de que María sea modelo de mujer. Pablo VI veía estas dificultades y por eso en su encíclica *Marialis Cultus* (1974) exhortó a teólogos y a los responsables de las comunidades cristianas y a los mismos fieles que prestaran atención a los problemas de la promoción de la mujer.

Pablo VI, sin embargo, insistía que María seguía siendo modelo de mujer, no por el género de vida que llevó, sino porque en las condiciones concretas que les tocó vivir; “adhirió totalmente y libremente

* Ponencia presentada en el *II Encuentro Mariológico Nacional*. Facultad de Teología. UCA. Buenos Aires, 5-7 de octubre de 1988.

1. Consuelo de Prado, *Yo siento a Dios de otro modo (en el umbral de la espiritualidad)*. Separata nº 75 de “PAGINAS”, Lima, febrero 86.

2. *Libro de la vida*, Cap. 18,4.

a la voluntad de Dios (Cf. Lc. 1,38): ella acogió la Palabra y la puso en práctica; ella estuvo inspirada en su acción por la caridad y el espíritu de servicio; en resumen, ella fue la primera y la más perfecta discípula de Cristo. Y todo ello tiene un valor ejemplar universal y permanente”.

También Juan Pablo II en su última encíclica sobre María, dice “...la figura de María de Nazaret proyecta luz sobre *la mujer en cuanto tal* por el mismo hecho de que Dios, en el sublime acontecimiento de la encarnación del Hijo, se ha entregado al ministerio libre y activo de una mujer. Por lo tanto, se puede afirmar que la mujer, al mirar a María, encuentra en ella el secreto para vivir dignamente su femineidad y para llevar a cabo su verdadera promoción”.³ Y en la Carta Apostólica “*Mulleris Dignitatem*” (15.8.88), el mismo Papa dice que María es “el arquetipo de la dignidad personal de la mujer” (n. 5).

Si el tema de la promoción de la mujer hoy, lo tenemos que ver a la luz del Evangelio, podemos sencillamente decir que la debemos ver a la luz de María y María habla a la mujer de cómo ser mujer y en la Iglesia. Que no caiga la mujer de hoy en lo que dice la leyenda que ocurrió con San Bernardo que estando ante el altar de Nuestra Señora en oración, de repente la Virgen abre la boca y comienza a hablar, y el Santo que exclama desesperado: “¡Calla, calla!, que las mujeres no pueden hablar en la Iglesia”.

Por lo tanto, pretendo ser sólo un motivador para que las mujeres escuchen a María y hablen.

Al considerar los aspectos pastorales de la mujer y de su promoción, podemos distinguir al menos cuatro temas:

- 1) *Pastoral sobre la Mujer*, que incluye todo el aporte de la Iglesia a la promoción de la mujer.
- 2) *La Mujer en la Iglesia*, que estudia el lugar de la mujer en la Iglesia, sus relaciones con la jerarquía, los sacramentos y, en general, la vida eclesial.
- 3) *La Mujer en la pastoral*, que comprende todos los servicios pastorales que la mujer cumple; es decir, su lugar en la misión evangelizadora.

3. *Redemptoris Mater*, 25.3. 1987

- 4) *La Mujer y la espiritualidad*, que trata no sólo la espiritualidad femenina, sino el aporte de la mujer a la teología mística y a la pastoral de la espiritualidad.

II. *Pastoral de la mujer*

El tema de la promoción de la mujer se plantea cuando la familia deja de ser la organización social exclusiva. La familia, célula básica de lo social, tenía antes todas las funciones sociales; por ella pasaba toda la vida social y, en su seno, la mujer participaba de la vida social íntegramente.

La Iglesia ha trabajado desde siempre por la dignidad y la igualdad con el cónyuge masculino y fue así como aportó a la promoción femenina.

Además, dio una primera posibilidad de realización por elección de la mujer fuera de la familia, con la organización de las vírgenes y viudas, primero, y con la vida religiosa después.

Cuando la familia pierde el monopolio de la vida social, en un largo proceso que culminará con este reducirse actual de la familia a las funciones afectivas y de primera socialización de los individuos, la Iglesia promueve las organizaciones laicas femeninas. La unión de todas ellas a nivel mundial, la UMOFC (Unión Mundial de Organizaciones Femeninas Católicas) como organización no gubernamental ante las Naciones Unidas, ha cumplido y cumple una tarea valiosa en favor de la promoción de la mujer.

Pablo VI advertía en su encíclica *Marialis Cultus* que en la larga historia de la piedad, alegrándose de la continuidad de su culto a María, la Iglesia "no se aferra a los esquemas de diversas épocas culturales ni a las concepciones antropológicas particulares que la sostienen".

Sin embargo, consideraba que había una fuente permanente de paradigma femenino en "la verdadera imagen evangélica", que la doctrina va precisando en un lento y serio trabajo de profundización de la Palabra revelada. Y así, como en otras épocas y en otros encuadres culturales, hoy también se puede contemplar "la figura y la misión de María-mujer nueva y cristiana perfecta" como quien condensa las situaciones más características de la vida femenina, como Virgen, esposa, madre y viuda.⁴

4. Pablo VI no menciona el carácter de viuda de María, que sí incluye en el estudio de María como modelo de feminidad, Iris Rangel, *La nueva feminidad* (Trípode, Caracas, 1975.)

Vale la pena citar extensamente a Pablo VI en los ejemplos que expone en la encíclica:

“Así, para dar algunos ejemplos, la mujer de hoy, deseosa de tomar parte en el poder de decisión y de opción de la comunidad, contempla con una alegría íntima a María, quien, en su diálogo con Dios, da su consentimiento activo y libre, no a la solución de un problema contingente, sino al acontecimiento de los siglos, como se ha llamado justamente a la encarnación del Verbo. Se caerá en la cuenta de que la elección de María del estado virginal, el que en el plan de Dios la preparaba al misterio de la encarnación, no fue hecha por cerrarse a los valores del estado conyugal, sino que constituyó una elección valiente, hecha para consagrarse totalmente al amor de Dios; se comprobará con agradable sorpresa que María de Nazaret, al tiempo que se abandona totalmente a la voluntad del Señor, no fue en modo alguno una mujer pasivamente sometida ni de una religiosidad alienante, sino la mujer que no temió proclamar que Dios es el que levanta a los humildes y a los oprimidos, y derriba de su trono a los poderosos del mundo (Lc. 1, 51-53).

Se encontrará en María, que ocupa el primer lugar entre los humildes y los pobres del Señor, una mujer fuerte que conoció la pobreza y el sufrimiento, la ida al destierro (Mat. 2, 13-23): situaciones que no pueden escapar a la atención de aquel que quiera secundar, con espíritu evangélico, las fuerzas de liberación contenidas en el hombre y en la sociedad. Así, María no será nunca vista como una madre celosamente replegada en su Divino Hijo, sino como la mujer que, mediante su acción, favoreció la fe en el Cristo de la Comunidad apostólica (Juan, 1-12), y cuyo papel materno se extendió, tomando dimensiones universales en el Calvario. No son más que ejemplos. Manifiestan, sin embargo, de forma clara que la figura de la Virgen no decepciona ninguna de las esperanzas profundas de los hombres de nuestro tiempo, y les ofrece un modelo acabado del discípulo del Señor: artesano de la ciudad terrestre y temporal, pero peregrino que se apresura hacia la ciudad celeste y eterna; promotor de la Justicia que libera al oprimido y de la caridad que ayuda al necesitado, pero, sobre todo, testigo activo del amor que hace surgir al Cristo en los corazones”.

En fin ya se habrá visto en el tema bíblico de este Encuentro, cómo María culmina la mujer bíblica sintetizando todos los valores que la revelación asigna a la mujer y convirtiéndose para hoy, en la búsqueda por una auténtica promoción de lo femenino, particularmente en lugares donde la mujer está oprimida junto a los humildes de sus pueblos, en un modelo. Como dice Juan Pablo II, “María —la mujer

de la Biblia— es la expresión más completa de esta dignidad y de esta vocación” (Carta Apostólica *Mulieris Dignitatem* n. 5).

*María, mujer de su pueblo*⁵

María fue mujer de un pueblo dominado, mujer de una cultura machista y mujer pobre, lo más semejante a la descripción del Episcopado Latinoamericano, cuando en Puebla dice que la mujer de América Latina es doblemente oprimida y marginada.⁶

María fue elegida para ser protagonista del acontecimiento salvífico, la acción divina liberadora. Y en su canto, el Magnificat, no deja de recordar la historia de su pueblo; y de alguna manera denunciar la cultura dominante. María sigue fiel a su pueblo, cuando es llamada a creer en Dios, a creer en el papel protagónico que se le reserva en la historia salvífica. Ella es fiel a Dios y lo expresa sin olvidarse de su fidelidad al pueblo. Y como por lo que primordialmente se es pueblo es por los pobres, María nos dice que la Historia de la Salvación camina por el lado de los insignificantes, de los pobres, de los hambrientos, de los simples. “La Iglesia —dice Juan Pablo II—, acudiendo al corazón de María, a la profundidad de su fe, expresada en las palabras del Magnificat, renueva cada vez mejor en sí la conciencia de que *no se puede separar la verdad sobre Dios que salva sobre Dios que es fuente de todo don, de la manifestación de su amor preferencial por los pobres y los humildes...*”⁷

A los pies de la Cruz “Stabat Mater”, pero no sólo expresa así la fidelidad a su Hijo y la fidelidad a Dios, sino también la fidelidad a la misión, que la hace signo de resistencia a la injusticia de la sociedad que condena a su Hijo. María se convierte así en un ejemplo de profunda unidad entre la fe en Dios y la transformación de la historia de los humildes.

La pastoral de la mujer deberá promover la actitud favorable de la Iglesia frente a la promoción de la mujer, no sólo porque la mujer es marginada y oprimida, sino porque esa situación de la mujer “hace a una sociedad humana enferma”.⁸

5. Título del aporte de Adelaida Sueiro de Alayza al I Congreso Teológico Internacional. *Hambre de Dios. Hambre de Pan*. Diócesis de Chimbote (Perú). Lima, junio 1987, 209-213.

6. Ver nota al n. 1135 del *Documento de Puebla*.

7. *Redemptoris Mater* n.37.

8. Ver respuesta de G. Gutiérrez en *Teólogos de la liberación hablan de la mujer*. Entrevistas de Elsa Tamez, Ediciones DEI, Sabanilla, San José de Costa Rica, 1986.

La pastoral de la Mujer es parte de la pastoral social que promueve la solidaridad, en este caso, con las reivindicaciones femeninas por los valores humanos que la sociedad está perdiendo. La socialista y feminista Flora Tristán, hija de un peruano católico, en su libro autobiográfico de 1838 clamaba: "En verdad os digo de nuevo, no habéis de ser libres, en tanto no sepáis amar; y ¿cómo habréis de saber si no queréis saber nada de la mujer?"⁹

Todo proyecto social si es evangélico da un lugar a la amistad social como valor fundante. Lo exige el Evangelio y eso la mujer lo aporta connaturalmente, porque ella "es ternura", ella es "saber amar". Juan Pablo II lo dice en "Mulieris dignitatem": "El texto del *Génesis* —leído a la luz del símbolo sponsal de la *Carta a los Efesios*— nos permite intuir una verdad que parece decidir de modo especial la cuestión de la dignidad de la mujer y, a continuación, la de su vocación: *la dignidad de la mujer es medida en razón del amor*, que es esencialmente orden de justicia y caridad" (n. 29). La mujer, entonces, cuando ingresa como tal a la construcción de la sociedad haría una contribución que revoluciona muy profundamente la comprensión del proyecto social del Estado moderno, pero a condición de que aporte lo femenino. El CELAM pedía en 1975: "Debemos hacer revalorizar el papel de la mujer en nuestra cultura latinoamericana, en nuestras historias nacionales y en nuestra historia eclesial, evitando los prejuicios culturales atávicos".¹⁰ Juan Pablo II respecto del aporte humanista de la mujer al mundo moderno, lo dice explícitamente: "En nuestros días los éxitos de la ciencia y de la técnica permiten alcanzar de modo hasta ahora desconocido un grado de bienestar material que mientras favorece a algunos, conduce a otros a la marginación. De ese modo, este progreso unilateral puede llevar también a una gradual *pérdida de la sensibilidad por el hombre, por todo aquello que es esencialmente humano*. En este sentido, sobre todo el momento presente, *espera la manifestación* de aquel "genio" de la mujer, que asegura en toda circunstancia la sensibilidad por el hombre, por el hecho de que es ser humano" (Mulieris Dignitatem, n. 30).

9. *Pérégrination d'une paria*, 1838. Edición peruana con el título *La emancipación de la mujer o el testamento de una paria* (Lima, 1948). Citado en C. L. de Ames, *Implicancias teológicas en la experiencia de las organizaciones femeninas en el ámbito de la vida cotidiana*. Ponencia en la Escuela de Estudios Teológicos de Maryknoll, 12.1.1987 (mimeografiado).

10. *Encuentro Iglesia y Mujer en América latina*, Departamento de laicos, CELAM, en revista "CRITERIO", Buenos Aires, 26.12.1975.

Un aporte esencial, en la línea de lo que hizo María con su canto Magnificat, es lograr que la mujer rompa el silencio. Como ya hemos dicho, María con su palabra alabó a Dios, pero recordando la historia de su pueblo y afirmando, sin vergüenza y sin miedo, que la historia de la salvación camina por el lado de los humildes.

El título de una obra de la boliviana Domitilia "Si se me permite hablar" ¹¹ indica un camino, como que pide permiso pero ya habla. Como dijimos de Teresa de Avila que se disculpaba astutamente por ser mujer, pero realizaba el aporte más valioso a la teología de la espiritualidad. Es parte de la pastoral social entonces, promover que la mujer recupere la palabra en la sociedad, y para eso, para el caso de las mujeres pobres, ayudar a capacitarse y a romper la vergüenza de expresarse, siguiendo las huellas de María en Caná que habló y adelantó la hora de la historia de la Salvación.

El Vaticano decía en 1980: "María acompaña al Señor durante su vida, no permaneciendo silenciosamente y sin tomar ninguna iniciativa, sino planteando preguntas, buscando, siendo activa. Ella es su mejor testigo". Y más adelante: "...querríamos señalar que la cuestión fundamental es un problema de humanidad, que hay que situar en el contexto más vasto de la construcción de una "civilización del amor", desmitificando y superando las formas del poder, de la riqueza y del sexo actualmente en vigor en nuestras sociedades contemporáneas, y permitiendo la liberación de todas las energías humanas". ¹²

Otro aspecto a tener cuenta es que el aporte de la mujer a los proyectos liberadores es ampliamente multiplicador, porque compromete más a toda la familia. ¹³

Además, la capacidad de amar de la mujer se concreta en el aporte de valores fundamentales para la construcción de una sociedad más justa y fraterna. Entre estos valores, Gustavo Gutiérrez señala la "cercanía al sufrimiento" y la "capacidad de lucha", como también, a diferencia del varón que tiene ciertas actitudes que lo hacen evadirse de la realidad "yo creo —afirma Gutiérrez— que la mujer, estoy hablando de la mujer popular, la mujer pobre, está mucho más cerca, me parece, a muchas cosas". ¹⁴

11. Citado por C. L. de Ames, o.c.

12. Mons. P. J. Cordes, delegado del Vaticano a la *Conferencia Mundial del decenio de las Naciones Unidas para la Mujer*. Copenhague, 22.7.1980.

13. Cf. C. L. de Ames, o.c.

14. Cf. *Teólogos de la liberación hablan de la Mujer*. o.c. 54.

III. *Mujer e Iglesia*

Hay una preocupación por ubicar a la mujer en relación a la Iglesia que está en pleno desarrollo. Algo semejante ha ocurrido con María, cuando el tratado de mariología, que tuvo una evolución hacia la autonomía a partir del jesuita Francisco Suárez (1548-1617), en este siglo, por otros jesuitas,¹⁵ inicia un proceso de reintegración con la eclesiología. Las relaciones íntimas y vitales entre María y la Iglesia, en la línea más desarrollada por la patrística, está en construcción y servirá por cierto también para desarrollar mejor el lugar de la mujer en la Iglesia.

Conviene recordar algunas etapas fundamentales del período pos-conciliar para mostrar lo importante y lo complejo de un proceso, que se ha iniciado para enriquecer al Pueblo de Dios con una mejor definición del lugar de la mujer en la Iglesia.

El diálogo quizás más importante en favor de este crecimiento eclesial es el que protagoniza con las autoridades eclesiales, principalmente vaticanas, el organismo mundial representativo de todas las asociaciones femeninas católicas, la Unión Mundial de las Organizaciones Femeninas Católicas (UMOFC). Estos son los principales momentos cronológicos:

- 1967 - Aparece el tema de la mujer en el Congreso Mundial del Apostolado Laico, un encuentro de más de 3.000 participantes, donde se solicitó "que se haga un estudio doctrinal en cuanto al lugar que la mujer ocupa en el orden sacramental y en la Iglesia".
- 1969 - Se realiza en París, un Coloquio sobre la mujer *en la Iglesia y en el Derecho Canónico* en el que se pidió que "cesara, una vez por todas, la contradicción entre la afirmación del principio evangélico de igualdad entre sexos y la justificación de una desigualdad en la práctica y en la disciplina".

La UMOFC confecciona entonces un Memorandum, apoyándose en documentos Conciliares (*Gaudium et Spes* nn. 9 y 29 1 y 2 y *Apostolicam Actuositatem* nn. 1, 3 y 9), donde afirma que "las leyes de la Iglesia deben en primer lugar expre-

15. Cf. K. Rahner, *María y la Iglesia* y H. de Lubac, *Meditaciones sobre la Iglesia*.

sar la ley del Evangelio . . . Es por ello, por lo que pedimos que el Derecho Canónico sea concebido de una forma diferente”.

- 1971 - En el *Sínodo de Obispos* de 1971, que trató los temas del Sacerdocio y la Justicia, fueron invitadas por primera vez a colaborar cuatro mujeres, dos religiosas y dos laicas (Barbara Ward, economista, y Pilar Bellosillo, presidenta de la UMOFC).

Un obispo comentó después de la intervención de Barbara Ward: “¿Podemos acaso privar a la Iglesia de ese potencial femenino tan valioso? ¡No tenemos derecho!” Además, en Cardenal Flahiffí (canadiense) tuvo una intervención donde, después de sintetizar todos los argumentos contrarios a la participación de la mujer, los rechaza enfáticamente. El Sínodo rechazó tratar el tema de la mujer en el Capítulo sobre el Sacerdocio; sin embargo, en el Capítulo sobre la Justicia, pidió al Papa la creación de una Comisión mixta de estudio “a fin de que las mujeres recibieran su parte de responsabilidad y participación en la vida comunitaria y en la Iglesia”.

- 1973 - El Papa Pablo VI crea en 1973 la Comisión Mixta solicitada. La constituye con 15 mujeres y 10 varones por un año, pero después se extiende su cometido hasta 1975, para acompañar el Año Internacional de la Mujer, que había declarado las Naciones Unidas.

- 1975 - En 1975 se redacta un documento de esta “Comisión de Estudios sobre la mujer en la Sociedad y en la Iglesia”. Se llega a él con no pocas dificultades por los diferentes criterios de los miembros

Mons. Biffi, rector de la Universidad de Letrán redactó el documento final. En él se analiza la mujer en el matrimonio y la familia, en la vida económica y social, en la cultura y en la política

No deja de advertir que si bien la Iglesia ha exaltado la dignidad de la mujer, “sin embargo, en el transcurso de los siglos ha sufrido el peso de ciertos condicionamientos históricos y culturales, y hoy día parece debía abrir más sus estructuras pastorales, caracterizadas por un predominio masculino, a la participación responsable de la mujer”.

Un grupo de seis mujeres de esta Comisión quisieron presentar un despacho de minoría, pero no se aceptó. Con todo, el 29 de diciembre de 1975 este grupo elevó un informe de minoría al Papa, criticando básicamente toda la conclusión.

En el mismo año, el CELAM organizó en Bogotá del 1 al 7 de diciembre un "Encuentro Iglesia y Mujer en América Latina", organizado por el Departamento de Laicos que presidía el obispo argentino Mons. Antonio Quarracino. Participaron 16 países y sus Conclusiones se pueden leer en el número del 26 de diciembre de 1975 de la revista *Criterio*. Sólo cito tres frases para mostrar su importancia y la orientación que tuvo:

"... (los movimientos de pseudo liberación, que cifran su esperanza en la identidad de mujer y varón, interpretando como inferioridad su propia naturaleza y su vocación de maternidad, piensan y operan como si su ser femenino fuera obstáculo a la cultura y a la creación"

...

"Así mismo, la Iglesia no desplegará toda su potencia misionera en este continente fundamentalmente católico, si no acude al gran caudal de la religiosidad femenina, llevándolo a su pleno desarrollo, el cual no se alcanzará sin la participación vigorosa de la mujer promovida".

...

"En la Iglesia, en su pastoral de conjunto, las mujeres deben desempeñar en corresponsabilidad, las distintas misiones eclesiales: parroquiales, diocesanas, nacionales, continentales y mundiales en función de participación, ejecución y dirección".

1976 - El 31 de enero de 1976 se presentan al Papa las recomendaciones, tanto de la "Comisión de Estudios sobre la mujer en la Sociedad y en la Iglesia", como del "Comité del año Internacional de la Mujer". En la presentación se pidió al Papa "que se desarrolle progresivamente la presencia de mujeres competentes en puestos de responsabilidad reconocida en el seno de los dicasterios de la Santa Sede, cuyo trabajo requiera esa presencia".

Pablo VI en su respuesta dijo que el fin del Año de la Mujer, "más que un fin, es de una nueva partida de la que hay que hablar".

- 1977 - El 2 de enero de 1977, Pablo VI hablando al Congreso Nacional del Centro Femenino Italiano, concluyó: "Como se verá no es sobre la finalidad —una sociedad capaz de aceptar y de vivir la diferencia— sino sobre los medios de realizarlos, donde los feministas disienten de la opinión del Papa".

En este mismo mes y año, el día 27, la S. Congregación para la Doctrina de la Fe publicó la declaración INTER INSIGNIORES. El Consejo de la UMOFC, reunido en Dinamarca (Magleas) del 28 de mayo al 3 de abril, se quejó porque el documento se circunscribía sólo a la ordenación de las mujeres y porque daba un paso atrás frente a declaraciones del Magisterio y enunciaba a Pío XII, Juan XXIII, Pablo VI y el Concilio Vaticano II; además, sostenían, de ser incoherente con el Evangelio .

A consecuencia de esto, en junio de 1977 se hizo una reunión entre UMOFC y la S. Congregación para la Doctrina de la Fe.

- 1978 - En abril de 1978, la UMOFC se vuelve a reunir en Oxford y cambia de nombre al Grupo de Trabajo, de "la Mujer en la Iglesia", pasa a llamarse "Mujer e Iglesia". En la conclusión de este encuentro se pide que se estudie "una antropología a construir" y "una eclesiología renovada".

- 1980 - En el *Sínodo de los Obispos* de 1980 una primera intervención del Cardenal Ratzinger dio base a una intervención de un Obispo canadiense en favor del papel de la mujer en la Iglesia. El Cardenal Ratzinger había dicho: "El proyecto del Creador respecto a la mujer ha sido expresado al hombre mediante las palabras siguientes: 'Es preciso que le dé una ayuda que se le parezca' (Gen. 2,8). Si pues, se reivindica hoy la igualdad de los derechos y de la dignidad entre hombres y mujeres, ello corresponde plenamente al espíritu de la Escritura".

Apoyándose en esta intervención, Mons. Robert Lebel, Obispo; de Valleyfield (Canadá) afirmó el 14 de octubre: "¿Cómo podrá la mujer, en lo que es ella misma como persona humana representar en la Iglesia un papel tan importante como el

hombre?”. Y más adelante argumenta: “Lo que ya es realidad en la Iglesia Doméstica —donde ella encontró, según afirma *Gaudium et Spes*, el pleno reconocimiento de su dignidad e igualdad con su cónyuge masculino—, esperamos ver un día las consecuencias en el seno de la gran Iglesia”.

- 1983 - También un prelado canadiense, el Arzobispo de Quebec, Mons. Louis Albert Vachon, tuvo una intervención el 3 de octubre de 1983 en el Sínodo de Obispos sobre el tema de la mujer. Dijo: “En nuestra sociedad y en nuestra Iglesia, el hombre ha llegado a creerse el único detentor de la racionalidad, del mando y de la presencia activa, relegando a la mujer al sector privado y a las tareas de dependencia”.
- 1988 - Iba a terminar esta cronología histórica, advirtiendo que no pretendía ser completa, que no incluía documentos de algunos episcopados, como el norteamericano que piden un papel más relevante para la mujer en la Iglesia, y que, por otra parte, sabía que estaba a punto de publicarse un documento de la Santa Sede. Con fecha 15 de agosto de 1988, se publicó del Papa Juan Pablo II, la Carta Apostólica “*Mulieris Dignitatem*” sobre la dignidad y la vocación de la mujer. En una primera lectura, que me ha permitido agregar algunas citas, creo que la Carta presenta una profunda reflexión teológica sobre lo femenino que permitirá ricas aplicaciones al tema que nos ocupa. En relación al papel de las mujeres en la Iglesia Católica confirma en el n. 26 la enseñanza de “*Inter insigniores*” sobre la cuestión de la admisión de las mujeres al sacerdocio ministerial, pero abre un camino muy sugestivo preguntado en el n. 30 si no será que Cristo espera de la mujer la realización del sacerdocio real del que habla Pedro (1 Pe., 2,9).

El tema de la participación de la mujer en la autoridad de la Iglesia está en manos de los teólogos. Los planteos pastorales se deben hacer a partir del Magisterio, como norma común, y no de las investigaciones teológicas. A la reflexión pastoral le corresponde avanzar en el campo que deja el Magisterio y para hacerlo de una manera positiva, quiero recordar que la autoridad no supone una superioridad antropológica o metafísica, sino solo funcional y, más aún debemos tener en cuenta esto, si consideramos la concepción evangélica de la autoridad. Creo que vale la pena citar aquí extensamente a Juan Pa-

blo II: "Aunque la Iglesia posee una estructura *jerárquica*, sin embargo esta estructura está ordenada totalmente a la santidad de los miembros del Cuerpo Místico de Cristo . . . El Concilio Vaticano II, confirmando la enseñanza de toda la tradición, ha recordado que en jerarquía de la santidad *precisamente la "mujer"*, María de Nazaret, es *figura* de la Iglesia. Ella *precede* a todos los caminos de la santidad; en su persona la "Iglesia ha alcanzado ya la perfección con la que existe inmaculada y sin mancha" (Cf. Ef. 5,27). En este sentido se puede decir que la Iglesia es, *a la vez*, "mariana" y "apostólico-petrina" (Mulieris Dignitatem n. 27).

Fuera de este campo de la autoridad, resta mucho a desarrollar en base al hecho de que Cristo dio a la mujer una promoción en la Iglesia por vía diferente del de la autoridad. El papel de María Magdalena que anuncia la resurrección a los apóstoles, muestra la necesidad que tienen éstos de la colaboración femenina en la difusión de la fe. En "Mulieris dignitatem", Juan Pablo II, citando a Rábano Mauro y Santo Tomás de Aquino, llama a María Magdalena "la apóstol de los Apóstoles" y más adelante dice: "Este acontecimiento, en cierto sentido corona todo lo que se ha dicho anteriormente sobre el hecho de que Jesús confiaba a las mujeres las verdades divinas, lo mismo que a los hombres" (n. 16).

El varón y la mujer son iguales pero complementarios, tanto la mujer respecto del varón, como el varón de la mujer. El derecho de la mujer no es de ser como el varón, sino como sí misma, porque de lo contrario se mantendría el principio de la superioridad del varón.

En el tema de la relación de la mujer con la Iglesia, la preocupación debe desarrollarse en la línea de cómo lograr que la Iglesia avance en tener la misma actitud de Cristo, quien manifestó una gran estima para la mujer, demostrando una libertad sobre los condicionamientos y prejuicios de la sociedad hebrea de entonces. Juan Pablo II en "Mulieris Dignitatem" afirma: "En las enseñanzas de Jesús, así como en su modo de comportarse, no se encuentra nada que refleje la habitual discriminación de la mujer, propia del tiempo: *por el contrario, sus palabras y sus obras expresan siempre el respeto y el honor debido a la mujer*" (n. 13).

Para esto será necesario:

- 1º) Un *cambio de mentalidad* para apreciar los valores femeninos a partir de la convicción de que la mentalidad evangélica es de profunda estima por los dos sexos;

- 2º) hacer realidad el principio de la *igualdad en la complementariedad*, para lo cual será necesario mucho estudio y creatividad, particularmente de las mismas mujeres;
- 3º) lograr un *estudio jurídico apropiado*, donde los institutos femeninos no dependan de los masculinos y, por otra parte, se logre la participación de la mujer en los órganos de consulta y de deliberación de la Iglesia, como las congregaciones romanas o las conferencias episcopales.

IV. *La mujer en la pastoral*

“Fuego para adentro hace caldera”, dicen los místicos españoles. Axioma que podemos aplicar a la actual situación del papel que la mujer juega en la pastoral. El desarrollo de los aspectos pastorales, por lo mismo que dependen de la conducción eclesial, como dijimos, no tienen como punto de partida el pensamiento de los teólogos, sino el del Magisterio. La definición actual de éste es claro respecto a que la mujer no accede al sacerdocio.

Sin embargo, es indiscutible que Cristo, por vía diferente del sacerdocio ministerial, dio a la mujer una promoción que a los católicos nos obliga a profundizar. De alguna manera, al no acceder, al sacerdocio, la mujer sería el laico por excelencia. Quizá el hecho de que la mitad de la humanidad no acceda al sacerdocio es una garantía contra el clericalismo. Una cultura machista, donde la mujer no estaba suficientemente promovida, permitió una institución eclesial no sólo exageradamente masculina, sino también demasiado clerical, donde el servicio de la autoridad se convirtió en un autoritarismo no muy evangélico en el modo como se ejerció y, a veces, se ejerce todavía.

Es verdad que el laico no tiene poder de decisión sobre la Iglesia, aunque tenga derecho a participar en la elaboración de las decisiones pastorales y, por cierto, en la ejecución de las mismas; pero, paralelamente una sociedad que no sufre de clericalismo reserva al laico la exclusividad del poder de decisión en lo temporal. Por lo tanto, en la construcción de una sociedad más fraterna que sea el sacramento del Reino, el laicado, y por lo tanto la mujer, tiene una *misión primordial*. “La Biblia nos persuade —dice Juan Pablo II— del hecho de que no se puede lograr una auténtica hermenéutica del hombre, es decir de lo que es *humano*, sin una adecuada referencia a lo que es *femenino*” (Mulieris Dignitatem n. 22).

La historia de la evangelización de América es una demostración de que la familia es el principal agente de transmisión generacional (gentina). Y esta transmisión, en el cuadro del déficit secular de la cultura cristiana (Cf. Juan Pablo II, Discurso en Ctes., Arcedotes del continente, se aseguró con una eficacia y un contenido que el catolicismo popular todavía expresa. El agente principal, en el seno de la familia, de esta acción evangelizadora a través de los siglos, ha sido y es la mujer, madre, abuela o tía.

No me refiero sólo a grandes evangelizadores, que América Latina ha tenido, como la argentina María Antonia de la Paz y Figueroa, la madre Antula de los santiagueños, que también como Santa Teresa dice "aunque mujer y ruin",¹⁶ pero se convierte ella sola en la sucesora, en toda la actual Argentina, de la Compañía de Jesús, después de la expulsión.

Estas grandes mujeres de la Iglesia en Argentina están necesitando un estudio que les haga justicia.

Hay que incluir asimismo lo que han dicho y lo que hacen todavía tantas mujeres desde el seno de su familia, principalmente en los medios humildes, transmitiendo la fe y realizando un aporte invaluable a la Iglesia y al sustrato católico de la cultura nacional.

Además de esta función pastoral en la Iglesia doméstica que ha sido la tradicional de la mujer, hoy, en América Latina, las mujeres asumen responsabilidades pastorales que en las Iglesias europeas y aún en América del Norte no tienen. En Europa y principalmente en América del Norte, tanto en Estados Unidos como Canadá, se trabaja mucho para que la mujer obtenga un mejor estatuto jurídico en la Iglesia. En la Iglesia de los países pobres, no sólo en lo económico sino principalmente en recursos ministeriales, no se espera esta definición, para asumir tareas pastorales. Como muchas veces en los planteos sacerdotales, la perspectiva es distinta: preocuparse por la promoción personal o preocuparse por las necesidades más urgentes de los pobres.

La Conferencia de Religiosas asiáticas expresaron esta diferencia de perspectiva cuando dijeron algo que sirve también para América latina: "Nuestros ministerios, como el de la madre Teresa de Calcuta y y el de innumerables religiosas anónimas, han nacido de una espiritualidad discreta, de una contemplación que impulsa a las religiosas a

16. Carta al Virrey desde Córdoba, 6.8.1777. Citado por C. Bruno, *Historia de la Iglesia en Argentina*, Buenos Aires. Don Bosco, tomo VI, 1970.

presentir los auténticos signos de miseria y a osar arriesgar una respuesta que pueda ser comprendida por la gente común y corriente".¹⁷ Ya en 1975, la misma Sagrada Congregación para la Evangelización de los Pueblos proponía la creatividad, como punto de partida para renovar la función de la mujer en la Evangelización. Como signo de los tiempos define el "progreso de la emancipación femenina", por lo que la Iglesia tiene que releer a este respecto su misión: "...interrogarse más profundamente —dice este documento de noviembre de 1975— sobre el rol propio de las mujeres en el anuncio del Evangelio, sobre las características propias de sus carismas, sobre la revalorización de éstos en las funciones, los ministerios...".

Y digo creatividad, porque la S. Congregación se preocupa por insistir en que la principal causa de este interrogatorio no es la necesidad de la suplencia, sino "las virtualidades naturales de la mujer", a conocer todavía, en la sociedad y en la Iglesia. Este aspecto positivo es lo que debe orientar la búsqueda de nuevos papeles de la mujer en la evangelización.

El mismo documento ejemplifica campos donde es menester el estudio de funciones femeninas y menciona: parroquia, liturgia, bautismo y matrimonio, difuntos, presidencia de comunidades, etc. "Serán a veces —dice— vías que hasta aquí estaban reservadas a los sacerdotes, pero que no constituían en principio un monopolio femenino". La Sagrada Congregación termina: "mucho queda por hacer a fin de que los inmensos recursos femeninos sean enteramente para el Reino de Dios".

En cuanto la función de la mujer en la pastoral creo que podemos sintetizar:

- 1º) Está el *rol tradicional*, que sigue siendo el rol decisivo de la mujer en la Iglesia, su aporte fundamental en la transmisión de la fe en las familias: anuncio de la fe y la preparación a los sacramentos, además de la animación de grupos, el cuidado y el sostenimiento de cultos de capillas, la catequesis, etcétera.
- 2º) Actividades que se han comenzado a realizar en regiones como América latina y Asia, constituyéndose en verdaderos *ministerios diaconales*: bautismos, homilias, administración

17. *Asian meeting of Women Religions*. Citado en "La situación de las mujeres de la Iglesia católica". Boletín Pro Mundi Vita, nº 83 (Oct. Dic. 1980-7)

de la Eucaristía, animación y dirección de Parroquias, coordinación de la pastoral diocesana y funciones curiales (secretarías, canciller, jueces, etcétera).

- 3º) Lo que está en elaboración es cómo el pensamiento femenino, y el del laicado en general, *impregnan las decisiones* que toma la jerarquía.

Como conclusión de este capítulo, hay que tener en cuenta que vale todo lo dicho sobre los aportes de la mujer a los proyectos sociales liberadores, como aportes que también necesita la vida pastoral. La mujer puede poner más amistad y ternura en la pastoral, como también cercanía a las cosas y al sufrimiento y capacidad de lucha. El trabajo de las sectas están denunciando la "frialidad burocrática" de nuestras relaciones pastorales y la necesidad de la "atención personalizante". Nuestros despachos parroquiales —la palabra despacho es en sí sintomática— están muy lejos de significar el Dios que es "Padre, más aún es Madre" como dijo Juan Pablo I.¹⁸

La mujer es para el pueblo el sacramento de la ternura de Dios;¹⁹ por lo tanto su mayor presencia en la pastoral aportará una atención personalizante que se está necesitando. Como dijo un obispo canadiense en el Sínodo de Obispos de 1980, todavía no se sacó "todas las consecuencias del dogma mariano, en la eclesiología y en la práctica de la Iglesia, sobre todo lo que la feminidad puede significar y aportar: una completa humanización de la presencia de Dios y de su salvación".²⁰

V. *Mujer y espiritualidad*

Otro campo que hace a los aspectos pastorales es el de la espiritualidad por aquello del Abad Chautard de que "la oración es el alma de todo apostolado".²¹

Y en este campo también podríamos decir que la mujer tiene "otro modo" de sentir a Dios, si no es el femenino, el único modo de espiritualidad, dadas las imágenes bíblicas de la relación con Dios y

18. Allocución del 10.9.1978, "L'Osservatore Romano", 17.9.1978.

19. Cf. Consuelo de Prado, o.c.

20. R. Lebel, Obispo de Valleyfield (Canadá). Citado en *Las mujeres apelan a los pastores de la Iglesia*. Boletín Pro Mundi Vita, nº 108 (1987/1). 29.

21. J. B. Chautard, *El alma de todo apostolado* 3ª ed., Buenos Aires Difusión. 1950.

por aquello de Gertrude von Le Fort, de que "los valores religiosos son valores femeninos".²² Por algo, en el aporte de la espiritualidad, la mujer no sólo iguala sino que posiblemente supere al varón. Es verdad que en la historia de la teología, el aporte de la mujer a lo que podríamos llamar teología escolástica no es significativo. En cambio, son abundantes y cualitativamente importantes las escritoras místicas en todo tiempo en la Iglesia: Hildegarda de Bingen (+ 1179). Matilde de Magdeburgo (+ 1283), Matilde de Hackerborn (+ 1299), Gertrudis la Grande (+ 1302), Angela de Foligno (+ 1309), Brígida de Suecia (+ 1373), Catalina de Siena (+ 1380), Catalina de Bolonia (+ 1463), Catalina de Génova (+ 1510), Teresa de Jesús (+ 1582), Magdalena de Pazzi (+ 1607), María Guyart (+ 1672), Isabel de la Trinidad (+ 1906), etc.; alguien dijo que "si no existe una patología femenina en cuestiones teológicas, sí podría hablarse de una *matrología* en cuestiones místicas".²³

En las mujeres humildes de nuestro catolicismo popular vemos repetidas muchas veces los aspectos de la espiritualidad femenina que nos transmite la Biblia. Ese paradigma de mujer sufriente que reza, que nos presenta Samuel 1, 10-16; o también Ester, que para cumplir su misión en favor del pueblo pide: "a mí quitame el miedo" (Ester 14,19).

María Magdalena nos enseña cómo profundizando su espiritualidad —su diálogo espiritual buscando al Señor—; la mujer encontrará su papel en la comunidad eclesial. María Magdalena lo buscaba y fue enviada a anunciar la resurrección a los Apóstoles (Jn. 20,17). El mismo camino transitaron Catalina de Siena, Teresa de Avila y nuestra María Antonia de la Paz y Figueroa y vaya si no encontraron una misión a cumplir en la Iglesia. Podría alguien que no sea mujer definir la oración como "trato de amistad con quien sabemos que nos ama".²⁴ La oración de María es también paradigmática, y principalmente para la problemática de la mujer de pueblos como los latinoamericanos. María pertenece a un pueblo semejante a los de América latina, mujer pobre de un pueblo dominado, con una cultura machista, algo semejante a la mujer latinoamericana descrita por Puebla, que ya citamos, mujer doblemente oprimida y marginada.

En su oración, María responde a la cultura dominante recordando la historia de su pueblo. Su fe, su confianza en lo que se le dice en la

22. Cf. *La femme éternelle*.

23. Ismael Bengoechea, o.c.d., *San Juan de la Cruz y la Mujer*. Editorial Monte Carmelo de Burgos y Carmelitas Descalzos de Cadiz, 1986, 115 y 116.

24. Teresa de Avila, *Libro de la vida*, cap. 8,5

Anunciación, es para María conocer y comprometerse con la historia de la salvación de Israel como lo explicita el Magnificat (Cf. Lc. 1,46-55).

Según Adelaida Sueiro,²⁵ teóloga peruana, la oración de María, mujer de su pueblo, presenta dos retos de toda espiritualidad y que, ante todo, por ser Ella mujer, se dirige a las mujeres:

- 1) Intimar con Dios y hablarle conociendo y asumiendo la historia de opresión y liberación de su propio pueblo, en los pobres e insignificantes.
- 2) Vivir la fe no en una experiencia intimista, sino inserta en la vida y creatividad del pueblo humilde.

Además, hay aspectos de la espiritualidad femenina, que podemos ver en la mujer sencilla de nuestros barrios, que hacen a la personalidad de los pueblos que tienen una larga tarea por delante para alcanzar su desarrollo y su liberación y que son eminentemente evangélicos. La mujer pobre de nuestros barrios, envuelta en la cultura de lo que llamamos el catolicismo popular, tiene capacidad de *acción de gracias*, sabe *sufrir* y es *fuerte*.²⁶

No hay que temer en proponer, como un elemento fundamental en la promoción de la mujer, la vida espiritual, porque la profundización de la relación con Dios es lo que más humaniza. Como decía León Bloy, "Una mujer cuanto más santa es más mujer".²⁷

GERARDO T. FARRELL

25. Adelaida Sueiro de Alayza, *María, Mujer de su pueblo*, o.c.

26. Cf. Consuelo de Prado, o.c.

27. *La femme pauvre*, Mercure de France 59.

LA INICIACION CRISTIANA HOY EN AMERICA LATINA. PROBLEMATICAS, DESAFIOS Y PERSPECTIVAS

El terreno, en el cual han nacido y madurado las siguientes reflexiones, es el de la experiencia pastoral, en contacto directo con concretas comunidades cristianas de nuestro pueblo, y el de la enseñanza teológica, experimentada como "fatiga" y a veces como "conflicto" entre las exigencias de la dedicación magisterial y las urgencias de la cotidianeidad del compromiso pastoral. Tal "fatiga" y tal "conflicto" obligan a insertarse en el dinamismo del discurso teológico con una estrecha adherencia a lo diariamente vivido, que se hace parte integrante del discurso mismo. La reflexión permanece constantemente sumergida en la "peregrinación", en cuyo ámbito vital alimenta su sentido, el de ser conciencia crítica del pueblo creyente.

En este horizonte el tema al cual quisiera dar mi aporte es el de la iniciación cristiana en sus problemáticas, desafíos y perspectivas, vistos en el contexto de nuestra Iglesia latinoamericana y en particular argentina. La reflexión toma comienzo del análisis de la realidad con atención a la praxis y a la teología de la iniciación (problemáticas-I parte). y sucesivamente cuanto a desarrollar algunas propuestas orientativas, como respuesta a tal problemática (desafíos y perspectivas - II parte).

A — *Análisis de la realidad pastoral en las problemáticas relativas a la iniciación cristiana en América latina.*

El análisis quiere ser amplio y abarcador de las variadas dimensiones de la realidad pastoral, porque todas ellas en su conjunto tienen un reflejo sobre la iniciación cristiana, como lugar privilegiado de la vida de la Iglesia. Por eso, en primer lugar, se hará una descripción general de la realidad pastoral latinoamericana, intentando definir el problema fundamental que le subyace en relación a la iniciación cristiana, y se analizarán los fenómenos nuevos e inquietantes que aparecen en el horizonte latinoamericano, el del secularismo y el de la difusión de las así dichas "sectas", vistos también con sus incidencias sobre la iniciación cristiana. Sucesivamente se verá todo esto dentro

del marco de las grandes coordenadas, que sustentan el alma latinoamericana, la de la religiosidad popular y la de los fermentos nuevos que la han dinamizado en estas últimas décadas. Serán analizadas como vertientes, que abren a una proyección hacia el futuro de la Iglesia latinoamericana y de la historia del Continente. Por último se verá la situación del diálogo ecuménico, como elemento integrador del análisis, particularmente en relación a la iniciación cristiana.

1. *Descripción general*

El factor mayormente caracterizante, desde el punto de vista de la fe, la situación latinoamericana, sobre el cual Puebla ha puesto mucho énfasis, es su raíz cristiano-católica, que define su fisionomía cultural y marca su diferencia con otras configuraciones culturales.

En tal ámbito la Iglesia católica asume una posición, que aunque deba ser descrita en toda su complejidad de aspectos, puede fundamentalmente ser definida como de "tranquila gestión" de la tradición, dentro de un contexto generalmente favorable a la transmisión de la fe. En el espejo de esta seguridad de fondo ella refleja todas las dimensiones de su realidad estructural y de su vitalidad evangelizadora; su relación con el mundo; su manera de entender la misión; su comprensión de las relaciones entre Iglesia y Estado: el modo de asimilar el concepto de libertad de religión en su relación con las minorías religiosas; su sensibilidad al discurso ecuménico y también (lo que más directamente interesa el tema que se quiere tratar) su experiencia sacramental, en particular en lo referente a los sacramentos de iniciación.

La iniciación acontece generalmente en forma natural, espontáneamente canalizada dentro de esquemas culturales y sociológicos, que la exigen. En muchos casos, dada la imposibilidad de responder adecuadamente a la demanda religiosa por una organización eclesial todavía carente, el substrato cultural católico, que penetra hondamente la religiosidad popular, constituye el único medio de propuesta cristiana en la iniciación.

Esto no se da solamente en América latina, pero aquí aparece ciertamente acentuado, aunque se den en la actualidad fenómenos nuevos (de los cuales trataré en seguida), que ponen en crisis siempre más este tipo de iniciación. Naturalmente la casi totalidad de la actividad iniciatoria es dirigida a los niños, como por otro lado en toda la Iglesia católica, pero en la situación latinoamericana el entorno de la fe, que es aquel que continúa, con razones de sobra, a legitimar la

celebración del bautismo de los infantes, se reduce más frecuentemente a un ámbito casi exclusivamente cultural y sociológico. Evidentemente no se quiere minimizar aquí la importancia de la religiosidad popular, que también será tomada en consideración en este marco de reflexión, como componente significativo de la realidad eclesial latinoamericana y en particular en su relación con los sacramentos.

Como descripción de la experiencia sacramental habría que agregar que en cuanto a la iniciación existe una prevalencia del bautismo sobre el sacramento de la confirmación y también sobre la eucaristía, aunque en mucha menor medida. Con respecto a ésta el interés está focalizado alrededor de la primera comunión de los niños, considerada en muchos casos como hecho conclusivo del proceso iniciatorio, que marca en general también el comienzo de una extraneidad a la vida sacramental hasta el sacramento del matrimonio. Revisten todavía menor importancia los demás sacramentos.

2. *Los fenómenos del secularismo y de los "nuevos movimientos religiosos" (las así dichas "sectas").*

En el 1985 los obispos europeos, reunidos en Roma para la celebración de su VI Simposio sobre el tema "Secularización y evangelización hoy en Europa", han evidenciado en sus trabajos un creciente secularismo en Europa, con datos alarmantes para el futuro de la fe en este continente.¹ Al mismo tiempo Europa permanece extraña a la difusión de las así dichas "sectas", que aparece como un fenómeno contradictorio frente al secularismo y por otro lado en sintonía con un inesperado despertarse del interés religioso en algunos sectores de la sociedad.

Secularismo y "nuevos movimientos religiosos" o "sectas" aparecen así como dos aspectos antitéticos, pero sintéticamente descriptivos de la compleja realidad espiritual del mundo actual. A la vez que por un lado se extienden el desinterés y, en muchos casos, la negación de las religiones tradicionales, se agudiza la búsqueda de respuestas religiosas, que apaguen la sed de trascendencia, a nivel de una mayor espontaneidad y libertad.²

1. VI Simposio dei vescovi europei, *escolarizzazione ed evangelizzazione oggi in Europa*, en *America latina. Notizie*, 1 (1986), 6-27.

2. Ver la reciente Exhortación Apostólica "*Christifideles laici*", n. 4, cuando analiza las actuales cuestiones urgentes del mundo.

Este proceso se verifica en todas las latitudes y tampoco América latina es ajena al mismo, aunque con matices diferentes. El secularismo en América latina, como consecuencia del sentido de lo sagrado, ahonda sus raíces en Europa, siguiendo sus mismas huellas culturales, pero se suaviza aquí, fundiéndose con las tendencias marcadamente religiosas de la población autóctona y, sobre todo en el caso de Argentina, también con las de las inmigraciones europeas de origen latino, menos sensibles a las oleadas iluministas provenientes de Norteamérica.³

Esto no impide que Puebla considere el secularismo como una tendencia determinante para tener en cuenta en vista de la evangelización de América latina.⁴ Por otro lado el fenómeno de las así dichas "sectas" en Latinoamérica son todavía difícilmente calculables.⁵ La actitud eclesial frente al problema ha pasado de la autosuficiencia (casi un no querer rebajarse en el aceptar el desafío) a una tajante reacción, que en algún momento ha parecido tener acentos de una declaración de guerra. Hay que tener presente que tal actitud ha sido común también a las Iglesias históricas protestantes, que de la misma manera se sienten amenazadas por el rápido proselitismo de las así dichas "sectas".⁶

El desconcierto que está provocando tal fenómeno ha merecido el interés del Secretariado para la unidad de los cristianos, que ha elaborado un documento sobre el tema. Es en realidad una síntesis de las respuestas dadas por los episcopados de todo el mundo a un cuestionario enviado precedentemente. Se trata, entonces, más bien de una descripción del fenómeno, pero tiene sin duda también un valor orientativo para su interpretación y en vista de la praxis pastoral. Se destaca, diría sorprendentemente, que los mensajes de estos nuevos movimientos religiosos responden a ciertas exigencias del hombre actual, que no deben ser descuidadas.

Se pone, también, naturalmente, en tela de juicio la metodología proselitista, absolutamente inaceptable. Por último, se da un particular relieve al hecho que tales movimientos ahondan sus raíces

3. Cfr. G. T. Farrell, *Iglesia y Pueblo en Argentina*, Buenos Aires 1976.

4. Puebla, nn. 83, 342, 418, 622, 851, 1300.

5. P. Canova, *Un vulcano in eruzione: le sette in America latina*, Bologna 1987, 7-10.

6. Un encuentro ecuménico con representantes de la Iglesia católica y de las Iglesias protestantes históricas tuvo lugar en Cuenca (Ecuador), el 4-10 de noviembre de 1986, sobre el tema "Los movimientos religiosos contemporáneos y su desafío para nuestras Iglesias". Cf. P. Canova, *op. cit.*, 16-17.

en el terreno dejado vacío por la evangelización de la Iglesia católica.⁷ Lo cierto es que, actualmente, la realidad de las “sectas” es un factor decisivo, con el cual hay que medirse en el ámbito pastoral, sobre todo en América latina.

Secularismo y “nuevos movimientos religiosos” plantean una muy seria y amplia problemática a la iniciación cristiana,⁸ un verdadero y propio desafío para el futuro de la Iglesia. ¿Cómo hacer la iniciación hoy para que el kerigma llegue y toque el corazón del hombre actual, que tiende siempre más a reducir en términos puramente immanentes su visión de la vida, volviéndose opaco a los valores del espíritu? Y al mismo tiempo, ¿cómo iniciar hoy de manera que el sentido de pertenencia eclesial alcance las profundidades de la existencia de los cristianos para que no sea tan frágil su integración en la Iglesia?

3. *La religiosidad popular*

La así dicha “religiosidad popular” o “piedad popular” o “religión del pueblo”⁹ ha sido objeto particularmente en América latina de gran atención en los documentos eclesiales. En Puebla el tema “Evangelización y religiosidad popular” en estrecha relación con el tema “Evangelización de la cultura” es uno de los puntos focales a través del cual se describe y se interpreta la realidad pastoral latinoamericana y a partir del cual se abren nuevas perspectivas para el futuro de la evangelización. Ya Medellín había ampliamente hablado de esto en relación a la “pastoral popular”, pero con acentos un poco más críticos.¹⁰ De hecho los años entre Medellín y Puebla han registrado en teólogos, pastoralistas y agentes de pastoral un paulatino crecimiento de actitudes vueltas a subvalorar y a veces a desprestigiar las expresiones de la religiosidad popular, en favor de una toma de conciencia “más auténtica” del compromiso cristiano en orden a un cambio de la situación social y política, que permanecía injusta, sin sentirse “amenazada”, al contrario quizás “protegida” por tal forma de religiosidad. Hoy la religión del pueblo, gracias también a algunas corrientes de la teología de la liberación, que sin gozar

7. Secretariado para la unidad de los cristianos, *Sectas o nuevos movimientos religiosos: desafíos pastorales*, octubre 1985.

8. Cuando hablo de iniciación cristiana en sentido general, me refiero también a todo el esfuerzo iniciatorio post-bautismal.

9. Puebla, n. 444.

10. Medellín, *Pastoral popular*, n. 6.

de la publicidad de otras, han silenciosamente desarrollado este tema y han preparado los aspectos más originales y fecundos del documento de Puebla,¹¹ ha recuperado también en los sectores más críticos, interés y respeto. Más allá del valor en sí de la religiosidad popular, siempre digno de consideración, se intuye también la presencia de aquellos valores dinamizadores del cambio social y político, que mantienen una equilibrada distancia de los extremismos y que influyen hondamente en el tejido popular.¹² Pero, propiamente a fuerza de esta valoración altamente positiva de la religiosidad popular, los documentos eclesiales evidencian también la necesidad de poner en acto un continuo proceso de purificación.¹³ No se trata de considerarla una forma primitiva de religiosidad, sino simplemente de ahondar en la toma de conciencia, personal y comunitaria, de los valores de la fe, históricamente heredados y asimilados muy a menudo solamente a nivel cultural. De hecho tales valores son el fruto de una evangelización, que en su tiempo ha llegado al corazón y a la vida del pueblo y de su cultura, contribuyendo a formar mentalidades y estructuras, modeladas, con todos sus límites y pecados, en la inspiración cristiano-católica. Pero cada época ha tenido, en la base de tal religiosidad, así heredada y asimilada, que "reinventar" una "nueva evangelización"¹⁴ para las nuevas generaciones. Cuando esto no se ha hecho, han quedado grandes vacíos en la difusión del Evangelio y se ha perjudicado el mismo futuro de la fe.

Hoy también, la Iglesia latinoamericana debe enfrentar los mismos desafíos de siempre, con las características propias de nuestro tiempo. Y esto es absolutamente urgente.

En cuanto a los sacramentos de iniciación, en particular el bautismo y la eucaristía, ciertamente han penetrado el alma de nuestros

11. R. Oliveros Maqueo, *Liberación y teología*, México 1977, 349-369. Se habla aquí de la "teología populista" de L. Gera y J. C. Scannone, como una vertiente de la teología de la liberación. Ver también a Methol Ferré, *Libertad y liberación*, en "Nexo", 8 (1986), 5-9: "Lucio Gera, tan importante en Medellín, fue el mayor teólogo que incidió en Puebla, desde su preparación hasta su consumación".

12. Puebla, n. 452: "De ahí que la religiosidad del pueblo latinoamericano se convierta muchas veces en un clamor por una verdadera liberación. Esta es una exigencia aún no satisfecha. Por su parte el pueblo movido por esta religiosidad, crea o utiliza dentro de sí, en su convivencia más estrecha, algunos espacios para ejercer la fraternidad, por ejemplo: el barrio, la aldea, el sindicato, el deporte. Y entre tanto, no desespera, aguarda confiadamente y con astucia los momentos oportunos para avanzar en su liberación tan ansiada".

13. Puebla n. 457.

14. Ver el discurso de Juan Pablo II a los obispos del CELAM, en Santo Domingo (12 de octubre de 1984).

pueblos; el bautismo fue “semilla de una básica conciencia de igualdad y de la posesión de derechos comunes al blanco y al indio”¹⁵ y desde la eucaristía “se fue construyendo por la acción evangelizadora de la Iglesia una autoconciencia reconciliadora, principio de comunión en la vida e historia de nuestro pueblo pobre y religioso”.¹⁶ pero en la actualidad, probablemente más que nunca, por los enormes y rapidísimos cambios a los cuales estamos sometidos, se advierte la urgencia que sean una vez más celebrados como respuestas a las nuevas exigencias y a los nuevos desafíos y no simplemente como tradicionalmente transmitidos. La estrecha conexión con “el sentir del pueblo creyente”, que asegura la continuidad con una tradición ininterrumpida a partir de la primera evangelización, debe ser también fuente de inspiración para propuestas celebrativas vitalmente nuevas para el hombre latinoamericano de hoy.

4. *Los fermentos nuevos de la Iglesia latinoamericana*

Es innegable que la Iglesia, a partir de Medellín y de las inquietudes e impulsos que lo han preparado, ha sido dinamizada por fermentos nuevos, como un viento y fuego de Pentecostés, que ha revoloteado y encendido la historia del Continente.

No ha sido, por otro lado, exenta de grandes tensiones, que han tenido su epicentro en la polémica sobre la “teología de la liberación”, indicando con tal término mucho más que una de las corrientes de la teología contemporánea, que suelen ser elaboradas en los laboratorios académicos. Tal teología ha nacido como reflexión crítica de la fe sobre una realidad de cautiverio del pueblo latinoamericano y ha crecido como sustento inspirativo, en el orden pastoral y espiritual, de un camino de liberación.¹⁷ Se caracteriza por una amplia gama de posiciones,¹⁸ varias de las cuales no deben sentirse tocadas por las oportunas advertencias de la instrucción “*Libertatis nuntius*”. Mientras que ésta, después de haber debidamente distinguido entre las diversas teologías de la liberación, no deja de dar la impresión o de generalizar el juicio sobre ellas o bien de considerar tales solamente las que caen

15. ICN, n 6.

16. P. Sudar, *Jesucristo salvador: religión y cultura en América latina, en Evangelización y liberación*, Buenos Aires, 1986, 213.

17. La literatura sobre el tema es muy vasta. Quiero solamente nombrar aquí a G. Gutiérrez, el teólogo que a partir de su libro “Teología de la liberación”, Salamanca 1972, ha llegado a ser casi un símbolo de la teología de la liberación.

18. R. Oliveros Maqueo, *op. cit.*

bajo sus críticas. La sucesiva instrucción "Libertatis conscientia" recupera totalmente dentro de una plena e íntegra visión cristiana de libertad y liberación las instancias libertadoras de la teología latinoamericana, asegurando su conexión inscindible con la tradición de la fe y salvaguardándola de las tentaciones y peligros, que podían perjudicar su mismo contenido.¹⁹

Después de esta clarificación, Juan Pablo II no tuvo reparo, al enviar un mensaje al episcopado brasileño, en afirmar que "la teología de la liberación es no sólo oportuna sino útil y necesaria".²⁰ La reciente encíclica "Sollicitudo rei socialis" retoma a niveles planetarios muchas de las instancias y de las inquietudes de la teología de la liberación y las oportunas correcciones y aperturas de perspectivas de los dos documentos arriba citados.

Una mirada, que tiende con el pasar del tiempo a volverse más serena respecto a los polémicos enfrentamientos de las distintas posiciones, se dirige con mayor benignidad hacia las intemperancias de algunas corrientes de la teología de la liberación, urgidos por la dramaticidad del contexto social y, probablemente también por eso, no suficientemente atentas a las peligrosas implicancias de ciertos connubios entre fe cristiana y praxis marxista. Es indudable que, con todo esto, la Iglesia ha madurado la comprensión de su vocación y de su misión en el mundo. Un documento como la "Sollicitudo rei socialis" probablemente no se habría dado sin la fatiga de la búsqueda de la Iglesia latinoamericana, aún en la variada composición de sus posiciones, a veces abiertamente contrastantes, ha encontrado en documentos de resonancia universal como el de Medellín y Puebla, amplísimos espacios de unidad, llegando a ser un determinante factor de cambio en la compleja realidad del continente.

Cabe preguntarse ahora en relación a la vida sacramental de la Iglesia y particularmente a la iniciación cristiana, ¿cuánto de esta vitalidad eclesial, llena de aperturas de perspectivas, de fermentos renovadores, de comprometedoras opciones a nivel social y político, ha penetrado el tejido de la fe del pueblo y de sus celebraciones? ¿Cuánto de todo esto ha logrado conectarse a nivel ético y de praxis cristiana con el anuncio del kerigma? En el proceso iniciatorio (como momento

19. Sagrada Congregación para la doctrina de la fe, *Instrucción sobre algunos aspectos de la teología de la liberación* (6/8/84) e *Instrucción sobre libertad cristiana y liberación* (22/3/86).

20. Mensaje de Juan Pablo II a la Conferencia episcopal de Brasil ("L'Osservatore romano", 27/4/86).

privilegiado de la vida social) y general en la realidad litúrgico-sacramental, catequística y caritativa de la Iglesia latinoamericana no será todavía gravemente carente la simbiosis entre fe y vida, liturgia y praxis, contemplación y acción, ortodoxia y ortopraxis? Las "fugas" hacia cada uno de estos polos han sido desfavorables a la integridad de la experiencia cristiana y en estos casos los nuevos hijos de la Iglesia han sido iniciados parcialmente a su misterio. ¿Todo el actual esfuerzo no tendrá que proyectarse hacia la vivencia de una Iglesia que acoge a los catecúmenos en un ámbito de plenitud de vida, donde el aspecto místico de adhesión al cuerpo de Cristo sustente un efectivo compromiso de transformación del mundo? No tendrán que ser analizados en este contexto los sacramentos de la iniciación cristiana y los demás sacramentos? Se podría preguntar, por ej., si ha sido finalmente advertida la intrínseca asociación entre Eucaristía y caridad en sentido lato, que la restauración del diaconado permanente habría tenido que evidenciar, mientras éste parece, por el contrario, cobrar interés prevalentemente litúrgico o de genérica animación comunitaria.

Son todos cuestionamientos con los cuales una renovada teología de la iniciación cristiana debe necesariamente medirse .

5. *La dimensión ecuménica*

Otra dimensión que también me parece importante tener en cuenta para completar este análisis de la realidad es la ecuménica.

Las nuevas perspectivas abiertas en el diálogo entre cristianos, finalmente no más paralizado por la polémica, han sido de enorme beneficio para el avance teológico y consecuentemente para la vida de la Iglesia. El diálogo en este nivel es una de las ópticas a través de las cuales obligatoriamente tiene que ser evaluada la calidad de la realidad eclesial.

También la Iglesia latinoamericana, naturalmente, ha puesto en marcha, a partir del Vaticano II, el diálogo ecuménico, pero sin duda lo está viviendo de una manera propia, ligada a su particular contexto histórico y eclesial. Vive una situación católica absolutamente mayoritaria y, además, particularmente en la actualidad siente en concreto, como posible partner del diálogo no tanto las Iglesias protestantes históricas, sino los nuevos movimientos religiosos generalmente cerrados y en contra del diálogo y sobre los cuales, justamente, pesa el juicio de sectarismo. Estos factores pueden explicar cómo en realidad se advierte una lentitud en el camino del diálogo, mientras el interés se dirige hacia otras urgencias.

En el 1987 ha llegado de parte de la Sagrada Congregación para la Educación católica a las facultades teológicas una exhortación a tener en cuenta el aspecto ecuménico en la presentación de los temas teológicos. En todos los sectores de la teología no ha sido que beneficioso el asiduo contacto con los aportes de las teologías de las otras Iglesias y frecuentemente se han visto caer las barreras de las divisiones "ideológicas" que parecían absolutamente definitivas. Pero este contacto ha crecido fácilmente en ambientes de tradicional convivencia entre católicos y protestantes, mientras que ha siempre encontrado resistencia donde prevalecían unos u otros. La Iglesia latinoamericana vive una situación donde el diálogo no ha sido naturalmente impulsado por exigencias de convivencia y mutua relación con las otras Iglesias y por lo tanto no ha sido, a mi parecer, beneficiada aún por las riquezas de este diálogo. Particularmente en los años posteriores al Concilio comisiones mixtas, las más variadas, han producido documentos importantes en campo teológico. En cuanto a lo sacramental se ha dado una amplia gama de intervenciones, que han desembocado en el documento de Lima (1982) conocido como el BEM.²¹ Se trata de una exposición doctrinal, litúrgica, catequística, pastoral sobre bautismo, eucaristía (temas que nos interesan directamente) y ministerio. Ha sido preparada por la Comisión "Fe y Constitución" del Consejo Mundial de las Iglesias y aprobada en el encuentro de Lima para que fuera presentada a las Iglesias. Ellas tenían que verificar si se reconocían en la fe allí expuesta.

La Iglesia católica ha elaborado una respuesta a este documento, que no dejando de hacer ciertas objeciones a algunos aspectos allí planteados, ha sido altamente positiva. Queda mucho camino por hacer, pero es evidente el enriquecimiento que aportan a la teología el esfuerzo constante del diálogo y la búsqueda de la unidad. En el tema sacramental nuestra teología occidental saldría seguramente beneficiada en su contacto sobre todo con las teologías de las Iglesias de Oriente.²² En América latina no hemos todavía puesto mano a la fuente del diálogo ecuménico, como un aporte importante en el tema de la iniciación. En el diálogo y en la unidad con las otras Iglesias no sería nuestro anuncio más creíble, según las mismas palabras de Jesús a sus discípulos (Jn 13, 34-35)? Y no resultaría la misma teología y praxis de la iniciación enormemente aventajadas?

21. Consejo mundial de las Iglesias-Comisión Fe y Constitución, *BEM (Bautismo, Eucaristía, Ministerio); documento de Lima* (julio 1982), publicado en "Criterio" nn. 1951, 1952, 1953.

22. Ver R. Hotz, *Los sacramentos en nuevas perspectivas: la riqueza sacramental de Oriente y Occidente*, Salamanca 1986.

B — *Perspectivas para una teología y praxis de la iniciación cristiana en América latina.*

Hasta aquí se intentó un análisis de la realidad pastoral latinoamericana, siempre con la atención puesta a la iniciación cristiana. El problema de fondo apareció en la debilidad de nuestra tensión iniciatoria, abandonada en buena medida a las mediaciones culturales de la fe. El secularismo y los nuevos movimientos religiosos ponen en crisis (quizás providencialmente) tales mediaciones y se plantean así los contenidos y las formas de una nueva iniciación, que sea expresión de la vitalidad eclesial que se ha venido gestando en Latinoamérica en estas últimas décadas.

La segunda parte de este artículo apunta a reflexionar sobre los posibles rumbos y caminos para el futuro de la iniciación en América latina, en vista de una revitalización del proceso iniciatorio dentro de una Iglesia que, partiendo de su experiencia de ser esencialmente comunión, se sienta proyectada a la misión a través del anuncio de una fe encarnada en la historia. Los tres ámbitos dentro de los cuales se verá, por lo tanto, un posible proyecto iniciatorio serán la Iglesia como "missio", como "communio" y como "communicatio".²³

1. *La iniciación de los adultos como signo permanente de la vitalidad de la Iglesia* (la Iglesia como "missio")

Como ya se ha visto, es imposible todavía en Latinoamérica definir la entidad y amplitud del fenómeno secularizador. En Europa los pastoralistas, interpretando los datos sociológicos, afirman ya sin sombra de duda la existencia de una sociedad post-cristiana. Ciertamente tales afirmaciones no deben ser tan apodícticas y necesitan ser equilibradas por un análisis más serio de la historia, de la cultura y de la tradición cristiana europea, cuyos efectos permanecen a veces a través del inconsciente colectivo en el tejido actual de la sociedad europea. Juan Pablo vuelve con insistencia a recordar las raíces cristianas de Europa, expresando la necesidad de encontrar en esta común matriz cristiana su sentido unificador. Pero son inefables las consecuencias de un cambio progresivo desde una sociedad estructuralmente y endémicamente cristiana a una sociedad laicizada. Esto se verifica, aunque en menor medida, pero previsiblemente en continuo y constante

23. Ver W. Kasper, *La Chiesa e la salvezza del mondo*, en "Il Regno-Documenti", 3 (1989), 99-106.

aumento, en la sociedad latinoamericana. De todos modos aún en la perspectiva más optimista de una sociedad todavía marcada por una cultura ampliamente cristiana, es evidente en Latinoamérica la situación de un "cristianismo sociológico", necesitado urgentemente de una nueva evangelización", cuyo punto de partida tendrá que ser, sin duda, un decidido e intenso anuncio del kerigma.

a. *Una Iglesia kerigmática*

La Iglesia necesita revitalizarse continuamente en su dimensión kerigmática, como algo esencial a su misma existencia.²⁴ Una Iglesia que silencia el kerigma se ahoga en la insignificancia y no encuentra razones de credibilidad ni para sí misma. La Iglesia, ícono de la Trinidad, "recogida en la unidad del padre, del Hijo y del Espíritu Santo" (LG 4), que en la Trinidad tiene su origen y su destino, tiene en ella también su forma, una forma trinitaria. Es esencialmente comunión, pero no una comunión concebida hacia adentro, como una realidad que delimita alrededor de sí misma los confines de la pertenencia, sino toda proyectada hacia afuera, hacia todo lo que existe (sacramento de unidad). La Iglesia, en su experiencia trinitaria, se proyecta hacia la misión, anunciando con la muerte de Cristo la "entrega" que el Hijo hace de sí mismo (Gal. 2,20), la "entrega" por parte del Padre (Rom 8,32), la "entrega del Espíritu (Jn 19,30) (según la acentuación de Occidente, que contempla la cruz como historia trinitaria) y anunciando con la Resurrección la iniciativa del Padre (Hch 2,24), que resucita al Hijo, efundiendo sobre él el Espíritu (Rom 1,4) según la acentuación de Oriente, que contempla al Resucitado como historia trinitaria".²⁵

La comunión vivida como proyección hacia la "plenitud" es esencialmente "misión", como necesidad de anuncio, de comunicación. Se trata, por lo tanto, de una dimensión que constituye la misma existencia eclesial. Anunciar a Cristo, muerto y resucitado, es anunciar a Dios como amor trinitario. Este es el kerigma que brota del corazón de la Iglesia.

Pero la necesidad del anuncio del kerigma, como intrínseco a la misión de la Iglesia (fundamento eclesiológico) se apoya también, hoy más que nunca, sobre razones antropológicas (fundamento antro-

24. Pablo VI, *Evangelii nuntiandi*, n. 14.

25. Cf. B. Forte, *La Chiesa icona della Trinità. Breve ecclesiologia*, Brescia 1984; P. Coda, *Evento pasquale. Trinità e storia*, Roma 1984.

pológico). El hombre actual, felizmente, considera como un valor irrenunciable que su vida se caracterice como un camino, focalizado alrededor de su oportunidad de optar. Hoy toda la ética cristiana se orienta a estructurarse orgánicamente a partir de la "opción fundamental" del hombre creyente, como respuesta a la propuesta que Dios le hace en su Hijo Jesucristo. Esta posibilidad de opción ocupa una centralidad absoluta en cada hombre, más allá del entorno y de las mediaciones, que pueden facilitar su respuesta. Toda opción se juega, por lo tanto, en último término, en su originalidad más profunda, en el acto con el cual la persona decide de sí misma. Por eso, solamente un "llamado", un "anuncio" a nivel de libertad, puede comprometer el hombre a jugar su respuesta. El hombre de hoy exige que el kerigma sea constantemente anunciado y propuesto y resuene al oído de su libertad de optar.

El fundamento eclesiológico y antropológico del anuncio del kerigma abre a una extensa problemática concreta directamente relacionada con el tema de la iniciación cristiana.

b. *Problemáticas concretas*

La primera problemática es la que se refiere al *bautismo de los niños*. Son ellos sujetos capaces de opción delante del anuncio del kerigma? Y más aún, ¿es conveniente celebrar el bautismo para ellos, con el riesgo que esto signifique prácticamente un hecho acabado para la iniciación, sin que permanezca la exigencia de dar una respuesta más madura en la edad adulta a la propuesta cristiana?

La praxis de otras Iglesias y las dudas sobre la oportunidad y legitimidad del bautismo de los niños, que con frecuencia vuelven a plantearse también en seno a la Iglesia católica, han obligado a la jerarquía a reafirmar tal praxis y ha impulsado a algunos teólogos pastoralistas a tratar nuevamente el tema.²⁶

El problema no puede ser liquidado fácilmente con el simple recurso a las razones tradicionales. Cada época necesita redescubrirlas y asumirlas para que sean leíbles para cada hombre y también para cada creyente. Pueden intervenir matizaciones nuevas que abren a perspectivas diferentes y más posibilistas, que no sea la simple afir-

26. Sagrada Congregación para la doctrina de la fe, *Instrucción sobre el bautismo de los niños* (20/10/80). D. Grasso, *¿Hay que seguir bautizando a los niños?*, Salamanca 1973.

mación de la necesidad del bautismo de los niños. De hecho es innegable que también la praxis de la Iglesia católica ha tenido cambios, aunque en forma limitada. El "quam primum" es interceptado con menor rigor; la conveniencia de la presencia de la madre en la celebración, según el nuevo ritual, aconseja postergarla en un tiempo más conveniente.²⁷ Por otro lado, según las "praenotanda", en el caso de una impreparación de los padres del niño para profesar la fe y para recibir la misión de educarlo en la fe, corresponde al párroco establecer el tiempo en que ha de ser bautizado.²⁸

Tal norma introduce un elemento absolutamente nuevo con respecto a la antigua praxis; asume importancia en el bautismo de los niños el estado espiritual de los padres y todo deja suponer que no podría darse el bautismo, permaneciendo la impreparación de los padres o que quizás habría que recurrir a otros responsables.²⁹ De todas maneras la necesidad de bautizar a los niños no se apoya simplemente sobre una interpretación unilateral del "ex opere operato", por el contrario se conjuga con otros factores, que hacen mirar a la respuesta del sujeto que se bautiza. Tal respuesta tiene que ser dada en la globalidad de la vida de una persona, mientras que la celebración ritual del bautismo no está ligada inscindiblemente al momento inicial. Pueden darse motivos pastorales que aconsejan celebrar ritualmente el bautismo en tiempos sucesivos, como se ha visto. A tal propósito es oportuno también recordar la institución que ha marcado la vida de las comunidades cristianas primitivas, es decir el "catecumenado".³⁰ En ella el rito bautismal en su esencia y centralidad está al final de un largo tiempo de preparación, que es parte de la iniciación misma. Todas estas observaciones no llevan a la solución simplista y para nada fiel al dinamismo evangélico de la misión, que propone dejar para la edad adulta la propuesta de la fe, sino ayudan a recobrar el verdadero núcleo de la iniciación cristiana, que es el acto de fe como respuesta al anuncio del kerigma, celebrado ritualmente en el bautismo. Este es el problema central de la iniciación, que abarca todas las edades; es central para la Iglesia católica y para las otras Iglesias que mantienen la antiquísima praxis de bautizar a los niños y es igualmente central para las Iglesias que bautizan solamente los adultos. Para ellas también la necesidad del anuncio y de educación en la fe

27. Ver Ritual del bautismo de los niños; *Instrucción sobre el bautismo de niños*, n. 29.

28. *Fraenotanda*, n. 8.

29. *Instrucción sobre el bautismo de los niños*, n. 30.

30. Ver Ritual de la iniciación cristiana de los adultos; M. Dujarier, *Iniciación cristiana de los adultos*, Bilbao 1986.

no puede admitir ningún vacío en el camino iniciatorio. Otro problema es la ubicación del momento ritual de la celebración bautismal.³¹

Aquí está el verdadero desafío de toda iniciación, la "educación cristiana", es decir cómo sembrar, hacer crecer y madurar la fe en el hombre de hoy. Y la educación se da en cada una de las edades de la vida, pero es evidente que tiene su eje en la respuesta adulta del hombre libre, independientemente del momento celebrativo del rito bautismal. Si la inmensa mayoría de los niños bautizados no madura su fe en una respuesta adulta al kerigma, el bautismo permanece un simple hecho ritual. Esta centralidad de la respuesta de fe del adulto es el problema, a mi parecer, más serio, que tienen la Iglesia católica y las otras Iglesias históricas en América latina, cuya pertenencia eclesial es casi universalmente mediada por razones culturales y tradicionales. El esfuerzo evangelizador y toda la pastoral deben ser totalmente reorientados al adulto en forma directa, a través del anuncio del kerigma, incluso la misma praxis del bautismo de los niños.

Relacionado con cuanto hasta aquí dicho y que merece sin embargo una atención aparte es *la propuesta contenida en el cap. IV del OICA (Ordo initiationis christianae adultorum)* sobre la preparación a la confirmación y a la eucaristía de los adultos, bautizados de niños, que no han recibido la catequesis. Un pastoralista latinoamericano dedica a este tema un entero libro, ya citado aquí.³² Se trata, dice el OICA (n. 295) de adultos, que bautizados de niños, no han recibido sucesivamente ninguna catequesis, y por eso no han sido admitidos a la confirmación y a la eucaristía. Se agrega que las indicaciones pastorales de este capítulo pueden ser adaptadas a "casos similares", especialmente para un adulto que ha sido bautizado en peligro o en la inminencia de la muerte.

Me parece que pueden ser considerados "casos similares" para América latina también aquella multitud de cristianos, que aún habiendo sido admitidos a la eucaristía (primera comunión) no ha de

31. A tal propósito me parece interesante y sugerente la posición del BEM, que, como yendo más allá de la diferencia de las distintas praxis eclesiales, en cuanto al momento de la celebración del bautismo concentra el interés sobre la educación en la fe como hecho absolutamente central y determinante de la iniciación cristiana. "Las dos formas del bautismo exigen una actitud responsable idéntica respecto a la educación cristiana (BEM, Bautismo, n. 12, Comentario). Y agrega: "Un descubrimiento del carácter permanente de la formación cristiana puede facilitar la aceptación mutua de diferentes prácticas de iniciación" (BEM, Bautismo, n. 12, Comentario).

32. J. A. Vela, *Reiniciación cristiana, respuesta a un bautismo "sociológico"*, tesis doctoral, Roma 1984.

hecho recibido una catequesis verdadera y propia. Se trataría, por lo tanto, de la propuesta de un "catecumenado post-bautismal". Como es evidente en tal expresión el acento está puesto sobre el "catecumenado", como "conditio sine que non" para la existencia de una vida cristiana verdadera. Que tal período iniciatorio acontezca después de la celebración ritual del bautismo responde a inquietudes pastorales típicamente latinoamericanas. La celebración ritual no puede ser impunemente postergada para los padres que piden el bautismo de sus criaturas por el significado que asume aquel momento celebrativo en relación con la fe, transmitida por los canales de la tradición y de la religiosidad popular.

En tal camino reiniciatorio post-bautismal, como tuve modo de apuntar al libro de Velas, las dimensiones de la religiosidad popular y de la cultura no pueden ser consideradas simplemente como elementos integrativos de tal proceso, sino que tienen que incidir sobre los contenidos y las formas del "neocatecumenado", que no partiría nunca de una "tabula rasa", sino de una real vivencia de la fe, por lo menos en América latina.

De todos modos, la propuesta del cap. IV del OICA, tendría que ser recogida para América latina como un llamado al anuncio del kerygma, que ponga en marcha un proceso reiniciatorio dirigido a los adultos, que tenga en cuenta su particular situación cultural.

Que sea insuficiente la religiosidad popular y que el trabajo pastoral tenga que apuntar totalmente a promover una "opción fundamental" del adulto lo demuestra *el fenómeno de las así dichas "sectas" o "nuevos movimientos religiosos"*. Como ya se observó en la primera parte, el análisis hecho por el Secretariado para la unidad de los cristianos es muy articulado y para nada favorable a una explicación simplista y a sentido único del fenómeno, como la de una maniobra política del Norte con miras a romper la unidad católica de Latinoamérica, aunque ésta también está tenida en cuenta y tiene un fuerte peso.

En la cotidiana experiencia pastoral se encuentran testimonios insospechados de reales opciones por Jesucristo de muchas personas y particularmente de hombres, marcados por un profundo cambio de vida. Es notable cómo la evangelización dirigida totalmente al adulto logra llegar al corazón y a la vida. La misma experiencia hace tocar con mano también los límites de tales opciones, entre ellas la de ser respaldadas muy a menudo por una contraposición con la fe católica y por lo tanto en contraste con la ley del amor evangélico. Pero, también en este sentido, parecen darse pequeños avances "ecuménicos", a

los cuales, por la verdad, nosotros también nos encontramos muy resistentes e impreparados. Un contacto fluido y respetuoso ciertamente aflojaría la intensidad de la oposición y rendiría menos obstinadamente seguros los integrantes de estos movimientos y me atrevería pensar también en una recuperación de ellos a la "unidad católica" en sentido realmente ecuménico.

Lo acertado de lo mejor de tal evangelización, dejando de lado los fenómenos más llamativos de explotación comercial, como también se da en nuestros medios, y también los grupos realmente cerrados a todo tipo de diálogo, es el de un anuncio del kerigma a los adultos, también varones, hecho en un ambiente católico todavía muy descuidado en este punto y con una prevalencia de compromiso femenino en las comunidades. Esto plantea un real desafío para nuestra evangelización, en la cual los contenidos tradicionales de nuestra religiosidad popular (devoción a la Virgen, bautismo, comunión, etc.) tendrían que ser constantemente recuperados en propuestas nuevas al creyente adulto. Hay un arraigo tan fuerte en tales valores, que, repito, me atrevo en pensar que podrían ser recuperados también para los integrantes de estos movimientos y quizás anunciados con fuerza por los miembros de nuestras comunidades, finalmente fortalecidos y liberados a través de serias experiencias de identificación y corresponsabilidad en la evangelización. Sería un interesante ecumenismo nacido en las bases, en este todavía inexplorado terreno de las relaciones ecuménicas con las así dichas "sectas". Ellas nos traerían ciertamente la primitiva "parresía" del anuncio que puede llegar al corazón del adulto.

En este mismo sentido merece una palabra también el fenómeno de los *movimientos eclesiales*. Se han creado muchas polémicas y enfrentamientos, que aún permanecen, alrededor de ellos, particularmente en Europa del Sur, donde han nacido siempre con mucha vitalidad. En Italia, por ej., parecen representar como dos almas distintas de la Iglesia, lamentablemente encontradas entre sí.³³ También América latina vive el reflejo de tal problemática, siendo que aquí también los movimientos se han expandido y cuentan con muchas comunidades. A tal problemática se le agregan matices propios, relacionados particularmente al hecho de la dificultad de inculturación.³⁴

Con respecto a los movimientos se da un hecho de mucha relevancia en el momento actual de la vida de la Iglesia: el Papa da un

33. II Convegno ecclesiale nazionale (Loreto, 9) 13/4/85.

34. J. Comblin, *I movimenti e la pastorale latinoamericana, en América latina. Noticial*, 38 (1985), 17-50.

abierto y quizás preferencial apoyo a la vitalidad de los movimientos, demostrado en diversas ocasiones.

En lo que a nuestro tema se refiere es innegable la importancia que los movimientos han tenido y tienen en la evangelización del adulto y también del varón. Su peculiaridad evangelizadora es acentualmente kerigmática, aún con modalidades distintas de uno a otro movimiento. Tal dato tiene que ser suficiente para que en la pastoral le sea dado un espacio, de manera que la dimensión movientista-carismática vitalice la estructura eclesial. El gran desafío es la integración en el conjunto de la pastoral, con miras a la comunión, donde el aporte de lo particular se vuelve riqueza de toda la comunidad. Es el camino difícil de la unidad, que hay que recorrer, con todos los riesgos que implica la variedad y multiplicidad de las iniciativas del Espíritu (Ver 1 Cor 12-14). Una unidad basada sobre un achatamiento de los carismas sería un atentado al Espíritu. En el caso de los movimientos, de naturaleza típicamente carismática y con fuerte acento kerigmático, las comunidades cristianas los necesitan para que cumplan con una tarea misionera de anuncio y conversión.

c. Los sacramentos de la iniciación

Al terminar estas reflexiones es oportuno formular algunas observaciones, con una referencia más directa y puntual a los sacramentos de la iniciación, bautismo, confirmación, eucaristía.

Los tres sacramentos son parte de una única gran realidad sacramental, que es la iniciación cristiana. En ella se realiza el misterio del amor de Dios que en Cristo quiere salvar a cada hombre, que opte por El en forma consciente y libre. La conciencia y la libertad, como actitudes básicas de la opción, se dan en el adulto como sujeto último de la iniciación, pero ninguna edad está ajena al proceso iniciatorio.

En la estructuración del gran sacramento de la iniciación, las motivaciones de orden pastoral, atentas a la necesidad de una opción del adulto como meta fundamental de toda iniciación, han prevalecido sobre las razones litúrgicas y teológicas. Así, por ej., los tres sacramentos que formaban un único bloque en la iniciación del adulto, se han escalonados en momentos claves de la vida del niño, que bautizado al nacer cumplía con una especie de camino catecumenal (a bautismo ya celebrado), marcado por la celebración de los tres sacramentos. Igualmente necesidades de orden pastoral han invertido en muchos casos

el orden de la confirmación y de la eucaristía, considerada en el orden teológico como la plenitud de la iniciación.

Este ordenamiento de distintos momentos celebrativos del gran sacramento de la iniciación, por lo menos en la Iglesia de Occidente, atestigua una constante preocupación catecumenal, que apuntaba fundamentalmente a una respuesta madura del niño, que tenía que ser sujeto con "uso de razón" y que como tal debía llevar a cumplimiento su iniciación cristiana (la eucaristía).

La misma preocupación ha llevado a proponer ampliamente una praxis de la confirmación, celebrada para el adolescente y el adulto, aceptando sin problemas la postergación para después de la eucaristía. Tal praxis es una iniciativa más hacia una iniciación dirigida al adulto y en esto es sin duda de aprobarse. Pero no deja de presentar muchas dudas el hecho que se hayan elaborados muchos argumentos a favor de una celebración de la confirmación, como sacramento de la madurez cristiana, mientras no se usan los mismos argumentos para el sacramento cumbre de la iniciación, que es la eucaristía. Convencería mucho más un discurso sobre la iniciación totalmente orientada al adulto en cada uno de sus sacramentos, que tienen ciertamente una especificidad propia, pero no absolutamente condicionada a la edad del sujeto que los recibe, como si el bautismo fuera del recién nacido, la eucaristía del niño y la confirmación del adolescente. Los tres sacramentos son para el hombre en la plenitud de su capacidad plena de opción fundamental, aún si en la praxis pastoral pueden legítimamente ser celebrados para los infantes, niños y adolescentes.

Concretamente la orientación de la iniciación cristiana hacia el adulto necesita ser considerada en toda su globalidad. En primer lugar, cada cristiano bautizado, confirmado y admitido a la participación eucarística, no importa en qué momento de su vida haya celebrado tales sacramentos, tiene que llegar en su comunidad a una experiencia adulta de su inserción en la vida sacramental. Solamente cuando esta experiencia adulta será lograda, se podrá decir que se ha completado la iniciación cristiana. En segundo lugar, en nuestra realidad latinoamericana, fuertemente marcada por un cristianismo de tradición, toda celebración tiene que ser orientada a la evangelización, no solamente para los sujetos directos de las celebraciones sacramentales, sino para todos aquellos que participan de tales celebraciones con las cuales se sienten sólo epidérmicamente identificados. Particularmente la evangelización en la celebración de los sacramentos será dirigida a las familias, en cuyo ámbito nacen las decisiones iniciales hacia los sacramentos de iniciación, pero donde también se apagan los procesos de

crecimiento hacia "opciones adultas", porque en ellas mismas no se han dado y no se dan tales opciones.

En conclusión, el desafío de la iniciación en Latinoamérica será la evangelización del adulto, que recoja todos los valores de la tradición cristiana y los reviva en opciones conscientes, libres y maduras. A esto tiene que apuntar también toda nuestra actual praxis pastoral.

2. *La iniciación de los adultos al "sentido de pertenencia" en una Iglesia comunión* (la Iglesia como "communio").

a. *El sentido de pertenencia.*

Ser iniciado implica además de una adhesión consciente y libre al Reino, la experiencia de pertenencia concreta a la comunidad eclesial.³⁵ Ya hemos visto en el análisis de la realidad latinoamericana cómo los nuevos movimientos religiosos logran sus resultados de integración de nuevos miembros a sus comunidades, aprovechando un sentido de pertenencia católica muy débil. Agregando algún elemento más de análisis, se puede observar cómo la identificación con la Iglesia católica sea experimentada dentro de un marco general homogéneo de catolicismo y sea mediada por los acontecimientos sacramentales, celebrados como valores de tradición. Más allá de las celebraciones sacramentales, vividas en general en forma puntual, no existe en muchos casos una continuidad de vivencia eclesial, que sea significativa desde el punto de vista de la "pertenencia". La pertenencia no se concreta en una praxis de relaciones, compromisos y responsabilidades, donde cada uno pierde su anonimato y se siente alguien y por eso integrado en una experiencia vital.

Es llamativa, por otro lado, la tendencia del hombre de hoy a no dejarse encasillar por estructuras que reglamenten su pertenencia. Se escapa a las ataduras que sistematicen su adhesión con horarios, obligaciones periódicas, etc., a menos que todo esto no surja, como una exigencia espontánea, desde una realidad experimental que logre darle un significado totalizante e íntimamente gratificante.

Pareciera ser realmente esto el gran desafío de la iniciación, es decir, promover una pertenencia vital, que parta de una experiencia profunda de comunión, que sustente y dé sentido a las estructuras comunitarias, que lleguen a ser así el ámbito de la comunión.

35. Ver Pablo VI, *Evangelii nuntiandi*, n. 23.

b. *La Iglesia es comunión*

Para responder a este desafío la Iglesia hoy cuenta con una reflexión sobre sí misma, que le hizo tomar conciencia absolutamente clara de ser ante todo una realidad de comunión.

Sin duda, desde el punto de vista eclesiástico, lo que ha caracterizado más intensamente el cambio de perspectivas en la imagen de Iglesia a partir del Vaticano II, ha sido el paso de una eclesiología jurídica a una eclesiología de comunión.³⁶ Un libro que en los años sesenta tuvo grande resonancia y que apuntaba al sentido focal de la visión eclesiológica conciliar fue el de J. Hamer, "La Iglesia es una comunión".³⁷

El Sínodo celebrado a los veinte años del Concilio vuelve a subrayar la comunión como fundamental elemento dinamizador e inspirador del misterio de la Iglesia.³⁸ Una Iglesia comunión que, como ya se decía, nace desde el corazón de la Trinidad y vive como su permanente reflejo y sacramento.

Una comunión proyectada hacia afuera para la misión, pero una misión de comunión. A partir del misterio de la comunión trinitaria se pone en marcha un dinamismo misionero de reconducción de todo lo creado a la unidad. El primer anuncio impactante de Jesucristo al adulto, en el camino iniciatorio, tiene que verificarse inmediatamente en una experiencia de comunión eclesial, a su vez fuente permanente de proyección misionera hacia una extensión sin límites de la comunión. El paradigma de este dinamismo permanece en la comunidad de los primeros cristianos (ver Hechos de apóstoles). Hoy en día el ideal de una Iglesia-comunión ha vuelto a resplandecer más que nunca, después de graves oscurecimientos a lo largo de su historia. Pero, ¿cuál es la problemática que hoy, a pesar de esta luz encendida, tenemos que enfrentar? ¿Cuáles son las perspectivas que en lo pastoral entrevemos abiertas para el futuro de la Iglesia, en particular la latinoamericana? Es importante responder a tales preguntas, porque con tales problemáticas y con tales perspectivas está directamente relacionada la iniciación cristiana.

36. Cf. S. Dianich, *La Chiesa mistero di comunione*, Genova 1987; A. Acerbi, *Due ecclesiologie. Ecclesiologia giuridica ed eclesiologia di comunione nella Lumen gentium*, Bologna 1985.

37. J. Hamer, *La Iglesia en una comunión*, Barcelona 1965.

38. Sínodo de los obispos (1985), *Mensaje al pueblo de Dios (L'Osservatore romano 15/12/85)*.

c. *Perspectivas de la comunión*

Ante todo es importante observar cómo no basta una renovada eclesiología de comunión para que la Iglesia sea "comunión". Es necesario que la Iglesia "real" acoja el sople del Espíritu, para que le toque, suavice y aliente el corazón. Será esencialmente un acontecimiento de "interioridad eclesial", algo que se mueve dentro, en las entrañas, de la comunidad cristiana, algo vivido y experimentado como no proveniente de un nuevo proyecto humano, sino como un don de la gratuidad de Dios.³⁹ Esto no tiene que darse nunca como simplemente descontado, sino debe buscarse constantemente a través del místico proceso de la purificación individual y comunitaria, que es proceso de apertura, de transparencia, para dejar lugar a Dios. Solamente en este ambiente de comunión se armonizan entre sí la reflexión teológica, la exigencia de cambios de estructuras eclesiales, la programación pastoral. Todo esto (una eclesiología renovada, nuevas estructuras eclesiales, nuevos proyectos pastorales) deberá ser un signo de la respuesta al amor de comunión de Dios, que se encarna en la historia de la comunidad cristiana. Será también una verificación de este amor en lo concreto.

Para ver el alcance de la "recepción" de una eclesiología de comunión hay que confrontarse con este conjunto de realidades que son el cambio de mentalidad en la Iglesia "real", el cambio de estructuras, el cambio de proyectos pastorales, pero sobre todo el cambio de la realidad que sustenta todo esto, es decir, el concreto amor de los cristianos, que se expande de corazón a corazón en el desafío de la vida y en la historia de los hombres.

Partiendo continuamente de esta experiencia "original" de "amor que se difunde", tendrían que nacer, tomar cuerpo y crecer estructuras nuevas de pastorales que apuntan esencialmente a una nueva imagen de Iglesia. En América latina han sido hasta ahora múltiples y variadas tales iniciativas con distintos matices. La que ha cobrado más resonancia ha sido la de las comunidades eclesiales de base, pero muchas otras experiencias sin reconocerse necesariamente en el trasfondo ideológico y en el proyecto específico de este movimiento pastoral, han apuntado a dar una respuesta a la inquietante situación de una Iglesia, todavía no estructurada como una realidad de comunión. Para lograr tal realidad de comunión hay que recomponer el tejido eclesial en sus núcleos neurálgicos, que son necesariamente ligados a la vida concreta y al territorio, por donde camina cotidianamente

39. Ver L. Sartori, *Teologia ecumenica. Saggi*, Padova 1987, 35-39.

el pueblo de Dios y donde el pueblo vive sus luchas para la sobrevivencia.

En tales experiencias se intenta pasar de una Iglesia centralizada en los lugares de culto, a una Iglesia como levadura en la masa, dinamizadora de la realidad humana. Realmente se vislumbra una Iglesia completamente nueva, que pasa a ser de "masa" a "pueblo de Dios",⁴⁰ un pueblo conscientizado y responsabilizado en su identidad, vocación y misión. En las pequeñas comunidades el sentido de pertenencia eclesial será vivido en la diaria vivencia de la fraternidad, de la confrontación comunitaria con la palabra de Dios y en el compromiso con la realidad social y política. Dejará de ser una pertenencia sociológica, pasando a ser una pertenencia vivencial. Tal estructuración, a partir de sus bases, se propagará a toda la compleja realidad eclesial. La parroquia será "comunidad de comunidades". La diócesis como "Iglesia particular y local" perderá siempre más su aspecto prevalentemente jurídico y burocrático y acentuará sus dimensiones carismática y de comunión. Y esto tendrá un reflejo seguramente en la estructuración de la Iglesia universal. Será una reforma desde abajo.

En tal perspectiva de estructuras de comunión la jerarquía será reubicada en su función de sacramento de Cristo cabeza, como totalmente orientada y relativa al cuerpo de Cristo, al cual los mismos ministros pertenecen. Ellos serán los animadores de la sacerdotidad, profecía y realeza del pueblo de Dios, que todo, en su conjunto, asumirá la responsabilidad de la evangelización.

¿Y cuáles deberán ser las consecuencias en orden a la iniciación cristiana?

d. *La iniciación en el contexto de una Iglesia comunión*

El Vaticano II ha tenido un gran efecto sobre la teología de la iniciación cristiana. Sea la teología bautismal como la de la confirmación, anteriormente elaboradas con una acentuación de los aspectos apologéticos e individuales, fueron renovadas con una acentuación de los aspectos eclesiológicos. El dato teológico de mayor interés que se desprende del Concilio y que todavía necesita un mayor desarrollo de reflexión, es el de la eficacia que el bautismo ejercita sobre toda la Iglesia, como cuerpo, como totalidad. Lo que se dice de la eucaristía

40. J. B. Cappellaró, *De masa a pueblo de Dios. Proyecto pastoral*, Madrid 1982.

en sentido pleno, es decir que "la eucaristía hace la Iglesia"⁴¹ se puede decir del bautismo de forma inicial: "el bautismo hace, constituye la Iglesia". Es el sacramento que fundamenta la unidad de la Iglesia y además su santidad, la de un pueblo todo sacerdotal.⁴² Los sacramentos de la iniciación, por lo tanto, están totalmente relacionados a la Iglesia: la constituyen, la hacen crecer y al mismo tiempo son hechos por ella. "La Iglesia hace la eucaristía"⁴³ y así es del bautismo .

Cada uno de los bautizados, por el carácter, es agregado a la Iglesia y es sacerdote de un pueblo totalmente sacerdotal .Decir iniciación cristiana es decir iniciación a la pertenencia eclesial, a ser una Iglesia comunión..

Toda esta realidad teológica tiene que transformarse en praxis catequética, litúrgica y pastoral. Esto implica, en primer lugar, que la iniciación cristiana debe darse en una Iglesia, donde sus miembros viven la conciencia de la pertenencia y donde el sentirse Iglesia se traduzca en una auténtica experiencia de comunión. El catecumenado es ante todo un camino experiencial de vida comunitaria, en cuyo ámbito el iniciando capta qué significa ser admitido a la vida del cuerpo de Cristo. Esta vale también para los bautismos de los niños. Los padres, primeros responsables del catecumenado (catecumenado post-bautismal) del hijo a partir de sus primeros meses de vida hasta la edad de su opción personal, deben transmitirle fundamentalmente una vivencia de comunión eclesial.

Implica, también, que la misma celebración de la iniciación está marcada por la experiencia de la comunión. En ella se celebra la Iglesia que continuamente es edificada, agregándole nuevas piedras vivas. Todo esto tiene que tener una expresión litúrgico-sacramental con una celebración de toda la comunidad cristiana. El directorio para los sacramentos orienta las celebraciones sacramentales hacia el ámbito eucarístico, siendo la eucaristía el núcleo focal de la vida eclesial. Pero de hecho dentro de la actual estructuración de la Iglesia, aparece imposible una tal concentración eucarística. Las comunidades son amplias y enormemente centralizadas. Solamente la perspectiva de las pequeñas comunidades abre a la posibilidad de celebraciones en ámbitos comunitarios, donde las relaciones personales sean posibles y por lo tanto sea posible también una real vida de comunión. Allí el bautizado adulto o su familia en el caso del bautismo de los niños podrían vivir una concreta experiencia de pertenencia eclesial.

41. Ver H. De Lubac, *Meditazione sulla Chiesa*, Milano 1965, 185-196.

42. Los laicos son con el bautismo "in Populum Dei constituti" (LG, n. 31).

43. Ver H. De Lubac, *op. cit.*, 176-185.

En las pequeñas comunidades sería entonces posible también la continuidad de la vida de fe, que incluye como elemento esencial la vida comunitaria. Para los adultos tiene que darse la "mistagogia", como profundización y asimilación del misterio ya celebrados; para los niños las familias aseguran el crecimiento en la fe a través de su misma fe vivida en la comunidad.

En síntesis, solamente una Iglesia, que recupere en su vivencia más profunda la conciencia de ser esencialmente comunión y transforme en estructuras y praxis eclesiales tal realidad de comunión, puede hacer posible una iniciación, que, en su preparación, desarrollo y crecimiento sea fundamentalmente experiencia de pertenencia al cuerpo de Cristo.

3. *La iniciación cristiana en América latina es la promoción de una adhesión a Cristo y a la Iglesia, que signifique un compromiso hacia el mundo, es decir una fe encarnada en la historia (la Iglesia como "communicatio").*

A — La opción preferencial por los pobres.

Haciendo referencia a lo ya dicho en el análisis de la realidad con respecto a los fermentos renovadores de la Iglesia en el ámbito social y político y a las inquietudes consecuentes en orden a la iniciación cristiana, podríamos sintetizar el problema fundamental de América latina, como de una "situación de escándalo" por un continente evangelizado y al mismo tiempo marcado por la injusticia. Es verdad que, sobre todo hoy, la injusticia tiene causas planetarias, que van más allá de los confines de un mismo continente, pero no es menos cierto que aquí, entre nosotros, está respaldada por sectores de la sociedad, que se reconocen en la identidad cristiano-católica y además, muy a menudo, hacen de ella su bandera. De hecho la injusticia en Latinoamérica se da en un contexto cultural católico y esto constituye una situación de escándalo. En muchos cristianos superficialmente iniciados (iniciación como un barniz) la fe, bajo la influencia de la prédica iluminista-liberal, ha quedado reducida al ámbito privado, como reguladora de problemas éticos de tipo individual e intimista. Según tal concepción toda injerencia de la fe en lo político y en lo social es una extralimitación indebida y peligrosa. En contra de ello se hicieron fuertes las voces de los "profetas" latinoamericanos, que han logrado hacer resonar sus denuncias en los documentos del episcopado latinoamericano a nivel continental (Medellín y Puebla) y también a nivel nacional (documentos de los distintos episcopados). Hay ma-

tices y acentos diversos en las Iglesias, pero convergen siempre más los esfuerzos de la Iglesia latinoamericana hacia un anuncio de Jesucristo, que signifique un compromiso de transformación de la sociedad, para desarraigar la injusticia. Puebla ha polarizado tales esfuerzos y ha lanzado toda la Iglesia hacia una "opción preferencial por los pobres".⁴⁴

Toda esta reflexión ha sido recogida y ampliada a nivel universal por la encíclica social "Sollicitudo rei socialis", que es un documento sin precedentes bajo ciertos aspectos. Se da en ella una lectura teológica de la realidad y la "opción preferencial por los pobres" llega a ser una perspectiva a nivel planetario. La evangelización está definitivamente relacionada con el desarrollo integral del hombre. El desarrollo entra dentro del proyecto ético del hombre: es una parte fundamental de la evangelización. Optar por los pobres no es un "plus" de piedad, sino es intrínseco a la fe.⁴⁵

B — "*Partir de los pobres*", como proyecto pastoral

En estos años se ha trabajado mucho a nivel pastoral, para que el acento en la "opción preferencial por los pobres" de principio teórico se volviera principio operativo. Se entendió que no se trata tanto de orientar una parte de la humanidad, no pobre, hacia otra parte, pobre, sino que los pobres, marcados por una pobreza causada por la injusticia, tienen en sí una fuerza renovadora de la sociedad, por lo cual hay que partir absolutamente de ellos para abrirse a una perspectiva de cambio. Más de una conferencia episcopal ha asumido dentro de su programa pastoral el principio operativo del "a partir de los pobres, de los últimos", como principio inspirador de toda proyección evangelizadora.⁴⁶ En este sentido los pobres pasan a ser de objetos a sujetos y protagonistas de la pastoral de la Iglesia. Esto implica también un cambio muy grande a nivel también organizativo y de estructuras.

Partir siempre de los más pobres, de aquellos que no saben, de aquellos que no pueden, significa que la pastoral tiene que ser progra-

44. Puebla, nn. 1134-1165.

45. Juan Pablo II, *Carta encíclica "Sollicitudo rei socialis"*, (30/12/87).

46. CEI (Conferenza episcopale italiana), *La Chiesa italiana e le prospettive del Paese* (20/10/81), nn. 3-11. Ver también: el documento de aplicación de Puebla del episcopado de Ecuador (citado en F. Marton, *Comunione e comunità a partire dei poveri*, Bologna 1984, 41-64) y los numerosos documentos de la Iglesia brasileña.

mada ciertamente convocando continuamente a todos, pero dentro de un marco evangélico preciso, que es que "la buena noticia ha sido anunciada a los pobres" (Lc 4,18). La catequesis, la liturgia, la caridad están iluminadas por esta opción pastoral.⁴⁷ Es evidente que dentro de tal opción nadie queda excluido ni como protagonista, ni como destinatario de la evangelización, solamente se definen las radicales exigencias evangélicas a las cuales hay que someterse para que la auténtica evangelización sea realmente posible.

c. *Iniciación y opción por los pobres*

En cuanto a la relación de tal "opción por los pobres" con los sacramentos y en particular con los de la iniciación, es importante tener en claro la interdependencia inscindible entre liturgia y vida cristiana. La vida cristiana no puede caracterizarse sino por una opción de amor hacia los pobres. Todo esto no tiene que ser ajeno a lo celebrativo, aún si éste tiene criterios y formas propios, que deben ser respetados y no pueden ser mezclados con los otros. Es legítima también la variedad de las acentuaciones en las distintas liturgias. Hay comunidades que subrayan más en sus celebraciones el aspecto contemplativo y otras el aspecto de compromiso. Lo que sí hay que exigir es que en ellas se encuentre reflejada la globalidad de la experiencia cristiana, aún con matizaciones y acentuaciones diferentes.⁴⁸

Con la restauración del diaconado permanente en el Vaticano II el Espíritu ha dado a la Iglesia una gran oportunidad para que se dé una nueva simbiosis entre liturgia y vida, contemplación y acción. A pesar que en el mismo Concilio la idea del diaconado ha permanecido atada a un concepto de sustitución de las funciones del presbítero, a causa de la preocupación por la escasez del clero, sin embargo sucesivamente, sobre todo con la constitución apostólica "Ad pascendum" se han venido definiendo más claramente los lineamientos de un diaconado más acorde con la tradición diaconal de los primeros siglos y con las exigencias de la Iglesia y del mundo actual.⁴⁹

También Puebla contribuye a consolidar una definición del diácono, como "signo sacramental de Cristo Siervo" y acota que el ca-

47. F. Marton, *op. cit.*, 65-141.

48. Ver L. Maldonado, *La liturgia de la Iglesia entre el hoy y el mañana*, en AA, *Hacia el Vaticano III*, Madrid 1978, 233-250.

49. Cf. L. Bertelli, *Il diaconato permanente nel Concilio Vaticano II* (Vicenza 1974. ID. *Diaconato permanente: evaluación de un encuentro y algunas reflexiones teológicas*, en "Teología", 33 (1979), 55-62.

risma del diácono "tiene una gran eficacia para la realización de una Iglesia servidora y pobre que ejerce su función misionera en orden a los primeros siglos, cuando el diácono en la celebración eucarística aquel que hace entrar en el ámbito litúrgico las instancias de liberación; hacen que las celebraciones sean vividas en una plenitud de compromiso hacia el hombre, tomando como modelo la comunidad de los primeros siglos, cuando el diácono en la celebración eucarística recibía el pan ofrecido por los participantes, parte del cual era eucaristizado y gran parte del cual era llevado por él mismo a los pobres. A través del diácono la eucaristía era también una verdadera celebración de la caridad y de la solidaridad cristiana.⁵¹ Esto que se daba en forma ejemplar en el ámbito eucarístico, se reflejaba también en toda la vida de la comunidad cristiana y creaba el ambiente en el cual eran acogidos los catecúmenos, un ambiente marcado por las exigencias de la diaconía.

También hoy debe ser una Iglesia diaconal que celebra la iniciación. Los catecúmenos que recorren su camino de iniciación antes o después del bautismo, deben ser recibidos por una Iglesia que asume la realidad de la pobreza y se convierte a los pobres y al proyecto de Dios para un cambio de las "estructuras de pecado". Los sacramentos de la iniciación tienen que llevar en sí, en sus contenidos y también en sus expresiones litúrgicas, la experiencia de una Iglesia que opta por los pobres y que tiende, en su dimensión mistagógica, a formar permanentemente cristianos que vuelven cada día a dejarse exigir, en lo concreto de su vida, por tal opción.

LUCIANO BERTELLI

50. Puebla, n. 697.

51. A. Hamman, *Vita liturgica e vita sociale*, Milano 1969, 404.

CRONICA DE LA FACULTAD

I. CUESTIONES ACADEMICAS

1. El 6 de marzo ppdo. tuvo lugar la inauguración del Año Académico 1989 en la Facultad de Teología, con una Misa concelebrada presidida por S. E. R. Mons. Eduardo Mirás.

2. El 1 de julio de 1988 se designó Vicedecano de la Facultad de Teología al P. Pablo Sudar para el período 1988-1991 y también se designó Secretario Académico al P. Alfredo Zecca para el período 1988-1990.

3. Con fecha del 17 de octubre de 1988 la Sagrada Congregación de la Educación Católica envió el decreto con la aprobación definitiva de los Estatutos de la Facultad de Teología.

4. El 16 de marzo de 1989 se realizó un diálogo interdisciplinario con profesores de Alemania Federal, miembros del *Intercambio Cultural Alemán-Latino-Americano*.

- Prof. Dr. Norbert Schiffers de la Universidad de Regensburg (Area Filosofía de la Religión).
- Prof. Dr. Karl Heinz Neuser, de la Universidad de Bielefeld (Area de Pedagogía).
- Prof. Michael Eckert, de la Universidad de Regensburg (Area de Filosofía).

Se invitó al alumnado y profesores de nuestra Facultad.

5. El 10 de abril de 1989 se llevó a cabo un panel sobre la *Importancia Pastoral de las Comunicaciones Sociales*. Se realizó con motivo de la visita al país de Mons. John Foley, Pte. de la Pontificia Comisión para las Comunicaciones Sociales. Tomaron parte además: Mons. Gregorio Rosa Chavez, Pte. del Departamento de Comunicaciones Sociales del CELAM, y el P. Pedro Briseno, Secretario Ejecutivo de dicho Departamento. Se invitó a profesores y alumnos.

6. El 24 de abril de 1989, se realizó una conferencia para profesores y alumnos sobre *Fundamentos médicos para una pastoral de los enfermos de SIDA*. Los expositores fueron:

- Dr. Jorge Benetucci, Jefe de la Sala 17 del Hospital Muñiz y Jefe de Infectología del Policlínico Bancario.
- Dr. Edmundo Enrico, Jefe de la Sala 3 del Hospital Muñiz y Sub-jefe de Clínica Médica del Policlínico Bancario.

7. El 16 de agosto de 1989 se llevó a cabo una conferencia para profesores y alumnos por el R. P. Jean Yves Calvez sobre "*La enseñanza de la Doctrina Social de la Iglesia*".

8. El Pbro. Dr. Juan Guillermo Durán asistió en calidad de expositor al **X Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra: Teología y Pastoral en América (Siglo XVI)**. Se realizó del 29 al 31 de Abril de 1989. La ponencia que presentó lleva por título: "*Los Instrumentos Americanos de Pastoral*".

9. Fueron aprobadas por el Ministerio de Educación y Justicia de la Nación, las Licenciaturas en Historia de la Iglesia y Teología Pastoral el 27 de junio de 1988 y el 4 de Mayo de 1989, respectivamente.

10. El 19 de Octubre de 1989 se llevó a cabo en la Facultad una conferencia en homenaje a Hans Urs Von Balthasar, a cargo del Dr. Marc Ouellet, el tema fue: *Introducción a la Teología de Von Balthasar*.

11. La Comisión Ejecutiva de la Conferencia Episcopal Argentina, con fecha del 22 de septiembre del presente año, ha designado al Pbro. Dr. Juan Guillermo Durán representante oficial ante la *Comisión Nacional para la Conmemoración del V Centenario*.

II. LICENCIATURAS CON ESPECIALIZACION

A. La *Especialización en Historia de la Iglesia* persigue los siguientes objetivos:

1) Formar investigadores y docentes de Historia de la Iglesia con referencia especial a la de América latina y Argentina. 2) Procurar que dichos investigadores y docentes adquieran un nivel científico y académico de acuerdo con los progresos de la historiografía, de la metodología histórica y de la didáctica de la enseñanza de la historia. 3) Se propone preparar candidatos que sepan utilizar críticamente las fuentes y la bibliografía, aplicar la metodología adecuada a la disciplina histórica y participar en el diálogo interdisciplinar. 4) Tenderá a ayudarles a formarse mentalidad histórica con suficiente sensibilidad para captar la evolución de la Iglesia obviando anacronismos, historicismos y apologismos.. 5) En fin, de este modo conseguir que nuestra memoria del pasado eclesial no quede sólo en niveles académicos sino que llegue al clero, a los agentes pastorales, al laicado de sectores medios y populares, y sea tenida en cuenta en la programación pastoral.

B. La *Especialización en Teología Pastoral* se propone los siguientes objetivos:

1) Que los alumnos aborden con mayor profundidad el estudio de la Teología Pastoral. 2) Ejercitarse más intensivamente en el empleo del método de la investigación científica a través de seminarios y otros trabajos prácticos. 3) Prepararse para la docencia en las facultades de Teología y en otros centros de estudios eclesiásticos, como ser Seminarios o Casas religiosas de formación intelectual. 4) Que los alumnos puedan llegar a ser admitidos en el tercer ciclo: Doctorado.

III. COLACION DE GRADOS

El 7 de julio de 1989, en la Catedral Metropolitana, tuvo lugar la **Vigésima Séptima Colación de Grados Académicos de la UCA**. Los siguientes alumnos de la Facultad de Teología fueron distinguidos con:

— *Medalla de Oro*: Ariel Edgardo Torrado Mosconi.

— *Diploma de Honor*: Paulo Rómulo Lualdi - Héctor Hugo Dotro - Luis Darío Martín.

IV. CICLO DE LICENCIATURA: SEMINARIOS Y CURSOS

- Curso: *Teología Patristica*, Pbro. Dr. Luis Glinka.
- Curso: *Raíces culturales de la secularización y el ateísmo*. Pbro. Dr. Alfredo Zecca.
- Curso: *Metodología Científica*, Pbro. Antonio Marino.
- Curso: *Curso B de Teología Dogmática*, Pbro. Dr. Pablo Sudar.
- Curso: *Griego I, II, III, IV, VI*, Prof. Florencia Castellanos.
- Curso: *Soteriología de Von Balthasar*, Pbro. Dr. Alberto Espezel.
- Seminario: *"Lectura y análisis del 'Cur Deus Homo' de San Anselmo"*, Pbro. Dr. Eduardo Briancesco.
- Método Teológico I; *Hermenéutica Bíblica*, Pbro. Lic. Sergio Briglia.
- Curso: Exégesis del Antiguo Testamento, *Teología Sapiencial*. Pbro. Lic. Enrique Lapadula.
- Curso: *La Cristología de San Pablo asumida y elaborada por Efesios/Colosenses*, Pbro. Dr. Horacio Lona.
- Seminario: *Teología Deuteronomística*, Pbro. Dr. Enzo Cortese.
- Curso: *El mensaje del segundo Isaías*, Pbro. Lic. Felipe Doldán.
- Curso: *Hebreo I, III*, Prof. Lic. Luis Pérez Bahamonde.
- Curso: *Historia de la Iglesia en América latina*, Pbro. Dr. Juan Guillermo Durán.
- Curso: *Lectura de la Historia de la Iglesia en América latina*, Pbro. Dr. Rubén García.
- Curso: *Ministerio del testimonio y la Palabra*, Pbro. Lic. Juan Carlos Maccarone - Pbro. Lic. Rafael Mañas.
- Curso: *Lectura crítica de los Medios de Comunicación Social*, Pbro. Lic. Rafael Mañas.
- Curso: *Cuestiones económicas para la comprensión de la Doctrina Social de la Iglesia*, Prof. Lic. Mauro Alonso.
- Curso: *Ministerio cristiano a los enfermos, difuntos y deudos*. Pbro. Dr. Osvaldo Santagada 1 Pbro. Roberto Lella - Pbro. Miguel Angel Lagilla.
- Curso: *La pastoral desde la perspectiva de la sociología religiosa*, Pbro. Lic. Gerardo Farrel.
- Curso: *Doctrina Social de la Iglesia*, Pbro. Lic. Osvaldo Musto.
- Curso: *Casos de conciencia en orden a la praxis del sacramento de la reconciliación (ad audiencias I)*, Pbro. Lic. Víctor Pinto.
- Curso: *Gestos y actitudes pastorales en la Biblia*, Pbro. Lic. Luis Rivas.
- Curso: *La Pastoral en América latina a partir del Primer Concilio Plenario*, Pbro. Dr. Lucio Gera.
- Curso: *Cuestiones Médicas y psicológicas relacionadas con la persona y la familia*, Prof. Dr. Julio Maffei.
- Curso: *Itinerario catequístico permanente*, Pbro. Lic. Juan A. Oddone.
- Curso: *Interpretación pastoral de la historia latinoamericana y argentina hasta el Primer Concilio Plenario*, Pbro. Dr. Rubén García.
- Curso: *Teología Espiritual*, Pbro. Dr. Alberto E. Justo.
- Curso: *Ministerio de la conducción pastoral de la comunidad eclesial*, Pbro. Dr. Guillermo Rodríguez Melgarejo; Pbro. Lic. Rafael Morán Díaz.
- Curso: *Metodología para la planificación, programación y evaluación pastorales*, Sr. Ingeniero Químico Antonio Alvarez.
- Curso: *Metodología exegética*, Pbro. Lic. Sergio Briglia.
- Curso: *Vicariedad*, Pbro. Lic. Felipe Doldán.
- Curso: *Lectura del Antiguo Testamento*, Pbro. Lic. Felipe Doldán.

- Curso: *Ministerio de la Celebración del Culto Cristiano*, Pbro. Lic. José L. Duhourq.
- Curso: *Historia de la Iglesia Argentina*, Pbro. Dr. Juan Guillermo Durán.
- Seminario: *Lectura teológica y discernimiento de los signos de los tiempos*, Pbro. Lic. Carlos Galli.
- Curso: *Pedagogía Pastoral en la Celebración del Sacramento de la Reconciliación*, Pbro. Lic. Jorge Junor.
- Curso: *Discernimiento de la voluntad de Dios y dirección espiritual*, Pbro. Dr. Alberto E. Justo.
- Método Teológico II: *Suma Teológica en Santo Tomás*, Pbro. Lic. Juan Carlos Maccarone.
- Curso: *Catequesis de adultos*, Pbro. Lic. Fernando Moreno.
- Curso: *Cuestiones del derecho argentino relacionados con la pastoral*. Pbro. Lic. Fernando Moreno.
- Curso: *Catequesis Familiar*, Pbro. Juan Oddone.
- Curso: *Literatura Intertestamentaria*, Dr. Ricardo Pietrantonio.
- Seminario: *Historia de la Iglesia*, Pbro. Lic. Mario Poli.
- Curso: *La Regla Pastoral de San Gregorio Magno*, Pbro. Lic. Luis Rivas.
- Curso: *La formación del laico en la Iglesia actual*, Pbro. Dr. José A. Rovai.
- Seminario: *Cristifidelis laici*, Pbro. José A. Rovai.
- Curso: *Líneas para una evangelización nueva*, Pbro. Dr. Guillermo Rodríguez Melgarejo.
- Curso: *Pastoral especial de sectores*, Pbro. Dr. Osvaldo Santagada.
- Curso: *Historia de los partidos políticos en la Argentina*, Sr. Lic. Enrique Sosa.
- Curso: *Evangelización y promoción humana*, Pbro. Dr. Pablo Sudar.
- Curso: *Pastoral Familiar*, Pbro. Lic. Antonio Valiño.

V. ESTADISTICA

— Primer Ciclo:	395 alumnos
— Segundo Ciclo:	134 alumnos
— Tercer Ciclo:	13 alumnos
Total	542 alumnos

INAUGURACION DEL AÑO ACADEMICO 1989

I. *Homilía de Mons. Eduardo Mirás, miembro de la Comisión Episcopal para la U.C.A.:*

1. Una vez más, al comenzar un nuevo curso lectivo de la Facultad, venimos a impetrar las luces del Espíritu para adquirir el conocimiento que el mundo desprecia como necedad, objeto, sin embargo, de la ardiente súplica de Salomón que imploraba recibir "la sabiduría que asiste al trono de Dios" para "no ser excluido del número de sus elegidos" (Sab 9,4).

Sabiduría, que Santiago nos urge a pedir con fe (St 1,5) y que nos llega con el conocimiento de Cristo que nos revela al Padre, para convertirnos en amigos de Jesús como narra Juan en el supremo discurso de Cristo a sus apóstoles (Jo 15,15): "Os llamaré amigos porque os he dado a conocer todo lo que aprendí de mi Padre". Cristo, imagen del Dios invisible, es la Palabra infinita hecha creatura para mani-

festarlo entre los hombres. Palabra que para hacerse comprensible y objeto de la fe también quiso volverse letra y concepto, poniendo así el arcano de Dios al alcance de la inteligencia de los hombres, a fin de convertirlo válidamente en el fundamento de su esperanza teológica, ya que la fe, leemos en Hebreos (11,1), es la convicción de lo que no se ve y el germen de las realidades que vendrán.

La infinita dicción del Padre, se deja decir con la palabra humana que apenas puede balbucear el misterio grandioso de su nombre, haciéndose una vez más tan pequeño y humilde, tan siervo, como cuando, al decir de Filipenses (Fil 2,7-8), quiso anonadarse desde su gloria para tomar nuestra naturaleza y alcanzarnos la redención por la obediencia.

Es obra privilegiada del teólogo decir la infinitud de la Palabra eterna con la pequeñez de la palabra humana; ahondar en la oscuridad de la fe para descorrer el velo que nos deje vislumbrar en la tierra, aquella luz que no puede ser contemplada sin desear permanecer para siempre frente a ella, como le ocurrió a Pedro en el monte de la transfiguración (Lc 9,33).

Es obra del teólogo mostrar a Cristo Salvador a cada hombre en el lenguaje y los símbolos de cada época. El teólogo trae a cada momento del tiempo, en las imágenes propias de una cultura determinada, en las palabras inteligibles del lenguaje de la historia, todo el misterio de Dios, para despertar en los hombres la respuesta de amor que Dios espera.

2. Dos consideraciones que ustedes se habrán hecho muchas veces, querría volver a sugerir en esta breve reflexión. La teología debe ser estudiada con amor, porque alcanza una mayor comprensión de Cristo; y debe ser convertida en oración porque llama al diálogo con Dios.

Debe ser estudiada con amor pues estudiar es aspirar a la Sabiduría. A aquella sabiduría de Dios que, como dice Pablo a los corintios (ICor 2,7) se encuentra oculta en el misterio de Cristo. "Multiforme sabiduría" que es necesario alcanzar para proclamarla ante los hombres porque, como leemos en Efesios (3,9-10) "el designio que Dios concibió desde toda la eternidad" debe ser "conocido por medio de la Iglesia". Debe ser presentado a un "mundo que no quiso reconocerlo en las obras que lo manifiestan", dice el apóstol (I Cor 1,12), y agrega más adelante que el Padre hizo a Cristo "sabiduría para nosotros" (I Cor 1,30). En Él se revela el Dios oculto y también el sentido de todas las realidades creadas. Por eso conocerlo es conocer el camino de la salvación.

La verdad comunicada en Cristo, que la teología desentraña para reflexionar y profundizar, es capaz de iluminar toda la realidad en la que se mueve nuestra existencia. Nos da a conocer el designio salvador de Dios, como respuesta a las apremiantes preguntas que nos hacemos los hombres frente a lo humanamente incomprendible: la vida y la muerte, el dolor y el sufrimiento, el bien y el mal, todo tiene sentido desde la comprensión de Cristo Salvador. Esta comprensión es la que nos impide convertir en protesta la pregunta angustiosa; o transformar en orgullo la experiencia del poder, o en debilidad la concupiscencia de las cosas; o mudar en seducción la belleza del misterio de la naturaleza.

Y desde el designio del amor del Padre que nos salva y del destino sobrenatural al que estamos convocados, la teología está obligada a juzgar el sentido de todo el quehacer humano para orientarnos hacia la felicidad. En la perspectiva del bien moral que propone desde el Evangelio y la imitación de Cristo a la que

invita, muestra el camino a los comportamientos humanos y denuncia la tentación de idolatría que contiene todo intento de absolutizar cualquier realidad creada. Es un conocimiento que regula la totalidad de la existencia. Por eso es sabiduría.

Esto exige estudiarla con amor. Su finalidad es conocer a Cristo, y en Cristo, el designio salvador de Dios. No se busca en ella un puro saber humano, sino el camino a la verdadera y eterna felicidad. No se elige como cualquier otra ciencia humana, ni se la puede considerar como un conjunto de materias que hay que acreditar para alcanzar la meta prefijada de un título académico. Es el comienzo de una reflexión que no debe concluir jamás en la vida. Porque el conocimiento de Cristo es inagotable.

El amor de Jesús Salvador obliga a buscar con ahínco "el conocimiento del misterio de Dios, que es Cristo, como leemos en la carta a los cristianos de Colosas (Col 2,2-3), en quien se hallan escondidos todos los tesoros de la sabiduría y el entendimiento".

Estudiarla con amor para que el Verbo se haga carne en nuestra carne: contenido de nuestra palabra humana; concepto normativo de nuestro pensar y de nuestro quehacer

3. Y debe ser convertida en oración. Es necesario que la teología se haga un modo concreto de aspirar a la perfección para que tenga valor sapiencial.

Al comienzo del libro de la Sabiduría leemos esta impresionante afirmación: "La sabiduría no entrará en alma maligna ni habitará en el cuerpo sometido al pecado. El Espíritu Santo que la enseña huye de la astucia, se aparta de los pensamientos insensatos y se siente rechazado por la iniquidad" (Sab 1,4-5).

Solamente el corazón limpio, agrega San Agustín, es capaz de contemplar la Verdad, con el alma llena de fe, esperanza y amor.

El Verbo es la eterna revelación intradivina del Padre de cuya contemplación surge en el Espíritu Santo el efluvio infinito de amor de Dios a Dios. Y ya encarnado en Cristo, es la revelación del Padre en el tiempo, que muestra cuánto ama Dios al munda, como dice Juan (I Jo 4,9-10) pues nos envía a su Hijo, propiciación por nuestros pecados, para que nosotros vivamos por El y seamos capaces de inflamarnos de amor, hacia Aquel que nos ama eternamente.

Si hacer teología es buscar la manifestación del Padre en Cristo, es aspirar a una sabiduría que motive a la santidad. Porque es un saber afectivo capaz de mover a la bondad de lo verdadero. Su estudio debe convertirse en un camino expedito a la perfección, ya que lleva a conocer más a Dios para vivir en El.

Con contemplación del misterio divino pone en tensión a todo el hombre. No es pura especulación que pueda alcanzarse con frialdad a otras ciencias humanas, sino que convoca al corazón y juega así en la vida cristiana un papel verdaderamente fundamental.

La verdad que el teólogo busca en la reflexión de la Palabra es el Logos en el que se contempla el Padre; es la luz que ilumina a todo hombre para la inteligencia del misterio de Dios, nos dice el prólogo del evangelio de Juan (Jo 1,1 y 9). O sea que la verdad que funda esta singular ciencia no es una teoría, sino una persona. Una persona que dice de sí "Yo y el Padre somos una misma cosa" (Jo 10,30). Adherir a Cristo por la fe, fundamento del desarrollo teológico, es unirse a Dios.

La historia de la Iglesia nos testimonia que casi todos los grandes teólogos de la etapa patristica son santos. No hubieran sido verdaderamente sabios si no hubiesen sido santos. Se nos dice en los Proverbios (pro 1,7): "El temor de Yahveh es el principio de la sabiduría".

El teólogo que reflexiona el misterio de la fe está llamado a unirse con Cristo de una manera singular ya que acepta la doctrina que reflexiona, no por su evidencia sino porque cree en el Maestro. Así, el saber teológico se hace el más personal de todos los saberes humanos. En su misma raíz supone adhesión a Cristo de quien no puede ser separada la dictrina cristiana sin que pierda todo su significado. Y la adhesión a Cristo supone la aceptación de Dios tal cual Dios es, con todo lo que esta afirmación conlleva en el campo del obrar humano "El Verbo de Dios en las alturas", leemos en el libro de Ben-Sirac (Eccló 1,5), "es la fuente de la Sabiduría, pero sus caminos son los mandamientos eternos". Y agrega más adelante, parafraseando a los Proverbios: "La cumbre de la sabiduría es el temor del Señor" (1,20). Saber más del Señor es una gracia que nos llama a un compromiso más profundo con las exigencias del Evangelio.

¿Cómo podríamos intentar un conocimiento más penetrante de Cristo que nos salva sin procurar una adhesión sincera a su exigencia de ser perfecto como el Padre celestial es perfecto (Mt. 5,48)? ¿Y cómo adherir a esta exigencia sino llevando a la vida su Evangelio? En la teofanía del monte (Lc 9,35) la voz del Padre nos indica el camino "Oídlo, obedecedle porque es mi Hijo muy amado, el elegido", como si lo oyéramos decir en nuestro interior 'El es la salvación ofrecida; El es la salvación realizada: basta con amarlo'. Y Jesús nos advierte en el Evangelio de Juan "el que me ama cumple mis mandamientos" (Jo 14,15).

Por todo ello decimos que el teólogo tiene necesidad de una mayor vida de oración. La contemplación del misterio lo lleva al diálogo. La frecuencia de la Palabra de Dios, origen y nervio de todo su razonamiento científico, lo pone constantemente ante Aquel que se dignó revelarse para manifestar su Amor. Sin el contacto de piedad filial con el Señor, la teología corre el riesgo de perder su saber sobrenatural y convertirse en puro juego de conceptos humanos, que no tendrían destino de conversión para nadie. Sería un cuerpo sin alma. No tendría vida y no podría ser vehículo del Espíritu para la conversión del mundo.

4. En el umbral del tercer milenio se preparan ustedes para evangelizar un mundo nuevo, casi ilimitado en sus posibilidades técnicas, atado a la sugestión del poder crear. Un mundo que relega cada vez más la idea de Dios al puro pietismo y que, mientras crece en las capacidades y en los sueños del poder hacer, va renunciando a su consciente religación con Dios. Un mundo poderoso que no sabe alcanzar la paz interior porque reniega a la trascendencia del hombre y busca agotar toda su ansia de felicidad en las realidades intrahistóricas y terrenas. Por eso el sufrimiento es un escándalo y la paciencia es considerada como insensatez.

Y ese mundo nuevo necesita ser iluminado por la fe. El Señor también murió por él, también enseñó para él. Será tarea de ustedes despertar la vocación cristiana del hombre del mañana; convocarlo a la fe para que su progreso sea verdaderamente una victoria. Porque sólo la fe es la victoria que vence al mundo, nos enseña Juan en su primera carta (I Jo 5,4). Fe, es comprender que Dios tiene que existir. Y es dejarse polarizar por esta presencia que todo lo abarca y que todo lo llena.

La teología, "sabiduría pluriforme", es el medio para penetrar más hondo en el misterio revelado y saber proclamarlo a la cultura que adviene. Para hacer

armónica la idea de Dios y todo su arcano, con el lenguaje nuevo del milenio que empieza.

Alguien debe mostrarle el rostro de Dios, a un mundo sin horizonte espiritual, porque, como dice el salmo (Sal 79) "Sólo viendo su resplandor podrá salvarse". Y la teología es capaz de ofrecerle un diálogo fecundo, que lo acerque al Evangelio.

Para ello "predicamos a un Cristo crucificado", se nos dice al comenzar la primera carta a los corintios (I Cor 1,23-27). Esa es nuestra misión: predicar "un Cristo que es poder y sabiduría de Dios". Nos corresponde, como al Apóstol, no saber de otra cosa sino de Cristo crucificado". Nos corresponde anunciar la fe y no fundarla en sabiduría de hombres sino en la fuerza divina (cnf. I Cor II, 1-5).

Esa es nuestra plegaria en esta Misa. Que la teología les ayude a adquirir "el sentido de Cristo" como dice Pablo (I Cor 2,16), para que puedan ofrecer a los hombres su mensaje de salvación. Que Dios despierte en ustedes un profundo amor por ella y que los ilumine para que, convertida en oración los acerque a la contemplación de su rostro.

II. *Alocución del Sr. Decano de la Facultad, Pbro. Juan Carlos Maccarone:*

1. Este año académico comienza al cumplirse los 10 años de la celebración de la Tercera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, inaugurada en Puebla (México) por el Papa Juan Pablo II el 28 de enero de 1979.

Si bien de muchas maneras, su Documento Final titulado "La Evangelización en el presente y en el futuro de América latina" ha sido motivo de estudio y reflexión por todos los que formamos esta comunidad académica, la recordación del décimo aniversario puede ser motivo de renovado interés por el mismo.

Este interés, que se debe renovar en nuestra casa, es que sea motivo de renovada reflexión teológica, como peculiar testigo de una instancia del Magisterio de la Iglesia y de la vida del Pueblo de Dios todo en América latina. Sabemos que la preocupación episcopal reflejada en él no es sólo teología, y que las mismas implican diversa asunción y aplicación. Nosotros, como Facultad de Teología, debemos hacerlo en la línea de nuestra peculiar tarea dentro del seno de la Iglesia.

2. No puedo dejar de señalar significativas circunstancias históricas que marcan la Conferencia y el Documento. Ellas mismas despiertan un interés propio como reflexión sobre el "misterio" de la Iglesia reflejado en su historia.

La Iglesia vivía el final de la puesta en obra de las reformas que el Concilio Vaticano II no sólo había inspirado sino ordenado. Gestor, guía, denodado trabajador en semejante empresa había sido el querido Papa Pablo VI, apenas fallecido el 6 de agosto de 1978. La Iglesia y el mundo no sólo sentía el dolor de su muerte, sino también, la perplejidad del corto pontificado de Juan Pablo I, su sucesor. Inescrutable providencia de Dios ante la cual el creyente se rinde. El, por otra parte, había elegido ese doble nombre para designarse en su ministerio primacial como queriendo señalar a la conciencia de la Iglesia la necesidad de recoger la herencia de Juan XXIII y Pablo VI; herencia que él mismo recogía con verdadera gratitud hacia ellos. Pero, además, indicaba la dirección de una marcha que la Iglesia debía continuar: esos dos nombres unidos eran la síntesis del Concilio Vaticano II, su inspiración, convocación, inauguración, realización, aplicación, fructificación primera, etc.

No menor sorpresa fue la elección de un Papa eslavo para el ministerio petrino, hijo de una Iglesia testigo de la fe, de una nación probada por los totalitarismos y elegida como geografía en la cual se cumpliera, en gran parte, la sevicia del "holocausto". Este nuevo Papa asumirá también aquel significativo doble nombre y declarará que el concilio será el programa de su pontificado (*Discurso* del 17-10-1978 - "L'Osservatore Romano" [22-10-1978] 503).

Estos acontecimientos, en el centro de la "comunidad" del Episcopado, retrasaron la celebración de la Conferencia, pero hicieron que un Papa venido desde los umbrales del Oriente cristiano alcance los extremos del cristianismo de Occidente, el "Nuevo Mundo".

3. Tres años antes de su fallecimiento, Pablo VI, en diciembre de 1975, publicará la "Exhortación Apostólica *Evangelii Nuntiandi*" (EN, en adelante). La importancia de la misma es múltiple. Nos atrevemos a señalar a los fines de comprender el Documento de Puebla, que si el Concilio definió el ser de la Iglesia y le mostró su peculiar responsabilidad respecto del mundo (Constituciones LG y GSp), y describe y renueva con peculiares acentos las responsabilidades diversas de los obispos, presbíteros, laicos, religiosos, escuela católica, medios de comunicación, el compromiso ecuménico y la libertad religiosa (en respectivos Decretos y Declaraciones), la EN precisará todo ello a partir de la peculiar acción de todo el Pueblo de Dios, que es simplemente, y toda ella, la evangelización. Es el anuncio gozoso de la salvación, descrito como "el servicio" que permanentemente la Iglesia debe realizar para expresar su propio ser, y el verdadero servicio que presta a toda la humanidad (n. 1 y 14). Evangelizar es el ser de la Iglesia puesto en acción (n. 15). Es un acto —por ello— siempre eclesial (n. 60) al servicio de los hombres, que como los de nuestro tiempo, decía, viven "exaltados por la esperanza, pero a la vez perturbados con frecuencia por el temor y la angustia" (n. 1).

La EN hace, pues, consciente a la Iglesia, lo esencial de su ser en la especificidad de su misión, y que al realizarla, plasma más y más en ella misma la acción propia de Jesús, el Salvador (n.7). Evangelizar es, por ello la acción que constituye "la dicha y la vocación propia de la Iglesia, en su identidad más profunda" (n.14).

4. Pero además, la EN incorpora formas de pastoral y temática teológica para la Iglesia universal desarrollados en América latina en el inmediato post-concilio. Esto no deja de ser algo novedoso y singular. Por ejemplo, incorpora la temática de la liberación (n.33), la piedad popular (n.48), la evangelización de la cultura y de las culturas (n.20), y las comunidades eclesiales de base (n.58).

Estos temas y realidades, que ocupan, con diversas dimensiones, un lugar en este documento "maestro" "in modo, specie et ordine" (S. Agustín, *De Natura Boni*, c.3 = PL 42, 553), son repensadas y asumidas por Puebla no sólo desde la experiencia peculiar desde donde se gestaron, o promovieron, sino también, y basta leer el título del Documento, desde la mediación universal del magisterio petrino, que las había devuelto a la Iglesia en la descripción de lo que es la esencia de su misión universal y de la totalidad de su propio ser en acción.

5. Olvidar esta mediación universalizante en el análisis y estudio de Puebla puede traer equívocos para la acción pastoral que de ella podría surgir, por ejemplo, comprendida solamente desde un particularismo esterilizante, que la pueda hacer olvidar las dimensiones que siempre debiera tener para su verdadera fecundidad. (cf. EN n.19).

Es peligroso para la misma reflexión teológica que de Puebla o desde Puebla se deba hacer, ya que determinado localismo teológico sería olvidar la vocación "católica" de la misma teología que la recibe de la misma fe en la cual se enraiza vitalmente: "Cristo (es) (...) proclamado a los paganos, y creído en el mundo" (1Tim 1,16). Vale la advertencia del mismo Pablo VI: "El Evangelio, y por consiguiente la evangelización, no se identifican ciertamente con la cultura y son independientes con respecto a las culturas" (EN n.20). Y como eco de estas palabras, agregamos con Puebla: "La Evangelización (...) busca la conversión personal y la transformación social. La Evangelización ha de extenderse a todas las gentes: por eso, su dinámica busca la universalidad del género humano. Ambos aspectos son de actualidad para evangelizar hoy y mañana en América latina" (n.362).

6. Así, si Medellín no se puede comprender sin el Vaticano II, del que quiso ser su inmediata aplicación; Puebla no se puede entender sin la EN. Secuencia cronológica que la reflexión teológica debiera profundizar, y no para concluir sobre causalidades meramente históricas o psicológicas, sino comprender mejor lo que significa pensar teológicamente, o simplemente pensar: comprender lo particular en la luz de lo universal, su principio, y en su tendencia a enriquecer con su peculiaridad la unidad universal (Cf. Santo Tomás, STh I,q. 79, a.8, respondeo: cf. Juan Pablo II, *Discurso a los hombres de ciencia y de la cultura*, Buenos Aires, 12-4-1987, Ed. Paulinas [Buenos Aires, 1987] Bs. As. 174).

7. Del contenido mismo del documento de Puebla señalamos dos temas que creemos pueden ser también motivo de nuestra reflexión teológica, que es nuestra manera de evangelizar (Cf. Juan Pablo II, *Constitución Apostólica* "Sapientia Christiana", Proemio I y art. 1). Señalamos dos, pidiendo desde ya perdón por la arbitrariedad real o aparente. Nos referimos a la temática de lo que Puebla titula "Comunión y participación" (Tercera Parte), y la "Opción preferencial por los pobres" (Cuarta Parte, capítulo I).

8. Con respecto a la primera, "Comunión y participación", Puebla la introduce con la pregunta: "¿Cómo debe la Iglesia vivir su misión?". Y, respondiendo, afirma, que por la acción del Espíritu de amor todo bautizado es impulsado "a vivir en comunidad", creciendo esta comunidad como Pueblo de Dios por la acción de ese mismo Espíritu y "la participación de los cristianos", entre otras formas, mediante "el diálogo" (nn.563-566).

La Facultad de Teología, como comunidad eclesial, tiene muchos aspectos en su vida en los que debe continuamente vivir la comunión por la participación de todos sus componentes; son diversas las tareas, responsabilidades, carismas, cargos y cargas, talentos y talentos, etc., que están comprometidos de esa manera y merecen un permanente examen de conciencia. Pero no traemos a colación el tema en toda esa amplitud, lo traemos para que aquella modalidad o estilo se refleje en nuestra tarea fundamental y definitoria: la de hacer teología estudiando, investigando, enseñando.

9. Nuestra participación al crecimiento del Pueblo de Dios en la comunión es por la participación del propio pensamiento mediante el diálogo. Enraizados en la única fe, la diversidad de la reflexión sería y no diletante, participa activamente en el crecimiento de la comunión que hace siempre más lúcida y consciente mediante el diálogo. Pero el diálogo supone las diferencias para no ser "monólogo". Por ello, si la comunión es la expresión viva de la unidad de fe, la participación

es la actuación de las diferencias en la reflexión y en la expresión de aquella misma unidad. No corresponde aquí argumentar sobre la legitimidad del pluralismo y su alcance. El Magisterio lo ha hecho en varias oportunidades (Cf. Y. Calvez, *Pluralismo y paciencia*, "Criterio", diciembre, 1988, 690-696). Queremos recordar aquí que es la realidad secularmente vivida por la Iglesia, no solamente por el espacio que le otorgó a las diversas "escuelas" en la configuración general de un pensamiento teológico, sino además, del espacio que siempre le otorgó a las diversas "escuelas" en la configuración general de un pensamiento teológico, sino además, del espacio que siempre le otorgó a la diversidad en temas particulares, y que se llamaban "opinión teológica", "sentencia probable", "adiaphora" (con diversos usos en el período patristico, o en Oriente), como "teologúmeno" (en las diversas significaciones no peyorativas), etc. (Cf. Y. Congar, *Diversités et communion*, Du Cerf [Paris 1982] 71 y ss).

10. "La unidad —dijo Juan Pablo II— tanto a nivel universal como local, no significa uniformidad o absorción de un grupo por otro. Está más bien al servicio de todos los grupos para ayudar a cada uno a vivir mejor los propios dones recibidos del Espíritu de Dios" (*Alocución a la delegación de la Iglesia Copta*, 23-6-1979) (*L'Ossevatore Romano* (9-9-1979) 446). En esta línea, escribía Von Balthasar, que el pluralismo en la Iglesia "no lo hay que considerar como un mal a soportar, sino como el bien más alto: el hacer valer al otro en cuanto otro, con el que yo no armonizo en el plano de la experiencia, pero con quien debo llegar a una armonía objetiva en el cuerpo de Cristo que es la Iglesia" (*La Verdad es sinfónica. Aspectos del Pluralismo cristiano*, Ed. Encuentro [Madrid, 1979] 88).

11. En la unidad de la fe, el pluralismo es el punto de partida del diálogo para llegar a una síntesis superadora", que es tarea de todo hombre de ciencia y de cultura, como lo recordaba el mismo Papa en Buenos Aires. "Soy consciente —como vosotros— de que esta tarea es ardua. No se trata de llegar a entendimientos ocasionales, más o menos superficiales, sino que es necesario ir a las raíces de los conflictos para descubrir y rescatar diversas partes de la verdad y recomponerlas en su unidad indivisible para que puedan expresar toda su profundidad" (*Discurso a los hombres de ciencia y de la cultura*, 12-4-1987, Ed. Paulinas [Buenos Aires, 1987] 174).

La dificultad de esta tarea, en el campo de la Verdad revelada, supone "luchar sin apartarse un palmo del centro, el misterio de Cristo. A este centro hemos de atarnos mediante las correas, las cuerdas de la oración continua; pues si nos desasimos de él, la separatividad prevalecerá sobre la tendencia integradora, y todo aquello que sólo tiene sentido al interior de la unidad se echará a perder una vez más" (U. Von Balthasar, *op. cit.* 77).

12. En este espíritu de recia espiritualidad, es responsabilidad de los teólogos el ejercicio de sus diferencias y ponerlas en común, dando espacio a las mismas en el diálogo en los diversos niveles que se pueda o deba entablar. El dar lugar al mismo diálogo intrateológico, máxime en cuestiones nuevas que desde la fe o desde el mundo interroguen a la fe, es responsabilidad del Magisterio en sus diversas instancias. Hacerlo, es preservar su propia identidad conformada con el carisma del discernimiento y de juicio (cf LG 25), en la más amplia responsabilidad de anunciar el Evangelio. (Cf. Juan Pablo II, *Mensaje Director del Observatorio Astronómico Vaticano*, 1-7-1988 "L'Ossevatore Romano" [12-2-1989] 128).

13. Con respecto a la "opción preferencial por los pobres", Puebla la entiende en continuidad con Medellín, cuando afirma: "Volvemos a tomar con renovada esperanza en la fuerza vivificante del Espíritu, la posición de la Segunda Conferencia General que hizo una clara y profética opción preferencial y solidaria por los pobres (...)." (n. 1134). Puebla no la renueva solamente por fidelidad al pasado. Lo hace también por fidelidad al presente, por lo que agrega: "La inmensa mayoría de nuestros hermanos siguen viviendo una situación de pobreza y aún de miseria que se ha agravado" (n 1135), explicitando, en una nota, el contraste entre esta miseria de la mayoría y la riqueza acumulada por una minoría aclarando, además, que "los pobres no sólo carecen de bienes materiales, sino también, en el plano de la dignidad humana, carecen de una plena participación social y política" (nota al n. 1135).

14. Esta opción es retomada por su Santidad, Juan Pablo II en un discurso a la Curia Romana: "esta 'opción' —decía— subrayada hoy con fuerza especial por los Episcopados de América latina, la he conformado repetidamente siguiendo por los demás, el ejemplo de mi inolvidable predecesor: el Papa Pablo VI. (...). He hecho y hago mía esta 'opción', y me identifico con ella. Y siento que no podría ser de otra manera, puesto que es este el mensaje eterno del Evangelio: así actuó Cristo, así actuaron los apóstoles de Cristo, así ha actuado la Iglesia a lo largo de su historia (dos veces milenaria. Ante las actuales formas de explotación del pobre, la Iglesia no puede callar. (...) Una opción, además basada esencialmente en la Palabra de Dios y no en criterios aportados por las ciencias e ideologías contrapuestas que con frecuencia reducen a los pobres a categorías socio-políticas o económicas abstractas. Pero una opción firme e irrevocable" (*Alocución a los Cardenales y preladados de la Curia Romana*, 21-12-1984 "L'Osservatore Romano" [30-12-1984] 868).

15. Esta larga cita de Juan Pablo II pone en claro la gravedad eclesial y personal que tiene esta opción, y se señalan algunos elementos que invitan de manera particular a la reflexión teológica: afirma "así actuó Cristo", opción "basada esencialmente en la Palabra de Dios". Creemos que la reflexión teológica que podría partir de estos elementos señalados, además de evitar la reducción de la pobreza por los criterios meramente ideológicos, también creemos que debería mostrar que dicha opción debe ser algo más que una "opción" entre otras, ya que tiene una misteriosa densidad teológica o dogmática que evita reducir a la misma a una prioridad "transitoria" o de un determinado grupo eclesial; convertirse solamente en un elemento más, en una estrategia evangelizadora más amplia, junto a otras prioridades. A este respecto, caben las palabras que pronunció el Papa en su visita al Uruguay, y que repitió con idéntico acento en Bolivia: "La Iglesia no puede dejarse arrebatar por ninguna ideología o conveniencia política la bandera de la justicia que es la exigencia del Evangelio" (*Discurso a los trabajadores, Melo, Uruguay*, 8-5-1988 "L'Osservatore Romano" [15-5-1988] 319) y *Discurso Episcopado Boliviano*, La Paz, 9-5-1988 "L'Osservatore Romano" [22-5-1988] 330-331).

16. Exigencia del Evangelio porque "así actuó Cristo" son palabras que nos abren una perspectiva en la comprensión y profundización de aquella opción que, creemos, desde el Misterio de Cristo, penetra hasta el Misterio trinitario. En el actuar de Cristo no sólo se revela su "compasión" por los pobres (Mt 10,36), sino que él "se hizo pobre a fin de enriquecernos con su pobreza" (2 Co 8,9). Su anonimamiento que toma forma de "servidor" (cf Fil 2,6 ss) es el contenido de una misión sublime y que permanece tal, ya que es el anonimamiento del Hijo en el

que se revela el abajamiento y la generosidad del eterno amor fontal del Padre (Cf C. Vaticano II, AG 2); (U. Von Balthasar, *Teodramática*, Milano 1983, III, 128). El Hijo, entregado por el Padre, se humilla y carga con todo el dolor y la muerte eterna de la humanidad y el hombre es así incorporado sin limitaciones ni condiciones al ámbito de la vida de Dios. Haciéndose él mismo débil, impotente y vulnerable, libera a los hombres del ansia de ídolos poderosos y la búsqueda de su liberación en ellos para una nueva enajenación de su libertad.

17. Estamos, pues, en el "corazón del cristianismo", y por ello, la imitación de la solidaridad de Cristo no es reiterar un ejemplo de humildad y compasión, sino que exige entrar en cooperación con el Misterio, mediante la fe, la esperanza y la caridad, en la "paciencia" de Dios (2 Pe 3,9). Cf. R. Giardini, *El Señor*, Parte quinta, c. IX). Esta participación en el Misterio nos está revelada en las palabras de Jesús: "a los pobres los tendrán siempre con ustedes" (Mt 26,11). No es solamente la profecía de la pertinaz presencia de la pobreza en el mundo, ni menos la resignación frente a la misma que enajene de las responsabilidades para vencerla. Muestra esa misteriosa profecía de Jesús la invitación para asumir solidariamente la misma, que ya no es sólo solidaridad con el hombre que sufre, sino con Dios mismo. O sea, es un mandato para entrar en solidaridad con el sufrimiento de la humanidad y participar de ese modo del misterio redentor y de esa manera, en la expiación del pecado que está en su raíz. Es entrar en la misión y destino de Cristo (Cf. R. Guardini, "El servicio al prójimo en peligro", en *Preocupación por el hombre*, Cristiandad [Madrid 1965] 261 ss).

18. Esta perspectiva para reflexionar sobre la opción por los pobres nos abre un camino que no sólo es la soteriología, sino la cristología y la teología trinitaria. Y esta visión no le quita ningún peso ni inmediata responsabilidad o compromiso. Muestra, mas bien la seriedad teológica de los mismos contemplados en la hondura de la vida del Dios trinitario. Creemos que así, crecen las responsabilidades de todos los creyentes, de las cuales ninguno podrá comprenderse eludido ni para ellas no aludido.

19. Tan ineludible es, que la opción es calificada de "preferencial", calificación que solamente muy levemente manifiesta la hondura del Misterio que allí se cumple. Pensamos también que matizarla agregando "ni exclusiva", o "sin exclusiones", quizás por temor a ciertos reduccionismos, pierde la densidad teológica que insinuábamos. Sabemos que Dios ama todo lo que hizo (Cf. Sab. 11,25), sin embargo la teología nos enseña que en su amor hay "preferencias" no sólo por la perfección de los seres que ama, sino—relativamente— por sus necesidades o indigencia. Santo Tomás, preguntándose si ama más al ángel que al hombre, contesta que "en cuanto a la condición de su naturaleza, el ángel es mejor que el hombre, y si bien Dios asumió la naturaleza humana, no lo hizo porque en absoluto amara más al hombre, sino porque el hombre lo necesitaba más; lo mismo que un padre de familia da cosas de más precio a un criado enfermo que a un hijo sano" (STh I, q. 20, a.4, 2um).

20. Opción a asumir y vivir en esta etapa de la vida de América latina que Juan Pablo II definió como la de estar "ante una gran prueba histórica" (*Discurso*, en Santo Domingo, 11-10-1984 "L'Osservatore Romano" [21-10-1984] 669). Prueba que hace a la necesaria credibilidad de la nueva evangelización a la que él mismo convocó de este pueblo latinoamericano, radicado o enraizado en la fe católica (cf. Puebla, n.7 y 412) pero en su forma de vivencia y expresión de esta religiosidad

"no se ha expresado suficientemente en la organización de nuestras sociedades y estados", dejando espacio para lo que el mismo Papa ha llamado "estructuras de pecado" (n. 452), (cf. Episcopado de Guatemala, *Carta pastoral*, 29-2-1988 "L'Osservatore Romano" [12-2-1989] 121). Paradoja o contradicción que como una llaga los vientos del secularismo tratarán de que permanezca abierta, para encontrar en ello un "argumento" sobre la ineficacia histórica de la fe.

Ni la dolorosa percepción de esa llaga en el cuerpo de este pueblo creyente, ni las aparentes razones de la "sabiduría del mundo" (1Co 1,20) y su "eficaz" filantropía, podrán hacernos dudar de que la "debilidad de Dios es más fuerte que la fortaleza de los hombres" y que se manifiesta en la irreductible fidelidad cristiana de no dejarse vencer por el mal sino venciendo al mal con el bien (cf. Rm 12,21).

21. Para todo ello, invocamos la protección maternal de María Inmaculada, renovamos nuestro compromiso peculiar al servicio de la evangelización para la gloria de Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo al inaugurar el año académico de la Facultad de Teología de la U.C.A. del año del Señor de 1989, en el septuagésimo cuarto aniversario de su fundación.

NOTAS BIBLIOGRAFICAS

JUAN C. SCANONE S.J.: *Teología de la liberación y doctrina social de la Iglesia*. Madrid-Buenos Aires, 1987. Ediciones Cristiandad y Editorial Guadalupe, 285 págs.

Este libro de Scanone es una muestra de su vida impregnada del carisma jesuítico, sirviendo a la Iglesia en el campo de la inteligencia de la fe.

Su servicio filosófico lo aplica al fenómeno del surgimiento del pensamiento latinoamericano actual, en especial al teológico. Scanone busca ubicar a la teología de la liberación en la corriente tradicional de la Iglesia y, en particular, en su relación con el Magisterio social. Su aporte es de gran utilidad pastoral para la Iglesia toda, pero en especial, como es lógico, para el magisterio y los teólogos de América latina.

Scanone valora teológicamente el esfuerzo de las teologías de la liberación y, en general, podemos decir, de toda esta aventura teológica del Pueblo de Dios en Latinoamérica. Paralelamente, hace lo mismo con la Doctrina Social de la Iglesia, mostrando esta realidad magisterial en toda su validez teológica y su importancia pastoral.

El desarrollo más importante de Scanone, en la primera parte, se refiere al problema del método de la teología de la liberación: la opción cristiana por el pobre. Sus aportaciones críticas se dirigen al problema de la mediación utilizada para captar el pobre, es decir el uso del análisis social. Como el objeto formal no puede ser otro que el de la Revelación, por lo mismo que es teolo-

gía, Scanone reflexiona sobre el objeto material de la teología de la liberación, la historia real y concreta de la praxis liberadora y de los pobres.

Para Scanone, la tentación reside en reducir este objeto al producto teórico elaborado por las ciencias sociales, por lo que insistirá en que hay que incluir en el análisis también los niveles histórico y cultural, el antropológico y ético, como además el teológico. Sólo así se lograría una aprehensión integral del objeto. Pero todavía más, Scanone sostiene que es necesario asumir la comprensión global que da lo sapiencial, a cuyo servicio, en último término están las ciencias humanas, la filosofía y la teología ("Fides que creditur").

Una aplicación central de estos principios se puede ver en el discernimiento sobre el pobre, dado que la opción preferencial por los pobres es el punto de partida metodológico. Resolver esta cuestión es fundamental para juzgar si una determinada teología de la liberación es teología o un uso determinado del lenguaje teológico.

La opción por los pobres, aunque enculturada, "historizada y contextuada" como dice Scanone, debe permanecer como opción de fe y no confundirse con una mera opción política o ideológica, para que se trate de teología. Y aún, aunque sea clara y específicamente una opción cristiana, las mediaciones analíticas (liberación-salvación, historia-historia de la salvación; praxis, pobre, etc.) deben ser suficientemente purificadas para no desfigurar las categorías teológicas.

En la segunda parte del libro, sobre la Doctrina Social de la Iglesia, Scanone estudia principalmente el problema de las mediaciones históricas, particularmente las gnoseológicas, utilizadas por el Magisterio. A ellas atribuye el eclipse que sufriera la Doctrina Social de la Iglesia desde mediados de la década del sesenta hasta mediados de la siguiente.

El Magisterio social no puede prescindir de las mediaciones, tanto teóricas para llegar a su formulación, como las prácticas, las políticas o pastorales, para lograr su efectividad histórica.

Scanone desarrolla especialmente las mediaciones gnoseológicas, es decir la que aportan la filosofía y las ciencias. No hay duda que en un sentido formal, las fuentes teóricas de la Doctrina Social de la Iglesia no pueden hallarse sino en la Revelación. Sin embargo, además de la Revelación, en un sentido material, siempre ha sido fuente del pensamiento teológico lo que aporta la razón.

La Iglesia tiene por el Evangelio y la fe un concepto del hombre que explicita usando conceptualizaciones humanas, pero que no agotan lo revelado. Las conceptualizaciones del hombre avanzan o cambian en la historia y el Magisterio utiliza esos conceptos para expresar la antropología evangélica como para que sea un mensaje de vida para el hombre en cada etapa de la historia.

El Magisterio discierne sobre la mayor o menor confiabilidad de las conceptualizaciones para expresar lo verdaderamente humano, conocido a la luz del Evangelio.

En fin, Scanone nos ofrece una lectura enriquecedora sobre el estatuto epistemológico de la Doctrina Social de la Iglesia y sobre el derecho y los deberes del teólogo latinoamericano que desarrolla este pensamiento propio que se alimenta de la opción preferencial por los pobres.

GERARDO T. FARREL

ARMIDO RIZZI. *El mesianismo en la vida cotidiana*. Barcelona, Herder, 1986, 267 pp.

En este ensayo, el autor —ligado al movimiento "Nuova Corsia" de Milán— estudia el fenómeno del mesianismo, primeramente, en su vertiente bíblica y luego en relación con el hombre contemporáneo.

Su cuestionamiento comienza por el mundo actual y señala el peligro de apelar exclusivamente al "mundo de la interioridad pura", renunciando a la "transformación histórica" que no puede resultar ajena al mensaje cristiano.

Rizzi —notablemente influido por la teología alemana de R. Bultmann y F. Beló— analiza cuidadosamente la estructura del mesianismo bíblico, seleccionando textos fundamentales para advertir el riesgo de una "desembocadura exclusivamente apocalíptica". Para el autor el mesianismo bíblico es "la utopía de un mundo justo y feliz que la promesa de Dios transforma en posibilidad objetiva y que la obediencia del hombre renovada victoriosamente por el Espíritu está llamada a traducir en realidad" (p. 64).

Más adelante, Rizzi afirma que en el Nuevo Testamento se impuso la idea del "Reino ya presente", inmovilizando el carácter activo del mesianismo, recordando que el "Reino de Dios" —en su opinión— debe entenderse como "la opción por los pobres".

Estas consideraciones le sirven de prólogo a la segunda parte de la obra, donde se preocupa del mesianismo en la vida cotidiana, especialmente en sus enfoques secularizados marxista y tecnológico, que llevaron a una visión reduccionista, limitado a la "lucha por la subsistencia". El autor parece coincidir con la "caída de los mitos" o desilusión de las esperanzas en los mesianismos secularizados anteriormente citados, reconociendo la fuerza desintegradora de las críticas de Marx, Freud y Nietzsche

que dan por terminada —según Rizzi— la “civilización occidental y cristiana” (p. 176).

En una línea muy cercana a los “post-modernistas”, el autor afirma que la “crisis es una crisálida” (p. 186) y que después de ella se vislumbra al “hombre nuevo” —el mismo mito que pensaron los soviéticos (cf. Heller. El hombre nuevo soviético. Bs. As. 1986)—, ya que “muere allí el hombre crecido en el árbol del Occidente greco-cristiano, nace allí un hombre desconocido” (p. 186). En este contexto, para Rizzi, la “crisis es liberación”.

Recapitulando vemos cómo para el autor la crisis de los mesianismos secularizados no es más que el último episodio de la crisis de “la afirmación de sentido que el cristianismo ha colocado en la base de la existencia de Occidente” (p. 191). Como respuesta frente a esta realidad se propone “vivir el mesianismo dentro de la crisis”.

Ello consiste, en su esquema de la vida cotidiana, en la creación de miles de células de “sociedad mesiánica”, que reemplacen la “sociedad cristiano-burguesa” (sic) y rescaten al pobre.

Una lectura meditada de este ensayo —de lenguaje elaborado, denso y de compleja raíz alemana— nos conduce a intuir un nuevo mito utópico (cf. p. 238) al escribir que “el mundo bueno será habitado por hombres conquistados por la calidad: la calidad objetiva de las cosas restituidas o promovidas a la belleza de la creación, la calidad subjetiva del corazón universal.

Un reflejo del pensamiento subconsciente del autor resurge en frases como ésta: “es necesario no creer que la existencia sobre la tierra sea reducible a un ordenamiento sistemático, cuya fórmula posea alguien, sea sacerdote, filósofo o estratega” (p. 248-9). Y uno no tiene más remedio que preguntarse cuál es el papel que le cabe a la Iglesia institución en esta nueva “sociedad mesiánica”

destinada a construir la tierra, modificando la situación de los pobres.

Ello nos lleva a recordar, sin desmerecer la importancia del mensaje mesiánico-bíblico, aquel amar a Dios sobre todas las cosas, pues lo demás se os dará por añadidura, convertido en una excesiva preocupación por la añadidura, que nos aleja cada vez más de Dios; o como ya lo enunciara san Francisco de Asís “no construye la tierra, sino mirando al cielo; pero no se llega al cielo, si no es construyendo la tierra”.

FLORENCIO HUBEÑÁK

JOSE MARIA ROVIRA BELLOSO.
Trento. Una interpretación teológica.
Herder, Barcelona, 1987 (pp. 389).

El autor de este ensayo histórico-teológico es un conocido teólogo español relacionado con la Facultad de Teología de Barcelona. El texto consiste en una seria y cuidadosa interpretación actualizada de los principales decretos teológicos del últimamente tan mentado Concilio de Trento, en su contexto histórico. Para llevar a cabo su propósito, Rovira Belloso trabajó con una visión hermenéutica —al más riguroso estilo del pensador francés Paul Ricoeur— que aplica al campo de la teología y cuyo método explica con gran claridad y abundante material en un primer capítulo denominado “Principios para una interpretación del dogma”. La bibliografía que completa esta parte de la obra —y que puede resultar de suma importancia como aporte metodológico a cualquier historiador— muestra el estado actual de los estudios teológicos. El autor subraya a través de todo el texto la dimensión histórica de la temática que estudia, como también el aspecto escatológico de las cuestiones analizadas.

Según señala Alfaro en el prólogo de la obra, el autor realiza, en cada caso, un estudio metódico y paciente de la

temática en los antecedentes previos al Concilio de Trento, acentuando el peso de la Tradición. Son los temas vertebrales de su trabajo el pecado original, la justificación por la fe y los sacramentos, con especial importancia al tema eucarístico, aspecto que se acentúa con un apéndice "Para una teología fundamental de los sacramentos". Demás está resaltar la importancia de esta temática —últimamente bastante controvertida aún en el ambiente eclesial— para el historiador; quien encontrará además una importante bibliografía actualizada que le permitirá una clara actualización de los conocimientos en la materia.

FLORENCIO HUBEÑAK

GIUSEPPE LORIZIO: *Eschaton e storia nel pensiero di Antonio Rosmini. Genesi e analisi della Teodica in prospettiva teologica*. (Coll. Aloisiana, 21). Editrice Pontificia Università Gregoriana - Morcelliana Editrice, Roma, Brescia. 1988, pp. 357.

Por "eschaton" entiende el autor (GL) "la ulterioridad en ella para conferir ría que irrumpe en ella para conferir sentido a los acontecimientos y a su narración" (13). El autor quiere profundizar el estudio de la filosofía y teología de la historia en Rosmini, estudio que ha sido precedido por pocos ensayos (12) y que GL propone llevar a cabo mediante un doble análisis, diacrónico (19-171) y sincrónico. (173-293) de la *Teodicea* de A. Rosmini. Compuesta en dos momentos diversos (1825-27 y 1845) esta obra se presta a un análisis diacrónico que GL enfoca desde una periodización triple de la vida y obras de Rosmini y que da lugar a otros tantos capítulos: 1) en el primer período (1814-1825) se presentan las relaciones de Rosmini con el Iluminismo (anti-histórico) y con la Restauración (en sentido más cultural que político) y el consiguiente proyecto de restaurar el saber mediante una "restauración" religiosa y moral del hom-

bre; ya en este momento puede leerse en filigrana una meditación religiosa de la historia (170). 2) En el segundo período (1826-1844) empieza a gestarse la *Teodicea* con una correlativo distanciarse del tradicionalismo de La Mennais; el misterio del mal, centro de la *teodicea* clásica no es completamente inaccesible a la "razón (iluminada por la revelación)" (129). 3) El último período (1845-1855) se abre con la concreción de una *Teodicea* perfiles teológicos y despliega el juego de ajedrez eclesial y político del proyecto rosminiano. La finalidad perseguida en toda esta primera parte era preparar una clave de lectura teológica de la *Teodicea* de Rosmini que piensa la "diferencia entre eschaton e historia" en contraposición con el "racionalismo teológico" que acaba por anular aquella diferencia (170).

Este resultado sirve de punto de partida del estudio "sincrónico" de la *Teodicea* rosminiana. Como la teología fundamental esta es caracterizada como "disciplina de frontera" entre la teología dogmática y una filosofía restaurada a partir de la "ideología" rosminiana (176-178). El grueso del capítulo IV examina esta relación de la *Teodicea* rosminiana, con sus dos vecinos: con la filosofía (186-192) y con la teología (192-220). Mientras que en la filosofía la instancia metafísica y la conciencia histórica parecen excluirse ellas se compenetran recíprocamente en la *Teodicea* rosminiana, a partir de la doctrina de las tres formas del ser (real, ideal, moral) (189s). Por otra parte todos los momentos del pensar teológico, es decir, el positivo (193-214) y el especulativo (214-220), se hacen allí presentes y convierten a esta obra en una verdadera teología de la historia.

A partir de este estatuto epistemológico de la *Teodicea* rosminiana GL pasa a examinar la relación "eschaton-historia" en estas tres instancias teológicas: la cósmico-antropológica (cap. V), la cristológica (cap. VI) y la eclesial-sacramental (cap. VI) (cf. 220). El uni-

verso y el hombre constituyen los primeros referentes de la relación "eschaton-historia" cuyos principales momentos son los que constituyen la clásica teología de la creación y del hombre, incluida la doctrina del pecado y de la gracia, así como la escatología (222-246). Consciente de que lo mejor de la cristología rosminiana se contiene en otros textos de los que la *Teodicea* (250), GL se atiene a los lineamientos de esta última: el Verbo eterno ejemplar de lo creado, el Verbo encarnado, el escándalo de la cruz, el Señor resucitado juez de la historia (247-270). En mayor medida que en el capítulo anterior queda aquí evidenciado que la relación "eschaton-historia" pasa por la subordinación final del orden natural al orden sobrenatural de la salvación. Esto es lo que permitirá, en la breve conclusión del libro (294-297), establecer el primado del eschaton sobre la historia el cual no debe ser entendido en términos de anulación o empobrecimiento de la historia sino de fundamentación y de cumplimiento de la misma. "Así una historicidad auténtica podrá captarse solamente en la línea de la meta-historia o de la trascendencia, del mismo modo como en el misterio cristológico el yo del Verbo fundamenta y cumple la personalidad del Cristo sin destruir la naturaleza humana" (297). Con esta conclusión temática se corresponde esta otra de carácter epistemológico: "Los pasajes antedichos resultan posibles solamente para una 'razón redimida' o 'restaurada' que toque continuamente el dato de fe... Así la imposibilidad filosófica de tematizar la teodicea (= justicia divina) se vuelve el punto de partida o el trampolín de una teodicea cristocéntrica que es paradójica porque es mística" (ib.). Estas dos conclusiones dan la nota justa de este estudio previniendo una posible confusión inicial del lector. Se trata de una obra de teología espiritual, en el mejor sentido de la palabra, llevada a cabo con la erudición meticulosa del historiador: obras, opúsculos, epistolario y hojas inéditas de Rosmini son manejados

por el autor con notable maestría. Un apéndice con inéditos y tablas comparativas del epistolario, un índice de pasajes escriturísticos, de autores y de temas (299-357) cierra esta importante contribución a los estudios rosminianos.

RICARDO FERRARA

JOSE BRUNET. O. de M.: *La Virgen de la Merced y sus diversos patronazgos en la República Argentina. Analecta Mercedaria*. Vol. 6, 83 páginas. Institutum Historicum Ordinis de Mercedis. Roma, 1987.

Es el historiador José Brunet un miembro de la Orden de la Merced y su historiador más proficuo ya que son numerosas las monografías salidas de sus investigaciones, todas realizadas en fuentes documentales inéditas y sin explotar por otros cultivadores del género. Una intensa labor en archivos, realizada durante largos años, le ha permitido reunir un abundante material que, reunido al que posee la orden en sus propios repositorios le permite internarse por múltiples cuestiones vinculadas a la actividad y presencia de la Orden Mercedaria en la Argentina.

Ello hace que sus contribuciones siempre aporten aspectos nuevos y signifiquen un esclarecimiento novedoso para la historia eclesiástica, en especial, el de su orden. Pero es también, la historia de la patria la que se enriquece ya que la Orden Mercedaria se presenta con las primeras corrientes pobladoras, a principios del siglo xvi. Esto explica que estudiar la actuación de sus misioneros implique también, el estudio de las primeras vicisitudes de los esforzados pobladores. Igual cosa ocurre con la población de Buenos Aires en 1580.

El historiador que es Brunet ha debido, en consecuencia, internarse en toda la historia de su Orden y recorrerla a

través de los protagonistas principales hasta casi la etapa de la organización nacional en 1853. Fruto de ese trabajo y del paciente esfuerzo de recolección de materiales es el trabajo que aquí reseñamos y que ofrece un original enfoque de la tradición del culto a la Virgen en nuestra tierra.

La contribución de la Merced a la devoción mariana es el punto de partida y para demostrarlo el autor se remonta a la actuación de su orden en el siglo XVI y la fundación de conventos en las principales ciudades argentinas, que son el punto de partida del culto a María, a través de la espiritualidad misionera y de la labor desarrollada por las Cofradías de la Merced. Buenos Aires, Santa Fe, San Juan, San Miguel de Tucumán, La Rioja, Córdoba, Mendoza, centran una parte del estudio para demostrar cómo en esos centros poblados se rendía culto a la Virgen bajo la advocación de la Merced. Igual labor indagatoria efectúa sobre otros centros urbanos menores para extraer, en calidad de conclusión, que la historia de esta región no puede comprenderse y carece de sentido si se excluye el capítulo del historial mariano.

El estudio viene acompañado de cuatro provechosos Apéndices referidos, sucesivamente a: 1) arquidiócesis y diócesis que poseen por Patrona a la Virgen de la Merced y las capillas y parroquias en igual situación; 2) Iglesias y capillas pertenecientes al Ordinariato castrense bajo la advocación de Ntra. Señora de la Merced o de las Mercedes; 3) Localidades de la República Argentina que llevan el nombre de la Merced, las Mercedes o Mercedes.

Lo mencionado pone de manifiesto el significativo aporte de José Brunet para dar a conocer diversos aspectos de la advocación de la Merced sobre pueblos y ciudades de la Argentina, aunque sin agotar la cuestión ya que promete ofrecer en el futuro un trabajo más exhaustivo. Este estudio y los publicados en años anteriores por el mismo autor, además de los salidos de la pluma de Raúl A. Molina, Nicolás B. González, José Torre Revello, Mons. Juan Antonio Presas, permiten ya reconstruir la presencia de la Virgen María en la historia de nuestra tierra.

NESTOR TOMÁS AUZA