

# TEOLOGÍA

*Eduardo Briancesco*: Pensar la utopía • *Guillermo Durán*: El “Confesionario breve” de Fr. Alonso de Molina (1565) Un ejemplo para el estudio de la disciplina penitencial en el Nuevo Mundo • *Luciano Bertelli*: Diaconado permanente: evaluación de un encuentro y algunas reflexiones teológicas • *Pablo Sudar*: ¿La filosofía amor a la sabiduría o sabiduría del amor? Diálogo con Emmanuel Levinas • *Lucio Gera*: Puebla: Evangelización de la cultura • Notas bibliográficas • Libros recibidos.

# TEOLOGIA

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

JOSE CUBAS 3543 - 1419 BUENOS AIRES - REPUBLICA ARGENTINA  
Tomo XVI, Nº 33 AÑO 1979: 1er. semestre

---

## SUMARIO

<i>Eduardo Briancesco</i> : Pensar la utopía. . . . .	5
<i>Guillermo Durán</i> : El "Confesionario breve" de Fr. Alonso de Molina (1565). Un ejemplo para el estudio de la disciplina penitencial en el Nuevo Mundo. . . . .	21
<i>Luciano Bertelli</i> : Diaconado permanente: evaluación de un encuentro y algunas reflexiones teológicas. . . . .	55
<i>Pablo Sudar</i> : ¿La filosofía amor a la sabiduría o sabiduría del amor? Diálogo con Emmanuel Levinas. . . . .	63
<i>Lucio Gera</i> : Puebla: Evangelización de la cultura. . . . .	71
Notas bibliográficas. . . . .	90
Libros recibidos. . . . .	94

# PENSAR LA UTOPIA\*

## I – INTRODUCCION

La conmemoración del V centenario del nacimiento de Tomás Moro ha sido ocasión propicia para pensar en la utopía. Pero más que pensar en la utopía se trata en verdad de pensar la utopía. ¿Es posible? ¿Qué significa?

No se pretende aquí presentar un panorama histórico con los múltiples usos de ese vocablo desde su invención por Moro, ni tampoco referirse a las realidades que, antes del uso explícito del término, preludivieron su aparición. Sin perder de vista las enseñanzas de la historia, importa más bien preguntarse por la utopía como categoría filosófica mostrando sus legítimos fundamentos posibles frente a las exigencias de la razón.

Enfrentar semejante tarea tiene no poco de desafío. Por la espontánea desconfianza que suscita generalmente la expresión, pero también y más profundamente por el desconcierto que engendra su uso tan variado como contradictorio. En medio de esa maraña es posible, con todo, abrirse camino: Ofrece para ello su inestimable ayuda la enseñanza de grandes pensadores, tanto pasados como actuales, que usando o no la categoría en cuestión, apuntan en una dirección que quizá sea lícito incorporar definitivamente al bagaje filosófico como la dimensión utópica del espíritu humano. A lo que, como se verá, el mismo cristianismo y hasta la Iglesia Católica en su más alto nivel están lejos de permanecer insensibles.

En otros términos, la utopía ha dado y sigue dando que pensar. Por lo mismo, ella misma debe ser pensada, más exactamente, debe ser pensada por sí misma. Así, pues, de pensar en la utopía a pensar la utopía. Del hecho a su justificación filosófica.

\* Texto ligeramente corregido de la conferencia pronunciada en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Bs. As., con ocasión del Ciclo de conferencias ofrecido en el Centenario del nacimiento de Tomás Moro con el título *La Utopía en la historia del pensamiento* (29 IX / 3 XI 1978).

## II – ITINERARIO

Las etapas del itinerario que va desde el hecho hasta su justificación, mostrarán, primero, en la misma complejidad del hecho una invitación por pensarla que se abre camino a través de una verdadera maraña literario-filosófica. Esa invitación llevará, luego, al esfuerzo positivo y personal por pensarla como categoría racional. En tercer lugar, a partir de dicho esfuerzo, se impondrá la dimensión necesaria del pensamiento utópico, deber pensarla que conducirá, además, a considerarla como pensar del deber para, en última instancia, verla emerger en su dimensión definitiva, como pensamiento trascendente o extático. A través de él, el hombre, por propia experiencia ser en devenir, se abre constantemente a nuevos posibles y, por ello, a lo ideal, a lo grande, a lo nuevo, a lo insólito, a lo inefable. Es, pues, la utopía signo de una energía pensante en devenir, es decir simultáneamente de su finitud y de su ansia de grandeza. En sus dos coordenadas: hacia adelante y hacia arriba.

He aquí el esquema del itinerario que tiende del hecho a su justificación:

1. del hecho (se piensa en la utopía) a la invitación a pensarla
2. de la invitación al esfuerzo por pensarla
3. del esfuerzo a la necesidad de pensarla
4. del deber pensarla al pensar del deber
5. del pensar del deber al pensar extático, trascendente.

### *1. El desconcierto utópico como desafío intelectual*

La historia nos enfrenta con un hecho tan innegable como significativo: la utopía, antes y después de la aparición de la palabra, irrumpe una y otra vez, particularmente en épocas de crisis y esperanzas renovadas, en la historia del pensamiento. Los hombres inteligentes no han podido evitar pensar en la utopía. Pero ese hecho tiene rasgos desconcertantes por varias razones: a) por los atributos contrarios que se le adjudican; b) por las encontradas interpretaciones de que son objeto algunas de las obras fundamentales del género; c) por la desconfianza que engendra y las objeciones de fondo que se le hacen, las que brotan sobre todo de sus implicancias en la historia socio-política.

#### *a) atributos contrarios*

Una rápida ojeada por la literatura utópica obliga a atravesar una enorme masa de glosas contradictorias que conduce al límite de la desesperación. ¿Estamos frente a lo impensable? Sin embargo, en épocas fronterizas entre la descomposición y el renacimiento, ella

renace una y otra vez con fuerza capaz de dividir en campos hostiles a partidarios y antagonistas, tan fanáticos unos como otros. Los que —colmo de desventura y de ironía— no vacilan en otorgarle los mismos atributos que sus opositores.

He aquí algunas de las preguntas clave sobre la utopía: ¿abre o cierra el porvenir? ¿es organización planificada o más bien antiorganización? ¿es hostil o no a las instituciones? ¿es naturalista (según Rousseau) o anti-naturalista? ¿estética o anti-estética? ¿licenciosa o casta y austera? (Proudhon/Fourier contra Platón/Campanella (Saint Just/Péguy) ¿urbana o rural? ¿pletórica de memoria o sin memoria? (Soloviev y los rusos contra Péguy)...<sup>1</sup>.

### b) interpretaciones opuestas

Para atenerse a Tomás Moro y a su decisiva contribución al tema, la lectura de su obra ha dado lugar a infinitas exégesis de las que conviene rescatar dos, ambas bien fundadas, que se destacan con todo por sus orientaciones encontradas<sup>2</sup>.

Se ha podido pretender, por una parte, que Moro elaboró su obra como una caricatura de la sociedad ideal de manera que su esfuerzo sería análogo al que realizó Cervantes en torno de la literatura caballeresca, y por otra, que de acuerdo a la lectura y la inspiración que un Vasco de Quiroga encontró en la "Utopía" para orientar su labor colonizadora en México, debe verse más bien en las fantasías del autor inglés la manifestación de una posibilidad real fundada, por otra parte, en un conocimiento cierto de la realidad americana de entonces. ¿Qué elegir? ¿La caricatura que, aunque sin olvidar el humor inglés, cubre de sarcasmos la elaboración fantástica de *maquettes* de ensueño, o más bien la fuente de inspiración positiva para llevar a la práctica una obra creativa de grandes ambiciones?... Nueva fuente de desconcierto.

### c) Objeciones socio-políticas

Se centran particularmente en dos aspectos capitales: En un primer momento la figura del utopista surge como la de un soñador

<sup>1</sup> Para una visión de conjunto sobre la historia de la utopía cf. H. DESROCHE, artículo *Utopie* en la "Encyclopaedia Universalis", París; y sus libros *Les Dieux rêvés. Théismes et athéismes en Utopie*, Desclée, París, 1972, y *Sociologie de l'espérance*, Calmann-Lévy, París, 1973. Son también de gran utilidad los dos números consagrados a este tema por la revista "Esprit": 1974/4 (*L'Utopie ou la raison dans l'imaginaire*) y 1966/2 (*Perspective et Utopie*).

<sup>2</sup> Las dos interpretaciones aludidas en el texto se refieren a las posiciones defendidas por las Profesoras María M. Bergadá y Amelia Poletti en sus respectivas conferencias de dicho Ciclo de conferencias.

empedernido que conduce a un *impasse* irremediable. El intento de superar la distancia entre el deseo y la realidad, lo ideal y lo real, el principio del placer y el de la realidad es indicio de la impotencia fundamental del pensamiento. Se trata de un pensar incapaz de superar las contradicciones del mundo concreto en el que vive. No hay camino transitable entre la fantasía y la cruda realidad. El resto es evasión y fuga, mundo del ensueño y del delirio. Utopía y quimera coinciden.

A esta perspectiva se suma, en un segundo momento, la imagen del hombre utópico, no ya como simple soñador, sino como soñador peligroso porque sus sueños, al realizarse, tienden a transformarse en sociedades totalitarias. Plasmar *maquettes* delirantes de sociedades perfectas se acompaña casi siempre de programas de vida política que, en cuanto ideales, se transforman en normativos y adquieren fuerza de ley y pretensiones de intangibilidad. El utópico es un maníaco de la reforma organizada, planificada y termina encerrando a los hombres en temibles clausuras. Por eso el mismo Soljenitsyn ve en la "Utopía" de Moro el primer modelo de los campos de reeducación forzada tipo Goulag (cf. *El primer círculo*).

Se agregan así dos nuevos interrogantes a los arriba enumerados: ¿es la utopía totalitaria o no? (segundo aspecto que toca más bien la dimensión moral de lo político); ¿es científica o no? (primer aspecto que se refiere al análisis político-social en su valor metodológico científico).

No obstante estas objeciones y las precedentes dificultades, el hecho es claro: la utopía es un dato de la historia, ha dado y sigue dando que pensar. Somos, pues, invitados a pensarla, no sólo a pensar en ella, cosa que estamos haciendo desde el comienzo de estas líneas al presentar un cierto panorama histórico de lo que se ha dicho, bien o mal, sobre ella, sino a pensarla por sí misma.

He aquí entonces la primera cuestión: ¿es posible pensarla, o el desconcierto señalado muestra que estamos ante lo *impensable*? Es decir, ¿es posible darle lugar y rango de *categoría racional* legítima y consistente?

## 2. La utopía da que pensar

Un paso previo y breve por la historia de la utopía permitirá rescatar ciertas lecciones positivas de las que, luego, será posible extraer conclusiones de interés.

### (1) Lecciones de historia

Una breve nota del opúsculo de Kant sobre *El conflicto de las facultades* permite abrir el camino. Evocando a Platón y otros impor-

tantes utopistas, Kant valoriza esos ensueños deleitosos (*süßer Traum*) que permiten a la mente (*denkbar*) aproximarse (*sich nähern*) a las realidades profundas del hombre en cuanto regidas por las leyes morales. En cuanto tal, ese pensar es un deber (*Pflicht*) para los gobernantes. ¿Será, pues, la utopía un pensar eminentemente ético?...<sup>3</sup>.

Más allá de las oscilaciones en la interpretación de *Moro*, es claro que la importancia de la primera parte de su obra, crítica, escapa a toda ambigüedad. *Moro* no mira con excesiva ternura a la sociedad de su tiempo y la conclusión del libro no deja al respecto lugar a dudas, incluso si es capaz de considerar absurdos muchos de los delirios escuchados de su interlocutor<sup>4</sup>.

Crítica y reforma, progreso y mejora son pues elementos incontestables y válidos de la facultad de ensueño del hombre. Así escapa a la prisión de la realidad que lo encierra.

En fin, el caso de *Vasco de Quiroga* pone de manifiesto la faz práctica, creativa de la utopía. Ella es capaz de tomar forma concreta y de no perderse en el mundo del ensueño. Utopía no es lo mismo que quimera.

## (2) Conclusiones

El género literario utópico induce a hablar de la utopía no tanto como de un "concepto" referido a una "esencia" sino como de *funciones del espíritu humano* que se tildan de utópicas. Funciones particulares y conexas que frente a situaciones específicas, pasa (aunque no siempre) por un *triple estadio*:

– *crítico*, muy a menudo radical, de la realidad existente (generalmente social) cristalizada en una situación respetada hasta la veneración y, en ese sentido, ideologizada.

– *onírico, feérico, fantástico*: de la ruptura con lo existente pasa a la apertura a lo nuevo, lo insólito. Podría hablarse de un "realismo de lo imposible" que engendra el rechazo de las mentalidades "realistas".

– *constructivo, normativo; programático*: al intentar dar forma

<sup>3</sup> E. KANT, *Der Streit der Fakultäten*, Werke Bd. 9, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1968, p. 366, nota.

<sup>4</sup> T. MORO, *Utopía*, Ed. Porrúa, México, 1975, pp. 80-81: "Así que Rafael terminó de hablar, recordé muchos detalles que me habían parecido *absurdos* en las leyes y costumbres de ese pueblo, no sólo... sino también, y en especial, el fundamento principal de todas ellas...

Mientras tanto, y aunque *no puedo dar mi asentimiento* a todo lo que dijo Rafael, eruditísimo y gran conocedor de las humanas cosas, *he de confesar fácilmente que hay en la República de Utopía muchas cosas que desearía ver en las ciudades nuestras.*

*Cosa que más que espero, deseo".*

a lo "imposible" se plasma un conjunto de representaciones y/o proposiciones susceptibles de aplicarse concretamente en un nuevo cuadro de vida. De esta manera se cae casi siempre en el "idealismo de lo posible", es decir se idealiza a lo nuevo, se transforma en norma a lo insólito. Negándose a sí misma como fermento crítico y contestatario, la utopía deviene entonces ideología cerrada, reencontrando con otra modalidad el punto de partida que comenzó combatiendo. Universo claustral y concentracionario. Peligro y tentación constante, esta degeneración de la utopía lleva a algunos autores a ignorar la diferencia entre ideología y utopía aduciendo que "el paso de un contrario al otro no tiene nada de una dialéctica de contradictorios"<sup>5</sup>. Postura inadmisibles que, aparte de confundir el hecho con el principio, será refutada en lo que resta por decir más adelante.

En otros términos, si la función crítica subraya la oposición entre ideólogos (o defensores del *statu quo*) y utópicos, y si la función onírica marca el antagonismo entre realistas y utópicos, el tercer estadio muestra, en la figura de una utopía degradada, la conexión aberrante de Moro y Maquiavelo. Más exactamente, es la aplicación de los medios de Maquiavelo a los fines de Moro. Cabe preguntar: ¿para qué, por qué y en nombre de qué?...

Pero más allá de los excesos y deformaciones posibles, permanece el ritmo ternario de ese pensamiento funcional en sus tres momentos: crítica, ensueño o trascendencia y constructividad. Ese triple aspecto se impone como necesario y universal, inherente a todo juicio aun fuera del margen del campo socio-político. La utopía se presenta entonces como *pensar funcional de ritmo ternario*, ubicando su acento particular en el desplazamiento de la crítica a la aspiración trascendente o fantástica, aspiración que, por sí sola, tiende a restringir el campo de lo "imposible".

¿Es lícito dar un paso más?

### 3. Necesidad del pensar utópico

Pocos autores modernos han sentido más que E. Bloch la necesidad de aunar utopía (concreta) y esperanza afirmando la exigencia teórica de pensarlas<sup>6</sup>. Por mucho que su marxismo, aunque heterodoxo, le impida encontrar una recta vía de acceso a la solución, él ha bien visto la necesidad de elaborar la dimensión filosófica de la esperanza que fermenta en el mundo, de apuntar conceptualmente a *lo-no-devenido-todavía* y a *lo-nuevo-posible*, realidades según él

<sup>5</sup> St. BRETON, *Théorie des Idéologies*, Desclée, 1976, p. 29.

<sup>6</sup> *Das Prinzip Hoffnung*, Suhrkamp, Frankfurt, 1963.

dejadas de lado por la filosofía en beneficio de la mera contemplación del pasado. Se llega así a la *docta spes*, a la esperanza esclarecida, al saber de la esperanza.

Pero no es a Bloch a quien pediremos luz para internarnos en las profundidades del pensar utópico. Aún a riesgo de asombrar, recurriremos a Anselmo de Canterbury, el famoso autor de la mal llamada prueba "ontológica" de Dios. Su frecuentación ayuda, primero, a sensibilizarse a este modo de pensar, y luego, proporciona elementos de suma utilidad para fundarlo seriamente como categoría racional.

Siendo imposible exponer su mecanismo en todos los detalles será necesario limitarse a lo esencial, aun a riesgo de que la exposición deje deslizar algún elemento de interpretación excesivamente personal.

He aquí los rasgos esenciales:

a) hay un dato que, una vez presente a la conciencia pensante, se le impone con necesidad como dato real, como presencia real, y además como regla de pensamiento.

Una vez que lo *insuperable* (*id quo maius cogitari nequit*) es visualizado por la inteligencia, se descubre, primero, como aquello que *hace* pensar, gracias a la dialéctica de la grandeza que Anselmo expone contra Gaunilo<sup>7</sup>, y segundo, se impone como lo que *regula* el pensamiento en la medida en que, por ser insuperable, no es pensable, no es objeto de pensamiento. Esa regla desborda la energía pensante siempre en movimiento dinámico hacia una grandeza mayor. Dicha regla de pensamiento se impone, pues, con *necesidad* y no puede no ser pensada como *real* ya que funda la existencia misma del dinamismo y del mecanismo del pensamiento.

No interesa subrayar aquí si con eso se prueba o no a Dios. Importa el modo de pensar que, a mi entender, es lícito calificar de utópico. En efecto, la inteligencia es invitada a *trascenderse* continuamente en la línea de la grandeza y de lo perfecto. Índice de una situación de creatura que experimenta su contingencia, su finitud<sup>8</sup>. En líneas generales, su mutabilidad, su sometimiento al devenir.

b) Ese dinamismo, nótese bien, *culmina y no culmina*. *Culmina* en una *regla*, no en un objeto de pensamiento (lo más grande pensable), luego funda y no acaba ni termina la movilidad del pen-

<sup>7</sup> Cf. la *Responsio* a Gaunilo, n. 8.

<sup>8</sup> Para Anselmo, a partir de su situación religiosa. Como bien lo dice P. VIGNAUX, el genio de Anselmo se manifiesta en el hecho de "convertir une maxime d'adoration en règle dialectique", *Saint Anselme, Barth et au-delà*, en "Les quatre fleuves" 1, 1973, p. 90. (reproducido en *De Saint Anselme à Luther*, Vrin, París, 1976).

sar humano. Al ser inalcanzable, insuperable, excita las energías pensantes a superarse continuamente<sup>9</sup>.

*No culmina* en la medida en que se la interpretara como un objeto, aunque fuera el más excelente imaginable. En eso reside el sentido fundamental de la réplica de Anselmo a Gaunilo, el cual no por azar equipara al “insuperable” con la isla más perfecta que pudiera soñarse (¡ lo que, por cierto, nos pone en una perspectiva de literatura utópica!). Anselmo rechaza y destruye esas artimañas. La grandeza insuperable que regula su pensamiento nada tiene que ver con la *maquette* de un ser omniparfecto como si se tratara de una fantástica isla de ensueño. El “Ser” al que apunta —y sólo apunta— la conciencia del hombre sediento de perfección no es eso: un Objeto. Es más bien lo que soporta y funda el mecanismo de su acto de pensar en marcha incesante hacia la perfección.

Una vez más, prescindiendo del carácter de prueba de Dios, conviene reducirse a lo esencial de este procedimiento. El mecanismo de la razón:

— está impulsado y regulado por una energía que lo lleva a *transcenderse* en la línea de la grandeza (*maius, melius*);

— impulso que se edifica sobre la *crítica* de la realidad existente y también del pensar anterior (lo más grande a partir de lo menos grande, y la prueba del *Proslogion* sobre el descarte de las del *Monologion*, y sobre la refutación del *insipientis*, primero, y de Gaunilo, en último término);

— impulso, en fin, que *no se cierra ni concluye*. El fin del *Proslogion* es una invitación a la esperanza escatológica cristiana y, además, a la lectura de sus otras obras.

Por lo tanto ese pensar desencadenante de energías interminables es, a los ojos de Anselmo, necesario. El hombre no puede ni debe pensar de otra manera si quiere hacerlo rectamente. Añadamos por nuestra parte que ese pensar necesario, o mejor, esa manera necesaria de pensar puede ser tildada de utópica y que, tratándose en el caso de una pretendida prueba de Dios, cualquiera sea su valor en cuanto tal, más valdría calificarla de prueba utópica que de prueba ontológica<sup>10</sup>.

Así, pues, si la utopía se presentó primeramente como un pensar funcional, se revela ahora como un pensar necesario, como una manera necesaria de pensar por constante superación, y en ese sentido

<sup>9</sup> En eso consiste, a nuestro parecer, lo más significativo de la exégesis barthiana del argumento de Anselmo en su famoso libro *Fides quaerens intellectum. La preuve de l'existence de Dieu d'après Anselme de Canterbury* (trad. fran.), Delachaux et Niestlé, Neuchatel, Suisse, 1958, pp. 65-79, esp. 71 y 78.

<sup>10</sup> En la medida precisamente que no hay ningún salto de la idea a la realidad, de la esencia a la existencia, sino —como lo dice H. BOUILLARD comentando a Barth y a Pai-

como un *deber pensar así*. El ritmo ternario de la función utópica mostraría un paradigma de operatividad espiritual, una especie de modelo regulador teórico aplicable por el pensamiento a todo el conjunto de la actividad humana, sin que deba por eso, confundírsele con un instrumento de acción concreta en lo cotidiano. Podría designarse a este paradigma como el método para marchar y no para dar por terminada la marcha, como la itinerancia rítmica del espíritu humano que está llamado a no detenerse nunca en el camino. Itinerancia que apunta a algo infinito, que produce una ruptura constante con lo logrado, que impulsa a conquistar nuevas realizaciones. Ese paradigma así delimitado es regla del pensamiento que opera de acuerdo a su mecánica reguladora sin poder impedirlo. ¿Cómo? ¿por qué? ¿a qué se debe?: he ahí al menos planteada, si no resuelta, la cuestión de Dios<sup>11</sup>.

#### 4. Carácter ético de la utopía: pensar del deber

Al volver a la perspectiva socio-política, terreno mejor abonado por y para la reflexión sobre la utopía, es posible encontrar nuevas informaciones que permitan avanzar en este itinerario.

llard— en la medida que se trata “d’un mouvement ascendant vers la limite de ce que la pensée peut contenir... de la nécessité (intrinsèque) ... (non pas) d’une essence conçue, mais de celle d’un mouvement, d’une ouverture, d’un dépassement... La pensée que se tourne vers Dieu a un caractère unique” (cf. *La preuve de Dieu dans le “Prologion” et son interprétation par K. Barth*, Spicilegium Beccense, I, Vrin, París, 1959, pp. 196-7). De lo que se puede inferir que el carácter único de esta estructura de pensamiento se vuelve necesariamente hacia Dios, y que el rol de la prueba consiste entonces en manifestar la estructura racional de ese reconocimiento divino en cuanto es un acto nuestro, mejor, ése acto específico nuestro (ib., p. 207, nota 77).

<sup>11</sup> Es decir, el hombre es capaz de *comprenderse a sí mismo* —rol de la antropología filosófica— como capaz de *designar* necesariamente con su energía pensante a una *realidad* que lo trasciende, y que suele llamarse Dios.

Ahora bien, poner así la cuestión de Dios, equivale: a) a tomar conciencia del poder humano de *construir necesariamente* una “idea” de Dios, mostrando al mismo tiempo el carácter único de dicho pensamiento, y b) tomar también conciencia del *testimonio* que esa “idea-regla” se da a sí misma en nuestra energía pensante. Ella es literalmente *don* en la medida que regula y no es regulada, dándose cómo y cuándo quiere. Por eso para Anselmo la prueba es vivida como *experiencia de un descubrimiento, acontecimiento* donde irrumpe la realidad de una Presencia Trascendente (cf. *Prologion, Praefatio* y cap. 4).

Pueden compararse estas reflexiones con las que Et. GILSON hace sobre Anselmo y sobre todo Descartes en su antiguo y sugestivo estudio: *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien* (Et. de Phil. Médiévale 13), Vrin, París, 1930, p. 233.

De la misma manera, como lo insinúa P. VIGNAUX, este estudio podría y debería articularse y completarse con las teologías franciscanas del Infinito, soberanamente libre y desbordante de amor. Pensar la divinidad como Infinita es entrar en el movimiento que se dirige hacia el “Dios siempre más grande” de la adoración anselmiana. Cf. *Penser Dieu révélé en Jésus: philosophie et théologie*, en “Les quatre fleuves”, 4, (1975), pp. 61-76, esp. 69.

El texto de *Kant* anteriormente citado, al valorar el rol onírico de la utopía, recordaba su importancia y su obligatoriedad (*Pflicht*) a los gobernantes. Indicio neto de su carácter ético. Ella expresaría entonces la distancia entre el ser y el deber ser. Recular ante lo real existente no sería entonces sinónimo de fuga y evasión, sino visión amplia de una realidad que desborda la pura necesidad fáctica. Lo que pone en la vía de confesar que sólo un mundo de valores es legítimamente humano y que la *búsqueda* de un modelo *ideal* integralmente humano es la *exigencia* fundamental capaz de juzgar toda realidad y declararla precaria, falsa e inhumana. Mundo del deber que remite a un mundo de valores y de fines: la utopía como pensar ético se distingue así de la pretendida necesidad ineluctable de la ciencia aplicada al terreno del hombre y de la sociedad (y por extensión a la misma naturaleza).

Esa búsqueda imperiosa de un ideal debido puede ser legítima y útilmente relacionada con ciertos datos de la tradición clásica *aristotélico-tomista* referentes al mecanismo de la razón práctica y al terreno de la moral prudencial en particular. Bien sabido es que, en esa doctrina, un triple acto articula el discurso práctico ético: *consilium-iudicium-electio* (o *praeceptum*). Ese triple momento —que podríamos traducir por discernimiento-estimación/comprensión-opción— se emparenta estrechamente, por una parte, al movimiento de conjunto con que se describió la triple dimensión funcional utópica; él permite también, a la luz de la especial iluminación “moral” que recibe la razón práctica del ideal moral general de todas las virtudes<sup>12</sup>, una mejor captación del carácter ético de la utopía.

La razón práctica, en su afán de obrar convenientemente, de realizar el bien debido, toma fuerza, aliento y luz en el inmenso ideal moral enunciado por la *sindéresis* (*Bonum faciendum, malum vitandum*) al que aspira naturalmente su voluntad y al que trata de dar libremente forma en sus gestos concretos. *Ideal del hombre bueno* (del hombre racional, según Tomás) que sueña con encarnar en su vida concreta los grandes designios de las virtudes morales.

Pero dicho ideal no capacita por sí solo a la razón práctica y bien dispuesta, para hacer una lectura acabada de la situación concreta y, por lo mismo, para ofrecer un diagnóstico preciso e infaliblemente correcto sobre la actitud a tomar en tal situación. Para decirlo con un ejemplo, la magnífica disposición virtuosa del samaritano que lo impulsaba a encarnar en los hechos concretos su adhesión inquebrantable a un ideal de supremo desinterés y generosidad, le permi-

<sup>12</sup> Es clara la referencia a las clásicas doctrinas tomistas sobre la *sindéresis* y la conexión de las virtudes morales en la prudencia.

tió, según la enseñanza de la parábola, convertirse en ejemplo acabado de hombre bueno y virtuoso (en su género). Pero lo mismo hubiera sucedido si, eventualmente y fuera del marco evangélico, él hubiera manifestado las mismas disposiciones frente a un malhechor que, gracias a una ingeniosa *mise-en-scène*, lo hubiera hecho sucumbir a un lamentable engaño.

Así, pues, la utopía como pensar del deber ético que surge de la atracción hacia un ideal admirable de conducta, no puede ser instrumento de acción en lo cotidiano. Ella no muestra el pasaje de los modelos a la realidad concreta; así, en el terreno socio-político, no enseña jamás la técnica de la toma del poder ni del buen funcionamiento del gobierno. Y cuando pretende hacerlo idealiza y fracasa. Pero su rol no es por eso menos indispensable ni menos práctico. Si no bastan los buenos sentimientos para obrar bien y eficazmente (no sólo en el terreno político), es igualmente claro que una acción que se encierra en la pura racionalidad de los medios (técnicos o no) sin abrirse al ensueño de los espacios ideales, siempre nuevos, jamás agotables —y entre ellos a los más fundamentales que se refieren a las posibilidades inéditas de lo humano—, no escapa fácilmente a la irracionalidad conflictiva ni a los delirios ideológicos<sup>13</sup>.

Por lo tanto, el deber pensar utópico se transforma en un pensar del deber ser, bien comprensible sólo como aproximación incesante a un ideal que regula la conducta concreta. Ese deber-ideal expresa, como se dijo, la distancia entre el puro ser fáctico y el deber ser. Conviene insistir: recular, distanciarse de lo real no es ya sinónimo de fuga o evasión sino mayor fidelidad a una realidad que nos sobrecarga. En última instancia, el hombre. Es un pensar por superación, por exceso. Un pensar orientado de manera trascendente. Y sin embargo, en modo alguno pierde su carácter *cultural*, ya que la misma distancia entre ser y deber ser se agudiza gracias a la encrucijada histórica en que generalmente irrumpen las utopías. Herramienta y recurso de épocas de insatisfacción y de crisis, ella modela la esperanza de los hombres los cuales, quizá sin saber bien qué es lo huma-

<sup>13</sup> Sería interesante establecer aquí una comparación con ciertas reflexiones de autores modernos diversamente inspirados. Así, por ejemplo, P. -J. LABARRIERE, *Plaidoyer pour l'intelligence*, en *Etudes*, janvier 1978, pp. 85-100, y février 1978, pp. 233-244. Este conocido jesuita hegeliano propone una "reflexión operatoria" de la inteligencia centrada en tres momentos: sumergirse en las cosas (*séjourner*), tratar de armonizar, gracias a un movimiento de unidad, los elementos dispares del primer momento en vista de una coherencia más rica (*comprendre*), y volver a la experiencia siempre novedosa de las cosas con plena conciencia de su relatividad enemiga de todo carácter absoluto (*relativiser/relationner*). El mismo autor establece un paralelo explícito con la famosa divisa "ver-juzgar-obrar" de ciertos movimientos apostólicos cristianos, la que, como es sabido, se inspiraba en la metódica tomista de la acción.

no, no aceptan sin embargo, a partir de determinadas adquisiciones históricas, volver a caer en lo inhumano, en lo que niega la dignidad humana. Importante perspectiva para analizar, por ejemplo, la relación entre utopía y derechos humanos<sup>14</sup>.

### 5. *La utopía pensar de la Trascendencia*

Al afrontar este último paso conviene recapitular los precedentes. La utopía, pensar *funcional*, se mostró primero como expresión de un *hombre* inquieto, en perpetua insatisfacción, índice de su perpetuo devenir. En un segundo momento, el carácter *necesario* de dichas funciones, especialmente en su instancia onírica de apertura a una grandeza trascendente, llevaba, gracias a la lupa anselmiana, a mostrar al hombre pensante como cuestionador de una realidad que lo supera y qué es en sí misma insuperable. Aparecía así el mismo hombre como *cuestión de Dios*. En tercer lugar, ese deber pensar de manera trascendente se imponía como pensar del deber, de *un ideal debido* cuya sollicitación el *hombre*, so pena de renegarse, no es libre de rechazar. El hombre, pues, siguiendo esta línea de pensamiento, se encuentra ligado, regulado, en el método de su pensamiento y en sus mismos contenidos. El hombre, captado primero como ser mutable, en constante devenir, es captado luego como contingente, como dependiente, en cierto modo como efecto. ¿Deberá entonces decirse que el proceso espiritual orientado de modo trascendente lleva ineluctablemente a la Trascendencia? Sea lo que fuere de la sugerencia sobre el origen religioso de la utopía, propuesta por algunos pensadores<sup>15</sup> ¿habría que rehusar la concepción de la utopía reducida a un puro proceso de trascenderse (un trascender sin Trascendencia) para concluir resueltamente en una neta afirmación del Absoluto Trascendente, de *Dios*? En otros términos, el hombre utópico, y necesariamente utópico como se ha mostrado, no sólo plantea la cuestión de Dios sino que él mismo responde por el solo hecho de plantearla. Aceptarse como ser utópico es entrar en un proceso que, bien conducido y respetando libremente su lógica, lleva a la superación de la auto-trascendencia, a seguir el impulso extático que nos entrega en brazos de una Alteridad Trascendente e Inmanente al mismo tiempo.

El hombre que, enfrentado con el ideal debido se siente desbordado por él como el efecto por su causa (final), es ulteriormente

<sup>14</sup> Cf. por ejemplo, el reciente número de la revista "Le Supplément" (1978) consagrado a los Derechos Humanos. En perspectiva protestante, ver G. VAHANIAN, *L'Eglise et l'Utopie*, Cerf, París, 1978.

<sup>15</sup> Cf. V. MASSUH, *La libertad y la violencia*, Ed. Sudamericana, 1969, pp. 168, 169, 176.

conducido a asumir en *libertad* su misma estructura y a reconocerse como búsqueda de una Trascendencia. Si no es libre de percibir la solicitación de un ideal que le impone sus exigencias excesivas, es sin embargo libre de rehusar el reconocimiento de esa Trascendencia al que todo su dinamismo tiende. El hombre puede o no admitirse como recibido de ese Otro. Puede o no llevar a término el éxtasis de su espíritu.

En resumidas cuentas, el hombre:

- se percibe ante todo como ser inquieto en perpetua apertura a nuevos posibles;
- luego, como llamado a trascenderse en un insuperable que no puede ser realizado (lo que plantea la cuestión de Dios);
- tercero, como solicitado por un ideal debido que le pide ser encarnado de algún modo, aun teniendo conciencia de su precariedad;
- en fin, como enfrentado con su libertad la opción decisiva: aceptar o no la trascendencia de su propio proceso de auto-trascendencia, afirmando la realidad de un Trascendente, de Dios. Afirmación que es un verdadero éxtasis del Espíritu.

En este punto deberían plantearse los problemas típicos de la imaginación religiosa. Así como la utopía social culmina general y desafortunadamente en la exaltación de ciertos proyectos o modelos, frutos de la imaginación social, así también el éxtasis de la utopía religiosa tiene sus manifestaciones típicamente imaginarias. Movimientos apocalípticos y mesiánicos, evangelios del Reino eterno y otros tipos de fermentación religiosa no son sino expresiones de la misma solidaridad entre utopía e imaginación.

Pero, si ya en el terreno socio-político es necesario mantener una distancia desconfiada de la imaginación y de sus proyectos, con mayor razón será necesaria la cautela en el ámbito de la utopía religiosa. Es ahí, sobre todo, que debe jugar su rol esa “nada imaginaria” de la que algunos hablan<sup>16</sup>, equiparable al cero de los matemáticos y al signo de la Cruz de los cristianos, que se revela, en el seno del proceso operativo del espíritu<sup>17</sup>, como fermento de transgresión constante, como elemento nulo de un dinamismo incontenible contra todo confort espiritual y material, como instancia que juzga y que no se puede recusar<sup>18</sup>.

De esa función de la imaginación deberá afirmarse, más todavía que en el orden socio-político, su carácter necesario e insuficiente, la exigencia de que vuelva siempre a su punto de partida: el hom-

<sup>16</sup> St. BRETON, l.c., pp. 47-48, 93-95, 123...

<sup>17</sup> *Ibidem*, pp. 96-97, 118: *opérateur de transcendance*.

<sup>18</sup> *Ib.*, p. 129... La reflexión sobre la ideología se resuelve, pues, en una reflexión sobre la utopía.

bre. Es él quien mide sus realizaciones que él desborda, pero esto sólo es posible porque el hombre, si bien se proyecta en sus realizaciones, es desbordado, en sí mismo y en sus obras, por una Trascendencia que le muestra y le impone al mismo tiempo sus impulsos infinitos, sus límites y sus exigencias. En ese sentido puede admitirse la frase de Bloch: "Su base y correlato (del hombre utópico) es el Proceso, el cual no ha expresado todavía su contenido más inmanente y que se encuentra siempre en movimiento"<sup>19</sup>. El hombre siempre en movimiento es devuelto a sí mismo, a su contenido más inmanente que no es él mismo sino el Otro Trascendente (*Deus intimior intimo meo*, decía Agustín), o si se prefiere, que es él mismo en cuanto creatura e imagen de Dios, en cuanto participación siempre inadecuada del Insuperable cuya adecuación busca con toda la fuerza de su ser. Ese proceso de un hombre en devenir se aboca, pues, a un *eterno presente* como tránsito entre pasado y futuro, a través del ritmo ternario que se acentúa en el polo de la *trascendencia*, *simultáneamente* ruptura y distanciamiento, afirmación de una grandeza inalcanzable e intento de plasmarla en moldes nuevos y siempre superables. Como en un gráfico que los uniera con una línea vertical dentro del triángulo formado por los tres polos del ritmo ternario, el hombre utópico y la Trascendencia formarían el eje central que daría vida a todo el conjunto. Quizá eso puede llevarnos a sospechar por qué una meditación de este tipo debe necesariamente conducir a la figura del Hombre-Dios.

### III — CONCLUSION

Sería difícil decir, al terminar este recorrido, si es posible hablar de un "concepto" de utopía. Pensamos más bien que no. Ni siquiera de un tipo de pensamiento, sino más bien de un ritmo necesario del pensamiento. Y eso en cualquier tipo de juicio que se ejerza.

Importa agregar, además, que la utopía subraya un aspecto indispensable de la razón práctica que desborda incluso sobre su faz específicamente teórica. Más que tratar de conceptualizar la utopía convendría comprenderla como un *paradigma de operatividad* del espíritu humano, de un modelo regulador teórico para el conjunto de las actividades del hombre. Pero importa insistir que ese mecanismo operativo es esencial al hombre, que es el mismo hombre en actividad. Pensar, pues, la utopía es pensar la necesidad de pensar utópicamente, de pensar así, construyendo de ese modo el propio pensamiento, la propia acción. Por superación constante, por auto-trascendencia que llama a una Trascendencia fundante. Pensar la uto-

<sup>19</sup> Cf. V. MASSUH, l.c., p. 168 citando a Bloch, l.c., I, p. 166.

pía, insistamos, significa captarla en ese núcleo rector y comprender su ineluctabilidad.

¿Cómo calificar esta conclusión? ¿De optimista, de quimérica?... Poco importa. Es una realidad que todo ser racional siente en sus fibras más hondas un llamado a ser cada vez mejor y mayor (*maius et melius*, como dice Anselmo), irreductible por profundidad a todas sus traducciones y más aún a sus tergiversaciones. Hoy se habla de promoción de todo el hombre y de todos los hombres. Pues bien, aprender a juzgar de la propia promoción y a obrar en pro de la propia perfectibilidad (o de la simple mejoría) —tarea nunca acabada y no sólo en el terreno socio-político— implica abrir bien amplias las puertas a la novedad de lo posible: no encerrarse en la limitación de los contornos existentes, explorar espacios nuevos, plasmar formas de vida más dignas del hombre. Aprender a discernir innovando: tarea esencialmente *pedagógica*. Último rasgo de la utopía. Ella da derecho de ciudadanía a la novedad en la vida del hombre concebida como pedagogía continua. No hay, pues, auténtica pedagogía sin utopía bien entendida, expresión de un auténtico espíritu reformador. Más aún, estaríamos tentados de agregar: no existe un espíritu humano no utópico. O se es utópico, aún sin saberlo, o bien, oponiéndose a ello se degrada al hombre. Allí están las ideologías, utopías degradadas que conducen, quiérase o no, a la perversión de lo humano. La historia, tanto religiosa como profana, está llena de tales incongruencias.

Nada extraño es entonces que ese gran maestro del discernimiento que fue Paulo VI haya sido el primero en introducirla oficialmente en el Magisterio social de la Iglesia. Por muchos otros motivos, pero también por ese, su Carta *Octogesima Adveniens* contará entre las más genuinas glorias de su Pontificado y entre los testimonios más acabados de la presencia de la Iglesia en la fermentación cultural del siglo XX<sup>20</sup>. ¿Cómo olvidar que es en semejante espíritu que invitó a construir una *civilización del amor*?

En fin, cuando el hombre utópico que reflexiona es, además, cristiano, tiene nuevos motivos para tomar una conciencia más aguda y cordial (en el sentido pascaliano) de la importancia de esta manera de pensar. A través del impulso para tender siempre hacia adelante y hacia arriba se delinea para el cristiano el camino hacia Aquél que cierra el ritmo de la utopía para resolverla en su última instancia. Como dice Agustín comentando los Salmos, "*Ipse (Deus) post hanc vitam sit locus noster*"<sup>21</sup>. *Locus*: el lugar, el *topos*, no el *u-topos*.

<sup>20</sup> Cf. *Octogesima Adveniens* n. 19, y también y de manera más pronunciada en el Mensaje para la Jornada de la Paz del 1-I-1976.

<sup>21</sup> *Enarratio in Psalmos*, XXX, sermo 3, n. 8 (donde interpreta el salmo 72).

Superados estarán entonces el realismo de lo imposible y el idealismo de lo posible, de los que se habló al comienzo, pues no habrá sino sólo *posible* y sólo *real*. Pero ¿es ésta la última palabra? Se puede dudar, ya que la tradición teológica griega —en esto no desmentida por el latino Agustín— enseña a distinguir entre la visión de Dios en la otra vida y su incomprehensibilidad. Con lo que la eternidad parece reservar todavía un último espacio para la utopía. En verdad, la eternidad no es la confusión sino el abrazo pleno del Infinito y de lo finito.

EDUARDO BRIANCESCO

# EL “CONFESIONARIO BREVE” DE FR. ALONSO DE MOLINA (1565)

## Un ejemplo para el estudio de la disciplina penitencial en el Nuevo Mundo\*

Desde los orígenes de la evangelización mexicana, luego de las primeras oleadas bautismales, los misioneros fueron preparando a los naturales para que a corto plazo estuvieran en condiciones de acercarse, con la debida disposición, a recibir el sacramento de la penitencia. La práctica más antigua se remonta a las disposiciones sancionadas por la Primera Junta Apostólica, celebrada en la ciudad de México en 1524, a la que asistieron como miembros calificados los recién llegados “doce apóstoles franciscanos”. De acuerdo a lo legislado en aquella memorable reunión, presidida por Fr. Martín de Valencia, los “enfermos habituales” podían confesarse “dos veces al año”; mientras que los “sanos”, en orden a cumplir el precepto anual, lo podían hacer “desde la Dominica de Septuagesima”. Además, se estableció que con anterioridad a la celebración de las bodas todos los indígenas debían confesarse y ser examinados en la doctrina cristiana, para que de este modo acogieran con fruto “la gracia del santo sacramento del matrimonio”<sup>1</sup>.

Uno de los integrantes de la famosa expedición de los “doce”, Fr. Toribio Motolinía, se encarga de transmitir la fecha y el lugar en que por primera vez se les administró a los indios mexicanos este sacramento. Ello aconteció “en el año de 1526, en la provincia de Tetzcoco”; y agrega el cronista, que esto se hizo “con mucho trabajo, porque como era gente nueva en la fe apenas se les podía dar a entender qué cosa era este sacramento; hasta que poco a poco han venido a se confesar bien y verdaderamente”<sup>2</sup>.

Desde aquel momento, mediante el influjo de una constante y

\* Estudio realizado en el Departamento de Historia y Literatura del Cristianismo de esta Facultad de Teología, gracias a la beca concedida por el Stipendienwerk Leteinamerika-Deutschland.

1 Cfr. Francisco Javier Hernáez, *Colección de Bulas, Breves y otros Documentos relativos a la Iglesia de América y Filipinas*, tomo 1, p. 54. Bruselas, 1879.

2 *Historia de los Indios de la Nueva España*, trat. II, cap. V, p. 258. Citamos la edición de la “Biblioteca de Autores Españoles” (BAE), vol. 240. Madrid, 1970.

profunda catequesis, los indígenas fueron olvidando lentamente la práctica de la “confesión vocal” prehispánica, y aceptando la nueva confesión que se les predicaba “conforme a la ley de Dios”<sup>3</sup>. La reacción fue tan favorable que la pedían con “fervor y lágrimas”, comenta Mendieta, hasta el punto de “quebrantar el corazón” de los misioneros. Al comienzo, al ser pocos los confesores, los penitentes, formando grupos numerosos, los buscaban de monasterio en monasterio; y al tener la suerte de encontrar uno, hacían “sendas como hormigas” en busca del remedio de la confesión, después de haber caminado quince o veinte leguas, y algunos hasta ochenta. Y a tal punto eran constantes en el deseo de encontrar a quien los perdonara que Fr. Toribio, alabando la gran fe que tenían en el sacramento, los llega a comparar a los “canes hambrientos que andan buscando y rastreando la comida”. A sus ojos se había llegado a cumplir en aquellos indios lo anunciado en el *Salmo 58*: “regresan a la tarde y aullan como perros, y rondan la ciudad; vedlos buscando qué comer, hasta que no están hartos van gruñendo” (v. 17)<sup>4</sup>.

Los misioneros, al emprender el ejercicio de este ministerio, tropezaron con ciertos obstáculos, originados en la peculiar idiosincracia de la feligresía indiana. Sin embargo, con prontitud se esforzaron por superarlos, porque de su remoción dependía sobre todo la formación de la conciencia moral de los néofitos. Entre los que más gravitaron, hasta el punto de dificultar en extremo las mismas confesiones, se deben mencionar especialmente: el deficiente dominio de la lengua indígena por parte de los confesores, y el desconocimiento de las antiguas costumbres gentiles en cuya práctica podían recaer con cierta facilidad los penitentes. El primero de los obstáculos, llevaba a que el confesor no percibiera con la suficiente claridad, en la mayoría de los casos, los pecados de los cuales se acusaban los indios, ni los pudiera interrogar con cierta soltura de lengua cuando las circunstancias lo requirieran; en tanto que el segundo, imposibilitaba que dicho interrogatorio se extendiera también a los pecados de idolatría que muchas veces, a pesar de haberlos cometido, los penitentes no manifestaban por vergüenza o temor.

Fr. Bernardino de Sahagún, el experto conocedor del alma indígena, refiriéndose al oficio de los confesores recordaba que, aparte del conocimiento de la lengua, se tornaba indispensable “saber preguntar lo que conviene y entender lo que dijese”. Tal advertencia estaba destinada a que los confesores tomaran conciencia que en los naturales, además de los pecados de “borrachera, hurto y carnali-

3 Jerónimo de Mendieta, *Historia Eclesiástica Indiana*, lib. III, cap. XLI, vol. 1, pp. 169-170. BAE, vols. 260-261. Madrid, 1973. Sobre los ritos penitenciales prehispánicos, véase, asimismo: Bernardino de Sahagún, *Historia General de las cosas de Nueva España*, lib. I, cap. XII; y lib. VI, cap. VII.

4 Toribio Motolinía, *Memoriales*, cap. 37 (BAE), p. 54.

dad", existían otros "muy más graves y que tienen gran necesidad de remedio: los pecados de la idolatría y ritos idolátricos, y supersticiones idolátricas y agüeros, y abusiones y ceremonias idolátricas"<sup>5</sup>. De este modo, se fue acuñando el principio básico que reguló la praxis penitencial en el Nuevo Mundo: el confesor, para desempeñar con provecho el ministerio, debía poseer la necesaria pericia en la lengua y las costumbres de los indios en orden a lograr confesiones sinceras e íntegras<sup>6</sup>.

Varias fueron las causas que contribuyeron a obviar los obstáculos que acabamos de mencionar. En el campo de la lingüística indígena, la aparición de los "vocabularios", "artes" y "gramáticas", junto con la creación de las cátedras de enseñanza, permitieron el rápido aprendizaje de las lenguas. A su vez, la divulgación de los primeros trabajos etnográficos, abrieron al conocimiento de los ministros evangélicos el hermético mundo de las creencias y ritos gentiles. En base a estos aportes fue posible la redacción de los famosos "confesionarios de indios", que pasaron a constituirse en la rápida y eficaz solución al problema que planteaba la administración de la penitencia. Los peritos con entusiasmo los comenzaron a escribir; y bien pronto, primero en base a traslados de mano y luego en forma impresa, los confesores pudieron contar con estos preciosos e indispensables instrumentos pastorales que les brindaban la ciencia necesaria para poder atender las confesiones de los naturales.

El núcleo fundamental de estas pequeñas obras de moral práctica estaba compuesto de una serie de preguntas breves y concisas que los confesores, especialmente los que recién se iniciaban en el ministerio, les debían formular a los penitentes en su propia lengua, con el objeto de lograr una confesión clara, detallada e íntegra. Las preguntas, siguiendo generalmente el orden de los mandamientos, trataban de abarcar todos los posibles pecados que con mayor frecuencia cometían los indígenas.

Dentro de este tipo de literatura el "*Confesionario Breve*" de Fr. Alonso de Molina, cuyo texto castellano damos a conocer según la primera edición, realizada por Antonio de Espinosa en la ciudad de México en 1565, constituye ciertamente un ejemplo valiosísimo para conocer el contenido y las modalidades de la praxis penitencial india.

5 *Historia General de las cosas de Nueva España*, Prólogo, p. 17. Citamos la edición de Editorial Porrúa. México, 1975. Agrega el cronista, "que por falta de no saber esto en nuestra presencia hacen muchas cosas idolátricas sin que lo entendamos; y dicen algunos, excusándolos, que son boberías o niñerías, por ignorar la raíz de donde salen, que es mera idolatría, y los confesores ni se las preguntan ni piensan que hay tal cosa, ni saben lenguaje para se las preguntar, ni aún lo entenderán aunque se lo digan".

6 Cfr. José de Acosta, *De Procuranda Indorum Salute*, caps. XIII-XV; y Alonso de Molina, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana*, Prólogo. México, 1571.

## I. EL AUTOR

El intento de reconstruir el itinerario humano de Fr. Alonso se ve dificultado por la parquedad informativa de las fuentes. Sus contemporáneos nos han transmitido escasas noticias sobre su vida. El mutismo de las antiguas crónicas, como lo advirtió Román Zulaica Gárate, llega a cubrir cuestiones tan importantes como dónde y cuándo nació, quiénes fueron sus padres, en qué tiempo pasó a la Nueva España, cuándo vistió el hábito franciscano y recibió las órdenes sagradas.

Sin embargo, el manejo inteligente de las mismas ha permitido, desde fines del siglo XIX, la aparición de unas pocas y breves biografías. Entre ellas, enumeramos las cuatro que se han convertido en lugar obligado de consulta para conocer, por lo menos, los aspectos fundamentales de la vida de este misionero franciscano. El ilustre bibliógrafo mexicano Joaquín García Icazbalceta, publicó la primera en 1886<sup>7</sup>. Años más tarde, en 1925, Francisco Fernández del Castillo dio a conocer algunos aportes documentales sobre el origen y la fecha de la llegada del franciscano a Nueva España<sup>8</sup>. A las investigaciones del ya mencionado Zulaica Gárate se debe la aparición en 1939, de la tercera semblanza biográfica, sin lugar a dudas la más completa<sup>9</sup>. Finalmente, Miguel León Portilla, en 1970, sin pretender en rigor presentar una biografía de Molina, ha conseguido reunir una serie de datos no tenidos en cuenta anteriormente que, integrados a las noticias ya conocidas, contribuyen a una mejor valoración de la vida y de la obra del primer lexicógrafo de la lengua náhuatl<sup>10</sup>.

### 1. En torno al nacimiento de Fr. Alonso

Sabemos por las fuentes que Fr. Alonso era español, pero se ignora el lugar preciso de su nacimiento. El Conde de la Viñaza propone Escalona, en el Reino de Toledo<sup>11</sup>; Gabriel María Vergara y Mar-

7 *Bibliografía mexicana del siglo XVI*, pp. 220-223. México, 1886. Esta biografía se incluyó asimismo en las *Obras* del mismo García Icazbalceta, *Opúsculos varios*, tomo III, pp. 127-129. México, 1896.

8 *Aclaraciones Históricas, Fray Alonso de Molina*, en *Anales del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía*, tomo III, 4ta. época, pp. 344-352. México, 1925.

9 *Los franciscanos y la imprenta en México en el siglo XVI*, pp. 83-123. México, 1939.

10 *Estudio Preliminar al Vocabulario en lengua castellana y mexicana* de Fr. Alonso de Molina, pp. XIX-XLV. Editado por Editorial Porrúa. México, 1970. En nuestro suscinto esbozo biográfico de Fr. Alonso seguimos el estudio de Zulaica Gárate, completándolo con los aportes de León Portilla, limitándonos a presentar una síntesis de los mismos con algunos agregados de nuestra mano.

11 *Bibliografía española de lenguas indígenas de América*, p. 248. Madrid, 1892.

tín, lo hace oriundo de la Provincia de Guadalajara<sup>12</sup>; y Francisco Fernández del Castillo, señala a Baeza, en la actual Provincia de Jaén<sup>13</sup>. Por último, frente a la desorientación de los autores mencionados, Román Zulaica Gárate, apoyándose en el testimonio de Fr. Antonio de la Rosa Figueroa<sup>14</sup>, se inclina a pensar, a falta de otra información segura, que Fr. Alonso era natural de Extremadura. A igual conclusión arriba León Portilla, haciendo notar que es imposible conocer el pueblo o lugar de ella en que vino al mundo.

En cuanto a la fecha de nacimiento, aunque en menor grado, existe también cierta incertidumbre. La cuestión puede ser resuelta a partir de las noticias referidas por dos cronistas franciscanos: Fr. Jerónimo de Mendieta<sup>15</sup> y Fr. Antonio de la Rosa Figueroa<sup>16</sup>, que aunque distantes en el tiempo se manifiestan muy seguros en el manejo de las fuentes. Por una parte, la *Historia Eclesiástica* atestigua que en 1524 Fr. Alonso tenía aproximadamente diez años; por otra, el *Promptuario* afirma que profesó en el Convento de San Francisco de México en 1528. Si a estos datos se une el de la edad requerida por el derecho canónico, antes del Concilio de Trento, para que los varones pudieran profesar en una Orden religiosa, que era los catorce o quince años, se puede establecer, con alto grado de probabilidad, el nacimiento entre 1513 y 1514<sup>17</sup>.

## 2. Su paso a Nueva España

Al respecto se torna una vez más indispensable recurrir a las informaciones que suministra Mendieta. El cronista en dos obras distintas hace alusión al paso de Fr. Alonso desde España a México. En la *Relación de la descripción de la provincia del Santo Evangelio* se lee que "vino niño a esta tierra de la Nueva España, luego que se descubrió, con sus padres. Y como era de poca edad deprendió la lengua destos mexicanos; y cuando vinieron los primeros padres a estas partes, les sirvió de intérprete y les enseñó la lengua mexicana"<sup>18</sup>. La *Historia Eclesiástica* refiere algo muy parecido: "Fray Alonso de Molina vino con sus padres, niño, a estas partes de la Nueva España, luego como se conquistó. Y como era de poca edad, deprendió con facilidad la lengua de los indios mexicanos. Y cuan-

12 *Noticias de algunos naturales de la Provincia de Guadalajara que se distinguieron en América*, 2da. edición. Madrid, 1919.

13 *O.c.*, p. 346.

14 *Promptuario general y específico y colectivo de nomenclaturas de todos los religiosos que ha habido en esta Sta. Provincia del Sto. Evangelio desde su fundación, elaborado por Fr. Francisco Antonio de la Rosa Figueroa...* (1523-1770), fol. 8. Manuscrito in folio, encuadernado en piel, de 484 páginas. Colec. G 271.3 L 881. Universidad de Austin.

15 *Historia Eclesiástica Indiana*, lib. V, Primera Parte, cap. XLVIII, vol. 2, p. 199.

16 *Promptuario...*, fol. 8.

17 León Portilla, *o.c.*, p. XXIV.

18 Pp. 81-82. Citamos la edición de Fidel J. Chauvet. México, 1947.

do comenzaron los primeros doce padres a cultivar esta viña del Señor, este niño les sirvió de intérprete y enseñó a algunos de ellos la lengua mexicana”<sup>19</sup>.

Según estos testimonios, Fr. Alonso llegó con sus padres a las tierras del Anáhuac siendo aún un “niño” de “poca edad”, luego que éstas se “descubrieron” o “conquistaron”. En todo caso, el arribo debe ser fechado, con toda seguridad, antes de 1524, año en que llegaron los “primeros padres”, o sea los doce apóstoles franciscanos. Esto ocurrió hacia los años de 1522 o 1523. Para comprobar la exactitud de estas noticias, como comenta León Portilla, basta tener en cuenta que Mendieta, que había llegado a México en 1554, “tuvo incontables oportunidades de tratar personalmente a Fr. Alonso de Molina. Ingenuo sería pensar que, dada la fama de que gozaba fray Alonso como gran conocedor de la lengua mexicana y como intérprete y maestro en la época de los doce primeros frailes, no inquiriera Mendieta con el mismo interesado acerca del tiempo y forma como éste se había acercado a los franciscanos. Seguramente gracias a lo que oyó del mismo Molina, y también de otros, pudo escribir Mendieta las noticias que hemos citado”<sup>20</sup>.

### 3. Convertido en “*nahuatlato*”

Una vez instalados los “doce apóstoles” en la ciudad de Tenochtitlán o México, no dejaron transcurrir mucho tiempo para dedicarse con ahinco al aprendizaje del náhuatl. Comprobaron que ni la predicación por señas y gestos, ni el empleo del castellano ni del latín daban resultados satisfactorios. Eran conscientes de que de su rápido dominio dependía la iniciación de la fructífera roturación misional del Valle de México, núcleo primitivo de la evangelización, y de la meseta central del Anáhuac. En aquellos primeros momentos el desconocimiento de la lengua, apunta Mendieta, “los tenía muy desconsolados y afligidos... y no sabían qué hacer, porque aunque deseaban y procuraban de aprenderla, no había quien se la enseñase”<sup>21</sup>.

Con el correr de los días, el desconcierto comenzó a cundir entre aquellos varones apostólicos. El afán por descubrir una vía que les facilitara el acceso al conocimiento de aquella extraña lengua, los llevó hasta poner en práctica el recurso del juego con los niños indígenas. Luego de cumplir con sus múltiples ocupaciones, en los ratos libres, “se ponían a jugar con ellos con pajuelas o pedrezuelas...; y tenían siempre papel y tinta en las manos, y en oyendo el vocablo

19 Lib. V, Primera Parte, cap. XLVIII, vol. 2, p. 199.

20 *O.c.*, p. XXII.

21 *Historia Eclesiástica*, lib. III, cap. XVI, vol. 1, pp. 133-134.

al indio, escribíanlo y al propósito que lo dijo". Si bien con el empleo de este método pudieron dar los primeros pasos en el difícil aprendizaje, no surgieron los efectos esperados: "acontecíales que lo que hoy les parecía habían entendido, mañana les parecía no ser así"<sup>22</sup>.

Sin embargo, bien pronto vino el Señor en ayuda de aquellos confundidos franciscanos que permanecían todavía incomunicados con su nueva grey. Puso a su alcance dos "vías" o "remedios" para que pudieran resolver el problema que tanto los afligía. Por una parte, algunos "niños mayorcitos", entre los indígenas, que empezaron a entender lo que los misioneros trataban de transmitirles, se ofrecieron espontáneamente para ayudarlos en el aprendizaje; y por otra, se enteraron que una viuda española tenía dos hijos chiquitos que hablaban muy bien el náhuatl, lengua que habían aprendido en el contacto diario con los niños mexicanos. Este segundo remedio les pareció el más conveniente para sus propósitos. Resolvieron, entonces, solicitar a Don Hernán Cortés intercediera ante aquella viuda para que les confiara el cuidado de uno de ellos. El niño, que gustosamente le entregó aquella mujer, se llamaba Alonsito. Trasladado al convento, tuvo allí su celda, comía con los frailes, les leía en la mesa en mexicano y colaboraba con ellos en el ministerio apostólico. De esta manera, el futuro Fr. Alonso de Molina, se convirtió en intérprete oficial y maestro de los franciscanos. Más aun, tuvo que actuar casi de predicador puesto que, por medio de él, se les iba dando a entender a los naturales los misterios de la fe cristiana<sup>23</sup>.

#### 4. Religioso franciscano

Fr. Alonso "llegado a edad de poder tomar el hábito, lo tomó, y siempre fue creciendo en toda virtud y buena religión". Estas frases, entresacadas de la *Descripción*, nos presentan a Molina ya convertido en joven fraile franciscano. La vocación de abrazar la vida religiosa fue creciendo a través del permanente trato con los hijos de san Francisco, a quienes, como experto lenguaraz, acompañaba de un

22 *Idem.*, p. 134.

23 Con estas palabras recuerda Mendieta el hecho: "El segundo remedio que les dio el Señor, fue que una mujer española y viuda tenía dos hijos chiquitos, los cuales tratando con los indios habían deprendido su lengua y la hablaban bien. Y sabiendo esto los religiosos, pidieron al gobernador D. Fernando Cortés que les hiciese dar el uno de aquellos niños, y por medio suyo holgó aquella dueña honrada de dar con toda voluntad el uno de sus hijuelos llamado Alonsito. Este fue otro Samuel ofrecido a Dios en el templo, que desde su niñez le sirvió y trabajó fidelísimamente, sin volver a la casa de su madre ni tener cuenta con ella, sino sólo con lo que le mandaban los misioneros de Dios, haciendo desde niño vida de viejo. Tenía su celda con los frailes, comía con ellos y leía a la mesa, y en todo iba siguiendo sus pisadas...". *Historia Eclesiástica*, lib. III, cap. XVI, vol. I, p. 134.

convento a otro en la cotidiana tarea de ayudar a predicar el Evangelio a los indios en su propia lengua.

Al cumplir los catorce o quince años de edad, en 1528, según lo atestigua el *Promptuario*, fue admitido a la Orden, vistiendo el hábito de los Menores observantes. Desde ese momento se le llamó Fray Alonso de Molina. Al no existir en el México de aquella época centros de formación eclesiástica ni estudios universitarios, la preparación del aspirante al sacerdocio quedó en manos de los propios franciscanos, los cuales de discípulos se convirtieron en maestros del joven que siendo un "chiquito" les había revelado los primeros secretos de la lengua náhuatl. Trabajando al lado de los frailes, estudiaba y aprendía.

Teniendo en cuenta el privilegio concedido a los franciscanos por el Papa Inocencio VIII, mediante el cual los miembros de la Orden podían recibir el presbiterado a los 23 años incoados, la ordenación debió efectuarse probablemente entre los años de 1534-1536. Por esos años Nueva España contaba ya con algunos obispos que pudieron otorgarle las órdenes sagradas: Fr. Juan de Zumárraga, arzobispo de México; Fr. Julián Garcés, obispo de Tlaxcala; y Ramírez de Fuenleal, presidente de la Segunda Audiencia. Para algunos Fr. Alonso sería el primer sacerdote ordenado en el Nuevo Mundo.

### 5. Trabajos apostólicos

Luego de la ordenación sacerdotal, varios fueron los trabajos apostólicos que ocuparon los días de Fr. Alonso. De tres de ellos guardan recuerdo las viejas crónicas. Ante todo, se destacó como excelente predicador de los indios. A este ministerio llegó a desempeñarlos, por largos años, con llamativa eficacia. Como buen conocedor de la lengua de los mexicanos, "con mucha suavidad y gracia particular que Nuestro Señor le comunicó", les "predicó cincuenta años con mucho contento y consuelo de los naturales"; los cuales dieron "mucho muestra de su aprovechamiento en las ciudades y pueblos donde oyeron a este siervo de Dios"<sup>24</sup>.

Asimismo, algunos conventos franciscanos de la Nueva España lo contaron como custodio. En 1555, ocupó la guardíanía de Tezcoco. A principios de 1559, cuando tuvo lugar el capítulo provincial de Huejotzingo, fue nombrado para la de Tecamachalco. Testigos de la época dejan constancia que desempeñó idéntico cargo en los conventos de Puebla de los Angeles, con anterioridad al mes de mayo de 1571; y de Tlaltelolco, antes de mediados de 1572.

Finalmente, por sus cualidades de nahuatlato, los superiores le concedieron el tiempo y los recursos necesarios para que se dedica-

24 Mendieta, *Historia Eclesiástica*, lib. V, Primera Parte, cap. XLVIII, vol. 2, p. 199.

ra al cultivo de una de sus actividades preferidas: perfeccionar el conocimiento del mexicano y escribir en esa lengua algunas obras. En este sentido, Fr. Alonso comenzó a unir sus esfuerzos al de varios hermanos de hábito que lo habían precedido en idéntica tarea. Entre ellos, por ser los iniciadores, se debe recordar a Fr. Francisco Jiménez y Fr. Alonso Rengel, que a nivel de apuntes, tenían redactadas las primerísimas "artes" o ensayos de gramática del idioma náhuatl; y a Fr. Andrés de Olmos, que estaba abocado a escribir un "Arte" más perfecto para aprender la lengua mexicana. Además, Fr. Jiménez, había conseguido recopilar los elementos necesarios para elaborar un incipiente "vocabulario". A este grupo de lingüistas pronto se uniría el ilustre Fr. Bernardino de Sahagún y nuestro biografiado, que aventajaba a todos por haberse ejercitado en el náhuatl desde su niñez<sup>25</sup>.

#### 6. Los últimos días

Después de la guardianía de Tecamachalco, aproximadamente desde 1564, Fr. Alonso pasó la mayor parte del tiempo en el convento de San Francisco de México o en el cercano de Tlaltelolco. Varias tareas requerían su dedicación: colaborar en el ministerio parroquial con los indígenas, redactar sus obras, lograr los respectivos permisos de impresión o reimpresión y solucionar algunos cargos que se le formularon ante el Santo Oficio, si bien éstos en nada o en muy poco afectaron a su persona<sup>26</sup>.

Con el correr del tiempo las fuerzas del desgastado misionero fueron declinando a causa de padecer "una larga enfermedad", que le provocaría la muerte. Sobre el año preciso en que ocurrió el fallecimiento existen varias tradiciones. El cronista Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin, que tan amigo fue de los franciscanos y que señala la tradición más antigua, consigna que el mismo acaeció en 1579<sup>27</sup>; Fr. de la Rosa Figueroa, apunta el de 1580<sup>28</sup>; y por último, Fr. Agustín de Vetancourt, atestigua el año de 1585<sup>29</sup>. Entre los modernos bió-

25 *Idem.*, lib. IV, cap. XLIV, vol. 2, pp. 118-119. Como hace constar León Portilla, Fr. Alonso en 1555 sacó a luz en México, en la casa de Juan Pablos, el primer *léxico o vocabulario* de la lengua náhuatl y también el primero que de cualquier idioma indígena se imprimió en el Nuevo Mundo o fuera de él.

26 *Cfr.* León Portilla, *o.c.*, pp. XXXVII-XLI.

27 "Y también en el dicho año 9-caña (1579) murió en México nuestro querido padre fray Alonso de Molina, sacerdote de San Francisco, que fue gran maestro en San Joseph, en San Francisco, tea grande, luz, que dio apoyo, estando junto, estando cerca de los doce sacerdotes de San Francisco, cuando primeramente vinieron de España... De él aprendieron nuestra lengua náhuatl..." *Séptima Relación*, 219v-220r. Traducción de León Portilla, *o.c.*, p. XIV.

28 *Promptuario*, fol. 8.

29 *Menologio seraphico*, en *Teatro mexicano*, vol. IV, p. 102, Madrid, 1961.

grafos, Zulaica Gárate, siguiendo a García Icazbalceta, acepta como fecha cierta la establecida por Vetancourt, si bien no tuvo a la vista el testimonio de Chimalpahin; en cambio, León Portilla sostiene como más probable, en base a la noticia suministrada por el cronista indígena, el año de 1579, haciendo notar que la fecha se acerca, con sólo un año de diferencia, a la de 1580, dada en el *Promptuario*.

Fr. Jerónimo de Mendieta finaliza la breve semblanza biográfica de Fr. Alonso con estas palabras: “es de creer piadosamente que está en la gloria eterna gozando de sus muchos fieles trabajos, porque acumuló en ellos grandes observaciones de nuestra sagrada religión, y celo ferventísimo de la honra y gloria de nuestro Señor Dios y amparo de los pobres naturales. Murió con mucho aparejo que el Señor le dio, mediante una larga enfermedad, y está sepultado en el convento de S. Francisco de México”<sup>30</sup>.

### 7. *Sus escritos*

Dentro de la nómina de los escritores que emplearon el náhuatl en la Nueva España del siglo XVI, Fr. Alonso ocupa, sin lugar a dudas, un lugar destacadísimo, tanto por la fecundidad de su producción como por la importancia lingüístico-pastoral de la misma. El nacimiento de esta vocación literaria fue respaldada por sus superiores, que al dedicarlo de un modo especial a perfeccionar los conocimientos de la lengua nativa, lo alentaron en sus deseos de volcar la pericia obtenida en favor de la evangelización de los naturales. De este modo, bajo la urgencia del imperativo apostólico y de la consigna misional de predicar el mensaje en la propia lengua de los indios, fue dedicándose a redactar una serie de escritos destinados a remediar las necesidades pastorales más urgentes del momento.

Según comenta Mendieta, entre los franciscanos de su tiempo, Molina fue “el que más dejó impreso de sus obras”. Este cronista, dando razón de tal afirmación, nos suministra un primer elenco, por cierto incompleto, de las obras que se le pueden atribuir. En la enumeración se dice que “imprimió arte de la lengua mexicana, y vocabulario, y doctrina cristiana mayor y menor, y confesionario mayor y menor o más breve, y aparejos para recibir el Santísimo Sacramento del altar, y la vida de nuestro padre S. Francisco. Fuera de esto tradujo en la misma lengua los evangelios de todo el año y las horas de nuestra Señora... Tradujo también muchas ovaciones y devociones para ejercicios de los naturales, porque aprovechasen en la vida espiritual y cristiana”<sup>31</sup>.

30 *Historia Eclesiástica*, lib. V, Primera Parte, cap. XLVIII, vol. 2, p. 199.

31 *Idem.*, lib. IV, cap. XLIV, vol. 2, p. 119; y lib. V, Primera Parte, cap. XLVIII, vol. 2, p. 199.

Completando estos datos con los aportes que ofrecen los modernos estudios bibliográficos, como los de García Icazbalceta, Medina, Zulaica Gárate, Valton, etc., es posible establecer el siguiente catálogo de los escritos de Fr. Alonso. Al mismo lo hemos dividido en tres partes: impresos conocidos, impresos desconocidos y manuscritos.

### I) *Impresos conocidos*

1. *Confesionario breve, en lengua castellana y mexicana*. Primera edición por Antonio de Espinosa. México, 1565. Segunda edición por el mismo impresor. México, 1569. Tercera edición por Pedro Balli. México, 1577.
2. *Confesionario mayor, en lengua mexicana y castellana*. La primera y segunda edición por el mismo impresor y en igual año. Tercera edición por el mismo impresor, pero con un año de diferencia, 1578.
3. *Vocabulario en la lengua castellana y mexicana*. Primera edición por Juan Pablos. México, 1555. Segunda edición enriquecida por Antonio de Espinosa. México, 1571.
4. *Sumario de las indulgencias y perdones concedidos a los Cofrades del Santísimo Sacramento* (texto solamente en castellano). Primera edición por Pedro Ocharte. México, 1568. Segunda edición por Pedro Balli. México, 1584.
5. *Sumario de las indulgencias concedidas a los Cofrades del Santísimo Sacramento, traducido en lengua mexicana*. México 1573<sup>32</sup>.
6. *Arte de la lengua mexicana y castellana*. Primera edición por Pedro Ocharte. México, 1571. Segunda edición por Pedro Balli. México, 1576.
7. *Doctrina cristiana en lengua mexicana muy necesaria*. Por Pedro Ocharte. México, 1578.

### II) *Impresos desconocidos*

1. *Doctrina cristiana breve traducida en lengua mexicana...* examinada por el Rdo. pe. Juan González, canónigo de la Iglesia Catedral, de la ciudad de México por mandado del Rmo. Sr. don fray Juan de Zumárraga, obpo. de dha. ciudad, el cual la hizo imprimir en el año de 1546, a 20 de junio<sup>33</sup>.

32 Según Zulaica Gárate de este impreso se conoce solamente un ejemplar mutilado, del cual se conservan siete folios bastante maltratados. *Cfr. o.c.*, p. 109.

33 Aunque consta el hecho de su impresión, no se conservan ejemplares de esta edición. El texto íntegro de la *Doctrina* (castellano-mexicano) se conoce por haber sido transcrito en la *Relación* que los franciscanos enviaron al Rey hacia 1570. *Cfr. Códice Francis-*

2. *Rosario o Psalterio de Nuestra Señora* (en lengua mexicana)<sup>34</sup>.
3. *La Vida de San Francisco* (en lengua mexicana)<sup>35</sup>.

### III) Manuscritos

1. *Ordenanzas para aprovechar los Cofrades a los que han de servir en hospitales*<sup>36</sup>.
2. *Horas de Nuestra Señora* (en lengua mexicana)<sup>37</sup>.
3. *De contemptu mundi o Imitación de Cristo de Kempis* (en lengua mexicana)<sup>38</sup>.
4. *Epístolas y Evangelios del Misal romano traducidos al mexicano*<sup>39</sup>.
5. *Aparejos para recibir el Santísimo Sacramento* (en lengua mexicana)<sup>40</sup>.
6. *Muchas oraciones y devociones* (traducidas al mexicano)<sup>41</sup>.

## II. LA OBRA

### 1. La finalidad de los "confesionarios"

En la "Epístola nuncupatoria" del *Confesionario mayor* de 1565, dirigida al Arzobispo de México Fr. Alonso de Montúfar, y al comienzo del texto del mismo, Fr. Alonso da a conocer los motivos que lo llevaron a redactar los "confesionarios". Un breve análisis de lo que allí expone nos permitirá precisar con exactitud cuál fue la finalidad que quiso dar a estos dos trabajos suyos.

Hablando del cuidado pastoral que se le debe prestar al nuevo rebaño indiano, comienza recordando que para su crecimiento es ne-

cano, publicado por García Icazbalceta, pp. 30-53. El mismo informe atestigua que se reimprimió en 1570. Se hicieron nuevas ediciones, con algunas modificaciones, en 1675, 1718, 1732 y 1735.

34 No se conocen ejemplares de esta obra en el siglo XVI. Se realizaron ediciones de la misma en 1605 y 1612.

35 En la edición de 1578 del *Confesionario mayor* aparece la licencia dada a Pedro Balli para que la imprimiera. Cfr. García Icazbalceta, *Bibliografía...*, p. 290.

36 De este escrito en lengua mexicana se conocen algunas copias, dos de ellas fechadas en 1552. José Cornejo publicó el facsímil de una de ellas en *Bandera de Provincia*, nro. 6. Guadalajara, 1929. Un primer análisis del contenido de las *Ordenanzas* ha sido realizado por Josefina Muriel en su libro *Hospitales de la Nueva España*, vol. 1, pp. 81-86. México, 1956-1970.

37 El *Códice Franciscano* atestigua que Fr. Alonso tenía preparada esta obrita para entregarla a la imprenta, cfr., p. 60.

38 *Idem*.

39 *Idem*.

40 Cfr. Zulaica Gárate, p. 97, nota 1.

41 Mendieta solamente precisa que Fr. Alonso "las tradujo".

cesario brindarle el pasto de la doctrina y los sacramentos en su propia lengua. Y considerando la “obscuridad y dificultades” que la “dicha lengua y phrasis de hablar” presentan a los sacerdotes que se inician en su aprendizaje, añade que le “pareció hacer una obra útil y provechosa” el escribir los dos confesionarios “para lumbré e instrucción de los ministros desta Iglesia y utilidad de los naturales, y los dichos ministros sepan los propios y naturales vocablos que se requieren para preguntar y entender en la administración del sacramento de la penitencia (a ellos tan necesario)”; para lo cual, “es menester y se requiere saber el verdadero conocimiento y fuerza del vocablo, y modo de hablar que tienen (de lo cual muchos carecen) aunque hablan la lengua y sean doctos; de arte, que muchas veces, ni los confesores pueden entender a los penitentes, ni los penitentes a los confesores”.

Luego de comentar las razones fundamentales que inspiraron la redacción de las obras, pasa el autor a mencionar los destinatarios de las mismas. El *Confesionario mayor*, o “algo dilatado”, está principalmente en función de los “penitentes para saberse confesar y declarar los pecados y circunstancias dellos”; pero no deja de ser útil para los “confesores y predicadores para entender muy bien a los penitentes”, los primeros; “y para predicar en los púlpitos las materias espirituales y de la Iglesia que se ofrecieren en diversos propósitos”, los segundos. En cambio, el *Confesionario breve* es para uso de los “sacerdotes que comienzan a confesar a los dichos naturales en su lengua”<sup>42</sup>. Esto mismo lo expresa Molina al comenzar el texto del *Confesionario mayor*: “El *primero algo dilatado*” (mayor), dice dirigiéndose al indígena, es “para ti, con el cual yo te favorezca algún tanto y ayude a salvar a ti que eres cristiano y te has dedicado y ofrecido a nuestro Señor Jesucristo, cuyo fiel y creyente eres, tú que tienes la santa fe católica”, para que “veas y leas el cómo has de buscar y conocer los pecados que te tienen puesto en peligro y te dan mucha aflicción, y el cómo los has de relatar y te has de confesar dellos ante el sacerdote cuanto te hubieres de confesar”. Y “el *segundo... pequeño y breve*” es “para tu confesor, por el cual sepa y entienda tu lenguaje y manera de hablar”<sup>43</sup>.

De la lectura de estos fragmentos se desprenden con claridad las finalidades que Fr. Alonso asignó a sus dos obras. En el caso del *Confesionario breve*, servir a los confesores que empezaban a ejercer el ministerio para posibilitarles una comunicación más expedita con los indios, en orden a entender con claridad las acusaciones y preguntar cuando lo creyeran conveniente, porque “mal los podrán inducir y atraer a la contrición de sus pecados y al examen de su con-

42 *Confesionario Mayor*, fol. 2 r-v.

43 *Idem.*, fols. 6v-7r.

ciencia y oírlos en la confesión, y darles o negarles la absolución, no entendiendo bien lo que dicen"<sup>44</sup>. Y en el caso del *mayor*, ofrecerle a los penitentes un medio concreto para disponerse a recibir el perdón, mediante cuya lectura se les facilitaría en mucho los actos preparatorios a la recepción del sacramento: el examen de conciencia, llamado por Fr. Alonso "conocimiento de sí mismo y recuerdo de la condición de pecador", el arrepentimiento, el dolor de los pecados y el propósito de enmendarse y restituir si fuera necesario<sup>45</sup>. En uno y otro caso, como ya lo dijimos, lo que se busca es lograr confesiones claras, detalladas e íntegras.

## 2. Algunas noticias sobre la praxis penitencial

Antes de presentar el contenido del *Confesionario menor* es conveniente ubicar los escritos que nos ocupan en el contexto pastoral en que fueron empleados. Esto nos lleva a describir, aunque sea brevemente, la disciplina penitencial en la Nueva España al promediar el siglo XVI, y tal como fue organizada por los hermanos de hábito de Fr. Alonso.

Desde el momento en que los naturales recibieron por primera vez el sacramento de la confesión, la misma experiencia indiana, en su permanente desafío a la creatividad pastoral de los misioneros, fue aconsejando el empleo de ciertos "medios" o "recursos" destinados a obtener el debido "aparejo" en los penitentes. Si bien es posible percibir casi idénticos procedimientos, cada una de las Ordenes los implementó bajo diversas modalidades. En cuando a los franciscanos, las viejas crónicas suministran los suficientes datos para conocer los que ellos más usaron. Al respecto, en el intento de reconstruir los pasos seguidos en la administración del sacramento, nos dejaremos guiar por la descripción que nos ofrece uno de los apartados de las "Informaciones" que presentaron, hacia 1570, a pedido del

44 *Vocabulario en la lengua castellana y mexicana*, Prólogo al lector. México, 1571.

45 *Cfr. Confesionario Mayor*, fols. 3r-6v. En orden a precisar la finalidad de estos escritos pastorales, creemos de interés transcribir estas afirmaciones de León Portilla: "A través del estudio de algunos textos náhuatl de origen prehispánico, sabemos que la palabra *neyolmelahualiztli* se empleaba para designar un antiguo rito de purificación, en el que se manifestaban las transgresiones en que se había incurrido, particularmente en materia sexual. Ese rito se practicaba con un sacerdote de la diosa Tlazolteotl. El análisis etimológico del vocablo citado permite afirmar que su significación original era la de "acción de enderezar los corazones de la gente". En el colofón del *Confesionario breve*, en la segunda edición de 1569, Molina se sirvió de la palabra *neyolmelahualoni*. Si se toma en cuenta que el infijo *-lo-* unido al sufijo *-ni*, confiere al vocablo la idea de instrumentalidad, veremos que el sentido literal del término acuñado por fray Alonso es el de "instrumento para enderezar los corazones de la gente". Con él obviamente quiso designar la confesión cristiana que, a su juicio, tenía alguna semejanza, aunque remota, con el rito prehispánico" (o.c., p. XXXIII).

Visitador del Consejo de Indias, Licenciado Juan de Ovando<sup>46</sup>.

En cuanto al ministro, no cualquier sacerdote podía escuchar a los indios en confesión. Solamente estaban autorizados aquellos que, sabiendo su lengua, había sido "instituidos por confesores" en alguno de los Capítulos Provinciales<sup>47</sup>. Dentro del ciclo litúrgico, siguiendo en esto la costumbre de la Iglesia, la cuaresma estaba dedicada especialmente a la reconciliación de los pecadores. Durante este tiempo los sacerdotes lenguaraces, dejando toda otra actividad, se consagraban exclusivamente al ministerio de escuchar las confesiones. Lo acostumbraban desempeñar desde que amanecía hasta el anochecer, "salvo el tiempo de decir misa y comer", llegando a confesar en el día "cuarenta, cincuenta y sesenta cada uno, y algunos más".

Transcurrida la Pascua, se continuaba la tarea con los que todavía no habían cumplido con el precepto anual, y con los que estaban próximos a contraer matrimonio. Asimismo se atendía a los que pedían la confesión a lo largo del año, especialmente para las otras pascuas y fiestas mayores; a los que se agregaban quienes la solicitaban incluso con más frecuencia, que no eran pocos<sup>48</sup>. Tanto era el trabajo que algunos se ocupaban "sin cesar en las confesiones"; "y para casi todos los religiosos todo el año y toda la vida era cuaresma".

A los enfermos se les dedicaba especial cuidado pastoral. La distancia que mediaba entre una población y otra hacía imposible, la mayoría de las veces, que el sacerdote pudiera visitarlos en sus casas antes de que fallecieran. Debido a esta circunstancia se estableció como norma común que cuando alguno comenzara a sentir los primeros síntomas de una enfermedad grave fuera trasladado, sin tardanza alguna, a la iglesia, lugar donde siempre encontrarían confesores disponibles<sup>49</sup>.

46 El mismo lleva por título *Copia y relación del orden que los frailes de San Francisco, desta Nueva España, tienen en administrar a los indios todos los sacramentos de la Iglesia*. Como lo comentamos, éste y otros documentos de origen franciscano fueron publicados por Joaquín García Icazbalceta en un tomo intitulado *Códice Franciscano*. México, 1941. La *Copia* se encuentra en las pp. 75-97, y lo referente a la "penitencia o confesión" en las pp. 86-90. El documento comprende solamente los "informes" de la Provincia franciscana del Santo Evangelio. No creemos equivocarnos al pensar, en base a la lectura de otras fuentes, que el relato recoge la praxis penitencial de varios años anteriores al de 1570.

47 Conforme a la Bula *Exponi Nobis nuper* del Papa Pío V (24 de marzo de 1567) que promulgó, a pedido de Felipe II, el *privilegio piano*, se les concedió a los Mendicantes de las Indias, entre otras cosas, poder oír confesiones con la sola licencia de sus superiores obtenida en los Capítulos Provinciales de cada Orden, según la costumbre vigente con anterioridad al Concilio de Trento. El texto latino de la Bula en Hernández, *Colección...*, tomo I, pp. 397-398.

48 Cfr. Motolinía, *Historia...*, trat. II, cap. V, p. 258.

49 Cfr. Mendieta, *Historia Eclesiástica...*, lib. III, cap. XLI, vol. 1, p. 170.

En lo referente al “aparejo” para recibir el sacramento, tanto en la cuaresma como en el resto del año, se instituyeron dos preparaciones comunitarias que comprendían la explicación de los aspectos doctrinales y morales más importantes de la penitencia. La celebración de la primera preparación se iniciaba los días domingos, después del almuerzo, en la iglesia y el patio contiguo. Allí se reunía a todos los indígenas que en el transcurso de la próxima semana se iban a confesar. Los penitentes, en primer lugar, eran examinados en lo esencial de la doctrina cristiana, “como es persignarse y santiguarse y decir el Pater noster, Ave María, Credo, Salve regina en latín o su lengua, dar cuenta de los catorce Artículos de la Fe y de los Mandamientos de Dios y cinco de la Iglesia, y de los siete pecados mortales, y que digan la Confesión general”; y de lo que desto no saben se lo hacemos enseñar antes que se confiesen”<sup>50</sup>. Luego se les declaraba “la necesidad y eficacia” del sacramento, insistiendo especialmente en la exposición de las tres partes de la penitencia, a saber, “contrición, confesión y satisfacción”. A continuación se pasaba a explicarles el “orden” que debía seguir el pecador para lograr la debida disposición penitencial: recordar todos los pecados cometidos, dolerse de los mismos, confesarlos enteramente, propósito de no volverlos a cometer, cumplimiento de la penitencia impuesta y restitución, en caso necesario, de “la hacienda y fama del prójimo”. Por último, se les impartían algunos “avisos” para que pudieran realizar una buena y rápida confesión. Mediante ellos se les recomendaba: no tener temor al confesor, recordar si habían callado algún pecado en anteriores confesiones y si habían cumplido la penitencia impuesta, limitarse solamente a la acusación de las faltas, no responsabilizar a los otros de sus propias culpas, no descubrir pecados ajenos, etc.

Concluida esta preparación, que solía extenderse por varias horas, los religiosos distribuían entre el auditorio los horarios de las confesiones para que cada penitente supiera qué día de la semana entrante debía concurrir a confesarse. Al ser tan crecido el número de los

50 Esta práctica refleja la legislación del *I Concilio de México* (1555). En el *Capítulo I* se ordena a “todos los rectores y curas de ánimas, religiosos y confesores” que sean diligentes en enseñar a los fieles “cómo se han de santiguar y signar” y las “cosas que se han de saber y creer y obrar para su salvación, especialmente los artículos de nuestra santa fe católica... los mandamientos y santos sacramentos..., los siete pecados mortales... las obras de misericordia... la confesión general y las virtudes teologales y cardinales y los dones del Espíritu Santo... y los cinco sentidos naturales”; además, “de las oraciones de el Pater noster, Ave María, Credo y Salve regina en latín o romance, y a los indios en su lengua”. Y a los confesores manda “que a los penitentes hagan decir las dichas oraciones antes que los absuelvan, para ver si las saben, y a los que hallaren que no las saben los reprendan ásperamente y les manden que sepan las dichas oraciones dentro del tiempo que a ellos les pareciere que hayan menester para saberlas...”. Citamos la edición de Francisco Antonio Lorenzana, *Concilios Provinciales Primero y Segundo...*, fols. 40-41. México, 1769.

que solicitaban hacerlo, la distribución en tandas para cada día de la semana permitía, hace constar el cronista, que "no se impidan unos a otros ni padezcan algunos que podrían detenerse mucho tiempo y tener lejos sus casas, y así el lunes vienen tantos, y el martes tantos...; y desta manera, el mismo día que vienen se confiesan y se vuelven a sus casas".

Llegada la semana de las confesiones se daba comienzo a la segunda preparación, destinada a procurar en este caso que se acusaran "más concertadamente". Desde el lunes, cada día por la mañana, reunidos los penitentes, se les ayuda a realizar un prolijo examen de conciencia mediante la lectura de "un memorial" que contenía "todas las cosas en que ordinariamente pueden o suelen los hombres pecar, procediendo por los diez Mandamientos y por los pecados mortales, diciéndoles acerca del primer mandamiento: acuérdate si has hecho tal o tal cosa, para confesarte dello; en el segundo, acuérdate si has hecho esto o esto, y así de los demás". Acabado el examen se procedía a escuchar la confesión de cada indígena, dar la absolución y la respectiva penitencia.

En cuanto al "modo" empleado por los penitentes para confesarse es posible encontrar cierta variedad. Unos iban diciendo los pecados "por los mandamientos, conforme al uso (que se les enseñaba) de los antiguos cristianos"; otros, empleando la escritura prehispánica, o sea la pictografía, "los traían pintados con ciertos caracteres, por donde se entendían, y los iban declarando"; finalmente, algunos que ya habían aprendido a escribir, "traían sus pecados escritos con mucha particularidad de circunstancias"<sup>51</sup>.

Después de tan cuidadosa preparación no es de extrañar que se llegara a confesar a tantos indígenas en un día, hasta el punto que algunos solían "confesar ciento y dende arriba". Asimismo contribuía a facilitar la tarea "el ser tan pocos los géneros de pecados en que comunmente incurren los indios, y tan conocidos ya de los confesores". Los cuales tenían sobrados motivos para preferir confesar a "veinte de ellos" que a un "solo español"; y esto, porque los indios llegaban bien "aparejados" a recibir el sacramento, mientras que con "el español no se ha de tratar de aparejo, si no es que el mismo sacerdote es menester que se confiese para haber de oír a uno dellos de penitencia".

### 3. *Ficha bibliográfica del "Confesionario menor"*

En orden a efectuar la presentación tipográfica y temática de la obra, según el ejemplar de la edición de 1565 que tenemos a la vista, podemos apuntar los siguientes datos:

51. Mendieta, *Historia Eclesiástica*, lib. III, cap. XLI, p. 169, vol. 1. Cfr. Motolinía, *Historia de los Indios*, trat. II, cap. VI, p. 261; y *Memoriales*, cap. XXXVI, p. 53.

1. Todo el ejemplar en 4°, letra gótica y en folios de 198 mm. x 143 mm.
2. En la *Portada* se lee: *Confesionario breue, en lengua/ Mexicana y Castellana: compuesto por el muy reueredo/ padre fray Alonso de Molina, de la ordē del sera-/ phico padre Sant Francisco*. Adornada con un grabado en madera que ocupa la mayor parte de la página, a dos tintas (roja y negra), con una corona de flores y cintas, en cuyo centro se ve el escudo franciscano de las cinco llagas con la siguiente leyenda, entre dos filetes, a ambos lados y en la parte superior: *Accipite Spiritum fanctum, quorum remi/ feritis peccata: remittuntur eis. Et/ quorum retinueritis, retenta sunt. Joānis, 20*. Debajo del grabado: *En México en casa de Antonio de Efpinofa, Imp̃ffor./ 1565*.
3. A la vuelta de la *Portada*, la *Licencia* de impresión de la Audiencia de México del 24 de noviembre de 1564.
4. El *texto* (fols. 2r-20v, enumerados por el recto) a dos columnas: mexicano (lado izquierdo del folio) y castellano (lado derecho). Reclamos en ambas lenguas. Treinta y tres líneas por página. Signaturas: *a* de 4 folios, *b* de 4 folios y *c* de 4 folios. El mismo contiene:
  - a) *Amonestación con que el sacerdote amonesta al que se quiere confesar* (fols. 2r-4v). En el fol. 2r, dos grabados en madera, rectangulares: lado izquierdo, un religioso bendiciendo a un penitente; lado derecho, escena del nacimiento (San José, la Virgen y el Niño Jesús).
  - b) *Preguntas antes de la confesión* (fols. 4r-5v). En el fol. 4r idénticos grabados que en el fol. 2r.
  - c) *Preguntas acerca de los diez mandamientos* (fols. 5v-16v). En el fol. 5v, dos grabados: lado izquierdo, Moisés recibiendo las tablas de la ley; lado derecho, escena del Calvario (el Salvador crucificado y a su lado la Virgen y el Apóstol San Juan).
  - d) *Preguntas acerca de los siete pecados mortales* (fols. 16v-18v). En el fol. 17r, dos grabados: lado izquierdo, el demonio y los siete pecados capitales, representados en base a una serie de animales apocalípticos; lado derecho, la misma escena del Calvario que aparece en el fol. 5v.
  - e) *Amonestación con que el sacerdote ha de amonestar al que se hubiere confesado (después que haya concluido su confesión)* (fols. 18v-20v). En el fol. 18v, dos grabados: lado izquierdo, la Virgen con el Niño Jesús en el brazo derecho; lado derecho, la escena del nacimiento que figura en el fol. 2r.
5. *Colofón* a dos columnas, en mexicano y castellano (fol. 20v).

En castellano: *Gracias sean dadas a/ nuestro señor Dios./ Acabose de imprimir este/ confesionario en XXVI de Henero de/ 1565*<sup>52</sup>.

Del análisis del texto es posible conocer los pasos que se seguían en la administración del sacramento. Ante todo el confesor prepara al penitente y averigua sus condiciones: disposición para recibir el perdón, propósito de enmienda, estado de vida, ocupación, tiempo de la última confesión, pecados ocultados en anteriores confesiones, cumplimiento de la penitencia impuesta, obligaciones de restituir no llevadas a cabo, etc. A continuación lo invita a decir el "per signum crucis", y a confesar su condición de pecador mediante la recitación de la "confesión general" ("Yo, indigno pecador, me confieso...", etc.). Luego le va formulando una serie de preguntas breves y concisas, agrupadas según el orden de los diez mandamientos, intercalando en algunos momentos interrogaciones especiales para el varón, la mujer, los principales, los casados, los que gobiernan y los mandones que recogen el tributo. A esto se añaden las preguntas correspondientes a los siete pecados mortales: soberbia, codicia, gula, pereza, etc. Finalmente, se le dirige al penitente una exhortación destinada a procurar una conversión profunda y una verdadera perseverancia\*\*.

### III. EL TEXTO

[*Portada*]

CONFESIONARIO BREVE EN LENGUA/ MEXICANA Y CASTELLANA, COMPUESTO POR EL MUY REVERENDO/ PADRE FRAY ALONSO DE MOLINA, DE LA ORDEN DEL SERA/FICO PADRE SAN FRANCISCO./ EN MEXICO, EN CASA DE ANTONIO DE ESPINOZA, IMPRESOR./ 1565.

[*Vuelto*]

[*Licencia de impresión*]

Nos, el Presidente y Oidores de la Audiencia Real desta Nueva España, etc. Por quanto el Padre Fray Alonso de Molina, de la Orden de San Francisco, nos hizo relación que él ha hecho un Confesionario en lengua Española y Mexicana, para servicio de Dios nuestro Señor y de su Majestad y provecho y utili-

52 Las normas seguidas en la presente edición del *Confesionario menor*, que se limita a transcribir solamente el texto castellano, son las mismas que se emplearon para el *Catecismo* de Fr. Dionisio de Sanctis, *cfr. Teología*, tomo XIV, nro. 30, pp. 148-149. Buenos Aires, 1977.

dad de los Naturales desta Nueva España; el cual había sido visto y examinado, por mandado del Reverendísimo Arzobispo de México, por los Padres Fray Domingo de la Anunciación, Vicario Provincial de la Orden de Santo Domingo, y el Maestro Fray Bartolomé de Ledesma de la dicha Orden; y que así el dicho Reverendísimo Arzobispo, vista la examinación, dio licencia para que se imprimiese; y pidió que así mismo mandásemos dar la nuestra, con privilegio de que otra persona no pudiese hacer imprimir el dicho Confesionario por algún tiempo, so la pena que le fuese puesta; y por Nos vista la licencia del dicho Reverendísimo Arzobispo y examinación que del dicho libro fue hecha, por la presente damos licencia que el dicho libro Confesionario, se pueda imprimir e imprima libremente, con que por tiempo de cuatro años ninguna persona sin voluntad ni facultad del dicho Fray Alonso de Molina que lo hizo no pueda hacer imprimir ni imprima el dicho libro, so pena de cien pesos para la Cámara de su Majestad y de perder lo que así se imprimiere.

Fecha en México a XXVIII de noviembre de mil y quinientos sesenta y cuatro años.

Por mandado de la Audiencia Real  
Antonio de Turcios

[Fol. 2r] AQUI COMIENZA UN CONFESIONARIO BREVE Y PEQUEÑO COMPUESTO POR EL PADRE FRAY ALONSO DE MOLINA, DE LA ORDEN DEL SEÑOR SAN FRANCISCO, VUELTO Y TRADUCIDO EN LA LENGUA DE LOS NAUAS POR EL MISMO AUTOR.

[I]. AMONESTACION CON QUE EL SACERDOTE AMONESTA AL QUE SE QUIERE CONFESAR.

Ahora oye (mi amado hijo) pues has venido a manifestarme tus pecados, tu negrura y suciedad, tu hidiodez y podredumbre, conviene que te acuerdes que eres pecador; y que sienta tu corazón y tengas entendido muy de veras que en muchas cosas ofendiste a tu Dios y Señor. Y que por tus pecados está de ti muy enojado; y si ahora [fol. 2v] no te confesaras dellos, te echará en el infierno adonde para siempre habías de padecer y te habían de castigar los demonios, y te habían de atormentar y afligir, y nunca de allá habías de salir. Mas por ser nuestro Señor Dios muy misericordioso y piadoso sobremanera, tiene compasión de ti que eres pecador, y quiere hacerte misericordia y no quiere que perezcas eternamente, ni tampoco quiere que vaya al infierno el que de su voluntad quiere enmendar la vida y propone firmemente la enmienda (conviene a saber) de no tornar a pecar. Y para que haya de ti misericordia, y para que le aplaques, y para que del todo te alimpe y purifique de tus pecados, con los cuales está dañada, ennegrecida, sucia hidionda y podrida tu ánima, tres cosas te conviene hacer.

*La primera*, te es muy necesario aparejarte bien, y con toda diligencia acordarte y buscar y examinar, todos tus pecados y maldades. Y después que los hayas traído a la memoria, tengas gran pesar, tristeza y lloro por [fol. 3r] los haber cometido, porque no a algún señor terrenal o a alguna persona noble has

ofendido y desacatado y dado de bofetadas en la cara y mesado, mas a tu verdadero Dios y Señor has desacatado sin algún temor; y has bien merecido el castigo eterno del infierno por tus pecados; y te echará allá en el dicho infierno, si ahora no te confesaras e hicieras penitencia.

*La segunda*, conviene que te confieses delante el sacerdote descubriéndole todos tus pecados, conociendo y confesando todas las ofensas que cometiste e hiciste contra tu Dios y Señor; y no encubrirás, ni esconderás cosa alguna ni dejarás por vergüenza ni por temor alguna cosa, porque delante del mismo Dios vienes a decir y declarar tus pecados, el cual sabe muy bien todas las cosas que obraste e hiciste. Y aunque es así verdad que sabe Dios cuantos pecados has cometido y hecho, empero es su voluntad que tú mismo los manifiestes, y conozcas haberlos cometido para que te avergüences y para que te humilles. Pues, ahora, ninguna cosa encubras ni escondas, porque si un pecado mortal encubrieres, ninguno dellos te perdonará nuestro Señor, mas antes por esto se enojará mucho contra ti, y tú acrecentarás y aumentarás tu maldad.

*La III.*, para que nuestro único Dios use de misericordia contigo, te conviene mucho enmendar la vida, proponiendo firmemente de no tornar otra vez a pecar, porque no te apartes otra vez de tu Dios y Señor. Y hay necesidad que restituyas, vuelvas y des las cosas ajenas que tomaste o hurtaste. Y también hagas y cumplas la penitencia que yo te impusiere.

Y si enteramente cumplieres estas tres cosas, verdaderamente habrá misericordia de ti nuestro Señor Dios, porque te perdonará todos tus pecados, y se gozará mucho y se enriquecerá y consolará tu ánima. Pues (oh hijo mío) recibe y entiende bien [fol. 4r] -en, y pon en tu corazón las cosas que te he dicho y declarado. Y confiésate de buena gana y de toda tu voluntad, para que alances de ti al demonio. Porque si bien te confesares, librarte has del infierno y recibirás luego la absolución; bendecirte te ha el por quien vivimos, y así serán perdonados todos tus pecados y será purificada tu ánima; y serás adoptado en hijo de Dios; y cuando murieres irás derecho al cielo, a te gozar y alegrar eternamente en la casa de Dios, enriquecedor copiosísimo de todos.

## [II]. PREGUNTAS ANTES DE LA CONFESION

- [1]. Dime, hijo mío, ¿haste acordado bien y buscado todos tus pecados?
- [2]. [Fol. 4v] ¿Hácente llorar y pónente tristeza tus negruras y suciedades, tus hidiondeces y podredumbres y todas tus maldades, con las cuales ofendiste a tu Dios y Señor?
- [3]. ¿Propones enteramente de no tornar otra vez a pecar?
- [4]. ¿Quieres de veras enmendar tu vida, para no ofender otra vez a aquel mediante el cual vivimos?
- [5]. ¿Eres bautizado?
- [6]. ¿Recibiste de buena gana el agua de Dios que se llama bautismo, o por ventura lo tuviste por cosa de burla o de escarnio?
- [7]. ¿Fuiste compelido o te llevaron por fuerza y arrastrado cuando te bautizaste?
- [9]. ¿Qué trato o manera de vivir tienes? ¿Qué oficio tienes? ¿Con qué tratos buscas lo que te es necesario?

- [10]. ¿Haste confesado otra vez o es esta ahora la primera vez que te confiesas?
- [11]. ¿Cuándo o qué tanto tiempo ha que te confesaste?
- [12]. ¿Cuántas veces te has confesado?
- [13]. ¿Has incurrido en alguna ex [fol. 5r] -comunió? ¿Cómo incurriste en ella o por qué causa te comprendió?
- [14]. ¿Cuándo te confesaste, tuviste vergüenza y empacho, o tuviste temor o cubriste algún pecado?
- [15]. ¿Hiciste y cumpliste la penitencia que te impuso el padre por tus pecados?
- [16]. ¿O por ventura habías de restituir lo ajeno y no lo restituiste; o habías de disciplinarte o de ayunar o rezar tus cuentas o rosario; o habías de dar algo a los pobres y no lo hiciste ni cumpliste, mas lo olvidaste; o de tu voluntad lo dejaste de hacer por pereza o no lo cumpliste a sabiendas, diferiendo de día en día lo que te fue mandado hacer?

### [III]. [CONFESION]

Y si dijere el que se confiesa que ya ha cumplido su penitencia, decirle luego el sacerdote:

– Di el per signum crucis y la confesión general.

– Yo, indigno pecador, me confieso delante de nuestro Señor Dios y de Santa María y de San Pedro y de San Pablo, San [fol. 5v] Miguel, y de San Francisco y de todos los Santos y Santas; y a vos, Padre, que pequé en comer, beber, en reír, en jugar, en escarnecer, en murmurar, en lujuriar, no corrigiendo ni enmendando mi vida; y del bien que pudiera hacer, que no lo hice; y de todo el mal de que me pudiera apartar, que no me aparté; por lo cual me pesa, y digo delante de nuestro Señor Dios mi culpa, mi culpa, mi grande culpa. Y ahora reniego del demonio, y doyme del todo a nuestro Señor Dios. Y también suplico a Santa María siempre Virgen, ella que es abogada de todos, que ruegue por mí. ut supra.

### PREGUNTAS ACERCA DE LOS DIEZ MANDAMIENTOS DE DIOS

#### [A] *Del primero [mandamiento de Dios]:*

- [1]. Amado hijo, ¿crees enteramente en nuestro Señor Dios, o por ventura dudaste acerca de al [fol. 6r] -guna cosa tocante a su fe?
- [2]. ¿Daste enteramente a El?
- [3]. ¿Tienes en El puesta tu esperanza?
- [4]. ¿Amasle perfectamente de todo tu corazón y de toda tu ánima y con todas tus fuerzas, por solo El y por sí mismo, porque es dignísimo de ser amado y de ser honrado y tenido por Dios?
- [5]. ¿Amástele de todo tu corazón, y alabástelo (así mismo) con tus palabras, y obedecístelo con tus obras?
- [6]. ¿Tienes guardada todavía alguna imagen del demonio, o sabes que otro alguno la tiene guardada?<sup>1</sup>
- [7]. ¿Invocaste o llamaste alguna vez al demonio, o alguno lo invocó delante de ti y no lo estorbaste?

- [8]. ¿Ofrecístele alguna cosa, o pusístele incienso<sup>2</sup>, o cortástele papeles?
- [9]. ¿Llamaste alguna vez algún hechicero para que te echase suertes, o llamástele para que te descubriese lo que habías perdido?
- [10]. ¿Por ventura adivinó en agua [fol. 6v] mirando en ella?, etc.
- [11]. ¿Comiste alguna vez ofrenda del demonio?<sup>3</sup>
- [12]. ¿Creíste las suertes o adivinaciones hechas con cordeles, o no estorbaste al hechicero que adivinaba con ellos?<sup>4</sup>
- [13]. ¿Creíste en sueños?
- [14]. ¿Creíste o tuviste por agüero al buho cuando llora, o a la lechuza cuando da voces o hace ruido con las uñas, o a cierto escarabajo que en alguna parte viste?<sup>5</sup>
- [15]. ¿En hechizaste a alguno, o sacástele alguna cosa de su cuerpo con palabras diabólicas?
- [16]. ¿Conjuraste los aguaceros o granizos con palabras del demonio?
- [17]. ¿Bautizástele dos veces, o recibiste dos veces la confirmación, o casástele en dos o tres partes y son por ventura vivas todas aquéllas con que en te casaste ante la Santa Madre Iglesia?
- [18]. ¿Haces siempre gracias a nuestro Señor Dios por todos los beneficios que te ha hecho, agradéceslos mucho?
- [19]. ¿Cuándo te quieres acostar, dices el Pater Noster y el Ave María, etc? ¿Cuándo te levantas, [fol. 7r] hincaste de rodillas, haces la oración y das gracias a Dios porque te guardó toda la noche?
- [20]. ¿Honraste y reverenciaste el Santísimo Sacramento y a nuestra preciosa Madre Santa María y a los Santos?
- [21]. ¿Reverenciaste la Cruz y la imagen de nuestro Señor Jesucristo y las imágenes de los Santos?

[B] *Preguntas acerca del segundo mandamiento de Dios:*

- [1]. ¿Juraste en vano el nombre santo de Dios? ¿Y alguna vez mentiste en él no diciendo verdad?
- [2]. ¿Dijiste alguna vez (mintiendo): He aquí la Cruz, Sábelo Dios, Por Dios, etc) ¿Y cuando dijiste esto, por ventura mentiste no diciendo verdad?
- [3]. ¿Escarneciste alguna vez y burlaste del glorioso nombre de Dios, y del nombre de Santa María, y del nombre de los Santos?
- [4]. ¿Murmuraste alguna vez de Dios, y de sus amados los Santos?
- [5]. ¿Hiciste por ventura algún voto a Nuestro Señor Dios?
- [6]. ¿Propusiste alguna vez firmemente de hacer alguna cosa por amor de Dios, no teniendo después cuidado della ni la poni [fol. 7v] -endo en efecto; dejándola de hacer y cumplir por pereza y negligencia, mintiendo delante nuestro Señor Dios?  
Si hiciste algún voto, cumplole sin tardanza y ponlo en obra, y no lo dejes por pereza ni por negligencia, porque no burles o hagas escarnio de tu Dios y Señor.
- [7]. ¿Abriste por ventura alguna carta ajena; leíste la carta que a ti no pertenecía o no era para ti?

[C] *Preguntas acerca del tercero mandamiento de Dios:*

[Preguntas para el varón]

- [1] ¿Los domingos y fiestas de guardar ves una Misa entera?
- [2]. ¿Y cuando ves Misa, acuérdaste de nuestro Señor Dios, daste enteramente a El y oras a El de todo tu corazón?
- [3]. ¿Lloras y tienes tristeza por tus pecados? ¿Propones firmemente de no tomar a pecar?
- [4]. ¿Cometiste algún pecado mortal en domingo o en alguna fiesta de guardar?
- [5]. ¿Y en la casa de nuestro Señor Dios estás por ventura desasosegado, o estás burlando con [fol. 8r] otros y diciendo chufas, o parlando con algunos? ¿Codicias allí alguna persona, o estásteles riendo a las mujeres?
- [6]. ¿Dejas por ventura de ocuparte de todo en todo de las cosas divinas? ¿O hiciste alguna obra servil: labraste la heredad, hiciste tu casa o la ajena, carpinteaste o arrastraste madera?
- [7]. ¿Por ventura anduviste jugando todo el día, o detuvístete en los lugares adonde bailan o se emborrachan o en los convites, menospreciando por esto la Misa?

*Preguntas para la mujer*

- [8]. ¿Por ventura trabajas los domingos y fiestas: hilas, tejes, coses o lavas la ropa? etc.
- [9]. ¿Bañáste con los hombres en los baños calientes? ¿O cometiste allí algún pecado?
- [10]. ¿Quizá no viste Misa por razón de no tener con qué te cubrieses, teniendo por esto vergüenza?

*Preguntas para los principales*

- [11]. ¿Los domingos y fiestas de guardar tienes cuidado y haces las diligencias debidas [fol. 8v] para que se ayunten los *maceuales*<sup>5</sup>, y vean Misa y para que oyan el sermón?
- [12]. ¿Por ventura mandaste a los *maceuales* que labrasen tierras o edificasen casas, y que fuesen al monte?
- [13]. ¿Mandásteles alguna cosa que no convenía hacerse en domingo ni en día de fiesta?
- [14]. ¿Tuviste cuidado de estorbarles y mandarles que no se emborrachasen ni se amancebasen?, etc.

[D] *Preguntas acerca del cuarto mandamiento de Dios:*

- [1]. ¿Amas a tu padre y a tu madre; obedéceslos cuando te mandan hacer alguna cosa buena y justa?
- [2]. Cuando están pobres, dásles lo que han menester; y cuando están enfermos, tienes cuidado dellos, hácesles misericordia y consuélaslos, favórece los para que sanen y convalezcan?
- [3]. ¿Dijiste por ventura alguna vez mal dellos, aborrecístelos, reñístelos, maltratástelos o hicísteles algún mal?
- [4]. ¿Y cuando murieron, dejaste de hacer con toda presteza y brevedad lo que te dejaron [fol. 9r] encomendado y mandado, y todo aquello que ordenaron en su testamento?

*Preguntas para los casados*

- [5]. ¿Amas a tu mujer? ¿Ayúdala y favorécesla en los trabajos, y en procurar ambos lo necesario a la vida, y en el pagar vuestros tributos?
  - [6]. ¿Consuélasla, cuando está pobre y afligida, triste y desconsolada?
  - [7]. ¿Y cuando estás enojado, por ventura la maltratas y afliges sin razón, y la entristeces?
  - [8]. ¿Fuiste negligente en el cuidado que debías tener de los de tu casa y de tus hijos, y de proveerlos de lo necesario a sus ánimas y a sus cuerpos? ¿O no los corregiste ni les fuiste a la mano, cuando ofendieron a su Dios y Señor haciendo alguna cosa no lícita?
  - [9]. ¿Han recibido el bautismo y el sacramento de la confirmación?
  - [10]. ¿Saben la doctrina cristiana?
  - [11]. ¿Murmuraste y detraíste de tus padres espirituales (que son los sacerdotes), o difamástelos en algún negocio?
  - [12]. [Fol. 9v] ¿Y cuando alguno murmuraba dellos, oíste de buena gana su murmuración, su menosprecio e infamia?
  - [13]. ¿Echaste (por ventura) a la peor parte sus palabras y obras, sospechando mal dellos con liviandad y sin por qué, trabajando de disfamarlos?
- [E] *Preguntas acerca del quinto mandamiento de Dios:*  
*[Preguntas para el varón]*

- [1]. ¿Mataste a alguno, u otros le mataron por tu mandado?
- [2]. ¿Deseástete alguna vez la muerte?
- [3]. ¿Deseaste la muerte a alguno?
- [4]. ¿Maltrataste a alguno, dístele de palos que quebrástele el brazo, quebrástele la cabeza, mesástele o dístele con algo en la cabeza, o dístele de coscorrones o de cabezadas, hendístele la cabeza?
- [5]. ¿Enfermó quizá por esto o murió? Mira que te es necesario satisfacer al daño y agravio que le hiciste.
- [6]. ¿Fuiste causa que encarcelasen a alguno, y que fuese inju [fol. 10r] -stamente maltratado? Conviénete satisfacerle el daño que recibió.
- [7]. ¿Sacaste a alguno de la iglesia, o herístelo en ella?
- [8]. ¿Tienes rencor con alguno o aborrecimiento? ¿Miráslo con enojo?
- [9]. ¿Deseástete la muerte, y a esta causa bebiste algunos bebedizos mortíferos?
- [10]. ¿Entraste en algún lugar peligroso, o en el coso adonde lidian los toros?
- [11]. ¿Quieres que muera alguno, o que empobrezca, o enferme?
- [12]. ¿Por ventura dijiste dentro de ti: Muera aquél y perezca. Tómele una enfermedad? etc. ¿Quizá ahora todavía le aborreces, y no le quieres hablar, ni le tienes amor?
- [13]. ¿Compeliste a alguno a que pecase mortalmente? ¿Púsolo por obra, cometió (por ventura) algún pecado?
- [14]. ¿Haces misericordia a los pobres y huérfanos, tienes piedad dellos cuando padecen hambre y sed? ¿O por ventura no les das limosna?
- [15]. ¿Echaste en vergüenza a alguno, o afrentástelo, mo [fol. 10v] -faste dél? ¿Llamaste a alguno de somético<sup>7</sup>, o con enojo le llamaste de diablo? ¿Has levantado testimonio a alguna persona?

- [16]. ¿Diste a beber ponzoña a alguno, y a esta causa adoleció y llegó muy al cabo, o por ventura murió dello?
- [17]. ¿Diste bebedizos a alguna preñada, para que echase la creatura, y para que muriese el niño que tenía en el vientre?

*Preguntas para la Mujer*

- [18]. ¿Has tomado bebedizos para echar la creatura?<sup>8</sup> ¿O mataste a tu hijo dándole adrede a mamar, de tal manera que le lastimaste la boca y no pudo más mamar? ¿O durmiendo le mataste echándote sobre él? ¿O por ventura, por haber tomado aquellos bebedizos, (con los cuales querías echar la criatura) sucediote alguna enfermedad?
- [19]. ¿Tomaste a costas alguna cosa grande y pesada o moliste mucho por donde viniste a mover?
- [20]. ¿Bebiste algún brebaje para no engendrar ni haber más hijos?
- [21]. [Fol. 11r] ¿Y tú que eres médica, has aprendido bien la medicina y arte de curar, o finges que eres médica y no conoces las medicinas, las yerbas y raíces que diste al enfermo, por lo cual creció más su enfermedad, o acabó la vida el enfermo que querías curar?
- [22]. ¿Estaba dañada la medicina o purga que diste al enfermo? etc.
- [23]. ¿Quizá no sabes bien sangrar?
- [24]. ¿Antes que comiences la cura del enfermo, dicesle primero que se confiese delante del sacerdote?<sup>9</sup>

[F] *Preguntas acerca del sexto mandamiento de Dios:*

*[Preguntas para el Varón]*

- [1]. ¿Codiciaste alguna mujer, o echástete con ella?
- [2]. ¿Con cuántas mujeres has tenido parte?
- [3]. ¿Es tu parienta, o tienes algún deudo con ella, o es mujer ajena?
- [4]. [Fol. 11v] ¿Codiciaste la mujer de otro, o era por ventura soltera?
- [5]. ¿Era virgen aquélla con quien tuviste parte, corrompístela, llevástele su virginidad? ¿Era por ventura viuda aquélla con quien tuviste parte, o persona religiosa o beata? ¿Era tu comadre o tu cuñada?
- [6]. ¿Cuántas veces pecaste con ella?
- [7]. ¿Burlaste a alguna pobre mujer diciéndole: Mira que serás mi mujer, yo me casaré contigo por la iglesia; y después que la tuviste, la dejaste y no te casaste con ella mas la burlaste y engañaste?
- [8]. ¿Besaste alguna mujer, o abrazástela, o asístela de las tetas, o retocástela? ¿Cuando tuviste acceso a ella, quizá te resistía, y tú la forzaste?
- [9]. ¿Has tenido parte con algún varón o él contigo? ¿Persuadístelo tú y provocástelo?<sup>10</sup>
- [10]. [Fol. 12r] ¿Hicístelo en las manos, o tú a otro, u otro alguno a ti? ¿Veniste por esto a caer en polución derramando tu simiente?
- [11]. ¿Tuviste parte con alguna perra, oveja, o gallina?<sup>11</sup>
- [12]. ¿Tú, con otros compañeros tuyos, tuviste justamente parte con alguna mujer?
- [13]. ¿Cuántas veces te viene a la memoria el sucio deleite, desechas de ti con toda presteza el tal pensamiento, refrénaste y tornas luego sobre ti; o

detuvístete mucho en el pensamiento de aquella vellaquería, y por esto se te alteró el miembro voluntariamente, y salió tu simiente, derramando en vano aquella materia?

- [14]. ¿Cuando duermes y sueñas que tienes parte con alguna mujer, después que has despertado y te acuerdas de tu sueño, plácete dello? Porque si tomas placer del sucio deleite que soñaste, cometes pecado mortal; y si dello tuvieres pesar y tristeza, [fol. 12v] no se imputará a pecado por cuanto estabas durmiendo; etc.
- [15]. ¿En la casa de nuestro Señor Dios estás (por ventura) pensando algún pecado, o hiciste allí alguna cosa en que se ofendió a nuestro Señor Dios?
- [16]. ¿Fuiste alcahuete llamando a alguna con cautela?<sup>12</sup>
- [17]. ¿Sonreístete a alguna mujer, o dijístele algunos donaires? ¿O hiciste alguna cosa por donde te codiciase? ¿O dijiste dentro de ti: Oh si me codiciase aquella? ¿O dijiste: Oh si me desease y pudiese tener yo parte con ella? Porque si determinadamente tuviste intento de tener parte con ella (habida oportunidad) caíste en pecado mortal.

*Preguntas para la mujer*

- [18]. ¿Palpaste las partes vergonzosas de algún varón? ¿Caíste por ello en polución?
- [19]. ¿Has cometido el pecado contra natura con otra mujer como tú?
- [20]. [Fol. 13r] ¿Afeitástete, adornándote y poniendo alguna cosa en el rostro para que te codiciasen?

*Preguntas para los casados, y primeramente para el varón casado*<sup>13</sup>

- [21] ¿Cuando te casaste, veláronte (diciendo sobre ti la Misa), recibiste las bendiciones tú y tu mujer juntamente?<sup>14</sup>
- [22]. ¿Tuviste parte con ella antes que os hubiese casado y tomado las manos el sacerdote?
- [23]. ¿Es tu parienta la que tomaste por mujer? ¿Qué parentezco le has?<sup>15</sup>
- [24]. ¿Por ser ambos pobres y necesitados o por tener algún enojo con tú mujer, o por alguna otra causa, habéis ambos estorbado e impedido la generación?
- [25]. ¿Empreñaste alguna mujer casada, y piensa ahora su marido que es suyo aquel hijo?
- [26]. ¿Quizás no vivís juntos tú y [fol. 13v] tu mujer? ¿Ha largo tiempo que la dejaste y te apartaste della, o por ventura sin causa alguna la desechaste y la enviaste por ahí?

*Preguntas para la mujer casada*

- [27]. ¿Ha tenido parte contigo otro varón y por esto te empreñaste, y piensa tu marido que es su hijo natural el que hubiste de otro?
- [28]. ¿Tuvo parte contigo algún deudo o pariente tuyo o de tu marido, o tu compadre?
- [29]. ¿Pecaste dentro de la iglesia?

- [30]. ¿Cuando tienes tu costumbre, provocas e incitas a tu marido a que tenga parte contigo?
- [31]. ¿Tuvo parte contigo por detrás, (conviene a saber) en el vaso acostumbrado?
- [32]. ¿Cuántas veces hi [fol. 14r] -cistes esto así?

*Preguntas para el varón*

- [33]. ¿Tuviste parte con alguna parienta de tu mujer?
- [34]. ¿Cuándo está tu mujer con su costumbre, tienes parte con ella?
- [35]. ¿Cuando tienes acceso a ella, es de otro modo que el acostumbrado (conviene saber) por detrás, in vase? ¿O por ventura tuviste en aquel acto otros modos deshonestos, los cuales aquí no se declaran? Acuérdate pues de todos ellos para los confesar.

[G] *Preguntas acerca del séptimo mandamiento de Dios:*

- [1]. ¿Hurtaste alguna cosa ajena, así como manta, oro, plata, piedras preciosas, plumas ricas, o mazorcas de maíz, maíz desgranado, mazorcas verdes, calabazas, ají, frijoles, bledos, gallinas, perros, ovejas, o caballos? etc.
- [2]. [Fol. 14v] ¿Cortaste madera en montes ajenos, o tomaste dellos leña?
- [3]. ¿Tomaste a alguno su heredad? ¿O cogiste maizal de otro? ¿O tomaste alguna casa ajena?
- [4]. ¿Cuando vendes alguna cosa o compras algo o truecas o cambalachas alguna cosa, engañas y burlas a tus prójimos?
- [5]. ¿Compeliste a alguno a que ambos hurtásedes alguna cosa?
- [6]. ¿Ayudaste a hurtar a algún ladrón de manera que ambos hurtastes juntamente?
- [7]. ¿Pagaste a tus alquilados su trabajo (después que concluyeron tu obra)?
- [8]. ¿Perdiste algo al juego, o ganaste a otro?
- [9]. ¿Era tuyo o de otro lo que perdiste en el juego (conviene a saber), lo que te ganaron?
- [10]. ¿Era pobre aquel a quien ganaste?
- [11]. ¿Y cuando jugaste a los dados o naipes o a la [fol. 15r] pelota (con las nalgas)<sup>16</sup> o a los bolos, hiciste algún engaño, mentiste a los otros y engañosamente les ganaste?
- [12]. ¿Compraste alguna vez cosa hurtada?
- [13]. ¿Hallaste alguna cosa perdida, la cual dejaste de dar al que la perdió o acuya era? ¿Quizá no la mostraste luego, ni dijiste cómo habías hallado los tomines<sup>17</sup> y mantas ajenas? etc. ¿Quizá no se hicieron pregones en la plaza o en la iglesia?
- [14]. ¿Diste algo a logro o a usura?
- [15]. ¿Diste algo prestado para que te diesen después mucho más de lo que tú prestaste?
- [16]. ¿Escribiste alguna carta o escritura en nombre de otro con engaño, burlando a alguno?
- [17]. ¿Fiaste a alguno y favoreciste al que no era digno de ser favorecido ni ayudado?

- [18]. ¿Diste alguna sentencia injusta?  
 [19]. ¿Recibiste cosas ajenas cuando te las presentaron, sabiendo tú que no eran de aquél que te las daba, mas que las había robado o hurtado a otros?

[Fol. 15v] *Preguntas para los que gobiernan y para los mandones que recogen el tributo*

- [20]. ¿Tomaste alguna vez algo a los *macehuales* que tienes a cargo? ¿Demandásteles mantas, o gallinas, *matz*, frijoles, *chian*<sup>18</sup>, esteras, cañutos de sahumeros, flores, tributo de comida o de *cacao*?  
 [21]. ¿Pedísteles algunas cosas diciendo que eran para el ministro de la iglesia o para algún principal o señor?  
 [22]. ¿Aumentásteles y acrecentásteles su tributo?  
 [23]. ¿Cuando se recoge el tributo, las sobras que quedan del dicho tributo repártenlas entre sí los principales? ¿Adónde se gastan o en qué se emplean? ¿Quizá no se gastan ni emplean en cosas justas?  
 [24]. ¿Y cuando llevan los *macehuales* algunas cargas a los españoles, quizá [fol. 16r] no les dan la paga de su trabajo, mas la tomas y recibes tú, aplicándola a tu persona?

[H] *Preguntas acerca del octavo mandamiento de Dios:*

- [1]. ¿Perseguiste a alguno avisando a otros para que lo maltratasen? ¿O levantaste falso testimonio a otro? ¿O dijiste que había cometido algún pecado no lo habiendo cometido?  
 [2]. ¿Afrontaste delante de otros a alguna persona? ¿Quizá dijiste: Aquél que está allí, es un ladrón, borracho, y ha cometido adulterio? etc.  
 [3]. ¿Entregaste a alguno en manos de la justicia, por lo cual, sin alguna razón, fue encarcelado y atormentado? Conviene que le satisfagas, etc.; y que te desdijas de lo que dijiste; y que también le pidas perdón al que así levantaste testimonio e infamaste, afrontaste y ofendiste (desacatándole y maltratando su persona). Y has de rogar a aquellos, delante de los cuales lo afrontaste, [fol. 16v] que te perdonen, desdiciéndote delante dellos, diciendo así: No es verdad, ni pasa así lo que os dije, porque yo lo fingí e inventé, por tanto no lo creáis.  
 [4]. ¿Has hallado en algún lugar caído o echado algún libelo infamatorio, o alguna carta difamatoria, mostrástela a otros, o leístela? Porque a la hora la habías de romper, para que nadie la viera.  
 [5]. ¿Oíste de buena ganar murmurar de otro? ¿O mofaste de alguna persona? ¿O dijiste delante de otros los pecados de alguno, que eran secretos?

Las preguntas acerca del *noveno mandamiento* de nuestro Señor Dios, están ya puestas en el sexto mandamiento. Las preguntas acerca del *décimo mandamiento* de nuestro Señor, están ya puestas en el séptimo mandamiento.

## PREGUNTAS ACERCA DE LOS SIETE PECADOS MORTALES

[A] [Fol. 17r] *De la soberbia:*

- [1]. ¿Por razón de la hacienda que tienes y de tus curiosos vestidos, haste ensoberbecido y tenido presunción? ¿Has deseado ser estimado y de parecer delante otros?
- [2]. ¿Alabáste o loaste a ti mismo delante de otros? ¿Gloriáste vanamente con gran presunción y altivez?
- [3]. ¿Hiciste oración alguna vez públicamente u otra cualquier obra buena, solamente por ser estimado, loado y alabado de los otros, y porque todos dijese bien de ti y fueses afamado?
- [4]. ¿Enojáste y tuviste envidia de tu prójimo cuando él era muy honrado de los otros mucho más que no tú?
- [5]. ¿Quizá por tu soberbia juzgaste dentro de ti a alguno no derechamente, teniéndole por [fol. 17v] malo, y a ti por mejor y por más virtuoso que él?
- [6]. ¿Quizá por tu gran soberbia y presunción no fuiste obediente a nuestro Señor Dios, menospreciando sus diez mandamientos y los cinco mandamientos de la Santa Madre Iglesia, ni teniendo en nada a los que tienen cargo de la justicia ni a los ancianos y ancianas?

[B] *Preguntas acerca de la avaricia*

- [1]. ¿Eres por ventura mezquino, o dejas de tener piedad y misericordia con los pobres y huérfanos que no tienen hacienda alguna, y que con trabajo y dificultad hallan de qué se sustentar?
- [2]. ¿Quizá por tu avaricia y por ser apretado, escaso y codicioso, afligiste malamente y maltrataste los pobres que en este mundo padecen necesidad?

Las preguntas acerca de la *ira* están ya puestas en el quinto mandamiento de nuestro Señor Dios.

[C] *Preguntas acerca de la gula*

- [1]. ¿Comiste demasiado o emborracháste, y a esta [fol. 18r] causa echaste o lanzaste la comida?
- [2]. ¿Quizá no haces todo el día y la noche otra cosa sino comer y beber, y servir a la gula y golosina?
- [3]. ¿En tiempo de ayuno, o en los viernes y vigilas y en las cuatro témporas, comiste carne? ¿Quizá no ayunaste con los otros? ¿Cuántas veces no ayunaste con los que ayunaban? ¿Y cuántas veces comiste carne cuando todos se abstendían della?
- [4]. ¿Comiste de unos honguillos que hacen perder el juicio, o saliste totalmente de ti? ¿Desfalleció de todo en tu corazón, murió del todo tu corazón, y perdiste la tierra, o por ventura a esta causa cometiste algún pecado?
- [5]. ¿Comiste alguna vez carne humana para te vengar de tus enemigos?

Las preguntas acerca de la *envidia* están ya puestas en el quinto mandamiento de nuestro Señor Dios.

[D] *Preguntas acerca de la pereza*

- [1]. ¿Andas siempre lleno de pereza, no te ocupas en alguna cosa? ¿Quizá se te pasa el día y la noche en balde, pier [fol. 18v] -des por ventura el tiempo sin algún provecho, y duermes mucho no entendiendo sino en jugar? etc.
- [2]. ¿Quizá de mala gana haces oración a Dios, y dejas de hacer por pereza todas las cosas que tocan a su servicio y beneplácito, por andar perdido y no querer hacer nada?
- [3]. ¿Quizá eres muy negligente y perezoso en venir a la casa e iglesia de Dios?
- [4]. ¿Por tu pereza has dejado de hacer muchas buenas obras, las cuales pudieras poner en efecto si quisieras?

[IV] AMONESTACION CON QUE EL SACERDOTE HA DE AMONESTAR  
AL QUE SE HUBIERE CONFESADO  
(DESPUES QUE HAYA CONCLUIDO SU CONFESION)

Ahora (amado hijo) si te has confesado de buena voluntad, y si tu confesión ha sido recta, y si no has encu [fol. 19r] -bierto y escondido alguno de tus pecados, y si has tenido gran pesar y tristeza de haber ofendido a tu Dios y Señor, y juntamente hubieres propuesto firmemente de no le ofender otra vez, nuestro Señor Dios te ha hecho gran merced, porque mediante tu confesión han sido perdonados todos tus pecados y toda tu negrura y suciedad.

Oh, ¿quién podrá decir en qué manera haya purificado y ha limpiado nuestro Señor Dios tu ánima? Oh, ¿quién pudiese declarar y dar a entender en qué manera te haya enriquecido, y en qué manera haya tenido piedad y compasión de ti Aquél a par del cual está el ser de todas las cosas, y El cómo te haya adoptado en hijo y ayuntado a sí? ¿Quién podrá explicar y decir en cómo eres ya hecho familiar y amigo de Dios y de todos sus Santos? ¿Quién podrá declarar en qué manera tienes ya acción al Reino de los Cielos; y en cómo hayas sido librado del infierno, y en cómo de aquí adelante no ten [fol. 19v] -drás en nada a todos tus enemigos, los demonios? Porque verdaderamente ha recibido muy grandes mercedes tu ánima. Y por tanto (mi amado hijo) haz gracias de todo tu corazón a Aquél por el cual todas las cosas viven, y sé muy agradecido ante su acatamiento por todo el amor que te ha mostrado. Y de aquí adelante vive con mucho aviso y cuidado, para que no tornes otra vez a ofender a tu bienhechor y a tu Dios y Señor. Y aficiónate y ten amor a la virtud y persevera en ella, no te plazgan las ofensas de Dios, antes te aparta. Guarda bien sus mandamientos. Acostúmbrate y ejercítate en la vida espiritual y santa, con la cual se alcanza la salvación. Date enteramente a tu Creador y Salvador Jesucristo el cual, por tu amor, fue extendido en la Cruz para que tú tengas alegría y vivas eternamente. Sírvete y agrádale de todo tu corazón, y allégate enteramente a su majestad.

Y ama también [fol. 20r] y honra y haz toda reverencia a la preciosísima Madre de Dios y Virgen Santa María, Señora de los cielos y de la tierra, para

que te favorezca y ayude, y para que mediante sus ruegos merezcas alcanzar la gracia de nuestro Señor Dios. Y también suplica a todos los Santos que te ayuden y favorezcan. Y ama, honra y ten respeto a todos tus primos, amigos y compañeros, deudos y conocidos, y generalmente a todos los hombres deste mundo. Sed misericordioso, compasivo y piadoso; ayuda a todos, según pudieres y cuando pudieres. No hagas mal a nadie; no aflijas a nadie; no tengas odio ni rencor alguno; más vive mansa y pacíficamente delante de nuestro Señor Dios. Da buen ejemplo de tu persona a los otros. Alégrate, regocíjate y consuélate con los buenos y con los que viven santamente; y apártate de los desatinados, malos, y de los que se ocupan en ofender a nuestro Señor Dios, porque no te inficionen con sus pecados, ni pongan en peligro y trabajo tu ánima. [fol. 20v] No tengas amistad con ellos, ni te aficiones a ellos, mas del todo te aparta dellos, porque estés consolado y para que esté limpio todo lo interior de tu alma, así tus pensamientos, como tus deseos, tus palabras, etc.

Trata muy delicadamente la imagen y semejanza de la Santísima Trinidad. Acuérdate en como de improviso y sin que tú lo sepas fenecerán los tus días deste siglo, pues no sabes si anochecerás o amanecerás, o si por ventura durarás un solo día en esta vida. Y por esto te conviene mucho el estar sobre aviso y aparejarte siempre, porque no mueras en algún pecado mortal, mas que acabes la vida en la gracia de nuestro Señor Jesucristo, para que te salves, consigas y alcances el gozo perdurable y sin fin, que es la gloria. Amén.

Gracias sean dadas a nuestro Señor Dios.

Acabóse de imprimir este Confesionario en XXVI de enero. Año de 1565.

JUAN GUILLERMO DURAN

1 Sobre los ídolos y la persistencia de su culto entre algunos neófitos, véase: Motolinia, *Memoriales*, I Parte, cap. 15, pp. 18-19; y Mendieta, *Historia Eclesiástica*, lib. II, cap. VIII, vol. 1, pp. 54-55; lib. III, cap. XXXIII, vol. 1, pp. 141-142.

2 Entre la diversidad de ofrendas, el incienso (*copalli*) era una de las preferidas en la celebración pública o doméstica de los rituales prehispánicos. Al respecto, véase: Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, lib. II, Apéndice III, 1-8. Citamos la edición de Editorial Porrúa, Colección "Sepan Cuantos...", Nro. 300. México, 1975.

3 Mendieta atestigua, entre otros, la existencia de cierta "manera de comunión" mediante la recepción de alguna parte de las ofrendas; comida que era consumida por los indígenas "como cuerpo o memoria de sus dioses". Cfr. *Historia Eclesiástica*, lib. II, cap. XIX, vol. 1, pp. 66-67.

4 Este procedimiento de adivinación o diagnóstico mágico era especialidad de los *metatlapouhque* o adivinadores de cordeles. Cfr. Motolinia, *Memoriales*, I Parte, cap. 49, p. 68.

5 Enumeración y descripción de los principales "agüeros y abusiones" practicados por los naturales, en: Sahagún, *Historia general...*, lib. V, caps. I-XIII, pp. 269-277; y Apéndice, I-XXXVII, pp. 280-285; Motolinia, *Memoriales*, I Parte, cap. 49, p. 67; y Mendieta, *Historia...*, lib. II, cap. XIX, vol. 1, pp. 66-68. El I Concilio de México dispuso sancionar con la pena de "excomunión ipso facto" y con la "penitencia pública en la iglesia un día de fiesta" a los indígenas que recurrieran a los servicios de "sortilegos o encantadores o adivinos". Para los españoles, además de la excomunión, se reservó una pena pecuniaria

equivalente a "cincuenta pesos de minas, por la primera vez, y por la segunda la pena doblada, y que sean avergonzados públicamente y desterrados, según y por el tiempo que pareciere a los jueces que de ello conocieren". *Cap. V.*

6 La palabra *macehualli* (plural *macehualtin*) designaba, en el siglo XVI, a la gente común o plebeyos, a los "vasallos" o sirvientes como traduce el término el mismo Molina (*Vocabulario*, fol. 50v); pero que no eran esclavos. *Cfr.* Jacques Soustelle, *La vida cotidiana de los aztecas en vísperas de la conquista*, pp. 80-83. México, 1956.

7 Véase la descripción que hace Sahagún de los sométicos en la *Historia general*, lib. X, cap. XI, 5, p. 557.

8 En el México prehispánico la intervención abortiva se penaba con la muerte, pena que se imponía tanto a la madre como a la persona que la inducía o ayudaba. *Cfr.* Mendieta, *Historia Eclesiástica*, lib. II, cap. XXIX, vol. 1, p. 83. Hermann Trimborn en su estudio sobre el *Delito en las altas culturas de América* (Lima, 1968), apoyándose en una cita de la *Historia general* de Sahagún (lib. IV, cap. 28), que no hemos podido localizar, afirma que el aborto provocado no se castigaba, cuando el parto no seguía su curso normal y existía el peligro inminente para la vida de la madre (p. 78).

9 El I Concilio Provincial de México estableció que los médicos y cirujanos "que fueren llamados a curar, que luego en la primera visitación amonesten e induzcan a los enfermos, de cualquier estado, preeminencia o condición que sean, que se confiesen y ordenen sus ánimas y que hagan lo que a católicos cristianos conviene, salvo si no fuere enfermedad liviana...; y si el tal enfermo no lo hiciera así, el médico después que supiere que el enfermo no se ha confesado, no lo vaya a visitar la segunda vez, ni le recete cosa alguna para su salud hasta que realmente, y con efecto, se confiesen y comulguen y ordenen su ánima, si no fuere en enfermedades agudas donde sea necesaria la presencia del médico, ... antes que la enfermedad se agrave y el juicio se turbe y la imaginación se altere...". *Cap. X*, fols. 55-56.

10 La existencia de la sodomía entre los naturales y los castigos que se les imponían a los culpables, con anterioridad a la llegada de los españoles, son consignados por Motolinia, *Memoriales*, II Parte, cap. 6, pp. 141-142; y Mendieta, *Historia Eclesiástica*, lib. II, cap. XXIX, vol. 1, p. 83.

11. La bestialidad no era corriente entre los indígenas mexicanos en la época de su gentilidad debido a la ausencia de animales domésticos mayores. *Cfr.* Motolinia, *Memoriales*, II Parte, cap. 16, p. 165; y Mendieta, *Historia Eclesiástica*, lib. II, cap. XXIX, vol. 1, p. 83.

12 Sobre los alcahuetes, véase: Sahagún, *Historia...*, lib. X, cap. XI, 3, p. 557.

13 En cuanto al adulterio comenta Motolinia que "si el varón era casado y tenía acceso a mujer no casada, no lo castigaban ni tenían por adulterio; pero cualquier hombre que pecase con mujer casada, morían ambos por el tal delito, no sólo los menos principales y gente común; pero los principales y los señores que reconocían señor superior...". *Memoriales*, II Parte, cap. 6, p. 142.

14 Respecto a la celebración de los esponsales, véase: *Códice Franciscano*, pp. 92-96.

15 Los grados de consanguinidad o parentesco respetados por los indígenas en las relaciones sexuales extramatrimoniales y en celebración del matrimonio, son referidos por: Motolinia, *Memoriales*, II Parte, cap. 7, pp. 143-146; y Mendieta, *Historia Eclesiástica*, lib. II, cap. XIX, vol. 1, p. 83.

16 Una descripción detallada de este juego, llamado *ulamaliztli*, en: Motolinia, *Memoriales*, II Parte, cap. 25, pp. 179-181.

17 El *tomín* era una pequeña moneda de plata que se usaba en América, equivalente a la octava parte del castellano de oro o tercera del adarme.

18 Planta de la familia de las "labiadas" (*Salvia chian*, *Salvia var.*). La semilla era empleada por los indígenas, con maíz o sola, para hacer tortas. *Cfr.* Sahagún, *Historia...*, lib. X, cap. XVIII, 9, p. 566; y Bernabé Cobo, *Historia del Nuevo Mundo*, lib. IV, cap. VI, p. 164 (BAE, vol. 91. Madrid, 1964).

\*\* Después de haber concluido este breve "estudio introductorio" nos hemos enterado que el "Instituto de Investigaciones Bibliográficas" de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), en el año 1975, ha realizado una impresión facsimilar del *Confesionario Mayor* de Fr. Alonso Molina, según la edición de 1569, con introducción de Roberto Moreno. Transmite la noticia la *Bibliografía Mexicana 1*, (Enero-Febrero, 1976), publica-

ción que corre a cargo de la Biblioteca Nacional de México, que lamentablemente recién acaba de llegar a la Biblioteca de esta Facultad (febrero, 1979). Esta circunstancia nos ha impedido ponernos en contacto con tan importante publicación. Esperamos poder encontrar en ella alguna nueva contribución de Roberto Moreno a los estudios biográficos de Fr. Alonso; como asimismo, algún nuevo aporte al casi desconocido tema de la "finalidad de los confesionarios indianos". Dado el valor de esta impresión facsimilar, transcribimos la información: *Molina, Alonso de: Confesionario mayor en lengua mexicana y castellana* (1569). 4a. ed. facsim. de la 2a. Introducción por Roberto Moreno. México. Instituto de Investigaciones Bibliográficas, 1975 (UNAM). Suplementos I.

# DIACONADO PERMANENTE:

## Evaluación de un encuentro y algunas reflexiones teológicas

Un encuentro zonal (cono sur de Latinoamérica) de diáconos permanentes, se realizó en Montevideo entre los días 1 y 6 de agosto de 1977. Estuvieron presentes las esposas y, también, los asesores (entre otros algunos obispos). Fue organizado por el DEVIM (Departamento de vocaciones y ministerios del CELAM). Tuvo como objetivos generales: conocer y evaluar las experiencias del diaconado permanente, ahondar en su significación doctrinal y sugerir líneas pastorales para su promoción.

El trabajo consistió en un intercambio de experiencias y de programas de formación de los candidatos al diaconado de los diversos países. Finalmente, después de una breve ponencia de carácter doctrinal, que estuvo a mi cargo, se elaboraron sugerencias pastorales.

Ha sido, sin lugar a dudas, un acontecimiento eclesial de relieve, que merece la atención de nuestras comunidades. Personalmente me ha dado la oportunidad de reflexionar nuevamente, sobre el diaconado permanente. Reflexiones, que querría ahora poner por escrito<sup>1</sup>.

### *Reflexión previa*

Antes de pasar al análisis de los contenidos de este encuentro querría destacar su marco, su clima, su espíritu. Suele suceder muy a menudo que tales reuniones se caracterizan en primer lugar por el lucimiento de la teoría, por una cierta desconexión con la vida y por la preocupación de redactar conclusiones. Se dan, con demasiada frecuencia, muy rápidamente por descontados algunos elementos básicos de la experiencia de comunión de los cristianos: la presencia de Cristo en la comunidad de aquéllos que se reúnen en su nombre, la exigencia de un estado de constante conversión a El a lo largo del encuentro y el consecuente esfuerzo ascético de entrega a los hermanos (ruptura de las barreras, conocimiento, sencillez de relacio-

<sup>1</sup> En Italia, sobre el tema del diaconado permanente, había publicado en 1974 mi tesis doctoral: *Il diaconato permanente nel Concilio Vaticano II*, Vicenza 1974.

nes, respeto y estima recíproca, amor mutuo). De este modo los encuentros se transforman en detallados análisis sociológicos, en correctas y abstractas afirmaciones teológicas, en programas pastorales escrupulosamente elaborados... regularmente destinados a sepultarse en algún escritorio.

Este encuentro, en cambio, lo hemos vivido con el marco, el clima, el espíritu de una verdadera experiencia de Iglesia. El Espíritu es capaz de dar vida a los huesos secos... ¡y cuántos huesos secos habrán quedado por allí en espera de vida también en este encuentro...! Pero en su organización, en su programa, en su método de trabajo, la vida, la experiencia, las realidades eclesiales de fondo han tenido siempre la prioridad.

Una pregunta, en particular, cuyas respuestas han ocupado gran parte del primer día de trabajo, ha hecho aflorar lo más íntimo de las experiencias personales, logrando una comunión en el espíritu muy palpable. Dicha pregunta es la siguiente: “¿Qué ha significado el diaconado permanente para el diácono mismo, para la esposa, para la vida familiar?”<sup>2</sup>.

No hubo reticencias, ni en el destacar lo que Dios había obrado (con lenguaje muy vivencial se habló: de “densidad del Señor”) con la ordenación diaconal; con respecto a la relación con la esposa se habló de “dos seres” que “son felices en la medida en que se entregan a los hermanos”; de los hijos, que aprenden la actitud de servicio (son muy notables entre ellos algunas vocaciones sacerdotales). Ni tampoco hubo reticencias al poner en común las dificultades (falta de tiempo para la dedicación a la familia, difícil armonización entre los, a veces, delicados compromisos apostólicos y la vida familiar)<sup>3</sup>.

En lo que a mí respecta el testimonio de los hermanos diáconos, sus esposas y también de los otros hermanos sacerdotes y obispos, ha constituido un verdadero ejemplo hacia una vida cristiana de mayor entrega.

### *Evaluaciones de las experiencias y reflexiones teológicas*

Querría ahora examinar los contenidos de las experiencias, nucleándolos alrededor de algunos temas que han llegado a ser un denominador común, sobre los cuales la reflexión teológica (que no tiene que estar ajena a la vida y que dentro de la experiencia eclesial ocupa un lugar preciso) debe apuntar su atención y dar el aporte que le es propio.

<sup>2</sup> *Informes de los diáconos y sus esposas* (síntesis dactiloscrita de los trabajos del encuentro).

<sup>3</sup> Integro el informe con los apuntes personales.

## 1. EL DIACONO "PROMOTOR"

Una de las características de las experiencias diaconales, que se verifica más que en precisas actividades, en un estilo particular de vivir el ministerio diaconal, es el compromiso de los diáconos en el proceso de cambio de la realidad humana. El diácono, durante el encuentro, ha sido definido en este sentido como un "promotor". "La opción de vida realizada por el diácono es a favor de la promoción del hombre. Comprende, conoce y ama al hombre latinoamericano, y en sus comunidades eclesiales de base o en grandes comunidades a las que crea, anima y promueve, va proveyendo de sus líderes autóctonos, a los cuales descubre, desarrolla y acompaña en el desenvolvimiento de su fe y de su acción. La opción no termina allí: movido por el mismo amor de Cristo, crea, organiza, mueve y anima todo cuanto puede favorecer el desarrollo total y orgánico del hombre y de la sociedad. Para ello crea y forma cooperativas, chacras, escuelas, atiende a la salud, etc."<sup>4</sup>.

Tengo que decir que este aspecto de la acción pastoral del diácono (promoción y desarrollo del hombre en su dimensión personal y comunitaria) no me parece que haya ocupado claramente el primer plano. Y esto lo digo no tanto porque su característica de "promotor" aparece como secundaria con respecto a la de "evangelizador"<sup>5</sup> y ni tampoco, aunque esto sea un indicio de mayor importancia, porque no haya habido muchos testimonios concretos de actividades en este sentido, sino porque lo he advertido con seguridad a lo largo de todo el encuentro en las orientaciones de fondo que se han dado a las experiencias diaconales de los distintos países. Decir que no reviste claramente el rol de primer plano no significa decir que no se le dio importancia. Al contrario, los diáconos se distinguían por una dedicación particular a los pobres y necesitados, en sentido amplio. En ciertos casos las experiencias eran realmente relevantes. Pero (y de aquí podría ser promovida una actuación concreta de diálogo entre experiencia y reflexión teológica) considero que le hace falta al diaconado encontrar su centro catalizador, su núcleo de fondo, su luz inspiradora y, para decirlo con términos más académicos, su esencia y su especificidad. Y esto no depende del gusto de encasillar ordenadamente las realidades tremendamente exuberantes e imprevisiblemente fecundas del Espíritu, sino por fidelidad a lo que el mismo Espíritu en la tradición indica y para evi-

<sup>4</sup> *Informe...* p. 2.

<sup>5</sup> En el informe el diácono es definido primeramente como un evangelizador, después como un promotor, además como vínculo y finalmente como liturgo. (Cfr. *Informe...* p. 2).

tar que cualquier vientito sea suficiente para moverle el piso a un diaconado que se balancea entre otras realidades (presbiterado, laicado, ministerios laicales) sin tomar nunca una consistencia propia que, a mi parecer, le compete dentro de la estructura jerárquica de la Iglesia.

Remito a mi trabajo sobre el diaconado en el Concilio Vaticano II para que quede asentado que esta "esencia específica" del diaconado no ha sido suficientemente indicada por el Concilio. Pero, más allá de las resoluciones conciliares, aparecen claramente las intenciones del Espíritu que quiso el diaconado permanente, en un momento en el cual la dimensión diaconal, de servicio de la Iglesia, a imitación del servidor, diákonos, Jesús, tomaba una importancia insospechada en otros tiempos. El tema de la diaconía de la Iglesia se relacionaba con los temas de las necesidades del mundo contemporáneo, con el tema de la justicia, del desarrollo, de la pobreza. ¿Podía quedar sin relevancia (aunque no fuese claramente expresado) la relación entre diaconía y la restauración del diaconado permanente?

Y la tradición ¿qué podía sugerir? Una larga ausencia del ejercicio del diaconado obligaba a buscar muy atrás en la historia de la Iglesia, en los primeros cuatro siglos. La historia del diaconado no es muy clara y lineal, pero sí lo es suficientemente para que se entienda la orientación de fondo. Adalbert Hamman en el libro que tiene como título "Vida litúrgica y vida social" pone de relieve la vinculación estrecha entre la dimensión social-caritativa de la Iglesia primitiva y el diaconado<sup>6</sup>. Un historiógrafo del diaconado, Walter Croce, relaciona la crisis del diaconado en el siglo IV con el abandono por parte de los diáconos de sus tareas caritativas<sup>7</sup>.

Actualmente me parece que sería de mucho provecho leer los "Motu proprio" pontificios sobre el diaconado para hacer resaltar el enfoque, yo diría, nuevo sobre este ministerio. Ya hacía resaltar en mi libro sobre el diaconado algunas débiles indicaciones en el motu proprio "Sacrum diaconatus ordinem" en el sentido de un diaconado proyectado totalmente hacia una realidad de servicio concreto<sup>8</sup>. Pero las indicaciones más claras y convincentes se pueden encontrar en el motu proprio "Ad pascendum". Allí la realidad diaconal aparece con claridad como una realidad de servicio: el diácono es "el animador del servicio, o sea de la diaconía de la Iglesia en las comunidades cristianas locales, signo o sacramento del mismo Cris-

<sup>6</sup> Cito la edición italiana. A. HAMMAN, *Vita liturgica e via sociale*, Milano 1969.

<sup>7</sup> W. CROCE, *Storia del diaconato en Il diacono nella Chiesa e nel mondo di oggi*, Padova 1968, pp. 69-73.

<sup>8</sup> L. BERTELLI, *op. cit.*, pp. 208-210.

to Señor, el cual no vino a ser servido, sino para servir”<sup>9</sup>. Hablando de las funciones del diácono en los primeros siglos se afirma: “Estaba a disposición del obispo para servir a todo el pueblo de Dios y cuidar de los enfermos y de los pobres”<sup>10</sup>. El diácono era llamado, exacta y justamente, “el amigo de los huérfanos, de las personas devotas, de las viudas, ferviente en el espíritu, amante del bien”<sup>11</sup>. No hay que parcializar este aspecto sin reconocer en el diácono, descrito en el documento, también los aspectos de ministro de la Eucaristía para los enfermos<sup>12</sup>, de administrador del bautismo<sup>13</sup>, de predicador (ser boca del obispo)<sup>14</sup>. Al contrario, estos aspectos dan la verdadera dimensión al servicio del diácono.

El diácono, animador del servicio, no es un asistente social, es un celebrante del servicio, es aquél que hace presente el Cristo Cabeza, que vino a salvar el hombre entero en su integridad espiritual y corpórea. En la Iglesia, donde se hace continuamente presente la doble tentación de verticalismo y horizontalismo, desconectados entre ellos, el orden diaconal realiza y promueve su más íntima conexión y la coloca dentro del corazón mismo de su vida: la Eucaristía. En los primeros siglos el diácono llevaba al altar el pan para la Eucaristía y también para los pobres, y del altar partía para distribuirlos a los necesitados<sup>15</sup>. Aislar en la comunidad cristiana estos dos aspectos: altar (relación con Dios) y pobres (compromiso social), sería o cerrarla en un alienante y cómodo verticalismo, o bien en un horizontalismo sin salidas, sujeto a las leyes del egoísmo y capaz de cualquier tipo de deformaciones. El ministerio diaconal está marcado, entonces, por dos dimensiones que justamente en él se funden: dimensión litúrgica y profética y dimensión caritativa. La presencia del diácono hace de la liturgia y de la evangelización, visiblemente, también una celebración de la caridad. El ministerio diaconal es, por lo tanto, un ministerio de celebración de la caridad, la cual por su intermedio está unida con el altar y se organiza concretamente en la comunidad cristiana como la explícita manifestación de la caridad de Cristo.

Muchas comunidades cristianas hacen celebraciones asépticas,

<sup>9</sup> Motu proprio “*Ad pascendum*”, introducción.

<sup>10</sup> *Traditio apostolica*, 39 y 34.

<sup>11</sup> *Testamentum D.N. Iesu Christi*, I, 38.

<sup>12</sup> Cfr. San JUSTINO, *Apología*, I, 65, 5 y 67, 5.

<sup>13</sup> Cfr. TERTULIANO, *De Baptismo*, XVII, 1.

<sup>14</sup> *Didascalia Apostolorum*, II, 44, 4.

<sup>15</sup> A. HAMMAN, *op. cit.*, p. 404.

desconectadas con la vida real, con las necesidades urgentes de los hombres, las cuales quedan afuera de los templos y son objeto de angustia, de sufrimiento y de compromiso en otros lugares y en otros momentos de la vida, sin relación con la meditación de la palabra de Dios, con la alabanza a Dios de los cristianos, con su compartir el pan eucarístico. Todo esto tiene su explicación en miles de motivos, primero: la dificultad de ser fieles al Evangelio en su integridad, pero ¿no tendrá mucho que ver en eso también lo que se podría llamar la “acefalía de la caridad”, la falta del diácono, celebrante de la caridad, en la estructuración de nuestras comunidades?

Me he extendido mucho en este primer aspecto de la realidad diaconal porque lo considero el punto focal hacia el cual deben orientarse los otros aspectos. Como ya he dicho, durante el encuentro, esto no ha sido llevado a nivel de conciencia, pero, a mi parecer, subyacía por lo menos como exigencia en todas las experiencias diaconales. La reflexión teológica tiene en este sentido su tarea de profundización y concientización.

## 2. EL DIACONO COMO “VINCULO”

Otro aspecto de la definición del diácono dada en el encuentro es el de ser “vínculo”: es vínculo entre “la comunidad y el presbítero y el obispo”<sup>16</sup>; es “vínculo que posibilita que la Iglesia toda (jerarquía y pueblo) pueda conocer la realidad y vitalizarla plenamente y entonces dar la respuesta estando al servicio de ella”<sup>17</sup>; es vínculo también porque “por su condición de hombre, teológicamente consagrado y sociológicamente integrado en la vida temporal, realiza una síntesis vital entre jerarquía y mundo que no se da en otros ministerios ordenados”<sup>18</sup>.

El lenguaje no es de los más apropiados teológicamente, pero queda claro lo que se quiere expresar y refleja la experiencia de los diáconos presentes.

Por un lado la dimensión de vínculo del diácono se expresa al ser a la vez miembro de la jerarquía y al estar plenamente insertado en la vida temporal (puede ser casado y en general trabaja pastoralmente en comunidades pequeñas, donde la historia del hombre se hace concreta, cotidiana, encarnada, mezclada con la tierra...).

Por otro lado, la dimensión de vínculo del diácono se expresa

<sup>16</sup> *Informe...*, p. 2.

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 2.

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 2.

(siempre por el hecho de ser, generalmente, animador de comunidades pequeñas), a través de su subordinación a los otros grados del sacramento del orden, en una proyección de él y de su comunidad hacia las comunidades más grandes. Y esta proyección es creadora de comunión.

Es vínculo, entonces, porque es celebrante de lo pequeño, de lo concreto, de lo cotidiano, de lo olvidado, que se inserta a través de él, dentro de la plenitud de la comunión. Ejerciendo sacramentalmente su diaconía, el diácono promueve la Koinonía. Es su servicio concreto social-caritativo, dentro de la comunidad cristiana, celebrado por él como sacramento de Cristo Servidor, que crea comunión. El aspecto de vínculo está conectado íntimamente con la realidad esencial del diaconado y de ella toma su inspiración.

### 3. EL DIACONO “EVANGELIZADOR Y LITURGO”

Se afirmó también en el encuentro que el diácono es evangelizador anunciando la Buena Noticia y denunciando todo lo que se opone al Reino de Cristo: “testimonio de evangelizador que ya ha sido sellado con la sangre del martirio en algunos casos”<sup>19</sup>.

Además se dice que el diácono ejerce el ministerio litúrgico, ya sea en sus comunidades eclesiales de base, en sus ambientes mismos de trabajo, en sus capillas humildes, en sus villas miserias o favelas, engendrando por la Palabra y el Bautismo a los hijos de Dios, haciendo crecer la comunidad cristiana con la bendición del matrimonio, celebrando la Palabra de Dios en el día del Señor, repartiendo la Eucaristía, visitando e infundiendo esperanza a los enfermos, presidiendo las exequias y también alabando con toda la comunidad el nombre del Señor<sup>20</sup>.

Leyendo, aunque superficialmente, el número 29 de *Lumen Gentium* sobre el diaconado permanente, difícilmente uno se escapa de la impresión que las tareas evangelizadoras y litúrgicas del diácono sean las principales y, además, que no estén necesariamente conectadas con las tareas caritativas. Esta impresión está confirmada por la historia de la restauración del diaconado permanente en el Concilio, visto sobre todo como substitutivo del presbiterado en estas funciones<sup>21</sup>.

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 2. Se hace alusión a algunos candidatos al diaconado en Paraguay, que sufrieron la cárcel y la tortura.

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 2.

<sup>21</sup> L. BERTELLI, *op. cit.*, pp. 16-33; pp. 88-89, pp. 180-181.

En este encuentro las tareas evangelizadoras y litúrgicas aparecieron bajo una luz distinta: se acentúa en la tarea evangelizadora la denuncia de lo antievangélico, denuncia concreta que ya ha costado la sangre del martirio. Los lugares de las celebraciones son las comunidades eclesiales de base, los ambientes de trabajo, las capillas humildes, las villas miserias o favelas. El diácono aparece así como un evangelizador y un liturgo ligado a una propia y específica manera de evangelizar y celebrar, que esté en conformidad con ser él el sacramento de Cristo Servidor. El diácono como evangelizador y como liturgo tiene, por el sacramento del diaconado, una propia y específica manera de ubicarse dentro del contexto eclesial.

Una vez más se insinúa la orientación de los distintos aspectos de la realidad del diácono al aspecto esencial<sup>22</sup>.

### CONCLUSION

En las actas del Congreso Internacional sobre el diaconado, que tuvo lugar en Pianezza (Turín - Italia) del 2 al 4 de setiembre de 1977, en las relaciones de fondo se trataron estos temas: "Espíritu comunitario y diaconía según Hechos 2, 42 y 4, 32", "Diaconado y crecimiento del espíritu comunitario", "Diaconado y opción por los pobres". Diaconado y caridad, diaconado y comunión: se ha avanzado mucho desde el Concilio Vaticano II hacia la búsqueda de un ministerio diaconal que sea fiel a las perspectivas originarias y que corresponda también a las sugerencias que vienen de la experiencia actual del diaconado.

En el encuentro de Montevideo han aflorado abundantes sugerencias. Hace falta todavía más profundización, más diálogo entre reflexión y experiencia y, por parte de las iglesias locales, más confianza en el Espíritu, que ha querido la restauración del diaconado permanente, y un compromiso serio de sensibilización y de apoyo.

LUCIANO BERTELLI

• 22 Ver el primer aspecto de la descripción del diácono: el diácono-promotor.

# ¿LA FILOSOFIA AMOR A LA SABIDURIA O SABIDURIA DEL AMOR?

## Diálogo con Emmanuel Levinas\*

### *Presentación*

Que el “rostro del otro sea el comienzo de la filosofía” en oposición a la “neutralidad del ser” y por ende a “la totalidad del sistema”, que sea “sabiduría del amor” (porque su fundamento es la alteridad) en oposición al “amor de la sabiduría” impersonal, no es solamente un pensamiento original. En un mundo donde el poder conjugado con la técnica —que en su ambivalencia manipulada por el hombre, humaniza y des-humaniza a unos, como esclaviza y hace dependientes a otros— este pensamiento intenta re-invertir y reinterpretar el proceso histórico en que vivimos, haciendo al hombre responsable y solidario del “otro” en su misma raíz fraternal, ya que su rostro es imperativo antes de toda cultura y todo sistema; responsabilidad pre-originaria del yo por el “otro”.

Desde el pensamiento filosófico de Emmanuel Levinas nace este llamado; ya que por sus raíces bíblicas ha encontrado un eco tan profundo en el pensar contemporáneo, porque redescubre al hombre desde su prójimo, en su derecho absoluto, en su autoafirmación y realización cultural, ya que el “otro” es antes de todo sistema y de toda ideología, puesto que es “imagen y semejanza” de Aquél que trasciende toda historia y toda cultura, pero que a la vez las funda.

Estas notas sacadas a través del diálogo, quieren testimoniar el haber compartido, “la sabiduría del amor” que no sólo enseña. Y además, redimensionar la pregunta por el prójimo supone reconocer que eres “tú mismo”. Responsabilidad pre-originaria de la comunidad y la historia, como de todos los otros que son “tu pueblo”.

### DIALOGO

#### *I. Totalidad e Infinitud*

1) ¿En qué sentido se puede entender su oposición a Heidegger, centrada en “la neutralidad del ser”, implicando en ello a toda la tradición filosófica de Occidente, y por tanto la filosofía patristica y medieval?

*Resp.:* En esta tradición Dios ha sido definido como Ser Supremo. La teología ha sido determinada como ontología. La idea de ser está ligada al mundo como a la teología. Mi ser es permeable por excelencia al ser. Es lo que revela

\* Traducción por el Prof. Pablo Sudar del diálogo que mantuvo en París con el Prof. Emmanuel Levinas, en marzo 1979.

el dominio de la identidad y la totalidad. Hay una cierta distinción de esta idea en la escolástica pero sin embargo no escapa a la ontologización.

Mi tentativa filosófica consiste en pensar fuera de la ontología. Está ligada a la tesis platónica del "más allá del ser". El pensamiento como trascendencia total. No se trata tampoco de una analogía del ser. Se intenta en el fondo depurar a Dios de toda ontología. Es en esta dimensión que coincido con Descartes "idea que no puede ser contenida por el pensamiento".

Precisamente he intentado explicar esto en mi artículo "Le mot Je, le mot Tu, le mot Dieu" (Le Monde, 19-20 marzo, 1978, p. 2) cuando afirmo: El tú no supone el "ello" (ça). Paradoja lógica, figura contra la naturaleza, este modo del tú de no fundarse sobre el ello (ça) en la neutralidad del "hay" es la apertura a una dimensión donde el significar no se refiere al ser. Dios es pensado fuera del mundo, o en el "más allá del ser", en el des-interesamiento.

Pero el lenguaje nos obliga a hablar en proposiciones. De allí mi insistencia, que se puede notar en mis escritos, acerca de que el lenguaje se debe "desdecir" (dédire), o sea más que afirmación es "insinuación". Heidegger intenta separar el ser de Dios. Mi posición es separar a Dios del ser. Por otra parte dentro de la ontología, a la idea de ser se la denomina como idea suprema, pero precisamente sí es suprema ya no es ontológica.

2) Para usted el concepto de totalidad involucra la filosofía moderna. Pero a su vez este concepto nace como reacción a una época centrada sobre la "res", cosa, o esencia. Nicolás de Cusa, Descartes son testigos de la verdad que intentaron aportar a su época.

*Resp.:* En la filosofía se descubre una constante que permanece como esencial: es la interiorización de lo real para que nada pueda ser "exterior" a mi yo. Primacía absoluta del yo. Toda la filosofía es filosofía de la libertad; de allí que es concebida como "autonomía". Nuevamente aludo a lo que escribí en "Le Monde" en el artículo citado: En la historia de la filosofía tantos otros modelos de lo real han sido expuestos y descritos: la Relación, la Duración, la Historia, la Persona, la Utilidad de los medios de producción y de las cosas, la "Finitud" humana.

Se valora el sentido que anima la vida concreta, el comportamiento económico, la intuición concreta, el poema, el saber-hacer, el sentimiento, la percepción sensible inmediata. Las contradicciones entre los pensadores y las luchas entre los hombres, que proclaman la dialéctica y sus reconciliaciones. Tantos y dispares accesos al verbo "ser", que será origen de toda significación... Toda esta filosofía de lo concreto prolonga en un sentido la antigua tradición donde la inteligibilidad no era sino la relación al mundo, al ser en su neutralidad del "hay", integración articulada de lo dado en la totalidad, llevada hasta la posibilidad de decir soberanamente "Yo".

En mi filosofía no es la libertad la primera noción. Es la "heteronomía" y no el "saber". Es la "responsabilidad" implicando en ello la sujeción a otro. La persona no es aquella que da la ley a la cosa, sino aquél que nadie puede reemplazar. Nadie puede sustraerse a su mismo ser, a su actividad. Es en el suplemento de "servicio", de "obligación" que reside la excelencia de la persona hu-

mana. Nadie puede asumir mi puesto excepcional. Hay en esto un sentido que va más allá de la esencia del ser. Un modo utópico de pensar, quizás.

Pero a la vez la originalidad implica responsabilidad; soy responsable por aquello que no quise, por un mundo que fue hecho sin mí.

3) ¿En qué sentido piensa usted que el concepto de totalidad centrado en la subjetividad y que encuentra su punto culmen en Hegel deriva del plano ontológico (conceptual) al plano histórico?

*Resp.:* Es necesario ser sumamente cauteloso cuando se habla de Hegel. Ante todo Hegel para muchos es considerado como el recopilador del espíritu de la Revolución francesa. De allí que no se puede interpretar simplemente como el origen del “nacional socialismo”; pero en esa “culminación” del Estado en su filosofía, hay una elevación de la idea de Estado sobre el hombre. Existen “posibilidades” contenidas en su filosofía para aquello que luego tuvo derivación histórica.

En “Autrement qu’être ou au delà de l’essence”<sup>1</sup> he expuesto la necesidad de llegar al Estado: “el extraordinario compromiso del otro frente a un tercero, es un llamado al control, a la búsqueda de la justicia, de la sociedad, del Estado”. Pero siempre el Estado queda subordinado a la relación interpersonal. Cuando esta noción interpersonal se relativiza, entonces hay que tener cuidado. La experiencia del siglo XX tiende al fascismo, es un hecho. La experiencia histórica lo ha demostrado dolorosamente en sus diversas formas de totalitarismo... Además no podemos desconocer que dentro de las interpretaciones de Hegel se da una interpretación “estatista” del mismo.

Es notable constatar que “Les Nouveaux Philosophes” cuestionan no sólo a Marx, sino a todo el idealismo alemán, incluyendo por supuesto a Hegel. Glüksman y Clavel, por ejemplo. ¡Claro que para otros éste es el mejor servicio que los hombres de izquierda pueden hacer a la clase capitalista! Pero con todo es importante remarcar esta crítica a Hegel y a Marx, que sobre todo se debe a la profunda influencia que “Goulag”, de Soljenitzin ha ejercido sobre ellos.

## II. Fenomenología

4) Los críticos discrepan en cuanto a la fenomenología que usted asume de Husserl. ¿En qué sentido usted determina qué es fenomenología?

*Resp.:* Puede ser que no sea siempre fiel a Husserl. La fenomenología significa no separar lo que “aparece” de la situación donde “aparece”. Es decir tomar toda noción que uno utiliza, preguntándose dónde se ve. Y entonces se pueden determinar seriamente los horizontes implicados. Se debe prestar atención a las “implicaciones intencionales”. No es una fenomenología que siga un “reglamento husserliano”, pero no sería posible sin Husserl. Está en su espíritu. No hago “reducción”, parto de la experiencia donde descubro nociones que utilizo. Más concretamente: toda la descripción del “rostro” no se puede hacer tal

1 LEVINAS, E., “Autrement qu’être ou au delà de l’essence”, Martinus Nijhoff, La Haye, 1974, p. 205.

cual aparece a una conciencia pura, porque el "rostro" no tiene conciencia pura, pero es a partir del reencuentro que el rostro es descubierto.

5) La fenomenología a través de la sensibilidad, proximidad y substitución, es descripción de la experiencia, ¿hasta qué punto puede tener rigor metafísico, sobre todo si uno lo opondrá a la fenomenología de Sartre?

*Resp.:* Los fenómenos son simples. Pero se da en la experiencia una "diversidad de dimensiones" y cada filósofo se ata con particularidad a una de ellas; e incluso se disiente con respecto a las otras. Por ello la fenomenología no es dogmática.

Pero es absolutamente nuevo que en el plano fenomenológico uno puede llegar al diálogo.

Uno se puede preguntar si la ciencia filosófica es unívoca. Por supuesto no se puede afirmar cualquier cosa, se exige un rigorismo científico.

A modo de ejemplo. Cuando publiqué "Totalité et Infini", un comentarista quedó perplejo frente a la obra, y posterga su juicio de acuerdo al acogimiento que la misma iba a tener, a la resonancia de la misma. Kant suscita discusiones, cuando publica su obra. Lo esencial es que se pueda discutir sobre el sentido del fenómeno.

Las pruebas tomistas de la existencia de Dios son rigurosas, pero no es a partir de ellas que uno es religioso. Se puede hacer de la filosofía matemática, pero ésta jamás existió en la realidad. Por ello reitero lo que he escrito en "Autrement qu'être ou au delà de l'essence": La filosofía suscita un drama entre filósofos y un movimiento intersubjetivo que no se asemeja al diálogo de colaboradores en la ciencia ni siquiera al diálogo platónico, el cual es reminiscencia de un drama más que el drama mismo. Se visualiza desde una perspectiva diferente.

Empíricamente se ordena como historia de la filosofía donde siempre se dan interlocutores nuevos, pero donde los antiguos toman la palabra para responder a las interpretaciones que los anteriores suscitan, y donde sin embargo, a pesar de esta "falta de seguridad en el camino" —o mejor aún— a causa de ella, a nadie le es permitido ni falta de atención ni falta de rigor filosófico<sup>2</sup>.

6) ¿Toda elaboración filosófica no contiene anteriormente presupuestos a los que se quiere llegar?

*Resp.:* La persona es causa de revelación. Cada persona ve algo particular que sin ella jamás se vería. Todo lo que es personal, quizás no sea valedero, pero lo que llega a la expresión filosófica tiene sentido y por tanto tiene presupuestos prefilosóficos.

Es la visión que uno tiene en la exégesis, donde es tan importante entender los presupuestos. Cuando estuve últimamente en Jerusalén hablé sobre la "exégesis en Spinoza", remarcando que la visión spinoziana descuidaba el sentido de la escritura.

En la liturgia judía hay una petición que tiene un sentido muy profundo: "¡Dadme Señor la participación en la Torá!" o sea: ¡Dadme la posibilidad de

2 Lib. cit., p. 25.

descubrir la dimensión personal! Lo subjetivo es la “chance” que tiene una verdad para manifestarse. Si un solo hombre faltara en el mundo ese aspecto personal sería desconocido.

Toda filosofía por tanto tiene experiencias prefilosóficas, de allí que es importante su mundo existencial. Bergson afirma que cada filósofo tiene una intuición. Berkeley vio otra cosa que Kant.

7) El trasfondo cultural hebreo condiciona totalmente su pensamiento filosófico, haciendo el discurso sospechoso de ideología. ¿Hasta qué punto es cierta esta afirmación?

*Resp.:* Respondo a la pregunta distinguiendo dos aspectos:

En primer lugar: si los descubrimientos son personales, corren el riesgo de presuponer una ideología. Hay que pagar el precio. De allí la necesidad del diálogo y la sinceridad en las posturas filosóficas.

En segundo lugar: el judaísmo es tan importante en la historia humana que ya no se puede hablar de particularismo. La religión monoteísta conquistó el mundo. Toda experiencia no es particular cuando esta misma experiencia tuvo un eco tan universal. El rol que da confianza en una elaboración filosófica, son los estratos históricos que ha alcanzado esta religión monoteísta.

Las citas veterotestamentarias son ilustraciones. Es como si a través de ellas “reasegurara” la experiencia. Hay ciertas experiencias históricas que hay que tomarlas muy en serio. Y es en esta dimensión que están en relación con mi filosofía.

### III. Alteridad

8) La sensibilidad condiciona la proximidad, pero en filosofía ¿cómo llegar a la sustitución? ¿sólo a través de presupuestos platónico-plotinianos?

*Resp.:* La sustitución no consiste en la coincidencia del yo consigo mismo, sino en que el yo nunca termina de llevar la carga del otro. Se trata precisamente en esta no-coincidencia de esta separación. Está en relación con la idea de Infinito, la cual indica la distancia, pero en la medida en que me alejo, me acerco. Es lo que llamo Gloria. El dinamismo de la proximidad está en la sustitución.

En el mismo sentido cito a Paul Celan: “Die Welt ist fort ich muss ihr tragen (El mundo está perdido debo llevarlo en mis brazos o sobrellevarlo), o el libro del Exodo: “Debo llevar mi pueblo en mis brazos” exclama Moisés. Hay una responsabilidad pre-original. La egoidad del yo (Ichkeit des Iches) implica que estoy consagrado a la sustitución. A ser “rehén” del otro “obsedido” por el otro. Lo que en latín expresa el “obsidere” entornado por el otro. Y esta responsabilidad es pre-original a mi yo, anterior a todo compromiso libre.

9) La noción de Deseo está claramente expuesta en su filosofía, pero ¿cómo omitir la necesidad que condiciona tan concretamente al ser humano y que históricamente tiene tanto peso?

*Resp.:* Es el Deseo del otro al cual me refiero en mi obra. Se trata de ver si la relación a la cual tiendo, la cual necesito, es precisamente lo que “no soy”,

apunta al plano de la interioridad misma. Es platónica. El placer físico para Platón es placer negativo, tiende a lo que le falta, tiende a aquello de lo que carece, luego se sacia. El Deseo es "sin carencia", no es en el plano de aquello que pueda ser saciado. La necesidad del otro es deseo del Otro, insaciable. En este sentido he escrito "grande es el hambre"<sup>3</sup> refiriéndome con esto no a una idea filantrópica de "ollas populares", sino a la insaciabilidad del yo por el Otro.

Jean Lacroix ha asumido esta distinción entre necesidad y deseo haciéndola fecunda en su obra.

En la sexualidad humana se puede percibir un doble aspecto, se da el placer en el deseo, pero éste siempre permanece insatisfecho. Hay un doble juego. Hoy por hoy se describiría esta realidad más viva y detalladamente; por mi parte soy muy parco en esta descripción, apenas la presento. De algún modo expresa la idea anterior.

#### IV. El Tema de Dios

10) A través de la idea de Infinito conjugada con la de Deseo usted en su fenomenología intenta una aproximación a Dios. ¿Cómo explica concretamente la "asimetría" o diacronía?

*Resp.:* Hay una dificultad que es muy simple. ¿Cómo se puede conservar la trascendencia si El me habla? No existe por tanto una interioridad tête à tête con Dios. El movimiento que va hacia El sólo se da a través del otro; es de "vecindad". Dios coincide consigo mismo; somos más felices que El, es la maravilla de la sociedad. Es por el otro y a través del otro que lo encontramos. Por ello la relación con Dios es diacrónica —es como el tiempo— no hay simultaneidad, siempre hay que buscarlo. Claro que ésta no es la idea católica.

Es siempre la presencia del tercero que condiciona el encuentro. La diacronía no es separación, es relación pero donde el término relación no tiene contemporaneidad. Es la única relación donde no hay simultaneidad. La relación con Dios jamás toma cuerpo. En oposición a la idea de encarnación en el cristianismo.

11) ¿No presupone usted esta asimetría y esta diacronía?

*Resp.:* La disimetría es del yo frente al otro. Es la posición donde el yo está obligado frente al otro. "Es el Infinito que enigmáticamente me ordena frente al otro", como lo dije en "Autrement qu'être ou au delà de l'essence", del cual soy responsable (p. 205), y yo más que los otros. Esta disimetría funda la diacronía. El Tú es anterior al yo mismo. La temporalidad es la perfección superior de la creatura, pero no es coincidencia. Pero para el griego no tiene valor propio, a pesar que existió una tentativa de dar al tiempo una perfección.

Y la filosofía siempre estuvo con los griegos...

12) ¿No supone usted en su filosofía un desplazamiento del plano empírico al plano ético?

3 LEVINAS, E., *Diálogo con Martin Buber*, en Noms Propres, Fata Morgana, Montpellier, 1976, p. 54.

*Resp.:* Es la dificultad que expuso Derrida y luego retomó De Greef. No hay empírico que sea puramente empírico. Todo lo empírico tiene un sentido. No existe un empírico puro.

Toda la idea de "heteronomía" es una insistencia del "traumatismo" que envuelve la subjetividad y precisamente intento darle un "significado".

13) ¿En qué sentido se puede entender "autrement qu'être"?

*Resp.:* El mismo lenguaje lo afirma: "autrement qu'être" (otra modalidad que la de ser) es "être autrement" (ser de otra manera). Tiene un sentido preciso de "dés-intéressement" (desinteresamiento).

La preocupación por la existencia no es absoluta. El amor nace como atadura (attachement) irreductible. El otro cuenta para mí a pesar de su mortalidad. Esta atadura al otro, como in-diferencia es la no indiferencia al ser.

Esta concepción no se asemeja a lo que es el ser en la filosofía, e incluso la filosofía heideggeriana.

14) ¿En qué sentido se puede hablar en su filosofía de una prueba de la existencia de Dios o de una vía o una aproximación?

*Resp.:* No hay prueba. El ateísmo es siempre posible. La prueba no es esencial a Dios. Estamos habituados a pensar en pruebas de la existencia de Dios. Dios es más grande que la idea de Dios. Esta idea es la que es capaz de "estallar" el pensamiento humano. Influye profundamente en Kierkegaard.

15) ¿Sólo por esta culminación de la idea de Dios, se explica la ética como ciencia suprema?

*Resp.:* La ética es ciencia suprema, es filosofía primera. No recubre el ser. No implica la relación con el ser. Es el comienzo de la significación en mi filosofía. En Aristóteles y Husserl es cobertura.

#### V. Filosofía e Historia

16) ¿Qué dimensión o resonancia histórica piensa que puede tener su filosofía?

*Resp.:* No tengo pretensiones. Pero pienso en relación a la historia pasada. Mi vida se pasó entre el presentimiento del hitlerismo y su recuerdo. La responsabilidad del hombre es eterna.

La gran cosa de mi vida, como de la Europa misma, es que vino después del nazismo.

Soy muy parco en cuanto al juicio sobre mi filosofía.

Ustedes pensaron que podría tener resonancia en América Latina.

Mi pensamiento fue posible como el judaísmo, siempre al margen. El judaísmo siempre estuvo al margen de la historia. Es necesario creer que hay un sentido histórico en estar al margen de la historia.

La historia en el sentido hegeliano, es la de los vencedores, pero también hay una historia de los vencidos. El sentido de la historia no es la victoria... con tal que la victoria llegue después.

17) ¿En qué sentido su filosofía puede propiciar un cambio estructural o tener implicancias a nivel político?

*Resp.:* Esta dimensión escapa a mi proyecto filosófico. Pero algunos asumen mi filosofía en una dimensión política. Demasiado generosos para conmigo y con respecto a mi pensamiento.

18) ¿No es su filosofía exposición y proyección de la ética hebrea, ya que ésta está implicada en el trasfondo de su pensamiento?

*Resp.:* Más que hebrea es bíblica. Mis lectores sobre todo se encuentran en el mundo cristiano: Bélgica, Italia, Holanda, Francia. Son testimonio de ese eco y resonancia que tiene mi filosofía, es más universal que la ética hebrea misma.

19) ¿Cómo definiría el rol de la filosofía en la época contemporánea?

*Resp.:* Debe ser el fondo de la educación. En un mundo en donde lo religioso no es la base, la filosofía es absolutamente necesaria. Sin ella llegaríamos al pensamiento puramente "operativo" o sea "calculador". Un mundo sin alma.

En Francia se está realizando un ensayo alrededor de Lérrida, donde la filosofía se enseña ya a los niños: la preocupación está orientada sobre todo a la política. El conservadorismo aleja la filosofía. A un pensamiento puramente calculador se llegará sin filosofía. Esta es crítica. De allí que se rechaza en todo sistema fascista.

20) Una pregunta quizás muy ingenua, pero que siempre sigue actual: ¿cómo definiría a la filosofía misma?

*Resp.:* La sabiduría del amor y no el amor a la sabiduría.

La relación entre los hombres no tiene por qué enseñarse. Pero ¿cómo encontrar el rostro del otro? Es necesario introducir al hombre en esta relación. Y por consiguiente es el principio del pensamiento. Para hacer filosofía es necesario el otro. Es el pasaje de la caridad a la justicia. Nos compromete a una justicia caritativa.

21) ¿Qué consejo le daría a la joven generación filosófica europea y sudamericana?

*Resp.:* Estudiar a los grandes pensadores de la historia humana: Platón, Aristóteles, Kant, Hegel y Bergson.

París, marzo de 1979

PABLO SUDAR

# PUEBLA: EVANGELIZACION DE LA CULTURA

Nuestro objetivo presente está en hacer una primera lectura del Documento de Puebla sobre evangelización de la cultura<sup>2</sup>.

En efecto, más que de un "comentario", se trata de una simple "lectura". En ambos casos, quien lee o comenta está ceñido al texto que tiene entre manos. Pero, cuando se trata de un comentario tiene mayor libertad para extenderse, más allá del texto, añadiendo ideas propias; en cambio, si se trata de una lectura, debe esmerarse en no recargar mucho el texto "tapándolo" con ideas añadidas al mismo.

Otra condición, que nos imponemos, es la de no traspasar los límites de una "primera" lectura, a no ser excepcionalmente. Esto quiere decir, concretamente, que haremos una lectura del texto sobre la evangelización de la cultura, manteniéndolo aislado del resto del DP, sin desarrollar sus conexiones con otros capítulos o temas de ese documento general. Esta será una tarea posterior. Una primera lectura queda a la espera de otras subsiguientes y deja cosas en suspenso. Desearíamos, ante todo, que el texto apareciera por sí solo y fuera comprendido en su más explícito y obvio significado.

## I

### LA ESTRUCTURA DEL TEXTO

Es conveniente separar el número inicial 385 del texto que sigue a continuación. El n. 385 es de carácter netamente introductorio, ya que está destinado simplemente a presentar el tema acerca del cual se va a tratar: "la evangelización de la cultura". El subtítulo "Cultura y culturas" estaría mejor ubicado al comienzo del n. 386.

Es también conveniente anticipar la lectura de los nn. 395-396 y leerlos junto con el 385. En realidad, la presentación del tema que se hace en este número adelanta la propuesta u "opción pastoral" que se formula explícitamente en el n. 395-396. El texto de estos números recapitula todo el DEC y, en este sentido, es como su centro. El DEC entero está destinado a explicar la propuesta pastoral allí resumida, que se concentra en la fórmula: "evangelizar la cultura

1 Texto de una serie de conferencias dadas en el Instituto de Cultura Religiosa Superior, Buenos Aires, julio 1979.

2 Siglas que empleamos: DP, Documento de Puebla; DEC, Documento sobre evangelización de la cultura, Puebla; EN, Evangelii Nuntiandi; GS, Gaudium et Spes.

de América Latina"<sup>3</sup>. Por este motivo nosotros comenzaremos la lectura del texto (II) a partir de la *presentación de la propuesta pastoral*.

Después del n. inicial, 385, el DEC ha quedado estructurado en cuatro secciones:

1ra: "Cultura y culturas", del n. 386 al 393.

2da: "Opción pastoral de la Iglesia latinoamericana: la evangelización de la propia cultura, en el presente y hacia el futuro", n. 394 a 396.

3ra: "Iglesia, fe y cultura", n. 397 a 407.

4ta: "Evangelización de la cultura en América Latina", n. 408 a 443.

a) "Tipos de cultura y etapas del proceso cultural", n. 409-419.

b) "La acción evangelizadora: desafíos y problemas", n. 420-443.

En Puebla, los Obispos han sentido la necesidad de explicar el significado y el sentido de la propuesta pastoral sobre la evangelización de la cultura.

Su significado, en primer lugar, ya que, al proponer un esfuerzo evangelizador de la cultura es necesario aclarar previamente qué se entiende por "cultura" y por "evangelización de la cultura". La *primera sección*, "Cultura y culturas", está destinada a brindar dicha aclaración. Por esto leeremos esta primera sección (III) en estrecha conexión con el n. 395. La primera sección tiene un cierto carácter introductorio y como preambular a la segunda, ya que anticipa la explicación de la fórmula "evangelización de la cultura", con la que se va a hacer la propuesta u opción pastoral en el n. 395.

Pero además hay que mostrar el sentido de dicha propuesta (IV). "Sentido" quiere decir aquí lo mismo que finalidad. El fin es lo que da fundamentalmente sentido a una tarea. De aquí el n. 394, de la *segunda sección*, que abre el interrogante acerca de la finalidad en la que se inscribe la tarea de evangelizar la cultura para concluir con la formulación explícita de la propuesta pastoral en los nn. 395-396.

También hemos de leer la tercera y cuarta sección a partir de la propuesta pastoral hecha anteriormente (n. 395). Una evangelización de la cultura, como se propone, dará lugar a una cierta relación entre la Iglesia que evangeliza y los pueblos evangelizados; entre la fe, que busca suscitar la evangelización, y la cultura, en la que busca suscitar dicha fe. Es una relación cuya naturaleza y características han de quedar claramente asentadas, ya que una confusión en este campo fundamental tendría serias consecuencias. De aquí la necesidad de clarificar los principios que rigen dicha relación, el encuentro entre fe y cultura. A

3 La tercera redacción del DEC comenzaba presentando la propuesta u opción pastoral, esto es, el resumen o idea central de todo el texto, con las siguientes palabras (muy semejantes a las del actual texto del DP en los nn. 395-396): "Es meta de la evangelización de la Iglesia, en el actual desafío que presenta América Latina, la redención integral de la cultura, mediante la penetración evangélica del núcleo de sus valores, en orden a su renovación plena; esto es, en orden a la conversión de las personas y al cambio de estructuras. Para ello es de primera importancia atender a la religiosidad de nuestro pueblo, asumiéndola como objeto de evangelización y como medio activo evangelizador" (Tercera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, Tercera redacción, Comisión VII, pág. 1).

4 Toda la sección contenida en el texto definitivo del DP en los nn. 385-393 venía presentada, en la tercera redacción presentada por la Comisión VII bajo el título de "Introducción". Es un índice del influjo que ha tenido en el DEC el esquema estructurador que sigue la GS en el capítulo sobre "El sano fomento del progreso cultural", que comienza precisamente con una "introducción" del mismo estilo.

esto está consagrada la *tercera sección*, de índole netamente doctrinal y universal y que presenta el marco teórico dentro del cual ha de ser practicada toda histórica evangelización de las culturas (V).

Las tres primeras secciones del documento son más bien de índole doctrinal y, por lo tanto, universal. La *cuarta sección*, por el contrario, más larga que las tres primeras secciones, en su conjunto, pasa a un nivel de reflexión más histórico, más concreto, y particularmente referido a América Latina.

La propuesta pastoral, de orden global, adelantada en la sección segunda, ha de ser detallada en orientaciones pastorales particulares y concretas. Para ello es necesario confrontar los principios generales, que en la tercera sección le han dado un fundamento doctrinal, con la realidad histórica del Continente, es decir, con la particular modalidad cultural de América Latina. De aquí que, en la primera parte de la *cuarta sección*, del n. 409 al 419, se haga una resumida descripción del proceso histórico-cultural de América Latina, para poder captar los propios desafíos y problemas que presenta a la evangelización; y que, en la segunda parte de la misma sección, se tracen algunas particulares orientaciones para la acción pastoral, surgidas de los propios desafíos que presenta el proceso cultural latinoamericano (VI).

## II

### LA PROPUESTA PASTORAL: EVANGELIZACION DE LA CULTURA

Dijimos ya que la propuesta pastoral de una evangelización de la cultura en América Latina es el centro y resumen de todo el texto. Por eso es conveniente comenzar por ella. El mismo texto de Puebla nos da pie a comenzar por este punto, ya que a él se refiere el número con que se inicia el documento, el 385.

En este número, en el que se introduce y presenta el tema, los Obispos se remiten al n. 20 de la *Evangelii Nuntiandi*. De modo que Pablo VI y dicha Exhortación constituyen como la base "autoritativa" y el contexto más inmediato, a partir del cual es introducido el tema sobre evangelización de la cultura. Sin duda, ya antes de la aparición de la E.N. y de la realización del Sínodo episcopal de 1974, se había suscitado, en algunos ambientes teológico-pastorales de América Latina la inquietud por este tema. Sin embargo, el hecho de que Pablo VI lo haya asumido en la E.N. constituyó no solamente una confirmación de la importancia y urgencia del tema, sino también un móvil decisivo para que fuera asumido en Puebla de un modo reflejo y orgánico. Es la primera vez que, a nivel del magisterio pastoral del Episcopado Latinoamericano se trata este tópico.

Como coronación del Sínodo de 1974, Pablo VI había convocado a toda la Iglesia universal, instándola a realizar un esfuerzo organizado y programado de evangelización, que se prolongara "a lo largo de estos años que preanuncian la vigilia de un nuevo siglo y la vigilia del tercer milenio del cristianismo" (E.N. 81). En esta misma línea convocó posteriormente al Episcopado de América Latina para que, a partir de su Tercer Conferencia General, diera "un nuevo impulso a la evangelización de nuestro Continente latinoamericano" (Oración por la IIIera. Conferencia). Este fue el objetivo global de Puebla.

Además del llamado general a renovar un impulso evangelizador, el mismo Pontífice había condensado en la *Evangelii Nuntiandi* un conjunto de orientaciones pastorales particulares que habían de servir como de cauce canalizador del nuevo impulso<sup>5</sup>. Una de esas orientaciones se concretaba en la propuesta de una evangelización de la cultura:

“La ruptura entre Evangelio y cultura es, sin duda, el drama de nuestro tiempo, como lo fue también en otras épocas. De ahí que hay que hacer todos los esfuerzos con vistas a una generosa evangelización de la cultura, o, más exactamente, de las culturas. Estas deben ser regeneradas por el encuentro con la Buena Nueva. Pero este encuentro no se llevará a cabo si la Buena Nueva no es proclamada” (E.N. 20).

Este es el texto al que se remiten los Obispos, en Puebla; responden a la invitación que dicho texto les dirige aceptando la propuesta de una evangelización de la cultura, en el propio ámbito del continente latinoamericano, y planteándose el modo de llevarla a cabo:

“Nuevo y valioso aporte pastoral de la Exhortación *Evangelii Nuntiandi*”, es el llamado de Pablo VI a enfrentar la tarea de la evangelización de la cultura y de las culturas” (DP, n. 385).

Después de haber así introducido el tema, lo retoman asumiéndolo con una decidida opción pastoral:

“La acción evangelizadora de nuestra Iglesia latinoamericana ha de tener, como meta general, la constante renovación y transformación evangélica de nuestra cultura” (DP, n. 395).

No se trata de un comienzo de evangelización, sino de mantener e intensificar la evangelización que se viene realizando en el ámbito de nuestra cultura, para renovarla constantemente con sentido evangélico. La evangelización de la cultura no es una tarea que se hace de una vez para siempre. No basta hacerla en los comienzos.

### III

#### EVANGELIZACION DE LA CULTURA: SIGNIFICADO DE ESTA FORMULA

En el DP el término “cultura” va con frecuencia acompañado por el de

5 Juan Pablo II, en el Discurso inaugural del 28-1-1979, en Puebla, recomendó y agradeció a la Iglesia de América Latina su actitud de recoger el “testamento espiritual” de Pablo VI contenido en la *Evangelii Nuntiandi*: “Pero tendréis también entre las manos la Exhortación Apostólica “*Evangelii Nuntiandi*” de Pablo VI. Con qué complacidos sentimientos el gran Pontífice aprobó como tema de la Conferencia “El presente y el futuro de la evangelización en América Latina”. Lo pueden decir los que estuvieron cerca de él en los meses de preparación de la Asamblea. Ellos podrán dar testimonio también de la gratitud, con la cual él supo que el telón de fondo de toda la Conferencia sería este texto, en el cual puso toda su alma de pastor, en el ocaso de su vida. Ahora que él cerró los ojos a la escena de este mundo (Cfr. Testamento de Pablo VI), este Documento se convierte en un testamento espiritual que la Conferencia habrá de escudriñar con amor y diligencia para hacer de él otro punto de referencia obligatoria y ver cómo ponerlo en práctica. Toda la Iglesia os está agradecida por el ejemplo que dais, por lo que hacéis, y que quizás otras Iglesias locales harán a su vez”.

“pueblo”. Pueblo es el sujeto de una cultura. Por eso nos es fácil captar el significado general que tiene la fórmula “evangelización de los pueblos”. Entendemos que los pueblos son los *destinatarios* de la evangelización, aquel sujeto de índole colectiva, al que se anuncia el evangelio. Los pueblos aparecen como los interlocutores de la Iglesia, que es la que evangeliza.

Pero se habla también de “evangelización de la cultura”, de “evangelizar la cultura de un pueblo” o, mejor, de evangelizar a un pueblo “alcanzando su cultura” (Cf. EN, n. 19, comparando con n. 20). La cultura es sin duda una realidad que pertenece al pueblo, al destinatario de la evangelización, pero se habla de ella, no como de un sujeto, sino como de una dimensión o modalidad del sujeto, a la que hay que alcanzar. En la evangelización, hay que *llegar hasta ella*.

La *Evangelii Nuntiandi* se expresa de un modo aún más complejo cuando muestra a la cultura no como una dimensión particular del sujeto, a la que hay que llegar, sino como una cierta totalidad, que encierra en sí misma dimensiones de menor o mayor profundidad, de modo que hay que tratar de que la Palabra evangélica llegue hasta las raíces más profundas de la cultura:

“Lo que importa es evangelizar —no de una manera decorativa, como un barniz superficial, sino de manera vital, en profundidad y hasta sus mismas raíces— la cultura y las culturas del hombre” (EN, n. 20).

Estas palabras de Pablo VI presentan, de un modo aún muy general a la cultura, con dos rasgos sobresalientes. La cultura es algo “complejo”, “total” diríamos, que involucra en sí como zonas de diversas profundidades o radicalidad. Pero además, es algo vital: es una totalidad que viene desde ciertas raíces profundas del vivir. La cultura es el vivir de los pueblos y de los hombres. Precisamente porque es un vivir, un actuar desde últimas profundidades del sujeto, y un constante asimilar del sujeto hacia dentro de sí, hacia sus raíces, por eso la evangelización ha de hacer llegar la palabra de Dios “de manera vital, en profundidad, hasta sus mismas raíces”.

Obtenemos así una primera imagen de lo que es la cultura y del significado que tiene la fórmula “evangelización de la cultura”. Pero sólo una primera imagen, de contornos aun no suficientemente delineados. Por esto los Obispos sintieron en Puebla la necesidad de realizar un esfuerzo de mayor aclaración. Sobre todo teniendo en cuenta que circulan en el ambiente diversos conceptos de cultura. Puebla debía aclarar su propio concepto y el significado con que empleaba este término.

### *Concepto global de cultura (n. 386)*

El DP no pretende entregar una definición técnica de lo que es la cultura. Se limita a dar, en primer lugar, una breve descripción global de lo que entienden los Obispos al hablar de “cultura”, en el n. 386; y luego, en los nn. 387-393, a destacar algunos de los principales componentes y dimensiones de la cultura, para poder mostrar de modo más concreto, *qué es aquello a dónde ha de llegar la evangelización*.

Valiéndose de dos fórmulas de la *Gaudium et Spes*, el DP integra un doble concepto de cultura, entendida a la vez como desarrollo humano y como mo-

do o estilo de vida de los pueblos<sup>6</sup>. Ello le permite hablar de “culturas”, en plural, en referencia a diversas culturas particulares de los pueblos, y también de “cultura”, con un significado universal.

En su sentido universal es descrita como “cultivo”, es decir, como *actividad* que instaura una relación del sujeto humano con diversos objetos:

“... los hombres cultivan su relación con la naturaleza, entre sí mismos y con Dios, de modo que puedan llegar a un nivel verdadera y plenamente humano” (n. 386).

Los hombres cultivan, esto es, realizan su relación con las diversas realidades, con todas ellas: el mundo material, los demás hombres y Dios. La cultura es esta actividad que pone al hombre en relación humana con las realidades y que realiza el mismo hombre. Pero, al realizar esa actividad en referencia a otras realidades, se realiza a sí mismo como hombre. Al realizarse en relación con las realidades, se autorrealiza, se desarrolla y perfecciona a sí mismo. La cultura es entendida como *autopereccionamiento*, como actividad por la que el hombre logra niveles de vida más plenamente humanos.

La cultura implica pues, como un doble movimiento. Uno de expansión, un salir del hombre hacia las cosas; otro de retorno, con las cosas, hacia sí mismo. Es como un movimiento circular. Pero este movimiento circular de vaivén entre el hombre y las realidades, es continuo, sucesivo y perfeccionador.

Este concepto permite integrar aquí una visión de la cultura como una realidad orgánica, que recorre diversas etapas vitales, aun sin dejarse encerrar en una visión cerradamente organológica. Permite integrar una visión de la cultura como proceso histórico, que puede integrar una visión evolutiva, sin que sea necesario dejarse atrapar en una concepción unilateralmente evolucionista, pesimista u optimista. De este modo, a la imagen de la cultura como movimiento circular se integraría la de un cierto movimiento lineal.

Son los hombres quienes cultivan las diversas realidades y así se desarrollan culturalmente. El hombre, es decir, la persona humana, es el *sujeto* de la cultura. Y la cultura es un fenómeno propio y exclusivamente humano. El hombre es el único ser cultural. Esto viene a decir implícitamente muchas cosas. Ante todo, que la cultura es lo que distingue al hombre del animal. Solamente el hombre se realiza a sí, desde sí mismo, esto es, desde su conciencia y su libertad. La cultura es obra propia del *Espíritu* humano.

Pero es obra propia del *Espíritu humano*, de la *persona* humana. No, por consiguiente, de un *Espíritu* o de una *Razón* más o menos impersonalmente concebidos y para los cuáles los hombres individuales y los pueblos concretos no fueran más que accidentes en los que el *Espíritu* o la *Razón* se depositaran transitoriamente. El sujeto que realiza y que se autorrealiza en la cultura es el hombre. El hombre, son los hombres reales e históricos. Estos no han de ser conce-

6 Una de las fórmulas es la siguiente: “Es propio de la persona humana el no llegar a un nivel verdadera y plenamente humano si no es mediante la cultura, es decir, cultivando los bienes y valores naturales”, GS. 53a. La otra fórmula se encuentra en 53c, donde se habla de las culturas como “estilos de vida común diversos”. El DEC, en el n. 386, reúne las dos fórmulas en una misma descripción de la cultura, cuando la describe como “el modo particular (es decir, el “estilo propio y diverso”), como en un pueblo, los hombres cultivan... de modo que puedan llegar a un nivel verdadera y plenamente humano”.

bidos como holocaustos que se van interminablemente sacrificando en el altar de la historia, en el cual fueran consumiendo, generación tras generación, sus energías vitales y personales en pro de una realización de la Razón.

Por esta su actuación específicamente cultural el hombre se diversifica también de Dios. El hombre, no Dios, es el sujeto de la cultura. Sin duda, cuando el hombre realiza su tarea cultural y así se autorrealiza, Dios es glorificado y de este modo es servido con servicio de alabanza<sup>7</sup>, pero no es "realizado". Por esto la cultura es "culto", porque es servicio de alabanza y Dios se honra en el hombre que vive y lucha por vivir, pero no porque con ella el hombre *cultive a Dios*, otorgándole ser y figura. Hemos de cuidarnos siempre de escapar al viejo mito, según el cual el culto del hombre (y su cultura, en el fondo) da vida a los dioses, y así los realiza. Hay que cuidarse de escapar al viejo mito, sobre todo cuando los antiguos ídolos han sido sustituidos y modernizados por otros, como el de la Razón, o el de la materia y sus leyes, el de la sociedad como entidad separada de los individuos, el Estado o aun el de la "humanidad" abstracta, la abstracta "especie humana" o la "idea del hombre". Y hay que retener firmemente, como punto capital del sentir cristiano, que quien realiza y se autorrealiza en la cultura es la *persona humana*, esto es, los hombres reales, vivientes e históricos<sup>8</sup>.

Todo esto da al concepto de cultura una acepción fuertemente antropológica. Por otra parte, como decíamos antes, el DP integra otro concepto de derivación etnológica y social. La cultura no es una actividad uniforme. Si bien es siempre una actividad a través de la cual los hombres buscan autodesarrollarse como hombres, sin embargo, cada pueblo tiene un modo propio y particular de realizarlo. Todos los pueblos buscan, mediante su actividad cultural, realizarse humanamente. Lo buscan tratando de realizar valores aun universales y absolutos, que son esenciales a la autorrealización del hombre. Pero lo hacen de modo diverso, destacando y prefiriendo, en la imagen ideal del hombre que quieren realizar, unos u otros valores, unos u otros rasgos humanos. Este modo particular, común a los componentes de un mismo grupo, pero diverso del de otros grupos, es lo que da lugar a la existencia de diversos pueblos, que son diversos por poseer diversos estilos de vida.

"Con la palabra 'cultura' se indica el modo particular como, en un pueblo, los hombres cultivan... Es el estilo de vida común, que caracteriza a los diversos pueblos: por ello se habla de "pluralidad de culturas" (n. 386).

El DP recibe la distinción entre "cultura" y "culturas"<sup>9</sup>. Pero trata de integrarlas en un concepto común y unitario: la cultura es la actividad con que los hombres buscan autorrealizarse y que cada pueblo realiza según su propio

7 Concepción litúrgica o cultural de la "cultura"; cf. GS, 12c; 57; 38.

8 Nos llevaría más allá de una "primera lectura" el desentrañar la conexión entre el documento sobre evangelización de la cultura y el capítulo acerca de "la verdad sobre el hombre: la dignidad humana", DP n. 304 ss. La *dignidad del hombre*, imagen de Dios, tema capital de este capítulo antropológico, es el que, desde un punto de vista sistemático, fundamenta la conexión entre el tema sobre la cultura y los temas relativos a la *Enseñanza social*, que el DP trata en las secciones 4 y 5 del segundo capítulo doctrinal, nn. 470, ss. sobre liberación y promoción humana y nn. 507 ss. sobre ideologías y política.

9 Inmediatamente de la GS 53 b-c y de la EN 20.

modo y estilo. Concreta e históricamente la cultura consiste en las culturas, en los diversos y particulares modos como los pueblos, conforme a su propio talante y experiencia histórica, realizan su propio esfuerzo de humanización. Aquí se pone en evidencia el aspecto social de la cultura. Su propio sujeto son los pueblos; la persona humana, desde luego, pero en su dimensión social. También se abre paso aquí la visión de la cultura en su dimensión histórica, entendida no sólo como movimiento de un devenir abstracto, sino como real proceso de la historia concreta de los pueblos.

### *Componentes de la cultura (n. 387-393)*

El DEC ha avanzado, en el n. 386, una breve descripción global de la cultura. A partir del n. 387 hasta el n. 393 retoma la descripción de manera más analítica, enumerando diversas zonas, niveles y dimensiones que componen la cultura.

Recordemos que el Documento se detiene en una descripción de la cultura no por una especie de complacencia académica en elaborar análisis y definir conceptos. Si insiste en describirla de forma algo más detallada, es para poder dar a entender qué es lo que se quiere decir, qué es, más concretamente, *lo que ha de alcanzar y fecundar la Palabra evangélica*.

Esta es la intención que anida detrás de este texto y que explica que la descripción de la cultura esté varias veces interrumpida (n. 388, 390, 393) con anticipaciones de corte pastoral, en las que se pasa a hablar de la evangelización, llamando la atención sobre aspectos de la cultura que aquélla ha de alcanzar.

La intención del DEC tiene, además de lo recién dicho, otros objetivos que el texto deja ver con claridad. Busca presentar a la cultura como una realidad antropológica global, y por eso busca entregar un concepto *totalizador* de la misma, ya que la cultura “abarca la totalidad de la vida” (n. 387). Las expresiones “todo”, “todos”, “totalidad” reaparecen una y otra vez en el texto. Es evidente que de este modo se prepara el camino para llegar a decir que la evangelización *ha de alcanzar a la totalidad del hombre y de la vida humana*. Esto es coherente con todo el Documento de Puebla, que, si tiene algún “espíritu” es precisamente el que lo inclina a aborrecer lo “parcial”, a captar y amar las “totalidades” y el todo de la vida humana, todo el hombre y todos los hombres.

Para no presentar la totalidad que es la cultura, con la visión de un todo confuso e indeterminado, el DEC enumera sus componentes. Pero además los enumera para jerarquizarlos, en orden de profundidad y radicalidad. En la línea de Pablo VI, que había dicho que la evangelización ha de alcanzar *las raíces* de la cultura, Puebla se veía obligada a dilucidar esta metáfora, a buscar el subsuelo antropológico en el que se esconden esas raíces, a discernir los componentes más o menos radicales, para poder indicar hasta dónde ha de llegar la evangelización, si quiere llegar a la totalidad de la vida, y cuál es la última raíz desde donde podrá llegar a la totalidad del vivir de un hombre y de un pueblo. Puesto que la cultura consiste en el vivir, en todo el vivir humano de un pueblo, hay que llegar con la Palabra evangélica, a la raíz última desde donde bro-

ta la totalidad de la vida. Pero entonces es necesario descubrir la raíz y ponerle nombre. Lo que digamos a continuación mostrará que Puebla ve la raíz de la cultura en los valores, y, particularmente, en los valores religiosos.

A partir del n. 387 el DEC retoma su concepto anterior de cultura, entendida como estilo de vida de un pueblo, y avanza presentando esa vida cultural como *realización* (nn. 387-391), como *realización social* (n. 392), y como *realización histórica* (n. 393).

Vista desde el polo subjetivo dicha realización aparecerá como "actitud" (n. 389) y como "actividad" (n. 391). Mirada del lado más objetivo, la realización cultural aparece como "formas" objetivadas (n. 387) o como perfeccionamiento de la creación (n. 391). El concepto "expresión" (n. 387) es apto para reunir en un solo vocablo el aspecto subjetivo y objetivo. La realización cultural abarca también al "sujeto realizado", los hombres o los pueblos (n. 391). El hombre es sujeto y fin de la realización cultural. Consideremos algunos de estos puntos más detalladamente.

#### a) *La realización cultural: valores y estructuras*

La cultura, que antes había sido descrita como "cultivo", por parte del hombre, de su relación con las diversas realidades, es presentada en el n. 387 más bien en la línea que ve a la cultura como realización de valores:

"La cultura, así entendida, abarca la totalidad de la vida de un pueblo: el conjunto de valores que lo animan y de desvalores que lo debilitan; y que, al ser participados en común por sus miembros, los reúne en base a una misma 'conciencia colectiva'" (EN, n. 18).

En este texto se quiere explicar, mediante un lenguaje axiológico, qué es la cultura entendida como *vida* y como *estilo* de vida de un pueblo; como realización vital y estilo peculiar de realización. Por eso, el concepto de "valor" hay que entenderlo, en este párrafo, más bien que como modalidad de los seres o de las realidades, como "vivencia" de valores. Por eso el texto habla de "conjunto de valores y de desvalores", situando a dicho conjunto en la zona de la "conciencia colectiva", una fórmula que toma de la *Evangelii Nuntiandi*. Se trata de los valores en tanto radicados en la conciencia, en la subjetividad. Valores designa aquí, directamente, las valoraciones y desvalorizaciones, la captación de valores o la ausencia de reacción positiva hacia ellos.

La cultura viene a ser el conjunto de vivencias valorativas —y de ausencias valorativas— propias y características de un pueblo. Es lo que radicalmente le da un "estilo de vida". Para entender mejor esto de "estilo" hemos de interpretar la expresión "conjunto de valores" no como si se tratara de una mera suma y amontonamiento de vivencias de valor en la conciencia, sino de un conjunto donde un valor destaca sobre otros, un conjunto en el que se destacan "preferencias" axiológicas, y también se señalan "indiferencias" valorativas, incapacidades, debilitamientos o postergaciones en la captación de ciertos valores. Un hombre, un pueblo prefieren unos valores sobre otros. La cultura es una "preferencia", una jerarquía de valores; una jerarquía antes realmente vivida que teóricamente establecida. Es un "estilo". Estilo es un cierto modo de componer la vida<sup>10</sup>.

10 La Const. GS 53 c, habla de "estilos de vida común diversos y escalas de valor diferentes".

Hagamos otra observación. Más bien que de un conjunto de vivencias de valor, entendidas como *actos* de valoración puntuales, múltiples y variables, deberíamos hablar de un conjunto de *inclinaciones* o *disposiciones* a vivenciar ciertos valores, a vivenciar unos y no otros o unos más que otros; a preferir unos a otros.

Esto explicaría el carácter relativamente estable, no fácilmente modificable, de la cultura. Lo explicaría poniendo la raíz de esa estabilidad en el mismo sujeto cultural, en su "pre-disposición". La cultura que, indudablemente es una actividad, no es sin embargo solamente el conjunto de actos u operaciones que desarrollan los miembros de un pueblo. Es la *disposición a actuar en cierto sentido*, en el sentido de ciertas valoraciones preferidas. El conjunto de pre-disposiciones que inclinan a valorar en un determinado sentido; a dar un sentido más bien que otro; a dar un sentido más bien que a negarlo, o viceversa.

Al cabo la cultura parece constituirse, radicalmente, en aquella zona interior, desde la cual los miembros de un pueblo se sienten de antemano inclinados, por ejemplo, más bien a abrir a otros la puerta de su casa que a cerrársela, aun cuando no siempre se presente alguien a quien abrirle o cerrarle. Una u otra de estas inclinaciones decidirá si en la "conciencia colectiva" de dicho pueblo radica el valor de la hospitalidad o no.

Uno estaría casi tentado de decir que la cultura es un conjunto de "hábitos" comúnmente poseídos por un pueblo. Pero mejor, evitemos echar mano, antes de reflexionarlo mejor, de un lenguaje de extracción "escolástica" que exige ser usado con esmero y precisión. Hablemos no más de disposiciones o de inclinaciones, que son obviamente anteriores a todo ejercicio de determinada actividad. El DEC habla de "actitud", una fórmula que en el n. 389 sustituye a la de "valor", anteriormente usada. Una actitud es un modo de ubicarse valorativamente frente a algo. Sugiere, además, la idea de cierta estabilidad. Una acción se hace y se concluye; en cambio, "se toma" una actitud, como para quedarse en ella.

La idea de la cultura como disposición, anterior a la actividad, pero que inclina a actuar en un determinado sentido, da a entender que ella es como la "con-naturalización" de un determinado modo de obrar. Al inclinarnos a actuar en un cierto sentido la cultura ayuda a nuestra naturaleza humana, a nuestra voluntad, a salir de su indeterminación primigenia.

En este punto se abre paso la concepción de la cultura como "formación" humana. El hombre "se ha de formar", "ha de ser formado". Ha de dar una "figura" a su propia naturaleza humana, que en su estadio primigenio es aun informe y oscura, llena de gérmenes latentes aún no germinados. Es mediante su libertad que el hombre, inclinándose a actuar en cierto sentido, se dará forma y figura. Aquí tiene su rol la cultura entendida como conjunto de inclinaciones de aquel pueblo donde nace el individuo. Pero también tiene su rol la cultura entendida como "pedagogía", es decir, como modo reflejo y organizado de transmisión de una cultura.

No está de más comenzar a vislumbrar ya qué significa que la evangelización ha de llegar hasta la cultura de un pueblo. La Palabra evangélica ha de llegar a esa zona donde se originan y anidan las profundas disposiciones e inclinaciones de un pueblo. También, a partir de aquí, habría que volver a reflexionar el significado que tiene la evangelización como "pedagogía", como modo re-

flejo y organizado de transmisión de los valores evangélicos a una determinada cultura.

En el conjunto de valores y desvalores, en el sentido que venimos explicando, ve Puebla la *raíz* de la cultura (Cf. n. 388), esto es, el núcleo más íntimo de dónde brota el vivir de un pueblo, su modo de habérselas con la naturaleza material, el modo de convivir de sus miembros, y de relacionarse con Dios.

De esta raíz brotan, de sí, es decir, "cuando no son impedidas o reprimidas por la intervención de otras culturas dominantes" (n. 387), lo que Puebla llama las "formas":

"La cultura comprende asimismo las formas a través de las cuales aquellos valores o desvalores se expresan y configuran, es decir, las costumbres, la lengua, las instituciones y estructuras de convivencia social..." (n. 387).

"Formas" es el vocablo que, además del de "valores", hay que subrayar. En torno a estas dos palabras gira todo el n. 387. La cultura, en el concepto de Puebla, abarca no sólo los valores, esto es, la dimensión interior de la conciencia, sino también las "formas" en las que se exterioriza la conciencia, en las que toman cuerpo y son plasmadas exteriormente las vivencias de valor radicadas en la conciencia. Se ponen algunos ejemplos de tales formas: las costumbres, la lengua, las estructuras de convivencia.

El texto indica que dichas formas exteriores nacen de la conciencia de valores que posee un pueblo, pero añade claramente que eso puede dejar de ocurrir; que un pueblo puede ser impedido en la tarea de dar forma objetiva a su vida de manera consonante con sus propios valores vividos en la conciencia; que, por lo tanto, las formas exteriores con que se quiere organizar a un pueblo desde fuera de él mismo, pueden ser incoherentes con su propia vivencia de valores, con su propia conciencia histórica. Se apunta, de este modo, al fenómeno de la dominación; un pueblo expresa y configura objetivamente su propia conciencia de valores en formas adecuadas y coherentes, cuando éstas:

"no son impedidas o reprimidas por la intervención de otras culturas dominantes" (n. 387).

De los ejemplos que se ponen para que el lector se represente algunas de esas "formas", el texto posterior retendrá solamente el de las "estructuras de convivencia social" (cf. n. 388, 437, 438). En el número que sigue inmediatamente al que estamos comentando, la pareja "valores-formas", que designa a los componentes de la cultura, es ya sustituida por esta otra: "valores-estructuras" de la sociedad.

El n. 438, en el que se retoma el tema de los valores y estructuras, completará, por otra parte, la visión que ofrece el n. 387. En este último las estructuras son presentadas derivando de la conciencia de valores; en aquél, la conciencia de valores aparecerá condicionada y alimentada por las estructuras objetivas de la convivencia social. En realidad, la cultura no consiste solamente en un movimiento que va desde la conciencia hacia la configuración exterior, material, social e histórica, sino también en el movimiento inverso, conforme al cual, la conciencia y su interna configuración axiológica es formada —tam-

bién deformada—, desde la experiencia histórica real y desde las estructuras que rigen la convivencia social.

Los nn. 388 y luego 438 sacarán la conclusión de todo esto. El n. 387 había presentado a la cultura como “totalidad de la vida de un pueblo”, que abarca valores y estructuras. El siguiente n. 388 enuncia la conclusión global: por “evangelización de la cultura” se entiende aquélla que busca llegar a esa totalidad, a los valores y a las estructuras:

“En el cuadro de esta totalidad, la evangelización busca alcanzar la raíz de la cultura, la zona de sus valores fundamentales, suscitando una conversión que puede ser base y garantía de la transformación de las estructuras y del ambiente social”.

Conversión en la conciencia y jerarquía de valores y transformación de las estructuras. Ambos objetivos pertenecen a la evangelización. Siguiendo a la *Evangelii Nuntiandi* y a Medellín, el texto de Puebla otorga una primacía a la conversión en el plano de los valores<sup>11</sup>. En este plano está la raíz de la cultura y es a partir de allí que el dinamismo de la palabra evangélica podrá penetrar otras zonas, asegurando una base y una garantía de cierta permanencia en la transformación de estructuras. Así, la evangelización acompaña al movimiento cultural que va desde la conciencia de valores hacia su plasmación en estructuras objetivas.

Pero el n. 438 reclamará también que la evangelización acompañe al movimiento inverso que, a partir de estructuras transformadas incide en la interna conversión de la conciencia.

Las estructuras de convivencia son consecuencias de una conversión: “no hay humanidad nueva si no hay, en primer lugar, hombres nuevos” (EN. 18). Pero son también disposiciones, condiciones para una conversión.

#### *b. La realización cultural: tipos o niveles de valor*

La cultura es realización de valores, plasmación de valores en estructuras de vida y de convivencia. Es realización de distintos tipos de valor. Y, puesto que los diversos tipos de valor son escalonados conforme a preferencias, la cultura es realización de diversos niveles, escalas u órdenes de valor, con su correspondiente plasmación de estructuras. El texto de Puebla no entra en el problema académico acerca de la clasificación de los valores. No tenía por qué entrar en ello.

Como inmediatamente veremos, el texto habla del orden de valores religiosos, como “inspirador de todos los restantes órdenes de la cultura” (n. 389). Los restantes órdenes de la cultura son, para este documento, todos los órdenes axiológicos, vitales y espirituales, teóricos y prácticos, éticos y estéticos; el or-

11 Medellín, I Justicia, 2, 1: “La originalidad del mensaje cristiano no consiste tanto en la afirmación de un cambio de estructuras, cuanto en la insistencia en la conversión del hombre. No tendremos un continente nuevo, sin nuevas y renovadas estructuras; sobre todo, no habrá continente nuevo sin hombres nuevos, que, a la luz del Evangelio, sepan ser verdaderamente libres y responsables”. Con un texto análogo a éste comienza la *Evangelii Nuntiandi*, n. 18 a introducir el tema acerca de la evangelización de la cultura: “Pero la verdad es que no hay *humanidad nueva* si no hay en primer lugar *hombres nuevos*, con la novedad del bautismo y de la vida según el Evangelio.”

den económico, social y político, etc. Es decir, también en este aspecto propone Puebla en este documento un concepto de cultura, *que totaliza* en sí los diversos niveles en los que se desarrolla la vida de los pueblos. Para Puebla la cultura no es un nivel particular de valores; tampoco indica, meramente, el plano de la transmisión refleja y orgánica de la cultura (la educación sistemática) ni menos aún, el mero conjunto de medios de transmisión cultural (por ejemplo, los medios de comunicación social). La cultura abarca la totalidad de los órdenes de valor, así como también los medios, los más espontáneos y los más reflejos y organizados con que se transmiten valores y desvalores. No cabría, en esta perspectiva, hablar, por ejemplo, de valores económicos, sociales, políticos y *culturales*, porque lo cultural abarca todo.

Por consiguiente, cuando Puebla habla de “evangelización de la cultura”, entiende decir que el Evangelio ha de alcanzar e impregnar con su espíritu *todos los órdenes* de la vida de un pueblo.

Sin embargo, en el conjunto de dichos órdenes, destaca de un modo singular el plano de los *valores religiosos*:

“Lo esencial de la cultura está constituido por la actitud con que un pueblo afirma o niega una vinculación religiosa con Dios; por los valores o desvalores religiosos” (n. 389).

“Esencial” no es una expresión feliz; se presta al equívoco de dar a entender que los restantes órdenes de valor fueran accidentales a una cultura. Sin duda, todo el texto da a entender que no es esto lo que se quiere decir. Lo que se quiere decir es que el plano religioso es como el núcleo inspirador de toda una cultura.

El plano religioso es entendido no necesariamente como una profesión positiva de creencias; puede tratarse de una profesión atea. Las culturas se diversifican y tipifican, básicamente, en virtud de su actitud religiosa. La actitud que asumen con respecto a un Ser trascendente —de negación atea o de creencia, de uno u otro tipo de creencia— es decisiva.

“Estos (los valores religiosos) tienen que ver con el sentido último de la existencia y radican en aquella zona más profunda, donde el hombre encuentra respuestas a las preguntas básicas y definitivas que lo acosan; sea que se las proporcionen con una orientación positivamente religiosa o, por el contrario, atea”. (n. 389).

Lo religioso es entendido, como se ve, como una profesión *última*, como una última persuasión acerca de la existencia y por tanto una última actitud con respecto a ella. Por ser última, *concluye* el proceso interior por el cual el hombre busca sentidos que otorgar a la existencia. La religión concluye la búsqueda de un sentido: ella otorga el último, sea en forma acertada o no.

Esta ultimidad, este carácter de profesión definitiva, de palabra última que tiene el plano religioso, permite verlo como raíz inspiradora de todos los restantes órdenes de la cultura (cf. n. 389, fin), es decir, de todo el conjunto de la cultura.

De este modo el documento de los Obispos se ha puesto en una nueva perspectiva para ofrecer un concepto de cultura de carácter totalizador. Y, al ponerse en una nueva perspectiva, vuelve a encontrar como una *segunda raíz* de la cultura.

En los anteriores nn. 387-388 había propuesto un concepto de cultura que totalizaba en sí el conjunto de *valores y estructuras*; en esta presentación la raíz estaba en los valores. Ahora, en el n. 389, la cultura es presentada como el *conjunto de los diversos tipos u órdenes de valor y de estructuras*; en esta otra perspectiva la raíz de la cultura está constituida por el *orden religioso*.

El texto deduce inmediatamente su conclusión de esta nueva perspectiva introducida:

“La evangelización, que tiene en cuenta a todo el hombre, busca alcanzarlo en su totalidad, a *partir de su dimensión religiosa*” (n. 390).

Esto significa que la evangelización ha de llegar a impregnar con el dinamismo de la Palabra evangélica todos los órdenes de valor, no solamente el plano religioso de la cultura, sino también el económico, social y político. Pero ha de llegar a esta totalidad, a partir de su raíz, que está en el plano de los valores religiosos.

Con estos dos últimos números que comentamos, 389 y 390, el documento episcopal está ya anticipando e introduciendo los posteriores temas del capítulo segundo, de la Segunda Parte: los temas sobre la relación de la evangelización con la religión del pueblo (orden religioso), con la liberación y promoción humana (orden económico, social), y con las ideologías y política. Y también, en esos mismos números, está exponiendo el motivo que ha llevado a ordenar los temas en el orden en que han quedado ordenados<sup>12</sup>.

### c. *La dimensión social e histórica*

En los números que hemos leído se apunta más de una vez, con una u otra fórmula, a la *índole social* de la cultura. La cultura es el modo como “en un pueblo, los hombres” cultivan su relación con las diversas realidades (n. 386). El sujeto de la cultura es un pueblo; es en el seno de un pueblo, reunidos en pueblo, que los hombres realizan cultura y se autorrealizan. Igualmente en el n. 387: cultura es “el conjunto de valores... que, al ser participados en común por sus miembros (los de un pueblo), los reúne en base a una misma conciencia colectiva”.

En el n. 392 se señala uno de los aspectos más característicos de la dimensión histórico-social de la cultura, el de su “transmisión” de una generación a otra, y de la sociedad al individuo. Se plantea así el problema de la “tradicición”,

12 Al comienzo de los trabajos de la Tercera Conferencia, la Comisión de empalme presentó un esquema de trabajo en el cual los temas estaban ordenados del siguiente modo: 1) Evangelización y promoción humana; 2) Evangelización y cultura; 3) Evangelización y religiosidad popular; 4) Evangelización e ideologías; 5) Evangelización y política. Este orden se mantuvo en las tres primeras redacciones; en el texto definitivo se aceptó el reordenamiento propuesto por la Comisión VII encargada de redactar el DEC, a saber: 1) Evangelización de la cultura; 2) Evangelización y religiosidad popular; 3) Evangelización, liberación y promoción humana; 4) Evangelización, ideologías y política. Este reordenamiento era obvio. El DEC al presentar un concepto de “cultura” que abarcaba todos los planos de la existencia humana, debía preceder a los restantes documentos, que se referían a uno u otro plano particular, el religioso, el económico, social y político. Por otra parte, el hecho de que el DEC presentara el plano de los valores religiosos como “inspirador” de todos los restantes (n. 389), exigía que el tema sobre la religión del pueblo fuera presentado antes que los documentos referidos al plano socio-económico y político.

como recepción y constante recreación y el de la tensión entre individuo y sociedad, entre persona y cultura:

“El hombre, pues, nace y se desarrolla en el seno de una determinada sociedad, condicionado y enriquecido por una cultura particular” (n. 392).

Detrás de esta frase anida todo el problema de la tensión entre un cristianismo “personal” y un cristianismo “cultural”, problema demasiado importante como para cometer la ligereza de despacharlo aquí con unas pocas palabras.

Constatemos simplemente lo que nos dice Puebla. El hombre —lo cual significa aquí, cada individuo— nace en el seno de una determinada sociedad y en ella es “condicionado”, esto es, limitado, “y enriquecido por una cultura particular”.

Sin entrar a ulteriores problemas y discusiones Puebla recoge el dato evidente de que el individuo depende de la cultura en la que nace y se desarrolla. Depende positiva y negativamente, pues una cultura le transmite sus valores positivos y también sus límites y desvalores. Pero, en todo caso, también la cultura es, con respecto al individuo, como la raíz, un suelo maternal, mejor o peor, del cual recibe. Nadie comienza sólo desde sí mismo, sino desde la transmisión de aquellos valores y pautas que tienen vigencia colectiva en una cultura.

De aquí deducirán los Obispos la correspondiente conclusión, en lo que atañe a la evangelización:

“Puesto que cada hombre nace en el seno de una cultura, la Iglesia busca alcanzar, con su acción evangelizadora, no solamente al individuo, sino a la cultura de un pueblo” (n. 394).

“Trata de convertir —había escrito Pablo VI en *Evangelii Nuntiandi* n. 18— al mismo tiempo, la conciencia personal y colectiva de los hombres”. La Iglesia busca alcanzar, con su acción evangelizadora, la cultura de un pueblo, los valores y pautas que tienen vigencia común y así, a los individuos.

La primera sección de este documento concluye refiriéndose a la *dimensión histórica* de la cultura. La historia implica procesos de formación, de sedimentación y de transformación cultural:

“La cultura se va formando y se transforma en base a la continua experiencia histórica y vital de los pueblos” (n. 392).

El documento llama la atención de un modo muy particular sobre aquellos períodos históricos en los que una cultura se ve desafiada simultáneamente a mantener su propia identidad y a transformarse; a realizar, dentro de su propio genio y condicionada por su peculiar experiencia histórica, una nueva síntesis, una renovada organización total de sus valores, estructuras e instituciones:

“Siempre sometidas a nuevos desarrollos, al recíproco encuentro e interpenetración, las culturas pasan, en su nuevo proceso histórico, por períodos en que se ven desafiadas por nuevos valores o desvalores, por la necesidad de realización de nuevas síntesis vitales...”; “... períodos en que decaen y mueren viejas formas, según las cuales el hombre ha organizado sus valores y su convivencia, para dar lugar a nuevas síntesis” (n. 393).

Hecha esta llamada de atención sobre aquellos períodos en los que una cultura se ve desafiada a conservarse y también a cambiar, el texto avanza una nueva conclusión referente a la evangelización destacándola como un particular as-

pecto de lo que significa "evangelizar la cultura". Evangelizar la cultura significa que la Iglesia está presente, con su discernimiento pastoral y con su palabra evangelizadora, en el total proceso histórico de los pueblos pero, de una manera particularmente intensificada, *en aquellos períodos de transformación cultural*, sobre los que antes se llamó la atención:

"La Iglesia se siente llamada a estar presente con el Evangelio, particularmente en los períodos en que decaen y mueren viejas formas, según las cuales el hombre ha organizado sus valores y su convivencia, para dar lugar a nuevas síntesis (Cf. GS, 5c). Es mejor evangelizar las nuevas formas culturales en su mismo nacimiento y no cuando ya están crecidas y estabilizadas".

Es decir, la Iglesia ha de estar particularmente presente, evangelizando, cuando se nace y se muere; en el origen, cuando nuevas épocas históricas quieren dar a luz nuevas formas de cosmovisión y organización de la cultura. Cuando surgen nuevos pueblos, cuando las corrientes migratorias se concentran en los cinturones de las grandes ciudades y dan origen a nuevos barrios; cuando nuevas clases emergen. La Iglesia ha estado presente en el origen de los pueblos latinoamericanos actuales y eso ha sido fecundo, ha dado un arraigue a la fe.

Por fin, las dos últimas frases del n. 393 nos hacen caer en la cuenta del motivo por el cual se puso tanto énfasis en hablar sobre las épocas de transformación cultural, y en reclamar, para dichas épocas, la presencia de la Iglesia y del Evangelio. Es que los Obispos —siguiendo a la *Gaudium et Spes*— consideran que ahora, en el presente, se verifica uno de esos períodos; y por lo tanto que ahora, en esta época, la Iglesia de América Latina está más urgentemente reclamada a acometer con mayor intensidad su tarea evangelizadora:

"Este es el actual desafío global que enfrenta la Iglesia, ya que 'se puede hablar con razón de una nueva época de la historia humana' (GS, n. 54). Por esto, la Iglesia latinoamericana, busca dar un nuevo impulso a la evangelización en nuestro Continente" (n. 393).

Con este párrafo final de la primera sección del documento, queda inaugurada la cuarta sección. En ella describirán los Obispos cuáles son los problemas y desafíos que el presente período histórico-cultural de América Latina presenta a la evangelización.

En conclusión, la primera sección presenta un proceso de reflexión bastante claro. Ha señalado cuatro componentes de la cultura, concluyendo, en cada caso, qué ha de entenderse por "evangelización de la cultura". He aquí el esquema:

### *Cultura*

- 1) n. 387: la cultura, como conjunto de *valores y estructuras*.
- 2) n. 389: la cultura, como conjunto total de los diversos *tipos u órdenes* de valores y estructuras.

- 3) n. 392: dimensión *social* de la cultura. Cultura e individuo.
- 4) n. 393: dimensión *histórica* de la cultura.

### *Evangelización*

n. 388: alcanzar con la Palabra evangélica los *valores y desde allí, las estructuras*. Conversión del hombre y cambio de estructuras.

n. 390: llegar, con la Palabra evangélica a *todos los órdenes* de valor, *partiendo* del orden religioso.

n. 394: alcanzar, mediante la acción evangelizadora, a la *cultura y así a los individuos*.

n. 393: evangelizar a lo largo de *todo el proceso* de un pueblo y de un modo más particularmente intenso, *las épocas de transformación cultural*.

## IV

### EVANGELIZACION DE LA CULTURA: SENTIDO DE LA PROPUESTA

Hemos visto el significado que tiene la fórmula “evangelización de la cultura”. Con dicha fórmula Puebla propone una de sus opciones pastorales para América Latina. La encontramos en el título que encabeza la segunda sección del documento, n. 394 y, algo más desarrollada, en el n. 395. ¿Cuál es el sentido de esta propuesta pastoral?

El sentido le viene de su finalidad. La finalidad general de la evangelización la encontramos indicada en un texto de Pablo VI:

“Evangelizar significa para la Iglesia llevar la Buena Nueva a todos los miembros de la humanidad y, con su influjo, transformar desde adentro, renovar a la misma humanidad: *He aquí que hago nuevas todas las cosas*. Pero la verdad es que no hay humanidad nueva si no hay en primer lugar hombres nuevos, con la novedad del bautismo y de la vida según el Evangelio. La finalidad de la evangelización es por consiguiente este cambio interior, y, si hubiera que resumirla en una palabra, lo mejor sería decir que la Iglesia evangeliza cuando, por la sola fuerza divina del Mensaje que proclama, trata de convertir al mismo tiempo la conciencia personal

y colectiva de los hombres, la actividad en que ellos están comprometidos, su vida y ambiente concretos (EN, n. 18).

Posiblemente podríamos expresar todo esto diciendo: lo que importa es evangelizar... la cultura y las culturas del hombre..." (ib., n. 20).

Hemos de subrayar, en este texto de Pablo VI, las palabras "transformar", "renovar", "nuevo", "novedad", "cambio", "convertir". También en los nn. 394 y 395 del DP hay que marcar los vocablos "transformar", "renovar", "conversión", "cambio". Todas estas palabras se pueden concentrar en torno a la frase del Apocalipsis (21, 5) que cita Pablo VI: *He aquí que hago nuevas todas las cosas*.

La evangelización tiene una finalidad netamente escatológica: la realización del "hombre nuevo", de una "nueva humanidad", y busca anticipar en la historia, en cada época de la historia, en la medida de lo posible, algo de la renovación final. Mediante la evangelización, esto es, mediante la transformación y renovación que aquélla suscita y en la medida que la suscita, nuestra historia humana se realiza como historia santa, historia de salvación; esto es, como renovación escatológica algo anticipada<sup>13</sup>.

Es digno de recordar que el decreto conciliar *Ad gentes*, cuando habla de la finalidad y del carácter escatológico de la evangelización, la presenta a ésta en explícita conexión con los pueblos y las culturas:

"La actividad misionera es nada más y nada menos que la manifestación o epifanía y la realización del propósito (plan) de Dios en el mundo y en su historia, en la que Dios, mediante la misión (evangelizadora) lleva a cabo abiertamente la historia de salvación. Dicha actividad misionera, mediante la palabra que predica y los sacramentos que celebra... hace presente a Cristo. Más, cuanto de verdad y de gracia existía ya en los pueblos, por una como oculta presencia de Dios, lo libera... Por consiguiente, cuanto de bueno se encuentra sembrado en el corazón y en la inteligencia de los hombres, en los propios ritos y culturas de los pueblos, no solamente no perece, sino que es sanado, elevado... De esta manera la actividad misionera tiende a la plenitud escatológica, porque, mediante ella... se dilata el Pueblo de Dios... crece el Cuerpo místico..." (Ad Gent., 9).

Este Decreto ve cumplirse la finalidad de la evangelización en el hecho de que hombres de todos los pueblos y culturas, al aceptar mediante la fe la palabra evangélica, entran a formar parte del Pueblo de Dios, el cual así se hace presente en todos los pueblos de la tierra; y en el hecho consecuente de que, en y a través de esos mismos hombres, que reciben la fe, sus culturas no son suprimidas, sino renovadas desde un horizonte escatológico, hacia el cual tienden, y en el cual "con todos los frutos excelentes de nuestro esfuerzo (GS., 39) serán misteriosamente recogidas.

Este contexto de ideas puede arrojar una luz y enriquecer nuestra comprensión teológica de la opción que formula el DP:

"La acción evangelizadora de nuestra Iglesia latinoamericana ha de tener como meta general la constante renovación y transformación evangélica de nuestra cultura" (n. 395).

13 Cfr. Decr. *Ad Gentes*, 9; Const. *Lumen Gentium*, 48, 39.

Y, lo que ya ha sido dicho, al presentar el concepto de cultura que tiene Puebla, nos permitirá tener una comprensión más concreta y práctica de esta opción:

“... renovación y transformación evangélica de nuestra cultura. Es decir la penetración, por el Evangelio, de los valores y criterios que la inspiran, la conversión de los hombres que viven según esos valores, y el cambio que, para ser más plenamente humanas, requieren las estructuras en que aquéllos viven y se expresan” (n. 395).

Aquí concluye la segunda sección del documento. Nos parece, sin embargo, que el texto debiera ser prolongado con un interrogante. Si la evangelización de la cultura tiene como finalidad anticipar, en cada época de la historia, un atisbo de la renovación final escatológica, “un vislumbre del siglo nuevo” (GS., 39): ¿Qué habría de promover la evangelización, para que nuestro mundo actual manifestara, con menos opacidad, un vislumbre del siglo nuevo, de una humanidad renovada?

Nos parece que Pablo VI comenzaba a formular una respuesta a este interrogante, a través de su llamado a “una nueva civilización, la civilización del amor”. Puebla recoge este lema, entre otros lugares, en el “Mensaje a los pueblos”, n. 8.

Sólo podremos tomarnos en serio este lema de “una nueva civilización”, si partimos de la convicción de que la presente forma de civilización es ya vieja, decadente y destinada a morir. Pero ¿tenemos esta convicción? Y ¿hay que tomarse realmente en serio el lema de “una nueva civilización”, o es mejor abandonarlo como un lugar común idealista y romántico de la retórica religiosa?

Tal vez podamos volver a estos interrogantes al comentar la última sección del documento sobre evangelización de la cultura.

(prosigue)

LUCIO GERA

## NOTAS BIBLIOGRAFICAS

*Günther Bornkamm – El Nuevo Testamento y la historia del cristianismo primitivo.* Versión castellana de Joan Leita, de la obra “Das Neue Testament Bibel”. Biblioteca de Estudios Bíblicos, N° 10—Ediciones Sígueme — Salamanca — 1975 — 172 páginas.

Se trata de una breve e interesante Introducción al Nuevo Testamento, en la que el Autor pone de manifiesto su dominio de la técnica escriturística moderna con el objeto de colocar cada libro —e incluso cada fragmento— del Nuevo Testamento en su contexto histórico original. De esta forma despliega ante el lector la amplia variedad de teologías que han existido en el cristianismo primitivo: una pluralidad de teologías que —según Bornkamm— es irreductible a la unidad.

Algunos presupuestos del Autor son discutibles. También lo son algunas de sus conclusiones. Se podrán citar como ejemplo las afirmaciones sobre la autenticidad de algunas cartas del Corpus Paulinum, o sobre la relación entre el Evangelio de Juan y el Apóstol del mismo nombre, etc. Pero esto no es lo más importante en la obra que se comenta.

Para el lector católico hay un punto de divergencia que no se ubica en el terreno de lo discutible, sino que pertenece a la actitud que en cuanto creyente debe asumir ante el texto bíblico.

G. Bornkamm afirma que el Nuevo Testamento no es un texto normativo para la fe en el sentido de que contiene una doctrina que tiene que ser creída (cfr. pág. 16). Continuador

de la tesis crítica ya conocida, sostiene que en el Nuevo Testamento no se oye la voz de Jesús sino la de los que creyeron en El (cfr. pág. 155). Por eso el texto bíblico en vez de darnos una enseñanza nos muestra una diversidad de opiniones sobre Jesús (de ahí su interés en poner de relieve las diferencias entre todas las teologías que se encuentran en el Nuevo Testamento), para que el hombre de hoy se sienta interpelado, cuestione los escritos y dé su propia respuesta.

G. Bornkamm no es católico, y expone su fe sin atenerse al Magisterio Eclesiástico. El lector católico, en cambio, tiene una norma de fe a la cual debe su asentimiento. La concepción de la Sagrada Escritura suelta y expuesta en el libro comentado es incompatible con la fe tal como es enseñada por la Iglesia Católica.

Lo afirmado en este último párrafo sería superfluo si este libro hubiera sido editado por una Editorial no-católica. Pero cuando una Editorial ampliamente reconocida como católica ofrece una Introducción al Nuevo Testamento como la que aquí se comenta, sin ninguna advertencia al lector, es para preocuparse. El lector no informado tomará el sello editorial como una garantía de que el contenido de la obra está en consonancia con lo que se enseña en la Iglesia, sobre todo si atiende a la recomendación de la contratapa, y admitirá como doctrina de la Iglesia lo que no lo es.

El libro es recomendable para aquellos que están suficientemente informados sobre la crítica del Nuevo

Testamento, ya que podrán apreciar los aportes de G. Bornkamm; pero de ninguna manera para quienes recién se inician y todavía no tienen los criterios para distinguir lo que pertenece a la fe de lo que es libremente opinable.

*Luis H. Rivas*

*Rudolf Pesch — Das Markusevangelium I. Teil — Einleitung und Kommentar zu Kap. 1,1 — 8,26 Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament — Band II Herder — Freiburg — 1976 — 421 pags.*

El Comentario al Evangelio según San Marcos, que en el Comentario Teológico Herder había sido asignado anteriormente a Josef Blinzler, después del fallecimiento de este último comienza a aparecer con la firma del exégeta católico Rudolf Pesch, Profesor en la Universidad de Frankfurt.

La obra —que quedará completa con la aparición del segundo volumen es de carácter rigurosamente científico y ofrece cinco series de comentarios: I. Crítica literaria; traducción de cada perícopa; crítica textual; II. Crítica del género y la forma literaria; III. Comentario de cada versículo; IV. Crítica e historia de la traducción; V. Crítica de la redacción; línea teológica del Evangelista.

Los principales problemas sobre el Evangelio se tratan en una Introducción que cubre 69 páginas. En la Bibliografía general notamos la carencia de toda referencia al "The Jerome Biblical Commentary" (publicado en Estados Unidos en 1969) y en particular al Comentario al Evangelio de San Marcos de Edward

J. Mally SJ de esa misma Obra, sobre todo cuando los Editores presentan el Comentario de Rudolf Pesch como "el primer comentario católico detallado y científico después de muchas décadas" (solapa).

En una obra tan cuidadosamente presentada, asombra encontrar erratas en las palabras escritas con caracteres griegos.

El comentario impresiona favorablemente desde la primera página por la abundancia de su documentación y por la rigurosidad de su método exegético. Sería aventurado emitir juicios sobre las opciones del Autor cuando la obra es apenas conocida en su primera parte, y muchos de sus problemas quedarán resueltos en la segunda. Pero por lo que ya se conoce, se advierte que el Comentario a San Marcos de Rudolf Pesch está destinado a ser una obra que marcará una época y que será imprescindible para todo estudioso de la exégesis evangélica.

*Luis H. Rivas*

Guillermo de San Teodorico, *Diálogo con Dios* (Meditativae orationes); *Sacramento del altar*. Azul, Monasterio N. S. de los Angeles, 1977, 330 p. (col. "Padres cistercienses", 2).

El presente volumen de esta nueva colección está compuesto de dos obras muy distintas de un mismo autor. La primera es, según el título del P. Juan de la Torre, su editor, el "diálogo con Dios". Se trata de doce meditaciones (a las cuales se añade una más al parecer descubierta por Déchanet en 1940, pero cuyas razones no están claras al lector), no en el senti-

do barroco de la palabra, sino en el sentido de comunión con Dios a través de la profundización de las Escrituras. El editor presenta una introducción general, sobre todo lingüística y muy completa, de la obra, pero sin ubicarla en el contexto de la vida de Guillermo, de modo que es difícil saber si las meditaciones pertenecen a su etapa benedictina o cisterciense. Las introducciones a cada meditación, en cambio, son excelentes para captar el meollo de lo que sucede en lo íntimo del monje escritor. Las meditaciones en si mismas son de una belleza increíble. Parecen más poemas; en todo caso son plegarias poéticas y no discursos (salvo excepcionalmente en la med. 3a. los nn. 7 y 8). El estilo es predominantemente bíblico y, como es obvio, será mejor apreciado por aquellos que hacen del salterio su alimento cotidiano, ya que las oraciones se asemejan a un entrelazado de citas bíblicas que permiten al autor

expresar su deseo de unión a Dios y de compunción del corazón. De todos modos, es posible extrañarse de este género literario en una época poco acostumbrada a él. Es la dificultad tremenda del lenguaje, que se hace más notable en la segunda obra de Guillermo, dedicada a la Sma. Eucaristía. Es sólo una centuria antes de S. Tomás, pero ¡qué diferencia de argumentación! La veneramos por ser un testigo más de la tradición católica y porque las grandes herejías eucarísticas son de ese tiempo, pero extrañamos la férrea lógica racional de los posteriores. Guillermo es un contemplativo, un erudito sensible a la ortodoxia, apasionado del amor de Dios, cuyas delicias canta.

La edición es bastante cuidada y merece el agradecimiento de los católicos de habla castellana.

*Oswaldo D. Santagada*

# LIBROS RECIBIDOS

## LIBROS RECIBIDOS

Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid.

- Stegmüller, F., ed., *Repertorium biblicum Medii Aevi*.

Ediciones Sígueme, Salamanca.

- Boff, L., *La vida religiosa en el proceso de liberación*.
- Bonhoeffer, D., *Redimidos para lo humano*.
- Boros, L., *Vivir diariamente de la fe*.
- Bronkamm, G., *Pablo de Tarso*.
- Cardenal, E., *Vida en el amor*.
- Castillo, J.M., *La alternativa cristiana*.
- Clévenot, J., *Lectura materialista de la Biblia*.
- Dias, C., *Mounier y la identidad cristiana*.
- Diehl, L. — Catena, O., *Jesús nuestro Salvador*.
- Duquoc, Ch., *Dios diferente*.
- Duquoc, Ch., Käsemann, E., Boff, L., Kasper, W., Pannenberg, W., *Jesucristo en la historia y en la fe*.
- Eichholz, G., *El evangelio de Pablo*.
- Escudero Freire, C., *Devolver el evangelio a los pobres*.
- Esquerda Bifet, J., *Testigos de la esperanza*.
- García Salve, F., *Yoga para rejuvenecer*.
- González de Cardedal, O., Benzo, M., Alberdi, R., Martín Velasco, J., *Cambios históricos e identidad cristiana*.
- González Balado, J.L., Cardenal, E., *Poeta, revolucionario, monje*.
- Guillen, J., *Urbs Roma. Vida y costumbre de los romanos, II*.
- Helder Camara, *¿Quién soy yo?*

- Herraez, F., *La opción fundamental*.
- Herrmann, S., *Historia de Israel en la época del Antiguo Testamento*.
- Hortelano, A., *Problemas actuales de moral*.
- Hume, D., *Historia natural de la religión*.
- Hunkelammert, F., *Las armas ideológicas de la muerte*.
- Käsemann, E., *Ensayos exegéticos*.
- Kasper, W., *Jesús, el Cristo*.
- Kantsky, K., *Orígenes y fundamentos del cristianismo*.
- Marxen, W., *La resurrección de Jesús como problema histórico y teológico*.
- Miguez Bonino, J., *La fe en busca de eficacia*.
- Motchane, D., *Claves del socialismo*.
- Moltmann, J., *El experimento esperanza*.
- Moltmann, J., *La Iglesia, fuerza del espíritu*.
- Nicolas, A., *El horizonte de la esperanza*.
- Pannenberg, W., Rendtorff, R., Wilckens, U., *La revelación como historia*.
- Pikaza, X., *Esquema teológico de la vida religiosa*.
- Pronzato, A., *El hombre reconciliado*.
- Rad, G. von, *Estudios sobre el Antiguo Testamento*.
- Rad, G. von, *Sermones*.
- Ruiz de la Peña, J.L., *Muerte y marxismo humanista*.
- Sans Vila, J., *Desvelando palabras dormidas*. Diccionario.
- Tejer, E., *Convivencia hispana*.
- Tich Nphant Hanh, *Claves del Zen*.
- Trobisch, W., *Iniciación al amor*.

- Vranicki, P., *Historia del marxismo*.

Fundación Universitaria Española, Madrid.

- Bataillon, M., *El hispanismo y los problemas de la historia de la espiritualidad española*.
- De Andrés, G., *Proceso inquisitorial del Padre Sigüenza*.
- De Orella, J.L. y Unzué, *Respuestas católicas a las centurias de Magdeburgo (1559-1588)*.
- Didier, H., *Vida y pensamiento de Juan E. Nieremberg*.
- Herp, E., *Directorio de contemplativos*.
- Jiménez Duque, B., *La espiritualidad romano-visigoda y murzárabe*.
- Jiménez Duque, B., *La espiritualidad en el siglo XIX español*.
- Jiménez Duque, B., *Madre Maravillas: alma y misión*.
- Jiménez Duque, B. y Oliver, L.M., *San Juan de la Cruz*.
- Llamas, E., *Documentación inquisitorial*.
- Martín, M.A., *Reforma española y reforma luterana*.
- Montañes, J., *Espejo del bien vivir y para ayudar a bien morir*.
- Morales Oliver, L., *Santa Teresa de Jesús y la fundación de Beas de Segura*.
- Paz Aspe Ansa, M., *Constantino Ponce de la Fuente*.
- Pérez de Valdivia, D., *Aviso a gente recogida*.
- Santiago de Otero, H., y Blázquez, C., *Panorama actual de la teología española*.
- Tellechea, J., *La edición crítica de la "Guía espiritual" de Molinos*.

Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin.

- Marian Filipiak, *Biblia o Człowieku*.

Padres Cistercienses, Azul, Buenos Aires.

- Balduino de Ford, *Sacramento del Altar*.

Pontificia Università Lateranense.

- Giacobbi, A., *La Chiesa in S. Agostino. Mistero di comunione*.

Revista Agustiniiana de Espiritualidad, Calahorra.

- Fernández González, J., *Antropología y teología actual*.

Universiteitsbibliotheek., Leuven.

- *Silloge exceptorum e dissertationibus*, vols. 49 y 50.

Del autor:

- Theo G. Belmans, O. Praen, *La spécification de l'agir humain par son objet chez S. Thomas d'Aquin*. Città del Vaticano, 1979.

Editora Patria Grande, Buenos Aires.

- Farrell, G.T., Genco, J.A., Gera, L., Mingote, J.A., O'Farrell, J.M., Perúa, M., Renard, L., *Comentario a la Evangelii Nuntiandi*.
- González, E., *Ceferino, misionero de su pueblo*.
- Monloubou, L. y D. Bouysou, *Encuentro con la Biblia*.
- Padres de la Iglesia. *El tiempo de Cuaresma*.
- Pironio, E., card., *Vida consagrada*.
- *Relatos de un peregrino ruso*.
- Rivas, L.H., *La oración que Jesús nos enseñó*.

- Ignacio de Loyola, *Ejercicios espirituales*.

Editora Vozes, Petropolis, R.J.

- Ferraro, B., *A significação politica e teologica da morte de Jesus*.
- Boff, L., *Eclesiogenese*.
- Boff, L., *A graça libertadora no mundo*.
- Boff, L., *Paixao de Cristo, paixao do mundo*.

Editorial Claretiana, Buenos Aires.

- Aguiar, M., *Consagración a Dios en el mundo*.
- Alessio, L., *Una liturgia para vivir*.
- Basso, M., Giaquinta, C. y otros, *Renovación y compromiso profesional*.
- Basso, M., Laje, E.J., *¿Es liberador el marxismo?*
- *Floreillas de San Francisco de Asís*.
- Laje, E.J., *La autoridad en la Iglesia*.
- Leardi, J.C., *Palabras de comunión*.
- Medina, J., *Los sacramentos en la Iglesia*.
- Merlín, J. M., *Meditaciones evangélicas*.
- Muñoz, H., Isaguirre, R. y equipo, *El misal de Pablo VI*.
- Muñoz, H., *Meditando la misa*.
- *Regla de San Benito*.
- Saint-Thierry, G. de, *Comentario al cantar de los cantares*.
- Salas, T.H., *Vivamos la liturgia con María*.

- Santagada, O., *Pascua de Jesús, Pascua de la Iglesia*.
- Torío, A., *Ascenso a tu verdad*.

Editorial Herder, Barcelona

- Auer-Ratzinger, *El mundo creación de Dios*.
- Frankl, V.E., *La presencia ignorada de Dios*.
- García Tropiello, J., *El problema de la moral en el Antiguo Testamento*.
- Gogarten, F., *¿Qué es Cristianismo?*
- Kuss, O. y Michl, J., *Carta a los hebreos. Cartas católicas*.
- Llopis, J., Matabosch, A. y otros, *De la fe a la teología*.
- Metz, J.B., *Las órdenes religiosas*.
- Pieper, J., *El concepto de pecado*.
- Rahner, K., *Curso fundamental sobre la fe*.

Editorial Lumen, Buenos Aires.

- Serr, J., *La filocalia de la oración de Jesús*.

Editorial Tierra Nueva, Buenos Aires.

- Rourn, G., *Amós, profeta de la justicia*.

Ediciones Paulinas, Buenos Aires.

- Döpfner, J., *Cristo epicentro de nuestra fe*.

Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la U.C.A. Instituto de Historia.

- Tonda, A., *Lo temporal y lo espiritual*.