

TEOLOGÍA

Eduardo Briancesco: Para mejor entender la "Dives in Misericordia" • *Emilio Barcelón*: Renovación jurídica de la vida consagrada. Principios y líneas generales • *Carmelo Giaquinta*: El amor al dinero: "Idolatría" y "Raíz de todos los Males". Lecciones de patrística para problemas de hoy • Dos dramas quechuas sobre el Patrocinio que la Santísima Virgen María dispensa a los pecadores. *Alberto Espezel*: "El pobre más rico". *Francisco Blanco Martín*: "Usca Paucar". • Crónica de la Facultad • Notas bibliográficas • Libros recibidos • Índice volumen XIX

TEOLOGÍA

REVISTA DE LA FACULTAD DE TEOLOGÍA DE LA
PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA

BOSE CUBAS 3543 - 1419 BUENOS AIRES - REPUBLICA ARGENTINA
TOMO XIX, Nº 40 AÑO 1982: 2º semestre

SUMARIO

<i>Eduardo Briancesco</i> : Para mejorar entender la "Dives in Misericordia".....	111
<i>Emilio Barcelón</i> : Renovación jurídica de la vida consagrada. Principios y líneas generales	132
<i>Carmelo Giaquinta</i> : El amor al dinero: "Idolatría y "Raíz de todos los Males". Lecciones de patristica para los problemas de hoy	157
Dos dramas quechuas sobre el Patrocinio que la Santísima Virgen María dispensa a los pecadores. <i>Alberto Espezel</i> : "El pobre más rico". <i>Francisco Blanco Martín</i> : "Usca Paucar"	178
Crónica de la Facultad	104
Notas bibliográficas	207
Libros recibidos	221
Indice volumen XIX	223

PARA MEJOR COMPRENDER LA "DIVES IN MISERICORDIA"

Es un hecho que la *Dives in misericordia* (=DM) ha suscitado un eco menos entusiasta que la encíclica anterior de Juan Pablo II *Redemptor hominis* (=RH). Incluso entre los cristianos se ha hablado menos de ella, apenas se la ha difundido, menos aún comentado. Y cuando se lo ha hecho los resultados están lejos de ser satisfactorios. ¿Por qué? Indicio quizá de que no se la ha comprendido. Peor todavía: de que creyendo haberla comprendido, dada su temática tradicional y específicamente cristiana, se la ha pasado por alto como si nada aportara de nuevo. Grave error que es necesario corregir. Para lo cual el texto debe ser sometido a un análisis atento, fruto de una serie de pacientes lecturas que se esfuercen, libres en lo posible de cualquier prejuicio, interés o moda teológica, por adentrarse en el sentido objetivo del documento. Recorrer el movimiento vivo del pensamiento de su autor, a través de la estructura del texto, permitirá dar pasos decisivos en esa dirección.

Condición indispensable de la lectura es no perder de vista la conexión íntima entre RH y DM. Explícitamente subrayada por su autor, la continuidad de ambas encíclicas es un rasgo indispensable de la intelección de sus contenidos. Así, pues, este artículo prolonga nuestro anterior estudio dedicado a RH, donde se señaló su importancia fundamental para el futuro régimen del pensamiento cristiano¹. En continuidad con ese aspecto, se pretende ahora mostrar la significación de DM para la cuestión del lenguaje de la fe. Del pensamiento al lenguaje, la reflexión de Juan Pablo II ofrece una contribución de primer orden para la investigación actual de la teología católica. Sobre esas huellas, se indicará, enfin, la conexión de esta doctrina con la siguiente encíclica del Papa, *Laborem exercens*.

1 "Redemptor hominis": el futuro del pensamiento cristiano, en *Criterio* (1858), 25-IV-1981, 196-206.

La presente exposición somete el documento a un método de lectura estructural practicada en diversos niveles de profundidad. Sucesivos sondeos hacen surgir, gracias a una serie de modificaciones proporcionadas por el mismo texto, ciertas *condiciones de intelección* tanto de la estructura textual como de la doctrina expuesta. Ello se comprenderá mejor, esperamos, en el transcurso del análisis. A partir de ello se verá irrumpir los *problemas* fundamentales y las *nuevas perspectivas* abiertas por DM.

He aquí el orden de la exposición:

- I – Lectura estructural de DM.
- II – Condicionamiento humano de la revelación cristiana de la misericordia.
- III – Ejercicio eclesial del pensar teológico.
- IV – Del anuncio evangélico a la “doctrina social”.

I – LECTURA ESTRUCTURAL DE DM

Partiendo de lo más evidente, sucesivas aproximaciones al texto conducen a las siguientes consideraciones:

1. La división explícita del documento en ocho partes permite una fácil reagrupación en tres núcleos referidos a los tres temas centrales: Cristo (partes I–V), el mundo (VI), la Iglesia (VII–VIII)².

2. Para avanzar se debe tener en cuenta la continuidad entre RH y DM, marcada en los aspectos siguientes:

a) Así como RH trata de actualizar, en el nivel doctrinal, la enseñanza del Vaticano II con el fin de abrir esperanzas a un mundo complejo y angustiado en vísperas del año 2000, así también DM trata, en el mismo contexto, de continuar esta obra de pensamiento pero centrándola en el misterio pascual de Cristo. Unidad de la *dimensión humano-divina* del misterio, referida aquí más explícitamente a su *vertiente divina*. Cristo no aparece tanto como modelo supremo del hombre sino como revelación acabada del amor del Padre, en especial de su misericordia que sella toda manifestación histórica del amor³.

2 En el texto oficial latino las diversas partes carecen de títulos. En cuanto a las citas, y para comodidad del lector, nos referimos a la traducción dada por Ediciones Paulinas. No obstante sus deficiencias no parece traicionar el sentido profundo de la doctrina. Así, por ejemplo, cuando traduce “*ratio misericordiae*” por “*relación de misericordia*” (algunas veces: “de justicia a misericordia”: cf. nn.5,6...), conciente o inconcientemente coincide con el pensamiento papal. Nuestro análisis tratará de mostrarlo.

3 Las referencias principales a RH aparecen en: n.1, p.6. (2 veces); n.7, p.32; n.11 p.48; n.13, p.56; n.15, p.69).

En cuanto a la afirmación de la dimensión divino-humana propia de DM, cf. n.3, p.15: “Cristo... al convertirse en la encarnación del amor... hace presente y revela de ese

b) Tal como se dijo en el artículo anterior, el triple acento “kantiano” en el *pensar, hacer y esperar* marca el movimiento mismo del texto de RH, precisamente como “pensar” de un “hacer”, comenzado en el Vaticano II, para abrir “esperanzas” al mundo del año 2000. Así también, DM retoma la triple interrogación, aplicándola al misterio de Cristo: *revelación (pensar) – encarnación (ser y acción) – súplica (manifestación de la esperanza)*, dándole una inusitada proyección teológica. Se profundiza de tal manera su importancia, naturaleza y vigencia para el futuro del pensamiento cristiano.

c) Un pasaje fluido entre tradición y perenne novedad cristiana aparece en ambos documentos. Presencia de la hermenéutica que será señalada en detalle más abajo.

3. A la luz de estas afirmaciones mayores relativas a RH es posible una más profunda aproximación a la estructura de DM:

a) Los cinco primeros capítulos dedicados a Cristo guardan un orden ascendente: los dos primeros hablan de la revelación del Padre en Cristo (I,1), primero y sobre todo a través de su mismo ser, de su *persona* (I,2), luego en sus palabras y acciones (II). Los capítulos restantes precisarán lo referente a la *revelación* de los dos testamentos (Antiguo: III; Nuevo: IV). En fin, al capítulo V marcará el centro y la culminación refiriéndose al Misterio Pascual como máxima expresión de la *Encarnación en el acto redentor de Cristo*, y por tanto máxima expresión de la *revelación de la misericordia*.

b) Así, pues, la revelación que se plenifica en el mismo ser de Cristo pasa por un doble momento de *enseñanzas* y, sobre todo de *obras* que culminan en el mismo don pascual de su vida. Y es precisamente allí donde resplandece mejor la revelación a través de su mismo ser, *ie* de su vida entregada. Sin embargo, a partir del capítulo sobre el Antiguo Testamento, y gracias al recuerdo de las experiencias del pueblo de Israel va entrando la *súplica* como dimensión esencial de la *revelación de la misericordia*. A partir de ese momento no desaparece del texto, constituyendo en los capítulos IV y V un elemento esencial de la reflexión papal.

Ese triple momento de la revelación de la misericordia en *Cristo* –enseñanza (que da que pensar), acción (a través de su vida dada en testimonio) y súplica (que recoge las invocaciones esperanzadas de Israel)– encuentran su plenitud en el Misterio Pascual, prolongándose luego en todo lo referente a la exposición sobre el lugar de

modo más plenamente al Padre, que es *rico en misericordia*”, y n.2, p.8: “Esta “revelación” manifiesta a Dios en el insondable misterio de su ser –uno y trino– rodeado de “luz inaccesible”. No obstante, mediante esta revelación de Cristo conocemos a Dios, sobre todo en su revelación de amor hacia el hombre: en su *filantropía*”.

María en esta doctrina, y también sobre la vida y la misión de la *Iglesia*⁴.

c) Así aparece la función y la importancia de *esta encíclica* en el actual panorama de la misión eclesial: si a la *Iglesia le compete pedir la misericordia divina, así como experimentarla* (activa y pasivamente) en la práctica, también le corresponde *proclamarla*, para lo cual es su deber *repensarla* en el transcurso del tiempo a fin de que su anuncio sea lo más fiel y adecuado posible, al evangelio y al mundo al mismo tiempo. A tal propósito responde hoy la DM. repensando en su totalidad la revelación del misterio de la misericordia en Cristo. *Pensando, pues, el hincor pascual de Cristo la Iglesia abre hoy esperanzas* a un mundo necesitado de misericordia⁵. (El gráfico que adjuntamos permitirá captar el movimiento de conjunto de esta lectura estructural de DM).

De RH a DM	DM		
Razón de ser de la Iglesia	Misterio de Cristo	Misión de la Iglesia hoy	Función de la DM
RH: <i>pensar al hombre según Cristo modelo del hombre</i>	Revelación enseñanzas	Contemplar, profesar	Pensar (lenguaje)
DM: <i>según Cristo como revelación del Padre</i>			
● Vaticano II: actuarlo	Encarnación Redentora (Misterio Pascual)	Vivir, testimoniar	Experiencia
● Año 2000: esperanza	Súplica (ex Ant. Testam.)	Suplicar, gritar	Orar
Actualizar el Concilio pensando	Pensar sobre el <i>Mist. Pascual</i> como acción vital de Cristo que revela al Padre	La Iglesia debe insistir en el <i>testimonio actual</i> de la misericordia	La <i>encíclica</i> realiza esta acción comenzando por <i>pensar de nuevo</i> el misterio de la <i>misericordia</i> en sus <i>tres momentos</i> .

⁴ Basta recorrer los títulos de los capítulos VII y VIII dedicados a la Iglesia para darse cuenta: n.13 (profesa y proclama), n.14 (práctica), n.15 (recurre).

⁵ Los textos más explícitos sobre la intención de la *encíclica* se encuentran al comienzo y al fin del texto: nn.15 (p.70), 14 (p.64), 13 (p.57), 1 (p.7), 2 (p.10), 8 (p.38). Subrayamos los más elocuentes.

II – CONDICIONAMIENTO HUMANO DE LA REVELACION

El mensaje mesiánico acerca de la misericordia tiene, de acuerdo a DM (n.3,fin), una dimensión divino-humana que es necesario visualizar nítidamente. Cristo es la verdad del hombre —tema de RH— porque El es la revelación misma del Padre y de su amor (DM n.1). Por eso la Iglesia que anuncia este misterio al hombre, cuanto más antropocéntrica sea, más teocéntrica deberá hacerse (ib). ¿Cómo decir mejor que hombre y Dios son inseparables, y por tanto, que ni el hombre puede llegar a conocerse sin Dios, ni Dios puede darse a conocer sin el hombre? Para mejor comprenderlo importa poner de manifiesto ciertas afirmaciones fundamentales de la encíclica acerca de lo que podría llamarse “los condicionamientos humanos de la revelación de la misericordia”.

Si Dios ha querido revelarse en Cristo no sólo como Creador sino como Padre, estableciendo con su creatura espiritual un vínculo mucho más estrecho (n.7, p.35), El debe hacer “visible” esa perfección, *ie* su mismo misterio a través de Cristo: de su ser, sus acciones y su palabra (n.2, p.8). Así Cristo proclama, más con sus obras que con sus palabras, el llamado de la misericordia: siendo El mismo presencia misericordiosa del Padre se constituye por lo tanto en modelo para los hombres del amor misericordioso (n.3, p.15).

Sobre esta base se pueden indicar las afirmaciones mayores de DM acerca de los condicionamientos humanos de dicha revelación pasando luego a determinar su sentido e importancia al tratar de pensarlos en conjunto y de percibir así la orientación que imprimen al pensamiento papal.

A. AFIRMACIONES MAYORES

1) *La libertad humana como respuesta del hombre a la revelación de la misericordia.*

Dos extractos del mismo n.3 recién citado lo mostrarán:

“...es necesario constatar que Cristo, al revelar el amor-misericordia de Dios, exigía al mismo tiempo *a los hombres* que a su vez se dejasen guiar en su vida por el amor y la misericordia. Esta exigencia forma parte del núcleo mismo del mensaje evangélico y constituye la esencia del *ethos* evangélico...”.

Y hacia el fin del mismo número:

“...la apelación a la misericordia que es una de las componentes esenciales del *ethos* evangélico. En este caso no se trata sólo de cumplir un mandamiento o una exigencia de naturaleza ética, sino también de satisfacer una *condición de capital importancia a fin de*

que Dios pueda revelarse en su misericordia hacia el hombre: los misericordiosos... alcanzarán misericordia”.

Parece claro, pues, que Dios no puede revelar su misericordia si el hombre no la da a los demás. Lo que supone, evidentemente, que el mismo hombre ha comenzado por recibirla. Este texto autoriza para afirmar que el hombre recibe la misericordia para darla a los demás, ie que recibe el don formalmente como tal, para ser dado. Y así puede Dios revelar su misericordia. Conclusión: ni el cristiano recibe la misericordia (ni siquiera la conoce como tal) si no la practica con los demás, ni los demás pueden recibirla (ni creer en ella) si no la ven practicar por los cristianos. En dicha perspectiva se ilumina la importancia de la Encarnación de Cristo como realidad humano-divina del amor-misericordia del Padre, y también la importancia del condicionamiento humano de esa revelación. Surge de ello todo un estilo de vida específico de la vocación cristiana (n.14, p.58).

Pero hay más. La íntima conexión del recibir y dar, que constituye el núcleo de la misericordia, se extiende a la relación del hombre para con Dios. No sólo debe el hombre ejercer la misericordia con los demás hombres, sino con el mismo Dios. Extraordinario misterio que sólo es posible, pero lo es realmente, en Cristo y por El. En tal línea deben interpretarse las sorprendentes afirmaciones del capítulo V relativas al gesto del Padre que invita a los hombres a tener misericordia para con su Hijo crucificado⁶. Así, pues, como el recibir misericordia por parte del hombre debe ir unido al darla a los otros, así también el dar misericordia por parte de Dios es inseparable del recibirla de los hombres. Reciprocidad total entre el llamado de la misericordia (movimiento descendente) y el llamado a la misericordia (movimiento ascendente). Esto sólo es posible gracias a Cristo, su Hijo crucificado por nosotros. En El no sólo Dios no puede manifestar su don sin el hombre que recibe dando, sino que no puede darlo sin recibir El mismo del hombre. Profundidad del misterio de la *kénosis*. A tal punto llega el condicionamiento humano de la revelación divina del amor misericordioso!

Una ilustración suplementaria de este punto la ofrece María. En ella, que ha acogido y experimentado como nadie el misterio de la misericordia divina, se realiza “con el sacrificio de su corazón la propia participación en la revelación de la misericordia”. Como lo dice otro extracto de ese mismo n.9 (p.42) que debiera ser leído en su integridad:

“Nadie como ella, María, ha acogido de corazón este misterio: aquella dimensión verdaderamente divina de la redención llevada

(6) Cf n.7, p.33: “El mismo parece *merecer* ahora la más grande misericordia y *apelarse* a la misericordia cuando es arrestado, ultrajado...”, y n.9, p.39: “De manera particular Dios revela asimismo su misericordia, cuando *invita al hombre a la “misericordia” hacia su Hijo*, hacia el Crucificado”.

a efecto en el Calvario mediante la muerte de su Hijo, junto con *el sacrificio de su corazón de Madre*, junto con su "fiat" definitivo".

La libertad de la respuesta humana a la misericordia de Dios, concebida como dar-recibir de esa misma misericordia se constituye, pues, en condición indispensable de la revelación que cala más hondo en el misterio de Dios.

2) *El aspecto maternal del amor misericordioso*

Lo recién dicho en el n.9 permite entender el lugar relevante que la madre de Jesús tiene en la revelación de la misericordia. En ella se manifiesta, diríase, el *carácter maternal* de la misericordia divina haciendo "más fácilmente" accesible el recurso al perdón de Dios (ib, p.43). El Papa no duda en llamar a éste "uno de los misterios más grandes y vivificantes del cristianismo, tan íntimamente vinculado con el misterio de la Encarnación".

Por lo tanto, María que experimentó y conoció como nadie el misterio de la misericordia, logra en si misma y por si misma, en virtud de su propia y peculiar participación maternal en el misterio de la Redención, que "en ella y por ella tal amor no cese de revelarse en la historia de la Iglesia y de la humanidad". Revelación considerada especialmente fructuosa porque se funda, se dijo, sobre el tacto de su corazón materno (ib. p.43).

El don que ella recibe en cuanto madre del Redentor lo transmite, lo da precisamente como lo recibe, *ie* maternalmente, y al hacerlo revela una característica particular de la misericordia divina (n.15, p.67): "recurramos al amor de Dios que tiene *características maternas*, y, a semejanza de una madre, sigue a cada uno de sus hijos...". De ahí su estrecha y peculiar asociación al Misterio Pascual".

En fin, eso la capacita también para "merecer", como su Hijo, la misericordia de todos los que convivieron con ella durante su vida terrena (ib). Su dar materno es, también aquí, inseparable del recibir por parte de Tos hombres que ven en ella a la Madre del Redentor.

3) *Presencia y fuerza del mal en la historia salvífica*

El mundo presente, con toda su carga de limitaciones, miserias y sufrimientos físico-morales, se constituye en el espacio donde se revela el amor misericordioso cuya culminación es la cruz de Cristo. Más aún, no es sólo cuestión de ámbito sino que, como lo dicen varios textos⁷, la presencia del mal permite la manifestación de esa "dimensión indispensable del amor" (n.7), de ese modo par-

7 Ver nn.3, p.13; 7, p.36; 8, p.38; 13, p.56.

ticular del amor divino cuya presencia en este mundo se revela “más fuerte que toda clase de mal en que el hombre, la humanidad, el mundo están sometidos” (ib). Así, “la misericordia se manifiesta en su aspecto verdadero y propio, cuando revalida, promueve y *extrae el bien de todas las formas del mal* existentes en el mundo y en el hombre” (n.6, p.31). No es, pues, solamente contemplativa sino también y sobre todo activa, más aún creadora por esencia⁸.

Existe por lo tanto un mutuo condicionamiento: Dios no puede revelarse como misericordia sino por la existencia del pecado (n.13, p.56), pero dicha existencia impone la necesidad de esa revelación como la del “más grande entre los atributos y perfecciones de Dios” (ib, p.54), *ie* del atributo con que el hombre, en la verdad íntima de su existencia, se encuentra particularmente cerca del Dios vivo. La existencia del mal es, pues, condición necesaria para que se manifieste la existencia de un Dios misericordioso⁹.

Dicha correlación pone en juego la infinitud divina manifestada en la prontitud y en la fuerza del perdón (n.13, p.56). En total conexión con tradición y liturgia cristianas, Juan Pablo II ubica en el n.8 todas estas ideas evocando la categoría de *victoria* del mal por el bien. A la luz del Misterio Pascual de muerte y resurrección, el amor más fuerte que el pecado y que la muerte es un amor vencedor. En otras palabras, la victoria de Dios en Cristo, suprema manifestación de su misericordia, sólo es posible a partir de su condicionamiento por el mal presente en el mundo. Si su raíz es así desvelada y su límite es superado en la cruz (n.8, p.37-38), es sin embargo gracias al mal que el amor de Dios se revela no sólo como creador sino como vencedor.

4) *El abrazo de la misericordia y la justicia*

Las múltiples relaciones entre ambas virtudes señaladas en DM serán paulatinamente indicadas en nuestra exposición. Aquí conviene mostrar el rol condicionante de la justicia para la revelación de la misericordia. Ningún texto lo dice más claramente, creemos, que el n.14 dedicado a pintar la misión de la Iglesia en la práctica auténtica de la misericordia.

“El cumplimiento de las *condiciones* de la justicia es indispensable, sobre todo, a fin de que el amor puede revelar el propio ros-

8 Cf n.14, p.58: “... amor en cuanto fuerza unificante y a la vez elevante; ...se trata, en efecto, de un amor misericordioso que *por su esencia es amor creador*”, y también n.7, p.34: “...restituyendo al amor su fuerza creadora en el interior del hombre...”.

9 Ver sobre todo n.13, p.56: “Precisamente *porque* existe el pecado en el mundo... Dios que “es amor” *no puede revelarse de otro modo* si no es como misericordia. Esto corresponde no sólo con la verdad más profunda de ese amor que es Dios, sino también con la verdad interior del hombre y del mundo que es su patria temporal”. Leer los demás textos de la nota 7.

tro” (p.64). El perdón, había dicho poco antes, “no anula las *exigencias objetivas* de la justicia. La justicia rectamente entendida constituye por así decirlo la *finalidad* del perdón” (p.63). De donde no pudiendo el perdón significar en ningún caso indulgencia para con el mal, se requieren en todo caso “reparación del mal o del escándalo, el resarcimiento por la injuria, la satisfacción del ultraje” (p.64). “Así pues, —concluye— la *estructura fundamental* de la justicia penetra siempre en el campo de la misericordia” (ib).

¿Cuál es la razón de todo esto? El mismo texto da la clave al referirse al caso del *hijo pródigo* anteriormente analizado en el c.IV de DM. El n.6, en particular, subraya bien que ese ejemplo evangélico de misericordia desemboca en la vuelta del hijo a *la verdad* de sí mismo, *ie* a su perdida dignidad de hijo a partir de la aceptación de su situación real: “el hijo comienza a verse a sí mismo y sus acciones *con toda verdad* (semejante visión en la verdad es auténtica humildad)”. A partir de ello el pródigo puede ser hallado de nuevo, revalorizado, resucitado (p.30).

Dentro de la lógica del condicionamiento de la misericordia por la justicia fundado en la verdad del hombre pecador, puede comprenderse, en tercer término, “la profundidad del misterio de la cruz y a la vez la dimensión divina de la realidad de la *redención*” (n.7, p.33). Ella es la *revelación última de la santidad* de Dios como plenitud de justicia y de amor (ib). En la *muerte* de Cristo se expresa la *justicia absoluta* en la medida en *que se hace ahí justicia del pecado y de la muerte merecida por el pecado*. Hay incluso *sobreabundancia de justicia* porque es obra de un hombre-Dios y, sobre todo, porque *nace y fructifica en el amor*, generando frutos de salvación (ib, p.34).

El resultado consiste, primero, en *restituir* “al amor su fuerza creadora *en el interior del hombre*” (p.34), creando entre Dios y él “un *vínculo más profundo* aún que el de Creador... (haciéndolo) *participar* en la vida misma de Dios; Padre, Hijo y Espíritu Santo” (p.35). Así se ve concretamente cómo Dios *vence*, gracias a su misericordia creadora, el mal con el bien (n.6, p.31 y *passim*).

B. VISION DE CONJUNTO

Si uno se esfuerza por pensar en conjunto todos estos temas relativos al condicionamiento humano de la *revelación* de la misericordia, es fácil llegar a las siguientes conclusiones: ① los cuatro temas están íntimamente unidos de tal manera que el tránsito de uno a otro es casi obligado, y ② hay una particular relación entre los *dos primeros*, por una parte, y los *dos últimos*, por otra.

En efecto, la importancia de la libre respuesta humana al don de Dios subraya un hecho fundamental: la suma comunicación de

Dios-Soberano Bien sólo es posible, a través de la misericordia, porque Dios se hace así capaz, en Cristo, de recibir misericordia del hombre. La lógica del dar y recibir por la que el hombre recibe dando y para dar, se extiende incluso hasta el caso de Cristo Hijo de Dios que solicita nuestra misericordia desde la cruz. En suma, Dios se revela Soberano Bien en la medida en que da recibiendo de los hombres, *ie* dándoles tanto que éstos puedan a su vez darle a El.

En conexión con esto, el don de Dios reviste también un carácter maternal, particularmente ilustrado en la figura de María, quien, en su unión al sacrificio de Jesús, por un lado experimenta y así revela la misericordia de Dios en cuanto maternal, y por otro también merece y recibe la misericordia de los hombres. De ese modo María ha sido llamada a acercar a los hombres el amor que Cristo había venido a revelar. En otros términos, el Soberano Bien, para mejor revelarse como misericordia, pone de relieve, gracias a la presencia de la Madre de su Hijo, el carácter *maternal* que reviste su amor por el hombre pecador.

Si, en fin, se tienen en cuenta los otros dos puntos indicados se impone la siguiente reflexión: tanto la fuerza del mal en el mundo como el necesario condicionamiento de la misericordia por la justicia ponen de relieve el carácter victorioso de la misericordia, donde el bien triunfa sobre y a partir del mal, donde se respeta la verdad de la situación creada por el mal —obra de la justicia—, pero desbordándola y llevándola más allá del punto inicial. Está pues en juego lo que podría llamarse la “dialéctica de la *sobreabundancia*, *del exceso*” (del plus; *ie*, del más y menos), que aparece bajo diversos aspectos en el resto de la encíclica¹⁰.

La unión de ambas dialécticas —dar y recibir, más y menos— pone las bases para mejor comprender el sentido de nuestro esfuerzo por penetrar en la estructura de DM. La dimensión humano-divina del misterio de la misericordia se manifiesta en ella, más que por las afirmaciones objetivas o contenidos explícitos, por el mismo ejercicio de pensarlas, *ie* por la forma de hacerlo. Dinámica de un pensamiento cuyo ritmo está marcado precisamente por las dos dialécticas indicadas. Convendrá mostrarlo más en detalle.

III – EJERCICIO ECLESIAL DEL PENSAR TEOLÓGICO

Para mejor captar el modo de pensar papal en DM dos puntos deberán ser confrontados: ante todo, el acto de reflexión teológica en cuanto traduce, por su misma dinámica, una especial *forma de pensamiento*, y luego y en consecuencia, las significativas enseñan-

10 Los textos más importantes sobre dicha lógica son: nn.6, p.31; 7, p.36; 3, p.37. Ver también: nn.8, pp.40-41; 15, pp.66, 67, 69, 70; 13, pp.55-56.

zas que la encíclica brinda sobre el lenguaje revelado de la misericordia. Se verá así el papel que desempeñan el lenguaje y las diversas categorías que lo integran dentro del acto de pensar teológico. Uno y otro serán encarados en una doble vertiente: teológica y cristológica.

A. ¿QUE TEOLOGIA? ¿QUE CRISTOLOGIA?

Imposible ponerse a pensar en el Dios cristiano sin tener bien presente que tanto Cristo como el hombre son vías recíprocas para nuestro acceso al Padre. Doctrina capital de RH que está constantemente presente en DM¹¹. Ella se explicita más todavía con la afirmación ya adelantada de que ni Dios ni el hombre son pensables separadamente. El Dios de la Alianza se manifiesta, pues, indisolublemente unido al hombre en su revelación¹².

Aquí aparece el interés y la importancia de la doble dialéctica arriba indicada. En esa óptica, pensar al Dios de misericordia en Cristo equivale a pensarlo de la forma siguiente que puede condensarse en este gráfico:

hombre redimido — más-menos — hombre pecador (y mortal)
 Soberano Bien — dár-recibir — kénosis (Dios en Cristo)

El gráfico, cuyo centro articula las dos dialécticas, intenta mostrar que la revelación cristiana de la misericordia no es pensable si no se recorren en todos los sentidos (señalados por las flechas) los términos indicados. Horizontal y verticalmente la Nueva Alianza lleva a mostrar la intrínseca y sorprendente “novedad” de lo divino y de lo humano, gracias a ese recorrido donde interfieren recíprocamente los extremos: en el hombre y en Dios, entre el hombre y Dios. ¿No se está ante una verdadera conciliatio oppositorum?

Esta primera consideración teológica, o mejor que atañe más directamente al método teológico, se robustece al extraer las conclusiones que se refieren al misterio de la Redención en Cristo. En efecto, a la luz de lo dicho, el Dios que allí se revela es un Dios cuya máxima comunicación pasa por la máxima kénosis, cuya máxima victoria pasa por el tremendo fracaso de la cruz, cuya máxima fecundidad (don) pasa por el recibir misericordia de los hombres.

11 Sobre Cristo-vía en RH, cf nuestro artículo citado en la nota 1. En cuanto a DM, ver n.1, pp.6-7, que lo recuerda como piedra fundamental de cuanto va a seguir.

12 Punto de referencia teológico de esta doctrina es la enseñanza de Tomás de Aquino sobre los nombres relativos de Dios. Cf: Suma Teológica I, q.13, a.7, a cuya luz debe leerse, a nuestro entender, cuanto el mismo Aquinate enseña en su tratado sobre la fe, en especial en la q.1 de la II-II (relativa al objeto). Estas reflexiones suscitadas por la DM arrojan también una luz penetrante sobre la expresión tradicional “vía ad Deum”, en referencia a la consideración sobre Cristo-vía, propia de la III Parte de la misma Suma.

Es decir, cuya imagen de amor misericordioso asume su propio sacrificio, impuesto por los hombres y libremente aceptado en Cristo su Hijo, afirmando así la cruz como propio instrumento del perdón y negándola como instrumento humano doblemente violento: de un castigo injustamente padecido y de un perdón que le es cruelmente negado¹³.

B. EL LENGUAJE DE LA FE

Dos aspectos deben ser tenidos en cuenta: la consideración propiamente *lexicológica*, referida a los términos que la Escritura (en sus dos testamentos) transmite acerca de la misericordia, y el uso *hermenéutico* que los creyentes, comenzando por el testimonio mismo del pueblo de Israel, hacen de los mismos. De una primera consideración referida a la explícita enseñanza de la *Escritura* tal como es presentada en la encíclica, se pasará al intento de elaboración más personal sobre el *Misterio Pascual* presentado por Juan Pablo II.

1) *Del Antiguo al Nuevo Testamento*

– Momento *lexicológico*:

Aún si el n.3 (p.14) de DM afirma que comprender “el significado de los términos y el contenido del concepto (de misericordia) es la clave para entender la realidad misma de la misericordia” es importante ver cómo el Papa relativiza de hecho esa importancia ubicando los conceptos dentro de un marco, o mejor de un recorrido que les otorga todo su sentido. Conviene notar desde ya que, líneas antes de las citadas, se declara acerca de la predicación de Cristo: “como de costumbre también aquí enseña preferentemente “en parábolas”, debido a que estas *expresan mejor la esencia* misma de las cosas” (ib, p.14), manera elocuente de relativizar el valor riguroso y primordial de los conceptos para el conocimiento de la revelación divina. Pero, antes de entrar en el Nuevo Testamento importa insistir en el Antiguo.

El capítulo III (n.4) da elementos capitales para este tema. Ante todo, el pueblo de Israel “había sacado de su *historia* plurisecular una *experiencia* peculiar de la misericordia de Dios”, experiencia social y comunitaria como también individual e interior (p.16).

Esta experiencia donde se apelaba y se recurría a la misericordia fue “el origen de esta multiforme *convicción* comunitaria y

13 En esta línea deberían entroncarse las reflexiones de R. GIRARD sobre el valor *anti-sacrificial* de la muerte de Cristo. Cf. sobre todo, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Grasset, París, 1978, y más recientemente, *Le bouc émissaire*, Grasset, 1982. La meditación de Juan Pablo II en DM no distingue lo bastante entre los diversos aspectos del castigo (¿del Padre?, ¿de los hombres?) y del perdón (ver nn.8, p.40, 7, p.33).

personal” (p.17), referida a *hechos* y a *palabras* donde el Señor había revelado la misericordia que ellos *suplicaban* sin cesar (p.18).

Así la misericordia se refiere no sólo al concepto de Dios sino que caracteriza la *vida* de todo el pueblo de Israel: “es el contenido de la intimidad con su Señor, el contenido de su diálogo con El” (p.19). Es por tanto un concepto de Alianza (o si se prefiere, de atributo operativo de Dios) con lo que el mismo Antiguo Testamento muestra que Dios y el hombre no son pensables separadamente¹⁴.

Todo este párrafo concluye:

“Sería quizás difícil buscar en estos libros una *respuesta puramente teórica* a la pregunta sobre en qué consiste la misericordia en si misma. No obstante ya la *terminología* que en ellos se utiliza, puede decirnos mucho a tal respecto” (sigue la larga nota 52 dedicada al *hesed* y al *rahamin*, p.19).

Esos múltiples términos, continúa el texto, apuntan “hacia un *único contenido* fundamental para expresar su riqueza trascendental y al mismo tiempo acercarla al hombre bajo distintos aspectos” (pp.20-21).

Así, pues, el Antiguo Testamento anima a los hombres a *recurrir* a la misericordia y a contar con ella, y cuando esta se ha manifestado y cumplido, a *dar gracias* y a *glorificar* al Señor (p.21). Dicho de otra manera, Dios se revela a través de las *actitudes* que los hombres de Israel toman con relación a El, en cuanto los ha creado y elegido como su pueblo particular. El n.4 concluye: “Cristo revela al Padre en la misma perspectiva y sobre un terreno ya preparado” (p.23).

➔ Resumiendo: en base a una *experiencia histórica* fundamental se forma la *convicción* expresada en *múltiples términos* que apuntan a un *contenido* fundamental referido a la *relación* instaurada entre Dios y el hombre por la Alianza de elección (y creación). Sobre tal experiencia asentará Cristo la plenitud de la revelación.

El capítulo IV (n.5) se ocupa de las *enseñanzas* de Jesús, donde las *imágenes* heredadas del Antiguo Testamento se profundizan y se simplifican. La larga meditación consagrada al hijo pródigo se justifica, de acuerdo a Juan Pablo II, porque en ella, “aunque la *palabra* misericordia no se encuentra allí” (y tampoco la de justicia, se dirá más adelante p.27), sin embargo la *esencia* de la misericordia divina... es expresada de manera particularmente límpida” (p.25). A ello contribuye no sólo la terminología sino la *analogía* misma expresada en el drama profundo entre el padre y su hijo pecador (ib): es “la *relación* de la justicia con el amor que se manifies-

14 Ver lo dicho en la nota 12 sobre los atributos operativos.

ta como misericordia” (p.27) que está inscrita *con gran precisión* en el contenido de la parábola evangélica.

Más en detalle, la “*imagen* concreta del estado de ánimo del hijo pródigo (conciencia de su dignidad perdida) permite *comprender con exactitud en qué consiste la misericordia divina*” (n.6, p.28). A saber, como se dice más abajo, que “la *relación* de misericordia se funda en la *común experiencia* de aquel bien que es *el hombre*, sobre la *universal experiencia* de la dignidad que le es propia” (p. 30). Experiencia por supuesto común al hijo y al padre, como sigue diciendo el texto.

Por tanto, también aquí, más allá de la presencia o ausencia de términos explícitos, la *imagen* concreta o la *analogía* de una situación expresada parabólicamente introduce en la *esencia*, en el *contenido* profundo de la misericordia entendida como *relación* entre Dios y el hombre en torno de la dignidad perdida por este último. Por eso, concluye el n.6, la realidad de la *conversión* es la “expresión más concreta de la obra del amor y de la presencia de la misericordia en el mundo humano” (pp.30-31). ¿Cómo decir más claro que Dios se revela en su misericordia, en su “filantropía” (n.2, p.8), sólo a través de la libre respuesta que le dan los hombres?...

– Momento *hermenéutico*:

También aquí deben ser subrayados dos aspectos:

a) En DM se afirma clara y frecuentemente que Cristo es la revelación *definitiva* de la misericordia divina (n.2, p.8; n.8, p.41; n.15, p.67), y que dentro de su misión el Misterio Pascual constituye la plenitud de su revelación (n.3, p.14; n.4, p.16 y 23; n.6, p.28; n.8, p.38). Gracias a este “cambio fundamental” (n.7, p.32), El logra hacer visible al Padre “rico en misericordia” (n.2, p.9), permitiéndonos entrar en las riquezas inagotables del mundo divino. Infinita misericordia manifestada “en la prontitud del Padre en acoger a los hijos pródigos que vuelven a su casa... (y que) brota continuamente del valor admirable del sacrificio de su Hijo” (n.13, p.56).

b) En consecuencia, es misión de la Iglesia anunciar el evangelio de manera que “el rostro genuino de la misericordia sea *siempre desvelado de nuevo*” (n.6, p.31). Siempre, pero particularmente hoy por la necesidad que el mundo moderno tiene de misericordia (n.2, p.11 y *passim*).

Así como Cristo aportó un cambio fundamental, una novedad radical y definitiva “en una síntesis completamente nueva, llena de sencillez y profundidad (n.6, p.28): hablando del hijo pródigo), así también la Iglesia debe siempre desplegar de nuevo esas riquezas definitivas, adaptándolas a las necesidades de cada momento de la historia, en especial a aquellas como la nuestra que tanto más lo requieren cuanto menos la aprecian y creen necesitarla¹⁵.

Esta exigencia impone un doble esfuerzo: plenamente teológico el primero, para mejor iluminar el misterio revelado en la muerte y resurrección de Cristo; y segundo, con referencia a la presencia temporal de la Iglesia para tratar de "humanizar" al mundo a la luz de las "costumbres" divinas. Materia que roza la así llamada "doctrina social" de la Iglesia de la que se ocupa sobre todo el capítulo VI de DM (nn.10-12). Se encarará ahora el primer aspecto dejando para el fin lo que atañe al segundo punto.

2) *El Misterio Pascual según Juan Pablo II*

– Momento lexicológico:

Desde el comienzo de la encíclica asegura el Papa que desea "recurrir al lenguaje eterno —y al mismo tiempo incomparable por su sencillez y profundidad— de la revelación y de la fe" para expresar con él una vez más las grandes preocupaciones de nuestro tiempo (n.2, p.10).

Es muy claro que, en el capítulo central (V) dedicado a escudriñar el tema, Juan Pablo II hace grandes esfuerzos por repensar el Misterio Pascual con originalidad. Su insistencia en aplicar la relación entre justicia y misericordia, estudiada en el capítulo IV a la luz de su exposición sobre el hijo pródigo, lo prueba. Sin embargo, el recurso a las categorías "tradicionales" de la soteriología (compensación, sacrificio, precio, cólera divina)¹⁶ está presente (a veces con comillas, por ejemplo "compensatio") sin suficientes matices, creando un desequilibrio con el movimiento mismo del texto, con la forma del pensar papal la cual, gracias a la doble dialéctica ya citada (dar-recibir, más-menos), permite abrir nuevos horizontes al desvelamiento actual del Misterio de la Pasión de Cristo.

– Momento hermenéutico:

Más allá, pues, de lo *dicho*, *ie* de las palabras indicadas que permanecen presas dentro de cierta concepción "clásica" sobre las exigencias de la justicia divina en la Redención, el decir mismo del Papa, ie la dinámica de su pensamiento, constituye un real enriquecimiento para la teología de la Redención.

15 También en este aspecto vale la dialéctica del *más y menos*: cf. n.15, pp.70, 69, 67,66 (el capítulo final). Además, el n.12, p.53, del cap. VII, que abre la meditación sobre "la conciencia más honda y concreta" de la Iglesia actual con relación a la misericordia. Dicha conciencia se funda en dicha dialéctica del más y menos.

16 Sobre: la "compensación", n.7, p.34; el "precio" de su "sacrificio", n.8, p.37; n.13, p.56; n.9, p.42; la "cólera" de Dios, n.4, p.19; que Dios "no perdonó" a su Hijo, n.7, p.33 y n.8, p.40. No cabe duda que estos términos se encuentran en la Escritura. Sobre la necesidad de someterlos a una sana hermenéutica, cf un autor poco sospechoso de audacias progresistas como A. MANARANCHE, *Les raisons de l'espérance*, Fayard, 1979, pp. 163-175.

¿En qué sentido se encamina la soteriología de Juan Pablo II? Un nuevo recurso a la doble dialéctica indicada, que está vitalmente presente en todo el texto de DM, permitirá percibirlo mejor.

El Dios que se muestra rico en misericordia, que la revela con sobreabundancia triunfando del pecado y de la muerte, es un Dios que, a la luz del dar correlativo al recibir, se enriquece, por así decirlo, gracias a esa manifestación. En términos más técnicos, Dios logra de ese modo la "summa communicatio libera Summi Boni", cosa que no lograría sin el ejercicio de la misericordia y de la presencia de aquello que la condiciona: el mal, y sobre todo el mal libre del hombre, el pecado. De algún modo, pues, al recibir el pecado la misericordia otorgada por Dios, esa aceptación humana da a Dios la posibilidad de mostrarse más bueno, ¡e más Dios. El hombre puede entonces ser la ocasión para que Dios manifieste más su dignidad de Sumo Bien. En tal sentido puede decirse que Dios recibe del hombre, y del hombre pecador.

En esa misma lógica debe comprenderse también el misterio de la Encarnación Redentora. En Cristo (Dios-hombre) Dios se da supremamente al hombre que le está unido, y éste a su vez (hombre-Dios) da a Dios posibilidades inéditas que tocan al misterio mismo de la divinidad. Ese misterio del dar y recibir queda como sellado en el mismo ser divino gracias al misterio de la Encarnación Redentora, ¡e de la unión hipostática del Cordero de Dios, eternamente inscripto en el seno del Padre (el Nuevo Adán).

Todo esto permite un mejor esclarecimiento de las relaciones entre justicia y misericordia en la obra salvífica.

Al otorgar su perdón al pecador, Dios redobra su don al hombre no en el sentido de una mera reiteración sino de una revalorización con creces, de una recreación mayor de su dignidad filial perdida¹⁷. Tal es, de Dios al hombre, el sentido "excesivo" de la conversión.

Del hombre a Dios, en cambio, dicha conversión implica, para hacer frente a la verdadera condición de pecador, que éste pase por la satisfacción costosa reafirmandose con fuerza en el amor y en la práctica del bien, vivido ahora en condiciones difíciles como victoria sobre el mal. Así triunfa el hombre sobre el pecado para gloria de Dios, y al ser asumido y llevado a cabo todo ello por Cristo, ese triunfo asume una dimensión doblemente infinita: por el sólo hecho de su unión hipostática (hombre-Dios), y porque además, se somete a ello con entera libertad en las más rigurosas condiciones.

¹⁷ También aquí se echa de menos, en el texto papal, una mayor claridad y precisión de ideas, en especial en su exposición de la parábola del hijo pródigo. Como consecuencia se disminuye, a nuestro entender, el sentido profundo del valor "excesivo" del perdón paterno. Falta igualmente, en estos números y en el n.14, pp.63-64 (relativo a la misión de la Iglesia) una distinción neta sobre diferencias y relaciones entre perdón y violencia (humana). Ver al respecto lo dicho en la nota 13.

Siendo la Santidad misma se hace pecado, siendo plenamente inocente pasa por la situación del reo ajusticiado. Tal sobreabundancia de conversión humana, lograda por y en Cristo hombre-Dios, merece ante Dios la promesa de su eterna fidelidad a los hombres en cuanto hermanos y herederos de la obra de salvación. De esa manera la humanidad es exaltada por el perdón recibido en Cristo hasta adquirir el poder de reestructurar, si puede decirse, la Alianza divina, creando un *debitum* en Dios-Padre frente a la obra restauradora del Nuevo Adán. El hombre-Dios logra, para sí y para sus hermanos en humanidad recreada, entroncarse con pleno derecho en el ciclo de la vida trinitaria. He ahí el sentido verdaderamente admirable de la Redención, obra del segundo Adán previsto eternamente y con toda prioridad por el mismo Dios.

Es en ese sentido —que por supuesto no está plenamente explicitado en DM— que parece encaminarse el pensamiento de Juan Pablo II, enriqueciendo o permitiendo aportar nuevos y sugestivos matices a la soteriología "tradicional"¹⁸.

Será interesante clausurar estas reflexiones mostrando en qué medida ellas permiten o exigen precisar, retocar la concepción cristiana habitual, incluso la propuesta en RH por el mismo Papa, del hombre como imagen de Dios.

C) ¿QUE IMAGEN DEL HOMBRE?

Este párrafo dará cuenta del sentido profundo de la intención inicial y fundamental de Juan Pablo II al entregar esta encíclica a la Iglesia y al mundo: a saber, que la verdad del hombre sólo se transparenta a la luz de la imagen de Cristo como revelación del Dios de misericordia.

En efecto, el hombre convertido por el perdón (según lo que Jesús enseña en la parábola del hijo pródigo y realiza en el misterio de su Pasión) se presenta con los rasgos siguientes:

— puede hacer nuevamente el *bien*: amarlo y realizarlo

8 Sobre los esfuerzos actuales para hacer frente a las cuestiones de cristología, ver el documento de la Comisión Teológica Internacional: *Quelques questions choisies touchant a christologie*, en *La Documentation Catholique*, 1-III-1981, pp.222-231 (cf la traducción castellana aparecida "Criterio", N° de Navidad, 1981. Un intento lúcido y honesto, aunque insuficiente, por repensar a fondo la soteriología tradicional, en M.J. NICOLAS, *Pour une théologie intégrale de la Rédemption*, en *Revue Thomiste*, 1981, 34-80. Se debe distinguir de la teoría "clásica" lo que nosotros creemos ser la auténtica doctrina anselmiana sobre la redención. Cf nuestro artículo *Sentido y vigencia de la cristología de San Anselmo. Ensayo de lectura estructural*, en *Stromata*, la parte, 1981, pp. 3-18, y IIa parte, 1982, en imprenta.

- puede hacer un bien *mayor* que antes, afirmándolo en condiciones difíciles. Es capaz de *triunfar* sobre el mal vencéndolo en la prueba (diferencia del primer Adán)
- es capaz de *perdonar* a los otros, a imitación del Dios de misericordia, enriqueciéndose así por el perdón que los otros reciben. Pone mejor de relieve en qué consiste ser más bueno: dar oportunidad a otros para que lo sean, sobre todo cuanto peores son sus condiciones para lograrlo.
- al hacerlo se vuelve también capaz de *dar a Dios*, en si mismo (como Soberano Bien) y en cuanto se *identifica* (en Jesús) con el más pequeño de los hombres¹⁹.

Es así como el hombre entra en la Alianza Trinitaria, viéndose entonces el verdadero sentido de la *reconciliación* cristiana aportada por el *perdón*: entre la *stasificación* que reafirma la verdad del hombre pecador y convertido, y la *restauración* que implica una recreación de acuerdo a la imagen del *segundo Adán*. Es así, igualmente, que logran todo su significado las afirmaciones de Juan Pablo II relativas al hombre como *vía* (o ruta) a recorrer por la Iglesia en su misión. *Hombre-vía que debe a su vez seguir la vía de Cristo hacia el Padre*²⁰. Los trazos arriba señalados permiten quizás entrever mejor la luz trinitaria que ilumina la imagen cristiana del hombre, y por lo mismo también la acción de los cristianos para “humanizar” al mundo que les ha sido confiado como espacio de evangelización.

IV – DEL ANUNCIO EVANGELICO A LA “DOCTRINA SOCIAL”: HACIA “LABOREM EXERCENS”

Nuestros ojos deben volverse ahora al capítulo VI dedicado a examinar los problemas de nuestra generación. Los tres números (10-12) que lo componen tienen dos polos de atención: primero, en el surco de *Gaudium et spes*, se resumen las cuestiones más fundamentales de nuestra época en el problema del *mal*, de los males múltiples que subsisten todavía a pesar del progreso, planteándole al hombre el sentido de su vida, de su existencia (n.10, p.47). Segundo, siguiendo la senda de lo ya expuesto en los capítulos ante-

19 La cita de Mt 25, 34-40 aparece en el n.14, p.59.

20 La imagen del Dios de la Alianza correlativa a ese hombre que es su imagen llevaría a pintar un Dios que: da y recibe, que muere en la cruz, que triunfa sobre el mal. ¿No nos conectaría esto con ciertas reflexiones actuales sobre el “devenir” de Dios? Al menos no se está demasiado lejos de semejante clima. Queda, pues, en claro que si se toma en serio la consigna del Papa de asumir la tarea hermenéutica de pensar siempre de nuevo el misterio cristiano, las conclusiones a las que se llega no difieren excesivamente.

riores de DM, se reitera que no hay posibilidad de reconstruir las relaciones sociales si no se superan las meras exigencias de la justicia abriendo paso a la misericordia y al perdón.

Así como, en el orden de la conversión personal, el cristianismo permite, de acuerdo a la parábola del hijo pródigo, la revelación de algo más humano logrado por el perdón (revaloración del caído, reconstrucción de la relación familiar, superación del mal por el bien), así también, gracias a esa misma luz evangélica, la observación de la tremenda complejidad de las relaciones sociales puede recibir una iluminación y orientación nuevas. También aquí la revelación de la misericordia y del amor llevado al perdón es capaz de ayudar a rehacer tejidos destrozados y en vías de extinción. Superar principios de conducta social como la "ley del Talión" permiten reencontrarse con la justeza del viejo adagio jurídico *summum ius, summa iniuria* (n.12, pp.51-52). Se abre así la posibilidad de poner en práctica una civilización realmente "humanística" (n.11, p.48), línea en la que ha tratado de moverse siempre la doctrina social de la Iglesia (n.12, p.51)²¹.

DM permite comprender mejor que la Iglesia debe esforzarse por hacerlo en un doble nivel: mostrando sus raíces cristológicas profundas en el misterio de la Pasión de Cristo, suprema revelación de la misericordia, y además, en íntima conexión con lo procedente, en el nivel de lo que suele llamarse la doctrina social, que trata de implementar más concretamente las exigencias de dicha enseñanza evangélica en el ámbito de las relaciones sociales, nacionales e internacionales.

Para lograrlo es necesario plantear la reflexión en un plano diverso, aunque complementario, del aquí indicado. Se trata más de una teología de la Creación, insinuada varias veces en esta misma encíclica²², que de una teología de Encarnación Redentora, centro del interés y del esfuerzo de DM. Se ve, pues, cómo la presente reflexión encamina el pensamiento en la dirección que será retomada en la siguiente encíclica de Juan Pablo II *Laborem exercens*. Basta con haberlo indicado. Examinarlo en detalle es una tarea que exige repetidos y diversos esfuerzos del aquí emprendido²³.

21 El término "humanístico" aparece en nn.11, p.48 y 14, p.63.

22 Cf por ejemplo, n.4, pp.22-23 y n.7, p.35.

23 Los lectores de la revista "Criterio" saben que en el presente año se han publicado varios artículos sobre la *Laborem exercens*. Polémica interesante e instructiva, en la medida en que sus autores hablan sobre y en relación al documento, pero sin hacer propiamente un análisis del mismo. No parece, a juzgar por los resultados, el mejor de los métodos.

CONCLUSION

Al final de nuestro recorrido no sería quizás aventurado tratar de sintetizar el esfuerzo papal expresado a comienzos de DM y realizado en el transcurso de su redacción: "Cuanto más se centre en el hombre la misión desarrollada por la Iglesia; cuanto más sea, por así decirlo antropocéntrica, tanto más debe corroborarse y realizarse teocéntricamente, esto es orientarse al Padre en Cristo Jesús" (n.1, p.7).

Hay, pues, que esforzarse por unir estas dimensiones "en la historia del hombre de manera orgánica y profunda" (ib). Principio fundamental "y quizás el más importante" del último Concilio cuya doctrina el Papa se propone actuar (ib) en sus dos encíclicas RH y DM. En esta última la revelación del hombre a sí mismo en Cristo se logra "a través de una referencia cada vez más madura al Padre y a su amor" (ib).

Semejante esfuerzo de unidad en el pensamiento parece poder condensarse, como resultado de nuestra lectura, en los siguientes puntos:

1. El Dios de la Nueva Alianza se revela indisolublemente unido al hombre pecador a través de su perdón triunfante. De tal modo ni Dios es pensable sin el hombre salvado ni el hombre sin Dios que lo enriquece con su perdón. Unidad teocéntrica-antropocéntrica, ie cristocéntrica.

2. Dicha unidad implica una dimensión teologal que mancomuna lenguaje, vida (=acción) y oración del hombre. Pensadas cristianamente a través de las virtudes teologales de fe, amor y esperanza, esas mismas realidades son igualmente pensables, desde un ángulo racional, en las categorías kantianas de pensamiento, acción y esperanza, tan importantes para captar el movimiento de pensamiento de RH²⁴.

3 Sigue un aspecto de unidad eclesial, que subraya cómo la relación misericordiosa Iglesia-Mundo, ambos dan y reciben de acuerdo a la dialéctica constantemente presente en DM. La enseñanza de Juan Pablo II debería entroncarse aquí con la de Pablo VI (en especial Ecclesiam suam y Evangelii Nuntiandi) con el fin de lograr una aproximación más adecuada al problema de las relaciones entre fe y cultura.

4 En fin, unidad hermenéutica, íntimamente conectada con la anterior, cuyos efectos sobre el ejercicio del pensamiento eclesial se manifiestan a través de la lectura siempre renovada de los datos de la Escritura y la Tradición. Y con más razón, de las "tradiciones". El Magisterio y la teología católica, gracias a semejante ópti-

24 Cf nuestro artículo sobre RH citado en la nota 1.

ca, no pueden sino lograr inmensas ventajas. Una prueba concluyente es, en su nivel y no obstante ciertas innegables limitaciones, la misma encíclica DM.

Cuanto acaba de decirse constituye, en última instancia, una serie de aproximaciones para abrir el pensamiento del cristiano a una mejor inteligencia de la imagen de Dios revelada en los evangelios.

Unidad del Padre, del Hijo y del Espíritu que se perfila mejor, creemos, a través de la triada: revelación, acción, súplica. Un Dios (Padre) que se manifiesta plenamente en el ser y en la vida (=acción) de su Hijo (Cristo) y a través de la súplica que apela a la misericordia (Espíritu)²⁵. En fin, Dios de la Alianza, Trinidad que sólo se revela en las misiones divinas, invisibles y visibles, cuyo efecto “sobrenatural”, más profundamente divino y humano al mismo tiempo, es el orden teologal en su triple e indivisible aspecto de fe, esperanza y caridad, *ie* de pensamiento, de súplica y de acción (interna y externa). De semejante corriente de vida divina comunicada viven tanto la Iglesia en su conjunto como cada uno de los cristianos. Y por tanto, afirmación sorprendente pero plenamente de acuerdo con la concepción pneumatológica de la Iglesia expuesta en RH, también viven de ella los hombres “de buena voluntad” presentes en el mundo²⁶.

Siendo esto así ¿quién se atreverá a negar que la doctrina de DM representa, si no una revolución, al menos un paso muy serio para enriquecer la teología católica, más aún el mismo lenguaje de la fe? El Dios de la Nueva Alianza se perfila mejor, gracias a ella, como un Dios no pensable sino entrando en la circulación de la vida de los hombres, así como éstos no son pensables en verdad sino entrando a su vez en el círculo creador de la misma vida divina. Plena unidad, por tanto, de teología y economía; inseparabilidad, tratándose del Dios cristiano, de ser y revelación.

EDUARDO BRIANCESCO

25 He aquí los principales textos sobre el Espíritu Santo, en especial relacionado con la oración: *nn. 2, p. 10; 7, p. 35; 8, p. 40; 13, p. 57; 15, p. 69* (se subrayan los más importantes). No olvidar, por otra parte, que el texto de Jo 14, 9: “Quien me ve a mi, ve al Padre” sirve de base a toda la encíclica.

26 Sobre el aspecto pneumatológico de la Iglesia en RH ver nuestro artículo citado en la nota 1.

RENOVACION JURIDICA DE LA VIDA CONSAGRADA

Principios y líneas centrales

El 25 de enero de 1959, Juan XXIII anunció la necesidad de renovar el Código de derecho canónico, llamado Pío-benedictino. La anunciada renovación jurídica debía ser, al mismo tiempo, punto de llegada y expresión dinámica de un acontecimiento eclesial anterior: el Concilio Vaticano II.

En 1963 Pablo VI instituyó la Pontificia Comisión para la revisión del *Código de Derecho canónico*. Dos etapas marcan los trabajos de esta Comisión: el período de *preparación* de los cánones (1963-1972) y el tiempo de *revisión* de los mismos (1973-1980), acompañadas ambas por una amplia labor de consulta a personas, órganos e instituciones eclesiales. Los criterios que han iluminado esta tarea de revisión jurídica han sido fundamentalmente tres: 1) máxima seriedad científica; 2) apertura a las riquezas doctrinales del Concilio Vaticano II; 3) atención esmerada a las situaciones sociales de nuestro tiempo y a las necesidades pastorales del Pueblo de Dios¹.

El tercer gran paso tuvo lugar el 4 de septiembre de 1967, cuando el primer Sínodo de Obispos discutió y aprobó los "Principios directivos de la revisión del Código de Derecho Canónico". Estos principios directivos, como los trabajos de la Comisión, han sido publicados en la revista *Communicationes*, la cual, desde 1969, ha ido publicando todas las sesiones de trabajo y la revisión de cada uno de los cánones del nuevo Código. Dicha revista será, de aquí en más, una *fuerza* imprescindible para el estudio, comprensión e interpretación, de la nueva disciplina eclesial.

1 El proceso de elaboración del nuevo Código de Derecho canónico ha sido presentado de modo sintético al principio del mismo. Es una especie de introducción histórica en la que se indican los pasos dados, los criterios orientadores, el método de trabajo...

1. EL DERECHO EN EL MISTERIO ECLESIAL

La eclesiología del Vaticano II se abre con una gran afirmación: “Y como la Iglesia es en Cristo como un sacramento o señal e instrumento de la íntima unión con Dios y de la unidad de todo el género humano...”². Esta dimensión sacramental del Pueblo de Dios se concreta en su misma naturaleza: “una realidad compleja, constituida por un elemento humano y otro divino”³.

Es decir, la Iglesia es, al mismo tiempo, visible e invisible, espiritual y social, institución y misterio, derecho y caridad. La eclesiología conciliar anula, de este modo, todo reduccionismo eclesial y muestra la unidad entre las así llamadas “Iglesia del derecho” e “Iglesia de la caridad”. No hay cabida, pues, para los antagonismos o las dicotomías entre derecho y gracia, entre derecho y caridad.

Sin embargo, el derecho eclesial no es fin de sí mismo ni se justifica por sí mismo. No es una realidad absoluta. Por el contrario, está ordenado a la gracia e informado por la caridad. Es un instrumento pastoral, pues en la Iglesia la acción se ordena a la contemplación, lo visible a lo invisible; lo humano está subordinado a lo divino. Así lo dice el Concilio: “Es característico de la Iglesia ser, a la vez, humana y divina, visible y dotada de elementos invisibles, entregada a la acción y dada a la contemplación, presente en el mundo y, sin embargo, peregrina, y todo esto de suerte que en ella lo humano está ordenado y subordinado a lo divino, lo visible a lo invisible, la acción a la contemplación y lo presente a la ciudad futura que buscamos”⁴.

La renovación jurídica está ordenada a la transformación interior y espiritual, pues el derecho eclesial está subordinado a la gracia y la institución jurídica a los carismas. Este es el sentido y significación más profundos del derecho eclesial, tal como se desprende de la naturaleza sacramental de la Iglesia. Al mismo tiempo, esta verdad se convierte en criterio eclesiológico insustituible para valorar adecuadamente la disciplina jurídica de la Iglesia.

Las normas jurídicas sobre la Vida Consagrada no son, pues, fin de sí mismas, sino un instrumento al servicio de la fidelidad carismática propia. Son un camino de vida y para la vida de los Institutos de vida consagrada. Son una ayuda, que la misma Iglesia pone en manos de los consagrados por la profesión pública de los consejos evangélicos, en orden a favorecer la vivencia en plenitud de nuestra específica vocación eclesial. Con este espíritu debemos asimilarlas y cumplirlas.

2 LG 1.

3 LG 8.

4 SC 2.

Es cierto que las disposiciones y ordenaciones jurídicas, en cuanto obra humana, pueden tener fallos, lagunas o inconvenientes, que postulen una renovación actualizada, habida cuenta de los cambios y exigencias socio-culturales y el progreso de la reflexión teológica. Precisamente por esto, la nueva disciplina jurídica se nos ofrece como un medio para nuestra maduración espiritual, superando disposiciones obsoletas del Código Pío-benedictino (1917-1918). Más aún, como obra humana siempre estará abierta a ulteriores renovaciones. La vida suele ser más compleja que el derecho.

2. FUENTES DE LA RENOVACION JURIDICA

La nueva disciplina codicial es fruto de una doble fidelidad: al magisterio y espíritu del Vaticano II, por una parte, y a la experiencia de renovación efectuada por los Institutos de vida consagrada en la época postconciliar, por otra. De este modo, tenemos ubicadas las *dos fuentes principales* de la renovación jurídica en torno a la vida consagrada.

2.1. EL VATICANO II

El *Código Pío-benedictino* ofreció un cuerpo sistemático de leyes sobre los religiosos, abarcando todos los aspectos y fases más importantes de la vida de un instituto religioso y de sus miembros. Hasta 1917 se careció en la Iglesia de una legislación completa y sistemática en torno a la vida religiosa⁵.

El nuevo Código ha introducido diversos y profundos cambios con respecto a la disciplina jurídica contenida en el Código Pío-be-

5 El P. Marcos SAID O.P., en su artículo: *Estado actual de la reforma del código canónico de los religiosos*, Vida Religiosa 1 de marzo de 1975, pp. 122-123, indica dos hechos principales: "Primero, las viejas instituciones monásticas y también las grandes Ordenes mendicantes tenían unas tradiciones tan profundamente enraizadas y un derecho particular tan bien organizado, que apenas necesitaban ninguna intervención de la Santa Sede. En segundo lugar, el día 25 de mayo de 1566, San Pío V promulgó la Constitución Apostólica *Circa pastoralis*, en la cual prohibió severamente toda forma de vida religiosa para mujeres, excepto la de monjas de clausura con votos solemnes. Esta disposición siguió en vigor hasta el 8 de diciembre de 1900, cuando León XIII, en la famosa Constitución *Conditae a Christo*, dio reconocimiento pleno de congregaciones religiosas a un gran número de instituciones de votos simples que habían proliferado mientras tanto en la Iglesia y habían sido más o menos toleradas. Estas congregaciones solamente empezaron a ser equiparadas a los institutos de votos solemnes con la promulgación del Código". La promulgación del Código Pío-benedictino acarrió, entre otros, dos grandes defectos; el primero, una acentuación excesivamente jurídica de la vida religiosa. De hecho, las Constituciones reformadas a la luz de dicho Código parecían más un tratado jurídico que una fuente de inspiración espiritual y carismática; y, en segundo lugar, una tendencia a uniformar y homologizar las distintas expresiones carismáticas de la vida religiosa, perdiendo personalidad carismática original cada uno de los Institutos religiosos.

nedictino. Los motivos de esta renovación son varios. Entre ellos: 1) el florecimiento de gran número de institutos extremadamente diferentes unos de otros, aún cuando tenían el común denominador de la profesión pública de los consejos evangélicos confirmada por los votos, y alguna forma de vida común. Esta diversidad carismática de la segunda mitad del siglo XIX y primera mitad del siglo XX sería tenida en cuenta en el aula conciliar; 2) la aparición de los Institutos seculares como nueva forma de vida consagrada, no identificada con los institutos religiosos (Ordenes y Congregaciones), abriría nuevos interrogantes a la reflexión teológica sobre la identidad de los religiosos y quienes quedaban comprendidos bajo ese nombre. Sobre esta cuestión de fondo no polemizó el Concilio Vaticano II. Cuando los documentos conciliares hablan de “religiosos” o “de vida religiosa” aparece con claridad que no utilizan esas palabras o términos en el sentido estricto que les da el Código Píobenedictino. Sin duda alguna, los Padres conciliares entienden por “religiosos” no solamente los miembros de los Institutos religiosos, sino que amplían la extensión del vocablo a los miembros de las sociedades de vida en común sin votos y a los miembros de los Institutos seculares. Es decir, usan los términos “religiosos” y “vida religiosa” en sentido amplio. 3) La vida de la Iglesia y la reflexión teológica preconiliar y conciliar son también motivos muy importantes en la renovación de la disciplina jurídica sobre la vida consagrada. El Concilio se hizo eco de esa triple realidad y se ha convertido en la fuente primera de la nueva disciplina eclesiástica, como deseaba Juan XXIII.

En el plano doctrinal, debemos citar como fuentes principales de la nueva disciplina canónica, tres grandes documentos: el capítulo sexto de la Constitución dogmática *Lumen Gentium*, los nn. 33-35 del decreto *Christus Dominus*, y el Decreto sobre la renovación de la Vida Religiosa, llamado *Perfectae caritatis*. A ellos debemos añadir la Exhortación Apostólica *Evangelica Testificatio* de Pablo VI, como continuación y explicitación del pensamiento conciliar.

En el ámbito disciplinar, los Padres conciliares también renovaron muchas cosas en lo que concierne a la vida y a la acción apostólica de los Institutos de vida consagrada y de sus miembros. Así se deduce de los documentos anteriormente citados y del Motu Proprio *Ecclesiae Sanctae* (6.8.1966), en el que se establecen las normas a seguir en la ejecución de los Decretos: *Christus Dominus* y *Perfectae caritatis*. A ese Motu proprio le siguieron otros documentos disciplinarios, que han sido tenidos en cuenta en la redacción de la nueva disciplina jurídica⁶. El nuevo Código es fruto e hijo de estas fuentes conciliares y postconciliares.

6 Entre los documentos jurídicos postconciliares, referidos a la vida consagrada podemos citar: 1) *Cum adnotae* (6.11.1964); 2) *Clausuram papalem* (4.6.1970); 3) *Re*

2.2. LA EXPERIENCIA POSTCONCILIAR

Tanto el magisterio del Vaticano II como los documentos disciplinares emanados en la época postconciliar abrieron las puertas a una tarea de renovación concreta en el seno de cada Instituto de vida consagrada. Se celebraron Capítulos generales especiales para reformar las Constituciones y brotaron experiencias nuevas en la estructura y dinámica de la vida consagrada.

La Comisión encargada de elaborar la nueva disciplina eclesial sobre los Institutos de vida consagrada no ha perdido contacto con las múltiples experiencias, impulsadas por la renovación conciliar. Estas experiencias han sido variadas y múltiples. Unas positivas, otras negativas. Algunas muy curiosas y otras cargadas de fecundidad espiritual. Ha habido abusos como también han existido aciertos. Es cierto que el Código de derecho canónico renovado está llamado a corregir desviaciones y a plasmar caminos ya experimentados. Sin embargo, el nuevo Código no se presenta como anatematizador de abusos o de experiencias fallidas. Se han tenido presentes, sí, pero se ha legislado desde la positividad: no condenar y cerrar puertas, sino obtener toda la fuerza espiritual y evangélica contenida en la vida consagrada por la profesión pública de los consejos evangélicos.

La experiencia de renovación eclesial, centrada fundamentalmente en la tarea de redescubrir la identidad carismática propia de cada Instituto en conformidad al espíritu del fundador y al patrimonio espiritual específico, ha influido positivamente en la nueva disciplina canónica tanto en lo que mira al *contenido* de cada canon como en lo que se refiere a la *estructura* de los mismos. El nuevo Código no aparece pues como una novedad totalmente desconocida. Por el contrario, estamos ya, de algún modo, familiarizados con sus disposiciones y orientaciones concretas. Ya hemos aprendido a vivirlas en el período que va desde la finalización del Concilio hasta la aparición del nuevo Código de Derecho canónico. El camino no lo iniciamos en el kilómetro cero.

3. PRINCIPIOS ORIENTADORES DE LA RENOVACION JURIDICA

No es nuestro propósito, en este apartado, el exponer los diez principios generales que han guiado los trabajos de la Comisión pontificia para la renovación del Código, aunque sí los presupone-

ligionum laicalium (31.5.1966); 4) *Dum canonicarum legum* (8.12.1970); 5) *Renovationis causam* (6.1.1969); 6) *Ad Instituenda* (4.6.1970); 7) *Clericali instituta* (27.11.1969).

mos⁷. Intentamos, más bien, ubicar las directrices globales que han inspirado, en concreto, la elaboración de los cánones referentes a la vida consagrada. Directrices presentadas por el Relator de esta sección o que fueron apareciendo en el transcurso de los diálogos de estudio⁸. Unas y otras queremos presentar aquí sintéticamente.

3.1. EXPRESAR Y PROTEGER JURIDICAMENTE LA VIDA CONSAGRADA

El derecho canónico se hace estéril cuando pierde su contacto con la vida y la reflexión teológica. Esto es cierto. Pero debemos librarnos de falsas ilusiones o expectativas. Las normas jurídicas no son ni pretenden ser un tratado teológico sobre la vida consagrada. Si esperamos esto del nuevo Código quedaremos defraudados. Pongamos un ejemplo. Los textos relativos a los consejos evangélicos sufrieron diversas y profundas modificaciones dado que, en un principio, eran textos preferentemente teológicos. Una cosa es presentar la teología de la vida consagrada y otra expresar jurídicamente esa misma vida.

Los cánones primeros o preliminares, sin embargo, son de carácter teológico-jurídico. En ellos se expone, de modo sintético, la naturaleza teológico-canónica de la vida consagrada, indicando los elementos básicos, definitorios y constitutivos, de quienes siguen a Cristo por la profesión pública de los consejos evangélicos. Además, manifiestan la índole carismática de esta vida, la necesidad de la vocación divina y la íntima relación entre la vida consagrada y la Iglesia. En estos cánones preliminares, pues, se entremezclan elementos teológicos y de la Sagrada Escritura con elementos netamente jurídicos, sin poner en peligro la precisión y claridad de las normas jurídicas.

Lo indicado nos permite deducir lo siguiente: las normas jurídicas no tienen como cometido principal y directo el ofrecernos un tratado de espiritualidad ascético-mística sobre la vida consagrada.

7 Estos diez principios generales fueron discutidos y aprobados en el Sínodo de Obispos de 1967. Los enumeramos: 1) Indole jurídica del Código; 2) Ubicación del foro externo e interno en el derecho canónico; 3) Algunos medios para favorecer el cuidado pastoral en el Código; 4) Incorporación de las facultades especiales en el mismo Código; 5) Aplicación del principio de subsidiaridad en la Iglesia; 6) Protección de los derechos de las personas; 7) Ordenación de los procesos en orden a proteger los derechos subjetivos; 8) La ordenación territorial en la Iglesia; 9) Revisión del derecho penal; 10) Nueva disposición sistemática del Código de Derecho Canónico. *Communicationes* 2, 1969, 77-85. Estos principios han incidido en la disciplina de la vida consagrada y, principalmente, los números uno, cuatro, cinco y seis.

8 El Relator de este grupo de trabajo fue el dominico maltés Marcos Said, profesor de la Universidad de Santo Tomás de Roma (Angelicum). Las directrices presentadas por el Relator pueden verse en la revista *Communicationes* 2, 1970, 170-176; 1, 1977, 54-58.

Esto compete a la teología espiritual. Lo cual no puede conducirnos a minusvalorar la disciplina canónica. No le pidamos al manzano, peras. Ello no significa, sin embargo, que el cumplimiento fiel, inspirado y ordenado a la caridad, de las disposiciones jurídicas no contenga una fuerza espiritual. Con otras palabras: quien daña los derechos de otras personas o evade sus responsabilidades jurídicas, derivadas de su específica personalidad eclesial, pone en juego su propio crecimiento espiritual. No crece en santidad. De aquí la importancia espiritual del Código, aunque no sea éste un tratado de espiritualidad ascético-mística.

Las normas codiciales son eminente y preferentemente jurídicas, con todas las implicaciones y consecuencias contenidas en el término "jurídicas". El objeto principal y esencial del derecho eclesial radica en determinar la personalidad jurídica de los distintos miembros del Pueblo de Dios, en especificar su capacidad jurídica y en ordenar el ejercicio de derechos y obligaciones. Todo ello con fuerza coactiva. Apliquemos ahora este principio a la vida consagrada. El Código define la personalidad jurídica de los Institutos y miembros de vida consagrada, determina su capacidad y ejercicio jurídicos, y especifica los derechos y obligaciones propios de la vida consagrada en sí y en relación a los demás miembros de la Iglesia. Es decir, el Código expresa y protege jurídicamente la vida consagrada.

De este modo, la disciplina canónica es, al mismo tiempo, *testimonio jurídico* de la identidad carismática de la vida consagrada y *protección orgánica y organizada* en orden a fomentar la obra misteriosa de la gracia divina en los consagrados, conduciéndolos a la plenitud de la vida según el Espíritu. No es todo nuevo ni todo viejo. En esta disciplina eclesial referida a la vida consagrada encontramos cosas nuevas y cosas viejas (*nova et vetera*). Las cosas viejas son aquellas que la Iglesia ha recibido por institución divina. Son inmutables. Las cosas nuevas brotan de la necesaria adaptación de la Iglesia a las nuevas necesidades de los tiempos. Son cambiables. Unas y otras, sin embargo, proceden del mismo espíritu del Evangelio de Cristo Jesús⁹.

Este primer criterio de renovación se ha inspirado en un texto de la *Perfectae caritatis*: "Ordenándose la vida religiosa sobre todo a que sus miembros sigan a Cristo, y se unan a Dios por la práctica de los consejos evangélicos, hay que pensar seriamente que las mejores acomodaciones a las necesidades presentes no surtirán efecto si no se vivifican con una renovación espiritual, a la que siempre hay que atribuir la fuerza principal en la ejecución de las obras externas" (2, e). Guiados por este principio, se ha querido evitar que la legislación canónica muestre una preocupación preferente sobre el aspecto externo de la vida consagrada. Las acomodaciones jurí-

9 Cfr. *Communications* 2, 1969, 88.

dicas (leyes, estatutos, constituciones, directorios) están ordenadas y vivificadas por esa fuerza espiritual que brota de un real y verdadero seguimiento de Cristo, tanto por parte de los consagrados como por parte de las comunidades. Un ordenamiento jurídico perfecto queda incompleto sin el eco de una renovación espiritual. Y ésta puede paralizarse o desviarse cuando le falta el complemento de una ordenación jurídica de derechos y obligaciones.

3.2. EXPRESAR Y PROTEGER LA PERSONALIDAD ECLESIAL DE LA VIDA CONSAGRADA

Esta ha sido otra de las directrices que han guiado los trabajos de la comisión. Injertar la vida consagrada en disposiciones jurídicas no ha sido tarea fácil fundamentalmente por dos razones: *primera*, dada la variedad de carismas fue necesario, desde un inicio, el conjugar armoniosamente un equilibrio entre el respeto a esa diversidad de formas de la vida consagrada y la plasmación de unos principios jurídicos comunes a todas ellas. *Segunda*, la misma identidad carismático-profética de la vida consagrada, con su fuerza renovadora propia, no podía quedar paralizada a través de unas normas jurídicas rígidamente estructuradas. Se intentó, pues, lograr un equilibrio entre estabilidad y flexibilidad jurídicas. De esto hablaremos después.

1) *Expresar y proteger la identidad carismática de la vida consagrada*

La misión sustantiva del derecho eclesial consiste en estructurar orgánica y organizadamente la vida y la misión del nuevo Pueblo de Dios. Por esto mismo, el derecho sobre la vida consagrada debe expresar y proteger la personalidad carismática de la misma, su identidad y misión eclesiales. La vida consagrada es un carisma institucionalizado y estructurado. El anarquismo carismático no es positivo, pues termina por dañar la existencia de los mismos carismas. Como tampoco es positivo el juridicismo que coarte la vida y la dinámica de los carismas. El derecho canónico ofrece un cuadro estructurado al servicio de la fidelidad al propio carisma y a la propia vocación eclesial.

Podemos afirmar, sin miedo a equivocarnos, que el primer derecho y el primer deber, ambos fundamentales, que tienen todos y cada uno de los miembros de la Iglesia es el de expresar y proteger su específica personalidad eclesial. Los trabajos de renovación jurídica sobre la vida consagrada estuvieron presididos siempre por este horizonte: expresar adecuadamente el don carismático de quienes profesan públicamente los consejos evangélicos. Es decir, precisar los elementos constitutivos de la vida consagrada, afirmarlos orgánica y ordenadamente, y darles cauces jurídicos a través de los

cánones concretos. Carisma y derecho están llamados a complementarse sin destruirse mutuamente.

2) *Expresar y proteger*

la diversidad carismática de la vida consagrada

Existe una personalidad eclesial común a todos aquellos que siguen a Cristo por la profesión pública de los consejos evangélicos. Esto posibilita la existencia de un derecho común a todos ellos. Y, al mismo tiempo, cada Instituto vive y concreta los elementos constitutivos comunes en el marco específico de su propia índole carismática. Y esto posibilita la existencia de un derecho propio de cada Instituto.

La índole carismática de cada Instituto, en conformidad a la mente y la vida de su fundador, toma cuerpo en el llamado *patrimonio carismático propio*, el cual está integrado por la espiritualidad, tradición, legislación e historia, de cada Instituto. El derecho común no puede ahogar esta diversidad carismática sino apoyarla y fomentarla, porque ella hace a la belleza de la Iglesia. La legislación común no puede ni debe ahogar el patrimonio carismático propio de cada Instituto, ni ignorarlo. La renovación jurídica se ha empeñado en salvaguardar esa diversidad carismática, evitando uniformar la vida consagrada. ¿Cómo? Se ha buscado un justo equilibrio entre el derecho común y el derecho propio de cada expresión carismática.

3.3. EXPRESAR Y PROTEGER LA ARMONIA ENTRE DERECHO COMUN Y DERECHO PROPIO

El derecho común es una mediación eclesial ordenada a expresar y proteger el carisma de la vida consagrada a través de normas y principios generales. El derecho propio de cada Instituto es también una mediación eclesial destinada a testimoniar y salvaguardar la índole carismática propia de cada Instituto. ¿Qué funciones deben desempeñar y cuál es la relación existente entre derecho común y derecho propio?

El derecho común debe limitarse a los principios y normas más generales, ofreciendo, a través de los mismos, una especie de ley-cuadro, que garantice la adecuada libertad de cada Instituto para poder aplicar la disciplina común a sus propias necesidades y en conformidad al propio carisma, características específicas, fines, sanas tradiciones y misión en la Iglesia. Cuando se habla, por ejemplo, de los derechos y obligaciones de los consagrados, se indican cuáles son en línea de principio. Así, se dice que la confesión sacramental debe ser "frecuente", dando libertad a cada Instituto para precisar, en su derecho propio, cuál debe ser esa frecuencia.

De este modo, el derecho propio, expresado principalmente en las Constituciones, tiene como función encarnar los principios generales del derecho común.

Estas afirmaciones nos permiten obtener las siguientes conclusiones en orden a clarificar mejor la relación entre el derecho común y el derecho propio de cada Instituto:

- 1) el derecho común debe contener siempre principios generales precisos, evitando la minuciosidad, el detallismo y la complejidad, que hacen difícil su inteligencia. De hecho, el nuevo Código remite continuamente al derecho propio de cada Instituto, estimulando así un profundo conocimiento del mismo, de su inspiración original y de su propio patrimonio espiritual. El derecho común, además, servirá de guía para la aprobación de las Constituciones;
- 2) el derecho propio prevalece sobre el derecho común. Aunque parezca extraño, esta afirmación recoge una larga tradición jurídica, que encuentra su origen en el derecho romano. El Código será, para los Institutos de vida consagrada, criterio orientador y lugar de suplencia jurídica. Cuando se deba resolver un conflicto jurídico se acudirá, en primer lugar, a las disposiciones del derecho propio de cada Instituto. Si éstas no indican nada al respecto se acudirá al derecho común;
- 3) esta justa relación entre el derecho común y el derecho propio evita la "nivelación" o "uniformidad" carismática. Si todos los Institutos de vida consagrada tuviesen que regirse por un derecho común detallista y minucioso, o no dispusiesen de libertad para aplicar las normas generales, tendríamos, como lógica consecuencia, personalidades carismáticas difuminadas y ambiguas, en detrimento de la edificación común del cuerpo eclesial.

3.4. EXPRESAR Y PROTEGER EL EQUILIBRIO ENTRE ESTABILIDAD Y FLEXIBILIDAD

Este principio directivo de la renovación jurídica es una consecuencia lógica de los anteriores. Se basa en una distinción: una cosa son los principios constitutivos de la vida consagrada en general y de cada carisma en particular, y otra, las normas meramente disciplinares, tanto del derecho común como del derecho propio. A partir de esta distinción podemos precisar qué se entiende por estabilidad y flexibilidad jurídicas.

Estabilidad y flexibilidad en el derecho común: los elementos esenciales que determinan la personalidad eclesial de la vida consagrada deben ser sancionados con firmeza (estabilidad jurídica). Son substancialmente perennes y sólo pueden cambiarse en aquello que mira a su manifestación externa.

Por el contrario, los elementos disciplinares comunes admiten una adecuada flexibilidad para que puedan adaptarse a las condiciones y exigencias de la Iglesia y de los mismos Institutos de vida consagrada. Esta flexibilidad es absolutamente necesaria si el nuevo Código ha de ser una ayuda y no un obstáculo para la renovación espiritual de las personas consagradas. Esta flexibilidad nos habla de unas normas disciplinares dinámicas y vivas, que hacen menos duras la vida y la actividad de los Institutos de vida consagrada, y tienen presente la rapidez de cambios culturales, sociales y geográficos, dentro de los cuales deben vivir y evangelizar las personas consagradas. Un derecho disciplinar cerrado o inflexible muere rápidamente por inadaptación u oprime a quien debe cumplirlo con fidelidad.

Estabilidad y flexibilidad en el derecho propio: los valores constitutivos que configuran la personalidad carismática de cada Instituto son, en sí mismos, perennes e inmutables, so pena de cambiar la identidad carismática. Ellos marcan la estabilidad propia de cada Instituto y deben ser definidos con claridad y precisión.

Ahora bien, los estatutos disciplinares de cada Instituto son y deben ser adaptados según las necesidades y circunstancias. Más aún, la comunión básica de un Instituto se expresa en la vivencia del carisma propio, mientras la pluralidad en las formas externas de vivirlo, debe ser favorecida por los estatutos disciplinares. Unidad y pluralismo encuentran ahí su raíz y su explicación.

3.5. EXPRESAR Y PROTEGER EL PRINCIPIO DE SUBSIDIARIDAD

El número sobre la obediencia del decreto *Perfectae caritatis* concluye con esta invitación: "Los capítulos y consejos cumplan fielmente su función en el gobierno y expresen cada uno a su modo la participación y cuidado de todos los miembros en el bien de toda la comunidad" (n. 14).

El principio de subsidiaridad tiene diversos niveles de aplicación. Aquí nos interesa llevarlo al plano del *régimen interno* de los Institutos de vida consagrada, tanto en lo que mira a la participación responsable en el gobierno como en lo que hace referencia a los canales de representación en el mismo. El principio de subsidiaridad está íntimamente unido al principio de corresponsabilidad.

El Concilio, y desde él el nuevo Código, potencian una concepción menos monolítica y menos absolutista de la autoridad y del gobierno, que han ocasionado, en alguna ocasión, abusos de poder e interpretaciones unilaterales de la identidad carismática de cada Instituto. La participación y cooperación de cada miembro, según

competencias y responsabilidades diferenciadas, en la vida y en la dinámica de su propio Instituto y Comunidad, vienen reclamadas por el principio de subsidiaridad. Los responsables no son únicamente los superiores o los órganos de gobierno, sino todos y cada uno de los miembros, los cuales se hacen presentes y actúan a través de sus canales de representación. De hecho, la renovación post-conciliar nos ha acostumbrado positivamente a esta participación y ha inspirado un estilo de gobierno más fraterno y más evangélico, más participado y menos unipersonal.

Por otra parte, el Código, en sus disposiciones disciplinares, conjuga el siguiente equilibrio: ni suprime el gobierno y la animación personal por gobiernos colegiales indefinidos e impersonales¹⁰, ni confía todo a la autonomía personal de los superiores desplazando los órganos de gobierno colegial, como son los capítulos y consejos. El Código arbitra una armonía adecuada entre lo personal y lo colegial.

Las formas concretas de participación y los modos prácticos de armonizar lo personal y lo colegial en el gobierno o régimen interno se dejan al derecho propio de cada Instituto. Hay Institutos que acentúan lo personal sin descartar las formas colegiales y otros favorecen lo colegial sin suprimir las competencias personales; algunos Institutos insisten en una participación democrática más directa y desde "las bases", mientras otros postulan una participación consultiva dejando la decisión final a la autoridad personal competente.

El Código, pues, inspirado en el principio de subsidiaridad, favorece la unidad interna de cada Instituto, potenciándola con una dinámica de sana descentralización. Con este principio general de participación y de representación, el Código define su postura: evitar y prevenir abusos en el ejercicio de la autoridad y del gobierno Interno. Indirectamente indica un respeto delicado hacia la persona consagrada en particular.

3.6. EXPRESAR Y PROTEGER LA IGUALDAD FUNDAMENTAL DE INSTITUTOS MASCULINOS Y FEMENINOS

Una de las críticas más duras contra el Código Pío-benedictino ha sido ésta: es discriminatorio, pues los Institutos femeninos son considerados, en algunos cánones, como menores de edad y necesitados de tutoría. Por ejemplo, el examen canónico exigido a las mujeres por el Ordinario del lugar antes de entrar a la vida consagrada y que no se pedía a los varones.

¹⁰ Algunos Institutos, muy pocos, hicieron la experiencia de poner al frente del gobierno general un triunvirato de personas en lugar de un superior concreto y personal.

Así como a nivel cristiano (de identidad cristiana) existe una igualdad fundamental para todo bautizado, sea hombre o mujer, del mismo modo a nivel de vida consagrada se da una identidad fundamental entre todos los consagrados, sean institutos masculinos o femeninos. En este sentido, no puede haber discriminaciones jurídicas. El Código nuevo es fiel a la promoción de la mujer dentro de la comunidad eclesial.

El principio canónico dice así: "Aquellas cosas que son establecidas para los Institutos de vida consagrada y sus miembros valen, por igual derecho, para uno y otro sexo, a no ser que conste otra cosa del contexto del lenguaje o por la naturaleza misma de la cosa". La norma canónica contiene un principio y una excepción ("a no ser que..."). Pero la excepción no es discriminatoria, pues vale tanto para los Institutos masculinos como para los femeninos. A este respecto, compartimos la matización que hace el P. Jean Beyer:

"Es evidente que una plena igualdad, aunque sea jurídica, puede traer consigo algunos inconvenientes. En los Institutos femeninos, en efecto, hay elementos psicológicos que deben ser respetados siempre, por estar vinculados con la misma vitalidad y fuerza espiritual de aquéllos. Por ello consideramos que al aplicar este principio debe procederse con suma prudencia, la cual, sin embargo, no impide que la autoridad competente de la Iglesia elimine inveterados abusos"¹¹.

Solamente queremos hacer un añadido para que el sentido del texto sea completo: cambiar el término femenino por masculino y el resultado será el mismo desde otra perspectiva.

3.7. EXPRESAR Y PROTEGER LOS DERECHOS FUNDAMENTALES DE LA DIGNIDAD HUMANA

Este principio orientativo no aparece expresamente formulado en las directrices de la Comisión, aunque sí en algunos autores¹². Ello no significa que no se haya tenido presente como telón de fondo en los trabajos de renovación jurídica.

El cristiano, por su bautismo, no renuncia a ser hombre ni a su vocación y dignidad humanas, más bien se compromete vitalmente a vivir en plenitud esa vocación en y desde Cristo Jesús, modelo perfecto de hombre. Lo mismo cabe afirmar de la persona consagrada. La gracia no destruye la naturaleza humana, como tampoco los carismas, sino que la sana, perfecciona y eleva, según el decir de Santo Tomás de Aquino. Por esto mismo, los derechos fundamentales de la persona humana y los derechos fundamentales de todo

11 J. BEYER: *Los Institutos de vida consagrada*, Madrid, BAC, 1978, 21.

12 Cfr. *ib.*, pp. 21-22.

bautizado no son anulados por el carisma de la vida consagrada en general o de un Instituto en particular, sino orientados en una perspectiva nueva y encarnados en un marco peculiar: los que brindan los consejos evangélicos de pobreza, castidad y obediencia, profesados públicamente en la Iglesia.

Esos derechos fundamentales, los del hombre como hombre y los del bautizado como bautizado, no han sido olvidados por el nuevo Código. Sus normas disciplinares parten de ellos y los presuponen. Son derechos inalienables, aunque admitan formas o caminos distintos para ejercitarlos. La persona consagrada, en concreto, se obliga libremente a vivir esos derechos desde las exigencias espirituales de los consejos evangélicos y en el seguimiento radical de Cristo Jesús.

Este reconocimiento de los derechos fundamentales de la persona humana no deja de ser un desafío para el derecho común y para el derecho propio de cada Instituto. Sobre todo para éste último, pues sus disposiciones normativas son más concretas, y deberán armonizar las exigencias al carisma e índole espiritual del Instituto con los derechos fundamentales de la persona humana y de la identidad cristiana. Según parece, los derechos fundamentales del cristiano vendrán consignados y especificados en la Ley fundamental de la Iglesia.

Los cánones referentes, por ejemplo, a la dimisión o expulsión de un miembro del propio Instituto manifiestan un respeto grande a la dignidad humana, dado el proceso que establecen para dicha expulsión. Con todo, la persona consagrada no puede apelar a los derechos fundamentales del hombre para defender unilateralmente y con rigor cosas que no son defendibles. Este es un punto para una reflexión más amplia.

4. LA VIDA CONSAGRADA EN EL SISTEMA CANONICO-CODICIAL

Este apartado tiene un doble objetivo: primero, ubicar la vida consagrada dentro del sistema canónico-codicial; y segundo, presentar a grandes rasgos el contenido y estructura de las nuevas disposiciones jurídicas sobre la vida consagrada.

1) *Ubicación en el nuevo Código*

El Código Pío-benedictino de 1917 ha sido calificado por algunos autores de "pagano" en su estructura y de "laical" en su codicialidad.

"Pagano", porque su división en cinco libros está inspirada en el derecho romano, en concreto, en Gayo, quien afirma: "Todo dere-

cho pertenece o a las personas, o a las cosas, o a las acciones". Según este principio divisorio, las normas jurídicas sobre los Institutos religiosos estaban ubicadas en el libro II: *Sobre las personas*. El nuevo Código, sin prescindir totalmente de esa técnica estructural romana, se aparta de la misma para inspirarse más directamente en la eclesiología del Vaticano II y en la estructura eclesial que emana de la misma. Así las disposiciones jurídicas sobre la vida consagrada están insertadas en el libro II y bajo el título: *Sobre el Pueblo de Dios*.

"Laical", porque asumió el sistema codicial, inspirándose en el código napoleónico de principios del siglo XIX. Por razones más bien apoloéticas, la Iglesia se mantuvo al margen del fenómeno codificador que vivieron los estados europeos del siglo XIX y los nuevos estados latinoamericanos. Sin embargo, la legislación eclesial unificada en 1917 asume el criterio técnico de la codicialidad y aparece el Código Pío-benedictino, iniciado por San Pío X y promulgado por Benedicto XV. De aquí el nombre de "Pío-benedictino". La codicialidad es una técnica jurídico-práctica. Y nada más. Se puede definir así: la redacción compendiosa, presentada en proposiciones y dispuesta con un orden continuo y lógico que va de lo más general a lo particular (libros, partes, secciones, títulos, capítulos, artículos, cánones). La técnica codicial, pues, es siempre relativa e instrumental, y como obra humana, siempre será susceptible de perfeccionamiento¹³.

El nuevo Código consta de siete libros:

- I Normas generales
- II El Pueblo de Dios
- III Ministerio de magisterio
- IV Ministerio de santificación
- V Los bienes temporales de la Iglesia
- VI Las sanciones en la Iglesia
- VII Los procesos administrativo y judicial¹⁴

Hemos indicado ya que los cánones referentes a la vida consagrada están insertados en el libro II. Sin embargo, es necesario advertir que existen otros lugares en el nuevo Código que afectan directa o indirectamente a los Institutos de vida consagrada y a sus miembros. No pueden ignorarse, por ejemplo, las disposiciones del

13 Algunos autores defienden, frente a la técnica codicial, la existencia de diversos estatutos jurídicos, aplicados a los diferentes aspectos de la vida de la Iglesia. Apoyan su tesis en un argumento de conveniencia: cada estatuto podría ser modificado oportunamente sin tener que renovar toda la disciplina canónica. Una cosa es cierta: tanto el Código como esos estatutos jamás serán una obra acabada y perfecta y siempre estarán abiertos a posibles modificaciones o complementaciones.

14 Los cinco libros del Código Pío-benedictino son: 1) Normas generales; 2) Las personas; 3) Las cosas; 4) Los procesos; 5) Los delitos y las penas. El nuevo Código ha distribuido de un modo más lógico el contenido inmenso del libro III (Las cosas) del anterior.

libro I (Normas generales) que afectan a todos los demás libros posteriores; los cánones referidos a los sacramentos y al culto divino, o los que hablan de la potestad episcopal y de la iglesia particular...; en éstos y otros lugares se hace referencia a la vida consagrada bajo algún aspecto. Pero, además, tendremos que tener en cuenta el contenido de la Ley fundamental de la Iglesia, en caso de ser promulgada.

2) *Esquema general de los cánones sobre la vida consagrada*

En primer lugar, ofrecemos el esquema-contenido general del libro II del nuevo Código, que consta de tres partes:

Parte I: Los fieles cristianos

- Título 1: Ministros sagrados o clérigos.
- Título 2: Obligaciones y derechos de los fieles laicos.

Parte II: La constitución jerárquica de la Iglesia

- Sección 1: La potestad suprema de la Iglesia y su ejercicio.
- Sección 2: Las Iglesias particulares y sus agrupaciones.

Parte III: Las asociaciones en la Iglesia

- Sección 1: Los Institutos de vida consagrada.
- Sección 2: Las sociedades de vida apostólica.
- Sección 3: Otras asociaciones de fieles cristianos.

Visto este esquema, se tiene la sensación que el criterio asumido para ubicar la vida consagrada en el nuevo Código es más de carácter sociológico que eclesiológico. ¿Por qué? Sencillamente porque la vida consagrada aparece bajo el título: "Asociaciones en la Iglesia". Se parte, pues, del derecho de asociación y no de la estructura carismática de la Iglesia: "Por consiguiente, un estado cuya esencia está en la profesión de los consejos evangélicos, aunque no pertenezca a la estructura jerárquica de la Iglesia, pertenece, sin embargo, de manera indiscutible, a su vida y a su santidad"¹⁵. El derecho de asociación es un derecho fundamental en la Iglesia. Su raíz está en el bautismo. Pero, ¿responde la estructura presentada a la eclesiológica del Vaticano II?

Desde ya somos conscientes de la dificultad de elaborar un Código perfecto que recoja, de modo definitivo y satisfactorio, los principios eclesiológicos y la diversidad de funciones, servicios, ministerios y carismas, en la Iglesia. Dentro de este margen de defectuosidad, estimo que hay principios base que responden con mayor fidelidad a la eclesiológica del Vaticano II. La estructura arriba presentada nos deja un poco perplejos. La estructura de este libro II sobre el Pueblo de Dios podría haber tenido esta distribución:

1º todo aquello que, jurídicamente considerado, es común a todos los miembros del Pueblo de Dios, respondiendo así al espíritu

eclesial del Concilio expresado en el capítulo segundo de la *Lumen Gentium*;

2º todo aquello que, jurídicamente hablando, es propio de cada vocación o estado dentro del Pueblo de Dios. Este segundo apartado se abriría en dos grandes capítulos:

- a) la estructura jerárquica de la Iglesia, es decir, jerarquía y laicos, fundados en los capítulos tercero y cuarto de la *Lumen Gentium*.¹
- b) la estructura carismática de la Iglesia con dos contenidos fundamentales, pero no únicos: los carismas y su institucionalización, y los Institutos de vida consagrada. De este modo, el criterio de ubicación de quienes profesan públicamente los consejos evangélicos hubiese sido eminentemente eclesiológico y en fidelidad al Vaticano II. El documento *Mutuae Relationes* sigue esta división, manifestando la propia y excelsa comunión del Pueblo de Dios que es, al mismo tiempo, espiritual y jerárquica, derivadas ambas conjuntamente de Cristo y de su Espíritu¹⁶.

En segundo lugar, presentamos los distintos esquemas elaborados sobre la vida consagrada y la estructura-contenido que nos ofrece el nuevo Código. Los esquemas han sido tres. El último y definitivo es el del Código:

Primer esquema: tenía como título: “Los Institutos de perfección”. Y después de unos cánones preliminares se articulaba en dos grandes partes: la primera, llamada parte general, contenía los elementos comunes a todos los Institutos de perfección; la segunda, denominada parte especial, presentaba los elementos propios de algunos Institutos de perfección. En esta segunda parte se hablaba: 1) de los institutos monásticos; 2) de los Institutos religiosos dedicados a obras de apostolado, bien sean clericales o laicales; 3) de las Sociedades de vida en común; 4) de los Institutos seculares; y 5) de los Institutos exentos.

Segundo esquema: ante las críticas recibidas, provenientes en su mayoría de la misma vida consagrada, se intentó reubicar el contenido, sobre todo, de la segunda parte del anterior esquema.

Este esquema mantuvo el mismo título: “Los Institutos de perfección”, y la misma articulación en su parte primera general: elementos comunes a todos los Institutos de perfección. La parte especial y segunda bajo el título: Elementos propios de cada tipo de Institutos, se reestructuró así: 1) Institutos religiosos, compren-

16 MR 5. El esquema de la primera parte de este documento critica indirectamente la estructura del libro II. Estos son sus capítulos: 1) La Iglesia como “Pueblo de Dios”; 2) El ministerio de los Obispos dentro de la comunión eclesial; 3) La vida religiosa dentro de la comunión eclesial; 4) Obispos y Religiosos consagrados a la única misión del Pueblo de Dios. Este esquema responde mejor a la eclesiológica del Vaticano II.

diendo los Institutos monásticos y los Institutos dedicados a obras de apostolado (institutos canonicos, institutos conventuales e institutos apostólicos); 2) Institutos de vida apostólica asociada; 3) Institutos seculares¹⁷.

Como puede observarse, uno y otro esquema coinciden en un punto substancial: los Institutos de perfección abarcan una triple tipología: los Institutos religiosos, los Institutos de vida apostólica asociada y los Institutos seculares. Esta distribución tipológica desaparece en el último esquema, como veremos. He aquí, ampliado, el contenido base de los dos primeros esquemas ya presentados:



Tercer esquema: es el que aparece en el nuevo Código. Cambia el título. No se habla ya de Institutos de perfección sino de Institutos de vida consagrada. Comprende tres grandes títulos:

Título I: *Normas comunes* para todos los Institutos de vida consagrada.

Título II: *Los Institutos religiosos*

Capítulo 1: Las casas religiosas y su erección-supresión.

Capítulo 2: El régimen de los Institutos.

art. 1: Los Superiores y Consejos.

art. 2: Los Capítulos.

art. 3: Los bienes temporales y su administración.

17 La articulación de estos dos primeros esquemas se inspiró muy de cerca en los nn. 5-11 del decreto conciliar *Perfectae caritatis*: en el n.5 se habla de algunos elementos comunes a todas las formas de vida apostólica; en el n.7 de los Institutos puramente contemplativos; en el n.8 de los Institutos dedicados a la vida apostólica; en el n.9 de la necesidad de observar fielmente la vida monástica y conventual; y en el n.11 de los Institutos seculares. A estos números siguen los dedicados a la castidad, pobreza, obediencia y vida en común. La parte especial de los dos primeros esquemas articulaba la materia tomando como criterio las formas o estilos de vida de cada Instituto de perfección.

Quien desee ampliar este tema puede consultar la otra ya citada del P. Jean Beyer en las páginas 5-11.

Capítulo 3: Admisión de los candidatos y formación de los miembros;

art. 1: Admisión en el noviciado.

art. 2: El noviciado y formación de los novicios.

art. 3: La profesión religiosa.

art. 4: La formación de los religiosos.

Capítulo 4: Derechos y obligaciones de los Institutos y de sus miembros.

Capítulo 5: El apostolado de los Institutos y las obras apostólicas a ejercitar.

Capítulo 6: Separación de los miembros del Instituto:

art. 1: El paso a otro Instituto.

art. 2: La salida del Instituto.

art. 3: La expulsión de los miembros.

Capítulo 7: Los religiosos elevados al Episcopado.

Capítulo 8: Las Conferencias de Superiores Mayores.

Título III: *Los Institutos seculares*

En este esquema advertimos cambios muy substanciales en relación a los dos anteriores. Cambios de profundo contenido teológico como iremos viendo. En los puntos siguientes vamos a profundizar en dos temas de destacada importancia: el tema referente al título "Institutos de vida consagrada" y el que toca a la tipología. La tipología de los institutos que practican los consejos evangélicos ha sido, en mi opinión, el punto central. Hasta que no se resolvió la tipología no se pudo estructurar debidamente el contenido y estructuras jurídicas. En este asunto, el Código, dentro de la línea conciliar, clarifica las personalidades y supera ciertas ambigüedades teológicas.

5. EL TITULO "INSTITUTOS DE VIDA CONSAGRADA" Y SU CONTENIDO TEOLOGICO

Este tema está íntima y teológicamente vinculado al de la tipología. El grupo de estudio, al inicio de sus trabajos, recibió el nombre de grupo "sobre los religiosos". En abril de 1968 y por indicación del grupo encargado de estudiar "la ordenación sistemática del nuevo Código" cambió ese nombre por el de grupo "sobre los Institutos de perfección". Y, finalmente, en la estructura codicial aparece el título "institutos de vida consagrada". Nos encontramos, pues, con una triple terminología: religiosos, institutos de perfección e institutos de vida consagrada. ¿Por qué los cambios? Las razones son preferentemente teológicas, pues cada uno de esos títulos encierran contenidos diversos que es preciso clarificar. Y esto pretendemos hacer.

1) "Institutos religiosos"

El término "religiosos" es un vocablo *análogo*, capaz de ser aplicado a varias realidades con significación distinta. Para entender debidamente su extensión, contenido y aplicación, acudimos a clarificar el triple sentido del mismo:

Sentido amplísimo: por "religioso" se define aquí a quien practica los postulados propios de la virtud de la religión. Según esta primera acepción, es *religioso* todo hombre o todo bautizado que pone en ejercicio las exigencias de la mencionada virtud. El grupo de estudio no utilizó el término en este sentido dado que no respondía a su cometido ni sirve directamente para definir con precisión los "Institutos religiosos".

Sentido amplio: el Vaticano II, en el capítulo sexto de la *Lumen Gentium*, utiliza el vocablo "religiosos" para definir a todos aquellos que han recibido el llamado divino para vivir los consejos evangélicos dentro de un género de vida, reconocido formal y públicamente por la Iglesia. De lo contrario no afirmaría: "Por los votos o por otros sagrados vínculos asimilados a ellos a su manera, se obliga el fiel cristiano a la práctica de los tres consejos evangélicos antes citados, entregándose totalmente al servicio de Dios sumamente amado, en una entrega que crea en él, por nuevo y peculiar título, una dedicación al servicio y la gloria de Dios"¹⁸.

Según esta acepción "son religiosos" tanto los Institutos religiosos como los Institutos seculares. Ambos practican los consejos evangélicos dentro de un género de vida reconocido públicamente por la Iglesia. Y esto, independientemente a que los profesen por voto u otro sagrado vínculo. Sin embargo, los Institutos seculares no son Institutos religiosos¹⁹, lo cual movió al grupo de estudio a utilizar un término que abarcase a ambos sin confundirlos: Institutos de perfección.

Sentido propio: es el que nos da el nuevo Código para definir estrictamente a los Institutos religiosos, es decir, a quienes profesan públicamente los consejos evangélicos, sellando esa profesión con voto y practicando la vida en común. Como los Institutos seculares y las Sociedades de vida común no reúnen a la vez esas tres condiciones no pueden ser llamados propiamente "religiosos"²⁰.

18 LG 44.

19 PC 11: "Los Institutos seculares, aunque no son Institutos religiosos, llevan, sin embargo, consigo una verdadera y completa profesión de los consejos evangélicos en el mundo, reconocida por la Iglesia".

20 La S. Congregación para la Doctrina de la Fe hizo saber al grupo de estudio su interés porque prevaleciese el término "Los religiosos" y se hiciese mención expresa del mismo. Hay textos conciliares que nos permiten aplicar las reglas de la analogía en este caso y donde los "religiosos" son considerados como el *analogado principal*, a cuya luz deben entenderse los demás analogados inferiores o secundarios. Así en *Lumen Gentium* 44: "Per vota aut alia sacra ligamina votis propria sua ratione assimilata..."; en *Christus*

2) "Institutos de perfección"

Para el grupo de trabajo este título incluye a todos aquellos institutos que, aprobados de una u otra forma por la Iglesia, profesan públicamente los consejos evangélicos bien por votos o bien por otros sagrados vínculos. De esta categoría genérica, denominada "Institutos de perfección", quedaban excluidas las Asociaciones o Institutos sin votos públicos, aunque posean algunos elementos semejantes a los de los Institutos de perfección. Estaba pues delimitado, con claridad y precisión, el contenido de esta expresión. ¿Por qué no prevaleció? ¿Por qué no ha pasado al nuevo Código?

El nuevo Código no desea entrar ni suscitar polémicas teológicas. Y la expresión "estado de perfección" no es unilateralmente interpretada por todos. Por esto se ha evitado. Siempre será cierto lo siguiente: todo hombre está llamado a la perfección, aunque los caminos y las formas de alcanzarla sean diversos y múltiples. Lo que el grupo de estudio quería significar con el título "Institutos de perfección" se podía decir con el término "Institutos de vida consagrada" sin entrar o reavivar disputas teológicas.

3) "Institutos de vida consagrada"

En buena lógica, el género precede siempre a la especie. La categoría "Institutos de vida consagrada" es un género que se abre posteriormente a dos especies concretas: los Institutos religiosos y los Institutos seculares. Unos y otros son vida consagrada porque coinciden en los elementos que determinan lo genérico-común en ambos, a saber: primero, la profesión pública de los consejos evangélicos; segundo, la profesión puede ser por votos u otras sagrados vínculos; tercero, el reconocimiento y aprobación de la Iglesia.

Institutos de vida consagrada	[Institutos religiosos o "religiones"	[profesión de los con- sejos evangélicos por voto
		Institutos seculares		profesión por voto o profesión por otros sagrados vínculos

Indicamos finalmente otros títulos que fueron apareciendo en el grupo de estudio:

Dominus 33: "Religiosis omnibus, quibus in iis quae sequuntur sodales accensentur ceterorum Institutorum consilia evangelica profitentes, iuxta propriam cuiusque vocationem, officium..."; y en *Perfectae caritatis 1*: "Ut autem praestans... quae non nisi principia generalia respiciunt accommodatae renovationis vitae ac disciplinae religionum atque, indole propria servata, societatum vitae communis sine votis et institutorum saecularium".

- “Los religiosos y otras formas de vida consagrada”: respondía a la sugerencia de la S. Congregación para la Doctrina de la Fe de mantener explícitamente el nombre “religiosos” como sumo analogado de otras formas de vida consagrada;
- “Los que profesan los consejos evangélicos”: no englobaba a las Sociedades de vida común, en un momento del trabajo en que no se tenía clara todavía la tipología de la vida consagrada;
- “La vida según los consejos evangélicos”: fue el título más amplio y genérico. De mantenerse esta nomenclatura, en esta parte del Código se debía hablar de todo fiel cristiano, pues la vida según el espíritu de las Bienaventuranzas y de los consejos evangélicos es ley común para todos los seguidores de Cristo Jesús;
- Otros títulos se distinguían según el énfasis recayese sobre las personas o los institutos. Así: “Los consagrados por los consejos evangélicos”, “La vida consagrada por los consejos evangélicos”, “Los religiosos y los miembros de los Institutos seculares y Sociedades de vida común”; o “Los Institutos de vida consagrada por los consejos evangélicos” y los “Institutos de vida consagrada”²¹. Este último ha pasado al nuevo Código.

6. LA DIVERSIDAD TIPOLOGICA DE LOS INSTITUTOS

Esta cuestión se hizo presente en todos los trabajos del grupo de estudio. Fue un verdadero cruce de opiniones y posiciones²². Y condicionó la redacción, contenido y ubicación, de cada uno de los apartados y cánones particulares. Sin perder de vista, en las reuniones de estudio, los datos contenidos en el magisterio del Vaticano II. Partamos de él.

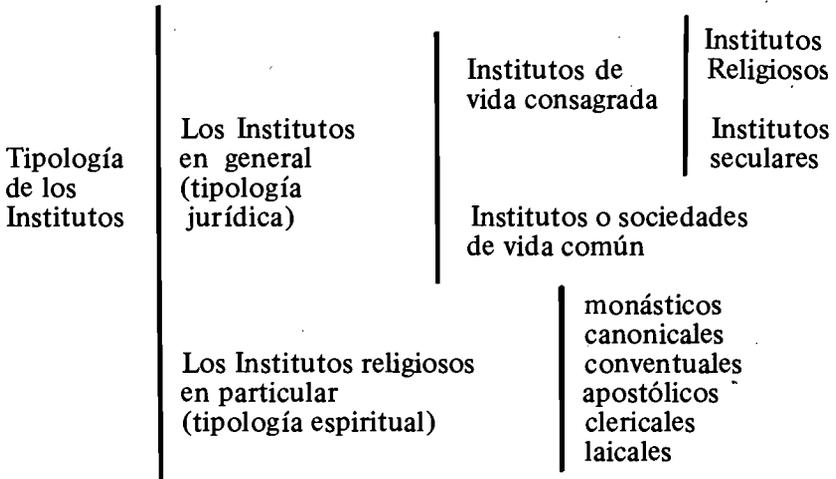
En relación a este tema, el Vaticano II nos brinda dos datos fundamentales: 1) superó, suprimiéndola, la tipología contenida en el Código Pío-benedictino: institutos exentos y no exentos, institutos de votos simples e institutos de votos solemnes, institutos contemplativos, activos y mixtos; 2) ofrece una diversidad tipológica de los Institutos religiosos, basada, no en la diversidad de organización y de régimen, sino en la diversidad de formas de espiritualidad: monástico, canonical, conventual, apostólico²³. Estos datos nos obligan a dividir el tema en una doble dirección: ver, en primer lugar, los elementos que determinan la personalidad jurídica de cada Instituto en general, y, en segundo lugar, examinar la cuestión sobre la tipología de los Institutos religiosos en particular. Todo ello tiene una finalidad clara: respetar la identidad carismática de

21 *Communicationes* 2, 1978, 177-179.

22. Cfr. *Communicationes* 2, 1978, 174-177; 2, 1979, 343-344; 1, 1981, 401-404

23 PC 7-11.

cada Instituto evitando la “nivelación”. Para mayor precisión insertamos el siguiente esquema:



La explicación del esquema la hacemos a través de proposiciones y procediendo de lo general a lo específico de cada una de las tipologías señaladas, es decir, de lo común y coincidente a lo específico y diferenciador:

Institutos: elemento común a todos, pues coinciden en ser asociaciones reconocidas públicamente en la Iglesia e institucionalizadas (= Instituto) por la autoridad eclesial competente;

Institutos de vida consagrada: elementos de carácter jurídico que los definen: la profesión pública de los consejos evangélicos de castidad, pobreza y obediencia, y el elemento común anteriormente indicado. La profesión puede ser bien por votos, bien por otros sagrados vínculos. En estos elementos coinciden los Institutos religiosos y los Institutos seculares.

Institutos religiosos:

- 1) elementos jurídicos comunes a todas las formas de Institutos religiosos: a) profesión pública de los consejos evangélicos; b) señalada esa profesión por voto; c) vida fraterna en común;
- 2) se diferencian por los diversos estilos y formas de vida y de espiritualidad: monásticos, canonicales, conventuales, apostólicos, clericales, laicales. El grupo de estudio, en un principio, estimó conveniente insertar en el nuevo Código unos cánones definitivos de estas distintas tipologías espirituales. Ante la dificultad de que todos los Institutos religiosos se viesen reconocidos y representados se optó por no ubicarlos en el nuevo Código, favoreciendo sí, como lugar más apto, el derecho propio de cada Instituto religioso. Además, esa tipología es de carácter espiritual y el Código es eminentemente jurídico.

Institutos seculares: sus elementos configurativos de tipo jurídico son: a) profesión pública de los consejos evangélicos; b) sellada esa profesión por voto u otros sagrados vínculos; c) la secularidad: tienden a la perfección de la caridad viviendo en el siglo y tratando los asuntos seculares. Pueden o no llevar vida fraterna en común. En relación a los Institutos religiosos: primero, tienen un elemento común: la profesión pública de los consejos evangélicos; segundo, un elemento común o diferenciado: la profesión es por voto u otro sagrado vínculo, mientras que los Institutos religiosos siempre es por voto; tercero, un elemento claramente específico y propio: la secularidad.

Instituto o Sociedades de vida común: o sociedades de vida apostólica: a) no hacen profesión pública de los consejos evangélicos ni por voto ("sine votis") ni por otro sagrado vínculo. En esto se diferencian tanto de los Institutos religiosos como de los Institutos seculares; b) tienden a la perfección de la caridad mediante una vida fraterna y apostólica en común²⁴.

7. TERMINOLOGIA RENOVADA

Los términos, en el derecho, no son una cuestión secundaria o bizantina. Detrás de ellos y a través de ellos se expresan la capacidad jurídica de las personas y el ejercicio de sus derechos y obligaciones. El nuevo Código ha sido elaborado en conformidad a estos criterios en el uso de la terminología:

- *Claridad y precisión*: toda ambigüedad o equivocidad en el uso de los términos nos introduce en los vericuetos de la interpretación y nos obliga a acudir a los peritos que no siempre los encontramos a la vuelta de la esquina. El Código evita directamente las definiciones precisas y acabadas. Sí nos ofrece algunas definiciones *in obliquo* (indirectamente). Por ejemplo, no define la vida religiosa, ni la pobreza, ni la casa religiosa... pero nos brinda elementos para obtener una definición, cuya elaboración encontramos en los manuales y en los tratados de derecho canónico. El nuevo Código ha conseguido una terminología precisa y clara, aunque necesitaremos familiarizarnos con ella;
- *Uniformidad en el uso de los términos*: no utilizar términos diferentes para referirse a la misma realidad. Por ejemplo, en un canon utilizar el término "Moderador Supremo" y en otros los de "Superior General" o "Moderador General". En derecho la

24 Las palabras "consagración" y "profesión", dada esa diversidad tipológica no tienen siempre el mismo significado teológico-jurídico. Hay un más y un menos: "Esta consagración será tanto más perfecta cuanto por vínculos más firmes y más estables se presente mejor a Cristo, unido con vínculo indisoluble a su esposa, la Iglesia" (LG 44). Este aspecto merece una reflexión más profunda.

uniformidad de los términos es fundamental para evitar confusiones. La uniformidad está siempre al servicio de la claridad y la precisión;

Terminología general pero abierta: tratándose de un derecho común, el Código recurre a los términos genéricos, dejando libertad a cada Instituto para que en su derecho propio concrete los términos generales de acuerdo a su espiritualidad y tradiciones. Así, por ejemplo, no aparecen los términos "Orden", "Compañía", "Congregación", sino el término general "Instituto"; no se utilizan los términos "Guardián" (franciscanos) o "Prior" (dominicanos), sino el genérico "Superior", aunque en las Constituciones de franciscanos y dominicanos se pueden utilizar aquellos nombres; la unión de varias comunidades se llama "Provincia" en muchos Institutos e "Inspectoría" en los salesianos, mientras que el Código utiliza el nombre "Parte del Instituto"...²⁵. Existe pues una armonía entre la terminología general del Código y la terminología propia de cada Instituto.

FR. EMILIO BARCELON, OP.

EL AMOR AL DINERO: “IDOLATRIA” Y “RAIZ DE TODOS LOS MALES”

Lecciones de patrística para problemas de hoy

I. EL APEGO A LAS RIQUEZAS

1. San Lucas cuenta que, mientras Jesús enseñaba el buen uso de las riquezas (*Lc* 16, 1-13), “los fariseos, que eran amigos del dinero —“*philárgyroi*”— se burlaban de él” (*Lc* 16, 14). La enseñanza del Nuevo Testamento sobre la riqueza es vasta. No es maniquea, como lo intentó, hipócritamente, Judas, quien se hizo el escandalizado por el desperdicio del perfume que se podría haber vendido en trescientos denarios (*Jn* 12, 1-7). Pero tampoco admite dulcificaciones. La riqueza es peligrosa y hay que administrarla bien, pues se corre el riesgo de que su poseedor no entre en el Reino de los cielos. Nadie podrá jamás acallar la advertencia evangélica: “¡Qué difícil es que los que tienen riquezas entren en el Reino de Dios!” (*Lc* 18, 24; *Mt* 19, 23; *Mc* 10, 23).

Cuando el apóstol Pablo describe al hombre inicuo de los últimos tiempos, el segundo trazo con que lo pinta es el amor al dinero: “En los últimos días sobrevendrán momentos difíciles. Los hombres serán avaros, egoístas...” (*2 Tim* 3, 1-2; *Rm* 1, 29). En este mundo no hay más remedio que convivir con hombres avaros, codiciosos (“*pleonéktēs*”), pero es absurdo que un cristiano lo sea (*1 Cor* 5, 10-11). La codicia no debería mencionársela entre los creyentes (*Ef* 5,3; *1 Tes* 2,5), pues es una idolatría (*Col* 3,5). El codicioso es un idólatra, y, por lo mismo no puede aspirar a entrar en el Reino de Cristo y de Dios (*Ef* 5, 5; *1 Cor* 6, 10). El amor al dinero es “la raíz de todos los males y, algunos, al dejarse llevar por él, se extraviaron en la fe y se atormentaron con muchos dolores” (*1 Tim* 6,10; *2 Ped* 2, 3.14).

2. La enseñanza de Jesús, de guardarse de toda avaricia (*Lc* 12, 15), que tenía su complemento en la enseñanza sobre la limosna, el préstamo y el desprendimiento voluntario, fue central en la predicación de la Iglesia de la época post-apostólica.

El camino de la vida, según la *Didajé*, incluye estos consejos: “A todo el que te pida, dale y no se lo reclames” —citando a *Lc* 6, 30— pues el Padre quiere que a todos se dé de sus propios dones” (1,5). “No serás avariento (*pleonéktes*), ni ladrón...” (2,6). “Hijo mío, no seas mentiroso, pues la mentira conduce al robo; ni avaro (*philárgyros*), ni vanaglorioso, pues de todas estas cosas se engendran robos” (3, 5). “No seas de los que extienden la mano para recibir y la encogen para dar. Si adquieres algo por el trabajo de tus manos, da de ello como rescate de tus pecados. No vacilarás en dar ni murmurarás mientras das, pues has de saber quién es el recompensador de tu limosna. No rechazarás al necesitado, sino que cumularás en todo con tu hermano. Y de nada dirás que es tuyo propio. Pues si ustedes se comunican en los bienes inmortales, cuánto más en los mortales” (4, 5-8).

Por el camino de la muerte, que como es de suponer, incluye la codicia (*pleonexía*) (5,1), transitan “los que no se compadecen del pobre, no sufren por el atribulado..., los que rechazan al necesitado, oprimen al atribulado, abogados de los ricos, jueces injustos de los pobres” (5,2).

Muy próximo de la *Didajé*, la *Carta de Bernabé* repite párrafos semejantes contra el amor al dinero como camino de muerte (19, 6) y la necesidad de comunión en los bienes materiales (19, 8-9).

3. En la mejor tradición evangélica, *San Ignacio de Antioquía*, sabe discernir un cristiano de uno que no lo es, por el empleo de sus bienes. “Nada se les da por la caridad; no les importan la viuda y el huérfano, no se les da nada por el atribulado, ni se preocupan de quién está encadenado o suelto, hambriento o sediento” (*Esm.* 6, 2).

4. Para *San Policarpo* cumplir la voluntad de Dios y caminar en su amor consiste en “apartarse de toda injusticia, defraudación (*pleonexía*), y amor al dinero (*philargyria*)..” (*Filp* 2,2). Y remediando a San Pablo (*1 Tim* 6,7), afirma: “Principio de todos los males es el amor al dinero” (4, 1). La triste experiencia del Presbítero Valente se lo había demostrado fehacientemente (11, 1-2).

5. *Hermas* pinta al desnudo a muchos de los cristianos cuya fe no les llegaba al bolsillo: “Estos son los que tienen fe. Pero juntamente poseen riqueza de este siglo. Cuando sobreviene una tribulación, por amor a sus riquezas y negocios, no tienen inconveniente de renegar de su Señor” (*Visión* 3, 6, 5). En otro pasaje los describe así: “Los que andan envueltos en varios negocios no se juntan con los siervos de Dios, sino que se extravían ahogados por sus varias actividades. Los ricos, también, por su parte, con dificultad se juntan con los siervos de Dios, por miedo de que se les pida algo. Ahora bien, estos tales difícilmente entrarán en el Reino de Dios” (*Parábola* 9, 20, 1, 2). Pero *Hermas* no desespera de la posibilidad de salvación de éstos, con tal que sus riquezas sean re-

cortadas, como deben ser recortadas las piedras redondas sacadas del río hasta hacer de ellas piedras cuadradas que se asienten bien en la construcción de la torre (*Visión* 3, 6, 6; *Parábola* 9, 20, 4).

Este predicador se quedó impresionado por la brecha que existía entre ricos y pobres. Unos tenían tanto que se enfermaban de hartura; y “otros, por el contrario, no tienen qué comer y, por falta de alimentación suficiente, arruinan también su cuerpo y no gozan de salud” (*Visión* 3, 9, 2-3). Incluso nos recuerda que “muchos por tales calamidades, al no poderlas soportar, se dan a sí mismo la muerte” (*Parábola* 10, 4, 3). Hermas, no creyó, de ningún modo, que tal brecha fuese una fatalidad en Roma; y constituyó un programa de vida el procurar superarla: “Yo, por mi parte, les digo que es necesario que todo hombre se vea libre de sus necesidades. Pues el que está necesitado y sufre estrecheces en la vida cotidiana, está en gran tormento y angustia” (*Par.* 10, 4, 2).

Si Roma en el apogeo del Imperio, conoció el hambre de muchos, mientras sólo unos pocos gozaban de todo, ¿qué no habrá pasado en las provincias, ciudades y pagos! Sabemos que a Alejandría no le cupo mejor suerte. “Es absurdo —clamaba Clemente— que uno solo viva entre deleites, mientras los demás están en la miseria” (*Pedagogo* 2, 12). Brecha que, insistimos, no era siempre una fatalidad, a pesar de la estructura económica entonces existente.

En la Antioquía de *San Juan Crisóstomo*, los muy ricos eran pocos, y los de recursos abundantes eran muchos. El Santo, que sabía bien de cuentas, pues su Iglesia alimentaba diariamente a tres mil pobres, se hizo el cálculo que, “si los ricos se repartieran entre sí a los que necesitan un pedazo de pan y vestidos, apenas si a cada cincuenta y aún a cada cien ricos le tocaría un solo pobre”. “Con diez personas que decidieran a gastar como la Iglesia, no quedaba un pobre en toda la ciudad” (*Comentario a San Mateo, Homilía* 66,3).

Volvamos a Hermas. El, que había hecho en este renglón una experiencia fundamental al abrazar la fe —“cuando eras rico, eras inútil; ahora, en cambio, eres útil y provechoso para la vida” (*Visión* 3, 6, 7)—, insiste en el buen uso de la riqueza (*Mandamiento* 6, 2, 5-6; 7, 3-5; 12, 2, 1-2), y en contentarse con lo suficiente (*Parábola* 1, 1-11). La desigualdad entre ricos y pobres él la concibió en términos de comunión. No en términos de revolución para suprimir a los ricos, ni tampoco en términos cínicos, de mantener en la pobreza al pobre. Lo demuestra la parábola del olmo en el que se trepa la vid (*Par.* 2, 3, 4-10).

6. Los *Padres Apologistas*, sin caer en vanagloria, recurren oportunamente al argumento de la conducta del cristiano que usa bien del dinero. Caen de maduro que el verdadero imitador de Dios suministra al necesitado lo mismo que él recibió de Dios (*A Diogneto* 10,6). “El que tiene, da sin envidia” (*Aristides* 16, 7-9). “Los que

amábamos por encima de todo el dinero y el acrecentamiento de nuestros bienes, ahora, aún lo que tenemos lo ponemos en común y de ello damos parte a todo el que está necesitado” (Justino, *Apología* 14,2; ver 67, 1, 6-7).

7. Al repasar la poca literatura cristiana del siglo II que nos ha quedado, podríamos apreciar que algunas de las máximas de Jesús en el Sermón del Monte acerca del uso de las riquezas, habían calado muy hondo en la conciencia cristiana. (Justino, *Apología* 15, 9-10; Ireneo, *Adv. Haer.* 4, 12, 3; ver *Didajé* 1,5).

8. La aparición en Alejandría de la herejía de Carpócrates tuvo que haber influido en el propósito de *Clemente* de escribir su “*Quis dives salvetur*” sobre la posibilidad de salvación del rico (Stromata 3,6). Para *Clemente* la riqueza es instrumental, ni buena ni mala en sí. Lo que importa es cómo se la adquiere y administra: “Instrumento así es también la riqueza. Si de ella se usa justamente, se pone al servicio de la justicia. Si de ella se hace uso injusto, se la pone al servicio de la injusticia. Por su naturaleza está destinada a servir, no a mandar. No hay, pues, que acusarla de lo que de suyo no tiene, al no ser ni buena ni mala. La riqueza no tiene culpa. A quien hay que acusar es al que tiene facultad de usar bien o mal de ella, por la elección que de sí y ante sí hace; y esto compete a la mente y juicio del hombre, que es en sí mismo libre y puede, a su arbitrio, manejar lo que se le da para su uso. De suerte que lo que hay que destruir no son las riquezas sino las pasiones del alma que no permiten el mejor uso de ellas” (*Quis dives*, 14).

Por lo mismo el rico se puede salvar: “Miradas las riquezas y su posesión en sí mismas, el Salvador no ha excluido en manera alguna a los ricos ni les ha abierto una zanja en el camino de la salvación, a condición de que puedan y quieran inclinar su vida a los mandamientos de Dios, y la prefieran a las cosas temporales, y miren al Señor con ojos fijos, como quien atiende al movimiento de cabeza de un excelente piloto, a ver qué quiere, qué manda, qué indica, qué consigna da a los marineros, qué rumbo quiere que tome la nave” (o.c., 26).

Pero lo que más importa de *Clemente* es, en primer lugar, la concepción cristiana que él empieza a desarrollar sobre la comunicabilidad de los bienes, enunciada primero en San Pablo (*Rm* 25, 26-27; ver *2 Cor* 8, 4; 9, 13), repetida luego en la *Didajé* (4,8) y en *Bernabé* (19,8): “Dios creó al género humano para la comunicación de unos con otros, como que El comenzó por repartir de lo suyo y a todos los hombres suministró su Logos común y todo lo hizo por todos. Luego todo es común y no pretendan los ricos tener más que los demás. Así pues aquello de “tengo y me sobra, ¿por qué no he de gozar?” no es humano y propio de la comunión de bienes. Más propio de la caridad es decir: “Tengo, ¿por qué no dar parte a los necesitados?” El que así sienta es perfecto porque

ha cumplido el mandamiento de amar a su prójimo como a sí mismo" (*Pedagogo* 2, 12).

La teoría de la comunicabilidad de los bienes le interesa a Clemente en vista del uso ético de la riqueza. "*Uso suficiente*", podría ser la fórmula que resume el pensamiento clementino. No carecer hasta la angustia, no despilfarrar, no atesorar con avidez, sino tener lo suficiente y abundante para comunicarlo. "Los que seriamente se preocupan de su salvación, han de tener por principio primero que toda posesión de bienes se nos da por razón del uso, y el uso por razón de la suficiencia, que puede procurarse con poco" (*Ped.* 2, 3). "Sé muy bien que Dios nos ha dado la facultad del uso pero sólo hasta la necesaria, y quiso, por otra parte, que el uso fuera común" (*Ped* 2, 12). "Hay que aceptar los venerables compañeros que nos da el Pedagogo, que son el trabajo por nuestras manos y la frugalidad. Hay que caminar de manera conforme al Logos; y aún cuando uno tenga mujer o hijos, no es carga la familia, con tal que aprenda a seguir a un caminante prudente y sobrio. Y a la mujer que ama a su marido, hay que componerla a semejanza del hombre, con vestido de viaje, llevando como viático para el camino hacia el cielo la frugalidad juntamente con la honesta gravedad. Como el pie para el zapato, la medida de lo que se ha de poseer es el cuerpo de cada uno" (*Pedagogo* 3,7). (Sobre esto ver también *Pedagogo* 3, 6; *Stromata* 4, 5-6; 4, 13; 6, 12; 7,3).

9. Por la misma época, en Africa, *Tertuliano* se preocupaba del buen uso de las riquezas. Sus ideas claves son: comunicabilidad de las mismas (*Apologético* 39) y morigeración en su uso, pues están puestas para comprobar el buen uso de nuestra libertad (*De cultu Ferminarum* 2; 10; 2, 13).

10. *San Cipriano* se lamenta que los cristianos de su comunidad sean, en cuanto al uso de las riquezas, tan distintos de los del *Libro de los Hechos*. "Entonces vendían sus casas y tierras, formando para sí un tesoro en el cielo, y ofrecían su precio a los apóstoles a fin de que los distribuyesen para el uso de los indigentes. Mas ahora no damos ni el diezmo de nuestro patrimonio; y mientras el Señor nos manda vender, nosotros compramos y aumentamos más nuestra hacienda. Hasta este grado se ha marchitado en nosotros el vigor de la fe, hasta este punto se ha debilitado la fortaleza de los creyentes" (*De Unitate Ecclesiae*, 26).

Coherente con la concepción de la comunicabilidad de los bienes (*De Bonis Operibus et Eleemosyna* 25), y no contento con denunciar la brecha entre ricos y pobres (*A Donato*, 12), San Cipriano presenta la limosna con una fuerza que nosotros los cristianos argentinos, más acostumbrados a pedir que a dar, ni sospechamos. Valdría la pena leer todo el libro *De Bonis Operibus et Eleemosyna*. No titubea en subrayar su eficacia comparándola al Bautismo (o.c., 23), y arremete contra el temor a hacer limosna (o.c., 9, 14).

Nada excusa de ella. Ni la pobreza, ni los hijos (*o.c.*, 15-21). La parodia que hace del "*Demonio Rey*" frente a "*Cristo Juez*" es cruelísima. El pueblo del Demonio es mucho más consecuente en sus lujos que el pueblo cristiano en sus limosnas. "Por estos que ves conmigo no recibí bofetadas...; tampoco les prometo el reino de los cielos...; sin embargo contemplo los presentes que me hacen vendiendo o empeñando incluso sus bienes para rendirme estos homenajes suntuosos... Muéstrame Cristo que tus seguidores acaudalados son tales, los riquísimos, anegados en la abundancia de sus bienes; si en la Iglesia, bajo tu dirección y presencia, te hacen semejantes fiestas y espectáculos; si para ello enajenan o dejan en prenda sus bienes o, más exactamente, los cambian en tesoros celestiales" (*o.c.*, 22-23).

La idea de prestarle a Dios, comienza a hacerse fuerte en San Cipriano (*De Ornatu Virginum*, 11; *De oratione Dominica*, 32). Y la reencontraremos luego en toda la Patrística. (San Basilio, *Hom. II sobre el Salmo 14*; *Contra los usureros*, 5; San Agustín, *Enarrationes in Psalmos*, *Salmo 37*; *Sermón 3*, 6).

11. *Lactancio*, heredero de la doctrina sobre la comunicabilidad de los bienes (*De Divinis Institutionibus*, 6, 12; 4, 5, 5), de la limosna (*o.c.*, 6, 13), aborda el tema del préstamo y enseña que: "Si alguien prestare dinero, no reciba usura para no que no pierda el mérito de socorrer en la necesidad y se abstenga totalmente de tomar lo ajeno. Debe contentarse con recibir lo suyo e incluso estar dispuesto a perder algo por ello para hacer el bien; pero es injusto recibir más de lo que se presta (*o.c.*, 6, 18).

Al cristiano de hoy le brotará instintiva la objeción de que era muy distinta la situación económica de la época de Lactancio, y por lo tanto nada tiene su enseñanza que pueda ser válido para la nuestra. No pretendemos, aplicar unívocamente sus palabras al día de hoy. Pero merece la pena que nos preguntemos: ¿Lactancio enuncia su doctrina acerca del préstamo a partir de una situación económica dada, o, sobre todo, desde una concepción del hombre? Estudiando los dos principios en que estriba la justicia, *piEDAD hacia Dios y equidad* —o. "ecuabilidad"— *hacia los hombres*, concluye: "Dios que ha creado y da la vida a los hombres, quiso que todos fuesen iguales. A todos nos sometió a la misma condición de vida, nos hizo capaces de la sabiduría, nos prometió a todos la inmortalidad; a nadie excluyó de sus bienes celestiales... Ante él nadie es siervo ni señor. Pues si es Padre de todos, con igual derecho somos sus hijos. Nadie es pobre para Dios... Nadie rico... He aquí porque no podía existir la justicia entre los romanos y los griegos. Permitieron una gran diversidad de condiciones y de grados: pobres y ricos, humildes y poderosos, ciudadanos y príncipes. Donde no son todos iguales no hay equidad. La desigualdad excluye la misma justicia, cuya fuerza consiste en hacer iguales a los que con arte igual vinieron a esta condición de vida" (*o.c.*, 5, 15; ver 5, 8).

Lactancio es, de este modo, el primero que pone, explícitamente, como base de un orden social justo, la concepción cristiana de la dignidad inviolable de la persona humana fundada en la filiación divina del hombre. Por lo mismo, los filósofos no hallaron la verdadera justicia, “de la cual ignoraban su origen y sus efectos, que no han sido revelados a nadie más que al pueblo cristiano (*o.c.*, 5, 16). Ante la objeción de algunos de que entre los cristinos también había diferencias entre ricos y pobres, retruca que no. “Ninguna (diferencia) pues si nos llamamos recíprocamente hermanos es porque nos consideramos todos iguales”. Sin negar la diferencia accidental según lo económico, no hace que la igualdad esencial humana quede sin ninguna proyección social: “Juzgamos todas las cosas humanas no por lo que se refiere al cuerpo, sino por lo que se refiere al alma, y así, aunque haya diferencias de condición según el cuerpo, sin embargo no existen para nosotros siervos, sino que a los mismos siervos los llamamos y tenemos por hermanos en espíritu y servidores del mismo Dios que nosotros. Las riquezas tampoco son causa de preeminencia entre nosotros, excepto si se emplean en obras de misericordia y los que parecen pobres sin embargo son ricos, porque nada necesitan y nada desean (*o.c.*, 5, 16).

Siguiendo el mismo estilo de razonamiento, habla en otro párrafo de la religión como obligación de justicia para con Dios, y de la misericordia o “humanidad” como obligación de justicia para con el hombre:

“Esta última virtud es propia de los justos y servidores de Dios, y en ella sólo se encuentra el fundamento de la vida común. Pues Dios, que negó a los animales la inteligencia, les concedió defensas naturales contra los peligros que les acechaban. Pero el hombre, porque lo creó desnudo y débil, le dotó de inteligencia que le instruyere en lo que debía hacer y además le dio el afecto de la piedad para que velara, amara, recibiera y prestara auxilio al hombre contra todos los peligros. La “humanidad”, pues, es el vínculo máximo que une a los hombres entre sí, y quien la viola debe ser tenido por impío y parricida...”

Y agrega:

“para mantener esta hermandad, Dios quiere que hagamos siempre el bien y nunca el mal. El mismo nos enseña en qué consiste hacer el bien: en ayudar a los humildes y desgraciados y dar de comer a los que no tengan. Porque es piadoso, quiso que los hombres vivamos en sociedad y que veamos en cada persona nuestra misma naturaleza...”. Los filósofos no han dejado ningún precepto sobre la virtud de la humanidad. Animados de una especie de falsa virtud, excluyeron del hombre la misericordia, con lo cual aumentaron las miserias del hombre que pretendían sanar. Aunque reconocían que se debía conservar el vínculo de la sociedad humana, ellos

en realidad lo rompen con el rigor inflexible que atribuyen a la virtud" (*o.c.*, 5, 16).

Lactancio no conoció a los modernos filósofos de la economía del mercado. Pero sí a los que entonces negaban a Dios y las consecuencias sociales que de allí dimanaban. Y de ese modo parece estar hablando de todos aquellos que hoy inventan —aún con pretexto de progreso humano— una economía totalmente autónoma de toda moral que tenga por fundamento a Dios.

II. LA PRACTICA DE LA USURA

1. Hemos visto, al pasar, la codicia o amor al dinero reinando en todos los tiempos. También entre cristianos. Reina en tiempo de Hermas y reina en tiempo de Cipriano. Pero en el tiempo de Constantino —¡el mal traído Constantino!—, los Padres comienzan a denunciar el lujo, el despilfarro, la tacañería, y de manera especial, el préstamo a interés, que se lo va a tachar siempre de usura, sin distinciones. Clemente había tratado de él al pasar, comentando los deberes y prohibiciones con resonancia social prescriptos por el Antiguo Testamento (*Stromata* 2, 18).

A decir verdad tampoco entre los filósofos paganos la usura había sido vista con benevolencia. Y los emperadores se esforzaban por reducir al seis por ciento anual las tasas altísimas de interés que oscilaban entre el uno por ciento mensual (*usura centesima*), y el cuatro por ciento mensual (*quaternae centesimae*), cuando no llegaba al sesenta por ciento anual (cf. *Giordani, J.; Usurai e avari*, en *Il Messaggio Sociale de Gesù*, T. 4, Milano 1947, pag. 143). Todo una ganga sin embargo comparado con los records argentinos de los últimos años. Aunque, es verdad, otro era entonces el estilo de economía. Aquélla era de trueque y consumo. ¿Y ésta? No logró, por cierto, todavía ser firmemente de producción. Quiera Dios que no sea de destrucción del país.

2. Y hablando de la destrucción de la economía, mucho tuvo que ver con ella, en aquel entonces, la usura.

Los *Concilios*, al amanecer de la época constantiniana, se preocupan de que los clérigos no caigan en ella. *Los Canones Apostólicos* (Canon 44), *los Concilios Provinciales de Elvira* (c. 20), de *Arles* (cc. 12, 24), de *Cartago* (cc. 12, 16), de *Tarragona* (c. 10), *Trullano* (c. 10), el *Ecuménico de Nicea* (c. 17), todos cuidan que los clérigos no incidan en esa práctica. Lo cual, traducido en buen romance, significa que caían con frecuencia. ¿Por qué? ¿Por qué ya entonces era irreal la postura oficial de la Iglesia, que no reconocía legitimidad a la usura contra el parecer común? ¿Valió la pena esperar tantos siglos para que la Iglesia admitiese finalmente el

valor dinámico del capital? ¿Toda aquella doctrina sobre la usura es, entonces, obsoleta? Mucho nos tememos que sobrevalorando los planteos situacionales, que la teología moral emplea con más frecuencia en las últimas décadas, se tire al niño junto con el agua sucia. Y así nos quedamos los cristianos, no sólo sin los planteos situacionales, pues estos evolucionan con rapidez, sino —lo que sería gravísimo— sin doctrina. De allí a pedirle prestado la suya al capitalismo o al colectivismo no habrá sino un paso.

Doctores de la talla de *San Basilio*, *San Juan Crisóstomo*, *San Ambrosio*, *San Agustín*, nos hacen sospechar, sin embargo, que más allá del carácter situacional de la economía de entonces, estos al reprobar la usura, tienen en cuenta una doctrina que es coherente con la enseñanza del Nuevo Testamento, y que, por tanto, es permanente en la Iglesia. Habrá sido esta coherencia —seguimos sospechando—, la que permitió a la Iglesia admitir más tarde la existencia de un interés legítimo; y no ya, o no tanto, la presión de la ciencia económica moderna. Pero, ¿cuál es el núcleo doctrinal de la enseñanza patristica sobre la usura que permanecería válido para hoy? Sospechamos, con fundamento que es la concepción cristiana del hombre, del trabajo y de las relaciones humanas con los demás hombres y con las cosas.*

3. Hablamos arriba, al pasar, de la usura de los clérigos. ¿La seducción de los dineros del Estado tuvieron algo que ver con ello? Algo, seguro. Pues no se les pasó a los Padres el peligro que entrañaban los aportes estatales, dados a veces para domesticar a la Iglesia. El *Papa Liberio*, primero, e *Hilario de Poitiers* después, procuraron defender a la Iglesia de ceder por ello a los requerimientos del Estado. El primero refutó la necesidad del aporte económico estatal para la realización de un Concilio de pacificación en Alejandría, y después despreció el subsidio que el Emperador le remitió para ayudarse en el destierro (cf. *Coloquio entre el emperador Constancio y el Papa Liberio*, en *Teodoreto de Ciro*, *Hist. Eclesiástica*, 2, 13). El segundo no titubeó en calificar al emperador Constancio de anticristo por sus dádivas interesadas: “Este no nos quiebra el espinazo, nos halaga el cuerpo; no nos destierra, porque el destierro nos traería la vida eterna; nos ofrece dinero, mas para la muerte. No nos arroja en las cárceles con que conseguiríamos la eterna libertad, sino que nos honra en su palacio para darnos esclavitud... Dice que confiesa a Cristo, pero miente. Se preocupa por la unión pero eso no puede llamarse paz. Proscribe la herejía pero persigue a Jesucristo. Honra a los eclesiásticos, pero va contra los Obispos. Edifica templos, pero destruye la fe” (*Liber contra Constantium imperatorem*, 1).

* Ver *Diccionario de Teología Moral* (Ed. Paulinas), artículo “usura”, donde se cita a un autor que nos parece enfatizar demasiado la cambiabilidad de la doctrina de la Iglesia sobre la usura, para justificar un cambio en la doctrina de la anticoncepción.

4. *San Basilio* es el primero de los Padres que carga las tintas contra la usura. Le dedica al tema una larga homilía: la *Homilía 2 sobre el Salmo 14 contra los usureros*. El versículo 5 del *Salmo 15* (14), y el respaldo en *Ezequiel 22, 12 y 18, 8*, le da una buena ocasión para el tema. Como antes *Exodo 22, 24; Levítico 25, 35-37; Deuteronomio 23, 20-21*, lo habían sido para *Clemente (Stromata 2, 18)*.

La homilía está dedicada al que toma el préstamo más que al que lo da. Pero la ocasión se presenta muy buena para pintar tanto al usurero cuanto las situaciones humanas y sociales que la usura engendra: "Extremo es de inhumanidad que uno tenga que pedir prestado por faltarle lo más necesario para sostener su vida, y el otro no se contenta con el capital sino que piensa hacer negocio y aumentar su opulencia a costa de las calamidades de los pobres" (*o.c.*, 1).

Trae a colación la palabra de *Mt 5, 42*: "El Señor por el contrario nos dio orden terminante diciendo: "Y al que te quisiere pedir prestado no le vuelvas la espalda". Luego pinta la figura del avaro: "Al ver al hombre rendido por la necesidad, que se postra suplicante a sus pies..., no se compadece del que está haciendo cosas que no dicen la condición humana, no para mientes en la común naturaleza, no se rinde a las súplicas, sino que permanece inflexible e inexorable, sin ceder a ruegos, sin conmovirse por lágrimas, firme en su negativa, jurando y perjurando y echándose maldiciones de que no dispone de un centavo y que él mismo tendrá que mirar si halla algún prestamista; y la mentira la confirma con juramento, añadiendo el perjurio al mal de la humanidad". "Pero apenas el que viene en busca de un préstamo habla de interés y deja oír la palabra "hipoteca" o "prendas", el avaro baja su entrecejo y sonrío, recuerda la amistad paterna y llama al infeliz familiar y amigo. Y vamos a ver —dice— si tengo por ahí algún dinero de reserva. Si aquí tengo el depósito de un amigo que me prestó por razón de negocio pero señaló sobre él unos enormes intereses. Yo voy a aflojar contigo y te lo daré a más bajo interés" (*o.c.*, 1).

San Ambrosio tuvo que haber tenido presente este escrito ante sus ojos, cuando, más de un siglo después, escribió el *Comentario al Libro de Tobías*, N° 9-10, pues se siente allí el eco de las palabras de *San Basilio*.

Increpando al prestamista, *Basilio* continúa: "Más tú dime: ¿dinero e interés buscas de quien nada tiene? ¿Si fuera capaz de hacerse más rico, qué necesidad tenía de llamar a tus puertas? Ha venido en busca de un aliado y se ha encontrado con un enemigo. Buscaba un remedio y ha dado con un veneno. Era deber tuyo socorrer la indigencia de ese hombre y tú la multiplicas, pues tratas de agotar lo poco que tiene" (*o.c.*, 1).

Dirigiéndose al que pide prestado, y exhortándolo a que no lo haga, (ya que mejor es que vaya saliendo de a poco de sus penurias, y que venda para ello las cosas prescindibles) agrega: “No admitas al usurero que te vendrá a cercar como a una ciudad. No toleres que como a una pieza de caza, te venga a buscar y te siga el rastro...” (o.c., 2). “Los perros al tomar algo, se amansan; más el usurero, al recibir, se enfurece más. No cesa de aullar, sino que busca más y más...” (o.c., 2).

Y describe la dinámica loca del dinero, que no se frena nunca: “No te juntes con una fiera tan fecunda. Se dice que las liebres paren, crían y se empareñan, todo a la vez. Así para los usureros, el dinero se presta, produce y se multiplica todo a la vez. Y es así que apenas has tomado el dinero en la mano, ya te piden el interés de este mes. Y éste, prestado a su vez, engendra otro mal, y éste otro, y así hasta lo infinito. De allí que este género de avaricia recibió precisamente ese nombre. Se llama, efectivamente, “*TOKOS*” (engendro o parto), me parece, por su fecundidad en engendrar males... Usura sobre usura es descendencia mala de padres malos. Estos engendros de los intereses han de llamarse crías de víboras. Cuentan que las víboras devoran, durante su gestación, el vientre de su madre. Igualmente el interés, apenas nace empieza a reproducirse. Los animales empiezan pronto a ser fecundos, pero dejan de serlo rápidamente; en cambio, el capital produce inmediatamente intereses que se multiplican hasta el infinito. Todo lo que crece se detiene al llegar a su talla normal, mas el dinero de los avaros nunca cesa de aumentar. Los animales, cuando sus crías alcanzan la fuerza generativa, pierden la suya; pero en la usura los intereses y el capital no cesan de reproducirse. Apártate pues del peligro de esta bestia monstruosa...” (o.c., 3).

¿Sería un despropósito comparar la locura de la dinámica de la usura de entonces con las prácticas especulativas que se han fomentado en la Argentina de hoy? Pues sucede aquí que quien menos trabaja más gana, y quien más trabaja, más se empobrece. Con el resultado de un país que autodesmantela su producción, y de no poca gente con mucho dinero a disposición, la cual no sabe qué hacer aquí con él, a no ser irse al extranjero para gozar, o “ponerlo nuevamente a trabajar” a recomenzar el círculo con que desde hace unos años vamos atenazando, como una boa constrictor, la respiración de la economía argentina.

¿A quién se presta dinero? Los bancos suelen prestar a los que tienen, a los que pueden traer en garantía un inmueble o un sueldo altísimo. El trabajo corriente ha dejado de ser garantía de nada. Y como hoy, tampoco entonces había dinero para el de verdad pobre. Se hacía prestar dinero un tipo de hombre iluso, que con sus ilusiones desconcertaba su vida propia y la de la ciudad: “Los que acuden a los préstamos no son los que carecen de lo necesario, sino

hombres que se entregan a gastos excesivos... [Este] antes de usar la cantidad recibida, ya está cambiando de amo y con esta sucesión de prestamistas, trata de huir la realidad de su indigencia. Mas como los hidrópicos sólo tienen apariencia de carnes, así este vive en la nueva imaginación de riqueza, recibiendo siempre y dando siempre, pagando con el último préstamo y buscando el crédito para recibir la continuidad misma de su calamidad. Los que sufren de bilis tienen que vomitar lo antes tomado y, de tomar segunda comida sin haberse purgado enteramente de la primera, la arrojan otra vez con dolor y espasmos. Así acontece a los que toman préstamos de préstamos, y antes de limpiar el primero ya se han cargado con otro" (o.c., 4).

San Basilio propone, como remedio, el préstamo sin interés, dado al de verdad pobre. Sonaba esto entonces, no menos que hoy, a una locura. Pero no hay quien no vea que el préstamo sin interés, defendido por siglos por la Iglesia, tuvo que haber sido fuente de equilibrio social, mientras que el otro estuvo siempre a la base del desequilibrio. "Da el dinero que te sobra, no gravándole con réditos, y a los dos les irá bien. Tú tendrás tus bienes seguros; el otro, que los ha recibido, sacará provecho de su uso. Mas si buscas réditos, conténtate con los que te dará el Señor. El pagará, por los pobres, los intereses". (o.c., 5).

La homilía "*Destruan horrea mea*", comentando a Lc 12, 26ss, como también la homilía "*Contra divites*", comentando a Mt 19, 16ss, merecerían ser leídas por entero para captar qué juicio merecía a Basilio la suntuosidad, el despilfarro de los ricos. ¡Pobre del Obispo!, ¡pobre del presbítero! que hoy se atreviese a pronunciar semejantes homilías. Habría de aguantar motes no menores de "tercermundista", "socializante". Si no de "rojo". ¿Cambió sólo la sensibilidad de oyentes y de predicadores que ya es imposible pronunciar o escuchar tales palabras? ¿O va cambiando también la mentalidad de los predicadores bajo la presión de esta civilización que se llama de "consumo", y ya no sería tan malo lo que en el Evangelio es un peligro cierto de salvación?

La homilía "*In tempore famis et siccitatis*" también valdría la pena leerla toda entera, para captar el sentido de solidaridad que el Obispo de Cesarea inculcaba a sus fieles.

5. San Gregorio Niseno, el hermano de San Basilio, nos legó a su vez, una *Homilía contra los usureros*, dirigida no tanto al que se hace prestar, cuanto al que presta. Basado en el profeta *Ezequiel* y trayendo a colación Mt 5, 42, condena la usura: "Tú, a quien hablo, cualquiera que seas, odia toda costumbre fraudulenta. Ama a los hombres no al dinero. ...Tú (el que prestas) haces lo contrario de lo que deberías hacer: habrías debido ser su aliado y te conviertes en su enemigo; no le ofreces ayuda para que atienda a la necesidad que lo oprime y se libre de la usura que lo ahoga, sino que an-

gustiado ya, le procuras nuevos motivos de dolor e intentas despojarlo de nuevo cuando ya está desnudo; herido, le hieres nuevamente, acumulando sobre él preocupaciones a sus preocupaciones, dolores a sus dolores” (o.c.).

La cantinela de los Padres contra la usura no gozaba de gran simpatía entre muchos de los fieles. “Este sermón —dicen ustedes— resulta odioso y pesado. Sé que ustedes lo murmuran entre dientes, a pesar de que intento frecuentemente desde esta cátedra confirmarlos en la verdad. ...No miras —dicen ustedes— por aquellos a quienes se hace un beneficio y por los pobres. Si dejamos de prestar, cómo subsistirán los pobres y los desgraciados?” (o.c.).

Y sigue toda la única argumentación del rico, que se cierra con un portazo. De prestar a interés pasa a no querer prestar nada. Cometiéndolo así un nuevo pecado contra Dios.

6. Mientras en Oriente Basilio clamaba contra la usura, *San Hilario*, a quien habían pretendido inútilmente domesticar con dinero, la condenaba en Occidente. Comentando el *Salmo* 14, versículo 5, dice: “Qué cosa puede haber más intolerable que favorecer al indigente para que su necesidad sea mayor y que acumular riqueza a costa de la miseria del pobre? Si eres cristiano, por qué esperas que te premie Dios, cuando El mismo en otros hombres recibe no favores sino daños? ¿Por qué entregas a interés tu dinero inactivo y aumentas tus tesoros a costa de la escasez de tu hermano por el cual murió Cristo? Si eres cristiano no te pido que seas generoso sino que al menos recobres tu deuda de modo que no despojes al deudor. Recuerda que éste de quien reclamas la usura es el necesitado. Reconoce que ya hagas un beneficio o un perjuicio al pobre, es a Cristo a quien lo haces, porque Cristo siendo Dios, se dignó hacerse pobre de nombre y de hecho por los pobres” (*Tract. in Psalmos, Ps 14, N° 15*).

El campeón contra el arrianismo en Occidente no supo fundamentar mejor su condena al préstamo a interés que en la encarnación y en la humillación del Verbo, con su argumento al estilo de los de San Pablo cuando quería cortar de raíz toda discusión (*1 Cor 8, 11; Rm 14, 15; 2 Cor 8, 9; Flp 2, 5-8*).

7. Si venimos a *San Juan Crisóstomo*, sería imposible resumir toda su doctrina sobre el buen uso de la riqueza. No fue él un teórico, encerrado en un moderno centro de investigación social, sino un pastor: presbítero, primero, a quien su Obispo Flaviano le encomendó el púlpito de Antioquía, y fue Patriarca de Constantinopla, después. Su tarea pastoral lo ponía en contacto con un pueblo que en invierno no tenía qué comer. Su Sermón sobre la Limosna, pensado mientras iba por la calle hacia el templo y contemplaba el espectáculo que ofrecían los pobres, es estremecedor. “En verano, la estación misma procura mucho alivio a los pobres... En el invierno, por el contrario, se les hace guerra por todas partes y se les pone

cercos por dos costados: el hambre les consume por dentro las entrañas y el frío por fuera los deja ateridos y les mata la carne. Por eso necesitan de más abundante comida, de vestido más grueso, de techo y de cama, de zapatos y de tantas cosas más. Y lo peor de todo es que tampoco hallan facilidad de trabajo, pues no lo permite la estación del año. Y sobre eso, además de carecer más que nunca de lo necesario, se les quita también el trabajo, porque nadie toma a jornal a esos pobres ni se los llama para servicio alguno. No queda sino que les tiendan la mano la gente misericordiosa, que hagan las veces de patronos que los contratan. Esta es nuestra embajada, para la que tomamos como ayuda al que fue verdaderamente protector y abogado de los pobres, el apóstol Pablo" (o.c., 1).

Su *Homilía 61 sobre Mateo* nos da una idea de la explotación que entonces reinaba: "¡Miserable espectáculo! Después de trabajar todo el invierno, después de consumirse al hielo y a las lluvias, y a las vigilijs, tienen que retirarse con las manos vacías y encima cargados de deudas. Y más que por este hambre, más que por este naufragio, temen y tiemblan los infortunados ante las torturas de los administradores, las comparendas ante los tribunales, las cuentas que se les piden, los suplicios a que se los conduce, las cargas inexorables que se les imponen. Quién dirá los negocios que con ellos se emprenden, los viles tráficoes a que se los somete, llevando sus amos lagares y graneros a costa del trabajo y sudor de aquellos infelices, mientras que a ellos no se les consiente llevar a casa ni una mínima parte? Todo el fruto tiene que ir a llenar sus toneles de iniquidad, y sólo unas monedas le tiran por ello al trabajador" (o.c., 3).

Explotación que se revestía, a veces, de la careta del orden social. Nuestros modernos villeros e indocumentados no tienen nada que envidiar a sus viejos hermanos. "Y no digo ahora todo esto sin motivo, sino porque muchos, muchas veces, se metan en averiguaciones con los pobres, y los examinan sobre su patria, sobre su vida y milagros, qué profesión tienen, cómo andan de fuerzas, cargándolos de acusaciones y pidiéndoles mil razones acerca de su salud" (*Sermón sobre la limosna*, 6).

¿Es de extrañar, entonces, que este Pastor, que tan directamente tocó el drama de su pueblo, haya proferido las palabras que dijo contra los ricos? Mejor no osar pronunciarlas hoy día. Leer, por ejemplo la *Homilía 1, Super Lazarum*, N° 12, donde se compara a los ricos y avaros, a los ladrones y bandidos.

Con estos supuestos se entiende que Crisóstomo haya tenido que defenderse repetidas veces de la acusación de que atacaba a los ricos. "Cierto, muchos hay que no paran de decirme: "Estás atacando a los ricos". ¡Ellos si atacan a los pobres! ¿Con que yo ataco a los ricos? No a los ricos sino a los que usan mal de su riqueza. Yo

no me canso de repetir que no condeno al rico, sino al ladrón. Una cosa es el opulento, otra el avariento. Distingue las cosas y no confundas lo inconfundible. ¿Eres rico?, ¡enhorabuena! ¿Eres ladrón? te condeno. ¿Tienes lo tuyo? ¡Goza de ello! ¿Te apoderas de lo ajeno? ¡No me callaré! ¿Que me quieres apedrear? Pronto estoy a derramar mi sangre con tal de que impida tu pecado. A mí no se me da nada del odio, no se me da de la guerra; lo que me importa es el aprovechamiento de mis oyentes. Hijos míos son los ricos, hijos míos son los pobres; el mismo vientre los llevó a unos y a otros; los mismos dolores de parto los echaron a unos y a otros al mundo. Si, pues, tú atacas al pobre, yo te acuso; pues no es tanto el daño que se inflige al pobre cuanto el que sufre el rico. No es muy grande el agravio que se hace al pobre. Se le daña en sus cosas o dinero, pero tú te dañas tu alma. Que me hiera, pues, el que quiera; las insidias son para mí reservas de coronas, las heridas multiplican mis galardones” (*Sobre Eutropio, Hom. 2,3*).

Su *Homilía I sobre el hombre que se hizo rico* vuelve sobre el tema. Después de refutar dialécticamente diciendo que son los ricos los que atacan a los pobres, arguye que él, al hablar como habla, defiende al rico. “Soy pastor de una grey espiritual; no persigo pedradas, sino con la palabra. O, por mejor decir, no te persigo sino que te llamo. Hazte oveja, ven, entra en mi rebaño... Al hablar como hablo en favor tuyo hablo, aún cuando no te des cuenta de ello... Cómo que hablas en mi favor?... Pues porque te libero del pecado, te saco de la rapiña, te hago amigo de todos, te hago amable a todos... Qué otro te hablará de estas cosas, sino de procesos y acusaciones?... Yo no temo más que una cosa: el pecado. Todo lo demás, riqueza o pobreza; poder o cualquier cosa puede dejarse a un lado. Esto es lo que digo y lo que no me canso de repetir, pues no quiero que se pierda nadie de mi rebaño” (*o.c.*, 4).

No pudo faltar en este pastor la fustigación de la usura: “Quienes tienen mandamiento de no atesorar ni aún de sus justas ganancias, sino de abrir sus puertas a los necesitados, esos mismos son los que hacen negocios con la pobreza de los demás, y se inventan una rapiña de buena ganancia, una avaricia de lindos pretextos. Y no me vengas con leyes profanas. El publicano cumple la ley profana y, sin embargo, es castigado. Y también lo seremos nosotros si no ponemos término a la opresión de los pobres, si seguimos tomando ocasión de la necesidad y de su necesario sustento para el más desvergonzado negocio. “Si tienes riquezas es justamente para que socorras la pobreza, no para que trafiques con ellas. Tú, empero, con apariencias de socorro, haces más grave la miseria y vendes a buen precio la caridad” (*Sobre San Mateo, Homilía 56, 5*).

Las argucias en favor de la usura eran muchas. El prestamista se defendía incluso con razones de aparente piedad: prestar para tomar los intereses y hacer con ellos limosna. El santo no tolera más

y le contesta al usurero: "No blasfemes, hombre. Dios no quiere semejantes sacrificios. No intentes burlar la ley. Más vale no dar al pobre que darle ese dinero" (o.c., 6).

Los préstamos en Antioquía dolían: Luego inventan nuevos géneros de usura, no permitidos por leyes de los gentiles y componen letras de préstamos que son una pura maldición porque ya no se contentan con la centésima mensual (12 por 100), sino que los fuerzan a pagar un interés del 50 por ciento. Y eso, cuando el infeliz de quien lo exigen tiene mujer y ha de alimentar a sus hijos, y es hombre pobre, y con su propio trabajo les ha llenado eras y lagares. Mas ellos nada de esto consideran". (*Sobre San Mateo, Homilía 61, 3*).

En la *Homilía 65* se detiene a explicar porque San Pablo llama idolatría a la avaricia: "Mas, ¿porqué la llamó idolatría? Hay muchos que tienen riquezas y no se atreven a usar de ellas. Las guardan como cosas sagradas, transmitiéndolas intactas. Como si fueran exvotos u ofrendas sacras, no se atreven ni a tocarlas. Y si, en fin, se ven forzados a usarlas, tienen la impresión de haber hecho una acción ilícita y, de modo general, como el gentil rodea de cuidado su ídolo, así, tú confías tu oro a puertas y cerrojos, haces de tu arca un templo y en vasos de plata depositas tu dinero. Me dices que no lo adoras, ¿como hace el otro con su ídolo? Pero le consagraste todo tu cuidado. Aquél, además, antes entregaría sus ojos y su alma a su ídolo. Y lo mismo hay que decir de quienes aman el dinero. "Pero yo no adoro el dinero". Tampoco el otro, te digo yo, adora el ídolo sino al demonio que mora en el ídolo. Así, tú, aunque no adores al oro, sí al demonio que asalta a tu alma por la vista del oro y la codicia que en ella excita. Y es así que no hay demonio más violento que la codicia del dinero, y muchos obedecen más fielmente a éste que otros a sus ídolos. Los idólatras se hacen los sordos en muchas cosas; mas aquí se cede en todo y lo que la avaricia manda se cumple puntualmente. Y ¿qué manda? Sé enemigo —dice— de todo el género humano, desconoce la naturaleza, menosprecia a Dios, sacrificate a ti mismo. Y en todo se lo obedece. A los ídolos se les sacrifica bueyes y ovejas: la avaricia, empero, dice: sacrificate tu alma y convence a su adorador. ¿Ven ustedes qué altares tiene y sacrificios recibe? Los avaros no poseerán el Reino de Dios pero ni aún así sienten temor alguno. Y, sin embargo, esa concupiscencia es la más flaca de todas. Y es así que no es ingénita ni natural. De serlo, hubiera existido desde el principio. Pero lo cierto es que, originariamente no había dinero, ni lo codiciaba nadie. Si les place, yo les voy a explicar el origen de este mal. El origen está en que cada uno, emulando a su antecesor, propaga esa enfermedad, y el que va adelante incita al que sigue por más que éste no queira" (o.c., 3).

Si al menos los ricos se aviniesen, no ya a regalar, sino a prestar el capital... una ilusión del pastor: "Porque no quiero obligarte a que disminuyas tu capital, y no porque realmente no lo desee, sino porque te veo recalcitrante. No digo, pues, eso. No. Gasta sólo de los réditos, no los amontones, también, éstos. Basta que tus rentas sigan manando como de fuentes; haz de ellas partícipes a los pobres y sé buen administrador de lo que Dios te ha dado..." (*Sobre San Mateo, Hom. 66, 4*).

8. Por si pensamos que sólo las tierras de Siria pudieron producir un profeta del estilo de Crisóstomo, vengamos a las nevadas regiones lombardas. En Milán está un *Ambrosio*, a quien toda la flemma de su nacimiento y primera educación en las Galias no lograron aplacarlo frente a la avaricia. Leyó más de un tratado de San Basilio. Y a veces lo copia. En el *Hexámeron* (Libro 5, 5, 14) copia la imagen que San Basilio trae en su *Hexámeron*. (Hom. 7,3), del rico, cual pez grande que se come al chico. Vimos arriba que alude a la *Homilia 2 sobre el salmo 14*. Y emplea también las homilías "Destruam horrea mea" e "In divites". Pero hijo de un magistrado romano y pastor de la capital imperial de occidente, era hombre de saber ver la realidad con sus propios ojos. Valdría la pena leer todo su libro *Sobre Naboth*. "La historia de Naboth sucedió hace mucho tiempo, pero se renueva todos los días. ¿Qué rico no ambiciona continuamente lo ajeno? ¿Quién no pretende arrebatar al pobre su pequeña posesión, e invadir la herencia de sus antepasados? ¿Quién se contenta con lo suyo? ¿Qué rico hay al que no excite su codicia la posesión vecina? Así, pues, no ha existido sólo un Achab, sino que, lo que es peor, todos los días nace de nuevo y nunca se extingue su semilla en este siglo. Si muere uno, renacen muchos; son más los que nacen para la rapaña que para la dádiva. Ni es Naboth el único pobre asesinado; todos los días se renueva su sacrificio; todos los días se mata al pobre" (o.c., 1).

El libro *Sobre Tobías*, donde se pondera la conducta del piadoso israelita, es una buena ocasión para dar contra la usura: "En cuanto dio en préstamo sin exigir usura por ello, se mantuvo en el plano de la justicia. Injusto es el préstamo del cual se espera usura... Dar a usura el propio dinero, es en justicia, execrable y la ley lo prohíbe" (o.c., 7).

Después de traer a colación la imagen del avaro hecha por San Basilio, añade: "Tales son, ricos, sus beneficios. Dan poco y reciben mucho. Esta es vuestra humanidad. Expolían incluso cuando dicen que socorren. Para ustedes es fuente fecunda de ganancia hasta el pobre. Sujetan al pobre a la usura y saben obligarlo a que les pague los intereses aunque ellos no tengan ni siquiera lo suficiente para atender a sus necesidades. Verdaderamente, ustedes, son misericordiosos! Le liberan de uno y lo vinculan a ustedes y obligan a que les pague usuras quien no tiene qué comer. ¿Se puede imaginar acción más perversa?" (o.c., 11).

En su libro *"De Officiis ministrorum"* vuelve sobre el tema (Libro 3, 3, 20). Quizá sea útil transcribir dos párrafos, uno sobre la especulación en tiempo de escasez y otro sobre la expulsión de los extranjeros en tiempo de hambre. "Debes esperar la retribución de tu trabajo y una justa ganancia de la fertilidad del suelo. ¿Por qué utilizas para el fraude el producto de la naturaleza? ¿Por qué apartas del uso de los hombres lo que la naturaleza produce para todos? ¿Por qué menguas la abundancia del pueblo? ¿Por qué deseas la escasez? ¿Por qué das lugar a que los pobres prefieran la esterilidad? Cuando no participan de los beneficios de la fecundidad, por qué elevas los precios y escondes el trigo, prefieres que nada nazca antes de que tú negocies con el hambre del pueblo. Deseas la escasez de trigo y la penuria de alimentos. Te pesa el año bueno. Lloras la fertilidad pública, deploras que los graneros estén llenos de trigo. Inquieres cuándo va a ser el año escaso. Te alegra que tenga lugar la maldición de que nada nazca para nadie cuando es conforme a tus deseos. Tu regocijo es grande entonces porque llega la hora de cosechar tú, de que amontones riquezas a costa de la miseria de los demás. Y a este modo de obrar, que es un artificio astuto, lo llamas industria y diligencia, y lo que es maldad suma, remedio. ¿Lo llamaré robo o usura? Esperas, como los ladrones, el tiempo oportuno para introducirte encubiertamente en las entrañas de los pobres. Los frutos por ti encerrados se te multiplican por la usura. Como usurero escondes el trigo, como vendedor aumentas el precio. Tu ganancia es daño público" (o.c., 3, 6, 41).

"De ninguna manera se debe aprobar a los que expulsan a los peregrinos de la ciudad en tiempos de hambre cuando los debía ayudar más. Les separan de la relación con el Padre común, les niegan los frutos dados para todos, les apartan de la comunidad de vida ya iniciada: no quieren compartir, con los que tienen derechos comunes, los recursos en tiempos de necesidad. Los animales salvajes y las bestias tienen en común el alimento que les proporciona la tierra y ayudan a las de su mismo género. Por el contrario, el hombre, que nada de todo lo que es humano debe considerar ajeno a sí, combate a los otros hombres" (o.c., 3, 7, 45).

9. *San Jerónimo* no se vio obligado por la cura pastoral, como un San Ambrosio o un San Juan Crisóstomo, a proteger a su pueblo de la usura. Pero la traducción de las Escrituras, en primer lugar, y luego la tarea de dirección espiritual, lo llevó a enfrentarse directamente con las exigencias que tiene la Palabra de Dios sobre la administración de los bienes materiales y naturalmente sobre la reprobación de la avaricia y del préstamo a interés.

A su hija espiritual Eustoquia escribe: "Debes huir de la avaricia, no sólo no codiciando los bienes ajenos (lo cual hasta lo prohíben las leyes civiles) sino incluso no reservando las riquezas que posees que no son propiamente tuyas" (*Carta 22, 31*).

Comentando al profeta *Ezequiel* repite la enseñanza tradicional de los Padres contra el préstamo a interés: “Décimo: Dan su pan al hambriento” por lo cual se enseña no se debe dar limosna a los hartos, sino a los hambrientos; ni se debe dar pan a los que eructan en plenitud sino a los que tienen vacío el estómago. Con la palabra “pan” se expresa todo el alimento necesario. Y significativamente se dice “suyo” porque no empleamos en obras de misericordia el pan que procede de la rapiña, de la usura o del mal ajeno. “La redención del alma del varón, sus propias riquezas” (*Prov.* 13, 8).

Duodécimo: “no prestar a usura”, o como tradujeron los setenta, que “no prestó su dinero a usura”. En el texto hebraico se prohíben todas las especies de usura; en los setenta sólo las de dinero. Según eso, en el *Sal* 14 está escrito: “quien no dio su dinero a usura” (*Sal* 14, 5). Sin embargo, en el Antiguo Testamento se dice también: “no prestarás con usura a tu hermano” (*Dt* 15, 6 y 23, 10). Observa que en el principio de la *Ley* sólo se prohíbe la usura entre hermanos; en los Profetas se prohíbe a todos, según *Ezequiel*; “no dio su dinero a usura”. En fin, en el Evangelio se exige un grado mayor de virtud, cuando el Señor manda: “dad prestado a quien no esperáis que os lo devuelva”. (*Lc* 6, 35).

Sigue en décimotercer lugar: “y no recibes más de lo que das” algunos piensan que sólo puede existir usura en el dinero. Previendo esto la Sagrada Escritura prohíbe el exceso en todas las cosas, de modo que en ningún caso se reciba más de lo que se da. Suele exigirse en el campo usura del trigo, mijo, vino, aceite y otros productos agrícolas o lo que llama la Palabra Divina “abundancia”. Por ejemplo se prestan en tiempos de invierno diez modios para recibir en la época de la recolección quince; es decir, lo prestado y media parte más. Los que se tienen por muy justos sólo reclaman una cuarta parte más y suelen argumentar de esta forma: “presté un modio que, si lo hubiera sembrado me hubiese producido diez; Acaso no es justo que reciba medio modio más cuando el prestatario por mi liberalidad ha obtenido nueve modios más y la simiente?” “No queráis engañaros —dice el Apóstol— de Dios nadie se ríe” (*Gal* 6, 7). Díganos el usurero misericordioso con breves palabras si dio al que tenía o al que no. En el primer caso, no le hubiera debido prestar; pero si le prestó porque no tenía; por qué le exige más, como si lo tuviera? Otros por el dinero que prestan suelen recibir dones de diverso género y no entienden que es, en todo caso, usura y superabundancia recibir más de lo que presentaron o dieron...” (*Lc.* 6, 18, 5-6).

10. Concluyendo nuestra inspección sobre la época patristica, y la doctrina que entonces enseñaban los Padres sobre la usura, llegamos a *San Agustín*. No tiene el acento dramático de Ambrosio, Juan Crisóstomo, Basilio. ¿Quizás porque la situación económica de Hipona lo acuciaba menos? Pero no es menos clara su condena de toda avaricia, como también del préstamo a interés. Escribien-

do en *“De Genesi ad litteram (L 11, 15, 19-20)*, filosofa según su estilo sobre la avaricia. En el comentario al *Sermón de la Montaña (L 1, 20, 67-68)*, trata sobre las palabras de Jesús sobre “prestar sin volver la espalda al que te pide”. Aludiendo al *Sal 14, 5*, aprovecha la ocasión, no sólo para condenar la usura, sino para enseñar el valor de prestar sin interés “prestándole a Dios”.

“Se dice en otro lugar: “Que no dio su dinero a usura” (*Ps 14, 5*). Creo que los mismos avaros se dan cuenta de cuán detestable, odiosa y execrable es la usura. Por lo contrario, Dios, que te prohíbe ser usurero te manda que le prestes con usura a El mismo. Si esperas un interés cuando prestas al hombre, cuando das prestado a Dios no tendrás esperanza nunca? Si prestas a los hombres, es decir, si les das dinero en mutuo, pretendes recibir algo más de lo que diste; no dinero sólo, sino algo más, ya algo de trigo, o de vino, o de aceite, o de cualquier otra cosa. Pero si esperas recibir más de lo que diste, eres usurero y mereces reprobación, no alabanza. ¿Qué haré, dices, para que preste lícitamente con ventaja? Mira lo que hace el usurero. Da menos y recibe más. Haz eso tú: da poco y recibe mucho. Considera cuánto puede aumentar tu préstamo. Da lo temporal, recibe lo eterno. Da lo terreno, recibe lo celestial. Pero acaso preguntas: ¿a quién prestaré? El mismo Señor que te manda no prestar con usura, quiere que le prestes a El. Escucha a la Escritura, que te dice cómo puedes prestar a Dios. “Da prestado a Dios —dice— quien se complace del pobre” (*Prov 19, 7*). Dios no necesita nada de ti, pero hay otros que sí precisan que los ayudes: lo que das a estos lo recibe Dios” (*Enn Ps, Sermón 3, 6, Ps 36*).

En sus sermones puede advertirse la misma preocupación pastoral de todos los grandes Padres de inculcar a sus fieles el horror a la explotación de la necesidad ajena mediante la usura: “Da al hombre y no te apartes del que te pide un préstamo. Mas recibe únicamente lo que prestaste. No aflijas al que le diste (exigiéndole grandes intereses) porque pierdes el mérito. Y si quizá aún no puede pagar el deudor lo mismo que se le dio o recibió, espera al que no tiene. Cuando tuviere te lo devolverá. No quieras ser causa de su angustia, tú que le libraste de ella. He aquí que exiges se te pague lo que diste, pero no tiene con qué pagarte; cuando tenga te lo devolverá. No exclames diciendo: ¿acaso pido usura? Exijo lo que dí, no quiero recibir más. Es una obra buena pero aún no puedo pagarte. No eres usurero y, sin embargo, pretendes que aquel a quien prestaste lo busque para pagar tu deuda. Si no exiges interés para que no se te tenga por usurero, por qué quieres que por ti otro sea tenido por usurero? Aunque sólo le exijas lo que le diste le ahogas, y de este modo en lugar de hacerle un beneficio la acarreas mayores angustias. Pero acaso replicas: “Tiene de dónde pagarme. Venda la casa que tiene o sus posesiones”. Cuando recurrió

a ti, te pidió prestado para no venderlas; que no lo tenga que hacer por ti aquel a quien ayudaste para que no lo hiciera. Así deben ser tratados los hombres, eso es lo que quiere Dios” (*Sermón* 239, 5).

MONS. CARMELO GIAQUINTA
Obispo Auxiliar de Viedma
(Río Negro)

DOS DRAMAS QUECHUAS SOBRE EL PATROCINIO QUE LA SANTISIMA VIRGEN MARIA DISPENSA A LOS PECADORES

“El pobre más rico” y “Usca Paucar”

INTRODUCCION

Los dos trabajos que a continuación presentamos se encuadran dentro de aquella abundante “*literatura catequética*” que produjeron los misioneros del Nuevo Mundo, como fruto maduro de su espíritu evangelizador¹.

1. Fuentes de inspiración

Estos, al ponerse en contacto con las diversas manifestaciones de la vida indígena, sorprendidos descubrieron la existencia de un *teatro prehispánico* donde se cultivaba el monólogo, el diálogo con alguna acción que lo acompañaba y hasta la obra teatral completa. Todas estas formas tenían una inspiración religiosa común. Los monólogos relataban el nacimiento o luchas de dioses, hazañas de guerreros, leyendas de antepasados, creación del hombre y del mundo, etc. Solían ir acompañados con música, cantos y bailes, llamados en México *areitos* o *mitotes*, y en Perú *taquiés*. También existía el género cómico o burlón a cargo de comediantes de oficio, como los que alegraban las comedias y determinadas fiestas sagradas. Incluso la dramática, especialmente en el Antiguo Perú, alcanzó un desarrollo notable inspirándose en hechos militares, en la vida de los antepasados, en escenas de la agricultura y crianza de animales o en la vida doméstica y familiar².

Esta natural disposición de los naturales para el teatro fue aprovechada inmediatamente por el misionero para utilizarla como vehículo de evangelización. Fueron los franciscanos en México los primeros en comprender la dimen-

1 Los mismos, al igual que el publicado en el anterior número de *TEOLOGIA* (Francisco J. Veissmann: “*El hijo pródigo*”: un autosacramental cuzqueño del siglo XVII, pp. 43-62), tienen su origen en las *Ejercitaciones* presentadas al concluir el Seminario (Ciclo Licenciatura) sobre el *Teatro Catequístico Hispanoamericano* (Siglos XVI-XVIII), organizado por el Departamento de Historia de la Iglesia de esta Facultad (abril-noviembre 1981) y dirigido por el Pbro. Dr. Juan Guillermo Durán.

2 Para una bibliografía actualizada, véase: RENE ACUÑA, *El teatro Popular en Hispanoamérica. Una Bibliografía Anotada*. Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), México, 1979, 51-62 (“El teatro nativo”).

sión hondamente festiva del alma indígena, puesta de manifiesto en los cantos, los bailes y las representaciones de sus creencias y costumbres. Aprovechándose de ella, con "genial sentido didáctico", supieron poner a su alcance la vieja tradición europea de los *misterios medievales* y los *autores renacentistas*, adaptándolos a la idiosincracia y a los gustos de la feligresía indiana. Esta adaptación comenzada por los franciscanos, la desarrolló igualmente con entusiasmo el personal de las demás Ordenes religiosas que intervinieron en la conquista espiritual de las tierras americanas (dominicos, jesuítas, agustinos, etc.). Aunque el guión idológico y la provisión de los materiales (casi siempre de procedencia bíblica, del santoral, de la vida de la Iglesia o de la experiencia humana) estuviera en manos de los religiosos, lo demás quedaba en manos de los indios (puesta en escena, escenografía, tramoya, complementos, etc.), para que éstos tuvieran oportunidad de transmitirle al montaje de las piezas sus sentimientos, reacciones y preferencias, es decir, el sabor de su peculiar y colorida psicología³.

2. Características fundamentales

Este teatro nace de la urgencia pastoral de encontrar un *medio de comunicación, a la vez apto y agradable*, que facilite el contacto catequístico entre los misioneros y los naturales. El teatro será el medio, evangelizar será el fin. Las diversas escenas transmitirán siempre al auditorio enseñanzas dogmáticas y morales, ejemplos edificantes y aleccionadores, que llaman a la fe cristiana y a la conversión de los corazones. Pero, además, con premeditación tenderán a entretener y divertir a los espectadores para ayudarles a reencausar sus sentimientos festivos y hacerles olvidar lo más pronto posible sus fastuosas fiestas celebradas en honor de los antiguos dioses e ídolos.

Si quisiéramos resumir en algunas características el talante tan original del "teatro misionero", para simplificar la comprensión del mismo en forma global, habría que mencionar, al menos, las siguientes:

a) En cuanto al *lugar de la representación*, se utiliza, generalmente, un "lugar religioso": capilla, atrio, plaza ubicada delante del templo, convento de frailes, escuelas, etc.; b) Es un teatro, ante todo, *visual*, o sea, muy gesticular, poco discursivo. En sus primeras manifestaciones era una especie de "gran pantomima de espectáculo". Todo el efecto descansaba sobre los movimientos, colores, gestos, símbolos, indumentarias, etc., más que sobre la palabra hablada. Posteriormente asumirá su importancia el "verbo" de los personajes (diálogos, monólogos, coloquios, razonamientos, parlamentos, etc.); c) Es, además, *totalizador* en cuanto a los alcances de la "catarsis" religiosa y moral que procura provocar. Ella, con su dinamismo transformador de sentimientos y actitudes, alcanza tanto a los actores como a los espectadores. Se borran las diferencias entre unos y otros. Todos participan en los hechos que se representan y todos se identifican con las emociones que transmiten los cuadros escénicos (alegría, miedo, adhesión, tristeza, compunción, simpatía, regocijo, etc.);

d) Por otra parte, con relación a la asistencia es *masivo*: toda la población de la misión o pueblo, de la parroquia o doctrina acude entusiasmada a estas representaciones edificantes; e) Se da, asimismo, un inteligente empleo de la

3 *Idem*, 63-101 ("Influencia y desarrollo del teatro peninsular en América"; "Los moros y cristianos y los bailes de la conquista"; "Suramérica a vista de pájaro").

tramoya, para cuyo despliegue no se escatiman ni esfuerzos ni recursos. Se valoran los efectos que causa en el alma del indígena (psicológicamente niño) el truco efectista; f) La *ambientación o escenificación teatral* es del gusto de los indígenas. Se utilizan con profusión plantas, animales, colores, plumas, vestimentas autóctonas y otros recursos que forma la rica y plástica imaginación de los escenógrafos; g) Y, por último, es un teatro en *lengua nativa; escrito*, al principio, por los *misioneros* venidos de Europa, pero luego por los *clérigos mestizos* e incluso por los *laicos indígenas* educados en las escuelas o colegios conventuales; y *representado* siempre por los mismos naturales, que gracias a la pericia lingüística de los religiosos (en el caso de los primeros tiempos) pueden proclamar en su propio idioma los misterios y las enseñanzas de la nueva religión.

3. *El teatro catequístico quechua*

La tradición del teatro mexicano continuó en tierra incaica, aunque con características diversas. Estas piezas sacras peruanas se distinguen por la sencillez de la trama, la intención devota del conjunto y el propósito de esparcimiento y diversión. Fue así que los miembros de diferentes Ordenes, pero sobre todo de la Compañía de Jesús, comenzaron a escribir en quechua y aymará, las dos lenguas más generales del Perú, piezas para ser representadas por los indios, con un claro contenido catequístico, como ser, comedias marianas, autos sobre el Santísimo Sacramento, vidas de mártires y santos patronos, beles, historias de personajes bíblicos, pasiones, etc.

Dentro de esta producción teatral en lengua quechua ocupan un lugar destacadísimo, por no decir de privilegio, un conjunto de tres "*dramas edificantes*", escrito en el Cuzco por clérigos mestizos, entre fines del siglo XVI y primera mitad del XVII. Son ellos *Usca Páucar*, *El pobre más rico* y *El hijo pródigo*. En esta oportunidad deseamos referirnos al origen y argumento de los dos primeros⁴.

4. *En torno al Fausto y el Patrocinio de María*

En sus argumentos *Usca Páucar* y el *Pobre más rico*, como los ha hecho notar Jorge Basadre, ofrecen "notorias semejanzas". Entre ellos, ante todo, existe un tema común: "el indio venido a menos, que contrata con el diablo, obtiene así el amor de una mujer y en vísperas de ser llevado al infierno, se salva por la devoción a la Virgen"⁵. Se trata, por lo tanto, de dos recreaciones cuzqueñas del Fausto europeo, en las cuales el viejo tema de la "*venta del alma al Diablo*" sirve como medio o recurso catequístico para proponerle a los indígenas el tema del pecado y la salvación o condenación eternas del hombre. La enseñanza es bien clara: al pecado y a la condenación lleva la tentación satánica, a la que la voluntad humana se ha rendido incondicionalmente; a la salvación conduce la Virgen María, gracias a cuyo "amoroso patrocinio" el pecador arrepentido (en este caso, *Usca Páucar* y *Yauri-Tito*) recibe los cuantiosos e inestimables beneficios que la redención de Jesucristo dispensa al género humano.

4 Como ya lo indicamos, en *TEOLOGIA*, Nro. 39, (Buenos Aires, 1982) ha sido publicado un detallado estudio de F.M. VEISSMANN sobre el *Hijo pródigo*.

5 *En torno a la literatura quechua*, en *Revista Sphinx*, Nros. 4-5, (Lima, 1939), 20.

I
"EL POBRE MAS RICO"

I. UNA RECREACION CUZQUEÑA DEL "FAUSTO" EUROPEO

El tema central de la pieza quechua que vamos a analizar *El pobre más rico*, es el pecado y la condena, motivados por la tentación del Demonio, y la salvación y la gracia logradas por la redención de Cristo y la intercesión maternal de la Santísima Virgen María. Alrededor de este núcleo central se teje toda la trama de la obra que nos ocupa. El viejo tema del Fausto elaborado en Europa, de la venta del alma al Diablo, es un recurso cautivante y simbólico para plantearle a los indígenas el eterno drama del pecado del hombre. Por tal motivo, antes de comenzar a desarrollar nuestra investigación convendría recordar brevemente la historia del Fausto en el teatro universal.

Johannes Faust es el protagonista de varias obras dramáticas que a través de los siglos han desarrollado el tema de la leyenda homónima, en que un famoso embaucador alemán vendió su alma al diablo. En rigor, Fausto existió realmente, en la segunda mitad del s. XV¹. Nacido hacia 1480, estudió posiblemente en Cracovia y se hizo famoso en sus viajes por Alemania, Holanda, Suiza e Italia por su poder taumaturgico que atraía a gran cantidad de gente. Se creó, así, una leyenda en torno a su persona, animada por los conflictos entre católicos y protestantes (luteranos), que se culpaban mutuamente de haber corrompido el alma de Fausto. En 1587 se publicó en Frankfurt del Main la *Historia del célebre mago y taumaturgo Dr. Juan Fausto*, en la que aparece el motivo del pacto con el diablo, seguido de una tentativa de conversión, una solemne advertencia "ad studiosos" y, finalmente, al cumplirse el plazo pactado, el trágico fin del protagonista, condenado a las penas del infierno.

A fines del s. XVI la leyenda es también conocida en Inglaterra, donde, en los primeros años del siguiente siglo aparece *La trágica historia del Dr. Fausto* de Marlowe. Aquí el protagonista está tratado en forma nueva: no es ya el embaucador vulgar del siglo anterior, sino un renacentista rebelde e inquieto que se entrega a la magia terrenal sin preocuparse de alejar de sí el miedo al castigo. Sin embargo, termina dejando de lado la arrogancia e invoca a Cristo para que le salve su alma angustiada.

En 1637 Calderón de la Barca escribe *El Mágico Prodigioso*, inspirándose en el mismo tema. Aquí el protagonista vende su alma a cambio del amor de la mujer amada. Pero, finalmente, muere mártir confesando su fe y es salvado.

Hasta mediados del s. XVIII, en Europa decae la figura del Fausto hasta ser protagonista de espectáculos de títeres. Retomado en el fragmento de Lessing con un intento de salvación, es también tratado por Friedrich Müller y por Goethe.

Su Fausto ha estudiado todas las ciencias, pero no puede saciar su sed de saber. Se dedica a la magia, pero no puede penetrar el misterio de las cosas. Vencido por la desesperación decide suicidarse, pero escucha que anuncian la Pascua: Cristo ha resucitado. Recuerda la felicidad de su ya lejana infancia. Trata entonces de estudiar el Nuevo Testamento, pero Mefistófeles, el espíritu del mal, le promete la felicidad a cambio de su alma. Fausto acepta. Le pre-

1 J. GONZALEZ PORTO Y BOMPIANI, voz *Fausto*, en *Diccionario Literario*, (Barcelona, 1959), 851 y ss.

senta a Margarita, con quien comienza un idilio amoroso que termina en la culpa, el delito y el remordimiento. Luego tiene un amor con la argina Elena, pero Euforión, fruto de este amor, vuela al sol arrastrando con él a su madre.

Fausto no consigue satisfacer sus deseos, pero en su inquieta actividad alcanza a intuir el verdadero camino que conduce al hombre a la felicidad, y se dispone a realizar una gran obra de redención humana; pero cuando vislumbra su cumplimiento y presiente el gozo supremo, el plazo pactado llega a su término y cae muerto. Sin embargo, finalmente, puede salvarse, ya que "el que se fatigó en su continuo deseo puede ser redimido", y la misma Margarita acompaña a Fausto al cielo e intercede por él ante la Reina del Cielo. La redención no es aquí debida sólo a su incesante actividad, sino que se logra también gracias al amor; y, así, el anhelo perenne y el eterno femenino eternizan, purificándolos, los diversos momentos de una existencia vivida.

El mismo tema es tratado posteriormente por los libretistas Spohr, Crémieux y Carré y los músicos Berlioz, Gounod y Hervé. Arrigo Boito se inspiró también en el mismo tema para escribir y componer su Mefistófeles. En días más próximos a nosotros, y saliéndonos del ámbito del teatro, Thomas Mann ha escrito su célebre novela *Dr. Faust*.

II. EL AUTOR

En el manuscrito de nuestra obra figura que el autor fue Gaspar Centeno de Osma, clérigo presbítero de la Parroquia de Belén, en el Cuzco, y que la pieza trata de un milagro realizado en dicha ciudad. Según sus traductores la obra dataría del s. XVI. Sin embargo, no conocemos a ciencia cierta la fecha en que vivió Centeno de Osma.

Manuel de Mendiburu cita a Don Juan Centeno Fernández de Heredia Maldonado, natural del Cuzco, Comisario de la Inquisición, cura de varias doctrinas de aquella diócesis, que quiso vivir retirado en una suerte de ermita en la Recolectión de Urubamba, pero murió poco antes de instalarse en 1709. Fue célebre por haber donado todos sus cuantiosos bienes a la obra del Hospital de la Almudena del Cuzco. Nada parece tener que ver este Centeno con nuestro presbítero de la Parroquia de Belén².

Teodoro Meneses sostiene que Centeno de Osma se ha inspirado en la *Flor de la Maravilla* de Góngora y especialmente en *La Vida es sueño* de Calderón de la Barca, publicada en 1635. (Preguntamos nosotros: ¿quizás también en el *Mágico Prodigioso*?)³.

Por todo ello, concluye: en primer lugar, Centeno de Osma debió ser un clérigo culto, conocedor de la literatura clásica española y posiblemente también latina. En segundo lugar, aunque en la primera edición de la obra (1938) se afirma que esta obra es probablemente del s. XVI (Basadre está en desacuerdo)⁴, la imitación de Calderón por parte de Centeno nos permite establecer el "terminus post quem": la fecha de publicación de *La vida es sueño* en 1635.

2 *Diccionario Histórico-Biográfico del Perú*, V, (Lima, 1876), 343.

3 *Ciertas reminiscencias de algunos clásicos en el monólogo de Yauri-Tito del drama quechua "El pobre más rico": contribución a la datación de esta pieza*, en *Revista Sphinx*, Nro. 9-12, (Lima, 1940), 119.

4 *En torno a la literatura quechua*, en *Revista Sphinx*, Nros. 4-5, (Lima, 1939), 24.

La argumentación de Meneses parece correcta en líneas generales. Sin embargo, fuerza un poco los textos. En lugar de imitación de Calderón bastaría sostener su inspiración⁵.

De todas maneras su aporte lleva a pensar que la obra debe ser fechada a partir de la segunda mitad del siglo XVII. El progreso en la fijación de la fecha de composición del *Hijo Pródigo* y del *Usca Páucar* contribuiría un poco a aclarar el misterio de la fecha de nuestra pieza. Según Sánchez, la obra se representaba en el Cuzco en la primera mitad del s. XVIII.

III. LA OBRA

1) Género literario

El pobre más rico es un drama edificante, en el estilo de los dramas quechuas indicados arriba⁶. Pero la circunstancia de haber sido escrita en ese idioma autóctono abre la obra a un público mucho más vasto que el que en un primer momento pudiéramos sospechar. Desgraciadamente no tenemos noticias acerca de sus representaciones y su público real. Pero el hecho de estar escrito en quechua y la temática que aborda, le da un contenido catequístico.

Detrás de su intención moralizante y con motivo de ella, la obra tiene trozos bellísimos de un claro contenido dogmático (cfr. p.ej. la intercesión de María, el valor de la Redención, el valor del alma). Por ello, la distinción de Josefina Plá entre *teatro catequístico y edificante* o *piadoso* no parece aplicable a nuestra pieza⁷.

2) Argumento y Estructura

a) En la *jornada primera*, *Coyllor* presenta y compromete a su hermana *Cori-Umiña*, la heroína de la obra, con *Inquil Tupa Inca*. La prometida queda así perdidamente enamorada de su futuro marido. En la escena siguiente, el protagonista de la obra, el inca venido a menos *Yauri-Tito*, se queja larga y amargamente de su suerte a su sirviente gracioso, *Quespillo*. La escena transcurre llegando a la puerta de la Capilla de Belén, en el Cuzco. Interviene entonces el demonio, *Nina-Quiro*. La música celestial le advierte el peligro, pero *Yauri-Tito* es tentado, cae y le vende su alma al Diablo firmando un contrato con su sangre. Entonces el ángel lamenta en bellísimos versos la caída del protagonista.

b) La *jornada segunda* comienza con los festejos del casamiento de *Cori-Umiña* con *Inquil-Tupa*, quien muere en la fiesta. El Diablo induce entonces a *Yauri-Tito* a que se junte con *Cori-Umiña*. Cinco años después, *Yauri-Tito*

5 Cfr. LUIS A. SANCHEZ, *Historia de la literatura peruana*, (Lima, 1945), 192.

6 El título completo de la obra según el manuscrito quechua, localizado en el Cuzco por Don Humberto Suárez Álvarez en 1922, es el siguiente: *El pobre más rico. Comedia famosa por el Sr. Dr. Gabriel Centeno de Osma, Clérigo Presbítero, de un milagro de Nuestra Señora de Belén, que sucedió en la Ciudad del Cuzco, del pobre más rico*. Hemos trabajado sobre la traducción española del mencionado texto quechua de JOSE FARFAN y HUMBERTO SUAREZ ALVAREZ, publicada por la Universidad Mayor de San Marcos de Lima. Lima, 1938 (Colección *Monumenta Linguae Incaicae*, II).

7 *Teatro Religioso Medieval: su brote en el Paraguay en Cuadernos Hispanoamericanos*, N.º. 291 (Madrid, 1974), 666-667.

se queja nuevamente a *Quespillo*, quien le responde con astucia y sensatez. En la escena siguiente *Cori-Umiña* a su vez se lamenta ante su criada *Achira* de su suerte y de la conducta del protagonista para con ella.

c) La *jornada tercera* comienza con los propósitos del ángel sobre *Yauri-Tito* y *Cori-Umiña*. Continúa con los propósitos contrarios de *Nina-Quiro*. Mientras *Yauri-Tito* recomienza sus quejas con *Quespillo*, se escucha sorprendentemente la música celestial que los invita a ir a Belén. Con *Cori-Umiña* ocurre lo mismo. La última escena tiene lugar en la pampa de Belén. *Nina-Quiro* amedrenta a *Quespillo*. Luego quiere ejecutar el contrato firmado por *Yauri-Tito*. Se entabla entonces una espléndida disputa con el ángel, en la que éste defiende con éxito a quienes se han sometido a la protección de María. La jornada termina con la manifestación de la voluntad de todos de servir a María. Pobre convertido en rico *Yauri-Tito* fue siervo del demonio, ahora siendo pobre en dinero, se convertirá en el más rico por el arrepentimiento y la fe.

En cuanto a la estructura de la pieza, el criterio de la *división en jornadas* responde más bien a su longitud que a la secuencia temática y argumental. Así, la *primera jornada* tiene 1115 versos, la *segunda* 964 y la *tercera* 1147. La *segunda jornada* ofrece, en cambio, desde el punto de vista argumental, el corte que supone la continuación de la escena siguiente cinco años después.

Obviamente nos resulta imposible emitir un juicio sobre su valor literario quechua. Aún en castellano, nos faltan los medios para apreciarla. Sin embargo, sus valores nos parecen notables. La belleza de las imágenes, tanto campestres como espirituales, la gracia andina que de muchas de ellas se desprende, la caracterización de los personajes, el ritmo mismo de la pieza, a pesar de las reiteraciones en los lamentos, nos parecen bien logrados. Quizás la figura del protagonista sea algo sosa y pasiva, no así la de *Quespillo*, ni la de los demás personajes de la pieza, que analizaremos por separado.

3) Personajes

El análisis de los personajes y sus roles nos permitirá ahondar tanto en las características literarias de la pieza, como en su finalidad y mensaje.

a) *Yauri-Tito*: decíamos más arriba que su figura nos parecía a veces opaca y sin brillo. Quizás esto se deba a su carácter y a la reiteración de lamentaciones que están a su cargo. Es el personaje central de la pieza: Inca venido a menos que arrastra su vida añorando la riqueza y poder de antaño. Detrás de sus lamentos está no sólo una añoranza subjetiva y crematística, sino también la nostalgia del glorioso pasado incaico de una raza sojuzgada y sometida.

Ya desde el comienzo sus lamentos recuerdan los gritos más audaces de Job: (como bien sugiere Meneses)⁸: "...Maldigo el haber nacido / La leche que mamaba / ¿por qué en veneno no se convertiría? / La cuna en que fui nacido ¿por qué no en ataúd se tornaría? / ¿Ahora, para qué ya / será la vida tan pesada? / ¡Oh, negra nube, desgarrándote, / suelta relámpagos relucientes! / ¡Conviértete en ceniza aquí! / ¡Oh tierra!, tu también rájate y a este solitario, trágalo! / ¡Si no me oyéreis, yo me suicidaré!" (vv 228-241).

A pesar de las advertencias de la música celestial y de *Quespillo* vende su alma al diablo: "...Recibid ya mi voluntad / Todo lo mío es tuyo: / mi corazón,

ojos y ánima / serán tus esclavos" (vv 773-776). "...Signaré tal documento / para que tenga más valor. / Escribiré con mi sangre" (vv 783-785).

Su vida sigue estando signada por el dolor y el sufrimiento, no obstante las riquezas y el amor de *Cori-Umiña*: "...*Cori-Umiña* yo no atino ya / en qué forma responderte. No del odio / mis pesares se originan. Yo mismo, al estar sufriendo no puedo reconocer / la causa de este sufrimiento. / Cuando yo mismo me pregunto hasta mi razón flaquea..." (vv 1961 y ss.) "...¿Por qué al nacer / la pared, al aplastarme, en la nada no me habrá convertido? / Si yo comienzo a pensar en esto, hasta a la que me dio el ser maldigo" (vv 2304 y ss.).

Pero el ángel y la música lo empujan a volver a Belén donde se encomienda a María: "...¡Oh celestial Virgen María! / ¡Huerto precioso, Virgen sin mancha! Aquí estoy tu vasallo. / Hasta morir, ¡oh María!, en este suelo te serviré" (vv 3228-32).

b) *Cori-Umiña*: Su amor a *Inquil-Tupa* está contado con bellos acentos líricos: "...Para amar / no es necesario haber vivido largo tiempo. En un momento el corazón / llega a querer su amor" (vv 1361-65).

Pero luego sus intervenciones son como la contrapartida femenina de los lamentos de *Yauri-Tito*, a quien *Cori-Umiña* no comprende en su dolor. Unida a él, a pesar del escándalo y la maledicencia de todos, llora también su desamor y progresivo alejamiento: "...¿Dime tú por qué / de mi presencia vas huyendo? ¿Si de quien amas te alejas / cómo harás con la que odias?" (vv 1877-80). "...Y yo amándote / he dejado pasar cinco años diciendo que no amarías sinceramente, / reclinado en mi pecho te cobijé en mi corazón, / haciéndome odiar con la gente, dando que murmurar a quienes me odian..." (vv 1904-10). "...¿No habrá un enemigo / que, hiriéndome con una piedra, derrame la sangre mía? / ¡Cerros, desplomándose, convertidme en nada aquí! / ¡Tú también, peñón, desgalgándote, / al hacerme estallar, esparcidme por toda la pampa! / ¡Llama que ardes dentro de mi pecho al estallar consúmeme!" (vv 2581-8).

También ella, pecadora, termina encomendándose a María: "...¡Oh María, de la misma manera yo también, / aunque no sea tu esclava, / por tu esclava quiero quedarme!" (vv 3233-35).

c) *Quespillo*: es la figura del gracioso, vivaz, simpático y burlón. Representa también la voz del sentido común, de la sabiduría popular y de la experiencia: "...Al andar y al buscar / todas las cosas se encuentran" (vv 307-8), le responde a su amo *Yauri-Tito*. Al verlo enriquecido por el Diabolo y seguro de sí mismo, exclama: "...Al tener dinero / ya habla fuertemente" (vv 895-6).

Cuando las situaciones se ponen difíciles, al escuchar la música o al resistir la tentación del Maligno, su voz es la del buen creyente que sabe cuál es la voluntad de Dios y discierna de lejos la presencia y las tentaciones del Demonio: "...¿Qué habla este hombre / para siempre sin cuitas / 'en paz' gozarás diciendo? / No hay alegría sin fin. / ¿Acaso a la dicha, en esta tierra / no la sigue siempre el segador? / ¿Acaso el peñascal no se derrumba / y el río no se seca / y la laguna no disminuye, / y la flor no se marchita; / y la moza envejeciéndose / no se convierte en muñeca de pergamino? / ¿Y es posible, ahora, / que haya dicha sin fin?" (vv 826-39).

También su voz es la del pobre entregado a vivir lo que la providencia le depare: "...Mientras sólo vivimos / la vida ha de ser vida. / ¿Siendo así, para

qué / recibirla con desagrado? / ¿Estando aún con vida / por qué buscar nuestro mal?" (vv 385-91).

Por supuesto que también *Quespillo* es vago, glotón y mujeriego, y alguna intervención suya es abiertamente grosera. Pero en el momento decisivo no duda en convencer a su amo a retornar a Belén y pedir la protección de María. En la pampa de Belén resiste un fuerte ataque de *Nina-Quiro*.

El finaliza la obra: "...Y aquí termina / de este Inca la existencia: / de pobre convertido en rico, / fue súbdito del Demonio. / Y ahora siendo pobre, / ha de convertirse en el más rico" (vv 3250-57).

d) La figura de *Achira*, sirviente de *Cori-Umiña*, y equivalente de *Quespillo*, así como la de *Corcovado*, carecen de mayor relieve. Por su parte, *Coyllor*, hermana de *Cori-Umiña*, tampoco tiene relieve.

e) *Nina-Quiro o Diabla*: Se trata del Demonio, quien nos describe su origen: "...Mi rebelde corazón no descansa. / Jamás está en reposo. / Desde mi génesis / mi odio no se ausenta. / En el cielo de gozo lleno / yo fui creado. / Por ser soberbio de corazón / viendo mi demasiada hermosura; / enternecido por mi falso deseo / siguiendo mi doble corazón, / para mi ruina pensé: / 'En el trono del Creador / yo me sentaré', dije" (vv 475 y ss.).

Por miedo a María aleja a *Yauri-Tito* de Belén: "...Le he de sacar de este lugar / algún día, prestamente. / "En la capilla de Belén entrar a rogar podría / y de mis manos se escaparía..." (vv 901-4).

"Sólo María de corazón compasivo / al hacerse madre de hijos ajenos, / siendo madre de los pecadores, / puede muy bien librarlo de mis manos. / Aún más enojada estará / al ver a ese hijo endemoniado / cuando la sangre de su Poderoso Hijo / por él vanamente lo ha desperdiciado. / Y, así, tiene que ser en realidad, / porque aquél que no conoce el valor de esa sangre, / jamás puede salvarse" (vv 2189 y ss.).

Estamos aquí en el corazón de nuestro drama, con su contenido catequístico y edificante. En los versos citados palpitan, sin duda, muchos pasajes de la Escritura.

Vencido, el Diablo concluye: "¿Acaso todo tiempo ésta María / me ha de humillar? / Si no hubiera existido ésta / hubiera habido en el averno innumerable gente..."

f) *La Música* es como la voz del mismo Dios. Ella le advierte a *Tauri-Tito* la proximidad de la tentación. Años después, y ante la proximidad de la ejecución de contrato por parte de *Nina-Quiro*, es ella quien lo induce a volver a Belén. También hace lo mismo con *Cori-Umiña*. Su intervención siempre es importante y causa impacto en quienes la escuchan. Las semejanzas con la Palabra de Dios del *Hijo pródigo* son evidentes.

En realidad la música parece ser como una materialización de la mismísima moción de la gracia, que mueve a la conversión al protagonista y a *Cori-Umiña*.

g) *El Ángel*: Llegamos así a la figura del ángel, que tiene a su cargo los más bellos y significativos pasajes de toda la obra. Es propiamente el mensajero de Dios que comenta lo ocurrido con *Yauri-Tito* e intercede para su salvación. Lloro su caída: "...*Yauri-Tito*, espera, ¿dónde te vas? / ¿Qué he de ser cuando te ausentes? / ¿Dondequiera, enemigo, te he de seguir! / ¿Qué puedo hacer sólo, sin ti? / Desde el vientre de tu madre / te he seguido. / Co-

mo una cría que ha perdido a su madre, / con tu sueño necio, / a tu propio enemigo le sigues ahora / ¡joven sin juicio!”.

Parece el propio ángel custodio que llora a su protegido: “...¡Si supieras tú / cuán hermosa es tu alma! / Qué aún al sol sobrepasa. / ¡Si supieras su precio, / no podrías por una bagatela / empeñarla! / De tu mismo guiador / con inapreciable sangre fuiste comprado”.

Finaliza orando a María: “¿Qué haré / y cuán desvergonzado iré, / sin conducirte / delante de mi Señor?. / “...¡Tierna María, / Princesa de los altos del Señor! / ¡Tú, pues, Madre, / ayuda me has de prestar / de los brazos del diablo / para salvarle” (vv 964 y ss.).

El papel del ángel se parece a veces al del coro griego que comenta la acción, pero ora a María pidiendo su intercesión: “...Siendo éste de tanto aprecio, ¡María! / ¿cómo es posible que perezca? / No estaría alegre tu Hijo / viendo perdidos sus sudores. / ...Siendo tú la fortaleza del pecador / alumbra su corazón”.

Finalmente el duelo verbal con Nina-Quiro: “Este hombre me hizo un documento vendiéndome su alma. A: Ese documento ya lo ha borrado / yendo a la casa de María. / NQ: Desde su tierna edad también, Y sin conformarse con la pobreza, maldiciéndose vivía. A: Eso también le ha sido perdonado / al encomendarse a María” (vv 3174 y ss.).

4) Finalidad

Expresamente alargamos la presentación de los personajes con citas teatrales ya que nos pareció que era la única manera de saborear los pasajes más bellos de la obra y al mismo tiempo nos ayudaba a subrayar aquellos aspectos propiamente catequísticos que configuran el núcleo argumental.

Dejamos a propósito para el final al *Diablo*, la *Música* y el *Angel*, por parecernos, en rigor, los más importantes, es decir, los que tienen a su cargo los pasajes más importantes de la obra. De esta manera, tratándolos nos introducíamos ya en la finalidad del drama.

El tema central de la pieza es el del pecado y la condena, motivados por la tentación del Demonio, y la salvación y la gracia logradas gracias a la redención de Cristo y la intercesión de María. Alrededor de este núcleo se teje toda la trama de la pieza. El *tema del Fausto*, de la venta del alma al Diablo es un recurso cautivante para plantear el eterno tema del pecado del hombre. La misma *Cori-Umiña* no pacta nada con el Diablo, y, sin embargo, está tan necesitada de la protección de María frente a la ejecución de la condena por el Demonio, como el mismo *Yauri-Tito*, que ha firmado el contrato con su propia sangre.

Con este tema entonces se configura un “*drama edificante*”. Drama propiamente tal en el sentido teatral y también real de la palabra: se trata nada menos que de la salvación o condena del hombre, y este destino es dramático por el riesgo corrido. Este carácter, esta seriedad nos la enseñó el mismo Señor cuando vino a asumir en sus hombros humano-divinos nuestros pecados y nuestra lejanía de Dios ofreciéndose en la Cruz. El drama de la Cruz ilumina así el drama de toda existencia humana. (Cfr. Teodramática de H.U. von Balthasar).

Pues bien, nuestra pieza trata así del tema capital de nuestra existencia, entretrejiéndolo en una trama bien armada y adecuada a las personas a quienes

iba dirigida. En efecto, no es casual que el protagonista sea un indio venido a menos, llamado muchas veces Inca, es decir, miembro de la aristocracia destituida por la conquista española.

Las imágenes de la pieza son claras y transparentes, asimilables por un público amplio, a quienes la pieza les llegaba en su propio idioma, el quechua.

No sólo la secuencia argumental muestra por sí misma el objeto de la pieza: el pecado y caída del protagonista y su peligro de condena, sino que distintos elementos ayudan a subrayarlo: la música celestial, las picardías de *Quespillo*, los monólogos de *Nina-Quiro* y los decisivos discursos del Angel. Este tiene, en rigor, explicaciones verdaderamente catequísticas del dolor por la caída de *Yauri-Tito*, la belleza de su alma, la tristeza de Cristo por su pecado (“no va a estar alegre tu Hijo por la pérdida de sus sudores”), el costo del precio pagado por la redención (“con inapreciable sangre fuiste comprado”), la necesidad de la conversión, la poderosa intercesión mariana para alumbrar el corazón del pecador para que vuelva a su Hijo Jesucristo.

Comparábamos más arriba el rol del Angel con el del coro griego que comenta la acción que está ocurriendo. También podría ser la voz del mismo autor de la pieza que explica, abiertamente y sin ambages, el fin de la pieza, su mensaje.

5) Montaje y complementos

No tenemos referencias del montaje. Junto con el manuscrito se encontraron hojas en las que estaban transcritos los versos que corresponden a cada personaje, lo cual indicaría que fueron utilizados en alguna representación. Pero no tenemos más datos. La música, en cambio, aparece al comienzo de la obra, en la fiesta del casamiento de *Cori-Umiña* con *Inquil-Tupa*, y luego como música celestial.

IV. CONCLUSION

La obra analizada es un intento feliz de evangelización de una cultura, en este caso, la cultura indígena quechua. Tanto desde el punto de vista catequístico, como literario, la pieza presenta valores nada desdeñables. Por ello sería interesante que se avanzara en la tarea de identificación de Gabriel Centeno de Osma y su época.

Para Basadre la obra tiene también un significado sociológico. Junto con el *Usca Páucar*, *El Pobre más Rico* encarnaría una reconciliación entre los indígenas y el cristianismo; y, como consecuencia, también una reconciliación de lo indígena con lo hispánico y occidental⁹.

Dejemos esta sugestiva interpretación como un interrogante abierto que nos invite a meditar sobre la difícil identidad americana a la luz de la fe.

Finalmente, honremos a nuestro desconocido Centeno de Osma y en él a todos los misioneros y evangelizadores que llevaron a cabo —bajo la guía del Espíritu Santo— la prodigiosa tarea de la evangelización americana.

ALBERTO ESPEZEL

II

"USCA PAUCAR"

I. AUTOR Y FECHA DE LA OBRA

La obra que vamos a estudiar se intitula: *Uscar Páucar. Auto Sacramental del Patrocinio de María, Señora Nuestra de Copacavana*¹. Al autor no se lo conoce con seguridad. Hasta el momento, de acuerdo a las últimas investigaciones, lo único que se puede hacer es manejar una serie de hipótesis sobre el mismo. Entre ellas, pasamos a referir las principales.

La señora Clorinda Matto de Turner, que ha trazado la biografía del poeta y dramaturgo Don Juan de Espinosa Medrano de los Monteros, ilustre Arcediano del Cabildo de la Iglesia Catedral del Cuzco, conocido con el sobrenombre del "*Doctor Lunarejo*" (por el notable lunar en su cara)², sostiene que entre las comedias que este clérigo escribió (en castellano o quechua) sin reparo alguno deben incluirse *El robo de Proserpina* y nuestro *Usca Páucar*. De la misma opinión es Gabriel Cossio³.

Niega esta paternidad literaria, en cambio, "una autoridad tan competente" como la de otro Arcediano del Cuzco, Mons. Juan Antonio Casanova. A su juicio "no existe razón alguna de peso que corrobore esta atribución y considera, además, que la misma pieza es muy inferior a los méritos literarios del Lunarejo. Advirtamos, de paso, que el *Usca Páucar*, escrito en quechua, es por su fondo y forma, de cepa hispánica"⁴.

El P. Constantino Bayle asegura el anonimato del autor⁵; y Raúl Porras Barrenechea, por último, sostiene terminantemente que el responsable de la obra es el Licenciado Gabriel Centeno de Osma⁶, a quien también se le atribuye el drama *El pobre más rico*. En apoyo de parecer Jorge Basadre recuerda que las evidentes semejanzas entre nuestra obra y la recién mencionada, a las que aludimos con anterioridad, reclamarían idéntica procedencia en cuanto a la autoría⁷. Razón por la cual no es riesgoso deducir, al menos, una fuerte relación

1 Utilizamos el texto castellano que nos ofrece la recopilación de obras quechuas realizada por el peruanista JORGE BASADRE y que luego publicara en su libro *Literatura Inca*. Biblioteca de Cultura Peruana. París, 1938. El texto aparece precedido por un breve prefacio de dos páginas. No consta de quien es la traducción castellana. Original en quechua.

2 Mestizo. Nació en Calcauso, de la Provincia de Aymaraes en 1632. Se graduó en la Universidad de San Ignacio del Cuzco. Fue profesor en el Seminario de San Antonio de aquella ciudad. En 1658 fue nombrado Cura de la Catedral Cuzqueña; en 1677 Cura de San Cristóbal; y en 1681 canónigo de la Iglesia Catedralicia. Falleció el 13 de noviembre de 1688. Cfr. RUBEN VARGAS UGARTE, *Historia de la Iglesia en el Perú*, III, (Burgos, 1960), 402, 458-459; y RAUL PORRAS BARRENECHEA, *Fuentes Históricas Peruanas*, (Lima, 1963), 34-35.

3 RUBEN VARGAS UGARTE, *De nuestro antiguo teatro*, (Lima, 1974), 31.

4 *Idem*, 38, nota 40.

5 CONSTANTINO BAYLE, *El teatro indígena en América*, en *Razón y Fe*, (Madrid, 1946), Nro. 33, 126.

6 *O.c.*, 35.

7 *En torno a la literatura quechua*, en *Revista Sphinx*, Nros. 4-5, (Lima, 1939), 20.

mutua (fuente común), si es que no debe suponerse con altísima probabilidad (nos animaríamos a decir rayana en la certeza) la presencia de una misma pluma, que no sería otra que la del aludido sacerdote cuzqueño⁸.

En cuanto a la época de su redacción podemos asegurar que, evidentemente, no puede ser anterior al 2 de febrero de 1583, fecha en que entra en Copacavana la imagen milagrosa, que había realizado Don Francisco Titu Yugangui⁹. No se debe olvidar que a la Virgen de Copacavana está dedicada la obra y que en ella, como lo veremos más adelante, se habla a cada paso de la protección de María sobre los creyentes y de las misericordias divinas que alcanzan en las procesiones y peregrinaciones a aquel célebre santuario cercano al Lago Titicaca. Lógicamente debemos pensar que la obra en cuestión es posterior a la fecha en que se rinde culto a la Madre de Jesús bajo esta advocación boliviana.

Para el quechuísta alemán Ernst Middendorf, "*Usca Páucar* es más reciente que el *Hijo Pródigo* y que *Ollantay* (que datarían de fines del siglo XVII o principios del XVIII), pues sus versos tienen rima, lo cual no era usado en los poemas más antiguos" como los recién mencionados; y, además, hay una imitación de *Ollantay* en varias situaciones y frases¹⁰.

Ahora bien. Si a estas apreciaciones unimos los datos que nos ofrecen las hipótesis sobre la autoría que acabamos de referir, sería posible establecer, por lo menos, dos posibles fechas aproximativas de redacción: 1) Si el autor es Don Juan de Espinosa y Medrano, y esta obra es posterior a su *Hijo Pródigo*, conociendo el año de su nacimiento y de su muerte (1632-1688), podemos llegar a pensar que es una pieza de la segunda mitad del siglo XVII, período muy activo en su vida literaria¹¹; 2) Si participamos en la idea de la paternidad de Centeno de Osma (lo más probable), y sabiendo que su otro drama *El pobre más rico* fue escrita y representada en el Cuzco entre los años de 1562 a 1600, durante las grandes ceremonias que se celebraban en la festividad de la Virgen de Belén, es posible concluir que nuestra obra ha sido escrita hacia fines del siglo XVI (no antes de 1583) o primeros años del XVIII (suposición que nos parece más plausible)¹².

II. GENERO LITERARIO Y ARGUMENTO

Según el título de la obra, nos encontramos ante un *Auto Sacramental del Patrocinio de María, Señora Nuestra en Copacavana*. Sin embargo, la pieza parece responder mejor a la idea de "*drama*". En su desarrollo no encontra-

8 BASADRE hace notar que Centeno de Osma "se manifiesta como un profundo conocedor de la vida social del imperio. Sin duda es el clérigo nacido en el Cuzco, de madre india" (o.c., 136).

9 ANTONIO MERINO, *Crónicas Agustianas del Perú* (A. de La Calancha-Bernardo Torres), (Madrid, 1972), 203.

10 BASADRE, o.c., 20. MIDDENDORF, además, adjudica la paternidad de *El Hijo Pródigo* al cuzqueño Juan Espinosa Medrano, porque halló su nombre en el original.

11 *Idem*, 265.

12 *Idem*, 140. El autor de *El pobre más rico*, sea Centeno de Osma u otro, conoce perfectamente el lugar geográfico donde se desarrolla el drama (Barrio de Belén) y hasta detalla con minuciosidad el templo parroquial, que en 1563 todavía estaba en construcción (*idem*, 139). R. PORRAS BARRENECHEA, por su parte, sin ofrecer argumento probatorio alguno, afirma que "*Usca Páucar*" es del siglo XVIII (o.c., 35).

mos ningún elemento alegórico que nos pueda hacer pensar que estamos en presencia de un "auto sacramental". Lo que ciertamente aparece en ella es la continua protección de María sobre los cristianos. Pero con la elección de este tema, desprovisto de toda significación alegorizante, el autor ha querido simplemente responder, desde la nueva fe conocida por la raza inca, a las dificultades que la vida cotidiana presenta de continuo a los neoconvertos.

Según la definición que nos proporciona la *Enciclopedia Espasa-Calpe*, el drama para ser tal "ha de ofrecer una lucha de pasiones humanas y verosímiles, con una ejemplariedad notoria y manifiesta, por medio de una acción interesante y de un conflicto resuelto de acuerdo a las leyes eternas de la verdad, la razón y la justicia": Si tenemos en cuenta esta advertencia y la relación con el contenido de nuestra obra, nos resulta evidente que *Usca Páucar* es, ante todo, un "drama edificante" y no un autosacramental, determinación que pudo venirle por la preponderante influencia que dicho género ejerció sobre el resto de las representaciones teatrales en la España de la época.

Nos disponemos, por lo tanto, a evocar el "drama" que repentinamente se desencadena en el interior del alma del noble Inca *Usca Páucar*, antaño "rico príncipe y hombre temido", pero que ahora "ha empobrecido" y es "despreciado por todos". De golpe ha perdido los antiguos valores que eran orgullo de sus antepasados: honor, riqueza, poder, respeto, etc. Todo ello ha pasado a manos de los conquistadores españoles. Al verse sumido en tan desdichada situación sólo le resta decir: "Veo a mi gran Cuzco / en manos ajenas. / Destrozados por el fuego, / diviso sus palacios. / Medito, por lo tanto, / cómo la existencia humana es sólo ceniza; / que todo perezca" (vv 69-74).

Cuando oímos hablar así a este hombre, cargado con su pobre destino de indio vencido para siempre, el lector atento percibe que sus espaldas no llevan únicamente su desgracia personal, sino que es portador también de la historia dramática y triste de su pueblo sojuzgado ahora por el poder español. El autor de la obra, conocedor profundo, por ser mestizo, de las reacciones del alma indígena frente al hecho de la conquista, ha querido situar en las fibras más hondas de la interioridad de un noble inca el "drama histórico" que les toca vivir a los que orgullosamente se consideraban los "Hijos del Sol". Para sacarlos de tan hondo pesimismo y postración se les ofrece un mensaje esperanzador: la fe cristiana, a través del patrocinio de María, les traerá la protección, el alivio, la alegría y la felicidad que necesitan. Es, pues, un drama con final feliz.

El argumento de la obra podemos resumirlo así: *Usca Páucar* es un noble indio venido a menos. Su paje y siervo, *Kespillo*, decide ayudar a su amo mendigando; pero una mujer fea lo descubre en su disfraz. Ambos deciden emigrar; y *Usca* se llega a despedir de su terruño: "Dios te guarde ciudad del Cuzco — nunca olvidaré que soy tu hijo". Una voz anónima, cantando, lo llama, sin embargo, con dulzura: "En un lugar ajeno, eres un venado salvaje". Presa de encontradas emociones, *Usca* se desmaya. El paje le increpa: "Aprende a ser un hombre".

Entonces *Yuncanina*, el diablo y sus servidores aparecen en la escena siguiente para entablar una larga conversación, donde narran su caída y su odio al hombre amado por Dios y salvado por Jesucristo. Deciden tentar a *Usca* porque a Dios el Diablo lo combate siempre en el interior del hombre.

Los dos viajeros, entre tanto, se hermanan en la aventura y el criado llega a criticar la ociosidad del amo. *Usca* se cansa, quiere dormir. Lo hace en una

cueva. *Yuncanina*, vestido de gran señor, aparece para tentarlo con riquezas, amor y chicha. Impulsado por la gratitud, *Usca* se declara sirviente de quien lo va a sacar de la miseria, comprometiéndose a continuar en esta sumisión hasta después de la muerte; y sella el pacto con su sangre y comprometiéndose, a pedido de *Yuncanina*, a renunciar a la vida cristiana para siempre: "Pero desde hoy / no rezarás a Dios, / ni amarás a María, / ni te acordarás de su hijo. / Ya no habrá misa para ti; / y arroja de ti el rosario" (vv 690-695).

Ignora, sin embargo, que ha hecho un contrato con el Diablo. La fortuna es bien pronto su compañera. En la misma cueva hay un gran tesoro que ellos descubren. Con la fortuna logra, también gracias a *Yuncanina*, el amor de una linda mujer. Cuando la felicidad parece total y firme, en una reunión de los diablos, que se creen solos, programan y planifican destruirlo. Para ello deciden que ya es tiempo de hacer surgir el odio entre los amantes: porque el amor profundo hacia una sola mujer puede poner al hombre en el camino de su salvación. *Kespillo* lo ha visto y oído. Luego se asusta. Le asalta la desconfianza sobre la identidad de su amo. Vence, al fin, la lealtad y corre a avisarle. *Usca* se siente sorprendido y perdido. Llega a pensar en el suicidio: "Mejor será que me estrangule enseguida, / con esta honda que tengo" (vv 1446-7).

Kespillo encuentra otra solución: huir. Le impone, entonces, fuga: "así lo quiere nuestra madre (v 1453); y le manda a su amo que invoque a la Virgen (v 1475): ella puede anular cualquier contrato aunque sea con el diablo (vv 1457-8)¹³.

El final de la obra se precipita haciendo converger a todos los personajes hacia esa devoción. *Koritica* se siente abandonada por *Usca*. Los demonios al verla en tal situación intentan llevársela al no encontrar a *Usca*. Su rosario al cuello y su oración a la Virgen la salvan. Dice *Koritica*: "Oh, Jesús mío, ¡Ten compasión de mí! / ¡Virgen María, / oh Madre!". / Responde un siervo de *Yuncanina*: "¿Qué dice? Estas palabras las siento / como fuego ardiente, como fierro rojo. / Para nosotros son la muerte, / la perdición y la ignorancia." (vv 1578-83).

Perdida esta pelea, *Yuncanina* mismo encuentra a *Usca*. Piensa haber vencido al fin, cuando una procesión de niños, portando el estandarte de la Virgen, determina su definitiva derrota: "Qué ocurre con este nombre / que me infunde tanto pavor! / ¡Este pacto, tú lo has firmado, / con esta tu sangre! / Esa mujer me ordena / renunciar al pacto; / justamente cuando lo iba a atrapar / me lo impide. / ¡Vete! y llévate tu papel." / (Le arroja el papel a los pies) (vv 1726-34).

Un ángel, finalmente, aparece para reforzar con más claridad la ya clara lección que en el patrocinio de la Virgen está la salvación de los que tienen fe. Y se termina en una oración cantada a coro: "Santa María, Ora pro nobis".

III. ESTRUCTURA Y ANALISIS DEL CONTENIDO

Todo este mensaje aparece estructurado en una obra, no muy extensa, dividida en tres partes.

13 El subtítulo de la obra está indicando claramente la devoción a la Virgen María bajo la advocación de Ntra. Sra. de Copacavana. El P. Calancha, por otro lado, en su *Historia* de aquel Santuario, nos narra un milagro ocurrido a una prostituta, llamada Inés, que se salva por intercesión de la Virgen; y ella le pide que vaya en peregrinación a Copacavana.

1) En la *Primera Parte* hay dos escenas. El número de versos es de 490.

* En la *primera escena* hace la presentación del protagonista de la obra, narrándonos sus desgracias y la poca fuerza de voluntad que tiene para salir de ellas por sí mismo. Es en esta parte donde más signos aparecen de la posible transignificación del personaje: ¿actúa en nombre de su pueblo? También aparece en esta primera escena el paje *Kespillo* con toda su carga bufa.

* En la *segunda escena* se nos presenta al antagonista de la obra: *Yuncanina*, con sus siervos los diablos. Hay un largo parlamento suyo, especie de monólogo, —que más parece lección de catequesis— en que nos cuenta su caída y nos explica por qué tiente a los hombres. Nos ofrece, en boca del Diablo, una pequeña historia de salvación: “Quiero también que de su pueblo / no escape ni uno sólo. / Este Dios, habiéndose hecho hombre, / ya ha reunido alrededor de sí a muchos hombres. / María, la escogida de Dios, / que tiene un corazón compasivo, / sola reúne todo, / no rechaza a nadie. / El Rosario y la Misa / son frutos sembrados por Dios. / Para mí, empero, son las espinas, / pues hacen escapárseme a aquéllos” (vv 424-435).

2) En la *Segunda Parte*, que consta, en sus 573 versos, de seis escenas, nos va a narrar la tentación y la caída. El terreno y los protagonistas ya han sido preparados. Ahora vamos a ver moverse al Diablo con sus engaños, disfraces y promesas falsas. También vamos a ver caer al hombre en su pecado.

Es de gran viveza en su tratamiento. Las escenas se suceden con mucha rapidez; pero, al mismo tiempo, con claridad. Es la vida.

* En la *primera escena* aparecen *Usca* y *Kespillo* como peregrinos en busca de mejor situación. La pobreza de *Usca* es tanto material, como moral.

* En la *segunda escena*, que se desarrolla a lo largo de 220 versos (casi la mitad de la segunda parte) se da todo el trámite de la tentación. *Yuncanina* se presenta halagando. *Usca* está entre sueño y vigilia. Hay una sutil promesa de riquezas, placer carnal y chicha. La felicidad es una condición de quienes sirven a tan gran señor: “Todos mis subditos, / grandes y pequeños, / no saben nada de pesares. / Cerros y cuevas / están llenas de plata. / En todas partes brillan, el oro / y muchachas jóvenes sin número... / También hay bastante maíz / que todo se hace chicha” (vv 626-ss).

Usca cae en la tentación. Firma el contrato, con su propia sangre. Renuncia a su alma hasta en la muerte. Reniega de los signos cristianos y de sus obligaciones y devociones (misa, rezar a Dios y a María, llevar el rosario). Y comienza la tristeza, a pesar de los bienes que surgen de la roca.

* En la *tercera escena* nos presenta a una familia rica y cristiana: *Choque Apu* y su hija *Koritica*.

* En la *cuarta escena*, *Usca* se presenta a esta familia y se enamora de la bella *Koritica*, que no se casa por amor a su anciano padre.

* En la *quinta escena*, *Usca* comunica a *Kespillo* su amor por la bella *Koritica*, que no le corresponde.

* En la *sexta escena*, *Yuncanina* promete a *Usca* cambiar el corazón de *Koritica*, que a partir de su acción le corresponderá: “Conozco tu pesadumbre, / pues nada se me esconde. / Veo tu corazón / abierto ante mí. Por eso

ahora / ponte en marcha y habla / a *Koritica* alegremente. / Anda a recibir tu felicidad, / pues ella sonriente te acogerá." (vv 1051-ss).

3) En la *Tercera Parte*, que con sus 715 versos es la más larga, se desarrolla el final del drama a lo largo de las dieciséis escenas.

* En la *primera escena*, un parlamento entre los demonios, se dan muchas ideas de pura catequesis: Cuando se cae en un pecado es más fácil seguir pecando; el pecado quita la vida; los ricos están siempre pensando en los placeres y cuando se busca a una mujer por el placer de la carne pronto se busca a otra. Se ve que los demonios no dan estos "dones" por amor al hombre: "Una vez que esté casado, / hay que hacerle odiosa la mujer" (vv 1107-s). Los diablos, queda claro, no buscan la felicidad del hombre.

* En la *segunda escena*, *Koritica* está triste porque se ha despertado en su corazón el amor a *Usca*.

* En la *tercera escena*, se anuncia a la familia de *Choque Apu* la visita de *Yuncanina*. *Koritica* no desea verle.

* En la *cuarta escena*, *Yuncanina* presenta a *Usca* a la familia de *Choque Apu*. Lo presenta como un hermano suyo, rico y noble que busca la mano de *Koritica*: "*Choque Apu*, noble Inca, / desde hace muchos años te conozco / por eso he deseado, / traer a mi hermano, / para que lo recibas en tu familia. / Es joven y rico / y por su descendencia uno de los primeros. / Quiero confesar mi intención abiertamente. / Por amor a tu hija / ha venido de la ciudad de Cuzco". (vv 1193-ss). *Koritica*, que había prometido no casarse, acepta a *Usca*, con el permiso de su padre, que no conociendo quien es *Yuncanina*, consiente gustoso.

* La *quinta escena*, nos presenta las exigencias a que se somete *Usca* en favor de *Yuncanina*. Este se encarga de recordárselo nuevamente.

* En la *sexta escena*, una vez conseguida la "felicidad" de *Usca*, comienza el desenlace del drama. Hay que terminar con el hombre caído en pecado. En un parlamento diabólico se descubren los verdaderos intereses del Demonio. Como los diablos se creen solos no llevan caretas que los disimulen; y *Kespillo* descubre, por sus cuernos, que son diablos.

* En la *septima escena*, *Kespillo* muestra su temblor ante lo visto. Desconfía de la verdadera personalidad de su señor. Está confundido.

* En la *octava escena* aparece *Usca* triste y lloroso.

* En la *novena*, *Kespillo* se hace el encontradizo con su amo y directamente le interroga sobre su unión a los diablos. *Kespillo* descubre que *Usca* no lleva los signos cristianos (escena con mucha fuerza catequética). Le narra lo que ha visto. *Usca* despierta de su pecado y desea huir, con la ayuda de la Virgen y el asesoramiento de *Kespillo*. *Usca* se convierte a su antigua vida por las oraciones a la Virgen.

* En la *décima escena*, vemos la tristeza de *Koritica*, que no sabe del paradero de su esposo.

* En la *undécima escena*, *Yuncanina* y los diablos, ante la incapacidad de encontrar a *Usca*, deciden llevarse a *Koritica*. Ante las oraciones de ésta, primera derrota de los demonios.

* En la *escena decimasegunda* nos encontramos con una bella oración de *Koritica* y una promesa de penitencia —se ha percatado del peligro de que ha

sido salvada por su oración— y hay ya una nueva indicación de peregrinar a visitar a la Virgen (*Copacavana*).

* En la *décimatercera*, *Kespillo* busca a *Usca*.

* En la *décimacuarta escena* los diablos también tentarán a *Kespillo*, le preguntan por *Usca*. Su fidelidad no le permite declarar nada sobre su amo. Le golpean. Pero ante su oración: “¡Jesús, Jesús mío”, es dejado.

* En la *décimaquinta escena* se encuentran *Usca* y *Kespillo*, que descubren mutuamente cómo la oración ha sido su salvación. *Kespillo* lo hace de forma bufa: “A mí, los diablos, / desde media noche hasta la mañana / me han hostigado en todas formas. / Pero también yo les hice decir “¡Jesús!”. / Los pisé, les pegué y luego / sus narices rompí; / los levanté del rabo / para tirarlos al suelo.” (vv 1670-ss).

Los diablos, burlados en la búsqueda de su presa, están desesperados y quieren asolar todas las casas. Cuando están en una situación peligrosa, aparece una procesión de niños con el estandarte de la Virgen. *Kespillo* y *Usca* ven en ella su salvación y a ella se acogen.

* En la *decimasexta escena* *Yuncanina* encara a María y sale derrotado. Es la conclusión de la obra.

* En la *décima séptima, y última escena*, *Koritica* y *Usca* prometen ser siervos perpetuos de María. *Yuncanina* declara su derrota, como siempre, ante María; y, para terminar un ángel presenta a María como la Reina a quien todos deben seguir. Invitando a la oración con la que todos terminan.

En esta escena se percibe un ambiente de triunfo y alegría que debía surtir gran efecto animador en los nuevos cristianos. Podían derrotar al Diablo, con la ayuda de María, aunque fuesen pobres y pecadores.

Como se habrá podido apreciar el proceso es lineal en cuanto al planteamiento, nudo de la cuestión y desenlace. No puede ser más clara la estructura de la obra, como obra catequética. No por ello se hace pesada. Muy al contrario, se nota un ritmo rápido, con elementos de humor que permiten distender la atención, sin perder la enseñanza. Casi siempre estos momentos corresponden a *Kespillo*.

IV. ESTUDIO DE LOS PERSONAJES

No son muchos los personajes, propiamente tales, de la obra: *Usca Páucar*, protagonista; *Kespillo*, sirviente de *Usca*; *Yuncanina*, el Diablo, antagonista que, como importante, también tiene servidores, cuatro; *Koritica*, amada de *Usca*, que, como noble, tendrá sirvientas y una compañera, *Umña*; *Choque Apu*, padre de *Koritica* y cristiano hospitalario. Además tenemos un ángel; y, con una misión muy particular, tenemos un coro. La obra permite un número no determinado de personas —niños— en una procesión.

De todos estos personajes merece la pena estudiar a los siguientes: *Usca Páucar*, *Yuncanina*, *Kespillo*, *Koritica* y el *Coro*.

1) *Usca Páucar*: Su personaje es el más elaborado en cuanto a su psicología. Está más acabadamente estudiado. Hay mucho cuidado en presentar su noble ascendencia, su ciudad natal, su importancia social. En ello ha tenido mucho cuidado el autor de recalcarlo. Hasta dos y tres veces se recuerdan los títulos de nobleza del protagonista: “Yo soy *Usca Páucar* (un hombre) / ante quien

todos debieran inclinarse... / Antaño era un rico príncipe / y hombre temido". (vv 50-ss). "Usca Páucar es mi nombre, / soy un nieto de los Incas del Cuzco" (vv 924-ss). / "Usca Páucar, que eres un hombre noble, / lo sé ya" (vv 938-ss) (Dice *Choque Apu*). "...Es joven y rico / y por su descendencia uno de los primeros" (vv 1198-ss).

Pero al mismo tiempo que nos presenta esta nobleza de sangre, nos muestra su apocamiento. Su timidez y miedo. Su falta de voluntad y de trabajo. Su poca viveza para estudiar las situaciones y sacar partido. Todo su existir depende de su criado. No ha sabido adaptarse a la nueva situación de pobreza: "Si (ambos), tú y yo, / lleváramos a cuestras este bulto, / podrías decir con razón: ¡oh! ¡oh! / Pero yo sólo soy el mozo de carga, / yo sólo recojo el estiércol. / Mi príncipe, empero, no hace sino tragar, / mi *Usca* se lava las manos. / ...Tú eres *Usca*, eres el amo; / Para ti busco (algo) que comer" (vv 497-ss).

Este personaje no es capaz de sobreponerse a sus desgracias. Busca el camino fácil del suicidio, que tampoco llega a realizar, a pesar de que varias veces lo nombra o desea. Desea la muerte: "apágame la antorcha de la vida" (v 85). Y agrega: "Mi dicha ha desaparecido; / para mi corazón preñado de angustia. / ¿Qué otra esperanza me queda, / sino buscar la muerte?" (vv 1390-ss). "Mejor será que me estrangule enseguida, / con esta honda que tengo". (vv 1446-ss).

En algún momento sus lamentos recuerdan pasajes bíblicos: "Si hubiera nacido ciego / y no hubiera visto el sol" (vv 88-ss).

Pero, al mismo tiempo que es cristiano, "Es muy adicto a María, / oye la misa / y ama el rosario" (vv 475-ss), entiende la pobreza material como un mal insostenible: "Soportables son todos los males, / menos la pobreza. / Ella es una sirvienta de la muerte, / por eso la odio" (vv 122-ss).

Esta pobreza material le abate y le hunde en la desesperación. Así se hace presa fácil del Diablo.

A pesar de su condición noble, muestra un descuido en su persona, que al mismo *Kespillo* le llama la atención: "Lávate un poco la cara / y arregla bien tu pelo desgredado." (vv 118-ss).

¿Qué podían sentir ante este noble descendiente de los Incas del Cuzco los oyentes del *Usca Páucar*? Con él se había hundido una cultura. Pero sus descendientes no habían sido merecedores de mejor suerte. No sabían estar a la altura de sus deberes como cristianos que ahora eran.

Nos da luz sobre esta pregunta un pensamiento de otro noble Inca, Garcilaso, en sus *Comentarios Reales de los Incas*, escribe: "El varón noble y animoso es conocido por la paciencia que muestra en las adversidades. La impaciencia es señal de ánimo vil y bajo, mal enseñado y peor acostumbrado".

Usca Páucar, pienso, es más que una persona. Es un personaje: ¿el pueblo inca derrotado y convertido? Es a este "pobre" personaje al que se le ofrecerá la salvación por medio de María. Su tristeza y pobreza se convertirá en felicidad si se pone bajo el patrocinio de la Virgen.

2) *Yuncanina*, el Diablo, está presentado según la teología católica enseña. Tanto en su caída, como en sus atributos conservados: sabiduría, poder. Su trabajo es perseguir a los hombres con engaños, halagos, promesas de felicidad, etc. También es cierto que su poder nada puede ante el poder de María.

Está muy claramente presentado el personaje y no ofrece ninguna duda

que crea hacia él un sentimiento de desprecio en el oyente simple. Es muy amplia su participación en el drama. Siempre habla muy bien y a veces se encarga de dar él mismo nociones de catecismo. El es presentado como el antagonista del hombre, a quien persigue sin descanso. Hay que cuidarse de él. Siempre quiere engañar.

3) *Kespillo*, aparece como un hombre de doble personalidad. Tanto puede hacer el oficio de truhán, como ser un servidor de los necesitados. Es un buen cristiano y al mismo tiempo busca los placeres de la carne. Roba y entrega lo que roba a su amo. Es valiente, a veces, ante el Diablo y otras veces se asusta. Rezará ante la tentación y llevará siempre el rosario, pero sabrá utilizar la cruz para engañar en su mendicidad.

El autor lo ha vestido de máscara e indumentaria ridícula. Este personaje servía para distraer y enseñar, al mismo tiempo. Se hace querer. Creo que en su rusticidad representa al pueblo bajo. Cada uno de los oyentes puede identificarse en algunas de las "virtudes" de *Kespillo*. Bajaba la historia a su vida. Se adecua mejor a su idiosincracia. Una sola vez se cita al conquistador. Lo hace *Kespillo* y con bondad: "(Veo) ya, como los señores blancos / meten las manos en sus bolsillos, / entonces algo aparece, / veo nuestro mendicamento" (vv 155-ss).

4) *Koritica* no es un personaje importante en la obra, pero su presencia la hace más amable. Da un ambiente de delicadeza y lirismo. Está bien presentada y se explica su temor al matrimonio. La mujer es utilizada por el hombre: "Andan (los hombres) como si ellos solamente / quisieran coger las palomas; / pero cuando las han cogido, / se hacen halcones para estrangularlas" (vv 835-ss).

Es la primera en volver a la Virgen y ella lleva a sus criadas al templo. Promete servirla y barrer —mantener el templo— de María¹⁴.

Es interesante como el diablo valora la acción cristianizadora de una mujer hacia su marido —catequesis de los misioneros—: "Pero tal vez, cuando se case / pudiera volver a Dios, / la mujer pudiera inducirle a eso; / debemos considerar eso en adelante" (vv 1103-ss).

Pone el autor en sus labios una de las más bellas oraciones a la Virgen. A pesar de no ser de primera línea su presencia en la obra, está bien aprovechado para presentar algunas ideas misioneras: dignidad de la mujer, matrimonio monógamo como querido por Dios, religiosidad de la mujer y catequizadores de sus esposos (¿hijos?).

Las sirvientas que la acompañan nos indican su dignidad social. El amor a su padre anciano nos muestra cómo debe vivirse el cuarto mandamiento.

5) El *Coro*, que utiliza el autor en varios pasajes de la obra, está utilizado como en la comedia griega. Es el pueblo, su conciencia la que se expresa por su medio. Es el grito de la estirpe inca y de su historia. Le pide no renunciar a su pasado y asumirlo con dignidad: "En un lugar ajeno eres un venado salvaje, / en campo ajeno un ave del valle." (vv 239-s) / "Cuando veas un día, cómo (el sitio) de tu casa / ha venido a ser un campo desierto, / entonces te arrepentirás / de haber desgarrado tu vida" (vv 245-ss).

14 El P. CALANCHA en su célebre *Historia del Santuario de Copacavana* refiere que muchas mujeres devotas de la Virgen aportan al templo parte de sus bienes (limosnas, ofrendas, promesas); y, no contando con ellos, le ofrecen su trabajo para mantener permanentemente el aseo y limpieza del mismo (especie de penitentes).

El coro también utilizará conocidos cantos de amor. La utilización de estos populares *Yarahuis* en la obra la hacen más cercana al oyente. Son muy poéticas y musicales. Sirva este ejemplo que nos pone el autor con ocasión de la unión de *Usca* con *Koritica*:

“Dos palomas que se quieren
se han unido hoy;
se miran y se ven una a otra
en sus propios ojos.
Un sólo corazón late en ambas
entregadas completamente a su amor
con sus picos se acarician
en su oculto nido.

Aunque el sol y la luna se oscurece
solas encuentran su dicha
en su unión,
aunque olvidadas del mundo.
Las estrellas del cielo
están en sus ojos,
en la profundidad de su corazón los ven
a los amantes, alumbrándoles.”
(vv 1259-ss)

6) El noble *Choque Apu*, de muy poca importancia en el desarrollo del drama, es aprovechado por el autor para presentar dos cualidades de los padres: el cuidado de los hijos y la hospitalidad de la casa.

“¿Pero a quién te confiaré pues?
Al seno de la Virgen pura,
a ella solamente te entregaré.”
(vv 870-880-ss)

“Conviene albergar en una casa grande
a un huésped de sangre noble,
mis jóvenes en cuadrillas
preparen todo lo necesario” (vv 968-ss).

Creo que todos los personajes utilizados en la obra están al servicio de una idea. Con esto quiero decir que no se ha trabajado la psicología del personaje. No es una persona lo que se mueve en el escenario. Es una idea encarnada.

Un personaje que fuera complejo como la persona humana, con idas y venidas, sería más difícil de ser captado por la mente rústica y plástica del público al que se dirige el teatro. Todo está, pues, en función del mensaje a transmitir, en función a su claridad y efectividad.

Si hay que hacer alguna excepción la haríamos en *Kespillo*, que me parece el personaje mejor logrado, por sus ricos matices más humanos. En él se notan los estados de ánimo y su riqueza en las situaciones. Es más difícil de encuadrar, como cada uno de nosotros.

V. PUESTA EN ESCENA: UTILERÍA, TRAMOYA, COMPLEMENTOS TEATRALES, FACTIBILIDAD

En nuestra obra constatamos que tanto la utilería, como la tramoja, es muy pobre. Sin embargo, no creemos que por ello desmerezca ni deje de causar impacto. Se han utilizado muy bien los pocos recursos indispensables.

En utilería necesaria vemos los siguientes elementos. En cuanto a *vestuario*: *Usca* solamente necesitará dos trajes, uno de rico, después del pecado y en su petición de *Koritica* y otro de pobre al comienzo de la obra. *Yuncanina* utilizará un rico traje en negro y verde con estrellas, que le distingue como jefe de los demonios y otro traje de hombre rico, para disimular. También tendrá necesidad de cuernos, cerdas y largas uñas, con cola, para los momentos de encuentros diabólicos. *Kespillo* irá vestido de máscara, para hacer reír. *Koritica* de joven rica será su vestuario, como el propio de las sirvientas. En otro momento *Koritica* utilizará vestidos de viuda. Nada de estos elementos suponen algo raro en una población.

En cuanto a *otros elementos* de utilería hemos podido recoger las siguientes necesidades: tambores y flautas (v 490); rosarios al cuello, para los cristianos; papel para el contrato con el diablo y recado de escribir (v 708); cadenas o cuerdas para atar a *Kespillo* y a *Koritica* (vv 1575-1653).

En cuanto a la *tramoya* vemos que la obra exige, el montaje de una roca, que se abre con un golpe (v 747); y la simulación del infierno con estruendo de cohetes (v 1485).

Como podemos ver no hay en toda la obra nada excepcional que no pueda ser encontrado en cualquier parroquia de indios de la época.

En lo tocante a *otros complementos* teatrales la obra supone una procesión en toda regla, con estandarte y un ángel que la preside. En ella, en llegar a crear un clima de verdadera religiosidad, para sumarse a la oración masiva total, ésta parte del éxito de la obra.

De todo ello se deduce que este drama tiene una gran factibilidad de ser representado en cualquier comunidad. No exige muchos actores, es corto para aprender los textos, a excepción de dos o tres largos parlamentos, en *Yuncanina* y otro en *Koritica*. No exige gran tramoya ni mucha utilería. El mensaje es claro. ¿Qué más se podía pedir para ser utilizada como catequesis masiva? Aquí está el secreto. Estas obras fueron pensadas para dar una explicación o clase de catecismo; y a este fin se sacrificaba cualquier otro elemento.

VI. ENSEÑANZAS CATEQUISTICAS

Sin ninguna duda la enseñanza principal de esta obra es mostrar el papel de María como madre y amparo de los cristianos. Para ello debemos hacer penitencia, orar y acudir a visitar a la Virgen de Copacavana (v 1610). Por tal motivo en María hay que poner la esperanza y a ella hay que buscar cuando estemos tentados (v 1747-ss).

Además de este mensaje central, podemos descubrir otras ideas cristianas a lo largo de todo el desarrollo. Estas son: ante la nueva situación en que se encuentra el pueblo derrotado y sin sus viejas tradiciones y sin los valores de los antepasados, puede surgir la tentación de huir, o de buscar la solución de los problemas y de la tristeza en los consejos de una vieja (bruja) vendedora de coca (recaer en la idolatría, apostatar de la fe cristiana) (v 111). El coro da la respuesta adecuada: hay que hacerlo aquí con lo que se tiene.

Como ya insinuamos antes, se explicita, muy por extenso, la doctrina sobre el Diablo, su condenación y su peligro para los hombres. El Diablo es una criatura de Dios y no otro dios (v 285).

Nos presenta la encarnación del Hijo de Dios, como el punto de nuestra salvación. Ubica a María como escogida de Dios, como pura y virgen. Y a la Misa y al Rosario como las devociones más importantes del cristiano. Esto en varias ocasiones, para fijarlo mejor en la memoria. Además, rechaza el robo como una mala costumbre (v 520-s).

La tentación del Demonio puede venir en cualquier momento. Aún en sueño (v 575). La tentación será más reiterativa y común en los siguientes pecados, los referentes al dinero (poder), a la sexualidad, y al placer de la bebida (chicha) (vv 630-ss).

El pecado nos une al Demonio más allá de la muerte. Con el pecado atamos nuestra alma a su persona después de morir.

Los que no recen a Dios, los que no amen a María, no se acuerden de Jesús, no vayan a misa y no tengan el rosario, ya están haciendo caso al Diablo (vv 690-s).

El pecado no nos hace felices, aunque tengamos todo el oro del mundo (v 776). Los pecados son como una red, una vez que se comete uno, éste nos lleva a otro, etc. (vv 1064-ss). Quien se olvida de María está próximo al pecado y a la tentación. Será muy débil en su vida cristiana (v 1315).

Hay que abandonar pronto el lugar de la tentación (v 1451). El Rosario ahuyenta al Diablo; las imágenes de la Virgen en la casa también. Las jaculatorias son buena medicina contra el diablo (v 1483). La Iglesia, la torre y las campanas son lugares "santos" y nos libran del diablo (v 1705).

Cuando no se acepta la pobreza se está facilitando la tentación del demonio (v 479). El pecado esteriliza al hombre: "quien una vez ha caído en el pecado: / él mismo se convierte en una roca, / donde ya no crece ninguna hierba" (v 1072).

Llama la atención las veces que se cita la devoción del rosario y la costumbre de llevarlo colgado del cuello, como defensa contra el diablo. Así dirá *Kespillo* a *Uscar*: "Déjate poner el rosario. / Cuando él te encuentre así, / huirá aquél a quien serviste". (vv 1480-ss). Pero esto mismo lo encontramos en las misiones guaranícas: "No usamos el rosario en el cinturón, sino siempre pendiente del cuello, para que los salvajes paganos reconozcan que somos cristianos y humildes esclavos de Nuestra digna Señora. Todos los indios, los hombres como mujeres, los grandes y los pequeños llevan el rosario en el cuello del mismo modo, una señal de que no son paganos, sino cristianos"¹⁵. Por este testimonio podemos ver el modo de aprovechar cualquier gesto para fortalecer las costumbres cristianas. Este era el fin principal del teatro misionero.

Si nos atenemos al viejo adagio "*lex orandi, lex credendi*", podremos encontrar en las oraciones que aparecen a lo largo de *Usca* un resumen de la fe de sus protagonistas. También serán muestra de la enseñanza que la obra desea trasmitirnos.

Dice *Kespillo* que su oración como mendigo será: "Alabado sacramento concebido / sin pecado original, Amén." (vv 239-40). *Usca Páucar*, soñando, invocará a María: / ¡Ay mi bienaventuranza! ¡Oh Virgen María, / mi reina, mi madre! / ¡Ten misericordia de mí, oh reina! (vv 582-ss). *Kespillo* tendrá como imprecación común ante lo sorprendente: "¡Jesús, Jesús!" (v 712); que es probable nos indique exclamaciones del propio pueblo cristiano. Así lo repite el mismo *Kespillo* en los v. 1448 y 1650 de la obra. Y lo aconseja en el v. 1483.

En el peligro *Usca* invocará a María: "Oh, Madre dadme fuerzas. / Niño Jesús Clemente, ayúdame, / protégeme contra mis enemigos, / ten compasión, pobre de mí" (vv 1476-ss).

Umíña, criada de *Koritica*, ante el ataque a su señora por parte de los demonios pedirá auxilio a María diciendo: "Virgen María, oh Madre / ¡No dejes que la lleven, / ten misericordia de nosotros, oh paloma!" (vv 1566-ss).

15 ANTONIO SEPP, *Relación de viajes a las Misiones Jesuíticas*, (Bs. As., 1971), I, cap. V, 223.

Koritica, semiconsiente, dirá: "Oh, Jesús mío, ¡ten compasión de mí! / ¡Virgen María, oh Madre!" (vv 1578-9). *Usca* rezará también: "Hijo de la Reina Celestial, ¡Protégenos en esta aflicción!" (vv 1712-3).

Además de estas oraciones, que sumadas a las tres veces que oran "*Santa María, ora pro nobis*", tenemos otras tres oraciones "atípicas", de las usadas popularmente por el pueblo, y que las señaladas hasta ahora parecen ser reflejo. Los tres ejemplos que copiamos a continuación son propias de *Koritica*:

"Virgen altísima, mi protección
debo hoy a tu misericordia.

Bajo tu amparo estoy y por eso
yo, pobre mujer, te hablo a ti:
María inmaculada, tu nombre
voy a glorificar todos los días,
rezaré tu rosario

y te llevaré en el corazón,
eternamente seré tu sierva.

Voy a barrer tu iglesia

y siempre me acordaré de ti
y jamás olvidaré mi salvación.

Tómame de la mano, mi fortaleza, y
condúceme a los pies de tu Altísimo Hijo.

Recíbeme, oh Reina, y

ayúdame a morir suavemente." (vv 1588-ss).

"Virgen María altísima,

Reina de los ángeles,

en ti pongo mi esperanza

y a ti te busco,

astro adorado de la paz,

que eres la Madre de Dios,

y sin embargo, siempre virgen,

tú, puerta de las alegrías del Cielo!"

(vv 1475-ss).

La última oración es rezada por *Usca* y *Koritica*, delante del estandarte de la Virgen, y acompañados por todos los presentes. Es así: "Hermosa Reina, Madre Inmaculada, / acéptanos como tus siervos, / y el día de nuestra muerte / ¡redímnos a todos!" (vv 1767-ss).

CONCLUSION

Ya hemos visto el sentido y finalidad de este *Usca Páucar*. Una última pregunta podemos hacer. ¿Por qué en Copacavana? (actual Bolivia) ¿Por qué promover la devoción procesional y peregrina a este Santuario?

Los misioneros venidos a una nueva tierra y a una nueva mentalidad sabían que no podían quitar de estas mentes infantiles creencias falsas y cultos idolátricos, sin llenar el vacío con doctrina verdadera y culto cristiano.

Así sabemos por la historia que el Santuario de la Virgen de Copacavana está situado en las cercanías del lago Titicaca. En dicho lago se encontraba la peña Titicaca donde "estaba el altar y adoratorio del sol ...concurrían de centenares de leguas millares de idólatras, siendo acción deífica el ir en romería a su engañosa peña"¹⁶. En esta peña y lago ponían los antiguos Incas la cuna de su cultura. Era allí donde había que situar un signo cristiano que sustituyese el engaño del Diablo.

La ocasión la brinda la imagen de la Virgen, de la que pronto se comienzan a comentar "milagros". Ya no hay que peregrinar a la peña del santuario del Sol. Ahora podemos hacerlo al de la Madre de Dios. Así tenemos que el cura

del lugar, P. Montoto, lo comprende y apoya. "Hizo el cura en el púlpito una plática a los indios ponderando la maravilla, y exhortándoles a que todas las causas se favoreciesen de la Madre de Dios y acudiesen a su altar con sus necesidades. Los naturales fueron cobrando tan gran respeto a la Santa Imagen, que frecuentaban su templo, llegando de rodillas desde la puerta de la Iglesia hasta el altar de la Virgen"¹⁷.

Pronto se extendió la devoción a todo el Virreynato del Perú. Una nueva fe está ocupando el lugar vacío. "Es tanta la devoción que toda esta Monarquía tiene a esta Santa Imagen, que es rara la ciudad o villa de españoles y singular el pueblo de indios que no tenga capilla, cofradía, altar o iglesia de la Madre de Dios de Copacavana; y es más rara la parte donde no haya hecho milagros"¹⁸. Hasta doscientos quince milagros nos narra el P. Calancha en su *Historia de Copacavana* entre los años de 1583 a 1652.

Pronto tal devoción desborda la posibilidad pastoral del padre Montoto, primer pastor de este curato. Se ofrece la atención pastoral a la Orden de San Agustín. La Real Audiencia firma el decreto el día 7 de julio de 1586 (la entrada de la Virgen se había concretado tres años antes, 2 de febrero de 1583 y ya era mucha la gente que acudía). La Cédula Real firmada en Madrid, para dar firmeza al traspaso de jurisdicción, se fecha el 7 de enero de 1588.

"Los Agustinos ofrecieron servir al Santuario con cuatro Religiosos y tienen continuamente de doce para arriba ocupados todos en el servicio de su altar y en administrar la doctrina y sacramentos a los indios que viven en tierra y a los que habitan las islas y a los peregrinos de todas naciones". Esto ocurre a partir de que "Nuestros Religiosos entraron en Copacavana con autos de solemnidad y título de fundación a 16 de enero de 1589"¹⁹.

Varias veces declara el P. Calancha la importancia de los peregrinos en este santuario: "Luego que nuestros religiosos entraron al servicio de aquella gran Señora se repartieron los ejercicios, quedando unos en el culto, adorno, aseo y aplausos de la Imagen, y en administrar doctrina y sacramentos a naturales y peregrinos"²⁰.

Hemos traído a colación toda esta historia porque a través de las palabras del cronista agustino podemos ver centrado mejor el mensaje del *Usca Páucar*. Era importante hacer una obra que respondiera a las mismas costumbres de los naturales y fortaleciese su devoción. Ya no era su antiguo Sol (diablo), quien les trae la salvación. Era María su verdadera salvadora y madre. María era la piedra preciosa. "Copacavana es lo mismo que decir lugar o asiento donde se ve la piedra preciosa"²¹. A ella había que acudir ahora. Merece, pues, la pena hacer una obra de teatro que pueda catequizar a todos los indígenas de forma fácil y agradable. El dios Sol, antigua fe, citado dos veces en la obra (versos 832 y 951) ya no tiene identidad. Es *Mamanchic* (que quiere decir nuestra madre o madre común) la que ahora alcanza a los indígenas la salvación de Jesucristo.

De esta manera ponemos punto final a nuestro trabajo. El mismo no ha pretendido realizar una valoración literaria de la pieza. Este no era el propósi-

17 *Idem*, 214.

18 *Idem*, 615.

19 *Idem*, 284-285.

20 *Idem*, 238.

21 *Idem*, 115.

to inicial. Por otra parte, no nos consideramos capacitados para ello, por desconocer la lengua original. Queda esa labor confiada a los eruditos del quechua. Nosotros hemos examinado la obra solamente desde el prisma del esfuerzo misionero. En esa perspectiva, es una especie de modelo del teatro catequístico, tanto por su características, como por su finalidad y mensaje. Su lectura nos lleva a recordar que la Iglesia de aquellos tiempos supo apreciar el valor de los medios masivos de comunicación (en este caso concreto, el teatro popular) y ponerlos al servicio de la evangelización, tal como hoy lo recuerda y recomienda el *Documento de Puebla* (nro. 158). Nuestros antiguos misioneros adoptaron con éxito estos recursos pedagógicos destinados a facilitar la transmisión de la fe y la vida cristiana a verdaderas multitudes. Vaya hacia ellos nuestro reconocimiento y gratitud porque supieron estar atentos a las necesidades pastorales de aquella nueva porción del Pueblo de Dios y porque, sin miedo, pusieron a su servicio todo aquello que la cultura de su época les proveía.

FRANCISCO BLANCO MARTÍN, MSC.

CRONICA DE LA FACULTAD

AÑO 1982

1. **NUEVO PERIODO DECANAL.** En marzo de 1982 se inauguró un nuevo período decanal. Fueron elegidos para Decano el Pbro. Dr. Lucio Gera y para Vicedecano el Pbro. Lcdo. Juan Carlos Maccarone.
2. **COLACION DE GRADOS.** El 5 de julio tuvo lugar el acto de Colación de Grados de la UCA, en el que nuestro graduado, Bachiller Fernando Ortega recibió medalla de oro, y 8 Bachilleres en Teología se hicieron acreedores a diploma de honor.

3. ESTADISTICA

<i>Alumnos</i>	Alumnos de 21 diócesis	240
	Alumnos de 42 congregaciones religiosas	184
	Alumnos laicos	76
	Exarcado Apostólico Armenio	1
	Exarcado Ucrainiano	1
	Iglesia Metodista	1
<i>Graduados*</i>	Bachilleres	6
	Licenciados	1
	Doctores	2

* Hasta agosto inclusive

4. CICLO DE LICENCIATURA – SEMINARIOS

De Teología Dogmática:

- “La Cristología en la Religiosidad Popular”. Profesores: Pbro. Pablo Sudar y Lucio Gera.
- “Eucaristía y Religiosidad Popular”. Prof.: Pbro. Ricardo Vaccaro.
- “Teología de la Redención. El valor representativo de la humanidad de Cristo”. Prof.: Pbro. Antonio Marino.

De Sagrada Escritura:

- “El Mesianismo en el período intertestamentario”. Profesores: Pbro. Luis Rivas y Pastor Ricardo Pietrantonio.
- “Los Relatos de los Milagros en los Sinópticos”. Prof.: Pbro. Francisco Bergant.

De Historia de la Iglesia

- “La Historia de las Indias” (1492-1520). Fr. Bartolomé de las Casas.

Contenido histórico. Ideas lascasianas. Crítica y polémica". Prof.: R.P. Rubén García.

De Teología Moral

- "Reflexiones morales sobre la problemática socio-política contemporánea. El obrar práctico cristiano en un mundo pluralista". Profesores: Pbro. Eduardo Briancesco y Rafael Braun.
- 5. **CONMEMORACION ACADEMICA.** Se organizó un acto académico con motivo de la conmemoración del *IV Centenario de la muerte de Santa Teresa de Jesús (1582-1982)*. Dicha conmemoración estuvo a cargo del Pbro. Eugenio Guasta.
- 6. **DISERTACION DE MONS. SERRANO RUIZ.** Invitado por la Facultad, Mons. José María Serrano Ruiz, Juez de la Sagrada Rota Romana, disertó el 26 de agosto, sobre "*La nueva imagen del matrimonio y su proyección en el nuevo Código*".
- 7. **CATEDRA DE TEOLOGIA DOGMATICA I.** La Cátedra de Teología Dogmática I organizó, para los profesores de la Facultad, un Seminario a cargo del Pbro. Dr. Ricardo Ferrara, sobre "*Teología dogmática y teología especulativa. Una confrontación con la filosofía de la religión cristiana de Hegel*".
- 8. **CATEDRA DE TEOLOGIA MORAL.** El Pbro. Dr. Eduardo Briancesco reasumió la titularidad de la Cátedra de Teología Moral. Esta Cátedra organizó, para los profesores de la Facultad y abierto a los licenciados, un Seminario sobre "*Reflexiones morales sobre la problemática socio-política contemporánea. El obrar práctico cristiano en un mundo pluralista*". Los Pbro. Dres. Eduardo Briancesco y Rafael Braun estuvieron a cargo de dichos Seminario.
- 9. **COLECCION "TEOLOGIA".** Dos nuevos títulos se agregaron a los ya publicados en la *Colección Teología*". Se trata de los libros de los profesores de la Facultad, Pbro. Dr. Juan Guillermo Durán, "*El Catecismo del III Concilio de Lima y sus Complementos Pastorales (1584-1585)*", y Pbro. Dr. Pablo Sudar "*El rostro del pobre, "inversión del ser" y revelación del "más allá del ser" en la filosofía de Emmanuel Levinas*".
- 10 **AGREGACION DEL STUDIUM THEOLOGICUM (CORDOBA).** Con la aprobación del Consejo Académico de la Facultad, el *Studium Theologicum* de Córdoba, inició los trámites ante la Sagrada Congregación para la Educación Católica, a fin de obtener la agregación del *Studium* a la Facultad de Teología.
- 11 **BECA DE ESTUDIOS.** Nuestro Profesor Pbro. Lcdo. Alfredo Zecca, becado por ADVENIAT, viajó a Friburgo (Alemania) donde participó en dos cursos de alemán.
- 12 **CONSEJO DE BIBLIOTECA.** Se constituyó un *Consejo de Biblioteca* que lo es también de Publicaciones y de la Revista "Teología", integrado por los Pbro. Dr. Antonio Marino, Lic. Héctor Aguer y Dr. Juan Guillermo Durán.

- 13 CENTRO DE ESTUDIANTES.** El Centro de Estudiantes —en formación— organizó varias actividades: la celebración de una Misa por la Paz, con motivo de la guerra de las Malvinas; un panel en el que se trató este hecho, integrado por Mons. Dr. Jorge Novak, Obispo de Quilmes, Pbro. Dr. Lucio Gera, Decano de la Facultad y Pbro. Dr. Rafael Braun, Profesor de la Facultad; y un acto ecuménico en el que participaron miembros de diversas confesiones cristianas.
- 14 SOCIEDAD ARGENTINA DE TEOLOGIA.** La Sociedad Argentina de Teología realizó una reunión en Luján el 26 de junio. A ella asistieron 9 profesores de la Facultad. Se resolvió: 1) Formar una *Comisión Provisoria*, con mandato por un año (hasta julio de 1983) para llevar a cabo las siguientes tareas inmediatas: a) *Difusión de la Sociedad* entre todos los que posean títulos o grados en teología y se dediquen a la enseñanza de la misma en todas las instituciones del país; b) *Inscripción* de nuevos socios y actualización de las fichas de los antiguos; c) *Iniciación de un trabajo de estudio y reflexión*, eligiéndose el tema del Sínodo, *La Reconciliación* (aspectos cristológicos, sacramentales, socio-políticos, etc.); para ello se convino en una reunión de varios días, en vacaciones de invierno de 1983, y en un encuentro previo de estudio del *Documento base del Sínodo*, a realizarse el 11 de octubre de este año en la Facultad de Teología de la UCA (Devoto), por la tarde, siendo ponente el Pbro. Dr. Lucio Gera. 2) Se integró la aludida *Comisión* con las siguientes personas: Pbro. Dr. Vicente Vetrano, Dr. Lucio Gera, Dr. Lorenzo La Valle, Dr. Leonardo Cappelluti, Lic. Angel Strada y Lic. Juan Carlos Maccarone. Fue elegido presidente el Pbro. Dr. Vicente Vetrano y Secretario el Pbro. Lic. Juan Carlos Maccarone. Luego de celebrar todos los presentes la Eucaristía en el Santuario de Ntra. Sra. de Luján, participaron del almuerzo ofrecido por el Superior de la Casa (Padres Vicentinos), R.P. Rafael Carli. Como estaba anunciado el 11 de octubre se realizó en la Sede de la Facultad de Teología la reunión prevista. En su transcurso el Pbro. Dr. Lucio Gera presentó el *Documento base sobre la reconciliación del próximo Sínodo Romano*; y el Lic. Armando Levoratti una bibliografía actualizada sobre el tema "*reconciliación-conversión—penitencia*".
- 15 INTERCAMBIO CULTURAL LATINOAMERICANO-ALEMAN.** El Consejo Bonaerense del Intercambio Cultural Alemán-Latinoamericano, del que es miembro integrante el R.P. Dr. Rubén García, representando a la Facultad de Teología, prosiguió normalmente con su trabajo que hace al intercambio cultural, y proponiendo, entre otras, una solicitud de beca para el Prof. Pbro. Dr. Juan Guillermo Durán, en orden a trabajos de investigación.
- 16 BODAS DE PLATA.** Este año cumplen la "bodas de plata" como Profesores de esta Facultad Mons. Carmelo Giaquinta (Obispo Auxiliar de Viedma), Mons. Rodolfo Nolasco y los Pbro. Lucio Gera y Ricardo Ferrara. Con tal motivo el 18 de octubre, a las 19 hs., en la Parroquia de la "Inmaculada Concepción" (del Seminario Arquidiocesano de Villa Devoto), se concelebró la Eucaristía con la asistencia del claustro profesoral y del alumnado.

NOTAS BIBLIOGRAFICAS

Teología Mariana. Estudios. Ediciones Claretiana - Buenos Aires - 1981 197 págs.

Editorial Claretiana ha publicado en septiembre de 1981, bajo el título "*Teología Mariana - Estudios*" una selección de trabajos del Encuentro de Teología Mariana, que tuvo lugar los días 5 al 8 de octubre de 1980 en la Ciudad de Mendoza, con la participación de unos 40 invitados, entre los cuales se encontraban varios obispos, sacerdotes y religiosos.

Esta selección fue hecha por el Decano de la Facultad de Teología, Pbro. Dr. Lucio Gera (Decano de nuestra Facultad), por encargo de la "*Comisión para la organización del Congreso Mariano Nacional*".

La Revista *Teología* (N° 37) ha publicado la crónica de este Congreso Mariológico, dos de los trabajos de este libro: "*La Virgen María en el Nuevo Testamento*" (Aspectos del Evangelio según S. Lucas) por el P. Luis H. Rivas y "*El lugar de María en el discurso cristológico de Anselmo de Cantorbery*" por el P. Eduardo Briancesco y, por último, el "*Documento final del Encuentro de Teología Mariana*", que sirve de corolario de esta selección.

Los tres primeros trabajos que se presentan dieron pie a debates en el Congreso. Estos son: "*María como*

adelantada de la humanidad" por el P. Ernesto Bravo (P.S.I. de Ecuador), en donde insiste en la necesidad de volver a la Sagrada Escritura, dejando de lado la idea generalizada de que la Biblia se caracteriza por el silencio que guarda respecto de la Virgen, para renovar la Mariología. Y así, partiendo de que la Madre de Jesús fue el límite entre el Antiguo y el Nuevo Testamento, recorre algunos elementos o aspectos de esta caracterización de María como adelantada de los tiempos nuevos para concluir en que la Madre del Señor, marcada en lo más profundo de su psicología por su misión, así como en la época apostólica estuvo preparada para ayudar a descubrir a los cristianos su identidad, también hoy, como ideal del hombre nuevo, siempre incita a quien la contempla con fe, a renovarse.

El segundo: "*La Economía que es por la Virgen María*" (Reflexiones en torno a la antítesis patristica Eva-María) por Mons. Carmelo Giaquinta, Obispo Auxiliar de Viedma (Río Negro), nos remite a un planteo elemental y necesario para todo teólogo: no tanto las "Obras de Dios", sino la misma "Economía divina", esto es, "Cómo Dios obra" y, dentro de esa Economía divina nos lleva a que atendamos a "aquellos ángulos de la escena en que hace su ingreso la Mujer..." lo que S. Justino llama "la Economía

que es por la Virgen María" (p. 40). La Mariología patrística, nos dice Mons. Giaquinta, se basa en el principio de que Dios desandó el mismo camino que el hombre había seguido para alejarse de su creador, para salvarlo. De esa manera empleó el mejor remedio que podía haber utilizado para redimir al hombre. Ese modo admirable de obrar de Dios pasa, por tanto, por la antítesis de la *Virgen-Eva*, por quien entró el pecado en el mundo, y la *Virgen-María*, la verdadera "Madre de los vivientes".

El tercero: "*Algunas perspectivas para una pastoral Mariana luego de Puebla*" por el P. Joaquín Alliende (de Chile), parte del modo novedoso como presenta el *Documento de Puebla* a la Virgen, a saber, implantada en lo histórico-cultural latinoamericano y hace las siguientes consideraciones: María ayudará a la Iglesia a descubrir su carácter militante y será la única posibilitante de que tal carácter no se quiebre; María será la educadora de la fe que nos ayuda a no caer en esencialismos dogmáticos y nos haga descubrir los múltiples planos de la existencia en que se manifiesta la bondad divina; la Virgen será el modelo que ayude a los cristianos a ser forjadores de la historia excluyendo todo pasivismo y todo activismo; Nuestra Señora será el punto de equilibrio en la vivencia de la fe vital y objetiva, vital e institucional, íntima y universal, con conservación de la propia identidad y servidora y, por último, María iluminará la situación de la mujer latinoamericana y las instancias del trabajo por la justicia.

El libro que comentamos presenta, además, otros cuatro trabajos: "*María modelo de vida consagrada*" por el P. Leonardo Cappelluti, en donde se intenta descubrir y comprender el nexo que existe entre María, la Iglesia y la vida consagrada, vínculo enraizado en que la Madre de Dios sea "Modelo de la Iglesia y, en particular, Modelo de los consagrados" tal como lo ense-

ña el *Documento de Puebla*. "*La Virgen María en el Nuevo Testamento*" (Aspectos del Evangelio según San Lucas) por el P. Luis H. Rivas (Profesor de nuestra Facultad) presenta un exhaustivo análisis del texto del Evangelio según S. Lucas de la Visitación a fin de redescubrir y revalorizar las raíces que la Mariología tiene en la Sagrada Escritura. "*La Mujer vestida de sol*" (Apocalipsis 12, 1 y ss.) por el P. Guillermo Garlatti (Profesor del Seminario de La Plata) es un trabajo que desarrolla el tema de la relación entre Cristo, María y la Iglesia a partir de una consideración exegetica del texto del Apocalipsis en cuestión, "tratando de analizar, primeramente, el lugar que el relato ocupa en la literatura apocalíptica y procurando delimitar, en segundo término, la estructura interna de Ap 12; para estudiar, por último, su interpretación y su sentido" (p. 138). Y, por último, en "*El lugar de María en el discurso Cristológico de Anselmo de Cantorbery*" por el P. Eduardo Briancesco (Profesor de nuestra Facultad) se procura rescatar la idea de que así como María, por la fe, fue potenciada para ser la Madre del "Dios-Hombre", de la misma manera todo fiel, por la fe, es potenciado en su razón para llegar a una inteligencia más profunda de los misterios divinos.

A modo de información cabe señalar que los debates mariológicos en torno a los primeros tres trabajos, con aportes muy interesantes, se encuentran grabados. Y, dado que la producción teológica en nuestro país no es muy copiosa es importante recordar que hubo otras ponencias a las que se puede tener acceso recurriendo también a las grabaciones.

JOSE LUIS GERGOLET

Sabugal, Santos, OSA: El Padrenuestro en la interpretación catequética antigua y moderna. Ediciones

Sígueme - Salamanca - 1982 - 448 págs.

La Pluma del Padre Sabugal ha sido fecunda desde que en 1972 nos regaló a todos con su gran contribución exegética sobre la cristología joannea (*Investigación exegética sobre la cristología joannea*. Herder, 1972). Desde entonces aparecieron "*Análisis exegético sobre la conversión de San Pablo*" (1976), "*Análisis exegético y teológico sobre la curación del ciego de nacimiento*" (1977), "*¿Liberación y secularización?*" (1978) y "*La embajada mesiánica del Bautista*" (1979).

Ahora, de la mano de Ediciones Sígueme, el profesor del Instituto Patristico "*Agustinianum*" de Roma, pone a nuestro alcance una obra deliciosa no sólo para el teólogo y el exégeta, sino para todo cristiano que quiera introducirse en la pulpa de la más sublime plegaria de todos los tiempos, la plegaria paradigmática del cristianismo: el *Padrenuestro*.

Si con la primera de las obras citadas el P. Sabugal quiso seguir las indicaciones que el Concilio Vaticano II hizo a todos los exégetas católicos, con esta que hoy tenemos en nuestras manos el autor se propone contribuir a las exigencias catequéticas y evangelizadoras que la Iglesia plantea. Y a nuestro juicio, sobradamente cumple su propósito.

El libro tiene una *introducción* dividida en tres puntos en los que la importancia del *Padrenuestro*, su evolución en la tradición y los comentarios que han sido dedicados a su explicación desde el siglo II hasta nuestros días por las diversas ramas de la teología cristiana, son analizados. Se logra plenamente el objetivo de mostrar tanto la importancia como la génesis y desarrollo histórico-tradicional de la oración del Señor.

A continuación el cuerpo central de la obra contendrá la *antología exegética* que realizada con cariño y

maestría constituye el meollo de este estudio. Allí las diversas interpretaciones, dispuestas cronológicamente, siguen la secuencia de las ocho partes que integran "*el Padrenuestro*". Tertuliano, San Cipriano, Orígenes, San Cirilo de Jerusalén, San Gregorio Niseno, San Ambrosio, Teodoro de Mopsuestia, San Juan Crisóstomo, San Agustín, Santa Teresa de Jesús, el Catecismo Romano, D. Bonhoeffer, Romano Guardini, J. Jeremias, H. van den Bussche y el mismo Santos Sabugal, dejan caer en estas páginas sus comentarios a la "oración del Señor".

El libro va dedicado a "todos los catequistas de la Iglesia". Hermoso acto el del autor, que tachado a veces de inaccesible para el lector común, ha elaborado aquí una obra no sólo al alcance de cualquier cristiano, sino digna del más sincero encomio y agradecimiento por parte de todos aquellos "pastores" y catequistas laicos a los que tan generosamente ha querido dedicarlo, y por parte de todos los que queriendo caminar por el sendero de la alabanza y la súplica al Creador, buscan en la oración dominical el punto de partida y la fuente de aguas reparadoras en el cansancio de su peregrinaje.

En la *conclusión* el P. Sabugal pone fin a su obra manifestando el deseo de que este introducirse en el "*Padrenuestro*" sea para el creyente "...nuevo estímulo a imitar al Señor Jesús en su frecuente oración privada y pública, animándole a "orar siempre sin cansarse nunca", velando y perseverando en la oración humilde, no ostentativa, insistente y confiada, que debe traducirse en súplicas y acciones de gracias por "el pueblo santo", por el éxito en la evangelización del "misterio de Cristo" y "por todos los hombres", incluidos los propios enemigos calumniadores y perseguidores". Yo me atrevo a decir que estas páginas bien cumplen esa finalidad.

La obra es oportuna por venir,

además, a colmar una laguna en la actual bibliografía sobre teología bíblica, exégesis catequética y espiritualidad cristiana, constituyéndose en un valioso auxiliar para todos aquellos que participan en las tareas catequísticas, "de las que la Iglesia entera debe sentirse... responsable".

FR. EDUARDO HERNANDEZ, OSA

W. Pannenberg - *El Destino del hombre*. Ediciones Sígueme. Salamanca, 1981 - 158 págs.

En este pequeño libro (fruto de varios cursos dictados en universidades y centros académicos de EE.UU. e Inglaterra), W. Pannenberg se propone redefinir el concepto de elección divina como clave para interpretar y orientar la historia del hombre en camino hacia su meta final, que es el futuro reinado de Dios. Al mismo tiempo, y sin perder nunca de vista su tema central, toca directa o tangencialmente otras cuestiones de particular relevancia teológica, como las referentes a la relación de la Iglesia con el Reino de Dios, a la responsabilidad de los cristianos en el mundo y al significado eterno que el amor de Dios, manifestado en Jesucristo, confiere a la vida concreta de cada individuo.

Pannenberg insiste en afirmar una y otra vez que la elección es el acto fundamental de Dios en la historia. Esta convicción lo lleva a criticar el concepto clásico de elección divina (vigente tanto en el judaísmo tardío como en la teología medioeval, en el calvinismo como en la doctrina luterana de los dos reinos), ya que esa concepción tiene en cuenta solamente el destino del hombre más allá de la muerte, es decir, su predestinación eterna, eliminando así prácticamente toda referencia al proceso histórico y al contexto social del pueblo de Dios. Lo grave de este enfoque individualista es que desconecta de hecho la vida cristiana de la historia e impulsa la

formación de grupos cerrados, que se consideran a sí mismos como los únicos elegidos por Dios para participar de su gloria, sin preocuparse para nada de la incidencia de sus actos en el curso del mundo presente.

En contraposición con este concepto "abstracto" (la expresión es del mismo Pannenberg), la *doctrina bíblica* de la elección divina, tal como la propone el Antiguo Testamento, está orientada históricamente y tiene que ver primordialmente con el pueblo de Dios y con su misión histórica. Incluso cuando la elección recae sobre un individuo en particular, siempre está referida a la función que dicho individuo tiene que cumplir en la historia de su pueblo.

En las tradiciones del antiguo Israel, la elección se entiende como predilección de uno solo entre una multitud. La meta de tal predilección consiste en que el así preferido y amado pertenezca a Dios y viva en comunión con él. Por eso el acontecimiento del éxodo —hecho a partir del cual Israel queda constituido en el pueblo de Yahvé— es interpretado como el fundamento de una comunión permanente, como el punto de arranque de la historia de Dios con Israel, sobre la base de la alianza (*Deut.* 7, 6-10). Pero la elección supone algo más que predilección y comunión. También implica responsabilidad para el cumplimiento de una misión: La íntima relación entre elección divina y responsabilidad se encuentra afirmada expresamente en la tradición profética y ya fue puesta de relieve por un profeta tan antiguo como Amós. Una de sus palabras trae a la memoria de Israel el hecho incuestionable de su elección por parte de Dios. Pero de inmediato el pensamiento toma un giro sorprendente, porque de esa elección Amós no deduce una garantía de seguridad frente a todos los peligros, sino, muy por el contrario, un anuncio de juicio: "sólo a ustedes los he conocido entre todas las familias

de la tierra; por eso les *pediré cuenta* de todas sus iniquidades" (*Am.* 3, 2). Por su parte, el Deutero-Isaías amplía aún más esa perspectiva, extendiéndola a las relaciones de Israel con todas las naciones: Israel es el "servidor" elegido por Dios para realizar sus designios en el mundo; pero ya no se espera que los paganos afluyan a Jerusalén (*Is.* 2, 1-3), sino que el mismo Israel es enviado como "luz de las naciones", para iluminarlas en lo que se refiere a la justicia (*Is.* 42, 1). En esta visión, la alianza de Dios con un pueblo particular adquiere un significado para toda la humanidad.

Al elegido le compete la responsabilidad de cumplir su misión dentro del marco, mucho más amplio, de la actuación de Dios en la *totalidad* de la historia. Esto incluye la posibilidad de que el elegido sea infiel a la misión que le ha sido confiada y que, por lo tanto, sea reprobado. Así se introduce el juicio de Dios como complemento indispensable de una teología de la elección y de la alianza. El acercamiento de Dios al hombre implica siempre una exigencia, y nadie puede sustraerse impunemente a las metas fijadas por él en su obrar histórico. El juicio divino, más que una sentencia judicial positiva, es la autocondena que se impone el que se aliena de Dios, cercenando así las raíces de su propia vida. No obstante esto, Dios se mantiene fiel a sí mismo y el acto de elección sigue siendo el fundamento de una relación permanente y definitiva. Por eso, aun en el caso de que el elegido falle, siempre queda abierta para el hombre la posibilidad de apelar a la fidelidad de Dios y de invocar su misericordia.

En lo que respecta al Nuevo Testamento, Pannenberg descubre ciertas huellas de la forma individualista y abstracta que caracteriza a la idea de elección en el judaísmo postexílico. Pero, al mismo tiempo, aparecen en el cristianismo primitivo algunos puntos de partida para una nueva concep-

ción histórica de la elección divina. Esta línea de desarrollo comienza ya con la vocación y "elección" de los doce discípulos por parte de Jesús, hecho que vincula estrechamente la idea de elección con la actividad evangelizadora de la Iglesia. Y la Carta a los Efesios (para poner otro ejemplo) explica la expansión misionera de la Iglesia por una decisión de Dios antes de todos los tiempos: Dios nos eligió en Cristo "antes de la creación del mundo" (*Ef.* 1, 3). Pero la transposición del acto de elección a la eternidad divina no implica una retirada fuera del tiempo histórico, sino que acentúa la significación eterna de los acontecimientos que se realizan en el tiempo.

Luego de exponer la idea bíblica de elección, Pannenberg pasa a considerar el impacto de esta idea en la historia de la civilización cristiana. Sería tentador seguir paso a paso ese interesante desarrollo histórico, que parte de la era constantiniana y llega hasta los orígenes de los nacionalismos modernos. Pero recorrer ese largo trayecto excedería los límites de esta breve nota. Hay un punto, sin embargo, que resulta difícil pasar por alto. Ese punto se refiere a la manera como algunos estados modernos se aplicaron a sí mismos la idea bíblica de elección. Francia fue la primera, pero no la única nación de la cristiandad occidental que creyó haber sido elegida por Dios para gozar de preeminencia sobre los demás pueblos cristianos. En el siglo XVI, el rey Felipe II pensaba que España había recibido una vocación semejante. Por aquella misma época, el nacionalismo inglés se complacía en interpretar la historia de Inglaterra a la luz del Antiguo Testamento. La conciencia de una especial elección divina se consolidó notablemente después de la salvación de Inglaterra frente a la amenaza de la armada invencible (1588), y esta conciencia constituye lo más significativo de la "teología política"

de Oliver Cromwell, como puede apreciarse por uno de sus discursos, pronunciado en el año 1657. Las mismas ideas pasaron luego a las colonias americanas, sobre todo a través de los puritanos. Estos emigrantes interpretaban sus propias experiencias como un éxodo a la tierra prometida, donde debían fundar una sociedad nueva en alianza con Dios. De allí que la conciencia de una elección especial de Dios ha permanecido arraigada en los Estados Unidos hasta el día de hoy, con más intensidad que en cualquier otro país occidental.

Confrontado con estos hechos, Pannenberg no duda en afirmar que "la conciencia americana de una relación peculiar de alianza con el Dios de la Biblia hay que tomarla exactamente tan en serio como las experiencias anteriores de vocación nacional que han aparecido en el transcurso de la historia de la cristiandad" (pág. 114). Es verdad, continúa diciendo, que en todo esto pueden rondar fácilmente los demonios del nacionalismo y por eso hay que estar bien prevenidos contra la autoglorificación nacionalista. No obstante, la teología cristiana, *por principio* debería enjuiciar positivamente "el compromiso inherente a la utilización de las grandes palabras de la tradición cristiana", ya que ese modo de hablar hace que la nación se sienta responsable ante la voluntad de Dios y que su pueblo esté sometido al juicio divino. De todas maneras, concluye Pannenberg, desligar por completo a la vida política de una interpretación religiosa sería peor que la perversión nacionalista.

Como lo señala C.H. Dodd, "la idea de un pueblo elegido ha dado lugar a horribles doctrinas de dominio racial y nacional que la han hecho caer en el descrédito"¹. En los últimos tiempos, uno de sus más tenaces detractores ha sido Arnold J. Toynbee. Esta idea, según el célebre historiador inglés, ha sido el principal factor determinante de la intolerancia, el fanatismo y el arrogante exclusivismo que tantas guerras y desventuras han atraído sobre la historia de la cristiandad. Más aún, el carácter exclusivo y la intolerancia del cristianismo no son una desviación accidental, sino que constituyen un "rasgo congénito", que forma parte de la herencia transmitida por el judaísmo a la religión cristiana y también al Islam. "Así como la visión de Dios concebido como Amor es una herencia judaica, también lo es la otra visión de Dios, concebido como Dios celoso, el Dios de *mi* tribu, frente a los gentiles que están *fuera* de mi tribu, o de mi iglesia, o de mi comunidad, cualesquiera sean éstas"². Por eso, concluye Toynbee, es urgente que los cristianos realicen la "hazaña espiritual" de purgar al cristianismo de ese "estado pecaminoso del espíritu" que son la intolerancia egocéntrica y el orgullo fanático y exclusivista, fundados precisamente en la convicción de ser el único pueblo favorecido con una elección particular de Dios.

Frente a objeciones de esta índole, uno puede preguntarse si el estudio de Pannenberg ha contribuido de manera eficaz a rehabilitar la idea bíblica de elección, que indudablemente

1 C.H. Dodd, *La Biblia y el hombre de hoy*, Ediciones Cristiandad, (Madrid, 1973), pág. 125.

2 Arnold J. Toynbee, *El Cristianismo entre las religiones del mundo*, Emecé, (Buenos Aires, 1960), pág. 123. Hay que tener en cuenta que Toynbee escribió este libro antes del Concilio Vaticano II y de sus declaraciones sobre el ecumenismo y las relaciones de la fe cristiana con las demás religiones.

no puede ser eliminada de la fe y la teología cristianas, pero que debe ser entendida y presentada adecuadamente. El teólogo alemán tiene plena razón cuando afirma que "el propósito de la acción divina de elegir en la historia no se halla restringido a una comunidad segregada del resto de la humanidad, ni mucho menos a individuos desligados del contexto social de su vida" (pág. 157). Pero ya es más difícil seguirlo cuando pasa a considerar lo que él llama la "utilización política" del concepto bíblico de elección. Aquí es preciso señalar (y esto no significa hacer concesiones al relativismo teológico) que Pannenberg maduró y expuso sus puntos de vista en EE.UU. e Inglaterra, es decir, en dos países que en algún momento de su historia se arrogaron el privilegio de una predilección especial de Dios. Entonces surge el interrogante: ¿en qué medida gravitó este contexto cultural en la gestación de su pensamiento teológico sobre este punto preciso? De hecho, la historia muestra fehacientemente que han sido las naciones más poderosas, y no las más débiles, las que se consideran elegidas. Esta circunstancia despierta fundadas sospechas sobre la "utilización política" del concepto bíblico de elección, porque, según la misma Biblia, no es lo habitual que Dios elija para realizar sus designios a los poderosos de este mundo: "Yahvé se prendó de ustedes y los eligió, no porque sean el más numeroso de todos los pueblos. Al contrario, tú eres el más insignificante de todos" (*Deut.* 7, 7). "Hermanos, tengan en cuenta quiénes son los que han sido llamados (*tên klésin hymôn*). No hay entre ustedes muchos sabios, hablando humanamente, ni son muchos los poderosos ni los nobles. Al contrario, Dios eligió lo que el mundo tiene por necio, para confundir a los sabios; lo que el mundo tiene por débil, para confundir a los fuertes; lo que es vil y despreciable y lo que no vale nada, para aniquilar a

lo que vale" (*1 Cor.* 1, 26-28). Y este modo de obrar divino tiene una finalidad precisa: "El que se gloria, que se gloríe en el Señor" (*Jer.* 9, 23). A la luz de estos textos bíblicos, nos volvemos a preguntar: "Pannenberg habría pensado y dicho lo mismo si en vez de hablar en esos dos países lo hubiera hecho en algún país periférico, por ejemplo de Africa o de América Latina? ¿No habría sido conveniente agudizar el sentido crítico y ver si la "utilización política" del concepto de elección responde a una auténtica voluntad de servicio o es la cobertura ideológica de pretensiones y deseos menos altruistas?"

ARMANDO J. LEVORATTI

Juan de Sahagun Lucas: "Interpretación del Hecho Religioso. Filosofía y Fenomenología de la Religión". Ed. Sígueme. Salamanca, 1982. 210 pp.

La obra de Juan de Sahagun Lucas se presenta como un gran cuadro que busca exponer y valorar, sucintamente, los distintos intentos que a nivel de ciencia y filosofía, ha realizado el pensamiento contemporáneo por aproximarse al hecho religioso.

Como el propio autor lo aclara en el prólogo, el presente trabajo no tiene deseos ni de novedad ni de originalidad, sino que, fundamentalmente, su finalidad es la de prestar un servicio de información a aquellos que interesados por el tema religioso, desean iniciarse documentalmente en el mismo.

En cuanto a su estructura, la obra se divide en una introducción y cinco capítulos, titulados: 1) Ciencias y filosofía de la religión; 2) El fenómeno religioso; 3) El estudio de lo religioso en la historia, etapas y métodos; 4) Teorías críticas sobre el hecho religioso: marxismo, psicoanálisis y neopositivismo; 5) Crítica filosófica de la religión desde la antropología.

Dos son las líneas que vertebran la obra, la primera, estudia el hecho religioso en calidad de fenómeno específico y distintivo del hombre y en el hombre; la segunda, se aproxima al mismo desde la filosofía, buscando su coherencia racional. De ahí el título, filosofía y fenomenología de la religión.

El problema de las relaciones entre ciencia y filosofía, ciencia y filosofía de la religión en este caso, es abordado en el primer capítulo.

Tras haber definido a la ciencia de la religión, y justificado la validez del conocimiento filosófico en este ámbito, el autor delimitará la "convergencia y divergencia" entre dichas disciplinas.

Las características que configuran la actitud religiosa, distinguiéndola de toda otra experiencia humana, son analizados en el capítulo segundo, dedicado a la fenomenología. El pensamiento de Mircea Eliade, Rudolph Otto, y Martín Velasco servirán de base a dicha reflexión.

El capítulo tercero, que sirve de introducción al quinto, sigue los pasos de la filosofía de la religión a lo largo de la historia; pensamiento judeo-cristiano, pensamiento griego, medioevo, etapa naturalista, moderna y contemporánea, son vistas como etapas fundamentales en el desarrollo de la misma.

La visión crítica de todo este proceso la hará el autor desde lo que él llama "método" propio de la filosofía de la religión, y que consiste en realizar, partiendo de la descripción fenomenológica del hecho religioso y desde las vivencias del sujeto, una reflexión racional sobre el mismo. La filosofía de religión ha de "analizar críticamente la actitud religiosa como vivencia de dependencia".

La cuarta parte de la obra, analiza las posiciones marxista, psicoanalítica y neopositivista, que tienen en común, el considerar a la actitud religiosa como epifenómeno y superestruc-

tura, ajenos a la naturaleza humana, de la cual el hombre se verá libre tan pronto como consiga un determinado grado de realización.

Tanto la crítica racional como la misma historia —que muestra un nuevo despertar religioso aún en los mismos países socialistas— se encargan de poner de manifiesto la falsedad de tales concepciones.

La crítica filosófica de la actitud religiosa, es llevada a cabo en el último capítulo. Todo él se orienta a demostrar que, lejos de ser una abstracción o una superestructura, la religiosidad es una actitud peculiar del ser humano, que penetra y se manifiesta en todas sus relaciones existenciales.

Lo específico de esta actitud religiosa consiste en una relación de dependencia y de sumisión a una entidad supraempírica, instancia definitiva, que constituye el fin y el sentido último del hombre y de la historia. Y no sólo pertenece a su esencia, sino que la religión es la forma más perfecta de comportamiento del hombre, ya que constituye la suprema posibilidad de su autorrealización.

Será por último la antropología, en especial desde el análisis del concepto de persona, la encargada de poner de manifiesto esta conclusión: que el hombre es un ser fundamentalmente abierto a una realidad radical. En síntesis, "sólo en la relación personal con Dios se puede realizar plenamente a sí mismo la esencia espiritual finita que es el existente humano".

JOAQUIN LUIS MIGLIORE

Ulrich Wilckens: "La Resurrección de Jesús". Ed. Sígueme. Salamanca, 1981. 158 pp.

Una vez más el tema central de nuestra fe, ocupa la reflexión teológica. El autor, precedido por una abundante literatura sobre el tema de la Resurrección, nos presenta sin embar-

go un aporte particular, dentro del marco de la investigación contemporánea.

Cefido al método histórico-crítico, herencia cultural de la exégesis alemana, el autor desarrolla su discurso exegético, con claridad y justeza, a través de tres grandes partes, que brevemente desarrollaremos.

En la *primera parte* analiza la Resurrección de Jesús en el Nuevo Testamento. El análisis de esta primera parte se mueve en tres momentos fundamentales. En un primer momento, se detiene en "el anuncio de la Resurrección en la carta de Pablo" (p. 19). Parte de la fórmula prepaulina (*I Cor.* 15, 3) orientada en sus expresiones, sobre la muerte, sepultura, y resurrección de Cristo, y conectada al contexto narrativo de la historia de la Pasión y Resurrección, que testimonia el Evangelio de Marcos. Concluye a través del análisis de los diversos textos paulinos, que la Resurrección de Cristo desde la Muerte en la Cruz, es manifestación del poder de Dios, en la que se pone al descubierto su amor. Pero no tiene sólo significación como superación de la muerte, sino que debe ser contemplada "como voluntad salvífica hecha amor" (p. 41).

En un segundo momento trata los relatos de la Resurrección en los Evangelios Sinópticos. Centra su atención en *Mc* 16, 1-8. El anuncio del ángel (*Mc* 16, 7) constituye el núcleo auténtico de toda la historia. Es la respuesta de Dios a la actuación despiadada de los hombres. Aunque reconoce que la historia del sepulcro vacío, sirvió ya en la tradición anterior a Marcos, a pesar que este juicio es "muy discutido" (p. 53). A Jesús Nazareno se lo busca en vano en la tumba, "ha resucitado", no se encuentra en el "lugar" donde "lo pusieron", sino junto a Dios.

En el tercer momento, se detiene en las apariciones narradas en los evangelios. Partiendo del estadio más

antiguo de la tradición anterior a Pablo, y transitando por la visión de cada uno de los evangelistas, llegando a la conclusión a través de los textos, que el Resucitado se revela para conferir la "misión" a los discípulos y resaltar su "identidad", superando así la incredulidad de los mismos (p. 83).

En la *segunda parte* de este libro, nos encontramos con el tema más original del mismo: "el significado del concepto de Resurrección". Nos presenta el autor, el entorno cultural de los textos anteriormente analizados, ya que el lenguaje supone la tradición. Por consiguiente, cuanto más logremos entender la tradición de la que participa el lenguaje de un texto, tanto mayor será la claridad y seguridad en la comprensión que logremos del texto mismo. Coincidiendo así con el criterio magisterial del Concilio Vaticano II (*Dei Verbum*: 12).

La reflexión se mueve nuevamente a través de tres pasos progresivos y escalonados: Vida y muerte en el Antiguo Testamento como base preliminar; luego considera la resurrección de los muertos en el judaísmo tardío; y por último, la Resurrección del Mesías Jesús, en el marco de la esperanza judía de la resurrección (p. 121).

Detengámonos brevemente en las dos últimas partes para descubrir su identidad y diferencia. Ante todo es importante destacar que la esperanza cristiana primitiva de la resurrección —con su horizonte de esperanza escatológica— está acuñada totalmente en el pensamiento judío (p. 118). Esto se constata preferentemente en Pablo. La respuesta a las inquietudes de los cristianos de Tesalónica (*I Tes.* 4, 13-18) la misma que la que podemos leer en el *Apocalipsis de Baruc* (30, 2) y en el *Apocalipsis de Henoc* (92, 2). La misma referencia la encontramos en cuanto a la resurrección de los cuerpos (*Ap. Baruc* 49-51); y en *I Cor* 15, 52.

Pero si nos referimos al centro de

la fe cristiana primitiva, la Resurrección de Cristo, la diferencia es fundamental y esencial.

El judaísmo desconoce la anticipación de la resurrección de una persona, en concreto, la del Mediador de la salvación escatológica (p. 121). Quiere decir entonces, que la Resurrección de Jesús, carece de una correspondiente prehistoria en la tradición judía. He aquí la diferencia capital en el ámbito cultural.

La *tercera y última parte* nos presenta el origen y significación de la predicación neotestamentaria de la Resurrección, iluminada por el ámbito cultural analizado.

El autor vuelve sus pasos sobre el inicio de su reflexión, deteniéndose en los dos acontecimientos que testimonian a su criterio, la Resurrección de Jesús: la aparición a Pedro (*I Cor.* 15, 5) y la tumba vacía (*Mc* 16, 1-8).

La primera visión concedida a Pedro (y sólo a él) (p. 138)*, habría sido la irrupción de la nueva y renovada fe en Jesús. Además, la tumba vacía, no fue sino la huella terrena que había dejado la Resurrección de Jesús.

El nacimiento de la fe en la Resurrección de Jesús, aparece como "enigma histórico" (p. 150), pero que sólo es comprensible, desde el Jesús de Nazareth histórico, su vida, su predicación, su actividad, anuncian la realización escatológica de la soberanía de Dios sobre justos y pecadores, que se realiza por y en el amor de Dios, que el mismo Jesús testimonia hasta la muerte, y muerte de cruz. Cuando los discípulos, después de su muerte, percibieron —mediante la Revelación— a este Jesús como Resucitado y sentado a la derecha de Dios, justificaron el amor, como el poder último decisivo, tal como lo habían visto en su maestro resucitado.

El centro de la fe es el *Cristo crucificado-resucitado*, donde se revela

la acción poderosa de Dios, motivada por el amor. La originalidad de este acontecimiento único y absoluto, no se asume cuando se quiere reconocer "en las afirmaciones neotestamentarias de la resurrección de Jesús, un medio de expresión para dar a entender que la experiencia de fe, experiencia que podría ponerse de manifiesto tan perfectamente, sustituyendo esas afirmaciones por otras ("interpretamos": Marxen); ni tampoco si afirmamos "Jesús ha resucitado invadiendo la palabra de la predicación" (Bultmann) (p. 147)".

Sólo desde la unidad absoluta del acontecimiento de la muerte y resurrección, se entiende la fe cristiana. En el acercamiento a este misterio, el lector encontrará elementos sugerentes y provechosos como los ya indicados a lo largo de estas páginas.

PABLO SUDAR

Kyle M. Yates: Nociones esenciales del hebreo bíblico. Casa Bautista de Publicaciones, 1978.

El hebreo bíblico no es, como pudiera creerse, una lengua difícil. Pero ofrece al estudiante que encara su estudio algunas dificultades iniciales. Ante todo, la de ser una lengua semítica tan diferente de las lenguas clásicas europeas que conocemos. Una segunda, el alfabeto, por el tipo de escritura; muchas consonantes tienen apariencia de similares y se confunden entre sí. Las vocales son puntitos menudos y rayitas, en su mayoría sublineales. La lectura es de derecha a izquierda. Las raíces de las palabras son trílteras, y a primera vista cuesta diferenciar un verbo de otro, en numerosos casos.

Pero aparte estas dificultades iniciales, que se superan al poco tiempo, las recompensas vienen rápido. La gramática, en lo que hace a morfología

* El autor no justifica esta afirmación.

y sintaxis, es sencilla. Nada más sencillo, por ejemplo, que los paradigmas verbales, que están contruidos sobre dos temas, que expresan fundamentalmente el estado completo e incompleto de una acción. Las sentencias hebreas se unen entre sí por el simple uso de la conjunción copulativa, evitando las sentencias complejas y subordinadas del griego o latín.

Importa mucho qué gramática use el principiante. De ser posible, se deben evitar las gramáticas voluminosas, llenas de subreglas y excepciones, que pueden distraer el aprendizaje. Para gramáticas en lengua castellana, nosotros hemos tenido siempre que depender de Europa, con la consiguiente dificultad que eso ocasiona. Era, hasta hace poco, la desesperación de cualquier profesor de hebreo bíblico encontrar en nuestro país gramáticas para la enseñanza. En adelante el mundo hispano-americano ha de agradecer a "Casa Bautista de Publicaciones" el haber traducido y adaptado a las necesidades de los estudiantes de hebreo bíblico de América Latina la hermosa y práctica gramática "Nociones esenciales del hebreo bíblico" de Kyle M. Yates. Un libro de texto claro, suficientemente sencillo y al mismo tiempo completo, para todo principiante. Los capítulos siguen el orden tradicional de la mayoría de las gramáticas conocidas. Añoramos, eso sí, un índice analítico. La presentación es esmerada. La primera edición española apareció en 1970; la segunda, corregida y completada, en 1978. Felicitamos, pues, a la Casa Bautista por este invalorable servicio a la Palabra de Dios, que viene a llenar, en forma satisfactoria, una sentida necesidad.

MIGUEL EGAN

Hugues Cousin: "Los Textos Evangélicos de la Pasión" (Tit. org. "Le prophète assassiné". Ed. Verbo

Divino (Estela). Navarra, 1981. 262 pp.

La obra se divide en cuatro partes: 1. El mecanismo fundamental de la tradición evangélica, 2. Los relatos del sepulcro abierto, 3. Los relatos de la crucifixión y muerte, 4. La pasión del Señor Jesucristo.

1. En la primera parte el autor explica en un lenguaje claro y accesible a los lectores no especialistas el método de la formación de las tradiciones evangélicas en general. Toca el tema de los géneros literarios, el de las preocupaciones de la comunidad cristiana, la elaboración eclesial de las tradiciones evangélicas y la actitud del cristiano frente a la crítica de los evangelios.

2. En la segunda parte analiza los relatos evangélicos del *sepulcro abierto* partiendo de su forma actual y remontándose a lo que sería la noticia estrictamente *histórica* que dio origen a los relatos actuales. *Jn 20, 1-2* sería el más cercano al relato primitivo que podría ser más o menos así: *el amanecer del primer día de la semana, unas mujeres, entre las que se encontraba María Magdalena y una pariente directa de Jesús, se dirigieron al sepulcro de Jesús para llorarlo; se encontraron con que ha sido removida la piedra y van precipitadamente a anunciar a los discípulos que han robado el cadáver* (p. 114).

El relato arcaico que acabamos de exponer, iba seguido de un relato de aparición de Jesús, que bastaba para darle un sentido: la tumba estaba vacía, no porque se habían robado el cadáver sino porque Jesús había resucitado. Cuando el relato del sepulcro vacío se hace *autónomo* (sin la consiguiente aparición) tenía que ser provisto de un elemento que le daba significado; así se introdujo el tema del *ángel y su mensaje*, que desempeña una función análoga a la de una cita de la Escritura (=relato intermedio). Finalmente los evangelistas enrique-

cieron el relato con acentos teológicos propios.

3. En cuanto al relato primitivo de la *crucifixión y muerte*, su forma arcaica, según Cousin, aflora con mayor claridad en Marcos. El texto podría rezar más o menos así: — *y lo llevaron afuera para crucificarlo; y obligaron a uno que pasaba, Simón de Cirene, que venía del campo, a que lleve su cruz; y le conducen al Calvario; y le dan vino mezclado con mirra, pero no tomó; y "se reparten sus vestiduras echando suerte"; y estaba la inscripción de su motivo escrita: el rey de los judíos; y con él crucificaron dos ladrones, uno a la derecha y otro a la izquierda.*

Tal vez el relato primitivo señalaba también que los "transeuntes lo injuriaban" (*Mc 15, 29a*). De la primerísima narración quedan los siguientes elementos: —la oscuridad sobre la tierra (*Mc 15, 33*); —el grito de Jesús y la mención de su muerte: "y Jesús lanzando un gran grito expiró" (*Mc 15, 37*); el desgarrón del velo del templo (*Mc 15, 38*); —la presencia de los familiares de Jesús: María Magdalena, María, madre de Santiago (*Mc 15, 40*). Posteriormente el relato fue enriquecido con citas y alusiones bíblicas para resaltar su carácter escatológico, dando origen al *relato intermedio*.

A nivel de los evangelios cada evangelista hizo modificaciones según su interés teológico: Marcos acentúa el significado misional de la muerte de Jesús (la confesión del Centurión pagano); Mateo subraya el carácter escatológico del evento (resurrección de los muertos...) y cristológico. Lucas y Juan se apartan notablemente del relato original en favor de una actualización del mismo para fieles contemporáneos. En Juan se observa un fuerte aspecto escatológico: "todo está consumado".

4. En la última parte el autor esboza una reconstrucción del relato primitivo de la pasión de Jesús incor-

porando otros elementos (además de los tratados anteriormente).

El relato primitivo comenzaría con el *arresto de Jesús en Getsemaní* traicionado por Judas; luego fue conducido a casa del sumo sacerdote Anás o Caifás; no hubo un proceso ante el Sanedrín con sentencia de condena jurídica. Con una acusación política lo entregaron a Pilato quien lo condena a ser crucificado; siguen la crucifixión, la sepultura y el sepulcro abierto y una probable aparición del Resucitado.

A este relato se antepuso posteriormente un extenso *prólogo* (*Mc 14, 1-42*) destinado a realzar y a tipificar los comportamientos opuestos a Jesús y de sus adversarios. De esta manera queda claro el complot de los sumos sacerdotes (*Mc 14, 1-2*) y la traición de Judas (*Mc 14, 10-11*); la actitud del Maestro ante la muerte cercana. Esto no quiere decir, recuerda el autor, que cada uno de los elementos constitutivos de estos relatos fueron inventados, así, por ejemplo, es seguro que el relato de la *institución de la Eucaristía* (*Mc 14, 22-25*) era anterior a su inserción en el gran conjunto de la pasión y que lo utilizaba entonces la liturgia de la primitiva Iglesia; algo parecido podemos decir acerca de la *oración en Getsemaní*. La tarea del relato intermedio fue ensamblar estas piezas dentro de un conjunto más amplio.

La segunda ampliación consistió en la creación del *proceso ante el sanedrín* (*Mc 14, 52-15, 1*) y luego otros temas teológicos como: cristología; — el cumplimiento de las Escrituras; — discípulos; — los judíos y los romanos.

Los resultados presentados en el libro de *Cousin* suponen análisis más extensos y complicados que el autor no incluyó en el texto logrando así una lectura fácil, pero que suscita, a veces, la impresión de que ciertas propuestas sean un tanto apresuradas. Por lo demás el autor mismo admite

la posibilidad de llegar a conclusiones distintas a las presentadas. En su conjunto, sin embargo, las explicaciones parecen verosímiles y convincentes.

No obstante esto, me permito expresar una inquietud a propósito de la conciencia mesiánica de Jesús durante su pasión y muerte. En efecto, pareciera que la misma queda eliminada como elemento histórico. La suerte de Jesús es presentada como la de tantos profetas que le precedieron y fueron condenados y muertos como falsos profetas, (Cfr. título original: *Le prophète assassiné*). Creo, sin embargo, que no es un desatino histórico admitir que Jesús tenía clara conciencia mesiánica, por lo menos en la última fase de su vida, y que tal admisión no sólo no desentona con el conjunto del relato, sino que ofrece la base necesaria para todo el desarrollo teológico posterior.

Esta premisa viene a propósito de la afirmación de que Jesús huía de la muerte, aunque preveía que finalmente correría la suerte de los profetas (p. 258). El autor interpreta en este sentido sobre todo el ocultamiento de Jesús y sus discípulos en la localidad desértica de Efraím (Jn 11, 53-57), para no ser apresado por la policía del templo. "Jesús —dice— no tenía intenciones suicidas..., no buscaba el martirio"; y encuentra reconfortante tal constatación para la fe de los creyentes, ya que en el caso contrario surgirían sospechas acerca de su sano juicio.

Que Jesús no tenía intenciones suicidas y no buscaba el martirio de una manera masoquística lo comprueba, en efecto, la actitud general de su vida. Pero esto no excluye el que lo buscara e inclusive deseara por motivos superiores: para redimir la humanidad, por ejemplo. ¿O hemos de ver en el recientemente canonizado mártir Kolbe un simple caso psiquiátrico? Creo que existen elementos suficientes como para ver en "las huidas y ocultamientos" de Jesús previos a su

arresto no una fuga ante el martirio, sino más bien el manejo del tiempo para que éste (martirio) ocurriera precisamente en un momento determinado. Si la crucifixión de Jesús coincidió con la víspera de la Pascua —hecho aceptado como histórico—, ¿será por pura casualidad, o es que estaba en los planes de Jesús? El hecho que una tal propuesta tenga implicancias *teológicas* no por eso debe ser considerada como históricamente menos verosímil o posible.

FRANCISCO BERGANT

M. Legido López: Fraternidad en el mundo. Un estudio de eclesiología paulina. Ediciones Sígueme. Salamanca, 1982. 434 págs.

En un mundo desgarrado por tantos conflictos, era oportuno practicar una relectura de las cargas paulinas, con el objeto de mostrar el importante papel que corresponde a la *idea de fraternidad en la eclesiología del Apóstol*. La Iglesia es una *fraternidad compartida*, porque reúne a los creyentes convocados por la predicación misionera; es una fraternidad *ecuménica*, porque la pequeña reunión fraterna, por minúscula que sea, se siente en comunión con las Iglesias extendidas por toda la tierra; es una *fraternidad pública*, porque está abierta al mundo y se inserta en él para transfigurarlo; es una fraternidad *eucarística*, porque los hermanos se congregan en una asamblea cultural, para escuchar el Evangelio y partir el pan; es una comunidad *crisocéntrica*, porque está constituida por los que han sido llamados, santificados y hermanos en Cristo Jesús.

El estudio de Legido López comienza con un interesante enfoque sociológico, que busca evitar la abstracción y ceñirse "al auténtico proceso de la historia": "el propósito de este estudio es en último término un

análisis teológico-eclesiológico, de dentro a fuera, pero para realizarlo con más profundidad conviene partir de un análisis histórico-sociológico, de fuera a dentro" (pág. 15). Sin embargo, a medida que avanza la investigación y se pasa a la interpretación de los textos, este enfoque se va desdibujando y ya no se ve qué incidencia tienen los factores sociales en la vida concreta de las comunidades cristianas y en la formación de su pensa-

miento. La teología y la espiritualidad desplazan a la sociología, y así se pierden de vista los nexos sutiles que relacionan la vida de los primeros cristianos con su medio ambiente social y cultural. En este campo todavía queda mucho por hacer y es de esperar que el autor continúe trabajando en el proyecto que con tanta lucidez se había fijado.

ARMANDO J. LEVORATTI

LIBROS RECIBIDOS

Ediciones Agustonianas:

- Durán, J.G., *El Catecismo de Fr. Juan de la Anunciación, O.S.A. (1577)*.

Ediciones Paulinas:

- Juan Pablo II en la Argentina.
- Güell, P.; Precht, C.; Sahli, P., *Acción de Dios, fiesta del pueblo*.
- Isaguirre, R. y Muñoz, H., *La Palabra de Dios*.
- Isaguirre, R. y Muñoz, H., *¿Quién es Jesucristo?*
- Lorenzón, H., *Comprender el Evangelio*.
- Muñoz, H. - Isaguirre, R., *Sacramentos de Cristo y de la Iglesia*.

Ediciones Sígueme:

- Bermudo de La Rosa, M., *Antología sistemática de Marx*.
- Girard, *El misterio de nuestro mundo*.
- González Faus, J.I., *Clamor del Reino. Estudio sobre los milagros de Jesús*.
- Gutiérrez, G., *La fuerza histórica de los pobres*.
- Ibañez, J.M., *Vicente de Paul. Realismo y encarnación*.
- Latourelle, R., *A Jesús el Cristo por los evangelios*.
- Legido, *Fraternidad en el mundo*.
- Metz, J.B., *Más allá de la religión burguesa*.
- Santos Sabugal, *El Padrenuestro en la interpretación catequética antigua y moderna*.
- Vidal, *La resurrección de Jesús*.

Editorial Claretiana:

- *Documentos del Episcopado Argentino. 1965-1981*.
- Alvarez Gómez, J., *Manual de Historia de la Iglesia*.
- S. Elredo de Rieval, *Caridad. Amistad*. (Padres Cistercienses, 9).
- Medina, J., *Los Sacramentos de la Iglesia. Catequesis para jóvenes y adultos*.
- Seijo, M.P., *Manual de la Doctrina social de la Iglesia*.

Editorial Guadalupe:

- Barcelón, E., *Proyecto eclesial y dinámica evangélica del Vaticano II*.
- Braumann, F., *3000 guaraníes y un tirolés. Reducciones guaraníicas. Seep von Rainegg (1655-1733)*.

- Burucca, J.M., *El camino benedictino*.
- Cazelles, H., *En busca de Moisés*.
- Centro de Investigación y Orientación social, *Comunicación y participación. Introducción a la enseñanza social de la Iglesia*.
- Cousin, H., *Los textos evangélicos de la Pasión*.
- Ediciones CAR, *Espiritualidad del sacerdote-religioso*.
- Galilea, S., *El seguimiento de Cristo*.
- Michaud, R., *La historia de José*.
- Ruppel, C., *Salmos negros y un responsorio para Marilyn*.
- Sepp Hollweck, *Fu-Shenfu. Chino con los chinos, José Freinademetz (1852-1908)*.
- Stürmer, E., *Avanzada sobre el trono del dragón. Un mandarín en la China. Mateo Ricci (1552-1610)*.
- Vanni, H., *Apocalipsis*.
- Waach, H., *El Sahara fue su destino. Charles de Foucauld (1858-1916)*.

Librería Emmanuel:

- Guardini, R., *Cartas sobre autoformación*.