

Concordia Seminary - Saint Louis

Scholarly Resources from Concordia Seminary

Cursos del Instituto Hispano de Teología (IHT)

Recursos en español

11-27-2023

Teología y misión en América Latina

Rodolfo H. Blank

Follow this and additional works at: https://scholar.csl.edu/cursos_instituto_hispano



Part of the [Practical Theology Commons](#)

Recommended Citation

Blank, Rodolfo H., "Teología y misión en América Latina" (2023). *Cursos del Instituto Hispano de Teología (IHT)*. 21.

https://scholar.csl.edu/cursos_instituto_hispano/21

This Article is brought to you for free and open access by the Recursos en español at Scholarly Resources from Concordia Seminary. It has been accepted for inclusion in Cursos del Instituto Hispano de Teología (IHT) by an authorized administrator of Scholarly Resources from Concordia Seminary. For more information, please contact seitzw@csl.edu.

Teología
y
misión
en
América Latina

Rodolfo H. Blank

Instituto Hispano de Teología
Chicago, Illinois
2004



Este curso pertenece a una generación de cursos de formación teológica del Instituto Hispano de Teología, de una colección de cursos producidos entre los años 1986 y 2006.

Originalmente, cada curso incluía un manual de estudio, una serie de videocharlas y el guión de dichas videocharlas. En su tiempo, se usaba una tecnología de vanguardia para el plan de estudios, utilizando videos (en VHS y CD) así como materiales impresos.

A partir del año 2006, el Instituto Hispano de Teología se convirtió oficialmente en el Centro de Estudios Hispánicos y fue incorporado al Seminario Concordia, de St. Louis, Missouri.

A fin de preservar esta rica herencia, hemos colocado este valioso recurso en una plataforma digital que permite fácil acceso y la posibilidad de descargarlo libremente y utilizarlo en programas de formación teológica. No incluimos los videos, sino solamente el texto utilizado en la grabación de dichos videos y el manual de estudio.

Es permitido utilizar este curso bajo las siguientes condiciones:

- a. Los derechos de este texto son exclusivos del Centro de Estudios Hispánicos del Seminario Concordia, St. Louis, incluyendo toda edición publicada, actualizada, re-editada o traducida.
- b. El curso podrá ser distribuido libremente a instituciones de educación teológica; su texto puede ser reproducido y utilizado con libertad, siempre y cuando su uso sea exclusivo para programas de educación teológica o directamente en el ministerio de la iglesia cristiana. Cada institución de educación teológica deberá hacer saber por escrito sus intenciones sobre el uso del curso al Centro de Estudios Hispánicos.
- c. No se permitirá ningún fin lucrativo con este material, aparte de cobrar el costo real de la reproducción y la distribución del mismo; tampoco es permitido convertirlo en libro impreso ni venderlo en cualquier forma o método.
- d. Este curso ha sido producido en formato digital para PC y MAC, a fin de facilitar la impresión y reproducción del material, con uso exclusivo para fines educativos.
- e. Se autorizarán adaptaciones al texto que permitan una mejor comprensión y enseñanza del material, tanto para estudiantes como docentes, reconociendo que hay importantes diferencias de lenguaje entre nuestras realidades latinoamericanas y países de habla español.
- f. Se autorizarán traducciones del texto a otros idiomas, bajo las mismas condiciones arriba mencionadas.
- g. Cualquier solicitud para publicar, cambiar, modificar, actualizar o traducir el texto, deberán hacerse por escrito al Centro de Estudios Hispánicos.



Centro de Estudios Hispanos

Promoviendo educación teológica con enfoque hispano.

La misión del Centro de Estudios Hispanos del Seminario Concordia de St. Louis es la de formar pastores y diaconisas luteranos para proclamar a Cristo en nuestras comunidades hispanas en los Estados Unidos.

Copyright © 2006, Centro de Estudios Hispanos del Seminario Concordia, St. Louis



Concordia
Seminary
ST. LOUIS

*Centro de Estudios Hispanos
Seminario Concordia
801 Seminary Place
Saint Louis, Missouri 63105-3196
1-314-505-7000
<https://www.csl.edu>
<https://scholar.csl.edu>
<https://concordiatheology.org>*

Toda honra y gloria sean dadas a Jesucristo, nuestro Salvador y Señor.

Colección de cursos del Instituto Hispano de Teología

Principios de la hermenéutica
Introducción al Antiguo Testamento I
Introducción al Antiguo Testamento II
Introducción al Nuevo Testamento I
Introducción al Nuevo Testamento II
Génesis
Lucas: La vida y el ministerio de Jesucristo según el evangelio de San Lucas
El Evangelio según San Juan
1 Corintios
La Epístola a los Gálatas

Historia antigua
Historia universal
Historia de la Reforma
Protestantismo en los Estados Unidos de Norteamérica
Teología y misión en América Latina

Métodos de educación
Liturgia I
La Iglesia canta
Práctica de la predicación
Homilética I
Homilética II
Evangelismo en el contexto hispano
Administración de la congregación
Las herramientas de la teología y su uso
Como enseñar el catecismo
La familia hispana y la iglesia

Confesiones I
Confesiones II
Doctrina I
Dogmática I
Sistemática I
Sistemática II
Sistemática III
Sistemática IV
Cuerpos religiosos: El ministro frente a las corrientes teológicas

Teología y misión en América Latina

Rodolfo H. Blank

Textos

Teología y misión en América Latina

por Rodolfo H. Blank

St. Louis: Editorial Concordia, 1996.

La era de los conquistadores (Tomo 7 de Historia del Cristianismo)

La era de nuevos horizontes (Tomo 9 de Historia del Cristianismo)

por Justo L. González

Miami: Editorial Caribe, 1980.

Historia del Cristianismo, Tomo 2

por Justo L. González

Miami: Editorial Unilit, 1994.

Manual de estudio

Preparado por Rodolfo H. Blank

1999, 2004

Ediciones

Primera versión, Venezuela, 1999

Segunda versión, Chicago, 2004

Revisión y editaje por Marcos N. Kempff, 2023

Nombre del estudiante: _____

Nombre del instructor: _____

Lugar y fecha del curso: _____

Nota final: _____

PRÓLOGO

Saludos en el amor de Cristo:

La celebración del Quinto Centenario del “descubrimiento” de las Américas por Cristóbal Colón en 1992, ha levantado una ola de controversia a lo largo de América Latina en relación al significado del evento. Para algunos, el año 1492, significa la gloriosa llegada de la civilización occidental al Nuevo Mundo.

Con los españoles y portugueses, llegó a nuestro hemisferio la luz de los pueblos europeos; con sus ciencias, filosofías, tecnologías y la proclamación de la verdadera religión, los europeos pusieron fin a la ignorancia, superstición, idolatría y canibalismo de los pueblos que vivían en las Américas. Actualmente existe un movimiento en Argentina que busca la beatificación de Isabel la Católica por el importante papel que desempeñó en la Edad del Descubrimiento y de la Colonización.

Para otros, el año 1492, fue el comienzo de la tragedia más grande en la historia de la raza humana, porque significó el genocidio y exterminio de miles de pueblos indígenas que fueron ultrajados, explotados y esclavizados por los conquistadores en el nombre de Dios y la humanidad. ¿Se deben celebrar las hazañas de quienes fueron culpables de los crímenes más inhumanos y más antibíblicos en la historia humana?

La historia del “descubrimiento” y la “conquista” es la historia de nosotros, los hispanos. Según un conocido autor latinoamericano, en el aspecto cultural todos somos hijos mestizos del conquistador español y la mujer india. La contradicción implícita en el debate sobre la civilización y la conquista del Nuevo Mundo es nuestra contradicción. A lo largo de la presente obra, se pretende descubrir y conocer nuestras propias raíces, con el fin de comprendernos mejor como miembros de un pueblo hispano que se encuentra viviendo entre conflictos y cambios en un mundo en el que el Espíritu Santo nos ha llamado a ser un linaje escogido, un real sacerdocio, una nación santa y un pueblo adquirido por Dios (1 Pedro 2:9).

Rodolfo Blank

TEOLOGÍA y MISIÓN en AMÉRICA LATINA

I. Descripción del curso:

En este curso se investiga y analiza las diferentes teologías de misión y métodos evangelísticos que han sido empleado en la tarea de comunicar el evangelio cristiano y de establecer comunidades cristianas en la América Latina y los Estados Unidos. Estas misiologías son estudiadas desde perspectivas bíblicas, antropológicas, sociológicas, económicas y políticas. Se enfatiza el impacto que tuvieron los exploradores, conquistadores y colonizadores en la formación de la identidad religiosa del hispano y de la sociedad hispanoamericana. Algunos de los temas que son tratados son contextualización, transformación de la cosmovisión, la cultura de la pobreza, la religiosidad popular, y el movimiento carismático. Tanto la teología de la liberación y el movimiento del crecimiento de la iglesia son estudiados como teologías contemporáneas de la misión. Se da un énfasis en los esfuerzos de luteranos en buscar como mejor proclamar y vivir el evangelio en un contexto hispano, aprendiendo las lecciones positivas y negativas que nos enseña la historia. El fin que persigue el curso es de proveer al estudiante con los recursos bíblicos, teológicas e históricas para desarrollar su propia praxis evangelística y misionera, fiel a la Palabra de Dios y las Confesiones luteranas.

II. Horas de crédito del curso:

Determinadas por la institución de formación teológica.

III. Objetivos generales del curso:

Este curso tiene cuatro tipos de objetivos, además de objetivos específicos relacionados con cada una de los quince (15) lecciones en la Guía de estudio adjunta:

A. En el área del conocimiento:

Que cada estudiante crezca en su conocimiento y comprensión de...

- a. los eventos más importantes en la historia del movimiento cristiano en la América Latina y entre los hispanos en los Estados Unidos y Canadá.
- b. las principales teologías de misión que fueron utilizados en el establecimiento de la Iglesia Cristiana entre las diferentes sociedades en lo que hoy en día es la
- c. América Latina.
- d. los desafíos y problemas particulares que tienen que enfrentar cristianos hispanos en la América Latina y en Norteamérica en llevar a cabo su misión.

B. En el área de actitudes:

Que cada estudiante adquiera nuevas actitudes como...

- a. estudiar, analizar y evaluar los eventos, movimientos y realidades sociales que más impactan hoy a los hispanos y las comunidades eclesíásticas con las cuales se identifican.
- b. evaluar en base de su fidelidad a la Palabra de Dios y las Confesiones luteranas las respuestas y soluciones ofrecidas a los problemas de la comunidad hispana de hoy por las diferentes entidades religiosas, filosóficas y políticas.
- c. desarrollar un marco basado en la misión de Jesús para servir de guía en articular su visión de lo que debe ser su propia tarea misionera en un contexto latino.
- d. y, entender tanto los aspectos positivos y negativos de sus propias raíces hispanas.

C. En el área de habilidades:

Que cada estudiante desarrolle habilidades de...

- a. su apreciación de la historia de la América Latina y de los hispanos a la los Estados Unidos.
- b. su apreciación de la manera en que las teologías latinoamericanas pueden contribuir a un entendimiento de la fe cristiana y vocación cristiana en su propio contexto familiar, social y eclesial.
- c. su apreciación de los hispanos que han luchado y todavía están trabajando para la creación de una sociedad y una iglesia más fiel a Cristo y su reino.
- d. su sensibilidad a la importancia de la cosmovisión y de la transformación de la cosmovisión como algo integral a la tarea misionera.

D. En el área de la fe Cristiana y la misión de Dios:

Que cada estudiante desarrolle...

- a. una fe más profunda en Jesucristo, razón y motivo para servir a otros, ser agradecidos, confiar en Dios y adorarle sobre todas las cosas.
- b. una vida edificada sobre Jesucristo, el Hijo de Dios y Salvador, para participar en un ministerio de reconciliación y ser un instrumento de paz en las vidas de otros.
- c. el aprecio y uso de la Biblia para encontrar las verdades de Dios en relación a la pareja y la familia, comunicándolas en el contexto congregacional y comunitario.
- d. una vida motivada por el Espíritu Santo en el gozo de la salvación lograda por los méritos de Jesucristo, de tal forma que se exprese en formas claras, el apoyo a parejas y familias a conocer a Cristo, el Señor.

IV. Textos requeridos:

1. Blank, Rodolfo H. *Teología y misión en América Latina*. St. Louis: Editorial Concordia, 1996
2. *Biblia de la Reforma*, versión Reina-Valera Contemporánea (RVC-2009). St. Louis: Editorial Concordia, 2014.
3. Justo L. González. *Historia del Cristianismo*, Tomo 2. Miami: Editorial Unilit, 1994 (en PDF).
4. Juan Mackay. *El otro Cristo español (segunda edición)*. México: Casa Unida de Publicaciones, 1988 (en PDF).

V. Porciones de libros y artículos sugeridos para investigaciones:

1. Leonardo Boff. *Iglesia: Carisma y poder*. Salamanca: Sal Terrae, 1982.
2. Enrique Dussel. *Desintegración de la cristiandad colonial y liberación*. Salamanca: Ediciones, Sígueme, 1979.
3. Enrique Dussel. *Historia general de la iglesia en América Latina*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1983.
4. George M. Foster. *Tzintuntzan*. México: Fondo de Cultura Económica, 1972.
5. Bartolomé de Las Casas. *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión, Introducción por Lewis Hanke*. México: Fondo de Cultura Económica, 1974.
6. Bartolomé de las Casas. *Tratados de Fray Bartolomé de las Casas. Tomo 1*. México: Fondo de Cultura Económica, 1974.
7. Emilio Núñez. *Teología de la liberación*. Chicago: Editorial Moody, 1986.
8. Octavio Paz. *El laberinto de la soledad, posdata, vuelta a el laberinto de la soledad*. México: Fondo de Cultura Económica, 1981.

VI. Textos y artículos recomendados - *no requeridos*:

1. Giacomo Cassese. *Conceptos esenciales. Introducción al vocabulario teológico de la tradición luterana*. Miami: Editorial ABC, 2006.
Nota: Editorial Concordia ha republicado este *mismo texto* con un cambio de título: *¿Qué quiso decir Lutero? Conceptos esenciales: Introducción al vocabulario teológico de la tradición luterana*. St. Louis: Editorial Concordia, 2014.
2. *Libro de Concordia: Las Confesiones de la Iglesia Evangélica Luterana*. Editado y traducido por Andrés A. Meléndez. St. Louis: Editorial Concordia, 1989.
3. Jean Pierre Bastian. *Breve historia del protestantismo en América Latina*. México: Casa Unida de Publicaciones, 1986.
4. Kay Bingham. *Cristóbal Colón*. Barcelona: Libros CLIE, 1990.
5. Leonardo Boff. *Eclesiogénesis*. Santander: Editorial Sal Terrae, 1986.
6. Charles Gibson. *Los Aztecas bajo el dominio español*. México: Siglo Veintiuno Editores S.A., 1996.
7. Oscar Lewis. *Ensayos antropológicos*. México: Editorial Grijalbo S. A., 1986.
8. Alfonso Lockwood. *Algunas cruces altas*. Miami: Editorial Unilit, 1991.
9. Luis Maldonado. *Introducción a la religiosidad popular*. Santander: Editorial Sal Terrae, 1985.
10. Samuel Eliot Morrison. *El almirante de la mar océano*. México: Fondo de Cultura Económica, 1991.
11. Emilio Antonio Núñez C. *El movimiento apostólico contemporáneo*. Guatemala: Ediciones y Publicaciones MarLor, 2001.
12. Robert Ricard. *La conquista espiritual de México*. México: Fondo de Cultura Económica, 1986.
13. Pablo Richard. *La fuera espiritual de la iglesia de los pobres*. Costa Rica: Editorial DEI, 1989.
14. Jon Sobrino. *Resurrección de la verdadera iglesia*. Santander: Editorial Sal Terrae, 1984.

VI. Versiones de la Biblia:

Para este curso, se recomienda usar *La Santa Biblia*, versión Reina-Valera (1960), ya que las citas y referencias utilizan esta versión. Pero, se puede utilizar la Reina-Valera (1995) y la Reina-Valera Contemporánea (2009). También se utilizará la versión *Biblia de Jerusalén*, la *Dios Habla Hoy* (VP-versión popular). Siempre es recomendable tener otras versiones para hacer estudios comparativos. Recursos Bíblicos digitales en la web: <https://www.biblegateway.com>
Este tema deber ser conversado al inicio del curso con el profesor / tutor.

VIII. Métodos de estudio del curso:

Este curso es parte del programa del Instituto Hispano de Teología de la Iglesia Luterana. El curso se ha adaptado para ser usado bajo el método de enseñanza Educación Teológica por Extensión (ETE).

IX. Recomendaciones para el estudio del curso:

Se recomienda que cada estudiante este preparado para cada lección completando todas las tareas *antes* de asistir a la clase. De esta forma se aprovechará mejor la clase y permitirá dedicar más tiempo a la discusión organizada y dirigida por el profesor/tutor del curso. Se recomienda usar una resaltador de color transparente para destacar puntos de interés mientras se lee el texto de cada lección; y

anotar ideas y preguntas que surgen al leer el texto, ya que éstos puedan servir como puntos de discusión con el profesor/tutor y el resto de la clase.

X. Evaluación:

El profesor / tutor determinará los instrumentos utilizados para evaluar el curso.

Finalmente...

Muchas bendiciones de nuestro Señor Jesucristo al estudiar juntos este curso.

Página intencionalmente en blanco.

TEOLOGÍA y MISIÓN en AMÉRICA LATINA

**GUÍA
de
ESTUDIO**

Escrito por
Rodolfo H. Blank
Instituto Hispano de Teología
Chicago, Illinois
2004

Revisión y ediaje
Marcos N. Kempff
Centro de Estudios Hispanos
Seminario Concordia, St. Louis
2023

LECCIÓN 1

TEOLOGÍA Y MISIÓN EN LA EDAD DE EXPLORACIÓN

I. Objetivos:

1. Que el educando pueda enumerar y dar un resumen las tres principales teologías de misión que existían entre los exploradores, conquistadores y misioneros españoles en el Nuevo Mundo.
2. Que el educando podrá explicar las consecuencias que pudieron producir una misiología basada en una hermenéutica equivocada.
3. Que el educando evalúe las ventajas y desventajas de las diferentes teologías de misión empleadas en la evangelización de las Américas.
4. Que el educando pueda familiarizarse con la vida y pensamiento de Cristóbal Colón, Isabel La Católica, Juan Ginés de Sepúlveda, Antonio Montesinos y Francisco de Vitoria.
Estudiaremos más a fondo la vida y pensamiento de Bartolomé de las Casas en lecciones futuras.

II. Actividades:

1. Estudiar el primer capítulo de libro, *Teología y misión en la América Latina* por Rodolfo Blank, páginas 7-20.
2. Estudiar los capítulos I - III del libro, *La era de los conquistadores* por Justo L. González, páginas 17-68. Este libro es el Tomo 7 en “*Historia del cristianismo*” originalmente escrito por González en 10 tomos. En el año 1994, UNILIT publicó una edición revisada del en “*Historia del cristianismo*” en dos tomos. “*La era de las conquistadores*” es la segunda parte del Tomo 2 de la obra revisada. En la obra revisada los capítulos que deben ser leídos son 15, 16 y 17, páginas 137-166. Los nombres de los capítulos son:
 15. Isabel la Católica
 16. Un nuevo mundo
 17. La justificación de la empresa
3. Contestar en forma escrita las preguntas basadas en las lecturas asignadas en este manual.
4. Estar dispuesto a tomar una corte prueba sobre las lecturas asignadas.

III. Preguntas:

Preguntas basadas en los capítulos I-III de *La era de los conquistadores* por Justo L. González, páginas 17-68 (son los capítulos 15-17 en *Historia del cristianismo*, Tomo 2, páginas 137-166).

1. Escriba el nombre de la persona en el espacio delante de la descripción de la persona que sigue.

- a. _____ Emperador Inca, murió estrangulado, mientras que los españoles lo rodeaban cantando el credo.
- b. _____ Fundador del derecho internacional. Decretó que los indios eran señores legítimos de sus tierras.
- c. _____ El santo patrón que, según decían, ayudaba a los españoles en sus guerras contra los moros e indios.
- d. _____ La última parte de España en ser librada del poder de los mahometanos en el año 1492.
- e. _____ El nombre de la institución que fue empleada por

- los católicos de España para extirpar a herejes.
- f. _____ El primero en levantar la voz en contra de los abusos cometidos en contra de los indios.
- g. _____ Dividió el Nuevo Mundo en dos esferas de influencia, una para los españoles y otra para los portugueses.
- h. _____ Conquistaron a Constantinopla en el año 1453.

2. ¿Cómo ayudó el papa en justificar la conquista del Nuevo Mundo?

3. ¿Bajo cuáles circunstancias permitía Vitoria que se hiciera guerra en contra de los indios?

4. ¿Qué eran las encomiendas?

5. Mencionamos que hay un movimiento entre los católicos de la América Latina que está buscando que Isabel la Católica sea declarada una santa. Si usted fuera un miembro de la comisión de la Iglesia Romana encargada de decidir de quienes deben ser declarados santos, ¿qué opinaría sobre la petición a favor de la beatificación de Isabel? Explique:

6. En su opinión, ¿cuál de los siguientes más merece ser declarado un santo: Isabel la Católica, Cristóbal Colón, Francisco de Vitoria, Antonio de Montesinos, Bartolomé de las Casas? Explique:

7. ¿Qué entiende usted al oír la frase: “la leyenda negra”?

8. En la carátula del libro de Justo L. González, *La era de los conquistadores*, hay una reproducción de un famoso cuadro del famoso pintor español, Salvador Dali. En la pintura se puede observar un carabela español con cruces estampadas en sus velas. ¿Cuál es el significado de esas cruces? ¿Qué nos dicen de la manera en que los españoles entendieron la era del descubrimiento y la conquista?

Preguntas sobre el primer capítulo de *Teología y misión en América Latina*, páginas 7-20.

9. ¿Cuáles eran las tres diferentes teologías de misión que existían entre los exploradores y conquistadores?

10. En su opinión, ¿cuáles son las ventajas y las desventajas de la teología de misiones que guiaba a Cristóbal Colón en sus viajes de descubrimiento? ¿Hay personas o grupos hoy en día, de los cuales usted conoce, que sostienen ideas semejantes?

11. En su opinión, ¿cuáles son las ventajas o desventajas de la teología de misiones que guiaba a Bartolomé de las Casas y los frailes dominicanos? ¿Hay personas o grupos hoy en día, de los cuales usted conoce, que sostienen ideas semejantes?

12. En su opinión, ¿cuáles son las ventajas o desventajas de la teología de misiones que guiaba a Juan Ginés de Sepúlveda? ¿Hay personas o grupos hoy en día, de los cuales usted conoce, que sostienen ideas semejantes?

13. En su opinión, ¿hasta qué punto tienen que ser destruidas las costumbres, las tradiciones, la cultura, la música, el arte y la escultura de un pueblo o una persona como parte de la tarea de la evangelización?

14. ¿Tomaría usted parte en un evento patriótico para celebrar el aniversario de la llegada de Colón a las Américas? Explique su respuesta.

15. ¿Cuál en su opinión es la consecuencia más importante de los viajes de Colón? Explique su respuesta.

16. ¿Cuál es la lección más importante que usted ha aprendido en esta lección?

LECCIÓN 2

TEOLOGÍA Y MISIÓN EN LA EDAD DE LA CONQUISTA

I. Objetivos:

1. Que el educando pueda demostrar como las ideas apocalípticas de Joaquín de Fiore y los Franciscanos Espirituales influyeron en la evangelización de los territorios americanos.
2. Que el educando pueda enumerar las causas por el fracaso del proyecto franciscano de levantar en el Nuevo Mundo una sociedad indiana perfecta.
3. Que el educando pueda aplicar a su propio ministerio las lecciones que nos enseña el fracaso de los franciscanos, especialmente en lo que al paternalismo y la falta de educación teológica se refiere.
4. Que el educando pueda familiarizarse con la vida y pensamiento de Francisco Ximénez de Cisneros, Joaquín de Fiore, Gerónimo de Mendieta y los Franciscanos Espirituales y Observantes.

II. Actividades:

1. Estudiar los capítulos IV-VII del libro *La era de los conquistadores* por Justo L. González, páginas 69-126.
2. Estudiar el segundo capítulo de libro: *Teología y misión en la América Latina* por Rodolfo Blank, páginas 21-34.
3. Leer el Anexo 2:1, tomadas de la *Historia de Las Creencias y de las Ideas Religiosas* Tomo III/1, páginas 120-123, por Mircea Eliade.
4. Contestar las preguntas basadas en las lecturas en este manual.
5. Estar preparado para tomar un breve examen sobre el contenido de esta lección.

III. Preguntas:

Preguntas basadas en los capítulos IV-VI de *La era de los conquistadores* por Justo L. González, páginas 69-112 (son los capítulos 18-20 en *Historia del Cristianismo*, Tomo 2).

1. ¿Por qué no han quedado indios en las Antillas (Cuba, Puerto Rico, la Isla Española, etc.)? ¿Qué pasó con ellos?
2. La corona dio instrucciones a sus representantes en el Nuevo Mundo en el sentido de que los indios debían vivir en pueblos y no diseminados por toda la comarca. Se tomó esta determinación porque (subraya la **respuesta correcta o las respuestas correctas**):
 - a. Así era más fácil instruirles en las doctrinas de la fe cristiana.
 - b. Así era más fácil tomarles y sujetarles a trabajos forzados en las minas.
 - c. Así era más fácil inscribirles en las escuelas que las autoridades construyeron para ellos y para sus niños.
 - d. Los propios indios habían pedido la construcción de aldeas a fin de que pudieran llegar a ser civilizados como los españoles.
3. Los que más se preocuparon por una verdadera conversión de los indígenas en la Isla Española fueron los (**subraya las respuesta correcta**):
 - a. encomenderos españoles
 - b. los Jesuitas

- c. los Padres Dominicos
- d. las autoridades civiles

4. Bartolomé de Las Casas llegó a sugerir que se trajeran más esclavos negros de África al Nuevo Mundo (**subraye la mejor respuesta**):

- a. porque como todos los españoles de su tiempo Las Casas era racista.
- b. para dar a los Padres Dominicos y Franciscanos una oportunidad única para evangelizar a los negros.
- c. porque según su manera de interpretar la Biblia, creía que Dios había decretado que todos los africanos fueran los sirvientes de los descendientes de Cam y Jafet (Génesis 9:25).
- d. con el fin de proteger a los indios de los trabajos forzados a los cuales eran sujetos.

5. Verdadera / Falsa Al ver los resultados de su consejo de traer más esclavos de África, Bartolomé de las Casas se arrepintió amargamente de haber aconsejado tal cosa, y se dedicó a la defensa de los negros.

6. Según todos los historiadores, Hernán Cortés el Conquistador de México siempre fue un católico muy devoto que estaba tan interesado en la conversión de los indios como en conseguir riquezas y fama para sí mismo. ¿Cuáles fueron los métodos empleados por Cortés para llevar a cabo la evangelización de los territorios de la Nueva España (México)?

7. ¿Cuántos indios fueron bautizados durante los primeros años después de la Conquista de México, según la narración de Motolinía? ¿Qué controversia surgió entre los misioneros católicos en cuanto al bautismo?

8. Delante de cada frase coloque una de las letras de las personas en la lista más abajo.

- _____ Murió apedreado por su propio pueblo.
- _____ Primer arzobispo de México. Hizo mucho para promover la educación
- _____ Concubina india de Cortés que llegó a ser símbolo de los que traicionan a su cultura.
- _____ La serpiente emplumada, deidad indígena de México y Centroamérica.
- _____ Cacique antillano quien escogió morir en la hoguera antes aceptar el bautismo e ir a un cielo poblado de españoles.
- _____ Sobrenombre de Toribio de Benavente, uno de los 12 apóstoles franciscanos quien se destacó por sus labores evangelísticos y las crónicas que escribió.
- _____ Exploró y conquistó la Isla de Cuba.
- _____ Conquistador de México, católico devoto y hasta fanático.
- _____ Líder de los doce Apóstoles franciscanos.
- _____ Ciudad imperial azteca conquistada por los españoles y sus aliados.

- | | |
|---------------------------|-------------------|
| a. Martín de Valencia | b. Malinche |
| c. Fray Juan de Zumárraga | d. Hernán Cortés |
| e. Diego Velázquez | f. Hatüey |
| g. Quetzalcoatl | h. Tenonchititlán |
| i. Montezuma | j. Motolinía |

9. Sin duda alguna, la falla más grande en la evangelización del Nuevo Mundo por los españoles fue la de no hacer provisión para la educación teológica de los nuevos cristianos indígenas. Una consecuencia triste de esta falla fue que la Iglesia Católica en los países americanos se demoró demasiado en sus intentos de establecer un clero nacional que hubiera dado dirección y liderazgo a las nuevas naciones en formación. Las guerras de revolución en el Siglo XIX encontraron a la Iglesia Católica muy mal parada para enfrentar la nueva situación histórica. Durante el tiempo de la Revolución y los años de independencia la Iglesia perdió mucho de lo que había logrado en el tiempo de la Colonia por falta de líderes nacionales. Hay una lección aquí para nuestra Iglesia Luterana mientras que lucha para desarrollar un programa de educación teológica. ¿Cuáles argumentos fueron utilizados para negar una buena educación a los indígenas en México e impedir que fueran ordenados como sacerdotes?

10. ¿Por qué consideró el Fray Bernardino de Sahagún y los padres franciscanos que el culto a la Virgen de Guadalupe fue “una obra satánica?”

11. ¿En qué sentido fue el culto a la Virgen de Guadalupe “una protesta de un pueblo oprimido”?

12. ¿Por qué prefirieron los indios a las ministraciones de los Padres Franciscanos y no a las del clero secular?

13. ¿Cómo entraron algunos de los ideales de la reforma erasmiana en el Nuevo Mundo?

14. ¿Cómo era diferente el padre Juan de Estrada Rávago de los otros conquistadores en cuanto a su comportamiento con los indios?

Preguntas en el segundo capítulo de *Teología y misión en América Latina*.

15. ¿Cuáles fueron las consecuencias del descuido de la educación teológica de parte de los padres franciscanos en su evangelización de México?

16. ¿Cómo llegó a ser el paternalismo de los franciscanos un factor negativo en el desarrollo de la Iglesia Cristiana en el Nuevo Mundo?

17. Anote sus ideas sobre de ejemplos de paternalismo que usted ha experimentado dentro de las comunidades cristianas en las cuales usted ha servido:

Pregunta basada sobre el Anexo 2:1.

18. ¿Cuáles en su opinión fueron las causas del fracaso de los padres franciscanos en realizar su sueño, es decir: el establecimiento de la Iglesia Espiritual, profetizada por el místico calabrés, Joaquín de Fiore?

19. ¿Quién fue Joaquín de Fiore? ¿Cómo ayudaron las profecías de Joaquín en animar y guiar a los exploradores y misioneros españoles en la conquista y evangelización del Nuevo Mundo?

20. ¿Cuál es la lección más grande que usted ha aprendido en esta unidad?

Anexo 2:1
JOAQUIN DE FIORE: UNA NUEVA TEOLOGÍA DE LA HISTORIA
 Páginas tomadas de *Historia de las creencias y de las ideas religiosas* por Mircea Eliade,
 TOMO III/1, páginas 120-123.

Nacido hacia el año 1135 en Calabria, Joaquín de Fiore (Gioachino da Fiore) consagró su vida a Dios después de realizar un viaje a Tierra Santa. Ingresó en el monasterio benedictino de Corazzo, de que llegó a ser abad. Durante mucho tiempo se esforzó por incorporar su casa a la orden cisterciense; cuando fue finalmente aceptada su propuesta el año 1188, Joaquín y su grupo de fieles ya se había alejado de Corazzo. En 1192 fundó una nueva casa en San Giovanni di Fiore.

Joaquín se relacionó con los personajes más encumbrados; mantuvo trato con tres papas (todos los cuales le animaron a poner por escrito sus “profecías”) y conoció a Ricardo Corazón de León (al que anunció) entre otras cosas, el nacimiento del Anticristo). Cuando le sobrevino la muerte, el 30 de marzo de 1202, el abad de Fiore era una de las personalidades más conocidas y respetadas del mundo cristiano. Pero contaba también con adversarios poderosos que, como veremos, lograron desacreditarlo. Su obra, abundante y a la vez difícil, abarca una serie de tratados exegéticos cuyo objeto es proponer una nueva interpretación de la Escritura. Sin embargo, a causa de la leyenda creada en torno a las profecías de Joaquín de Fiore, bajo su nombre empezaron a circular numerosos textos apócrifos.

Joaquín, por su parte, rechazaba el título de profeta. Únicamente admitía poseer el don de descifrar los signos que Dios ha puesto en la historia y que se conservan en la Escritura. El mismo reveló la fuente de su inteligencia de la historia sagrada, ciertos momentos de iluminación que le fueron otorgados por Dios (una vez durante la vigilia de Pascua); otra en Pentecostés). Según Joaquín, dos números, el 2 y el 3, dominan y caracterizan las distintas épocas de la historia universal: los dos Testamentos, los dos pueblos elegidos por Dios (los judíos y los gentiles) y las tres personas de la Trinidad. La primera época (Joaquín emplea el término *status*), la del Antiguo Testamento, estuvo dominada por Dios Padre; su religión se caracteriza por el temor que inspira la autoridad absoluta de la Ley. La segunda época, presidida por el Hijo, es la era del Nuevo Testamento y de la Iglesia santificada por la gracia; la nota específica de su religión es la fe. Esta época durará 42 generaciones, de aproximadamente treinta años cada una (del mismo modo que, según Mateo 1:1-17, transcurrieron cuarenta y dos generaciones entre Abraham y Jesucristo). Conforme a los cálculos de Joaquín, la segunda época finalizaría en el año 1260, con el alba de la tercera edad, dominada por el Espíritu Santo, cuando la vida religiosa conocerá la plenitud del amor, de la alegría y de la libertad espiritual. Sin embargo, antes de la instauración del tercer *status*, el Anticristo reinará durante tres años y medio, a la vez los fieles habrán de sufrir sus últimas pruebas, las más terribles. Un papa santísimo y los *virii spirituales* – los dos grupos de religiosos: el de los predicadores y de los solitarios contemplativos – resistirán el ataque. La primera edad estuvo dominada por hombre casados, la segunda por los clérigos y la tercera contará con la dirección de los monjes espirituales. Durante la primera edad tuvo la primicia el trabajo; el tercer *status* estimará por encima de todo la contemplación.

Ciertamente, este esquema ternario de la historia universal y sus relaciones con la Trinidad son más complejos, pues Joaquín tiene también en cuenta las series binarias (por ejemplo, los

acontecimientos importantes en la historia del cristianismo están prefigurados ya en el Antiguo Testamento). Pero es innegable la originalidad de su interpretación. En primer lugar, y al contrario que san Agustín, el abad estima que, pasadas numerosas tribulaciones, la historia conocerá una época de bienaventuranza y de libertad espiritual. En consecuencia, la perfección cristiana se halla ante nosotros, en el *futuro histórico* (idea que ninguna teología ortodoxa podía aceptar). Se trata, en efecto, de *historia*, no de escatología, como lo prueba, entre otras cosas, el hecho de que también la tercera época conocerá una etapa de degeneración y finalizará en desastre y ruina, ya que la única perfección incorruptible se manifestará después del juicio final.

Como era de esperar, fue ante todo el carácter concreto, histórico, de la tercera época lo que suscitó a la vez la oposición eclesiástica, el entusiasmo de los religiosos y el fervor popular. Joaquín se integra en el gran movimiento reformador de la Iglesia, activo a partir del siglo XI. Esperaba una verdadera reforma – una *reformatio mundi*, extendida como una nueva irrupción de la divinidad en la historia – y no simplemente un retorno al pasado. No rechazaba las instituciones tradicionales – el papado, los sacramentos, el sacerdocio –, sino que les atribuía una función más bien modesta. El ministerio y el poder de los papas quedaban por ellos fundamentalmente alterados. Los sacramentos no parecen ya indispensables en la Iglesia futura, dominada por el Espíritu Santo. En cuanto a los sacerdotes, no desaparecerán, pero la dirección de la Iglesia pertenecerá a los monjes, los *virii spirituales*, aunque se tratará de una dirección puramente espiritual, no de una potestad ejercida sobre las instituciones externas de la Iglesia.

Estimaba el abad que, durante la tercera época, la obra de Cristo sería completada bajo la guía del Espíritu Santo. Pero esta concepción significaba posiblemente la anulación de la función capital de Cristo en la historia de la salvación. En cualquier caso, la importancia atribuida por Joaquín al predominio de *lo espiritual* sobre las *instituciones* de la Iglesia futura se oponía decididamente a las instituciones que habían triunfado durante el siglo XIII. Desde este punto de vista, las ideas de Joaquín constituían una crítica radical de la Iglesia de su siglo. El abad de Fiore anunció la fundación futura de dos nuevas órdenes; la creación por Francisco de Asís refleja probablemente las ideas joaquinianas. En efecto, los franciscanos creían que san Francisco, en virtud de su existencia ejemplar (pobreza, humildad, amor hacia toda criatura viviente), había realizado en su misma vida un nuevo “advenimiento” de Cristo. En Paría estalló el año 1254 un gran escándalo cuando el franciscano Gerardo de Borzo San Dominio publicó, bajo el título de *Introducción al Evangelio Eterno*, tres textos comentados del abad calabrés, a los que añadió una introducción y comentarios. Proclamaba que la autoridad de la Iglesia católica se acercaba a su fin y que muy pronto, en 1280, aparecería una nueva Iglesia espiritual, la del Espíritu Santo. Los teólogos de la Universidad de París aprovecharon esta oportunidad inesperada para denunciar la herejía y el peligro de las órdenes mendicantes. Por otra parte, desde hacía algún tiempo había dejado de ser Joaquín de Fiore *persona grata* ante los papas. En 1215, su doctrina sobre la Trinidad fue condenada. Después del “escándalo” del *Evangelio Eterno*, el papa Alejandro IV condenó en el año 1263 las ideas capitales del abad.

Pero no dejó de contar Joaquín en adelante con admiradores de talla, como Dante, que lo presenta en *el Paraíso*. Los manuscritos de sus obras se multiplican y circulan por toda Europa occidental. Directa o indirectamente, el joaquinismo influyó en los *fraticelli*, en los begardos y beguinas, a la vez que el esquema joaquiniano reaparece en las obras de Arnolfo de Villanova y sus discípulos. Más tarde, hacia finales del siglo XVI y comienzos del XVII, las primeras generaciones de jesuitas descubren la importancia de la concepción joaquiniana del tercer *status*. En efecto, eran sensibles al drama de su época, la inminencia del combate decisivo contra el mal,

identificado con Martín Lutero (!). En Lessing reaparecen ciertas pervivencias inesperadas de las ideas expuestas por el profeta calabrés; en su Educación de la raza humana desarrolla el filósofo la tesis de la revelación continua y progresiva que culmina en una tercera época. La resonancia de las ideas de Lessing fue considerable; es probable que a través de los saint-simonianos influyera en Augusto Comte y en su doctrina marcados, siguiera en virtud de razones diferentes, por la idea joaquiniana de una tercera época inminente que renovarían y completaría la historia.

LECCIÓN 3

MÉTODOS MISIONEROS DE LA ERA DE LOS CONQUISTADORES

I. Objetivos:

1. Que el educando pueda enumerar las estrategias misioneras empleadas en la Era de la Conquista y explicar cómo influyeron en la creación de la Iglesia Colonial.
2. Que el educando sepa distinguir entre la teoría evangelizadora de la ‘tabula rasa’ y de la ‘Preparación Providencial’.
3. Que el educando comience a evaluar los métodos evangelísticos empleados hoy en día en base de los conceptos discutidos en esta lección.

II. Actividades:

1. Estudiar los capítulos VII y VIII del libro *La era de los conquistadores* por Justo L. González, páginas 113-159 (capítulos 21 y 22).
2. Contestar las preguntas basadas en las lecturas del Anexo 3:1 y 3:2, “Bartolomé de las Casas”.
3. Estudiar el tercer capítulo de libro, *Teología y misión en la América Latina* por Rodolfo Blank, páginas 35-51.
4. Procura ver la película “**Misión**” – luego llene la planilla al final de la lección.
5. Estar preparado para tomar un breve examen sobre el contenido de esta lección.

III. Preguntas:

Preguntas basadas en la lectura de *Teología y misión en América Latina*, capítulo 3.

1. De los métodos evangelísticos empleados por los franciscanos, dominicos y agustinos - ¿cuáles, en su opinión, todavía serían métodos útiles que pudieran ser empleados por nuestra iglesia en el área donde vive usted? Explique su respuesta:
2. En su opinión, ¿cuáles son las ventajas más grandes y también las desventajas más grandes de estrategias misioneras basadas en el concepto de “la preparación providencial”?

Preguntas basadas en los capítulos 7 y 8 del libro: *La era de los conquistadores* por Justo L. González, páginas 113-159.

3. Delante de cada descripción, coloque la letra de la respuesta correcta:

- _____ 1. Exploradores y explotadores alemanes que recibieron autorización del Emperador Carlos V. para buscar riquezas en Venezuela.
- _____ 2. Ciudad en la Nueva Granada donde se instaló la Inquisición.
- _____ 3. El Santo Patrón de la Nueva Granada.
- _____ 4. Bautizó a 300.000 esclavos en Cartagena
- _____ 5. Capital del imperio Inca
- _____ 6. Afirmó que: “Si yo no quiero ni las aves vuelan ni las hojas de los árboles se mueven en mi tierra.”
- _____ 7. Tuvieron una sociedad altamente organizada donde nadie pasaba hambre.
- _____ 8. Dio voces diciendo: “Venganza, cristianos. Los Evangelios son despreciados y se los arroja por tierra.”

- _____ 9. Analfabeto, ilegítimo, cuidador de cerdos - llegó a ser conquistador del Perú.
 _____ 10. Fundó un hospital en Lima, sembraba árboles frutales y se le atribuían milagros.

- | | |
|----------------------|-----------------|
| a. Los Incas | f. Pedro Claver |
| b. Francisco Pizarro | g. Cartagena |
| c. Cuzco | h. Los Welzer |
| d. Vicente Valverde | i. Cuzco |
| e. Martín de Porres | j. Atahualpa |

4. Verdadera / Falsa Los primeros misioneros que llegaron para emprender la evangelización de la Nueva Granada fueron los Jesuitas.

5. Explique algo de los métodos misioneros utilizados por Pedro Claver en Colombia. ¿Qué podemos aprender de los métodos de Claver para ayudarnos en nuestra tarea evangelizadora?

6. ¿En qué manera logró Pedro Claver condenar las injusticias que sufrían los esclavos negros? En su opinión, ¿sería efectivo este método de Claver para denunciar las injusticias sociales que sufren los oprimidos hoy en día? Explique su respuesta:

7. Subraye la **respuesta correcta**. San Martín de Porres nunca fue ordenado como sacerdote porque:

- afirmaba que el Virrey de Nueva Castilla era el Anticristo.
- era un Inca y, según la Ley de Indias, fue prohibido ordenar a un indio.
- era un hombre divorciado.
- era mulato.

8. ¿Cuáles fueron los principales métodos evangelísticos empleados en la evangelización de Bolivia y Chile?

Anexo 3:1

EL EXPERIMENTO DE LA VERA PAZ

Lewis Hanke

Este anexo es sobre el proyecto de evangelización de Guatemala llevado a cabo por el Padre Bartolomé de Las Casas.

Si el *De Único Modo* fuera tan sólo uno más de los muchos tratados de naturaleza teórico escritos sobre América, apenas si estaría hoy justificada su publicación, aun tratándose de una obra de Fr. Bartolomé de Las Casas. Pero este extenso manuscrito con su rico acopio de citas cuidadosamente reunidas de una multitud de escritos – que, por cierto, revelan la abundancia de libros que Las Casas pudo tener a su disposición en algún monasterio – es importante por dos razones:

1. Las Casas fue retado inmediatamente por los españoles seculares para que tratara de llevar a la práctica sus ideas, y

2. El experimento resultante, llevado a cabo en Vera Paz, Guatemala, es una ilustración excelente del hecho de que la conquista española de América fue mucho más que una empresa militar notable en la que un puñado de españoles sometió a todo un continente en un tiempo sorprendentemente corto. Fue también probablemente el esfuerzo mayor que jamás haya visto el

mundo para hacer prevalecer la justicia y los preceptos cristianos en una época brutal y sanguinaria. Este concepto es tan importante que requiere alguna explicación antes de describir la entrada de Las Casas en Vera Paz.

El concepto no es nuevo, porque investigadores como Rafael Altamira, José María Chacón y Calvo, Ricardo Levene, Ernest Nys, Fernando de los Ríos, Silvio Zavala, y algunos otros, han aportado contribuciones de importancia a este tema. Pero en general puede decirse que la historia de la conquista española de América ha sido escrita - al menos en los Estados Unidos - a la manera heroica de William Hickling Prescott, en el tono irónico de Philip A. Means, o en fragmentos monográficos destinados a servir de tesis doctorales en las universidades. Nadie ha estudiado todavía en conjunto los teóricos de la conquista española que estuvieron decididos a que la dominación española en América siguiera principios justos y cristianos.

Esta lucha comenzó casi con la conquista misma, pues surgió una disputa sobre el primer cargamento de indios que fueron llevados a España para ser vendidos como esclavos. El 12 de abril de 1495 el obispo Fonseca recibió orden de la corona para que vendiera dichos indios, y al día siguiente otro documento le ordenaba que guardase el dinero recibido de la venta hasta que los teólogos pudieran dar satisfacción a la conciencia real con respecto a la moralidad del acto. Conforme la conquista avanzó de las islas del Caribe a México, Perú, Chile y las islas Filipinas, surgió un torrente de libros y tratados polémicos escritos por misioneros y funcionarios de la corona en el Nuevo Mundo y por teóricos académicos y juristas profesionales de España, que hacen recordar las polémicas enconadas y eruditas que se produjeron durante la controversia medieval de las investiduras.

Fue una lucha quijotesca, podemos decir hoy, pero ha de recordarse que Don Quijote fue una auténtica expresión del genio español en la época de la grandeza de España. Era un hombre de ideales, inspirado por la pasión de corregir los defectos del mundo, y con este fin se lanzó sobre el mundo que veía. No es exagerado decir que en la conquista la corriente quijotesca del carácter español aparece en su forma mejor, y la sanchopancesca en la peor, hasta que la batalla llega en ocasiones a convertirse en una lucha abierta entre los aspectos más elevado y más bajo de la naturaleza humana.

Incluso cuando se ha hecho mención de las teorías relativas a sus problemas coloniales, ha sido por lo general con un propósito despectivo, señalando cuán lejos estaba la conducta española en América de la teoría hispana. A veces la preocupación de los españoles por elaborar una política que pudieran justificar ante su propia conciencia se ha desechado como hipócrita religiosidad, algo así como el espíritu de la foca de *Alicia en el país de las maravillas*, que derramaba lágrimas tan amargas mientras se apresuraba a ayudar al carpintero a comerse las ostras. Fue su sed de oro la que llevó a Cortés a México y a Pizarro al Perú, dice Adam Smith, y Thorstein Veblen es todavía más explícito: “La empresa española de colonización fue una empresa de pillaje, inflamada e inflada por el fanatismo religioso y la vanidad guerrera.” Los “revisiónistas” españoles, deseosos de justificar los procedimientos de sus antepasados y de combatir la “leyenda negra” de España en América, han replicado a estas críticas citando largos extractos de la colección oficial de las humanitarias leyes de Indias, con la intención de demostrar la naturaleza justa de la conquista española y del sistema colonial.

Sin alistarse uno mismo en ninguno de los dos bandos, deberá confirmar la verdad que el historiador escocés William Robertson proclamó hace tiempo, al escribir que “los monarcas españoles, habiendo adquirido una especie de dominio antes desconocido, formaron un plan para ejecutarlo, al que no se encuentra nada parecido en la historia de los hechos humanos”. Esto fue, desde luego, debido al hecho importantísimo de las bulas de donación de Alejandro VI y las subsiguientes de Julio II, conferían a la corona de España el poder de dirigir tanto los asuntos de la Iglesia como los del Estado en América. Los eclesiásticos, que siempre habían tenido papel destacado en los consejos reales españoles, se convirtieron así en asesores de confianza del monarca y del Consejo de Indias, principal órgano administrativo para el gobierno de las colonias, y su influencia, que se dejó sentir en todas partes, aseguró que cada paso de la conquista fuera examinado desde el punto de vista de la moral cristiana.

Esta combinación única de poderes explica también la preocupación del Consejo con todo género de problemas religiosos. En una ocasión, por ejemplo, el Consejo llegó a discutir solemnemente la cuestión, acaloradamente disputada en las Filipinas, de si los chinos convertidos al cristianismo en Manila, deberían ser forzados a cortarse las coletas como muestra visible de haberse librado de sus anteriores creencias paganas. Incluso entre los simples soldados había una curiosa preocupación por observar las formas jurídicas correctas, y hasta un conquistador tan feroz como Lope de Aguirre se tomó la molestia de rebelarse en forma legal, redactando en plena selva de Amazonas un manifiesto en que anunciaba a la corona española que había dejado de estar sometido a las leyes de España.

La gran masa de material referente a este asunto que existe en el Archivo de las Indias de Sevilla atestigua en silencio hoy hasta qué punto extraordinario las personas interesadas de todas clases, a ambos lados del Atlántico, se lanzaron en el conflicto.

La tendencia teológica y legalista de la mentalidad española del siglo XVI contribuye también a explicar la multitud de teorías ocasionadas por la conquista.

Cierto es que el solo examen de las teorías y de los teóricos de la conquista española de América nos llevaría a una árida e infructuosa enumeración de disputas teológicas, a no ser por el hecho de que algunas de las varias teorías derivadas de los confusos campos de la filosofía y la doctrina religiosa medieval influyeron de hecho en ocasiones de un modo decisivo, en el curso de los acontecimientos en el Nuevo Mundo.

Uno de los ejemplos más dramáticos de la influencia de una teoría fue el experimento de la Vera Paz llevado a cabo en Guatemala durante los años 1537-1550 por Las Casas y sus compañeros dominicos. Cuando este fraile atrevido expuso en el púlpito la doctrina sustentada en el tratado *De Unico Vocationis Modo* los colonizadores españoles que residían en Santiago de Guatemala lo tomaron a broma. Según lo describe un cronista, “aunque el libro estaba escrito en un latín elegante”, los colonizadores se rieron de él y de su autor. El Señor había puesto a aquel tipo tan impertinente en sus manos, o al menos así lo creían ellos, y su regocijado desprecio tuvo la fuerza de estimular a Las Casas para que pusiera en práctica su proposición de convertir a los indios por medio pacíficos solamente. Estaban muy seguros de que aunque Las Casas escapase con vida, su fracaso sería tan estrepitoso que en adelante se verían libres de sus absurdos y molestos sermones.

Al ser así desafiado, Las Casas eligió la única tierra que quedaba por conquistar en aquella región, la provincia de Tuzutlán, un país de montañas, lluvioso, tropical, lleno de tigres, leones, serpientes, grandes monos y, por añadura, falto de sal. Los indígenas que allí vivían eran feroces, bárbaros e imposibles de someter, o al menos así lo creían los españoles, porque tres veces lo habían intentado y otras tantas habían vuelto “con las manos en la cabeza” de aquella provincia que en el acto denominaron “Tierra de Guerra”.

A esta provincia y a estas gentes se ofreció a ir Las Casas para inducirles voluntariamente a que se declararan vasallos del rey de España y le pagaran tributo de acuerdo con sus posibilidades; para predicarles y enseñarles la fe cristiana; y todo esto in arma no soldados. Sus únicas armas serían la palabra de Dios y las “razones del Santo Evangelio”.

Las peticiones que Las Casas hizo fueron moderadas, y el gobernador Alonso Maldonado las aceptó sin dilación: Que los indios sometidos por medios pacíficos no habrían de ser repartidos entre los españoles, sino que dependerían directamente de la corona, debiendo pagar tan sólo un tributo reducido, y que durante cinco años no se permitiera a los españoles la entrada en la provincia, salvo a Las Casas y a los dominicos, a fin de que los españoles seculares no alteraran a los indios ni provocaran escándalo.

Habiendo concluido este acuerdo con el gobernador, Las Casas y sus compañeros - los frailes Rodrigo de Ladrada, Pedro de Angulo y Luis Cáncer - pasaron varios días dedicados a la oración, al ayuno y a otras disciplinas y mortificaciones espirituales. Luego planearon con cuidado su programa, y comenzaron por componer algunos romances en la lengua india de la Tierra de Guerra. Estos romances eran virtualmente una historia del cristianismo, porque describían la creación del mundo y la caída del hombre, su expulsión del Paraíso, y la vida y milagros de Jesucristo. Después Las Casas buscó y encontró a cuatro mercaderes indios cristianos habituados a traficar en la Tierra de Guerra, y con gran paciencia les enseñó de memoria todos los versos y, además, a que los cantaran de una manera agradable.

Por fin, en agosto de 1537, los indios partieron solos con sus mercancías, a las que Las Casas había añadido algunas baratijas españolas, tales como tijeras, cuchillos, espejos y cascabeles, que eran muy preciadas por los indígenas. Los mercaderes se encaminaron directamente al gran cacique de las tribus de la Tierra de Guerra, un personaje belicoso, grandemente respetado y temido por todos. Después de comerciar todo el día, uno de los mercaderes pidió un *teplansatle*, instrumento indio, y el grupo se puso a cantar todos los versos que habían aprendido. La novedad de la situación, la armonía del instrumento y de las voces, y la nueva doctrina - en especial la afirmación de que los ídolos que adoraban eran demonios y de que sus sacrificios humanos eran malos - produjeron gran admiración e interés entre los indios.

Durante las ocho noches siguientes los mercaderes repitieron sus recitales, accediendo gustosos a las demandas del auditorio para que repitieran algunas partes preferidas una y otra vez. Cuando los indios quisieron saber más, les replicaron que sólo los frailes podían enseñarles. Pero ¿qué frailes? Entonces los mercaderes los describieron: hombres vestidos con trajes blancos y negros, solteros, que llevaban el pelo cortado de una manera especial; hombres que no querían ni oro, ni plumas, ni piedras preciosas, y que día y noche cantaban las alabanzas de su Señor ante

bellas imágenes en las iglesias. Tan sólo estos santos varones - ni siquiera los grandes señores de España - podían instruir a los indios, y los frailes vendrían muy gustosos si se les invitaban. El cacique quedó contento con todo lo que le habían dicho y envió a su hermano menor para rogar a los frailes que vinieran y les enseñaran. Su emisario, no obstante, debería observar en secreto si los frailes se conducían como habían dicho los mercaderes.

Podemos estar seguros de que Las Casas y sus compañeros pasarían algunos días de ansiedad antes de que volvieran los mercaderes llevando consigo al emisario y su cortejo. Aceptaron gozosos los presentes enviados por el cacique y, mientras el emisario estaba visitando la ciudad, conferenciaron y decidieron enviar únicamente a Fr. Luis Cáncer, un misionero devoto y experimentado que conocía bien las lenguas indígenas. Así pues, los indios, cargados con las baratijas españolas, regresaron a su Tierra de Guerra llevando con ellos al padre Cáncer. Al entrar en el territorio del cacique encontró levantados arcos triunfales de flores, y grandes fiestas preparadas para darle la bienvenida. El propio jefe recibió a Cáncer con el mayor respeto y veneración y ordenó que se construyera en seguida una iglesia. Asistió con interés a la primera misa que se celebró allí, y le impresionaron particularmente las vestiduras y la limpieza del fraile, porque sus propios sacerdotes andaban con vestidos sucios, los cabellos pegados con sangre, y sus templos no eran más que chozas llenas de hollín y basura. Asegurado por su hermano de que el fraile llevaba realmente el género de vida descrito por los mercaderes, y calmado su temor de una invasión armada por las noticias de la orden del gobernador Maldonado, el jefe decidió hacerse cristiano y ordenó a todo su pueblo que hiciera lo mismo. Fue el primero en derribar y quemar sus antiguos ídolos. Así se ganó la primera alma en la Tierra de Guerra.

Cáncer se apresuró a volver a Santiago, donde Las Casas y los otros frailes se regocijaron al saber las nuevas del éxito de sus sistema pacífico. Al cesar las lluvias, en octubre de 1537, Las Casas y Pedro Angullo fueron a la Tierra de Guerra y allí contemplaron un ejemplo de la firmeza de su cacique en la fe: no quiso permitir los habituales sacrificios de papagayos y otras aves y animales en la ceremonia nupcial de su hermano el emisario, a despecho de la oposición que hubo en Cobán, cuyo cacique era el padre de la novia. El fiel cacique también reedificó la iglesia, que algunos de sus vasallos desafortunados habían quemado, y arregló el que los frailes visitaran otras partes de su territorio, donde hicieron numerosas conversiones.

Es natural que todo esto fuera una bomba para los colonizadores españoles de Guatemala, quienes habían esperado un desastre tan completo que Las Casas nunca se hubiera atrevido a escribir ni a decir palabra sobre el tema de la conversión pacífica ni de la restitución a los indios de sus propiedades. No cabe duda de que buscaron los medios para desbaratar el éxito de los dominicos, a pesar de la orden del gobernador Maldonado. Los documentos no arrojaron luz sobre los acontecimientos del año 1538 en la Tierra de Guerra - y he podido consultar todos los manuscritos existentes en el Archivo de Indias en Sevilla - pero es evidente que en noviembre de 1539 Las Casas era todavía más fuerte que sus detractores, porque Pedro de Alvarado, el conquistador más importante, y luego gobernador de Guatemala, escribía en aquel mes al rey que Las Casas estaba a punto de salir para España para traer más eclesiásticos, y elogiaba cálidamente su obra, como también lo hizo el obispo.

Este apoyo oficial, unido a la elocuencia y a la mucha experiencia de Las Casas, hizo su efecto. Durante el año de 1540 salió un verdadero torrente de decretos reales destinados a fomentar la conversión pacífica de los indios. Solamente el 17 de octubre se promulgaron doce de estos decretos. Los franciscanos debían proporcionar a Las Casas indios que estuvieran a su cuidado, y que, como los mercaderes, tuvieran talento musical; se encargó a los oficiales reales de que castigarán a todos los españoles que burlaran la orden del gobernador de no entrar en la Tierra de Guerra; y el acuerdo de Maldonado con Las Casas fue confirmado solemnemente. También se concedió dinero; y el rey concluyó por solicitar varios caciques indios - don Juan, el primer convertido, don Gaspar, del pueblo de Chequicizten, don Miguel de Chicicastenango, y don Jorge de Terpanantilan - para continuar ayudando en la conversión de los indios vecinos. Más tarde don Miguel, don Gaspar y otros reciben escudos de armas por este importante trabajo.

Sería grato para quienes creen en el triunfo definitivo de la justicia en este mundo poder decir que en adelante las cosas siguieron bien en Guatemala; pero no ocurrió así. Durante diez años los colonizadores y los eclesiásticos disputaron como perros y gatos sobre la predicación pacífica de la fe. En el curso de la lucha el consejo de Santiago informó al rey que Las Casas era un fraile iletrado, un tipo envidioso, apasionado, turbulento y nada santo, que tenía la tierra revuelta, y que podría destruir, si no se le ponía obstáculo, la dominación española en el Nuevo Mundo; además, que los llamados indios “pacíficos” se rebelaban cada día y mataban a muchos españoles. Pero de España siguieron saliendo reales órdenes en apoyo de Las Casas y de sus compañeros dominicos. Ya la Tierra de Guerra fue designada oficialmente Tierra de la Vera Paz, a despecho de la risa burlona de los colonizadores.

Las Casas volvió a Guatemala en 1544 como obispo de Chiapas, región que incluía la Tierra de la Vera Paz. La batalla fue emprendida con tanta violencia por los colonizadores que la corona tuvo que enviar un emisario especial a Guatemala en 1547 para que investigara los supuestos malos tratos a los dominicos, el cual informó que podían encontrarse muchas pruebas en apoyo de la acusación. Durante algún tiempo el obispo Las Casas tuvo que huir a Nicaragua para escapar las iras de sus feligreses, a los que había excomulgado adiestro y siniestro, incluso a los jueces. La lucha para predicar la fe pacíficamente continuó, incluso hasta después de la renuncia de Las Casas como obispo en el año 1550, cuando tenía setenta y seis años.

Preguntas basadas en el Anexo 3:1

9. En nuestro criterio un buen misionero es aquel que muestra respeto para la cultura y las formas culturales del pueblo siendo evangelizado. No debe ser el propósito del evangelizador destruir la cultura de los receptores del mensaje evangelístico. Debe ser nuestro propósito que se encarne el mensaje de Cristo en la cultura de tal manera de que el Espíritu Santo comience a transformar la cultura desde por dentro. ¿En qué manera mostró Bartolomé de Las Casas respeto por la cultura de los habitantes de Guatemala en su evangelización de Teztlán, la Tierra de Guerra?

10. ¿Cómo utilizó Las Casas las formas culturales de Teztlán como instrumentos de la evangelización de Vera Paz?

11. ¿Cuál fue la importancia para la evangelización de América la Bula Papal Sublimis Deus del Papa Paulo III?

12. Según el Fray Bartolomé de Las Casas, ¿en qué sentido son los falsos evangelizadores españoles como el falso profeta Mahoma?

13. Según Las Casas, ¿cuál es el único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión? ¿En qué consiste el método presentado por Las Casas en su célebre libro?

Anexo 3:2

Bartolomé de las Casas (1474-1566), en el quinto centenario de su nacimiento,
por Enrique Dussel

1. *Sentido de vida*

Bartolomé nació en Sevilla, probablemente en el mes de agosto de 1474, posiblemente en la colación de San Lorenzo, junto al río Guadalquivir, siendo hijo de un modesto mercader. Pedro de las Casas, natural de Tarifa y sobrino del *contino* real Juan de Peñalosa, valedor de Colón frente a los reacios marinos de Palos. Debió marchar como soldado a Granada en 1497, y es posible que se instalara en las naves de la catedral sevillana para recibir una sólida formación latina en la academia que Antonio de Nebrija abrió en 1498. Su padre, junto a sus tíos Francisco y Gabriel, se embarcaron hacia América en el segundo viaje de Colón (1493), y a su regreso (1498) regalaron a Bartolomé un esclavo muzuelo indio, que debió dejar en libertad o devolver a las Indias en 1500. No fue entonces Bartolomé descendiente de nobles franceses ni estudió derecho en Salamanca.

Su vida, que comienza entonces en tiempos de la unificación de Castilla y Aragón por el casamiento de Isabela y Fernando, y que termina cuando la reconquista ha terminado (Granada es tomada en 1492) e igualmente la conquista de América (tanto de la región Caribe, como la mayo-azteca, chibcha o inca, al igual que el Brasil por parte de los portugueses), ya que muere en Atocha (Madrid) el 17 de julio de 1566. Su vida atraviesa toda la primera experiencia hispánica y europea de expansión colonialista e imperial que se extenderá desde el siglo XV y XVI hasta el presente siglo XX. Bartolomé entonces descubrirá un hecho hasta entonces desconocida para la conciencia europea en general: el de la dominación del hombre occidental latino-germánico sobre los oprimidos y dominados indios, negros, hindúes, etc. Se trata de la primera expresión moderna, con carácter humanista, jurídico, filosófico, histórico y teológico, de la dialéctica de la dominación-dominado, de Europa como opresora ante un mundo colonial recientemente descubierto, que vendrá a incorporarse a la estructura mundial cultural, política, económica – bajo la dominación europea – a la manera de regiones *dependientes*, “oprimiéndoles con la más horrible y áspera servidumbre en que jamás hombres ni bestias pudieron ser puestas por la insaciable codicia y ambición que han tenido”. Bartolomé no es sólo una voz de la conciencia hispánica sino mundial europea, y su sentido crece en el presente ante el proceso de liberación de los pueblos dependientes y subdesarrollados de Latinoamérica, África y Asia.

Ante Bartolomé unos lo han visto como el defensor de la humanidad en la persona del indio (Lewis Hanke), como un reformador moral eclesiástico (Giménez Fernández) y hasta como un quijotesco paranoico, anormal monocidético, que tuvo fundamentalmente odio a los españoles (Menéndez Pidal), y que dio entonces el material para la construcción de la “Leyenda negra” contra España, que utilizaron franceses e ingleses principalmente. Sin embargo Bartolomé de las

Casas es algo muy distinto. Es un europeo que vivió en las Indias occidentales, que descubrió el hecho de la opresión del hombre (hispánico) sobre el hombre (indio), pero que lo descubrió desde la visión que de la historia tiene la existencia cristiana. Bartolomé es un profeta que acusó al dominador (europeo hispánico, y en España a las futuras potencias imperiales) del *pecado* de oprimir, dominar y esclavizar a otro hombre hasta la muerte (como Caín matara a Abel).

Descubrió que en el sistema colonial había una falta, un pecado que contradecía toda buena voluntad por parte de los europeos. *La Historia de las Indias*, la *Apologética histórica* o la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* no son obras históricas simplemente, sino que son material de acusación profética, en estilo prácticamente apocalíptico, cuya intención esencial es exhortar a la conciencia europea (hispánica, del rey, españoles, colonos y encomenderos) a descubrir en el indio, oprimido e injustamente tratado por una estructura económica y social (en ese entonces la encomienda), a un hombre asesinado por el ideal del hombre burgués naciente: por la “codicia y ambición”, proyecto de estar-en-la riqueza, que tendrá el conquistador español y portugués, holandés, francés o inglés posteriormente.

2. *De conquistador a clérigo encomendero (1502-1514)*

Partió hacia las Indias con el gobernador Nicolás de Ovando, llegando a la Isla Española (Santo Domingo, Haití) el 15 de abril de 1502. De inmediato guerreó contra los indios tainos, y por sus actos en diversas expediciones conquistadoras recibió una encomienda de indios cerca de Concepción de la Vega, en la misma Isla. Organizó, sin embargo la evangelización de los indios de la región siendo doctrinero (laico que enseña el catecismo). Siendo quizá la primera vocación sacerdotal americana fue ordenado sacerdote, probablemente a fines de 1512 por el obispo de Puerto Rico, Alonso Manso, o en 1513 por el obispo de Concepción de la Vega, Suárez de Deza. Junto a Pánfilo de Narváez partió en enero de 1513 a la sangrienta conquista de la isla de Cuba, y contempló la matanza de indios en Caonao, obteniendo como cura encomendero un “repartimiento” de indios de manos del gobernador Velázquez a orillas del río Arimao. Durante doce años en América (desde sus veintiocho hasta sus cuarenta años) Bartolomé había sido cómplice de la conquista del Caribe.

3. *De la conversión profética a la colonización de Cumaná (1514-1523)*

El clérigo Bartolomé tan sensible ante los excesos que se cometieron contra los indios especialmente a los Xaragua (1503), no pudo permanecer por mucho tiempo indiferente ante la acción profética de los dominicos de la isla Española. En efecto, en 1510 llegaron a la isla tres religiosos de Salamanca, bajo la guía de Pedro de Córdova OP, quien indicó al padre Antonio de Montecinos, en los domingos de adviento de 1511, predicar a los colonos en la iglesia sobre la grave falta que significaba la opresión que cumplían sobre el indio. “*Vox clamantis in deserto* – comenzó diciendo el religioso, a partir de Juan 1:23 . . . todos estáis en pecado mortal, y en él vivís y morís, por la crueldad y tiranía que usáis con estas inocentes víctimas”, El mismo Montecinos partió a España para hablar con el rey Fernando y logró que se dictaran las leyes de Burgo (1512) en favor del indio.

Llegado abril de 1514, Bartolomé, el clérigo encomendero de Cuba, leyó la Biblia en el texto de Ecl. 43:22: “Es matar al próximo sacarle su subsistencia, es derramar su sangre el privarle del salario debido”. Comprendió la injusticia que cumplía con sus indios, a los que entregó al gobernador Velázquez el 15 de agosto de 1514, en célebre predicación en la iglesia Sancti

Spiritus, encaminándose después a Baracoa, para abandonar definitivamente Cuba en julio de 1515. Se trata de su conversión profética, camino que recorrerá sin volver la cabeza desde 1514 hasta 1566.

Viendo que era inútil defender al indio desde Santo Domingo, ayudado y acompañado por los dominicos, partió hasta Sevilla para entrevistar al rey Fernando, llegando el 6 de octubre de 1515. Sin embargo fue recibido indiferentemente y como el rey estaba moribundo, pensó Bartolomé partir para Flandes para hablar con el príncipe Carlos. De paso por Madrid habló con Adriano – futuro papa -, y con Cisneros – arzobispo de Toledo y futuro regente de España -, quien le dijo “que no tenía necesidad de pasar adelante porque allí se le daría el remedio que venía a buscar”. En Madrid se pensó el *Plan para la reformatión de las Indias*; allí se eliminó a Fonseca y Conchillos; allí fue nombrado Bartolomé “clérigo procurador de los indios” el 17 de septiembre de 1516. Regresa entonces a América el 11 de noviembre de 1516 junto a los padres jerónimos. Lo cierto es que los jerónimos fracasan, y al ver imposibilitada su labor Bartolomé vuelve a España en 1517, instalándose en Valladolid, donde además de comenzar sus estudios sobre las cuestiones jurídicas de las Indias, toma contacto con la corte de Carlos V y presenta un *Memorial* en defensa del indio ante el pleno de Consejo de Indias el 11 de diciembre. Poco a poco fue concibiendo Bartolomé un plan de colonización pacífica, sin armas, de las Indias, contando sólo con labriegos. Mientras tanto, en las cortes de Barcelona de 1519, defendió al indio en presencia de Carlos V, teniendo como oponente al obispo de Panamá, Juan de Quevedo OFM, el 12 de diciembre. Es así que hace aceptar al rey su proyecto de fundar “pueblos de indios libres”, comunidades de labriegos hispano-indios que iniciaran una nueva civilización en América. El lugar elegido fue la costa de Paria, región de Cumaná, al norte de la actual Venezuela. Partió Bartolomé junto a los labriegos el 14 de diciembre de 1520. Sin embargo, el fracaso parcial en la recluta de dichos agricultores, el desastre de la misión franciscana enviada a Cumaná, los compromisos de Las Casas en *la Capitulación*, los intereses creados de los encomenderos de Santo Domingo, y por último el ataque de los mismos indios sobre la fundación, significaron el desastre de la experiencia de Cumaná en enero de 1522.

4. *Pacificador de Tuzulutlán (1523-1539)*

De regreso a Santo Domingo, el fracasado clérigo reformador político se retira de la vida activa para refugiarse en la vida religiosa, entrando como novicio de los dominicos en Santo Domingo, en marzo de 1523. Tiempo de silencio, oración y estudio. Poco había estudiado de cuestiones jurídicas, algo en Valladolid, Zaragoza y Barcelona (1517-1520); ahora, en cambio, lo hizo de manera sistemática. Como prior del convento de Puerto de Plata, al norte de la isla de Santo Domingo, dio frutos de sus reflexiones. Desde 1527 comienza su obra cumbre, que por expresa voluntad deberá ser editada después de su muerte, la *Historia de las Indias*, y como su introducción otra de sus obras principales *Apolítica historia de las Indias*. La primera de ellas es el relato de todo lo acontecido en Indias, que él ha visto o escuchado, pero que no intenta ser una crónica sino una interpretación profética. Todos los datos, hechos o eventos vienen a mostrar el “pecado” de dominación, opresión e injusticia que el europeo cumple sobre los pueblos coloniales recientemente descubiertos. Su intención es hacer saber a España, cuando en el futuro sea objeto del castigo de Dios, la causa de sus infortunios:

“En el principio, antes que otra cosa hiciese Dios, sumo y poderoso Señor, crió de nada el cielo y la tierra. Llegado, pues, el tiempo de las maravillas misericordiosas de Dios, cuando por estas

partes de la tierra (América) eran maduros los tiempos . . . escogió el divino y sumo Maestro entre los hijos de Adán que en estos tiempos nuestros había en la tierra, aquel ilustre y grande Colón.”

Bartolomé no intenta escribir una crónica sino interpretar teológicamente los acontecimientos ocurridos.

Después de ocho años de silencio comienza una nueva etapa, enviando al Consejo de Indias tres largas cartas (en 1531, 1534 y 1535) donde acusa a personas e instituciones por el pecado de opresión que se comete contra el indio, en especial el sistema de encomienda. Fracasado su intento de ir a misionar en el Perú, parte para Nicaragua en el año 1535. Por enfrentamientos con el gobernador Contreras, deja poco después Granada y se dirige a Guatemala, invitado por el obispo Marroquín en 1537. Antes había viajado a Puerto Rico y México (1532) y pacificado Batoruco (1534), por lo que lo encontramos ya en plena acción cuando se decide a escribir una obra pastoral primera en su tipo: *De único modo* (Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión) (1537), donde expone la doctrina de una evangelización pacífica del indio, sin mediación de armas. Junto a dos dominicos evangeliza una “tierra de guerra” (de indios no conquistados) con su nuevo método, llamándose desde entonces Vera Paz, región de Tuzulutlán, cerca del golfo Dulce (Guatemala). Alentado con esta experiencia positiva parte a España a fines de 1539, llegando a la península en 1540.

5. Las “leyes nuevas” y obispo de Chiapas (1540-1547)

Esperando a Carlos V, Bartolomé concibió *la Brevisima relación de la destrucción de las Indias* (escrita en 1542 y retocada en 1546 y 1547), donde no debe tenerse en cuenta la estricta descripción histórica sino la significación teológica de lo acontecido:

La causa porque han muerto y destruido tantas y tales y tan infinito número de ánimas los cristianos, ha sido solamente por tener por su fin último el oro y henchirse de riquezas en muy breves días.

Acusación que valdrá después contra el poder imperial francés, inglés o norteamericano. Es una crítica al hombre burgués que inmola al hombre por la riqueza (el *homo homini lupus* de Hobbes o la balanza ventajosa del comercio internacional de un Adam Smith posteriormente): el oprimido es el primitivo oprimido por un régimen de dependencia colonial. Por su parte, el gran pensador de Salamanca, Francisco de Vitoria, había defendido al indio en *De indis* y *De jure belli* (1539), y el papa Pablo III (Farnese) había reconocido la dignidad de dicho indio, en la encíclica *Sublimis Deus* (del 9 de junio de 1537). Es así que, interviniendo en esto activamente Bartolomé, el rey Carlos firma el 20 de noviembre de 1542 las llamadas “leyes nuevas”, fruto de las discusiones de la junta de Valladolid, donde se impedía que la encomienda pudiera ser hereditaria, es decir, en el transcurso de una generación todos los indios habrían recuperado su libertad. Para fortalecer la medida lo propone el rey como obispo de Chipas. Las Casas es nombrado por bula romana el 19 de diciembre de 1543, y se embarca con 44 dominicos el 8 de julio de 1544 hacia México.

Preguntas basadas en el Anexo 3:2.

14. En nuestro criterio un buen misionero es aquel que muestra respeto para la cultura y las formas culturales del pueblo siendo evangelizado. No debe ser el propósito del evangelizador destruir la cultura de los receptores del mensaje evangelístico. Debe ser nuestro propósito que se encarne el mensaje de Cristo en la cultura de tal manera de que el Espíritu Santo comience a transformar la cultura desde por dentro. ¿En qué manera mostró Bartolomé de Las Casas respeto por la cultura de los habitantes de Guatemala en su evangelización de Teztlán, la Tierra de Guerra?

15. ¿Cómo utilizó Las Casas las formas culturales de Teztlán como instrumentos de la evangelización de Vera Paz?

16. Coloque delante cada descripción la letra de la frase abajo y le corresponde

- _____ 1. Misionero dominico cuyos dones lingüísticos se pusieron de manifiesto durante la evangelización de Teztlán.
- _____ 2. Documento leído a los indios por los conquistadores - obligando a los indígenas a aceptar la autoridad de España y la evangelización.
- _____ 3. Nombrado obispo de Chiapas en el año 1554.
- _____ 4. Afirmó que: “polvera contra los infieles es incienso para el Señor.”
- _____ 5. Instrumento musical Maya, utilizado en la evangelización por los misioneros dominicos.
- _____ 6. Conquistador de Guatemala.

a. Nicolás de Ovando
c. Teplanastle
e. Luís Cáncer

b. Requerimiento
d. Bartolomé de Las Casas
f. Pedro de Alvarado

17. ¿Cuáles son los defectos más grandes de los métodos misioneros basados en el concepto de ‘tabula rasa’?

18. ¿Cuál es la lección más importante que usted ha aprendido en esta unidad?

LECCIÓN 4

EL CATOLICISMO TRADICIONAL EN IBEROAMÉRICA

I. Objetivos:

1. Que el educando puede enumerar las características de Catolicismo Tradicional en América Latina y explicar la importancia de dichas características para la teología y la misión.
2. Que el educando puede explicar como el catolicismo tradicional ha influido en la vida social, familiar y ética de los países hispanos.
3. Que el educando sepa distinguir entre la Gran Tradición y la Pequeña Tradición en el estudio de la Historia de las Religiones.
4. Que el educando aprecie la importancia de estudiar no solamente el Catolicismo Oficial o Tradicional sino también las diferentes formas de Religiosidad Popular o Catolicismo folklórico.

II. Actividades:

1. Leer y estudiar:
 - a. El cuarto capítulo de *Teología y misión en la América Latina*, páginas 52-70.
 - b. Los capítulos IX al XI del libro, *La era de los conquistadores*, por Justo L. González, páginas 69-112 (o los capítulos 23 al 25 - La Florida, El virreinato de La Plata, Los portugueses en África - en *Historia del Cristianismo*, Tomo 2, páginas 219-234).
 - c. “La Cristiandad colonial Latinoamericana” que es el capítulo 3 en el libro, *Desintegración de la cristiandad colonial y liberación* por Enrique D. Dussel. Ediciones Sígueme, Salamanca. 1979 (páginas 47-69).
2. Contestar las preguntas en este manual.
3. Estar preparado para tomar un breve examen sobre el contenido de esta lección.

III. Preguntas:

Preguntas basadas en *Teología y misión en América Latina*, páginas 52-70.

1. ¿Cuál es la diferencia entre la veneración y la adoración, según la teología de la Iglesia Católica Romana?
2. Según el Dr. Martín Lutero, el arrepentimiento o la penitencia consta de dos partes: el arrepentimiento y la fe. Los teólogos sacramentales de la Iglesia Romana, sin embargo dividen la penitencia en tres partes. ¿Cuáles son?
3. En su opinión, ¿por qué dicen tantos católicos latinoamericanos: “Soy católico, pero no voy a confesión”? (Para discutir en clase)
4. La ciudad donde por primera vez la Virgen María recibió el título, Madre de Dios fue:
 - a. Roma
 - b. Antioquía
 - c. Éfeso
 - d. La Ciudad de México
5. En su opinión, ¿por qué rezan tantos hispanos más a la Virgen María que a Nuestro Señor Jesucristo? (Para discutir en clase.)

6. Delante de cada frase, escriba o la letra R (para clero regular) o S (para clero secular). Queremos saber distinguir entre estos dos grupos que luchaban por el control de la Iglesia Colonial en el Mundo Nuevo:

- a. _____ Estaban bajo la jurisdicción eclesiástica de un obispo.
- b. _____ Estaban bajo la jurisdicción de un abad, o el jefe de una orden.
- c. _____ Eran los misioneros que convirtieron a la mayoría de los indios.
- d. _____ Vivían en monasterios o conventos.
- e. _____ Se dedicaron más en atender las necesidades espirituales de los colonos españoles.
- f. _____ Hicieron más para defender a los indios de los abusos de los encomenderos.
- g. _____ Vivían en el siglo o en el mundo y no en monasterios.
- h. _____ Vivían de acuerdo con la regla de su orden.
- i. _____ A fin de cuentas, éstos quedaron en control de la Iglesia Colonial.

7. ¿Cuáles con las diferencias más importantes entre la religión de la Gran Tradición y de la Pequeña Tradición?

8. ¿Qué relación existe entre el papel de la madre en la sociedad hispana y el papel de la Virgen María en la teología del Catolicismo Tradicional?

Preguntas basadas del libro: *La era de los conquistadores* por Justo L. González, capítulos IX-XI.

9. Delante de cada una de las siguientes frases coloque el número de la persona que le corresponde:

- _____ a. Explorador que buscaba en la Florida la “fuente de la juventud.”
- _____ b. Líder de los hugonotes masacrados por los españoles en la Florida.
- _____ c. Evangelizador de los indios guaraní en el Paraguay.
- _____ d. Fundador de la ciudad de Buenos Aires.
- _____ e. Primer manicongo de convertirse en cristiano.
- _____ f. Navegante portugués que llegó a la India por vía marítima.
- _____ g. Fundador de San Agustín, la ciudad europeo más antigua en lo que hoy en día es los Estados Unidos de Norteamérica.
- _____ h. Primer europeo en rodear el Cabo de la Buena Esperanza.

- | | |
|-----------------------------|-------------------|
| 1. Pedro Menéndez de Avilés | 2. Roque González |
| 3. Pedro de Mendoza | 4. Jean Ribaut |
| 5. Juan Ponce de León | 5. Bartolomé Díaz |
| 7. Nzinga Nkuwu | 8. Vasco da Gama |

10. ¿Cuál método fue empleado por Pedro Menéndez de Avilés y los jesuitas en su intento de evangelizar a los indios de la Florida?

11. ¿Cuál fue la razón por la expulsión de los jesuitas del Paraguay?

12. ¿Con qué fin quisieron los exploradores portugueses llegar al país de Etiopía?

13. Misioneros portugueses llegaron a los siguientes países: (Subraya las respuestas correctas.)
 a. Egipto b. Goa c. Angola d. Nigeria e. el Congo
 f. Birmania g. Tíbet h. Mozambique

Preguntas basadas del libro: “*Desintegración de la cristiandad colonial y liberación*”
 (pp. 47-69) por Enrique Dussel.

14. Según Dussel, ¿Cuál es la diferencia entre Cristianismo y Cristiandad?
15. ¿En qué sentido fue el Consejo de las Indias un instrumento de lo que Dussel llama la Cristiandad?
16. El misionero conocido como “el pobre” que recorría a pie, descalzo a todo México - se llamaba: (Subraya la respuesta correcta.)
 a. Bartolomé de las Casas b. Antonio de Montesinos c. Montolinía
17. Verdadera / Falsa Según Robert Ricard, las regiones bien evangelizadas en el Siglo XVI son los que han permanecido cristianas hasta hoy en día, mientras que las regiones mal evangelizadas son las que han sido más impregnadas de paganismo y de influencias externas al cristianismo.
18. Los jesuitas fueron expulsados de América Latina en el año _____. Según Enrique Dussel, el número de los jesuitas que fueron expulsados fue más de _____.
19. El nombre del Obispo de Nicaragua que fue asesinado por su defensa de los indios se llamaba _____. El que mandó su asesinato fue el propio gobernador llamado _____.
20. Según Dussel, ¿por qué no dieron las guerras de independencia en la América Latina una verdadera libertad a los pueblos hispanos?
21. ¿Por qué, según Dussel, fracasó el proyecto de la “nueva Cristiandad?”
22. Dussel termina su ensayo llegando a la conclusión que: La causa de todos los problemas es que la cristiandad está en vías de desaparición. ¿Está usted de acuerdo o en desacuerdo con Dussel? Explique sus razones. (Para discusión en la clase)
23. ¿Cuál es la lección más importante que usted ha aprendido en esta unidad?

Anexo 4:1

Páginas 47-69 del libro “Desintegración de la Cristiandad Colonial y Liberación” por Enrique Dussel.

El sistema de cristiandad

Pasa el tiempo y el cristianismo se transforma en fuerza política. De iglesia perseguida se convierte en iglesia triunfante, agraciada por Constantino. Posiblemente por razones políticas, Constantino libera a la iglesia. Y al librarla se va a constituir lo que la teología técnicamente denomina: la cristiandad. La cristiandad (*christianitas*) no es el cristianismo, casi todas las lenguas modernas conservan la diferencia entre uno y otro término (*Christenheit-Christentum; chertienté-christianisme* ...). El cristianismo es la religión cristiana; *christianitas*, como la *romanitas*, es la cultura. De tal manera que una es la religión y otra la totalidad cultural que, orientada por el cristianismo, se constituye como cristiandad. No me refiero a ningún movimiento concreto, porque muchas veces estos términos se usan con otro sentido.

Ahora lo uso en su sentido técnico, teológico. La cristiandad primero fija y unifica la liturgia. Esta, en lugar de seguir creciendo como la vida, se fija para siempre. En el imperio no se puede admitir fluctuaciones, diversidades; las vivencias son múltiples y aparecen como contradictorias, aunque no lo son. De tal manera que las familias litúrgicas comienzan a reducirse. Este proceso toca a la iglesia latina casi en su nacimiento. En el occidente latino quedan en poco tiempo sólo algunas liturgias y, por último, de hecho, una sola: la romana. Al mismo tiempo acontece la aparición de conglomerados multitudinarios. Los que habían sido mercados hasta ayer ahora son templos y se llaman basílicas. Esas multitudes, multitudes que muchas veces se preguntan qué significa ser cristiano, son bautizados, investidas de una enorme responsabilidad, porque tienen una función histórica irremplazable que cumplir y, muchas veces, no estaban bien catecumenizadas como en el origen: les habían bautizado cuando niños. Esas multitudes entran en la iglesia.

Pero hay cristianos que ven que todo esto los aleja del evangelio y se van al desierto. Sólo en el siglo IV nace el monacato. Se puede decir que el monacato comienza a surgir en el momento en que la iglesia se hace mayoritaria. Algunos jóvenes y muchachas entregados a Dios comprenden que esa sociedad ya no es cristiana: una cultura nunca puede ser como tal cristiana, porque el cristianismo nunca puede ser cultura: los “convocados” forman una iglesia, pero no una cultura. Así surge el monacato como repudio, en cierta manera, a *la christianitas* en germen. Esta cristiandad es la *mezcla* de lo cristiano y los helenista. Es una totalidad cultural. No podemos detenernos a explicar detalladamente lo que esto significa. Una cosa es una cultura y otra es la “asamblea de convocados” o la iglesia: son dos realidades muy distintas. La cristiandad es una unidad política; por eso Constantino convoca concilios y los disuelve. Las disputas teológicas se transformarán en problemas hasta económicas. Que el trigo de Alejandría, de Egipto, pueda o no ser vendido en Constantinopla condiciona, a veces, la marcha de un concilio. La cristiandad es al mismo tiempo unidad militar, económica y también unidad eclesiástica. Ahora, los obispos perseguidos hasta ayer, se transforman en autoridad; el pobre obispo que hasta un momento antes de Diocleciano huía para ocultarse, ahora es juez en lo referente a cuestiones matrimoniales, a herencias, etc. Ambrosio impone al emperador el doblegarse, de rodillas, ante él. Esta cultura, ahora llamada cristiana, se convierte a su vez en tradicional, en el sentido de que comienza a transmitir como obvio el *ser* cristiano. Cada uno recibe el ser cristiano y culturalmente romano, por nacimiento, como mezclados, sin preguntarse por conversión lo que esto significa. Esta es la cristiandad. La cristiandad tiene por su parte una filosofía. Esta filosofía

es preponderantemente platónica, neoplatónica y, por su órgano lógico, más bien aristotélica. Los grandes padres de la iglesia del oriente: Orígenes, Ireneo, Basilio, Gregorio; los grandes de occidente: Agustín, son versados en esta filosofía. Todos ellos se encuentran ante problemas insolubles para la conceptualización helenista. El *Peri arjon* de Orígenes es en esto prototípico. Es el libro más representativo para entender la crisis. En el *Peri arjon*, Orígenes pretende ser helenista con los helenistas y cristiano con los cristianos. En el ámbito antropológico explica resumidamente su doctrina del siguiente modo: al comienzo Dios creó espíritus puros, algunos pecaron desmedidamente: fueron los demonios; otros pecaron de manera leve: fueron los ángeles; otros pecaron en la medianía. Dios creó para ellos el cosmos material e introdujolos en un cuerpo: son las almas de los hombres. Orígenes quiere, por una parte, defender la doctrina de la creación y, por otra, defender el dualismo del cuerpo-alma. El hombre, para el alejandrino, es una unidad inestable de cuerpo-prisión y alma; cuando este hombre llega a la muerte, el alma inmoral se libera, y el cuerpo mortal se corrompe. Esto es aceptable para un griego; pero para el cristiano tiene ahora que incluirse el momento de la resurrección. Orígenes defiende por ello que el cuerpo resucita. Pareciera que se vuelve a re-construir la doctrina cristiana; pero al fin, para Orígenes, ese cuerpo se espiritualizará y sólo quedará espiritualizado como un alma pura. Se puede pensar que al fin defiende al mismo tiempo una doctrina cristiana y una doctrina griega. Pero no es así. Nunca el cristianismo ha enseñado la “resurrección del *cuerpo*”, menos su desaparición final. De lo que se habla es de la “resurrección del *muerto*” o de la “*carne*.” El cristianismo del siglo III sin saber mucha teología comprendió el peligro: el “antiorigenismo” se organizó por pronto. De todas maneras nos importa indicar la crisis. Alejandría fue la sede de esta crisis. Porque era la ciudad más culta, más helenista. La “escuela de Alejandría”, que comienza con Clemente, enseña la gnosis; el mismo Clemente lo documenta. Claro que es una gnosis cristiana; pero todo esto crece después de Orígenes y seguirá en una tradición interrumpida formulándose en el occidente. Así surge una teología helenizante y ya con Clemente de Alejandría comienza a bosquejarse el sentido de una teología epistemática, demostrativa en el sentido aristotélico. El sentido histórico de la teología ha sido totalmente olvidado, perdido hasta nuestros días. La escuela de Tubinga en el siglo XIX significará un comenzar de nuevo gracias a la escuela del Seminario luterano, donde estudiaron Hegel, Schelling y Höderlin, al mismo tiempo que con el seminario católico, donde a pocas cuadras, también en Tubinga, estudiaba Moelher. Ahí nace toda la teología contemporánea, a partir de una visión histórica. Se puede decir que con la visión de la *Heilsgeschichte* la teología vuelve a recuperar el sentido histórico, por siglos olvidado.

La cristiandad bizantina, latina e hispana

Volvamos a la cristiandad en el siglo IV. La cristiandad tuvo distintos ámbitos geo-culturales. La primera es la cristiandad bizantina, que gira sobre un solo pivote: la primera ciudad de la cristiandad como tal. Constantinopla, que nació y murió cristiana, ya que luchó hasta el fin por la unidad de la cristiandad, por la cultura cristiana. Cuando la funda Constantino en el 330 lo hace con el proyecto de que sea el fundamento de un nuevo imperio. Constantino se acerca a los cristianos que son mayoritarios en Anatolia, para apoyarse en ellos. Constantinopla muere en el 1453, cuando los turcos después de rodearla durante decenios, la conquistan. Fue la única cristiandad que como cristiandad completa cumple todo su ciclo.

De la cristiandad *bizantina* surge la cristiandad o cultura rusa. Los rusos que por primera vez aparecen en el norte del mar Negro, en el siglo IX, proceden de los varengos guerreros y

comerciantes escandinavos. *Wahr* significa valor económico, mercancía. Los rusos toman contacto con Bizancio y construyen mucho después la tercera Roma: Moscú. Esta cultura rusa es también una cristiandad bizantina marginal; gracias a ella la cristiandad llega hasta el Pacífico hacia el oriente.

La cristiandad *latina*, mucho menos numerosa al comienzo del siglo IV, se expande también poco a poco. Es la cristiandad latina pre-germánica. Vienen después los germanos, y gracias a la tarea civilizadora de los monjes (“ora et labora”). Se va evangelizando a aquellos bárbaros y constituyéndose lo que va a ser Europa. Es una Europa de cristiandad. Se bautiza el rey germano y con él se bautiza todo el pueblo. Se bautiza Recaredo y todos los visigodos son cristianos de un día para otro. Un siglo después, España tiene grandes teólogos y santos: Isidoro de Sevilla va a ser la manifestación final de la tradición de los padres latinos, que será violentamente sepultada por la invasión de los árabes en aquel 710-711, en que un reducido cuerpo de aguerridos árabes entra en aquel reino visigodo, con capital en Toledo, y en un suspiro lo ocupan por entero. Esa España, cristiana antes de los germanos, es cristiana también con los visigodos, y es en nombre de la cristiandad que va a comenzar la lucha contra los árabes. Desde el 718, esa lucha contra los árabes va a conformar a España: el pueblo efectivamente más aguerrido de Europa en el siglo XXVI, en el que el ideal de la cristiandad (la cristiandad hasta como “guerra santa”) va a permanecer vivo hasta el siglo XVII; en los otros pueblos europeos, francos o itálicos, se había ya apagado dicho ideal mucho antes. En el siglo XIX ya nadie piensa, en Europa, en cruzadas; en cambio, los españoles, no sólo la piensan, sino que la siguen practicando contra el árabe peninsular. En aquel momento es el pueblo más apasionado efectiva y existencialmente por el ideal de la cristiandad. ¿Por qué? Porque si en el 711 entra el Islam en España, en 718 los primeros españoles logran algunas victorias contra los árabes en el norte y comienza paulatinamente, siglo tras siglo, la reconquista de los antiguos reinos visigodos; hay que hacer avanzar las fronteras. Y las fronteras avanzan en el norte, llegan a Castilla la Vieja, pasan por Toledo, y luego incluyen en el sur a Sevilla. En el 1492 se conquista Granada. Ese mismo año Colón descubre América. De tal manera que el hombre, que desde el 718 venía luchando contra los árabes, había sido durante siete siglos “hombre de fronteras”; ese hombre; el mismo año 1492, sigue la campaña y pasa al Caribe, después al imperio azteca, al imperio Inca u termina ahí, sólo ahí, su cruzada, la reconquista. Se puede decir que es en América, por el 1620, cuando y donde los hombres aguerridos de las fronteras de España deponen las armas. Todo ha sido un solo movimiento. Se puede decir que han estado mil años luchando. SI no se comprende este proceso, no se entiende lo que va a acontecer de 1492 en adelante, porque el ideal de cristiandad que tenía el caballero cristiano va a ser el que defenderá el conquistador Cortés, Pizarro y todos los demás. En un solo proceso, es la misma cristiandad latina, hispánica, la que viene a América.

La cristiandad colonial latinoamericana

Entramos ahora en los nuestros. La tercera cristiandad es la cristiandad que voy a llamar como Toribio de Mogrovejo – en sus cartas y al comienzo del concilio de 1583 - : la nueva *cristiandad de Indias*. Es, pues, la cristiandad colonial de Indias, la nuestra. Y no ha habido cuatro; ha habido sólo tres. Y esta tercera es totalmente distinta de las dos anteriores. Porque las dos grandes cristiandades bizantina y latina eran cristiandades imperiales: ellos en el centro y organizaban la periferia.

La única cristiandad que fue colonial o dependiente.

La cristiandad de Indias en la periferia es *colonial*. El adjetivo de colonial le es esencial: somos la única cristiandad colonial. De tal manera que, descubrir en qué sentido somos “colonial”, es teológica, filosófica e históricamente descubrir qué es lo que somos como cristianos latinoamericanos. Dejar de ser “colonial” es librarse, universalizarse pero no en la opresión de una cultura. Sólo después del concilio de 1962 se tiene ahora, un poco, la posibilidad, habiendo superado los límites de la cultura mediterránea, de ir realmente abriéndonos a una evangelización que nos va a deparar, creo, la conversión universal, es decir, del África y del Asia. Eso se va a cumplir a partir de la desnudez del cristianismo que recupera su libertad, dejando a la cristiandad atrás. El cristianismo lo hace aún contra su voluntad. Así, muchos de los movimientos que se llaman de secularismo o de secularización aparecen a los ojos de algunos como una ruina. Si la iglesia ha quedado reducida, en la persecución secularizante de los siglos XVII, XVIII y XIX a una extrema pobreza, ella misma le permite ahora ser libre para la predicación del evangelio. Lo que acontece en el nivel de la expropiación de bienes, pasa, también, sobre todo, a nivel de las estructuras teológicas y exegéticas y de las actitudes pastorales. Pero veamos esto poco a poco.

¿Cómo se organiza nuestra cristiandad? ¿Qué es la cristiandad de las Indias? En el contexto indicado lo que quiero explicar en primer lugar es la etapa de la historia de la iglesia que comienza en 1492, el día en que Colón sale de España hacia América, y año en el que, por su parte, los Reyes Católicos conquistan Granada, el último bastión árabe. Llegó Colón en el 1492, a la parte más primitiva de América, que justamente es la del Caribe. ¿Por qué más primitiva? Porque son sólo plantadores; son indios que están en el paleolítico ciertamente, no tienen ninguna gran civilización urbana; y los primeros impactos de la conquista serán decisivos. Consideran que Colón, cuando el vigía grita: “¡Tierra!”, y ve algo que parece ser una isla, antes aún pisar nuestra América, cómo los salva: le pone el nombre de San Salvador. Nuestro destino se juega antes de comenzar, porque en vez de llegar a esa tierra y preguntar a sus habitantes cómo se llama la isla, o quiénes son los que la habitan, Colón le puso un nombre. En el sentido bíblico poner el nombre es dominar su ser. Quiere decir que el destino de América se juega antes de empezarse, en el primer viaje. Y en el primer contacto que tiene con tierra americana, Colón encomienda algunos indios a sus gentes; y se crea, de hecho, en el primer viaje de Colón el sistema que después será nombrado de las encomiendas, que posteriormente va a ser organizado, legislado. Al indio, el otro americano, le ponen un nombre y, además, lo encomiendan al servicio del conquistador. Se puede decir que Amerindia, la madre de América latina, queda oprimida, y el decir esto es muy concreto: el español venía casi siempre él sólo, el varón; la mujer de América no era la española sino la india, que amancebada a un español, dio como fruto el mestizo, que es el latinoamericano. De esa mujer nadie nunca ha escrito nada o muy poco. Es la primera mujer oprimida y lo sigue siendo hasta nuestra época. Esa es la que soporta la potencia dominadora del conquistador europeo. Después Nietzsche y nosotros, al pensarlo, podemos ir más allá que él: esa es la ventaja nuestra de estar viendo los acontecimientos desde abajo, desde el futuro, desde la pobreza.

España no tenía más que una experiencia del cristianismo: la de la cristiandad. El arzobispo de Toledo, Cisneros, reformador que era, a su vez, poseedor también de palacios y ejércitos, hacía temblar al rey; y el rey tenía que habérselas con los obispos para poder también llevar adelante sus tareas. Pero al mismo tiempo, el rey había logrado por la debilidad de Roma, el poder de presentar los candidatos a obispos. Tenía que presentar tres, pero siempre presentaba uno; y casi nunca se dejó de nombrar al obispo que presentó el rey de España. Es decir, que el rey de España

eligió, de hecho, a todos nuestros obispos en la época colonial. ¿Quién dirigió a la iglesia latinoamericana desde el año 1524? Lo que se llamó el Consejo de Indias. El Consejo de Indias dirigía todo lo americano: desde ahí fue gobernada América. Se gobernaba en todo sentido: de que se enviara una flota, de que se hiciera o no el comercio, de que se comenzara una guerra o no con un pueblo, de que se fundara o no una diócesis, de que se enviaran misioneros; en fin, todo. Muchas veces el presidente o el que actuaba en el Consejo de Indias en su lugar era un obispo; muchas veces era un administrador laico. Eso significa la cristiandad: significa una cultura donde el cristianismo es “parte”. Con esto está todo dicho y ahí se encuentra todo el equívoco. “Parte”, pero parte cultural de un *todo*; de tal manera que junto a lo militar, a lo cultural, a lo económico, está la iglesia como una parte del todo. Por supuesto, entonces, que ella sirve para otros fines, que ella ha de rendirle al estado obediencia y servicio en otros niveles que sus fines propios. El obispo va a informar cómo gobierna el virrey y también el virrey va a informar cómo trabaja el obispo. El obispo es una potencia económica porque cobra diezmos que, a su vez, se los apropia el rey, aunque después se los regala con creces. Además es una gran autoridad ante el pueblo y por consiguiente una potencia política. Pero al mismo tiempo el virrey tiene también facultades espirituales, porque tiene poderes, primero en cuanto al lugar que ocupa la catedral, tiene derecho a veces a encarcelar a alguna persona eclesiástica en el caso que contravenga leyes, etc. Grandes conflictos se producen continuamente. El rey dividía para reinar. Lo cierto es que de todas maneras se crea una nueva cultura. Y comprender esto es importante. El cristianismo es una iglesia que trasciende toda cultura. La cristiandad es una cultura que incluye al cristianismo y, por tanto, lo ata; y al atarlo, desde el momento mismo en que ya no favorezca a los fines de la cultura, como totalidad, entonces lo ataca. Es por eso que en 1767 echa de América a los jesuitas. Porque es la única orden religiosa que no admite que el rey organice el envío de misioneros – lo organiza el general de Roma –; mientras que franciscanos, dominicos, mercedarios etc., siempre permitían que el Consejo tuviera poder en cuanto a la organización de todos los problemas de esta zona. Entonces, para el rey, los jesuitas eran una quinta columna. Además, las misiones jesuitas eran verdaderos estados dentro del estado hispánico y esto tampoco podía admitirlo el absolutismo borbónico. De tal manera que cuando la iglesia cobra autonomía se la expulsa y cuando admite formar parte de esta totalidad cultural entonces hay paz. Pero en ese caso la iglesia ha perdido el impulso profético y crítico del cristianismo.

Esta cristiandad a su vez, va a tener sus etapas. Desde el año 1492 hasta el año 1808 se produce la gran expansión y la vida de la cristiandad colonial. Cuando se efectúan los movimientos de la “independencia”, desde 1808 hasta 1962, se sitúa la gran crisis de la cristiandad, crisis que nosotros hemos vivido en nuestra vida concreta, personal, cotidiana. Se puede decir que nosotros mismos estamos como cortados por dos experiencias eclesiales y de ahí la crisis espiritual, teológica, que estamos sufriendo. Creo que sólo desde 1962 en adelante, al mismo tiempo que la iglesia universal, se comienza otra etapa en América latina. Pienso dedicar más tiempo a esta última etapa, a estos diez años últimos.

El siglo XIX es clave para comprender lo que nos pasa hoy: pero a su vez, no podemos entenderlo sin saber lo que pasó antes. En mi librito: *Hipótesis para una historia de la iglesia en América latina*, indicé cómo a partir del número de religiosos en Chile, se logra descubrir la siguiente progresión: en 1700 había en Chile ocho religiosos por cada diez mil habitantes, incluyendo a los araucanos; y en 1900, y sobre todo ya con cifras más precisas en 1960, había un religioso por cada diez mil habitantes. Eso es más o menos, lo que ha pasado con la iglesia: la

presencia masiva en la época de la cristiandad colonial, descendente en el siglo XIX, es mínima en el presente. A vista de esta progresión, de esta ausencia de iglesia, habrá que tomar decisiones pastorales. Y darnos cuenta de esto es, por ejemplo, llegar a pensar soluciones distintas a las europeas, ya que hay 45,000 sacerdotes en Francia cuando no tenemos ni 30.000 en toda América latina, y Francia es veinte veces más pequeña que América latina. Quiere decir que nosotros tenemos diez veces menos sacerdotes en América latina que en Francia, Italia o Alemania. Tendríamos que saber defender nuestra situación real, a partir de un proceso histórico nuestro, porque es único, porque no es igual que los demás.

¿Cuáles han sido las grandes etapas de nuestra historia de la iglesia? Voy a tener que remitirme nuevamente a mi librito : *Hipótesis para una historia de la iglesia en América latina*. En él voy describiendo una por una las grandes etapas de nuestra historia que aquí solamente voy a poder bosquejar muy rápido. Pero antes, todavía, una indicación.

El primer profeta latinoamericano

Sólo en 1511, allá al comienzo de nuestra historia, después de casi veinte años de inicio de la conquista, Montesinos, el primer gran profeta de América, predicó la diferencia entre hispanismo y cristianismo. No en vano en aquel domingo tercero de adviento de 1511, una fecha grande en nuestra historia eclesiástica, la primera grande, desde el púlpito dijo al pueblo: “Yo soy la voz del que clama en el desierto”, y a partir de la explicación de este texto lanzó en una lucha profética, echó en cara a los encomenderos que lo que hacían con los indios era un pecado mortal que no pensaba absolver más; es decir, interpretó la historia en su presente y le dio un *sentido*, y lo hizo con las palabras proféticas que había usado Juan e Isaías. ¿Qué es lo que en verdad dijo? “Yo hombre de iglesia no soy sólo la cultura hispana, sino que la trasciendo”. Y esa posición que toma Montesinos, y que va a apoyar Pedro de Córdoba y todos los hermanos del convento de la Española, será como la gran bandera que durante su larga vida portará un gran cura encomendero: Bartolomé de las Casas.

Bartolomé de las Casas vino a América y se instaló en Cuba; no sabemos bien cuando fue ordenado sacerdote. Lo cierto es que fue un sacerdote como tantos otros, con unos cuantos indios que trabajaban a su servicio. Le llegó de oídas lo que predicaba Montesinos, y leyendo el Eclesiástico donde decía: “Impuro es el sacrificio que me inmolas, cuando tus manos están llenas de injusticias” comenzó su conversión en 1514. No pudo terminar el texto cuando ya se dio cuenta que estaba en una situación contradictoria. El carisma profético le interpretó su situación existencial como contradictoria con lo que estaba leyendo y, entonces, Bartolomé empieza una misión que terminará en 1566, con su muerte. Se va primero a hablar con Montesinos, y de ahí parte a España. Cuando llega a España Fernando está muriendo en el 1517; sin desalentarse comienza todas sus luchas. Allí logra tomar contacto con Cisneros, hasta que se le nombra “Protector universal de los indios de las Indias”. Ahora, se distingue claramente entre lo hispánico y lo eclesiástico-misionero. Pero no va a ser de ningún modo aceptada esta distinción, no va a tener el asentimiento de la mayoría; van a ser muy pocos los misioneros que tengan clara conciencia de que una cosa es ser español y otra es ser cristiano. Pero, sin embargo, todos se daban cuenta del escándalo de esta unificación, de este “mesianismo hispánico” que producía, en los indios, en vez de la conversión, la antimisión, el antievangelio. Un obispo, por ejemplo, el de Santa María, escribía al rey, que “con sus entradas (se llamaban entradas cuando “entraban” los españoles con sus caballos y robaban a los indios, el oro de los indios, en la parte de Nueva

España y sobre todo de la Nueva Granada), lo que hacen es matar a mujeres y niños”. Escandalizados huyen los indios a los montes: escandalizados porque identifican cristianismo con los españoles. La iglesia misma, éste es el gran drama de la iglesia en toda la época de la colonia, confundía a la iglesia con la civilización hispánica y con su cultura. Cuando se habla hoy de separación de iglesia y estado, se habla un poco de todo esto que seguimos padeciendo hasta el presente. Creo que va a ser un gran bien, cuando logremos realmente distinguir, como lo hizo Bartolomé de las Casas, la civilización hispana y el cristianismo. Por eso propuso Bartolomé aquel profético proyecto de la evangelización pacífica. No quería más que se evangelizara por las armas sino por el evangelio; propuso en consecuencia la evangelización pacífica de Cumaná, al norte de Venezuela. Este proyecto fracasó porque previamente a la llega de Bartolomé habían estado unos españoles esquilmando, matando y robando indios; cuando llegó Bartolomé ya las cosas estaban muy mal y fracasó su intento. Sin embargo, en Guatemala, invitado por el gran obispo, el primer obispo de Guatemala, Marroquín, logra convertir pacíficamente a los indios del “país de la guerra”, transformándolos en indios de la paz. Por eso se llamará después esa región de la Vera Paz. Este hecho permite el desencadenamiento de todo un proceso hasta las *leyes nuevas*.

Lo interesante es esto de que el “mesianismo hispánico” unifica el cristianismo con la civilización hispana y, entonces, la iglesia se encuentra en una enorme dificultad en su misión redentora; en la medida en que la iglesia logró separarse del hispano, el evangelio entró más y más profundamente entre los indios. Pensemos en el caso de las reducciones, que no comienzan en el Paraguay. El primero que tuvo la idea de las reducciones fue el gran Vasco de Quiroga, el “Tatavasco”, obispo de los tarascos en Michoacán, en México. Siendo oidor de la audiencia de México, un laico de unos sesenta y tantos años, se estableció entre los indios y los “pacíficos”, los evangelizó como laico y no más. Quiroga era un humanista que había leído mucho a Tomás Moro. Leyendo la *Utopía*, pensó constituir sociedades cristianas fuera del contacto con los españoles. EL rey, por último, lo propone como obispo. Fue una vida extraordinaria, un gran civilizador de misionero. Vasco de Quiroga es una de las personalidades americanas, un hombre que decía: “Yo no soy obispo de hispanos sino de indios”. No llegó a construir su catedral porque todo el tiempo vivió entre los indios. Hizo ciento cincuenta pueblos de indios: admirable era la organización que tenían aquellos tarascos. Por providencia tuvieron su primer contacto con los españoles por medio del obispo Vasco de Quiroga. Así nació la diócesis de Michoacán. Junto a él hubo muchos otros, pero antes de citar algunos, quiero proponer una periodificación. Creo que lo más interesante para entender nuestra historia eclesiástica es ir viendo los distintos momentos.

Los Primeros pasos (1492-1519)

La historia de la iglesia empieza cuando llegan los primeros evangelizadores a América y esto acaece en el Caribe. Por lo tanto en un tipo o grupo de indios muy primitivos. Cuando llega Boyl a Cuba, Haití y las otras pequeñas islas, en 1493, la región estaba habitada por los indios caribes. Los grupos caribes eran indios de los más primitivos que había en Amerindia; eran del tipo caribe y también arawak y tupí, de los mismos que ocuparon toda la parte central y norte del Brasil, y que en tiempos anteriores habían bajado por Florida y que dominaban todos aquellos mares. Con pequeñas piraguas, con instrumentos ingeniosos de navegación se movilizaban de isla en isla; vivían en esas islas muy pobladas y con un nivel de vida bajísimo; eran vegetarianos; las madres amamantaban a su chicos hasta con cinco o seis años, porque los chicos se

alimentaban de otro modo muy mal, por lo que preferían amamantarlos; esto hacía que tuvieran muy poca natalidad. Con la entrada del español toda aquella gente frágil es presa de las enfermedades que exportan los hispanos de Europa: la tuberculosis, la sífilis y otra cantidad de males. El indio se diezma rápidamente; los españoles encuentran ante sí poca resistencia física. Mucho mayor dificultad es el encontrar una gran diversidad de lenguas sin ninguna organización política, porque ahí no hay ni repúblicas ni imperios, son un conglomerado de clanes o de tribus. Se hace imposible la tarea de evangelizar. Y por ellos, en los primeros tiempos se tiene una visión totalmente negativa del indio. El indio o muere o pasa directamente a la encomienda. Si América fuera sólo esto, España no hubiera hecho nada y América no hubiera nacido. Lo malo es que en esa época hubo errores. Muertes de indios por enfermedad, por el mal trato. Esta imagen, el primer reflejo de la conquista, la expresó Bartolomé en la Destrucción de las Indias; allí se muestra la desaparición de esta civilización ante el hispánico. El hispánico no pudo evangelizarlo realmente, porque el bajísimo nivel cultural no permitió el diálogo. Se trata de un período absolutamente negativo. Esto dura hasta 1517-1519, cuando Velázquez piensa organizar la conquista de una región que se había recientemente descubierto.

La evangelización de México y el Perú (1519-1551)

Yucatán se descubre un poco antes de esta fecha. En 1513 se descubre el mar del Sur, y la Florida había sido descubierta antes. De todos modos hasta 1519 el panorama era éste que hemos bosquejado y mientras tanto no había aparecido ninguna gran cultura; los españoles se encuentran con culturas de poca consistencia. Esta fue la primera época y, sin embargo, la definitiva; habría que estudiarla “con lupa”, porque allí aparecen todas las instituciones: la institución de la encomienda, de los cabildos que van a existir, aún el esbozo de las primeras audiencias que todavía no existen pero van a existir, y a su vez la iglesia se acostumbra a sus vicios, aunque también comienza a tener virtudes; ahí fue cuando comienza a tener sus primeros actos proféticos, etc.

Esta época miserable y negativa es, sin embargo, lo más original de nuestra historia de la iglesia americana. Después, en cambio, viene una época muy distinta y con una importancia muchísimo mayor. En el 1519, un lugarteniente de Velázquez, el gobernador de Cuba, se le subleva; mucho más osado que él se lanza a la conquista del Yucatán y se da cuenta de la existencia de un imperio: es Hernán Cortés. Rápidamente se dibuja un México legendario y rico, una civilización realmente adulta, importante. Esto cambiará todo el destino de la evangelización, porque estas nuevas gentes tienen formas culturales firmes y superiores. El español puede así conquistar mucho más en poco tiempo, porque pueden dominarlos usando los mismos instrumentos que ellos tenían. Van a México, toman México y allí se instalan. Comienza la evangelización en masa. En el 1524, llegan los “doce apóstoles”. Se llaman así a aquellos franciscanos extraordinarios que se lanzan a recorrer todo México. Uno de ellos era Montolinía, que significaba “el pobre”. Conocemos hoy la calidad de aquellos misioneros; venían de una España del siglo XVI donde florecía santa Teresa y san Juan de la Cruz, esa España que se hallaba en los más fervoroso de su afán caballeresco y a su vez su ansia de santidad. Montolinía recorría a pie descalzo, todo México; cientos de kilómetros; los indios le llamaban “el pobre”, pues era más pobre que ellos, tenía una raída sotana franciscana, aprendió rápidamente el azteca y predicaba admirablemente en este idioma; todos estos primeros misioneros aprendieron el idioma indio. A tal punto que los españoles se quejaban de que los indios no aprendían el idioma castellano, porque la iglesia no lo permitía.

Ahora eran muchos millones de gentes y la organización política era necesaria; la corona toma mano activa en el asunto. Sin embargo, solamente Castilla se lanzaba a América, mientras que Aragón estaba comprometida en la política europea. Hasta 1519 América era insignificante, “no aportaba un centavo”, no interesaba. Mientras que desde 1519 en adelante comienza la época de esplendor y es cuando llegan los grandes eclesiásticos. Llega Zumárraga en 1528 y salva a México de la primera audiencia, que es un desastre. Llega Julián Garcés, un obispo dominico, a la región de Tlaxcala; después Vasco de Quiroga, en Michoacán y Marroquín en Guatemala; llegaron muchos otros obispos muy buenos, un clero secular en aumento y también muchos miles de misioneros; dominicos y franciscanos. Los franciscanos fueron los primeros. No faltaron igualmente los mercedarios. Mucho después llegaron los jesuitas. Entonces, poco a poco, se va organizando la iglesia, aun en Florida que en 1520 constituía obispado; México en 1530 y después van apareciendo todos los obispados de la región. Todo esto gira en torno a Santo Domingo, la actual Santo Domingo, la isla Española: es una gran ciudad, el centro de todo el tiempo primitivo. Pero, poco a poco, México tomará la primicia, enorme ciudad si se cuenta a los indios.

Después, Pizarro descubre el Perú, apoyado especialmente por el que será luego el primer obispo de Quito, García Arias, que es el que pone buena parte del dinero, el que entusiasma al grupo y le da un objetivo a la empresa. Pizarro sale de Panamá y llega a Tumbes. Comienza así la conquista del imperio inca. Con estos dos imperios la situación cambia, porque ahora América tiene una consistencia propia. Además, es descubierta la región de los Chibchas, al reunirse dos expediciones; una viene desde el norte y otra desde el sur, desde la región de Pizarro. Con Belalcázar y sus compañeros se origina la Nueva Granada. Tiempo después se fundará el obispado de Santa Fe de Bogotá; ya existía el de Santa María y el de los Coro; en América central el de Panamá. En fin, muy rápidamente existen veinticinco diócesis con toda la organización necesaria.

La organización de la iglesia (1551-1620)

Una nueva etapa comienza en 1551. Hacia esa fecha concluye la primer gran evangelización de América; no así la parte Brasil y la Argentina, que era justamente la más primitiva. El español de ningún modo negó lo amerindiano; plantó raíces sobre lo existente y no en vano vino por el Pacífico; mucho más fácil les hubiera sido venir por la vía del Atlántico sur hacia el Plata, pero no fue así. Nuestros indios eran miserables, es decir, con una prehistoria muy pobre. La gran prehistoria, tenía como centro el Pacífico y ahí se constituye la iglesia en todo su esplendor. Por eso la iglesia colonial tuvo dos grandes centros: México, la capital del imperio azteca, y Lima en el imperio inca. Allí se fundaron las grandes universidades; allí se instalaron las imprentas y de allí irradió su vida la iglesia. Es decir, los dos grandes arzobispados fueron fundados sobre los dos grandes imperios: los fundamentos de la iglesia no fueron artificiales. La región más próspera futura va a ser la del Atlántico. Pierre Chaunu traza un ángulo con vértice en el Atlántico y que incluye las partes tropicales de América, y excluye la región de las pampas, donde la conquista en vez de hacerse rápidamente se realizará con lento avance del alambrado en el siglo XIX; esta región es la más rica actualmente, donde el hombre ha trabajado y conquistado lentamente la tierra. Mientras que en la zona del Pacífico, Pizarro llega, y de “un golpe”, conquista todo un imperio, porque había ya organización política.

En 1551 comienza realmente la organización de la iglesia en todos los pormenores. En ese año se realiza el primer concilio provincial de Lima, que preside Loaisa, quien fue durante cuatro decenios obispo y arzobispo de Lima. Loaisa es la gran figura del Perú naciente. Mucho más que Almagro y Pizarro, y aún que la Gasca que organiza las cosas pero se marcha. Después de Loaisa vendrá Toribio de Mogrovejo, que es una figura imponente, que desde 1580 a 1606 realmente conduce el Perú, aunque vivió en esa época Francisco de Toledo, que fue un buen virrey. En 1551, como decíamos, se celebra el primer concilio. En 1536 se había celebrado ya un sínodo según algunas lecturas en los archivos que he podido hacer, se trata del primer sínodo que se realizó en Guatemala.

He podido construir una lista de setenta y dos sínodos diocesanos desde 1536 a 1636, entre los cuales muchos están inéditos. Estos setenta y dos sínodos era propiamente autóctonos, hablaban casi exclusivamente de la evangelización de los indios, de las lenguas, de las exigencias que debían plantearse a los doctrineros, a los curas, etc. Es decir, que de ningún modo era una iglesia “importada”, era una iglesia que hacía el esfuerzo de entrar en la realidad, un esfuerzo enorme. Lo que pasa es que la complejidad de la realidad sobrepasaba a sus posibilidades, pero que trabajaba seria y realmente mucho, como nunca después lo hará nuestra iglesia. EL siglo XVI es un siglo de oro, y este 1551 es un momento original. Loaisa había dictado 18 ordenanzas para sus misioneros; eran muy concretas: se explicaba cómo realizar la misión, se indicaban las exigencias de un clero reformado, misionero realmente. Los obispos mismos veían la realidad. Desde 1551 se van sucediendo los concilios en esta primera etapa. Se realizan más tarde el primer y segundo en México con Moya y Contreras; se celebra el segundo del Perú que lo hace también Loaisa, después el tercero, que es el que ha quedado como prototipo de los concilios provinciales americanos. Entre 1582 y 1583 se celebró el tercer concilio de Lima que lo realizó Toribio de Mogrovejo. Es el gran concilio de la época colonial.

Toribio de Mogrovejo era joven laico, presidente de la inquisición de Granada, que estaba muy relacionado con los islámicos recién convertidos. Era un hombre de una gran formación, había sido muy buen alumno en Salamanca y tuvo hasta pretensión de llegar a ser profesor de la universidad. Estaba solamente tonsurado cuando Felipe II lo propone para que reemplace a Loaisa porque luego de varios intentos no encuentra sucesor. Con cuarenta y dos años Toribio acepta la propuesta y se va al Perú. Se puso a leer de inmediato los papeles que había del Perú para saber lo que pasaba allí. Partió por vía del Pacífico, después de largos meses llegó a Lima y de inmediato entró en contacto con el indio. Realizó cuatro visitas. Se dice que en sus visitas caminó más de quince mil leguas, sesenta mil kilómetros; una visita duró cinco años; entró en muchísimos lugares donde jamás había puesto el pie un español, en plena montaña. Hay que contemplar los mapas de sus distintas visitas. Llegó hasta el norte del Perú, más allá de Trujillo y luego hasta el sur, es decir, por todas partes. Realizó doce sínodos diocesanos en sus años de gobierno y a su vez tres concilios provinciales; es decir; cuando no podía llegar a Lima iban sus curas, su gente y donde estaba se reunía en “sínodo”, allí se discutían todas las cuestiones que había en su arquidiócesis. Toribio de Mogrovejo es un obispo eminentemente misionero y para los indios era casi un “dios”, un inca, porque era un hombre de una pobreza absoluta, de total entrega; nunca tuvo nada; cuando murió no dejó nada y en su palacio episcopal residió poco tiempo, estuvo siempre en sus “andezas” misioneras. Vale la pena leer el libro de Rodríguez Valencia sobre *Santo Toribio de Mogrovejo*, un muy buen trabajo, uno de los primeros trabajos históricos sobre nuestro obispado.

Esta etapa histórica de la iglesia terminaría justamente con la muerte de Toribio en 1606 o en 1620. En esta época se funda la última diócesis del norte: Durango, y la última gran diócesis de la época colonial en el sur: Buenos Aires. Con estas dos diócesis queda la iglesia prácticamente organizada en todo el ámbito americano y no avanzará mucho más; sólo se fundarán algunas diócesis secundarias y aún un poco será lo que prosperarán las misiones; un poco en el norte, hasta el siglo XVIII, pero nada más. En 1620 podríamos decir que ha quedado concluida la organización eclesiástica de América. En este siglo hay una cantidad de sínodos diocesanos en Argentina. Para los primeros sínodos argentinos tenemos que remontarnos hasta 1594. Esta sería para mí, la tercera etapa; la organización de la iglesia en América Latina. La misión ha bautizado prácticamente la gran masa de los indios que estaban en contacto con los españoles. ¿Hasta qué punto se evangelizó? No hay que relativizar y mofarse de aquella evangelización en masa; es verdad que en muchas partes fue totalmente superficial y no fue una auténtica evangelización. Sin embargo Robert Ricard en su libro *La conquista espiritual de México* ha demostrado que las regiones bien evangelizadas en el siglo XVI, son las que han permanecido, al menos en su decir, cristianas hasta hoy, aunque en un catolicismo que llamaríamos popular. Pero han permanecido cristianas; mientras que las regiones mal evangelizadas de esa época, son las que han sido más impregnadas de paganismo y de influencias externas al cristianismo. Se puede decir, entonces, que esa misión no fue tan superficial como se cree y hubo una enorme eficacia. Lo cierto es que en 1620, o en 1623, fecha de la muerte de Felipe III, o en 1625, cuando se celebra el primer concilio de Santa Fe de Bogotá, o en el 1629 el primer concilio de La Plata de las Charcas, que lo celebró el mismo obispo Arias de Ugarte, termina esta época.

Arias de Ugarte era un gran obispo, miembro de la Audiencia de Panamá; de ahí fue nombrado obispo de Quito, pasó como arzobispo de Santa Fe de Bogotá, luego arzobispo de la Plata de las Charcas, y luego terminó en Lima. Era un hombre del temple de Mogrovejo; visitaba a sus indios. SU camino desde Bogotá hasta La Plata de las Charcas lo hizo a lomo a lomo de mula unos cuantos miles de kilómetros. Convocó dos grandes concilios para solucionar la pastoral y ver cómo se encaraba la misión.

El siglo XVII hispanoamericano

De 1620 en adelante, comienza una época de estabilización. Es cuando comienza más bien esa época colonial cuya idea tenemos nosotros hoy. Las fronteras con el indio se solidifican; los misioneros dejan de hablar a los indios en sus lenguas; entra ya la política de la corona de hacer estudiar el castellano al indio. Los que han sido convertidos en el siglo XVI permanecen cristianos; los que no lo han sido, más bien se retiran hacia la selva, las montañas, y se reintegran al estado de paganismo que después subsistirá en nuestros campos. EL siglo XVII es un siglo distinto, de grandes luchas entre los obispos y religiosos, entre los jesuitas y dominicos. Los jesuitas tenían una política muy particular, un tanto separatista. Se ve esto muy concreto en la fundación de la universidad de Lima. Los dominicos habían fundado una universidad primero en su convento; luego el obispo quiere que se transforme en una gran universidad diocesana y que en ella colaboren todos los religiosos; los jesuitas no aceptaron formar parte y, por último, se hizo la universidad como pensaba Loaisa, fuera del claustro dominico y sin la participación de los jesuitas. En muchas partes los jesuitas organizaron sus extraordinarias obras pero un tanto aparte de los demás. Esta es la época de conflictos agguerridos y por eso se explica que hayan sido después expulsados. El jesuita tenía ante la corona una posición de independencia, lo que nos

parece muy positivo; era la única orden que no estaba bajo el dominio de la corona. Por el patronato y por las bulas que consiguieron los reyes de Adriano VI, era el rey quien constituía los grupos de misioneros, les daba los medios para que se concentraran en Sevilla y de ahí los enviaba a América; les pagaba el viaje, eran un poco los enviados del rey. Los franciscanos y dominicos, estaban bajo la autoridad del Consejo de Indias. Mientras que los jesuitas nunca aceptaron esto; el que constituía los grupos era el general de Roma. Los jesuitas eran, en el nacionalismo exagerado de los españoles, un elemento de universalismo y un contacto indeseable con Roma; claro el rey no aceptaba esto, lo cual creo habla en pro de los jesuitas. Pero en América tampoco apoyaban la política episcopal; hubo continuas rencillas, continuos roces entre jesuitas y obispos, y también lo hubo entre los religiosos. ¿Por qué? Porque en esta época se comienza a producir un fenómeno que se llama la secularización, pero en un sentido distinto al actual. Las “doctrinas” comienzan a ser pasadas al clero diocesano; esas doctrinas habían sido fundadas por los religiosos, franciscanos, dominicos. ¿Qué había pasado? En los comienzos, claro, los indios eran paganos; se trataba de un trabajo durísimo: el de ir a la conquista; eso lo hicieron los religiosos. Pero después esas regiones se transformaron en regiones cristianas, ricas y que dejaban buenos diezmos. Los obispos decían: “Estas regiones deberíamos entregarlas al clero secular y los misioneros, que eran mendicantes, deben ir a la avanzada; esto es ser fiel al sentido de la orden mendicante que siempre es misionera”. Esta posición no era aceptada; por esto hubo continuos conflictos. No creamos que esta época tuvo tanta escasez de clero; en Lima en el momento mismo de Toribio, escribía: “Tengo muchos sacerdotes y no sé qué hacer con ellos”. No tenía donde ocuparlos. Es decir, en la zona de Lima y de México, a fin del siglo XVI y comienzo del siglo XVII, comienza a sobreabundar el clero; se cubren realmente las necesidades; las doctrinas tienen uno o dos ministros; en los puntos más perdidos siempre hay algunos que los visitan. En Lima había dos cátedras de lenguas y para poder ordenarse los sacerdotes tenían que saber o quechua o aymará, además de sus estudios teológicos. Esta cátedra de aymará era muy importante. Todavía existe en Perú parte de la población que sólo habla aymará o quechua y no hay quienes les hablen en su lengua, quien los evangelice. Esto se cumplió en cambio en el siglo XVI y después en el siglo de oro, de la gran España; era la nación que ejercía la primacía en el contexto europeo; era una gran cultura. Pero desde el siglo XVII todo esto se pulverizó, y nosotros también somos fruto de aquella decadencia.

La decadencia borbónica (1700-1808)

Desde 1700 al 1808 estamos en la época de los borbones. América pierde mucho de su importancia: la iglesia se fosiliza un poco más y es escaso lo que avanza; es una época triste, en el sentido de que no hay nada radicalmente nuevo. Lo poco que se puede decir de la época es que en el norte los misioneros siguen avanzando, son los jesuitas primero y los franciscanos después de la expulsión de aquellos. Sobre la expulsión de los jesuitas en 1769 (1767 en Brasil, y en 1769 en las otras regiones) sería poco decir que fue un hecho esencial. Salieron más de 2,200 jesuitas de América y esto era la elite de las comunidades, de las universidades; eran los que estudiaban física y química, que pensaban una filosofía y teología modernas. Esta orden al salir deja un mundo “desequipado” que lo ocupan los franciscanos y dominicos. En general no estaban a la altura de sus antecesores; se produce un primer derrumbamiento del sistema de cristiandad. Creo que mucho de lo que vendrá a continuación, el catastrófico siglo XIX, vendrá originariamente por aquel golpe. Si los jesuitas hubiesen permanecido no es difícil que las cosas hubieran evolucionado de otro modo. En Mendoza, por ejemplo, los jesuitas salen; tenían un gran colegio

ahí. Al cerrarse este colegio no queda nada de importancia en el plano educativo. Sólo después de la independencia se comienza a organizar un colegio nacional fundado por el estado.

La lucha social y obispos mártires

Hay un mártir inequívoco en la época colonial: es el obispo Antonio de Valdivieso de Nicaragua. Valdivieso era obispo de Centroamérica, coetáneo de Bartolomé de Las Casas y también de otros grandes obispos de la zona de Centroamérica, donde se explotaba al indio de una manera inimaginable. Hay que leer los documentos de la época para comprenderlo. Valdivieso escribe al rey: “Estoy en peligro porque yo pongo cada vez a estos indios bajo el dominio de su majestad”. Vale decir, quería sacar a los indios de las encomiendas, según las leyes nuevas de 1542, y ponerlos a disposición del rey, libres. El gobernador de Nicaragua, en esa época, se llamaba Contreras. Y tres años antes de su muerte, Valdivieso dice: “Mi vida corre peligro pero yo continúo en la defensa del indio”. Y en el año 1550 el gobernador lo hace asesinar. Valdivieso muere, y muere mártir inequívoco en la época colonial: se llama el obispo desconocido. Nadie se acuerda de él, sin embargo, es una enorme figura que proyecta su luz en Latinoamérica. Y no fue uno; fueron más de veinte obispos los que jugaron totalmente en defensa del indio, en torno a los años 1540 al 1560. Por ejemplo, Pablo de Torres, obispo de Panamá, expulsado de Panamá por la misma causa: Juan del Valle, obispo de Popayán. Este, por ejemplo, al ver que no podía defender a sus indios de Popayán, fue hasta la audiencia de Santa Fe de Bogotá; y como no lo dejaron proceder se fue hasta el Consejo de Indias, y como el Consejo de Sevilla no lo aceptó, con su mula, cargado de legajos donde acusaba a los encomenderos de injusticias que cometían contra los indios, se fue al concilio de Trento. Y murió en el camino, en Francia, en un lugar desconocido. Es un poco como la historia de la iglesia: quiso llegar a Roma, pero nunca pudo llegar, porque Roma hablaba con América a través del rey y del Consejo de Indias; nunca directamente. Roma nunca tuvo presencia en América colonial. Cuando se produzca la independencia, nuestros gobiernos van a tener que pedir a Roma, directamente, que acepte la independencia; pero Roma está comprometida con el imperio austríaco y con Francia; no puede aceptar la independencia de América y la condena en 1816. Hay una encíclica condenando nuestra revolución de independencia. De tal manera que San Martín, militar español, “traidor” a su patria, es además, condenado por el papa. Si yo me pongo en su lugar, puedo entender esta gesta; si no me pongo en su lugar, entonces digo: “¡Viva San Martín, o Bolívar, o Hidalgo!”, pero no sé quiénes fueron. La historia, en esto, es maestra de la vida.

La guerra de la “emancipación” nacional. La crisis de la cristiandad colonial.

La cristiandad que se organizó desde casi el origen de la conquista entra en crisis desde la independencia (1808), cuando Fernando recibe el embate de la invasión napoleónica. La independencia nos cae un poco como un regalo no logrado por nosotros; es como un don, que en cierta manera todavía no habíamos nosotros mismos merecido. Y es por eso que, no maduros todavía en la historia, quedamos un poco a la disposición de los poderes imperantes a comienzos del siglo XIX.

Se habla de una guerra de la “independencia” - 1808 a 1825 - . Pero, en verdad, no hay una guerra de la independencia popular, sino sólo de un grupo oligárquico criollo que logra librarse de España para caer nuevamente dentro de otro imperio. Hoy se habla de países subdesarrollados y de países desarrollados. En verdad, la primera antinomia es entre las sociedades tradicionales y las sociedades desarrolladas. Las sociedades tradicionales son las que no han recibido todavía

el choque de las sociedades desarrolladas, de manera que son independientes. Tales serían los esquimales, los pigmeos o los indios antes de la llegada de los españoles. Pero cuando la sociedad desarrollada impacta la sociedad tradicional, ésta cobra conciencia de la desproporción. Y solamente en la conciencia de la desproporción tiene conciencia de necesitar algo que no tiene. Y en ésta como oposición es que realmente aparece la sociedad subdesarrollada.

Subdesarrollada significaría, entonces, una relación con sociedades desarrolladas; pero en conciencia de la distancia. Podríamos decir, entonces, que América latina nace subdesarrollada. Yo no digo Amerindia (los aztecas, los mayas, los incas), sino América latina. Nace subdesarrollada porque los conquistadores que llegan a América, llegan ya en conciencia de que no están en España, pero querían estar en España. Y de ahí los nombres de: *Nueva* España que tuvo México; *Nueva* Granada que tuvo Colombia; *Nueva* Rioja, la ciudad argentina Rioja, etc. Todas esas “*nuevas*” significan un poco repetición de aquello que ellos querían cumplir entre nosotros; pero quiere decir, entonces paradójicamente, que este mundo no es “*nuevo*” sino que es “*viejo*”, porque si quiero *repetir* lo que he dejado atrás, lo que hago ahora es imitación de lo que es anterior. Quiero decir que aquello es más joven; esto es más viejo porque lo repito. En nuestro “nuevo mundo” (quizás lo descubramos hoy) de hecho lo que se hizo, sobre todo en la época de la cristiandad colonial, fue repetir una sociedad ciertamente más desarrollada y, por eso, ya en conciencia del subdesarrollo. Subdesarrollada fue y, al mismo tiempo, dependiente, porque toda la estructura de nuestra cultura, de nuestra economía, de nuestra política y de nuestra iglesia, dependía de la metrópoli. De tal manera que, en la totalidad (en la que habíamos puesto a Moisés en el desierto; ahora vamos a aplicar de otra manera esta categoría), estaba España como la dominadora y dominaba a la cristiandad colonial. La dominaba, por ejemplo, pidiéndole el oro o la plata con lo cual Carlos o Felipe cumplían sus hazañas católicas contra los luteranos germanos. Pero ese oro y esa plata, con los cuales pagaban sus campañas y que iban a parar a los holandeses, ingleses y otros industriales surgentes de aquellas épocas, eran extraídos y regados por la sangre y con la muerte de los indios. De tal manera que estaban manchadas ya con una injusticia de la cual, por más que los hispanistas no lo quieran ver, el rey católico se hacía solidario; se hacía solidario de la muerte del indio cuando les pedía a los virreyes que le enviaran oro y plata para pagar “la gran cruzada católica contra los herejes luteranos”. España, por tanto, domina como sociedad más desarrollada, según un cierto criterio de desarrollo, sobre una sociedad que se sabe ya subdesarrollada, y se comprende como tal dentro de una totalidad en la cual ella no ocupa el lugar del poder sino más bien el de aquellos que sufren el poder: los oprimidos.

Es ésta la situación de la cristiandad colonial, a todos los niveles, aún filosófico y teológico. Los libros llegaban de Europa y las glorias de un filósofo o de un teólogo americano (que hubo muchos) eran que sus libros se publicasen en España, en Venecia, en Leipzig, o por uno de los grandes editores europeos, gracias a la mediación de España en Europa.

¿Qué va a significar la guerra de la independencia, la ruptura del gran sistema de cristiandad? Va a significar sólo lo siguiente: dentro de las colonias hispánicas había un grupo que sufría de manera directa o primera ese influjo, pero que a su vez quería librarse de ese influjo dominador. Era la oligarquía criolla. ¿Por qué? Porque España gobernaba en América gracias a una burocracia (que eran los oidores de las audiencias de los cabildos, los mismos obispos, virreyes, gobernadores, etc.) que se enviaban en gran parte de España. Pero los criollos no tenían poder;

sobre todo, no tenían poder de decisión sobre las cuestiones económicas, eclesiásticas, etc. Esta clase criolla es la que en realidad se levanta contra España. Nuestra “independencia” del siglo XIX no es más que una revolución de la oligarquía criolla, que quiere romper este pacto colonial con España. No nos olvidemos que esa oligarquía criolla también domina: primero al indio y también al pequeño pueblo español que no ha podido formar parte de esa oligarquía, en especial, la gran masa de mestizos. De tal manera que tenemos: a los burócratas hispano-dominadores, a los criollos subdominadores-dominados y al verdadero pueblo pequeño-indio, también criollo muchas veces y mestizo, que es el que en la guerra de la “independencia”, allá en el 1808-1825, no influyó para nada sino sólo como carne de cañón.

Ruptura, entonces, de la dependencia de España. Pero esa oligarquía rompía con España porque quería in pacto más beneficioso. Ese pacto más beneficioso se lo proponían los ingleses. Los ingleses no le pedían oro ni plata, y tampoco le vendían vino o aceite, que se podían producir aquí. Ese era el pacto con España. España compraba el oro y la plata y nosotros le vendíamos cosas que podíamos producir, pero que no se nos permitía, de lo contrario, ¿con qué nos pagaría? Mientras que Inglaterra instaure un nuevo pacto, y ese pacto consiste en vendernos materias manufacturadas y nosotros, en cambio, materias primas, dentro de las reglas estudiadas por Adam Smith. El nuevo pacto es firmado por nuestras oligarquías, y nuestra “independencia nacional” no es más que el pasaje de dominación española a la dominación de lo que en ese tiempo era el gran imperio que dominaba todos los mares: Inglaterra. Esta oligarquía, entonces, se libera sólo en el sentido de liberarse de España y va a organizar un nuevo sistema: ahora es ella la encargada de dominar al pueblo pedagógicamente domesticado. Y esa es la situación en que nos vamos a encontrar desde el siglo XIX, en el siglo XX. Inglaterra puede cambiar de nombre, pero al fin habrá un gran imperio que domine la totalidad latinoamericana. Ese pueblo pobre latinoamericano es el que nos va a interesar en la etapa presente, porque es quizás el que comienza a despertar por primera vez. Y si en 1808, 1810, 1825, fueron ellos, la oligarquía criolla, la que despertó, hoy en cambio estamos en un proceso de despertar del simple y humilde pueblo. Este proceso va a ser algo distinto al anterior y quizás cobre características mucho más cabales: sería la liberación del pueblo, con ruptura de la dependencia de los imperios; lo cual significaría por lo menos un tiempo de coexistencia sin dependencia para, quizás, en el próximo futuro, converger en una gran cultura universal analógica, donde cada uno podrá colaborar con lo propio. Y esa cultura universal analógica concreta, o va a ser la convergencia de todas las culturas – si nos liberamos antes – o será simplemente la imposición de una de ellas y la aniquilación de las otras, como la historia, a lo largo de los siglos, ha conocido ya muchos casos.

¿Cuál es la actitud de la iglesia? ¿Cuál es la actitud, por ejemplo, de los obispos? Los obispos eran realistas en parte; de tal manera que más bien se opusieron a esta ruptura y muchas veces optaron por regresar a España. El bajo clero, en cambio, es el que se juega porque ya es criollo en su totalidad y perteneciente, muchas veces, en sus más preclaros exponentes, a la propia oligarquía criolla. Los sacerdotes tomaron las armas, organizaron ejércitos (como Hidalgo y Morelos), hicieron cañones con campanas de iglesias (como fray Luis Beltrán, ofm); otros sacerdotes fueron diputados de provincias, etc. De tal manera que el clero se juega también a favor de esa ruptura con España y, por supuesto, el laicado oligárquico apoya también esta posición. Se pasa entonces, lentamente, de 1808 a 1825, a la ruptura definitiva en a doble guerra de la independencia.

En 1814, la única región que todavía queda independiente de España, es la del Río de la Plata.. Todas las demás regiones han sido recuperadas por el rey; y si Güemes no hubiese defendido las fronteras del norte argentino, quizás el destino de América hubiese sido muy distinto. Lo cierto es que hay un primer movimiento de emancipación; después una vuelta de España; un tercer proceso, en el cual colaboran San Martín en el sur y, genialmente Bolívar en el norte, rematando el proceso en la unidad de Guayaquil; y, por último, en el que México declara la independencia. El conservadurismo mejicano declara la independencia de España porque los liberales se han apropiado de las cortes y, en contra los liberales, la conservadora México declara la independencia. Lo cierto es que este pasaje se hace dentro del más claro conservadurismo católico. Nada es cambiado, ni en cultura, ni en modos de ser. No hay ruptura cultural.

Continúa la decadencia con matices conservadores (1825-1850)

Desde el 1825 hasta el 1850, concretamente hasta 1849 en Colombia, hay como una conservación de las estructuras anteriores: se observa la organización de los nuevos estados que van naciendo en torno a las audiencias, principalmente, o en torno a una gran capital. Centroamérica ya comienza a pulverizarse porque había in gran antagonismo entre las capitales centroamericanas. La historia de San Salvador es muy distinta a la de Guatemala, la de Costa Rica o de Panamá, esta última pertenecía a Lima y no a México. En esa época, entonces, se va constituyendo la unidad nacional; el deterioro de la iglesia es cada vez mayor. Hay que pensar que la independencia significa la destrucción del sistema del patronato, ya que no hay ningún misionero que venga de España. Los españoles habían mandado miles y miles de misioneros, y habían enviado libros. Ahora no entra más un libro de España. España había mandado dinero, no solamente para mantener la administración, sino también para mantener la iglesia, y este dinero no llega más. Hay regiones enteras, como la Argentina, en que no se ordena un sacerdote más: no se los puede formar; no hay ni siquiera quien los ordene. En esos años comenzó la ruptura. En 1849, en Colombia, se promulga la primera constitución liberal; es la “nueva América”, la época colonial es dejada de lado. Esta constitución se propone la separación de la iglesia y el estado. La gran conmoción, sobre todo por el sentido que tenía la secularización, había avanzado a tal punto que unas minorías podían ahora imponer doctrinas que hasta ese momento eran imposibles. En esta época comienza la *ruptura* entre una iglesia que se iba minimizando o casi desapareciendo, que no podía responder más a las incitaciones de esa época, pero, que, sin embargo, tenía todavía cierta importancia socio-política; mucho poder todavía, porque los obispos eran “grandes señores”, no por su situación económica, sino por su influencia; “todo el mundo” se sentía todavía cristiano y de hecho lo era a su modo. Pero, de todos modos, la elite ya no era cristiana; era más bien un tipo liberal inclinándose hacia lo que después se concretará en el positivismo.

La ruptura se produce (1850-1929)

En 1849 los liberales suben al poder en Colombia: es el primer gobierno liberal latinoamericano. El liberalismo, ahora sí, los gobiernos liberales (el partido liberal, se va a llamar en muchas partes) van a producir una ruptura y va a ser el primero que se declarará anticristiano, sobre todo, anticatólico; va a repudiar el pasado hispánico y la cristiandad. Ellos van a escribir la nueva historia; van a presentar a los hispanistas como lo negativo, porque negando a los hispanos, niegan también el catolicismo colonial y niegan todo el pasado popular. Esto acontece en Colombia y acontece también en Argentina en el 1853 y, más o menos, en la misma década en toda América latina.

De 1859 a 1929 se desarrolla una gran época, la época de un nuevo proyecto latinoamericano. Ese nuevo proyecto es dado por la oligarquía, pero no conservadora sino liberal, y teniendo como ideal histórico concreto, en gran parte a Francia en lo cultural, a Estados Unidos en lo técnico. La “civilización” es Estados Unidos; la “barbarie” es nuestro pasado. Ahora comienza nuestra oligarquía conservadora criolla a ser oligarquía liberal y burguesa, empieza a tener una actitud distinta ante la vida, empieza a tener el ideal de “estar-en-la-riqueza”. En 1870 aparece, después del krausismo, el positivismo como su gran ideología. Esta irrupción (un José ingenieros en Argentina, un Lemos en Brasil, y tantos otros en todos los países de América latina) del positivismo, materialismo dicho ateo (en realidad anticreacionista, y por lo tanto afirmando la divinidad de la materia, panteísmo, entonces se impone en nuestra cultura. Nuestros abogados y médicos todavía se forman en esta ideología positivista, desde el ya lejano 1870-1890. Esta burguesía oligárquica que no tiene en definitiva demasiado poder, es anticlerical, anticatólica. La crisis de la cristiandad se debe no sólo al desequipamiento en la iglesia, no sólo a que durante muchos decenios en la guerra de la independencia no hay obispos, no sólo a que desaparecieron numerosos seminarios, no sólo a que de España no vienen más sacerdotes ni libros; significa una ruptura querida y planificada de todo el sistema. Hay ahora una elite en el poder que es fundamentalmente anticatólica.

Esa oligarquía burguesa e incipiente, llega sin embargo, tarde al proceso industrial; de tal manera que pierde poder y la crisis del 29 es fatal y definitiva para ella. Pierde poder y no puede gobernar más. Por una razón muy simple; la oligarquía burguesa inglesa, por ejemplo, cuando Adam Smith escribía su libro famoso en 1776, *sobre El origen de la riqueza de las naciones* tenía una paz social total, porque ellos podían organizar su industria y explotar al obrero; ese obrero no tenía ante sí ninguna imagen de un hombre mejor tratado que él. Trabajaba dieciocho horas por día y todos hacían lo mismo en Lyon, en Liverpool, en Berlín, en París. Esa burguesía tuvo tiempo, tuvo dos siglos, para, a partir de esta relación de explotación, ir acrecentando su capital; y al mismo tiempo que iba creciendo el empresario, iba creciendo el obrero e iba creciendo la sociedad desarrollada. Pero, en cambio, nuestra burguesía industrial llega tarde en 1890-1900. El que trabaja en una fábrica argentina, brasileña o mejicana, no trabaja dieciocho horas por día porque ya sabe que el obrero europeo trabaja nada más que diez. Entonces se produce una contradicción imposible de superar hoy todavía: es que el pueblo, el simple pueblo, aquí, tiene ante sí la imagen de un país desarrollado; y, por lo tanto, exige a sus empresarios burgueses mucho más de lo que éstos le pueden dar en un sistema capitalista. Se produce continuamente una contradicción; si el empresario da más de lo que puede no se capitaliza y la industria no funciona más; o da menos de lo justo y se produce el conflicto social. La burguesía ha llegado tarde al proceso industrial y no tiene salida como clase industrial. La crisis del 29 de es por ello una crisis fatal para esa elite burguesa, lo que desde 1930 la irrupción de un nuevo factor de poder.

El proyecto de “nueva cristiandad”

El año 1930 para toda América latina es un año clave. La pérdida del poder de la clase liberal anticatólica, permite ahora un respiro al catolicismo, el cual va a comenzar una renovación; y a esta renovación la llamaría el intento de una “nueva cristiandad”. La cristiandad ha sufrido un golpe fatal en América latina, porque España era católica, mientras que a Inglaterra esta dimensión religiosa no le interesa (lo que le interesa es nada más que el beneficio industrial), y además, es anglicana. Allá por 1930, cuando la oligarquía católica, y sobre todo anticlerical –

porque la iglesia es un poder y ellos también son un poder oligárquico – pierde poder, se funda la acción católica en casi todos nuestros países, poco a poco. EL laico irrumpe nuevamente en la escena. Desprestigiado el liberalismo por este fracaso imposible de superar, irrumpe también en la escena una nueva clase que, ante la falencia de poder de la oligarquía burguesa, toma dicho poder: la clase militar, La clase militar se va a hacer presente porque no hay quienes gobiernen: 1930 no sólo en Argentina, sino de una manera u otra, el fenómeno se expande por América latina. Porque pierde poder la oligarquía anticatólica y surge entonces el proyecto de una nueva cristiandad. ¿Por qué digo de una “nueva” cristiandad? Porque la teología de la tercera escolástica sólo nos permitía pensar la renovación o imitación de la cristiandad. Martitain escribe *El humanismo integral*, que habla de una nueva cristiandad analógica. Nosotros, como no conocíamos nada de nuestra época colonial, el único testimonio de cristiandad que teníamos era el medieval. Belloc, León Bloy y muchos otros autores de aquella época, son leídos por todos los laicos. “Nueva” cristiandad significa un querer nuevamente instalar la cristiandad, ya que ésta casi ha desaparecido bajo la persecución laicista de los liberales. Surge desde estos años en adelante, hasta 1962, el gran intento de la reconquista masiva y, por lo tanto, mayoritaria, de un catolicismo que quiere también ser triunfante y que quiere llegar a dominar la enseñanza, la política y hasta la economía; todo lo que pueda dominarse. Hay efectivamente un gran proyecto triunfalista de nueva cristiandad. Es toda la época de la acción católica y de la democracia cristiana, época de resurgimiento cristiano, pero que va a quedar atrás desde el concilio Vaticano II.

El intento de la nueva cristiandad va a comenzar a mostrar sus límites y esos límites van a estar indicados en la crisis, por ejemplo, entre otros, de la democracia cristiana, por una parte, y de la acción católica, por otra. Es Comblin, un teólogo belga, el que escribió el libro que se llama *El fracaso de la acción católica*. Lo escribe desde Brasil. El experimenta el proceso desde América latina. Ese libro fue una “bomba” allá por los años 1961 y 1962, antes del concilio. El fracaso de la acción católica no es en realidad un fracaso, sino más bien un llegar a sus límites.

La crisis de las cristiandades

La cristiandad ruso-bizantina recibe el golpe fulminante en 1917. Europa había comenzado, por su parte mucho antes, un proceso de secularización. Este proceso de secularización se transforma en secularismo. Lo que comienza por ser un movimiento de secularización, que es un proceso de autonomía de lo temporal, normal, más aún, inspirado por la iglesia, se transforma en “secularismo”. El secularismo es la secularización anticristiana, producida en mucho por la reacción que tuvo la iglesia. Pero ¿por qué? Porque Bossuet, Berlarmino y muchos hombres de la iglesia defendían la cristiandad pero no el cristianismo. Defendían la influencia cultural de la iglesia; defendían algo muy concreto: los estados pontificios. El concilio Vaticano I está todo saturado por ese ambiente de defensa de los estados pontificios. No creamos que la cuestión desapareció hace ya muchos siglos. En pleno siglo XIX era todavía el problema fundamental el hecho de que algunos “libertinos” italianos querían atacar los estados pontificios. EN el trasfondo del Vaticano I están los estados pontificios. Hoy hemos recuperado una saludable libertad.

En Hispanoamérica el liberalismo anticlerical, el positivismo, son los instrumentos providenciales. Así surgieron en la América latina la secularización, el laicismo y el secularismo. Se trata entonces el fin de una época. De una época que, como dijimos se trata de la

universalización mediterránea del cristianismo. El concilio Vaticano II es como un pasaje a la tercera época.

La nueva situación

Hubo hombres que se anticiparon a esta época. Esos hombres que se anticiparon, “la pasaron mal”. Recordamos la figura de un Lagrange, gran exegeta dominico, que, oculto como los profetas de Jerusalén, escribía sus grandes obras, perseguido. Por ejemplo, Teilhard de Chardin, o todavía hasta hace muy poco, Yves Congar. Congar escribió en 1937 *Los cristianos desunidos*. Si leemos ahora ese libro no podemos menos que preguntarnos: ¿qué tiene este libro de novedoso? En el momento en que lo escribió Congar era un libro peligroso; se prohibió su reimpresión. La gran escuela Le Saulchoir fue dispersada. Se liquidó un gran movimiento que se llamaba la *nouvelle théologie*; no era más que una *bonne théologie*, histórica. Esa teología de Le Saulchoir sufrió un golpe definitivo, fatal. Y todo lo que después cada uno de sus componentes pudo seguir escribiendo fueron cosas que habían perdido su impulso. La gran obra que conjuntamente habían emprendido fue pulverizada; porque se separó el equipo; se los apartó de la monumental biblioteca que habían formado. Todo esto es muy reciente. Hubo gente que se anticipó al concilio, pero sin embargo, no pudo expresarse. En cambio, el concilio ha producido una inversión; pero como un péndulo, va un poco adelante y después retrocede; por ahí avanza y por ahí vuelve atrás, sin embargo las cosas al fin avanzan. De todas maneras, hay conciencia de que estamos en una nueva etapa. Esta nueva etapa va a ser la de la manifestación del cristianismo extensivamente a todos los hombres de la tierra, a la humanidad. Extensión a todas las culturas que han ido quedando en la historia sin ser evangelizadas. La civilización universal es la europea, de hecho, la civilización técnica. Se nos presenta así la grave cuestión de preguntarnos si no van a unificarse todas las culturas en una sola. De tal manera que quizá dentro de un siglo o dos el que lea el *Martín Fierro* de Hernández, quizás, diga: “¡Interesante documento histórico!”; y el que lea el *Mío Cid*, quizás, exclame: “¡Qué importante recuerdo histórico!”. En cambio, quizás el que lea a Shakespeare dirá: “¡Ah, esto no es lo mismo, porque esto lo vivo como mío, es de mi cultura!”. Todo esto es cuestión actual y trágica, porque si realmente se unifica toda cultura en una cultura universal, en torno a sólo una experiencia cultural, y las demás no son capaces de agregar algo nuevo a ella, todo lo que han hecho los otros pueblos que no sea única cultura se va a perder absolutamente. Esto es lo que hoy vivimos. Ricoeur, en un artículo que tiene por título *La civilización universal y la cultura nacional*, indica que los siglos venideros observarán el gran proceso de nuestra época, el enfrentamiento de culturas y quizás la supervivencia de una sola, como el acontecimiento fundamental del siglo XX. Esa es la situación en la que nos encontramos. La iglesia está en la historia y la iglesia se encuentra igualmente interpelada por este enfrentamiento. Es posible, sin embargo, que ante nuestros ojos se esté produciendo una pre-evangelización, y que no lo hayamos descubierto.

Ricci no logró la evangelización de China, los ingleses tampoco la conquistaron por más “guerra del opio” que tramaran. Pero de pronto, un chino marxista europeíza China. No debemos olvidar que el joven doctor de filosofía, alemán, que se llama Carlos Marx, es bien alemán y bien europeo y a su vez fundado en la tradición judeocristiana, aunque secularizada. De tal manera que hoy contemplamos un hecho notable. Confucio se hace difícil de leer en China, en cambio, es fácil leer a un filósofo europeo alemán. Lo que ha permitido Marx es europeizar China: lo que nunca antes había logrado el occidente. También ha hecho lo propio con la segunda Bizancio, lo que tampoco habían logrado nunca los latinos occidentales. De tal manera que, secretamente,

puede ser que se produzca una pre-evangelización. Marx, de todas maneras, nació en Europa, aunque sea secularista y aparentemente anticristiano, crea las condiciones de un humanismo de tal estructura que su culminación, su verdadero acabamiento, solamente lo puede cumplir el cristianismo. Y, efectivamente, eso es lo que estamos viendo: el hinduismo está igualmente en una crisis de agonía. ¿En qué sentido? Tomemos como ejemplo, un hecho muy concreto y banal. Si los hindúes matan las vacas, toda la doctrina de la reencarnación de las almas entra en crisis. Si aceptan la técnica occidental, entran en una crisis teológica irreversible. Pero esa técnica occidental surgió orientada por el cristianismo. Surgió por influencia cristiana. El cristianismo no tiene problemas con las máquinas electrónicas no con los mataderos, porque esos instrumentos son parte de su cultura orientada por el mismo cristianismo. El Islam aún tiene igualmente grandes problemas hoy. Considérese la situación de Turquía; tómese como ejemplo al mismo Egipto. El estado islámico es teológico, es teocrático según el *Corán*. Pero, en cambio, los estados contemporáneos son laicista como en Turquía. Grave dilema teológico-político que pone en crisis la propia fe coránica. El estado islámico se disuelve ante los estados seculares. En cambio, el cristianismo no tiene ese dilema, porque él mismo ha inventado los estados seculares. La fe como comprensión profética tiene que abrirse a todos estos grandes acontecimientos y saberlos situar, comprender.

Nuestra tesis, muy simple, la resumimos así: la cristiandad, ese gran movimiento socio-político-religioso-cultural, está en vías de desaparición. Esta es la causa de todos los problemas y las crisis que están viviendo los cristianos en nuestros días en América latina; es justamente el hecho de que esa cristiandad desaparece. Hay algunos que la quieren sostener. Todo tiempo usado en la sustentación de la cristiandad es tiempo perdido para el cristianismo.

LECCIÓN 5

RELIGIOSIDAD POPULAR

I. Objetivos:

1. Que el educando pueda evaluar críticamente los métodos misioneros empleados por Mateo Ricci, Francisco Javier y Roberto de Nobili.
2. Que el educando pueda definir la Religiosidad Popular y enumerar sus características.
3. Que el educando llegue a apreciar y entender las funciones de las fiestas, peregrinaciones, la actividad laical, los lugares sagrados y el fatalismo en el contexto de un ministerio evangelístico entre hispanoamericanos.
4. Que el educando evalúe los métodos evangelísticos empleados por su Iglesia a la luz de los valores y prácticas de la religiosidad popular.

II. Actividades:

1. Leer y estudiar:
 - a. El quinto capítulo de *Teología y misión en la América Latina*, páginas 71-88.
 - b. Estudiar las páginas 187-199 del libro: *La era de los conquistadores* por Justo L. González, capítulo XII: Hacia Donde Nace el Sol, en *Historia del Cristianismo, Tomo 2*, es el capítulo 26.
 - c. Estudiar el Anexo 5:1, páginas 26-58 en el libro: *El laberinto de soledad*, por Octavio Paz, Fondo de Cultura Económica, México, 1959.
2. Contestar las preguntas en este manual.
3. Estar preparado para tomar un breve examen sobre el contenido de esta lección.

III. Preguntas:

Preguntas basadas en el capítulo 5 de *Teología y misión en América Latina*:

1. ¿Cuáles son las raíces del fatalismo en la religión popular o folklórica? ¿Qué verdades bíblicas necesitan ser enfatizadas para contrarrestar el fatalismo?
2. ¿Cómo ayudaron las cofradías en fortalecer el culto de los santos?
3. ¿Por qué atacó Martín Lutero a las cofradías de la Iglesia Católica en Alemania?
4. En mi opinión personal, la interpretación de las procesiones de Enrique Dussel que citamos arriba es:
 - a. esencialmente verídica.
 - b. demasiado romántica o idealista.
 - c. demasiado politizada.
 - d. parcialmente correcta.
5. En su opinión, ¿cuáles cosas buenas o conceptos positivos para nuestro ministerio podemos aprender en la religiosidad popular latinoamericana?
6. ¿Cuál es la lección más importante que usted ha aprendido en esta unidad?

Preguntas basadas del libro, *La era de los conquistadores* por Justo L. González, páginas 186-199.

7. Supla las palabras que faltan: Para evangelizar a sus nuevas colonias en el Oriente, el rey de Portugal se aprovechó de la nueva orden de los _____. El primer misionero de esta orden que salió para Goa era San Francisco _____ el cual evangelizaba a la gente por medio de los _____ los cuales fueron llamados por una _____ que llevaba el misionero.

8. ¿Cómo eran los métodos misioneros empleados por este gran jesuita? ¿Cuáles eran los puntos positivos y los negativos de su evangelización?

9. ¿Cuál era la razón porque tantos hindúes de las castas inferiores se hicieron cristianos?

10. ¿Cómo eran diferentes los métodos misioneros empleados por Roberto de Nobili en la India? ¿Por qué causaban sus métodos controversias entre los oficiales de la Iglesia Católica? ¿Recomendaría usted usar los métodos de Roberto de Nobili para la evangelización en la América Latina?

11. ¿Qué pudiéramos aprender de los métodos misioneros empleados por Mateo Ricci en la China? ¿Por qué provocaron controversias sus métodos?

Preguntas basadas en el libro *El laberinto de soledad* por Octavio Paz, páginas 26-58. Fondo de Cultura Económica, México, 1959.

12. En su libro *El laberinto de soledad*, Octavio Paz discute sobre las características o atributos del machismo mejicano. Abajo hay una lista de características. Subraye aquellas que, según Paz, describen el machismo mejicano.

- a. complicadas rituales de cortesía.
- b. una predilección por el Romanticismo sobre el Barroco.
- c. una preferencia por la forma sobre el contenido.
- d. la feminidad como un fin en sí mismo.
- e. el miedo al cuerpo humano.
- f. el temor de ser utilizado por los confidentes de uno.
- g. el ideal de no rajarse nunca.
- h. el amor sexual teñido de luto y horror.
- i. la mujer como un reflejo de la voluntad y querer masculinos.
- j. narcismo y masoquismo.
- k. el amor como entrega
- l. la disimulación.
- m. el amor como conquista.

13. En su opinión, ¿en qué maneras debe tomar el evangelista en cuenta las características mencionadas arriba en su trato con hombres mejicanos?

14. ¿Cuáles son las razones que aduce Paz para explicar porque la mujer es considerada como un ser inferior por el machismo mejicano?

15. ¿Cómo explica Octavio Paz la indiferencia del mejicano ante la muerte? ¿Por qué se encuentra en México tantos símbolos de la muerte tales como calaveras de azúcar y esqueletos coloridos - cuando los norteamericanos y los europeos prefieren esquivar el tema de la muerte?

16. ¿Cómo explica Octavio Paz la gran popularidad de fiestas, ceremonias y festejos en México? ¿Cuál es para él, la función de la fiesta?

17. ¿Es usted de acuerdo con la interpretación de Paz? Explique:

Anexo 5:1

Páginas 26-58 del Libro *El Laberinto de la Soledad* por Octavio Paz
México: Fondo Económico de Cultura 1959

II MÁSCARAS MEXICANAS

“Corazón apasionado disimula tu tristeza” Canción Popular

Viejo o adolescente, criollo o mestizo, general, obrero o licenciado, el mexicano se me aparece como un ser que en encierra y se preserva: máscara el rostro y máscara la sonrisa. Plantado en su arisca soledad, espinoso y cortés a un tiempo, todo le sirve para defenderse: el silencio y la palabra, la cortesía y el desprecio, la ironía y la resignación. Tan celoso de su intimidad como de la ajena, ni siquiera se atreve a rozar con los ojos al vecino: una mirada puede desencadenar la cólera de esas almas cargadas de electricidad. Atraviesa la vida como desollado; todo puede herirle, palabras y sospecha de palabras. Su lenguaje está lleno de reticencias, de figuras y alusiones, de puntos suspensivos; en su silencio hay repliegues, matices, nubarrones, arco iris, súbitos, amenazas indescifrables. Aun en la disputa prefiere la expresión velada a la injuria: “al buen entendedor pocas palabras”. En suma, ante la realidad y su persona establece una muralla, no por invisible menos infranqueable, de impasibilidad y lejanía. El mexicano siempre está lejos, lejos del mundo y de los demás. Lejos, también de sí mismo.

El lenguaje popular refleja hasta qué punto nos defendemos del exterior: el ideal de la “hombría” consiste en no “rajarse” nunca. Los que se “abren” son cobardes. Para nosotros, contrariamente a lo que ocurre con otros pueblos, abrirse es una debilidad o una traición. El mexicano puede doblarse, humillarse, “agacharse”, pero no “rajarse”, esto es, permitir que el mundo exterior penetre en su intimidad. El “rajado” es de poco fiar, un traidor o un hombre de dudosa fidelidad. Que cuenta los secretos y es incapaz de afrontar los peligros como se debe. Las mujeres son seres inferiores porque, al entregarse, se abren. Su inferioridad es constitucional y radica en su sexo, en su “rajada”, herida que jamás cicatriza.

El hermetismo es un recurso de nuestro recelo y desconfianza. Muestra que instintivamente consideramos peligroso al medio que nos rodea. Esta reacción se justifica si se piensa en lo que ha sido nuestra historia y en el carácter de la sociedad que hemos creado. La dureza y hostilidad del ambiente – y esa amenaza, escondida e indefinible, que siempre flota en el aire – nos obliga a cerrarnos al exterior, como esas plantas de la meseta que acumulan sus jugos tras una cáscara

espinosa. Pero esta conducta, legítima en su origen, se ha convertido en un mecanismo que funciona solo, automáticamente. Ante la simpatía y la dulzura nuestra respuesta es la reserva, pues no sabemos si esos sentimientos son verdaderos o simulados. Y además, nuestra integridad masculina corre tanto peligro ante la benevolencia como ante la hostilidad. Toda abertura de nuestro ser entraña una dimisión de nuestra hombría.

Nuestras relaciones con los otros hombres también están teñidas de recelo. Cada vez que el mexicano se confía a un amigo o a un conocido, cada vez que se “abre”, abdica. Por eso la confianza deshonra y es tan peligrosa para el que la hace como para el que la escucha; no nos ahogamos en la fuente que nos refleja, como Narciso, sino que la cegamos. Nuestra cólera no se nutre nada más del temor de ser utilizados por nuestros confidentes – temor general a todos los hombres – sino de la vergüenza de haber renunciado a nuestra soledad. EL que se confía, se enajena: “me he vendido con Fulano”, decimos cuando nos confiamos a alguien que no lo merece. Esto es, nos hemos “rajado”, alguien ha penetrado en el castillo fuerte. La distancia entre hombre y hombre, creadora del mutuo respeto y la mutua seguridad, ha desaparecido. No solamente estamos a merced del intruso, sino que hemos abdicado.

Todas estas expresiones revelan que el mexicano considera la vida como lucha, concepción que no lo distingue del resto de los hombres modernos. El ideal de hombría para otros pueblos consiste en una abierta y agresiva disposición al combate: nosotros acentuamos el carácter defensivo, listos a repeler el ataque. El “macho” es un ser hermético, encerrado en sí mismo, capaz de guardarse y guardar lo que se le confía. La hombría se mide por la invulnerabilidad antes las armas enemigas o ante los impactos del mundo exterior. El estoicismo es la más alta de frases y episodios que revelan la indiferencia de nuestros héroes ante el dolor o el peligro. Desde niños nos enseñan a sufrir con dignidad las derrotas, concepción que no carece de grandeza. Y si no todos somos estoicos e impasibles – como Juárez y Cuauhtémoc – al menos procuramos ser resignados, pacientes y sufridos. La resignación es una de nuestras virtudes populares. Más que el brillo de la victoria nos conmueve la entereza ante la adversidad.

LA preeminencia de lo cerrado frente a lo abierto no se manifiesta sólo como impasibilidad y desconfianza, ironía y recelo, sino como amor a la Forma. Éste contiene y encierra a la intimidad, impide sus excesos, reprime sus explosiones, la separa y aísla, la preserva. La doble influencia indígena y española se conjugan en nuestra predilección por la ceremonia, las fórmulas y el orden. El mexicano, contra lo que supone una superficial interpretación de nuestra historia, aspira a crear un mundo ordenado conforme a principios claros. La agitación y encono de nuestra luchas políticas prueba hasta qué punto las nociones jurídicas juegan un papel importante en nuestra vida pública. Y en la de todos los días el mexicano es un hombre que se esfuerza por ser formal y que muy fácilmente se convierte en formulista. Y es explicable. EL orden – jurídico, social, religioso o artístico – constituye una esfera segura y estable. En su ámbito basta con ajustarse a los modelos y principios que regulan la vida; nadie, para manifestarse, necesita recurrir a la continua invención que exige una sociedad libre. Quizá nuestro tradicionalismo – que es una de las constantes de nuestro ser y lo que da coherencia y antigüedad a nuestro pueblo – parte del amor que profesamos a la Forma.

Las complicaciones rituales de la cortesía, la persistencia del humanismo clásico, el gusto por las formas cerradas en la poesía (el soneto y la décima, por ejemplo), nuestro amor por la geometría

en las artes decorativas, por el dibujo y la composición en la pintura, la pobreza de nuestro Romanticismo frente a la excelencia de nuestro arte barroco, el formalismo de nuestras instituciones políticas y, en fin, la peligrosa inclinación que mostramos por las fórmulas – sociales, morales y burocráticas –, son otras tantas expresiones de esta tendencia de nuestro carácter. El mexicano no sólo no se abre; tampoco se derrama.

A veces las formas nos ahogan. Durante el siglo pasado los liberales vanamente intentaron someter la realidad del país a la camisa de fuerza de la Constitución de 1857. Los resultados fueron la Dictadura de Porfirio Díaz y la Revolución de 1910. En cierto sentido la historia de México, como la de cada mexicano, consiste en una lucha entre las formas y fórmulas en que se pretende encerrar a nuestro ser y las explosiones con que nuestra espontaneidad se venga. Pocas veces la Forma ha sido una creación original, un equilibrio alcanzado no a expensas sino gracias a la expresión de nuestros instintos y querer. Nuestras formas jurídicas y morales, por el contrario, mutilan con frecuencia a nuestro ser, nos impiden expresarnos y niegan satisfacción a nuestros apetitos vitales.

La preferencia por la Forma, inclusive vacía de contenido, se manifiesta a lo largo de la historia de nuestro arte, desde la época precortesiana hasta nuestros días. Antonio Castro Leal, en su excelente estudio sobre Juan Ruiz de Alarcón, muestra cómo la reserva frente al romanticismo – que es, por definición, expansivo y abierto – se expresa ya en el siglo XVII, esto es, ante de que siquiera tuviésemos conciencia de nacionalidad. Tenían razón los contemporáneos de Juan Ruiz de Alarcón al acusarlo de entrometido, aunque más bien hablasen de la deformidad de su cuerpo que de la singularidad de su obra. En efecto, la porción más característica de su teatro niega al de sus contemporáneos españoles. Y su negación contiene, en cifra, la que México ha opuesto siempre a España. El teatro de Alarcón es una respuesta a la vitalidad española, afirmativa y deslumbrante en esa época, y que se expresa a través de un gran Sí a la historia y a las pasiones. Lope exalta el amor, lo heroico, lo sobrehumano, lo increíble; Alarcón opone a esta virtudes desmesuradas otras más sutiles y burguesas: la dignidad, la cortesía, un estoicismo melancólico, un pudor sonriente. Los problemas morales interesan poco a Lope, que ama la acción, como todos sus contemporáneos. Más tarde Calderón mostrará el mismo desdén por la psicología; los conflictos morales y las oscilaciones, caídas y cambios del alma humano sólo son metáforas que transparentan un drama teológico cuyos dos personajes son el pecado original y la Gracia divina. En las comedias más representativas de Alarcón, en cambio, el cielo cuenta poco, tan poco como el viento pasional que arrebató a los personajes loquescos. El hombre, nos dice el mexicano, es un compuesto, y el mal y el bien se mezclan sutilmente en su alma. En lugar de proceder por síntesis, utiliza el análisis: el héroe se vuelve problema. En varias comedias se plantea la cuestión de la mentira: ¿hasta qué punto el mentiroso de veras miente, de veras se propone engañar?; ¿no es él la primera víctima de sus engaños y no es a sí mismo a quien engaña? El mentiroso se miente a sí mismo: tiene miedo de sí. Al plantearse el problema de la autenticidad, Alarcón anticipa uno de los temas constantes de la reflexión del mexicano, que más tarde recogerá Rodolfo Usigli en *El gesticulador*.

En el mundo de Alarcón no triunfan la pasión ni la Gracia; todo se subordina a lo razonable; sus arquetipos son los de la moral que sonríe y perdona. AL sustituir los valores vitales y románticos de Lope por los abstractos de una moral universal y razonable, ¿no se evade, no nos escamotea su propio ser? Su negación, como la de México, no afirma nuestra singularidad frente a la de los

españoles. Los valores que postula Alarcón pertenecen a todos los hombres y son una herencia grecorromana tanto como una profecía de la moral que impondrá el mundo burgués. No expresan nuestra espontaneidad, ni resuelven nuestros conflictos; son Formas que no hemos creado ni sufrido, máscaras. Sólo hasta nuestros días hemos sido capaces de enfrentar al Sí español un Sí mexicano y no una afirmación intelectual, avía de nuestras particularidades. La Revolución mexicana, al descubrir las artes populares, dio origen a la pintura moderna; al descubrir el lenguaje de los mexicanos, creó la nueva poesía.

Si en la política y el arte el mexicano aspira a crear mundos cerrados, en la esfera de las relaciones cotidianas procura que imperen el pudor, el recato y la reserva ceremoniosa. El pudor, que nace de la vergüenza ante la desnudez propia o ajena, es un reflejo casi físico entre nosotros. Nada más alejado de esta actitud que el miedo al cuerpo, característico de la vida norteamericana. No nos da miedo ni vergüenza nuestro cuerpo; lo afrontamos con naturalidad y lo vimos con cierta plenitud – a la inversa de lo que ocurre con los puritanos. Para nosotros el cuerpo existe; da gravedad y límites a nuestro ser. Lo sufrimos y gozamos; no es un traje que estamos acostumbrados a habitar, ni algo ajeno a nosotros: somos nuestro cuerpo. Pero las miradas extrañas nos sobresaltan, porque el cuerpo no vela intimidad, sino la descubre. EL pudor, así, tiene un carácter defensivo, como la muralla china de la cortesía o las cercas de órganos y cactus que separan en el campo de los jacales de los campesinos. Y por eso la virtud que más estimamos en las mujeres es el recato, como en los hombres la reserva. Ellas también deben defender su intimidad.

Sin duda en nuestra concepción del recato femenino interviene la vanidad masculina del señor – que hemos heredado de indios y españoles. Como casi todos los pueblos, los mexicanos consideran a la mujer como un instrumento, ya de los deseos del hombre, ya de los fines que le asignan la ley, la sociedad o la moral. Fines, hay que decirlo, sobre los que nunca se la ha pedido su consentimiento y en cuya realización participa sólo pasivamente, en tanto que “depositaria” de ciertos valores. Prostituta, diosa, gran señora, amante, la mujer trasmite o conserva, pero no crea, los valores y energías que le confían la naturaleza o la sociedad. En un mundo hecho a la imagen de los hombres, la mujer es sólo un reflejo de la voluntad y querer masculinos. Pasiva, se convierte en diosa, amada, ser que encarna los elementos estables y antiguos del universo: la tierra, madre y virgen; activa, es siempre función, medio, canal. La feminidad nunca es un fin en sí mismo, como lo es la hombría.

En otros países estas funciones se realizan a la luz pública y con brillo. En algunas se reverencia a las prostitutas o a las vírgenes; en otros, se premia a las madres; en casi todos, se adula y respeta a la gran señora. Nosotros preferimos ocultar esas gracias y virtudes. El secreto debe acompañar a la mujer. Pero la mujer no sólo debe ocultarse sino que, además, debe ofrecer cierta impasibilidad sonriente al mundo exterior. Ante el escarceo erótico, debe ser “decente”; ante la adversidad, “sufrida”. En ambos casos su respuesta no es instintiva ni personal, sino conforme a un modelo genérico. Y ese modelo, como en el caso del “macho”, tiende a subrayar los aspectos defensivos y pasivos, en una gama que va desde el pudor y la “decencia” hasta el estoicismo, la resignación y la impasibilidad.

La herencia hispanoárabe no explica completamente esta conducta. La actitud de los españoles frente a las mujeres es muy simple y se expresa, con brutalidad y concisión, en dos refranes: “la

mujer en casa y con la pata rota” y “entre santa y santo, pared de cal y canto”. La mujer es una fiera doméstica, lujuriosa y pecadora de nacimiento, a quien hay que someter con el palo y conducir con el “freno de la religión”. De ahí que muchos españoles consideran a las extranjeras – y especialmente a las que pertenecen a países de raza o religión diversas a la suyas – como presa fácil. Para los mexicanos la mujer es un ser oscuro, secreto y pasivo. No se le atribuyen malos instintos: se pretende que ni siquiera los tiene. Mejor dicho, no son suyos sino de la especie; la mujer encarna la voluntad de la vida, que es por esencia impersonal, y en este hecho radica su imposibilidad de tener una vida personal. Ser ella misma, dueña de su deseo, su pasión o su capricho, es ser infiel a sí misma. Bastante más libre y pagano que el español – como heredero de las grandes religiones naturalistas precolombinas – el mexicano no condena al mundo natural. Tampoco el amor sexual está teñido de luto y horror, como en España. La peligrosidad no radica en el instinto sino en asumirlo personalmente. Reaparece así la idea de pasividad: tendida o erguida, vestida o desnuda, la mujer nunca es ella misma. Manifestación indiferenciada de la vida, es el canal del apetito cósmico. En este sentido, no tiene deseos propios.

Las norteamericanas proclaman también la ausencia de instintos y deseos, pero la raíz de su pretensión es distinta y hasta contraria. La norteamericana oculta o niega ciertas partes de su cuerpo – y con más frecuencia, de su psiquis: son inmorales y, por lo tanto no existen. Al negarse, reprime su espontaneidad. La mexicana simplemente no tiene voluntad. Su cuerpo duerme y sólo se enciende si alguien lo despierta. Nunca es pregunta, sino respuesta, materia fácil y vibrante que la imaginación y la sensualidad masculina esculpen. Frente a la actividad que despliegan las otras mujeres, que desean cautivar a los hombres a través de la agilidad de su espíritu o del movimiento de su cuerpo, la mexicana opone un cierto hieratismo, un reposo hecho al mismo tiempo de espera y desdén. El hombre revolotea a su alrededor, la festeja, la canta, hace caracolear su caballo o su imaginación. Ella se vela en el recato y la inmovilidad. Es un ídolo. Como todos los ídolos, es dueña de fuerzas magnéticas, cuya eficacia y poder crecen a medida que el foco emisor es más pasivo y secreto. Analogía cósmico: la mujer no busca atraer. Y el centro de su atracción es su sexo, oculto, pasivo, Inmóvil son secreto.

Esta concepción – bastante falsa si se piensa que la mexicana es muy sensible e inquieta – no la convierte en mero objeto, en cosa. La mujer mexicana, como todas las otras, es un símbolo que representa la estabilidad y continuidad de la raza. A su significación cósmica se alía la social: en la vida diaria su función consiste en hacer imperar la ley y el orden, la piedad y la dulzura. Todos cuidamos que nadie “falte al respeto a las señoras”, noción universal, sin duda, pero que en México se lleva hasta sus últimas consecuencias. Gracias a ella se suavizan muchas de las asperezas de nuestras relaciones de “hombre a hombre”. Naturalmente habría que preguntar a las mexicanas su opinión; ese “respeto” es a veces una hipócrita manera de sujetarlas e impedirles que se expresen. Quizá muchas preferirían ser tratadas con menos “respeto” (que, por lo demás, se les concede solamente en público) y con más libertad y autenticidad. Esto es, como seres humanos y no como símbolos o funciones. Pero, ¿cómo vamos a consentir que ellas se expresen, si toda nuestra vida tiende a paralizarse en una máscara que oculte nuestra intimidad?

Ni la modestia propia, ni la vigilancia social, hacen invulnerable a la mujer. Tanto por la fatalidad de su anatomía “Abierta” como por su situación social – depositaria de la honra, a la española – está expuesta a toda clase de peligros, contra los que nada pueden la moral personal ni

la protección masculina. EL mal radica en ella misma; por naturaleza es un ser “rajado”, abierto. Mas, en virtud de un mecanismo de compensación fácilmente explicable, se hace virtud de su flaqueza original y se crea el mito de la “sufrida mujer mexicana”. El ídolo – siempre vulnerable, siempre en trance de convertirse en ser humano – se transforma en víctima endurecida e insensible al sufrimiento, encallecida a fuerza de sufrir. (Una persona “sufrida” es menos sensible al dolor que las que apenas si han sido tocadas por la adversidad.) Por obra del sufrimiento, las mujeres se vuelven como los hombres: invulnerables, impasibles y estoicas.

Se dirá que al transformar en virtud algo que deberá ser motivo de vergüenza, sólo pretendemos descargar nuestra conciencia y encubrir con una imagen una realidad atroz. Es cierto, pero también lo es que al atribuir a la mujer la misma invulnerabilidad a que aspiramos, recubrimos con una inmunidad moral su fatalidad anatómica, abierta al exterior. Gracias al sufrimiento, y su capacidad para resistirlo sin protesta, la mujer trasciende su condición y adquiere los mismos atributos del hombre.

Es curioso advertir que la imagen de la “mala mujer” casi siempre se presenta acompañada de la idea de actividad. A la inversa de la “abnegada madre”, de la “novia que espera” y del ídolo hermético, seres estáticos, la “mala” va y viene, busca a los hombres, los abandona. Por un mecanismo análogo al descrito más arriba, su extrema movilidad la vuelve invulnerable. Actividad e impudicia se alían en ella y acaban por petrificar su alma. La mala” es dura, impía, independiente, como el “Macho”. Por caminos distintos, ella también trasciende su fisiología y se cierra al mundo.

Es significativo por otra parte, que el homosexualismo masculino sea considerado con cierta indulgencia, por lo que toca al agente activo. El pasivo, al contrario, es un ser degradado y abyecto. El juego de los “albures” – esto es, el combate verbal hecho de alusiones obscenas y de doble sentido, que tanto se practica en la ciudad de México – transparenta esta ambigua concepción. Cada uno de los interlocutores, a través de trampas verbales y de ingeniosas combinaciones lingüísticas, procura anonadar a su adversario; el vencido es el que no puede contestar, el que se traga las palabras de su enemigo. Y esas palabras están teñidas de alusiones sexualmente agresivas; el perdidoso es poseído, violado, por el otro. Sobre él caen las burlas y escarnios de los espectadores. Así pues, el homosexualismo masculino es tolerado, a condición de que se trata de una violación del agente pasivo. Como en el caso de las relaciones heterosexuales, lo importante es “no abrirse” y, simultáneamente, rajar, herir al contrario.

Me parece que todas estas actitudes, por diversas que sean sus raíces, confirman el carácter “cerrado” de nuestras reacciones frente al mundo o frente a nuestros semejantes. Pero no nos bastan los mecanismos de preservación y defensa. La simulación, que no acude a nuestra pasividad, sino que exige una invención activa y que se recrea a sí misma a cada instante, es una de nuestras formas de conducta habituales. Mentimos por placer y fantasía, sí, como todos los pueblos imaginativos, pero también para ocultarnos y ponernos al abrigo de intrusos. La mentira posee una importancia decisiva en nuestra vida cotidiana, en la política, el amor, la amistad. Con ella no pretendemos nada más engañar a los demás, sino a nosotros mismos. De ahí la fertilidad y lo que distingue a nuestras mentiras de las groseras invenciones de otros pueblos. La mentira es un juego trágico, en el que arriesgamos parte de nuestro ser. Por eso es estéril su denuncia.

El simulador pretende ser lo que no es. Su actividad reclama una constante improvisación, un ir hacia adelante siempre, entre arenas movedizas. A cada minuto hay que rehacer, recrear, modificar el personaje que fingimos, hasta que llega un momento en que realidad y apariencia, mentira y verdad, se confunden. De tejido de invenciones para deslumbrar al prójimo, la simulación se trueca en una forma superior, por artística, de la realidad. Nuestras mentiras reflejan simultáneamente, nuestras carencias y nuestros apetitos, lo que no somos y lo que deseamos ser. Simulando, nos acercamos a nuestro modelo y a veces el gesticulador, como ha visto con hondura Usigli, se funde con sus gestos, los hace auténticos. La muerte del profesor Rubio lo convierte en lo que deseaba ser: el general Rubio, un revolucionario sincero y un hombre capaz de impulsar y purificar a la Revolución estancada. En la obra de Usigli el profesor Rubio se inventa a sí mismo y se transforma en general; su mentira es tan verdadera que Navarro, el corrompido, no tiene más remedio que volver a matar en él a su antiguo jefe, el general Rubio. Mata en él la verdad de la Revolución.

Si por el camino de la mentira podemos llegar a la autenticidad, un exceso de sinceridad puede conducirnos a formas refinadas de la mentira. Cuando nos enamoramos nos “abrimos”, mostramos nuestra intimidad, ya que una vieja tradición quiere que el que sufre el amor exhiba sus heridas ante la que ama. Pero al descubrir sus llagas de amor, el enamorado transforma su ser en una imagen, en un objeto que entrega a la contemplación de la mujer – y de sí mismo -. Al mostrarse, invita a que lo contemplen con los mismos ojos piadosos con que él se contempla. La mirada ajena ya no lo desnuda; lo recubre de piedad. Y al presentarse como espectáculo y pretender que se le mire con los mismos ojos que él se ve, se evade del juego erótico, pone a salvo su verdadero ser, lo sustituye por una imagen. Substrae su intimidad, que se refugia en sus ojos, esos ojos que son nada más contemplación y piedad de sí mismo. Se vuelve su imagen y la mirada que la contempla.

En todos los tiempos y en todos los climas las relaciones humanas – y especialmente las amorosas – corren el riesgo de volverse equívocas. Narcisismo y masoquismo no son tendencias exclusivas del mexicano. Pero es notable la frecuencia con que canciones populares, refranes y conductas cotidianas aluden al amor como falsedad y mentira. Casi siempre eludimos los riesgos de una relación desnuda a través de una exageración, en su origen sincera de nuestros sentimientos. Asimismo, es revelador como el carácter combativo del erotismo se acentúa entre nosotros y se encona. El amor es una tentativa de penetrar en otro ser, pero sólo puede realizarse a condición de que la entrega sea mutua. En todas partes es difícil este abandono de sí mismo; pocos coinciden en la entrega y más pocos aún logran trascender esa etapa posesiva y gozar del amor como lo que realmente es: un perpetuo descubrimiento, una inmersión en las aguas de la realidad y una recreación constante. Nosotros concebimos el amor como conquista y como lucha. No se trata tanto de penetrar la realidad, a través de un cuerpo, como de violarla. De ahí que la imagen del amante afortunado – herencia, acaso, del Don Juan español – se confunda con la del hombre que se vale de sus sentimientos – reales o inventados – para obtener a la mujer.

La simulación es una actividad parecida a la de los actores y puede expresarse en tantas formas como personajes fingimos. Pero el actor, si lo es de veras, se entrega a su personaje y lo encarna plenamente, aunque después, terminada la representación, lo abandone como su piel la serpiente. El simulador jamás se entrega y se olvida de sí, pues dejará de simular si se fundiera con su imagen. Al mismo tiempo, esa ficción se convierte en una parte inseparable – y espuria – de su

ser: está condenado a representar toda su vida, porque entre su personaje y él se ha establecido una complicidad que nada puede romper, excepto la muerte o el sacrificio. La mentira se instala en su ser y se convierte en el fondo último de su personalidad.

Simular es inventar o, mejor, aparentar y así eludir nuestra condición. La disimulación exige mayor sutileza: el que disimula, no representa, sino que quiere hacer invisible, pasar desapercibido – sin renunciar a su ser -. El mexicano excede en el disimulo de sus pasiones y de sí mismo. Temeroso de la mirada ajena, se contrae, se reduce, se vuelve sombra y fantasma, eco. No camina, se desliza; no propone, insinúa; no replica, rezonga; no se queja, sonrío; hasta cuando canta – si no estalla y se abre el pecho – lo hace entre dientes y a media voz, disimulando su cantar:

Y es tanta, la tiranía
De esta disimulación
Que aunque de raros anhelos
Se me hincha el corazón,
Tengo miradas de reto
Y voz de resignación.

Quizá el disimulo nació durante la Colonia. Indios y mestizos tenían, como en el poema de Reyes, que cantar quedo, pues “entre dientes mal se oyen palabras de rebelión”. El mundo colonial ha desaparecido, pero no el temor, la desconfianza y el recelo. Y ahora no solamente disimulamos nuestra cólera sino nuestra ternura. Cuando pide disculpas, la gente del campo suele decir “Disimule usted, señor”. Y disimulamos. Nos disimulamos con tal ahínco que casi no existimos,

En sus formas radicales el disimulo llega al mimetismo. El indio se funde con el paisaje, se confunde con la barda blanca en que se apoya por la tarde, con la tierra oscura en que se tiende a mediodía, con el silencio que lo rodea. Se disimula tanto su humana singularidad que acaba por abolirla; y se vuelve piedra, pirú, muro, silencio: espacio. No quiero decir que comulgue con el todo, a la manera panteísta, ni que en un árbol aprehenda todos los árboles, sino que efectivamente, esto es, de una manera concreta y particular, se confunde con un objeto determinado.

Roger Caillois observa que el mimetismo no implica siempre una tentativa de protección contra las amenazas virtuales que pululan en el mundo externo. A veces los insectos se “hacen los muertos” o imitan las formas de materia en descomposición, fascinados por la muerte, por la inercia del espacio. Esta fascinación – fuerza de gravedad, dirá yo, de la vida – es común a todos los seres y el hecho de que se exprese como mimetismo confirma que no debemos considerar a éste exclusivamente como un recurso del instinto vital para escapar del peligro y la muerte.

Defensa frente al exterior o fascinación ante la muerte, el mimetismo no consiste en cambiar de naturaleza como de apariencia. Es revelador que la apariencia escogida sea la de la muerte o la del espacio inerte, en reposo. Extenderse, confundirse con el espacio, ser espacio, es una manera de rehusarse a las apariencias, pero también es una manera de ser sólo Apariencia. El mexicano tiene tanto horror a las apariencias, como amor le profesan sus demagogos y dirigentes. Por eso se disimula su propio existir hasta confundirse con los objetos que lo rodean. Y así, por miedo a

las apariencias, se vuelve sólo Apariencia. Aparenta ser otra cosa e incluso prefiere la apariencia de la muerte o del no ser antes que abrir su intimidad y cambiar. La disimulación mimética, en fin, es una de tantas manifestaciones de nuestro hermetismo. Si el gesticulador acude al disfraz, los demás queremos pasar desapercibidos. En ambos casos ocultamos nuestro ser. Y a veces lo negamos. Recuerdo que una tarde, como oyera un leve ruido en el cuarto vecino al mío, pregunté en voz alta: “¿Quién anda por ahí?” Y la voz de una criada recién llegada de su pueblo contestó: “No es nadie, señor, soy yo.”

No sólo nos disimulamos a nosotros mismos y nos hacemos transparente y fantasmales; también disimulamos la existencia de nuestros semejantes. No quiero decir que los ignoremos o los hagamos menos, actos deliberados y soberbios. Los disimulamos de manera más definitiva y radical: los ninguneamos. El ninguneo es una operación que consiste en hacer de Alguien, Ninguno. La nada de pronto se individualiza, se hace cuerpo y ojos, se hace Ninguno.

Don Nadie, padre español de Ninguno, posee don, vientre, honra, cuenta en el banco t habla con voz fuerte y segura. Don Nadie llena al mundo con su vacía y vocinglera presencia. Está en todas partes y en todos los sitios tiene amigos. Es banquero, embajador, hombre de empresa. Se pasea por todos los salones, lo condecoran en Jamaica, en Estocolmo y en Londres. Don Nadie es funcionario o influyente y tiene una agresiva y engreída manera de no ser. Ninguno es silencioso y tímido, resignado. Es sensible e inteligente. Sonríe siempre. Espera siempre. Y cada vez que quiere hablar, tropieza con un muro de silencio, si saluda encuentra una espalda glacial; si suplica, llora o grita, sus gestos y gritos se pierden en el vacío que don Nadie crea con su vozarrón. Ninguno no se atreve a no ser: oscila, intenta una vez y otra vez ser Alguien. Al fin, entre vanos gestos, se pierde en el limbo de donde surgió.

Sería un error pensar que los demás le impiden existir. Simplemente disimulan su existencia, obran como si no existiera. Lo nulifican, lo anulan, lo ningunean. Es inútil que Ninguno hable, publique libros, pinte cuadros, se ponga de cabeza. Ninguno es la ausencia de nuestra miradas, la pausa de nuestra conversación, la reticencia de nuestro silencio. Es el nombre que olvidamos siempre por una extraña fatalidad, el eterno ausente, el invitado que no invitamos, el hueco que no llenamos. Es una omisión. T sin embargo, Ninguno está presente siempre. Es nuestro secreto, nuestro crimen y nuestro remordimiento. Por eso Ninguneador también se ningunea; él es la omisión de Alguien. Y si todos somos Ninguno, no existe ninguno de nosotros. El círculo se cierra y la sombra de Ninguno se extiende sobre México, asfixia al Gesticulador y lo cubre todo. En nuestro territorio, más fuerte que las pirámides y los sacrificios, que las iglesia, los motines y los cantos populares, vuelve a imperare el silencio, anterior a la Historia.

III. TODOS SANTOS, DÍA DE MUERTOS

El solitario mexicano ama las fiestas y las reuniones públicas. Todo es ocasión para reunirse. Cualquier pretexto es bueno para interrumpir la marcha del tiempo y celebrar con festejos y ceremonias hombres y acontecimientos. Somos un pueblo ritual. Y esta tendencia beneficia a nuestra imaginación tanto como a nuestra sensibilidad, siempre afinadas y despiertas. El arte de la Fiesta, envilecido en casi todas partes, se conserva intacto entre nosotros. En pocos lugares del mundo se puede vivir un espectáculo parecido al de las grandes fiestas religiosas de México, con sus colores violentos, agrios y puros, sus danzas, ceremonias, fuegos de artificio, trajes insólitos

y la inagotable cascada de sorpresas de los frutos, dulces y objetos que se venden esos días en plazas y mercados.

Nuestro calendario está poblado de fiestas. Ciertos días, lo mismo en los lugarejos más apartados que en las grandes ciudades, el país entero reza, grita, como, se emborracha y mata en honor de la Virgen de Guadalupe o del General Zaragoza. Cada año, el 15 de septiembre a las once de la noche, en todas las plazas de México celebramos la Fiesta del Grito; y una multitud enardecida efectivamente grita por espacio de una hora, quizá para callar mejor el resto del año. Durante los días que preceden y suceden al 12 de diciembre, el tiempo suspende su carrera, hace un alto y en lugar de empujarnos hacia un mañana siempre inalcanzable y mentiroso, nos ofrece un presente redondo y perfecto, de danza y juerga, de comunión y comilona con lo más antiguo y secreto de México. EL tiempo deja de ser sucesión y vuelve a ser lo que fue, y es, originariamente: un presente en donde pasado y futuro al fin se reconcilian.

Pero no bastan las fiestas que ofrecen a todo el país la Iglesia y la República. La vida de cada ciudad y de cada pueblo está regida por un santo, al que se festeja con devoción y regularidad. Los barrios y los gremios tienen también sus fiestas anuales, sus ceremonias y sus ferias. Y, en fin, cada uno de nosotros – ateos, católicos o indiferentes – poseemos nuestro Santo, al que cada año honramos. Son incalculables las fiestas que celebramos y los recursos y tiempo que gastamos en festejar. Recuerdo que hace años pregunté al Presidente municipal de un pueblo vecino a Mitla: “¿A cuánto ascienden los ingresos del Municipio por contribuciones?” “A unos tres mil pesos anuales. Somos muy pobres. Por eso el señor Gobernador y la Federación no ayudan cada año a completar nuestros gastos”. “¿Y en qué utilizan esos tres mil pesos?” “Pues casi todo en fiestas, señor. Chico como lo ve, el pueblo tiene dos Santos Patrones.”

Esa respuesta no es asombrosa. Nuestra pobreza puede medirse por el número y suntuosidad de las fiestas populares. Los países ricos tienen pocas: no hay tiempo, ni humor. Y no son necesarias; las gentes tienen otras cosas que hacer y cuando se divierten lo hacen en grupos pequeños. En las grandes ocasiones, en Parí o en Nueva York, cuando el público se congrega en plazas o estadio, es notable la ausencia de pueblo: se ven parejas y grupos, nunca una comunidad viva en donde la persona humana se disuelve y rescata simultáneamente. Pero un pobre mexicano ¿cómo podría vivir sin esas dos o tres fiestas anuales que lo compensan de su estrechez y de su miseria? Las fiestas son nuestro único lujo; ellas sustituyen, acaso con ventaja, al teatro y a las vacaciones, al “week end” y al “cocktail party” de los sajones, a las recepciones de la burguesía y al café de los mediterráneos.

En esas ceremonias – nacionales, locales, gremiales o familiares – el mexicano se abre al exterior. Todas ellas le dan ocasión de revelarse y dialogar con la divinidad, la patria, los amigos o los parientes. Durante esos días el silencio mexicano silba, grita, canta, arroja petardos, descarga su pistola en el aire. Descarga su alma. Y su grito, como los cohetes que tanto nos gustan, sube hasta el cielo, estalla en una explosión verde, roja, azul y blanca y cae vertiginoso dejando una caudal de chispas doradas. Esa noche los amigos, que durante meses no pronunciaron más palabras que las prescritas por la indispensable cortesía, se emborrachan juntos, se hacen confidencias, lloran las mismas penas, se descubren hermanos y a veces, para probarse, se matan entre sí. La noche se puebla de canciones y aullidos. Los enamorados despiertan con orquestas a las muchachas. Hay diálogos y burlas de balcón a balcón, de acera a

acera. Nadie habla en voz baja. Se arrojan los sombreros al aire. Las malas palabras y los chistes caen como cascadas de pesos fuertes. Brotan las guitarras. En ocasiones, es cierto, la alegría acaba mal: hay riñas, injurias, balazos, cuchilladas. También eso forma parte de la fiesta. Porque el mexicano no se divierte: quiere sobrepasarse, saltar el muro de soledad que el resto del año lo incomunica. Todos están poseídos por la violencia y el frenesí. Las almas estallan como los colores, las voces, los sentimientos. ¿Se olvidan de sí mismos, muestran su verdadero rostro? Nadie lo sabe. Lo importante es salir, abrirse paso, embriagarse de ruido, de gente, de color. México está de fiesta. Y esa Fiesta, cruzada por relámpagos y delirios, es como el revés brillante de nuestro silencio y apatía, de nuestra reserva y hosquedad.

Algunos sociólogos franceses consideran a la Fiesta como un gasto ritual. Gracias al derroche, la colectividad se pone al abrigo de la envidia celeste y humana. Los sacrificios y las ofrendas calman o compran a dioses y santos patronos; las dádivas y festejos, al pueblo. El exceso en el gastar y el desperdicio de energías afirman la opulencia de la colectividad. Ese lujo es una prueba de salud, una exhibición de abundancia y poder. O una trampa mágica. Porque con el derroche se espera atraer, por contagio, a la verdadera abundancia. Dinero llama a dinero. La vida que se riega, da más vida; la orgía, gasto sexual, es también una ceremonia de regeneración genésica; y el desperdicio, fortalece. Las ceremonias de fin de año, en todas las culturas, significan algo más que la conmemoración de una fecha. Ese día es una pausa; efectivamente el tiempo se acaba, se extingue. Los ritos que celebran su extinción están destinados a provocar su renacimiento: la fiesta del fin del año es también la del año nuevo, la del tiempo que empieza. Todo atrae a su contrario. En suma, la función de la Fiesta es más utilitaria de lo que se piensa; el desperdicio atrae o suscita la abundancia y es una inversión como cualquiera otra. Sólo que aquí la ganancia no se mide, ni cuenta. Se trata de adquirir potencia, vida salud. En este sentido la Fiesta es una de las formas económicas más antiguas, con el don y la ofrenda.

Esta interpretación me ha parecido siempre incompleta. Inscrita en la órbita de lo sagrado, la Fiesta es ante todo el advenimiento de lo insólito. La rigen reglas especiales, primitivas, que la aíslan y hacen un día de excepción. Y con ellas se introduce una lógica, una moral, y hasta una economía que frecuentemente contradicen las de todos los días. Todo ocurre en un mundo encantado: el tiempo es *otro tiempo* (situado en un pasado mítico o en una actualidad pura); el espacio en que se verifica cambia de aspecto, se desliga del resto de la tierra, se engalana y convierte en un “sitio de fiesta” (en general se escogen lugares especiales o poco frecuentados); los personajes que intervienen abandonan su rango humano o social y se transforman en vivas, aunque efímeras, representaciones. Y todo pasa como si fuera cierto, como en los sueños. Ocurra lo que ocurra, nuestras acciones poseen mayor ligereza y contraemos con ellas responsabilidades singulares. Nos aligeramos de nuestra carga de tiempo y razón.

En ciertas fiestas desaparece la noción misma de Orden. El caos regresa y reina la licencia. Todo se permite: desaparecen las jerarquías habituales, las distinciones sociales, los sexos, las clases, los gremios. Los hombre se disfrazan de mujeres, los señores de esclavos, los pobres de ricos. Se ridiculiza al ejército, al clero, a la magistratura. Gobiernan los niños o los locos. Se cometen profanaciones rituales, sacrilegios obligatorios. El amor se vuelve promiscuo. A veces la Fiesta se convierte en Misa Negra. Se violan reglamentos, hábitos, costumbres. El individuo respetable arroja su máscara de carne y la ropa oscura que lo aísla y, vestido de colorines, se esconde en una careta, que lo libera de sí mismo.

Así pues, la Fiesta no es solamente un exceso, un desperdicio ritual de los bienes penosamente acumulados durante todo el año; también es una revuelta, una súbita inmersión en lo informe, en la vida pura. A través de la Fiesta la sociedad se libera de las normas que se ha impuesto. Se burla de sus dioses, de sus principios y de sus leyes: se niega a sí misma.

La fiesta es una Revuelta, en el sentido literal de la palabra. En la confusión que engendra, la sociedad se disuelve, se ahoga, en tanto que organismo regido conforma a ciertas reglas y principios. Pero se ahoga en sí misma, en su caos o libertad original. Todo se comunica; se mezcla el bien con el mal, el día con la noche, lo santo con lo maldito. Todo cohabita, pierde forma, singularidad y vuelve al amasijo primordial. La Fiesta es una operación cósmica: la experiencia del Desorden, la reunión de los elementos y principios contrarios para provocar el renacimiento de la vida. La muerte ritual suscita el renacer; el vómito, el apetito; la orgía, estéril en sí misma, la fecundidad de las madres o de la tierra. La Fiesta es un regreso a un estado remoto e indiferenciado, prenatal o presocial, por decirlo así. Regreso que es también un comienzo, según quiere la dialéctica inherente a los hechos sociales.

El grupo sale purificado y fortalecido de ese baño de caos. Se ha sumergido en sí, en la entraña misma de donde salió. Dicho de otro modo, la Fiesta niega a la sociedad en tanto que conjunto orgánico de formas y principios diferenciados, pero la afirma en cuanto fuente de energía y creación. Es una verdadera re-creación, al contrario de lo que ocurre con las vacaciones modernas, que no entrañan rito o ceremonia alguna, individuales y estériles como el mundo que las ha inventado.

La sociedad comulga consigo misma en la Fiesta. Todos sus miembros vuelven a la confusión y libertad originales. La estructura social se deshace y se crean nuevas formas de relación, reglas inesperadas, jerarquías caprichosas. En el desorden general, cada quien se abandona y atraviesa por situaciones y lugares que habitualmente le estaban vedados. Las fronteras entre espectadores y actores, entre oficiantes y asistentes, se borran. Todos forman parte de la Fiesta, todos se disuelven en su torbellino. Cualquiera que sea su índole, su carácter, su significado, la Fiesta es participación. Este rasgo la distingue finalmente de otros fenómenos y ceremonias: laica o religiosa, orgía o saturnal, la Fiesta es un hecho social basado en la activa participación de los asistentes.

Gracias a las Fiestas el mexicano se abre, participa, comulga con sus semejantes y con los valores que dan sentido a su existencia religiosa o política. Y es significativo que un país tan triste como el nuestro tenga tantas y tan alegres fiestas. Su frecuencia, el brillo que alcanzan, el entusiasmo con que todos participamos, parecen revelar que, sin ellas, estallaríamos. Ellas nos liberan, así sea momentáneamente, de todos esos impulsos sin salida y de todas esas materias inflamables que guardamos en nuestro interior. Pero a diferencia de lo que ocurre en otras sociedades, la Fiesta mexicana no es nada más un regreso a un estado original de indiferenciación y libertad; el mexicano no intenta regresar, sino salir de sí mismo, sobrepasarse. Entre nosotros la Fiesta es una explosión, un estallido. Muerte y vida, júbilo y lamento, canto y aullido se alían en nuestros festejos, no para recrearse o reconocerse, sino para entredevorarse. No hay nada más alegre que una fiesta mexicana, pero también no hay nada más triste. La noche de fiesta es también noche de duelo.

Si en la vida diaria nos ocultamos a nosotros mismos, en el remolino de la Fiesta nos disparamos. Más que abrirnos, nos desgarramos. Todo termina en alarido y desgarradura: el canto, el amor, la amistad. La violencia de nuestros festejos muestra hasta qué punto nuestro hermetismo nos cierra las vías de comunicación con el mundo. Conocemos el delirio, la canción, el aullido y el monólogo, pero no el diálogo. Nuestra Fiestas, como nuestras confidencias, nuestros amores y nuestras tentativas por reordenar nuestra sociedad, son rupturas violentas con lo antiguo o con lo establecido. Cada vez que intentamos expresarnos, necesitamos romper con nosotros mismos. Y la Fiesta, sólo es un ejemplo, acaso el más típico, de ruptura violenta. No sería difícil enumerar otros, igualmente reveladores: el juego, que es siempre un ir a los extremos, mortal con frecuencia; nuestra prodigalidad en el gastar, reverso de la timidez de nuestras inversiones y empresas económicas; nuestras confesiones. El mexicano, ser hosco, encerrado en sí mismo, de pronto estalla, se abre el pecho y se exhibe, con cierta complacencia y deteniéndose en los repliegues vergonzosos o terribles de su intimidad. No somos francos, pero nuestra sinceridad puede llegar a extremos que horrorizarían a un europeo. La manera explosiva y dramática, a veces suicida, con que nos desnudamos y entregamos, inermes casi, revela que algo nos asfixia y cohibe. Algo nos impide ser. Y porque no nos atrevemos o no podemos enfrentarnos con nuestro ser, recurrimos a la Fiesta. Ella nos lanza al vacío, embriaguez que se quema a sí misma, disparo en el aire, fuego de artificio.

La muerte es un espejo que refleja las vanas gesticulaciones de la vida. Toda esa abigarrada confusión de actos, omisiones, arrepentimientos y tentativas – obras y sobras – que es cada vida, encuentra en la muerte, ya que no sentido o explicación, fin. Frente a ella nuestra vida se dibuja e inmoviliza. Antes de desmoronarse y hundirse en la nada, se esculpe y vuelve forma inmutable: ya no cambiaremos sino para desaparecer. Nuestra muerte ilumina nuestra vida. Si nuestra muerte carece de sentido, tampoco lo tuvo nuestra vida. Por eso cuando alguien muere de muerte violenta, solemos decir: “se la buscó”. Y es cierto, cada quien tiene la muerte que se busca, la muerte que se hace. Muerte de cristiano o muerte de perro son maneras de morir que reflejan maneras de vivir. Si la muerte nos traiciona y morimos de mala manera, todos se lamentan: hay que morir como se vive. La muerte es intransferible, como la vida. Si no morimos como vivimos es porque realmente no fue nuestra la vida que vivimos: no nos pertenecía como no nos pertenece la mala suerte que nos mata. Dime cómo mueres y te diré quién eres.

Para los antiguos mexicanos la oposición entre muerte y vida no era tan absoluta como para nosotros. La vida se prolongaba en la muerte. Y a la inversa. La muerte no era el fin natural de la vida, sino fase de un ciclo infinito. Vida, muerte y resurrección eran estadios de un proceso cósmico, que se repetía insaciable. La vida no tenía función más alta que desembocar en la muerte, su contrario y complemento; y la muerte, a su vez, no era un fin en sí; el hombre alimentaba con su muerte la voracidad de la vida, siempre insatisfecha. El sacrificio poseía un doble objeto: por una parte, el hombre accedía al proceso creador (pagando a los dioses, simultáneamente, la deuda contraída por la especie); por la otra, alimentaba la vida cósmica y la social, que se nutría de la primera.

Posiblemente el rasgo más característico de esta concepción es el sentido impersonal del sacrificio. Del mismo modo que su vida no les pertenecía, su muerte carecía de todo propósito personal. Los muertos – incluso los guerreros caídos en el combate y las mujeres muertas en el

parto, compañeros de Hiutzilopochtli, el dios solar – desaparecían al cabo de algún tiempo, ya para volver al país indiferenciado de las sombras, ya para fundirse al aire, a la tierra, al fuego, a la sustancia animadora del universo. Nuestros antepasados indígenas no creían que su muerte les pertenecía, como jamás pensaron que su vida fuese realmente “su vida”, en el sentido cristiano de la palabra. Todo se conjugaba para determinar, desde el nacimiento, la vida y la muerte de cada hombre: la clase social, el año, el lugar, el día, la hora. El azteca era tan poco responsable de sus actos como de su muerte.

Espacio y tiempo estaban ligados y formaban una unidad inseparable. A cada espacio, a cada uno de los puntos cardinales, y al centro en que se inmovilizaban, correspondía un “tiempo” particular. Y este complejo de espacio-tiempo poseía virtudes y poderes propios, que influían y determinaban profundamente la vida humana. Nacer un día cualquiera, era pertenecer a un espacio, a un tiempo, a un color y a un destino. Todo estaba previamente trazado. En tanto que nosotros disociamos espacio y tiempo, meros escenarios que atraviesan nuestras vidas, para ellos había tantos “espacios-tiempos” como combinaciones poseía el calendario sacerdotal. Y cada uno estaba dotado de una significación cualitativa particular, superior a la voluntad humana.

Religión y destino regían su vida, como moral y libertad presiden la nuestra. Mientras nosotros vivimos bajo el signo de la libertad y todo – aun la fatalidad griega y la gracia de los teólogos – es elección y lucha, para los aztecas el problema se reducía a investigar la no siempre clara voluntad de los dioses. De ahí la importancia de las prácticas adivinatorias. Los únicos libres eran los dioses. Ellos podían escoger – y, por lo tanto, en su sentido profundo, pecar -. La religión azteca está llena de grandes dioses pecadores – Quetzalcóatl, como ejemplo máximo -, dioses que desfallecen y pueden abandonar a sus creyentes, del mismo modo que los cristianos reniegan a veces de su Dios. La conquista de México sería inexplicable sin la traición de los dioses, que reniegan de su pueblo.

El advenimiento del catolicismo modifica radicalmente esta situación. El sacrificio y la idea de salvación, que antes eran colectivos, se vuelven personales. La libertad se humaniza, encarna en los hombres. Para los antiguos aztecas lo esencial era asegurar la continuidad de la creación; el sacrificio no entrañaba la salvación ultraterrena, sino la salud cósmica; el mundo, y no el individuo, vivía gracias a la sangre y la muerte de los hombres. Para los cristianos, el individuo es lo que cuenta. El mundo – la historia, la sociedad – está condenado de antemano. La muerte de Cristo salva a cada hombre en particular. Cada uno de nosotros es el Hombre y en cada uno están depositadas las esperanzas y posibilidades de la especie. La redención es obra personal.

Ambas actitudes, por más opuestas que nos parezcan, poseen una nota común; la vida, colectiva o individual, está abierta a la perspectiva de una muerte que es, a su modo, una nueva vida. La vida sólo se justifica y trasciende cuando se realiza en la muerte. Y está también es transcendencia, más allá, puesto que consiste en una nueva vida. Para los cristianos la muerte es un tránsito, un salto mortal entre dos vidas, la temporal y la ultraterrena; para los aztecas, la manera más honda de participar en la continua regeneración de las fuerzas creadoras, siempre en peligro de extinguirse si no se les provee de sangre, alimento sagrado. En ambos sistemas vida y muerte carecen de autonomía; son las dos caras de una misma realidad. Toda su significación proviene de otros valores, que las rigen. Son referencias a realidades invisibles.

La muerte moderna no posee ninguna significación que la trascienda o refiera a otros valores. En casi todos los casos es, simplemente, el fin inevitable de un proceso natural. En un mundo de hechos, la muerte es un hecho más. Pero como es un hecho desagradable, un hecho que pone en tela de juicio todas nuestras concepciones y el sentido mismo de nuestra vida, la filosofía del progreso (¿el progreso hacia dónde y desde dónde?, se pregunta Scheler) pretende escamotearnos su presencia. En el mundo moderno todo funciona como si la muerte no existiera. Nadie cuenta con ella. Todo la suprime: las prédicas de los políticos, los anuncios de los comerciantes, la moral pública, las costumbres, la alegría a bajo precio y la salud al alcance de todos que nos ofrecen hospitales, farmacias y campos deportivos. Pero la muerte, ya no como tránsito, sino como gran boca vacía que nada sacia, habita todo lo que emprendemos. El siglo de la salud, la higiene, los anticonceptivos, las drogas milagrosas y los alimentos sintéticos, es también el siglo de los campos de concentración, del Estado policiaco, de la exterminación atómica y del “murder story”. Nadie piensa en la muerte, en su muerte propia, como quería Rilke, porque nadie vive una vida personal. La matanza colectiva no es sino el fruto de la colectivización de la vida.

También para el mexicano moderno la muerte carece de significación. Ha dejado de ser tránsito, acceso a otra vida más vida que la nuestra. Pero la intrascendencia de la muerte no nos lleva a eliminarla de nuestra vida diaria. Para el habitante de Nueva York, París o Londres, la muerte es la palabra que jamás se pronuncia porque quema los labios. El mexicano, en cambio, la frecuenta, la burla, la acaricia, duerme con ella, la festeja, es uno de sus juguetes favoritos y su amor más permanente. Ciertamente, en su actitud hay quizá tanto miedo como en la de los otros; más al menos no se esconde ni la esconde; la contempla cara a cara con impaciencia, desdén o ironía; “si me han de matar mañana, que me maten de una vez”.

La indiferencia del mexicano ante la muerte se nutre de su indiferencia ante la vida. El mexicano no solamente postula la intrascendencia del morir, sino la del vivir. Nuestras canciones, refranes, fiestas y reflexiones populares manifiestan de una manera inequívoca que la muerte no nos asusta porque “la vida nos ha curado de espantos”. Morir es natural y hasta deseable; cuanto más pronto, mejor. Nuestra indiferencia ante la muerte no es la otra cara de nuestra indiferencia ante la vida. Matamos porque la vida, la nuestra y la ajena, carece de valor. Y es natural que así ocurra: vida y muerte son inseparables y cada vez que la primera pierde significación, la segunda se vuelve intrascendente. La muerte mexicana es el espejo de la vida de los mexicanos. Ante ambas el mexicano se cierra, las ignora.

El desprecio a la muerte no está reñido con el culto que le profesamos. Ella está presente en nuestras fiestas, en nuestros juegos, en nuestros amores y en nuestros pensamientos. Morir y matar son ideas que pocas veces nos abandonan. La muerte nos seduce. La fascinación que ejerce sobre nosotros quizá brote de nuestro hermetismo y de la furia con que lo rompemos. La presión de nuestra vitalidad, constreñida a expresarse en formas que la traicionan, explica el carácter moral, agresivo o suicida, de nuestras explosiones. Cuando estallamos, además, tocamos el punto más alto de la tensión, rozamos el vértice vibrante de la vida. Y allí, en la altura del frenesí, sentimos el vértigo: la muerte nos atrae.

Por otra parte, la muerte nos venga de la vida, la desnuda de todas sus vanidades y pretensiones y la convierte en lo que es” unos huesos mondos y una mueca espantable. En un mundo cerrado y sin salida, en donde todo es muerte, lo único valioso de la muerte. Pero afirmamos algo negativo.

Calaveras de azúcar o de papel de China, esqueletos coloridos de fuegos de artificio, nuestras representaciones populares son siempre burla de la vida, afirmación de la nadería e insignificancia de la humana existencia. Adornamos nuestras casas con cráneos, comemos el día de los Difuntos panes que fingen huesos y nos divierten canciones y chascarrillos en los que ríe la muerte pelona, pero toda esa fanfarrona familiaridad no nos dispensa de la pregunta que todos nos hacemos: ¿qué es la muerte? No hemos inventado una nueva respuesta. Y cada vez que nos la preguntamos, nos encogemos de hombros: ¿qué me importa la muerte, si no me importa la vida?

El mexicano, obstinadamente cerrado ante el mundo y sus semejantes, ¿se abre ante la muerte? La adula, la festeja, la cultiva, se abraza a ella, definitivamente y para siempre, pero no se entrega. Todo está lejos del mexicano, todo le es extraño y, en primer término, la muerte, la extraña por excelencia. El mexicano no se entrega a la muerte, porque la entrega entraña sacrificio. Y el sacrificio, a su vez, exige que alguien dé y alguien reciba. Esto es, que alguien se abra y se encare a una realidad que lo trasciende. En un mundo intrascendente, cerrado sobre sí mismo, la muerte mexicana no da ni recibe; se consume en sí misma y a sí misma se satisface. Así pues, nuestras relaciones con la muerte son íntimas – más íntimas, acaso, que las de cualquier pueblo – pero desnudas de significación y desprovistas de erotismo. La muerte mexicana es estéril y desprovistas de erotismo. La muerte mexicana es estéril como las de aztecas y cristianos,

Nada más opuesto a esta actitud que la de europeos y norteamericanos. Leyes, costumbres, moral pública y privada, tienden a preservar la vida humana. Esta protección no impide que aparezcan cada vez con más frecuencia ingeniosos y refinados asesinos, eficaces productores del crimen perfecto y en serie. La reiterada irrupción de criminales profesionales, que maduran y calculan sus asesinatos con una precisión inaccesible a cualquier mexicano; el placer con que relatan sus experiencias, sus goces y sus procedimientos; la fascinación con que el público y los periódicos recogen sus confesiones; y, finalmente, la reconocida ineficacia de los sistemas de represión con que se pretende evitar nuevos crímenes, muestran que el respeto a la vida humana que tanto enorgullece a la civilización occidental es una noción incompleta o hipócrita.

El culto a la vida, si de verdad es profundo y total, es también culto a la muerte. Ambas son inseparables. Una civilización que niega a la muerte, acaba por negar a la vida. La perfección de los criminales modernos no es nada más una consecuencia del progreso de la técnica moderna, sino del desprecio a la vida inexorablemente implícito en todo voluntario escamoteo de la muerte. Y podría agregarse que la perfección de la técnica moderna y la popularidad de la “murder story” no son sino frutos (como los campos de concentración y el empleo de sistemas de exterminación colectiva) de una concepción optimista y unilateral de la existencia. Y así, es inútil excluir a la muerte de nuestras representaciones, de nuestras palabras, de nuestras ideas, porque ella acabará por suprimirnos a todos y en primer término a los que viven ignorándola o fingiendo que la ignoran.)

Cuando el mexicano mata – por vergüenza, placer o capricho – mata a una persona, a un semejante. Los criminales y estadistas modernos no matan: suprimen. Experimentan con seres que han perdido ya su calidad humana. En los campos de concentración primero se degrada al hombre; una vez convertido en un objeto, se le extermina en masa. El criminal típico de la gran

ciudad – más allá de los móviles concretos que lo impulsan – realiza en pequeña escala lo que el caudillo moderno hace en grande. También a su modo experimenta: envenena, disgrega cadáveres con ácidos, incinera despojos, convierte en objeto a su víctima. La antigua relación entre víctima y victimario, que es lo único que humaniza al crimen, lo único que lo hace imaginable, ha desaparecido. Como en las novelas de Sade, no hay sino verdugos y objetos, instrumentos de placer y destrucción. Y la inexistencia de la víctima hace más intolerable y total la infinita soledad del victimario. Para nosotros el crimen es todavía una relación – y en ese sentido posee el mismo significado liberador que la Fiesta o la confesión -. De ahí su dramatismo, su poesía y - ¿por qué no decirlo? – su grandeza. Gracias al crimen, accedemos una efímera trascendencia.

En los primeros versos de la Octava Elegía de Duino, Rilke dice que la criatura – el ser en su inocencia animal – contempla lo Abierto, al contrario de nosotros, que jamás vemos hacia adelante, hacia lo absoluto. El miedo nos hace volver el rostro, darle la espalda a la muerte. Y al negarnos a contemplarla, nos cerramos fatalmente a la vida, que es una totalidad que la lleva en sí. Lo Abierto es el mundo en donde los contrario se reconcilian y la luz y la sombra se funden. Esta concepción tiene a revolver a la muerte su sentido original, que nuestra época le ha arrebatado: muerte y vida son contrarios que se complementan. Ambas son mitades de una esfera que nosotros, sujetos a tiempo y espacio, no podemos sino entrever. En el mundo prenatal, muerte y vida se confunden; en el nuestro, se oponen; en el más allá, vuelven a reunirse, pero ya no en la ceguera animal, anterior al pecado y a la conciencia, sino como inocencia reconquistada. El hombre puede trascender la oposición temporal que las escinde – y que no reside en ellas, sino en su conciencia – y percibir las como una unidad superior. Este conocimiento no se opera sino a través de un desprendimiento: la criatura debe renunciar a su vida temporal y a la nostalgia del limbo, del mundo animal. Debe abrirse a la muerte si quiere abrirse a la vida; entonces “será como los ángeles”.

Así, frente a la muerte hay dos actitudes: una, hacia adelante, que la concibe como creación; otra, de regreso, que se expresa como fascinación ante la nada o como nostalgia del limbo. Ningún poeta mexicano o hispanoamericano, con la excepción, acaso, de César Vallejo, se aproxima a la primera de estas dos concepciones. En cambio, dos poetas mexicanos, José Gorostiza y Xavier Villaurrutia, encarnan la segunda de estas dos direcciones. Si para Gorostiza la vida es “una muerte sin fin”, un continuo despeñarse en la nada, para Villaurrutia la vida no es más que “nostalgia de la muerte”.

La afortunada imagen que da título al libro de Villaurrutia, *Nostalgia de la muerte*, es algo más que un acierto verbal. Con él, su autor quiere señalarnos la significación última de su poesía. La muerte como nostalgia y no como fruto o fin de la vida, equivale a afirmar que no venimos de la vida, sino de la muerte. Lo antiguo y original, la entraña materna, es la huesa y no la matriz. Esta aseveración corre el riesgo de parecer una vana paradoja o la reiteración de un viejo lugar común: todos somos polvo y vamos al polvo. Creo, pues, que el poeta desea encontrar en la muerte (que es, en efecto, nuestro origen) una revelación que la vida temporal no le ha dado: la de la verdadera vida. Al morir

La aguja del instantero
Recorrerá su cuadrante
Todo cabrá en un instante

. . . y será posible acaso
vivir, después de haber muerto.

Regresar a la muerte original será volver a la vida de antes de la vida, a la vida de antes de la muerte: al limbo, a la entraña materna.

Muerte sin fin, el poema de José Gorostiza, es quizá el más alto testimonio que poseemos los hispanoamericanos de una conciencia verdaderamente moderna, inclinada sobre sí misma, presa de sí, de su propia claridad cegadora. El poeta, al mismo tiempo lúcido y exasperado, desea arrancar su máscara a la existencia, para contemplarla en su desnudez. El diálogo ente el mundo y del hombre, viejo como la poesía y el amor, se transforma en el del agua y el vaso que la ciñe, el del pensamiento y la forma en que se vierte y a la que acaba por corroer. Preso de las apariencias – árboles y pensamientos, piedras y emociones, días y noches, crepúsculos, no son sino metáforas, cintas de colores – el poeta advierte que el soplo que hincha la sustancia, la modela y la erige Forma, es el mismo que la carcome y arruga y destrona. En este drama sin personajes, pues todos son nada más reflejos, disfraces de un suicida que dialoga consigo mismo en un lenguaje de espejos y ecos, tampoco la inteligencia es otra cosa que reflejo, forma, y la más pura, de la muerte, de una muerte enamorada de sí misma. Todo se despeña en su propia claridad, todo se anega en su fulgor, todo se dirige hacia esa muerte transparente: la vida no es sino una metáfora, una invención con que la muerte - ¡también ella! – quiere engañarse. El poema es el tenso desarrollo del viejo tema de Narciso – al que, por otra parte, no se alude una sola vez en el texto -. Y no solamente la conciencia se contempla a sí misma en sus aguas transparentes y vacías, espejo y ojo al mismo tiempo, como en el poema de Valéry: la nada, que se miente forma y vida, respiración y pecho, que se finge corrupción y muerte, termina por desnudarse y, ya, vacía, se inclina sobre sí misma: se enamora de sí, cae en sí, incansable muerte sin fin.

En suma, si en la Fiesta, la borrachera o la confidencia nos abrimos, lo hacemos con tal violencia que nos desgarramos y acabamos por anularnos. Y ante la muerte, como ante la vida, nos alzamos de hombros y le oponemos un silencio o una sonrisa desdeñosa. La Fiesta y el crimen pasional o gratuito, revelan que el equilibrio de que hacemos gala sólo es una máscara, siempre en peligro de ser desgarrada por una súbita explosión de nuestra intimidad.

Todas estas actitudes indican que el mexicano siente, en sí mismo y en la carne del país, la presencia de una mancha, no por difusa menos viva, original e imborrable. Todos nuestros gestos tienden a ocultar esa llaga, siempre fresca, siempre lista a encenderse y arder bajo el sol de la mirada ajena.

Ahora bien, todo desprendimiento provoca una herida. A reserva de indagar cómo y en qué momento se produjo ese desprendimiento, debo apuntar que cualquier ruptura (con nosotros mismos o con lo que nos rodea, con el pasado o con el presente), engendra un sentimiento de soledad. En los casos extremos – separación de los padres, de la Matriz o de la tierra natal, muerte de los dioses o conciencia aguda de sí – la soledad se identifica con la orfandad. Y ambos se manifiestan generalmente como conciencia del pueblo. Las penalidades y vergüenza que inflige el estado de separación pueden ser consideradas, gracias a la introducción de las nociones de expiación y redención, como sacrificios necesarios, prendas o promesas de una futura

comuni3n que podr3 fin al exilio. La culpa puede desaparecer, la herida cicatrizar, el exilio resolverse en comuni3n. La soledad adquiere as3 un car3cter purgativo, purificador. El solitario o aislado trasciende su soledad, la vive como una prueba y como una promesa de comuni3n.

El mexicano, seg3n se ha visto en las descripciones anteriores, no trasciende su soledad. Al contrario, se encierra en ella. Habitamos nuestra soledad como Filoctetes su isla, no esperando, sino temiendo volver al mundo. No soportamos la presencia de nuestros compa1eros. Encerrado en nosotros mismos, cuando no desgarrados y enajenados, apuramos una soledad sin referencias a un m3s all3 redentor o a un m3s ac3 creador. Oscilamos entre la entrega y la reserva, entre el grito y el silencio, entre la fiesta y el velorio, sin entregarnos jams. Nuestra impasibilidad recubre la vida con la m3scara de la muerte; nuestro grito desgarrar esa m3scara y sube al cielo hasta distenderse, romperse y caer como derrota y silencio. Por ambos caminos el mexicano se cierra al mundo: a la vida y a la muerte.

LECCIÓN 6

DIOS, MARÍA Y LOS SANTOS EN LA RELIGIOSIDAD POPULAR

I. Objetivos:

1. Que el educando pueda explicar como el concepto del *Deus Otiosus* conduce al culto a María y los santos.
2. Que el educando realice la importancia de enfatizar en sus predicaciones y enseñanzas el verdadero carácter del Dios Trino que confesamos - enfatizando como Dios nos acerca y está presente con nosotros en Hijo, Jesucristo y en la obra del Espíritu Santo.
3. Que el educando pueda distinguir las diferentes funciones que tienen la Virgen María y los santos en la vida del pueblo.

II. Actividades:

1. Leer y estudiar:
 - a. El sexto capítulo de *Teología y misión en América Latina*, páginas 89-110.
 - b. La lectura adicional Anexo 6:1, de *La historia general de la iglesia en América Latina*, Tomo I/1, páginas 561-565, por Enrique D. Dussel.
 - c. La lectura adicional Anexo 6:2, de *La historia general de la iglesia en América Latina*, Tomo I/1, páginas 580-586, por Enrique D. Dussel.
2. Contestar las preguntas en este manual.
3. Estar preparado para tomar un breve examen sobre el contenido de esta lección.

III. Preguntas:

Preguntas basadas en *Teología y misión en América Latina*, capítulo 6.

1. Si usted fuera enviado como misionero a una zona indígena de la América Latina donde impera el Cristo-paganismo, ¿qué actitud tomaría usted en cuanto al culto de los santos? ¿Cómo llevaría a los habitantes a la adoración del Dios verdadero?
2. ¿Qué cree usted - se pudiera rechazar a la Virgen de Guadalupe como un símbolo religioso y afirmarla como un símbolo de solidaridad en las luchas del pueblo oprimido ante sus opresores?
3. ¿Por qué se extendió tan rápidamente el culto a la “Morenita” entre los cristianos indígenas de México?
4. Tomando en cuenta el hecho que el simbolismo es mucho más importante para los hispanos que para los europeos o los norteamericanos, ¿cuáles símbolos utilizaría usted para cambiar la imagen distorsionada de Dios que tienen muchos hispanoamericanos?
5. ¿Cuáles son los santos más populares en la zona en la cual usted vive? ¿A qué se debe la popularidad de estos santos? ¿Qué funciones desempeñan en la vida diaria del pueblo?

Preguntas basadas en la lectura adicional Anexo 6:1, páginas 561-565 en Dussel.

6. Verdadera / Falsa El Nican Mopohua es el relato de como el sacerdote Quezalcoátl-Topilzin llegó a ser rey en Colhuacán.

7. Verdadera / Falsa Juan Diego al subir el monte de Tepeyac cumple simbólicamente una función sacerdotal azteca.

8. ¿Por qué solían los misioneros católicos edificar sus iglesias sobre las ruinas de los antiguos templos de los pueblos indígenas? ¿Qué ha sido el resultado de tal práctica?

Preguntas basadas en la lectura adicional Anexo 6:2, páginas 580-586 en Dussel.

9. Los aymara de Bolivia confunden el Espíritu con:

- | | |
|-----------------------------|--------------------|
| a. Nuestro Señor Jesucristo | b. la Virgen María |
| c. Dios Padre Creador | d. la Santa Cruz |

10. La más famosa de la vírgenes en el Perú y Bolivia es:

- | | |
|---------------------------|-------------------------------|
| a. la Virgen de Guadalupe | b. la Virgen de la Apariencia |
| c. la Virgen del Carmen | d. la Virgen de Copacabana |

11. ¿Qué tiene en común esta virgen con la virgen que es la santa patrona de México?

12. ¿Por qué (en su opinión) utilizaron los misioneros católicos la palabra “Dios” en español en vez de utilizar una palabra indígena para referirse a Ser Supremo? ¿Cree que fue una buena decisión?

13. ¿Cuál es el concepto o imagen de la segunda persona de la Santa Trinidad que es más popular entre las personas que viven en el barrio, urbanización, vecindad o pueblo suyo?

Anexo 6:1

Páginas 561-565 de *La historia general de la Iglesia en América Latina*,
Tomo I/1 por Enrique D. Dussel

LA VIDA COTIDIANA DE LA SOCIEDAD

En este capítulo como en los anteriores, nos hemos debido regir por las exigencias de ser este tomo una Introducción a las restantes volúmenes. Por ello, deberemos tratar gran cantidad de temas que sirvan de contexto, más que de texto, a lo que se expone en dichos volúmenes en la cuestión de la “vida cotidiana”.

LA VIDA COTIDIANA DEL PUEBLO CRISTIANO

Esta sección, la más importante de esta obra, es, sin embargo, la más difícil, y dado el estado de investigaciones en América latina puede decirse que deberá todavía pasar mucho tiempo antes que pueda describirse la cuestión adecuadamente. De todas maneras se indicarán algunos problemas iniciales y remitimos, de inmediato, a los volúmenes restantes de esta obra, en el capítulo correspondiente a la vida cotidiana de la cristiandad americana.

La “vida cotidiana”

Hemos ya indicado más arriba que en la cristiandad se produce como un dualismo entre la institución eclesial jerárquica, que se articula con los aparatos del Estado en la sociedad política, y el “pueblo cristiano” (que no es exactamente el “pueblo de Dios” del concilio Vaticano II). El “pueblo cristiano” son las clases oprimidas en la totalidad histórico-concreta donde se ha establecido un “modelo” determinado de cristiandad. Es la sociedad civil hegemónica por el bloque histórico en el poder, pero al mismo tiempo como miembro de la Iglesia. Hablar entonces de ‘vida cotidiana’ del pueblo cristiano, es hablar simplemente de la *vida* del pueblo latinoamericano en la época colonial.

Dicha *vida* era cristiana, al menos religiosa, en sus estructuras más profundas. No es sólo cuestión de “espiritualidad” o de “cofradías”. Es cuestión de la vida total, la de cada día, en cuanto dice relación al absoluto. Y la *vida* de nuestro pueblo, el mismo pueblo amerindiano, el hispánico, criollo, esclavo, toda ella estaba constituida por su *posición* religiosa. El campo cotidiano de su vida era un “*campo religiosos*”. Recuperar el sentido profundo de dicha cotidianidad debe ser el primer objetivo de este parágrafo.

La vida cristiana es un “despojarse respecto a la vida anterior del hombre que era antes, que se iba desintegrando seducido por sus deseos a cambiar su actitud mental y a revestirse de ese hombre nuevo. . . El ladrón, que no robe más, mejor será que se fatigue *trabajando honradamente con sus propias manos*”, indicaba San Pablo (efesios 4:22-28).

En efecto, para los profetas el hecho de que “el hombre coma y beba y disfrute del producto de su trabajo es don de Dios” (Ecl. 3:13). Como explicábamos en el capítulo 1, “el pan es vida del pobre (Ecl. 34:21). El que como el producto de su trabajo vive, regenera su vida. La esencia de la vida, también de la nueva vida del cristiano, es el trabajo como culto a Dios. Es por ello que cuando se describe la situación de opresión (del que sufre el pecado, la praxis de dominación del pecador u opresor, del rico), se escribe:

Los egipcios les impusieron *trabajos* penosos, y les amargaban la vida con dura esclavitud, imponiéndoles los duros *trabajos* del barro, de los ladrillos y toda clase de *trabajos* del campo. (Éx. 1:13-14).

Obsérvese que es la “vida” cotidiana la que le amargaron, impidiéndoles trabajar para ellos mismos, e “imponiéndoles” trabajos para beneficio de sus dueños. Siendo el producto de sus trabajos [ara sus opresores (los pecadores), su vida cotidiana era triste, hasta que un día estuvieron “hartos los israelitas” (Éx. 1:13).

Es importante observar que Dios recibía esos “trabajos” como culto agradable: “La queja de los israelitas ha llegado a mí . . .” (Éx. 3:9).

Lo que no puede dejarse ver es que el trabajo cotidiana, momento esencial del culto y de la *vida* cristiana, tuvo en nuestra América la posición del trabajo alienado:

Parece esta tierra más tierra de Babilonia que de Don Carlos – escribía Juan del Valle, obispo de Popayán el 1 de agosto de 1551 -, que es cierto que son (los indígenas) más fatigados que los

israelitas en Egipto. En aquella tierra se venden los indios como esclavos. Los indios poco a poco veo que se mueren con el excesivo trabajo.

Porque el hombre trabaja, porque necesita diferentes productos de su trabajo, hay división del trabajo. Porque hay división del trabajo hay posibilidad que unos se apropien del trabajo de sus hermanos. Porque hay dicha posibilidad es que efectivamente se cumple la dominación, el pecado del hombre sobre el hombre. La “vida cotidiana” está traspasada por esta contradicción. La misma Iglesia no puede evadir estas tensiones que se dan en el seno de la totalidad histórico concreta. Un buen ejemplo, de importancia paradigmática, es el *texto náhuatl del Nican Mopohua* o el relato constitutivo del “hecho” guadalupano. En la estructura del texto podemos descubrir la estructura social de fondo y el sentido de la “vida cotidiana” en la cristiandad de las Indias. Es el relato simbólico teológico del vencido, de los oprimidos. Pero al mismo tiempo es instauración de una *nueva experiencia* cristiana que todavía hoy, a finales del siglo XX, tiene relevancia de liberación. Es decir, el pueblo cristiano *recibe el evangelio de manera original y creativa, desde su propia experiencia de sufrimiento, de opresión*. El dolor histórico es el lugar hermenéutica de la asunción del mensaje del Jesús crucificado. El relato comienza así: “Primero se dejó ver de un indio pobre llamado Juan Diego, y después . . . al nuevo obispo don fray Juan de Zumárraga”.

En primer lugar está el pueblo, “el pobre indio” (*machehualtzintli*). Macehual indica el hombre, el que fue hecho por el dios Quetzlcoatl, pero como “*pobre social*”, oprimido. En segundo lugar está la Iglesia jerárquica, el obispo. En todo el texto el obispo (más simbólico teológico que histórico real) es el opuesto, el que objeta, el extraño, el signo del poder constituido, como veremos. “Diez años después tomada la ciudad de México . . .”: es decir, después de la conquista y cuando el pueblo indígena estaba en la opresión:

Empezó a brotar la fe, el conocimiento del Dios nuestra raíz, el que nos da la vida . . . Era sábado muy de madrugada . . . Al llegar junto al cerro llamado Tepayacac, amanecía, y oyó cantar arriba . . .

En medio de la opresión, de la muerte del pueblo (que simbólicamente estará representado por el “tío”), surge una nueva época, nuevo sol, nueva era: es el amanecer, sobre el monte (la pirámide, el lugar sagrado, el templo; es el “canto” la voz del hombre que los sabios indicaban como “flor y canto”: el hombre dura un instante como la flor y su esencia es el pensar, el hablar, el canto. El relato comienza por el canto y termina con la flor: es una síntesis antropológica y social, divina y humana:

Ella le dijo: Juan, digno de respeto, el más pequeño de mis hijos, ¿adónde vas? . . . A seguir las cosas divinas que nos dan y enseñan nuestros sacerdotes, delegados de Nuestro Señor . . . Sabe y ten entendido el más pequeño de mis hijos . . .

En el texto de *Nican Mopohua* puede verse cómo el indígena reconoce los misterios institucionales de enseñanza, pero la Virgen pasa sobre ellos y le encarga una misión histórica al mismo indio, haciendo caso omiso de las instancias ministeriales. Aunque eres “el más pequeño de mis hijos”, continúa el texto: “Ve al palacio del obispo de México y le dirás que yo te envío”.

En una estructura actancial y espacial, es decir, describiendo los personajes del relato y la posición que ocupan, podríamos indicar lo siguiente, desde un punto socio político: La Virgen dice al indio que está allí para ayudarlos:

A ti, a todos vosotros juntos los moradores de esta tierra . . . (para) oír allí sus lamentos, y remediar todas sus miserias, penas y dolores.

El lugar divino se sitúa junto a los oprimidos, al pueblo, en el Tepeyac, lugar de veneración de Tonanzin, diosa de los pobres en el imperio azteca. Mientras que México („habiendo entrado en la ciudad, sin dilación se fue en derecha al palacio del obispo que era el prelado que muy poco antes había venido”) era el lugar de la riqueza (“al palacio”), de los invasores, de los extraños (“que muy poco antes había venido..). Pero, el obispo, “después de oír toda su plática (de Juan Diego) y su recado, pareció no darle crédito”. En el relato, el obispo siempre oficia de “contrario”. Además es Juan Diego el que sube al monte (función sacerdotal azteca), indicando que es el “campo religioso” el pueblo reasume su función creadora. Cuando fracasa ante el obispo, Juan Diego se define como “Nicnotlapalzintli”: “Hombrecillo de por allí”, es decir: alguien que no tiene lugar, ni dignidad, ni historia. Y además: “soy cordel, escalerilla de tablas, soy excremento, soy hoja suelta”. Es decir, prisionero y amarrado (cordel), pisoteado y oprimido (como las tablas de la escalera), despreciado (el pecador es como excremento: *taelcuani*), hombre muerto (como la hoja desprendida del árbol). Pero la Virgen no se deja vencer: “Es del todo preciso que tú mismo solicites y ayudes y que con tus manos se cumpla mi voluntad”.

Nuestra Señora devuelve al pueblo su significación protagonista de la historia.

Cuando nuevamente el obispo no cree en sus palabras, Juan Diego deja el “espacio” ajeno (México, ahora hispánico, invasor, clase dominante): “Mandó (el obispo) inmediatamente a unas gentes de su casa, en quienes podía confiar, que le vinieran siguiendo”.

Surgen así nuevos actores del drama (los habitantes del espacio opresor). Juan Diego se les escabuye, por lo que vuelven malhumorados a “informar al señor obispo, inclinándoles a que no le creyera”.

Estando en esto, y debiendo llevar al obispo una señal para que creyera (observase que es el pueblo el que debe convencer al obispo y darle la fe):

Llegó a su casa, un tío que tenía, llamado Juan Bernardino, que le había dado la enfermedad y estaba muy grave . . . muy cierto de que era tiempo de morir y que ya no se levantaría.

En náhuatl, en las tradiciones aztecas y costumbres, el “tío” ocupa el lugar del padre: el tío deja herencia al sobrino, da el parentesco, es lo más respetado. Pero al mismo tiempo, el “tío” es el pueblo. Con esto se indica que la peste y la conquista llevan a todos los indios al exterminio. El “tío” es ahora símbolo del pueblo oprimido. Juan Diego se siente responsable de la salud o liberación de su pueblo; deber de solidaridad. Juan Diego antepone la salud del pueblo al deber con la Virgen, todavía las ve, ambas obligaciones, como opuestas:

Sí, me voy derecho, no sea que me vaya a ver la Señora, y en todo caso me detenga . . . que primero nuestra aflicción nos deje y primero llame ya de prisa al sacerdote; el pobre de mi tío lo está ciertamente aguardando.

Es decir, para Juan Diego *primero* está su pueblo, y después el llevar la señal al obispo. La Virgen se le hizo encontradiza y le explicó que su tío ya estaba sano y que fuera a llevar la señal al obispo. Juan Diego comprendió que la salud de su tío, de su pueblo, era la señal, quizá más preciosa que las flores de Castilla para el obispo:

Manifestó su tío cierto que entonces le sanó y que la vio del mismo modo en que se aparecía a su sobrino . . . Trajeron luego a Juan Bernardino a presencia del señor obispo . . . a entre ambos, a él y a su sobrino, los hospedó el obispo en su casa.

De pronto es ahora el “tío”, el pueblo, el sujeto protagonista, y Juan Diego es parte del pueblo. Todo el pueblo entra en la Iglesia (“en su casa”), pero no como indignos, oprimidos, humillados, sino de pie: “Se asombró mucho de que llegara acompañando y muy honrado su sobrino . . .”.

Este relato simbólico, de la mejor teología *azteca*, enseña algo del modo como el pueblo latinoamericano recibió original y creativamente el evangelio desde su *lugar hermenéutico*: la opresión, el dolor, la pobreza. Las clases oprimidas tuvieron con el evangelio una comprensión por connaturalidad que sobrepasaba la conciencia posible de las instituciones ministeriales.

Anexo 6:2

Paginas 580-586 de *La Historia general de la iglesia en América Latina*.
Tomo I/1 por Enrique Dussel.

Destinatarios de las prácticas del catolicismo popular

Hemos visto que en las prácticas del catolicismo popular existe siempre un “santo”. Un “héroe-donador”, al que se dirige el culto del devoto. Estos destinatarios, de los que se espera su ayuda, su don, su milagro, forman un verdadero sistema que responde a las necesidades cotidianas del sujeto. Más que objetivamente a partir de exigencias dogmáticas, la estructura de los destinatarios del culto hay que ir a buscarla en el sistema de las necesidades que fundamentan prácticas muy precisas. Estas prácticas tienen su prehistoria en los cultos amerindianos. Por ellos se diferencian en cada ciclo cultural prehistórico. Después se imbrican con el catolicismo popular ibérico y forman sistemas de prácticas que pueden ser estudiados en particular.

Observemos algunos de estos destinatarios preferenciales, teniendo en cuenta que la “república de españoles” veneraba a unos, las “comunidades indígenas” a otros, y los mismos esclavos tenían igualmente particularidades. De nuevo el sujeto situado socialmente, a partir de necesidades diferentes, tenía una estructura de destinatarios diversos. El catolicismo urbano se distinguía del rural, y de la explotación de haciendas se diferenciaba de las explotaciones de plantaciones tropicales o del colonialismo minero.

Dios, padre eterno

Sin lugar a dudas, para todos, habría un ser supremo, en los cielos, padre de todos. Sin embargo, la trinidad no era objeto de un culto especial, con excepción de algunas prácticas provenientes de la Península, que se denominaban *trisagios*, de los cuales Carlos Vega nos habla de un editado de Cuzco:

Este Trisagio Sagrado
 Vos del coro celestial
 Contra el poder infernal
 La Iglesia lo ha celebrado
 Y también más exaltado
 Es Dios con él: entretanto:
 Ángeles y serafines
 Dicen Santo, Santo, Santo
 De la súbita muerte.
 Del rayo, peste y temblor.
 El Trisagio por favor
 Indemniza nuestra suerte
 Y como el brazo fuerte
 Nos libre en todo quebranto:
 ángeles y serafines
 Dicen Santo, Santo, Santo
 Dios uno y trino a quien tanto
 arcángeles y querubines
 ángeles y serafines
 Dicen Santo, Santo, Santo.

Como puede verse por la letra, el sentido trinitario es más indicado secundariamente que cantado expresamente. Poco y nada se encuentra en las prácticas del catolicismo popular sobre el Espíritu santo, que Monast indica que a veces es confundido con la virgen María entre los aymaras de Bolivia, como la tercera persona de la trinidad.

Por otra parte, debemos indicar que “los documento que hemos consultado no dan lugar a dudas; desde un comienzo se impuso el término español *Dios*. Para esto basta referirnos a la *Plática para los indios*, de fray Domingo de Santo Tomás, el más antiguo texto quechua que conocemos, y donde la palabra Dios ha permanecido igual en la parte quechua, con la sola diferencia de adoptar las correspondientes terminaciones de la declinación quechua.

Ya hemos indicado que el inca Garcilaso tenía razón en cuanto a la denominación de Dios. Pero el mismo Castillo se preocupa: “Situándonos en el caso de la catequesis de Dios hecha a los habitantes del imperio de los incas: ¿Se buscó algún vocablo propio de la lengua quechua para designar convenientemente a Dios? No se buscó; la cristiandad fijó su horizonte de creatividad evangelizadora. Se impuso un nombre *indoeuropeo* de la divinidad.

De todas maneras el “Padre eterno” es un Dios lejano para el catolicismo popular, religiosidad que necesita corporeidad, referencia a una necesidad concreta, que pueda “solucionar”

inconvenientes tangibles de la vida cotidiana. Es necesario todo un mundo más próximo, como una degradación “doméstica” de lo divino.

La virgen María

Las prácticas del catolicismo popular de la cristiandad colonial privilegian, tanto entre españoles, criollos, indígenas o esclavos negros, a la devoción de la madre de Dios, bajo múltiples advocaciones (que frecuentemente para los creyentes del catolicismo popular hasta son agentes diversos y llegan a ser contradictorios). En el proceso evangelizador los misioneros partieron frecuentemente de las divinidades femeninas del culto agrario para por un proceso transformativo dirigir la atención a la virgen de Nazaret. Tal es, por ejemplo, el caso de la virgen de Copacabana que, como hemos indicado más arriba, se situó sobre un santuario incaico, y aun preincaico, al sur del lago Titicaca, y se irradió por toda América del sur.

En primer lugar, los indígenas andinos unificaban a la virgen con la Pachamama (la diosa tierra). Se nos dice, un misionero, que “me admiré de no ver en sus manos ninguna estatua de la Virgen, ya que los paisanos llevan a las imágenes a *decir misa*. Y les pregunté: ¿Dónde está la imagen? - ¡Aquí!, dijo uno de los, y me presentó un paquete con tierra.”

La virgen y madre tenía en los cultos agrarios camino preparado; así como se había implantado sobre dichos cultos en Anatolia, en el campo del paganismo donde fermentó la cristiandad bizantina de gran devoción mariana: la *Theotókos*.

Estos cultos surgen, entonces, en lugares de cultos prehispánicos. Se daba así un sentido cristiano al *lugar santo* pagano, tal como aconteció en Europa. El punto de partida, en el ámbito incaico, será una *huaca* (las piedras de formas extraordinarias o de aspecto bello eran divinizadas por los aymaras y quechuas) y el punto de llegada, por ejemplo, la virgen de Copacabana de Punta Corral.

Una tradición había hecho pensar que la Virgen se había aparecido a un pastor el que, para recordar el lugar dejó una piedrecita blanca en el lugar en que se había manifestado la “blanca señora de reluciente cabellera”. El antropólogo, después de paciente investigación descubre que la “blanca señora de cabellera reluciente parece que no existe. Sólo se habla siempre de una piedrecita hallada en el camino. No hay tampoco referencia alguna al parecido (de esta piedrecita) con determinada imagen (léase Copacabana), ni tampoco se habla en el relato primitivo de aparición de la Virgen. Sólo se menciona la piedrita, piedrita bonita”. Quien halló la piedrita la llevó al rancho, y poco a poco se la consideró milagrosa. “En este estado de cosas decidió llevar la piedrita a Salta, sede el obispado, para hacerla olear, bendecir. Bendita salió de su cerro y anduvo por valles y quebradas. Su fama se expandió y llegaban peregrinos de tierras lejanas para contemplarla”. En el lugar de la piedrita apareció una imagen que recuerda por su aspecto a la virgen de Copacabana. “Surgió así la advocación de la virgen de Copacabana de Punta Corral. La nueva estructura religiosa ha surgido como resultado de una serie de ajustes sucesivos que han sido el lógico proceso que se inició con la conquista espiritual. He seguido los mismos cauces que en el antiguo Perú.

La advocación indicada es una de las tantas que procede del famoso santuario del Titicaca. Ya en 1586 se habla del pueblo, que pertenecía al obispado de La Paz (fundado en 1605). La imagen de

nuestra Señora producía muchos milagros y curaciones. Muy pronto en Lima, entre las antiguas cofradías existentes, surge la de Nuestra Señora de Copacabana, cofradía *de indios*. En Santiago de Chile, Vicuña Mackenna nos habla ya de dicha cofradía existente en la catedral en 1676. “En el convento de San Francisco de Santiago, tuvo la célebre de Copacabana, en honor a la Virgen americana de este nombre y que era sostenida *por indios*. La devoción creciente de los viajeros y de las esposas, hijos o novios, hizo construir cuando no iglesias por lo menos capillas o altares a la virgen de Copacabana en todas las provincias que comerciaban con el ganado en pie al Alto y Bajo Perú, desde muy temprano, desde el siglo XVI.

Estaba entonces ligada a la orden franciscana, auténticamente popular, indígena (como la virgen de Guadalupe y tantas otras), y de enorme irradiación. En 1690, cuando el obispo de Tucumán visitó una parroquia de Humahuaca, donde “predicó en la lengua de los indios, al pedir al cura, Antonio de Godoy, los libros de la parroquia, éste le exhibió seis: tres cofradías: la de San Antonio de Padua, la de las Benditas Animas del Purgatorio y la tercera de Nuestra Señora de Copacabana”, En todo el cono sur, en Perú y Bolivia, hasta Ecuador se encuentra la presencia de esta advocación.

El culto a la Virgen no sólo se refiere a la tierra madre de los indígenas, sino que también debe tenerse en cuenta que “entre los negros de Brasil, Yemandá, la madre del agua, se identificaba con la Virgen; Xangó, el santo del relámpago y del trueno con san Jerónimo y santa Bárbara. Obá, la diosa del río, con santa Marta o nuestra señora de los Placeres, etc. Nada de extraño tiene, pues, que durante los primeros años de la conquista los indios, y los negros y hasta los mulatos, zambos mestizos, concurren con sus disfraces y caretas y festejar a los santos cristianos. Dentro de las misiones, las danzas introducidas fueron reproducción de otras que realizaban en España, como las danzas de los ángeles, de diablitos o de luchas simbólicas, como las peleas entre moros y cristianos o el simple desfile de personajes grotescas, como los gigantes y cabezones.

Jesucristo

Aunque pueda parecer un poco chocante, debemos admitir, por las multitudes que arrastran los grandes santuarios marianos, que en el catolicismo popular la figura de Jesucristo ocupa un lugar posterior al de la virgen. Además está como diferenciado en diversas maneras de aparecer, que no siempre se lo identifica con la misma persona: la veneración a la cruz, al Cristo crucificado, a los diversos Cristos y señores, al niño Jesús, al santo sacramento eucarístico. Por ellos se nos dice que para la conciencia popular “en el mismo rango que los santos se puede ubicar los cristos y los señores a los cuales no se les da sin embargo el nombre de santos porque los españoles no llamaban así a las imágenes de categoría divina”.

La predicación hispana del siglo XVI, la espiritualidad medieval latino-ibérica en general, dieron preponderancia casi exclusiva al Cristo crucificado (o al menos al del *via crucis* en sus múltiples figuras) sobre el Cristo resucitado. Valgan como ejemplos los casos de Teresa de Ávila, Pedro de Alcántara o Juan de la Cruz, los tres santos del siglo de oro, quienes, a diferencia de la espiritualidad bizantina, no nombran casi la resurrección pascual. Es dentro de esta línea de espiritualidad que Juan de Grijalva podía escribir su *Crónica de la orden de San Agustín* que “la devoción más general es la del santísimo sacramento del altar y la de la cruz, porque fueron estos dos los instrumentos principales de la conversión de los indios”. En realidad el pueblo oprimido

latinoamericano se identifica con el sufrimiento del Cristo abatido por encontrarse en situación análoga. Es una cristología del oprimido que encuentra en Cristo un igual.

“La cruz la veneraban con especial predilección. Erigían muchas en los pueblos, pues siempre cruzaban la calle la ponían; en los caminos, siempre que se dividían; en los montes por asegurarlos y en los valles para herosearlos; a la amena sombra de los árboles, en alturas, cuando la configuración del terreno presentaba alguna singularidad y en los patios de las casas. En las afueras del pueblo erigían un calvario. En la festividad de la invención de la santa cruz, 3 de mayo, bendecían las cruces la víspera, las enramaban y las llevaban en procesión bajo palio”.

Esta cruz se encuentra siempre sobre la puerta de la casa para protegerla de los malos espíritus. Esto en México.

En el sur es lo mismo. “La fiesta de la cruz comienza el 3 de mayo y dura 9 días. Es un novenario. Como el *velorio de los angelitos* esta fiesta suele ser pretexto para divertirse bebiendo y jugando juegos de prenda. En la casa donde se festeja la cruz se adorna una mesa con un paño blanco, con flores y gallardetes. En medio se coloca un crucifijo. Frente a este altarcito se congregan los dueños de la casa y los vecinos, a rezar y cantar. Terminados los rezos y los cantos, el dueño de la casa convida con bebida, por lo común vino o aguardiente. Después los jóvenes juegan”.

Pero es mucho más. “Con el primer pedazo de carne que echó a la olla, el paisano hace, acompañada de la correspondiente invocación, la señal de la cruz. Comida santiguada, libre de maleficio. Se la santiguó para que el diablo no echase pelos en la comida (*sic*)”.

Entre las cruces latinoamericanas pocas tan famosas como la cruz de Chalma en México. Esta cruz, situada sobre el lugar de culto de divinidades aztecas, es objeto de veneración antigua. Multitudes participan de sus festividades, pero el santuario es visitado todo el año.

En 1537 – nos dice Robert Ricard – los agustinos se establecieron en Ocuila. No lejos del pueblo se encontraba una gruta, donde los indígenas tenían costumbres de adorar un ídolo famoso, cuya identidad no se ha descubierto. Los agustinos conocieron la existencia de ese santuario pagano. En 1540 aproximadamente sacaron el ídolo, aunque se desconocen las circunstancias de tal hecho, y lo reemplazaron por un crucifijo que llegó a ser célebre Señor de Chalma, o el San Señor de Chalma, como expresan los indios”.

La cruz simboliza, por una parte, a los difuntos pero especialmente como defensa del Maligno:

Pues nos diste esta señal
De paz, defensa y honor,
Por la Santa Cruz Señor
Líbranos de todo mal.

De manera ya más personificada hay numerosos “Cristos” en cada país, provincia, rincón latinoamericano. El “Cristo del gran poder” de Quito, los Cristos de la Paciencia, Cristos en la columna de flagelación, Cristo de la Reducción, Cristo de Esquintla, etc.

Lo mismo puede decirse de los frecuentes “señores”: el “Señor de la Quebrada”, el “Señor del Perdón”, etc.

Otra figura cristológica popular es el “Niño Jesús”. No sólo en Navidad, sino igualmente llegando a ser objeto de veneración como el “Niño Alcalde” y otras advocaciones. Hay ritos del “arrullo” del Niño como en Ocoatepec, la vestición del Niño. “los padres jesuitas dieron forma litúrgica y social al hecho histórico – un milagro que se le atribuía -, organizándose una cofradía de indígenas devotos de su divino protector. Eligieron al más respetable de los indios convertidos y lo cubrieron con la investidura regia de los incas; diéronle el gobierno inmediato como gran celebrante.

Los caciques obtuvieron el nombre y oficio de alférez. Doce ancianos llamados cofrades formaban el consejo. Todos se dedican al culto y devoción del Niño Dios, erigido, según la tradición, en alcalde del mundo. Se lo llama el Niño Alcalde y San Nicolás es su lugarteniente en la tierra”.

Hay muchas tradiciones sobre el Niño:
 Cuando el Eterno se quiso hacer niño
 Le dijo al ángel con mucho cariño:
 Anda Gabriel, vete a Galilea,
 En esa pequeña aldea
 Donde hay una niña
 Que quince años cuenta . . .

Se recuerda especialmente al Niño perdido:
 Jesucristo se ha perdido,
 La Virgen lo anda buscando
 Preguntando adónde han visto
 Una estrella relumbrando.

Los villancicos se hicieron famosos en el catolicismo popular desde siglo XVI. “En 1643 el noveno obispo de Cuzco, Juan Alfonso Ocón, mandó pedir a Madrid muchos villancicos, además de composiciones de los maestros de la capilla real”.

En el párrafo sobre la parroquia nos ocuparemos rápidamente sobre la veneración del santo sacramento, sobre el que hay innumerables coplas simples y que corren de boca en boca:

Alabado sea mi Dios
 Bendito y glorificado.
 Que por el hombre quisiste
 El quedar sacramentado.

LECCIÓN 7

LA CULTURA DE POBREZA

I. Objetivos:

1. Que el educando llegue a distinguir entre los factores positivos y negativos de los ritos, rituales y fiestas en un ambiente hispano.
2. Que el educando pueda definir el concepto de “la cultura de pobreza” y establecer unas pautas para un ministerio entre los miembros de tal cultura.
3. Que el educando sepa como distinguir el concepto de la salvación del concepto de la bendición. Que aprecie la importancia tanto de la bendición como de la salvación en el desempeño de su ministerio en la Iglesia.
4. Que el educando sea animado a trabajar en la transformación de fiestas, ritos y rituales tradicionales con el fin de que sean utilizados como vehículos de la Palabra de Dios y medios por los cuales Dios es glorificado.

II. Actividades:

1. Leer y estudiar:
 - a. El séptimo capítulo de *Teología y misión en la América Latina*, páginas 111-129.
 - b. La Lectura Adicional 7:1, “La Cultura de Pobreza.” páginas 107-123 en el libro: *Ensayos Antropológicos* por Oscar Lewis. Editorial Grijalbo S.A.: México, 1986.
 - c. Opcional: La lectura adicional Anexo 7:2, “El otro cristianismo andino” por Estuardo McIntoch B., de la revista *Misión*, 3 de octubre de 1984, páginas 103-106.
 - d. Los capítulos XIII-XIV en *La era de los conquistadores* por Justo L. González, páginas 201-217.
2. Contestar las preguntas en este manual.
3. Estar preparado para tomar un breve examen sobre el contenido de esta lección.

III. Preguntas:

Preguntas basadas en el capítulo 7 de *Teología y misión en América Latina*.

1. ¿Qué cosas pudiera hacer usted como obrero cristiano para ayudar a personas con un concepto fatalista de la vida?
2. Muchas personas han criticado la celebración de las fiestas quinceañeras en algunas de nuestras iglesias. Se dice que no son fiestas bíblicas y que se derrocha mucho dinero en estas fiestas que mejor pudiera ser usado en cosas más importantes. ¿Qué sugerencias pudiera ofrecer usted para ayudar en transformar esta fiesta popular en una celebración más cristiana y más edificante - en una celebración que da gloria a Dios?
3. Con frecuencia se pide a los pastores luteranos a ir a bendecir una casa nueva u oficiar en la inauguración de un comercio. ¿Cómo pudiera la Iglesia Luterana aprovechar de tales ocasiones para proclamar la Palabra de Dios - sin comprometer su testimonio?

4. Subraye la mejor respuesta: En mi opinión personal, la pobreza de los pobres es la culpa de:
- | | |
|---------------------------|--------------------------|
| a. los mismos pobres | b. los ricos |
| c. el gobierno | d. Dios |
| e. el diablo | f. a. b. y c. |
| g. el sistema capitalista | h. el sistema socialista |
| i. la mala suerte | j. la predestinación |

5. ¿Cuáles son algunas de las consecuencias negativas del sistema de fiestas del Catolicismo Popular en América Latina?

6. ¿Cuáles son algunas de las funciones positivas de los ritos y rituales?

7. ¿Cuál es la lección más grande que usted ha aprendido en esta unidad?

Preguntas basadas en el Anexo 7:1, “El otro cristianismo andino” por Estuardo McIntoch B., páginas 103-106.

8. En la lección anterior leímos algo acerca de los muchos sacrificios que ofrecen los católicos andinos a los espíritus o dioses de la naturaleza. En su artículo titulado el Otro Cristianismo Andino, McIntoch nos ofrece su interpretación del catolicismo popular andino a la luz de la fe evangélica. Subraya las **respuestas correctas**. Según el artículo de McIntoch, en el cristianismo católico andino:

- Existe una gran dicotomía entre lo sagrado y lo secular.
- Los seres humanos pueden ser poseídos por espíritus malos.
- El concepto del sacrificio cósmico de Cristo está presente en todos los sacrificios locales practicados por los quechua.
- El principio de reciprocidad forma el centro de las prácticas religiosas andinas.

9. ¿Qué razones aduce McIntoch para afirmar que el cristianismo católico fracasó en su intento de producir una verdadera renovación de la fe y la vida entre los miembros del pueblo quechua?

10. ¿En qué tres maneras pueden sufrir los seres humanos si se descuidan del “Ayni?”

Preguntas basadas en las páginas 201-217 del libro, *La era de los conquistadores* por Justo L. González.

11. El primer recurso natural que comenzaron a explotar los portugueses en el Brasil fue:

- a. el petróleo b. madera c. perlas d. café e. oro f. esclavos

12. Verdadera / Falsa A diferencia de los españoles, los portugueses nunca intentaron esclavizar a los indígenas.

13. Verdadera / Falsa En el Paraguay los misioneros jesuitas lograron que los indios vivieran en las reducciones por medios pacíficos. En el Brasil la fuerza fue empleada para obligar a los indios a vivir en las reducciones.

14. Verdadera / Falsa La “santidade” fue un movimiento apocalíptico y sincretista que surgió entre los indígenas del Brasil y que proclamó la liberación de los indios de las manos de los portugueses.

15. Los primeros colonos protestantes que intentaron establecerse en el Nuevo Mundo fueron:
 a. un grupo de colonos francés enviados a la bahía de Guanabara por Juan Calvino.
 b. siete familias holandeses que se establecieron cerca de Bahía.
 c. una embarcación de luteranos alemanes que colonizaron la región de Río Grande do Sul.
 d. dos mil ingleses que llegaron a las costas de lo que llegó a ser la Guyana.

Preguntas basadas en el Anexo 7:1, “La Cultura de Pobreza.” páginas 107-123 en el libro: Ensayos Antropológicos por Oscar Lewis.

16. Según Oscar Lewis, ¿bajo cuáles seis condiciones tiende a florecer la así llamada “cultura de la pobreza”?

17. Verdadera / Falsa La cultura de la pobreza es una adaptación y una reacción de los pobres a su marginación por parte de una sociedad estratificada en clases.

18. Verdadera / Falsa La cultura de la pobreza tiende a perpetuarse de una generación a otra en virtud de los efectos que ejerce sobre los niños.

19. Verdadera / Falsa Una de las características de las barriadas pobres de las grandes ciudades latinoamericanas es su falta de un sentido de territorialidad.

20. Marque con una **X** las características de la cultura de la pobreza y de los individuos que viven en ella:

- a. la niñez no representa una etapa de duración larga.
- b. gran capacidad para diferir las gratificaciones.
- c. rivalidad entre hermanos.
- d. la frecuencia relativamente alta del abandono de la mujer e hijos.
- e. mucha participación en asociaciones voluntarias.
- f. la débil estructura del ego.
- g. una fuerte conciencia de clase.
- h. la tendencia a centrar la familia en el hombre.
- i. la falta de intimidad.
- j. sensaciones de dependencia e inferioridad.
- l. poca tolerancia para los trastornos psíquicos.

21. ¿Por qué promueve la disolución de la cultura de pobreza la conversión a ser miembros activos en movimientos religiosos, pacifistas o revolucionarios?

Anexo 7:1

Páginas 107-123 “La Cultura de Pobreza” del libro Ensayos Antropológicos por Oscar Lewis, Editorial Grijalbo S. A. México 1986

LA CULTURA DE LA POBREZA

El concepto de la cultura de la pobreza es relativamente nuevo, si bien se ha escrito mucho acerca de la pobreza y los pobres. Lo mencioné por primera vez en 1959 en mi libro *Cinco familias: estudios de casos mexicanos en la cultura de la pobreza*. Este término es pegajoso y se ha empleado correcta e incorrectamente con gran frecuencia. Michael Harrington lo usó de manera repetida en su libro *The Other America*, que cumplió una función importante en el surgimiento del programa nacional contra la pobreza en los Estados Unidos, pero le dio una connotación más amplia y menos técnica que la que yo tenía en mente. A continuación intentaré definirlo en forma más precisa como un modelo conceptual, subrayando en particular la diferencia entre la pobreza y la cultura de la pobreza. La falta de estudios antropológicos intensivos de familias pobres de diversos contextos culturales y nacionales, especialmente de los países socialistas, es una desventaja importante para la formulación de regularidades interculturales válidas. Por lo tanto, el modelo que presento en este ensayo es provisional y está sujeto a modificaciones en razón de nuevos estudios.

A lo largo de la historia escrita encontramos, en la literatura, los proverbios y dichos populares, dos evaluaciones opuestas acerca de los pobres. Algunos los caracterizan como benditos, virtuosos, enhiestos, serenos, independientes, honrados, amables y felices; otros los consideran perversos, miserables, violentos, sórdidos y criminales. Estas evaluaciones contradictorias y que originan confusión también se reflejan en la lucha actual contra la pobreza. Unos estudiosos ponen de relieve la gran capacidad de los pobres para ayudarse a sí mismos, para el liderazgo y la organización de la comunidad; mientras otros señalan los efectos destructores, algunas veces irreversibles, que ejerce la pobreza sobre el carácter individual, por lo que enfatizan la necesidad de conducción y control por parte de la clase media, la que supuestamente tiene una mejor salud mental.

Estos puntos de vista opuestos reflejan también una lucha por el poder político entre dos grupos competidores. Sin embargo, la confusión se deriva, en parte, tanto de no diferenciar entre la pobreza *misma* y la cultura de la pobreza, como de la tendencia a centrar la atención en la personalidad individual y no en el grupo, es decir, no en la familia y el barrio.

He intentado, como antropólogo, comprender la pobreza y sus características como cultura o, con mayor precisión, como subcultura, con su propia estructura y razón de ser, como un modo de vida que pasa de una generación a otra en las familias. Este enfoque dirige la atención al hecho de que la cultura de la pobreza en las naciones modernas, no sólo es una cuestión de bajo nivel de ingresos, desorganización o carencia alguna, sino que también representa aspectos positivos y satisfacciones sin las cuales los pobres difícilmente podrían seguir adelante.

En otros escritos he indicado que la cultura de pobreza va más allá de las diferencias regionales, rurales-urbanas y nacionales, mostrando similitudes notables en la estructura familiar, las relaciones interpersonales, el uso del tiempo, los sistemas de valores y los patrones de gastos.

Estas similitudes a nivel supranacional son ejemplos de inventiva y convergencia independientes, y representan adaptaciones comunes a problemas también comunes.

La cultura de la pobreza surge en contextos históricos muy diferentes, pero tiende a florecer en sociedades con el siguiente conjunto de condiciones: 1) una economía basada en el uso de efectivo, con trabajo asalariado y producción con fines de lucro; 2) una tasa permanentemente alta de desempleo y subempleo de trabajadores no capacitados; 3) salarios relativamente bajos; 4) ausencia de organización social, política y económica de la población de escasos recursos, sea voluntariamente o por imposición gubernamental; 5) la existencia de un sistema de parentesco bilateral y no unilateral; y 6) un conjunto de valores de la clase dominante, los cuales alientan la acumulación de bienes y propiedades, la posibilidad de ascenso socioeconómico y el ahorro, mismos que explica el bajo nivel socioeconómico como resultado de falta de adecuación o de inferioridad personales.

La cultura de la pobreza es el modo de vida que surge entre algunos de los pobres bajo tales circunstancias; se la puede estudiar más satisfactoriamente en las barriadas urbanas o rurales y describirla con base en cerca de setenta características sociales, económicas y psicológicas interrelacionadas. Sin embargo, el número de características y relaciones entre ellas suelen variar de una sociedad o familia a otra. Por ejemplo, en una sociedad con bajo índice de analfabetismo, este último revestirá mayor importancia con relación a la cultura de la pobreza que en otra en que el analfabetismo está generalizado y en la que incluso las personas acomodadas a veces son analfabetos, como ocurría en algunas comunidades rurales mexicanas antes de la revolución del año 1917.

La cultura de la pobreza es una adaptación y una reacción de los pobres a su marginación por parte de una sociedad capitalista estratificada en clases y muy individualista; también representa un esfuerzo por enfrentar las sensaciones de desesperanza y desesperación, que surgen al percatarse de la improbabilidad de lograr éxito conforme a los valores y los objetivos establecidos por el conjunto de la sociedad. De hecho, es posible conceptualizar a muchas de las características de la cultura de la pobreza como intentos de solución local de problemas no resueltos, ni por las instituciones ni por los organismos existentes, sea porque el pueblo no le resultan accesibles o porque no puede sufragar los gastos correspondientes, o porque desconocen dichos organismos o sospechan de ellos. De este modo, al no poder lograr préstamos bancarios, tiene que limitarse a sus propios recursos y organizar mecanismos informales de crédito sin pago de intereses.

No obstante, la cultura de la pobreza no es sólo una adaptación a un conjunto de condiciones objetivas en una sociedad dada, sino que, una vez que existe, tiende a perpetuarse de una generación a otra en virtud de los efectos que ejerce sobre los niños. Por lo común, al llegar a la edad de 6 o 7 años, los niños de las barriadas han absorbido los valores y las actitudes básicas de su subcultura; esto les anula la disposición mental necesaria para aprovechar las condiciones cambiantes o las oportunidades de mejoramiento que pudieran tener a lo largo de su vida.

Es muy frecuente que la cultura de la pobreza aparezca cuando tiene lugar la desintegración de un sistema socioeconómico estratificado o cuando este último es sustituido por otro, como en el caso de la transición del feudalismo al capitalismo o durante épocas de cambios tecnológicos

acelerados. Resulta también comúnmente de la conquista imperial, en que se aplasta a la estructura socioeconómica nativa y los naturales quedan en un estatus colonial servil, a veces durante generaciones. Por último, surge con la desaparición de la estructura tribal, como se observa actualmente en África.

Las personas que tienen mayores probabilidades de formar parte de la cultura de la pobreza, son las que provienen de los estratos inferiores de una sociedad que cambia con rapidez y que ya están parcialmente marginados de ella. Luego cabe esperar que los trabajadores rurales sin tierras que emigran a las ciudades, se integren a dicha cultura con mayor facilidad que los que provienen de un poblado rural estable y con una cultura tradicional bien organizada. En este sentido, existe un contraste notable entre Latinoamérica, subcontinente cuya población rural hace tiempo que pasó de la sociedad tribal a la campesina, y África, que está todavía muy cerca de su herencia tribal. El carácter más colectivo de muchas sociedades tribales africanas, que contrasta con las comunidades rurales latinoamericanas, así como la persistencia de los vínculos aldeanos, tiende a inhibir o demorar la formación abierta de una cultura de la pobreza en muchos pueblos y ciudades africanos. Las condiciones especiales del *apartheid* en Sudáfrica, país en que se segrega a los emigrantes en “emplazamientos” separados y no se les permite libertad de movimiento, origina problemas especiales, y la represión y discriminación institucionalizadas generan un mayor sentido de identidad y conciencia de grupo.

Es factible estudiar la cultura de la pobreza con base en diversos aspectos: la relación ente ella y el conjunto de la sociedad; las características de la barriada; las características de la familia y las actitudes, los valores y la estructura del carácter en cada individuo.

La falta de participación real y de integración de los pobres a las instituciones principales de la sociedad, es una de las características decisivas de la cultura de la pobreza. Se trata de un asunto complejo y resulta de diversos factores, entre ellos la escasez de recursos económicos, la segregación y la discriminación, el miedo, la sospecha o la apatía y el surgimiento de soluciones locales para los problemas. Sin embargo, la participación en algunas de las instituciones de la sociedad (p. ej., cárceles, ejército y los servicios de auxilio social), no elimina por sí misma las características de la cultura de la pobreza. Los sistemas de salud pública, que apenas mantiene viva a la gente, hacen que se perpetúen la pobreza y la sensación de desesperanza, en vez de eliminarlas.

Los bajos salarios, el desempleo crónico y subempleo, originan escasez de recursos económicos, falta de propiedad de bienes, ahorros y reservas alimentarias en casa y escasez permanente de dinero. Estas circunstancias hacen que disminuya la posibilidad de participación efectiva en el sistema económico de la sociedad entera y, como respuesta a tales circunstancias, en la cultura de la pobreza son frecuentes el empeño de bienes personales, la obtención de préstamos otorgados por prestamistas locales a elevadas tasas de interés, los mecanismos espontáneos e informales de crédito entre vecinos, el uso de ropa y muebles de segunda mano y la compra frecuente de pequeñas cantidades de alimentos varias veces al día, conforme surge la necesidad.

Las personas que forman parte de la cultura de la pobreza producen poca riqueza y también reciben a cambio poca de ella. Su nivel de estudios y educación es bajo; no pertenecen a sindicatos ni a partidos políticos; por lo general no tienen acceso a los organismos de salud

nacionales y escasamente hacen uso de bancos, hospitales o tiendas departamentales no visitan museos o galerías de arte. Presentan una actitud de rechazo hacia algunas de las instituciones básicas de las clases dominantes, muestran aversión a la policía, desconfían del gobierno y de las personas acomodadas, y tienen una actitud de cinismo que engloba aun a la iglesia. Ello origina que estos sujetos muestren disposición favorable a las protestas y a ser empleados en movimientos políticos dirigidos contra el orden social existente.

Las personas de la cultura de la pobreza están conscientes de los valores de la clase media, hablan acerca de ellos e incluso consideran a algunos como propios, pero en términos generales no viven conforme a tales valores; por eso es importante diferenciar entre lo que hacen y dicen. Muchos de ellos afirmarán por ejemplo, que el matrimonio civil o el religiosos, o ambos, son una forma ideal de unión, pero pocos se casarán. La unión libre o el amasiato tiene mucho sentido para quienes no tienen trabajo estable u otras fuentes fijas de ingresos, no tienen propiedades o bienes que heredar a sus hijos, viven el presente y quieren evitar los gastos y las dificultades legales que conllevan el matrimonio formal y el divorcio. Por otra parte, es frecuente que la mujer rechace proposiciones de matrimonio porque siente que este último la ataría a un hombre inmaduro, violento y, en términos generales, no confiable. La mujer siente que la unión libre le resulta más conveniente, ya que le brinda en parte la libertad y la flexibilidad de que dispone el hombre. Además, el hecho de que el padre de sus hijos no sea su marido le permite tener mayores probabilidades de conservarlos si decide dejar a su compañero, además de que le confiere a la mujer derecho exclusivo sobre una casa o cualquier otra propiedad común de ellos.

En lo relativo a la descripción de la cultura de la pobreza en el nivel de la comunidad local, pueden mencionarse las viviendas inadecuadas, el apiñamiento, la convivencia social y ante todo, la organización mínima más allá de la familia nuclear a amplia. A veces, sin embargo, se observan agrupamientos o asociaciones voluntarias temporales en las barriadas; la existencia de pandillas del vecindario, que rebasan los límites del barrio, representa un avance considerable respecto del punto cero del continuo que tengo en mente. De hecho, es el bajo nivel de organización el que da a la cultura de la pobreza su carácter marginal y anacrónico en la sociedad actual, tan compleja, especializada y organizada. Así, la mayor parte de los pueblos primitivos tiene una organización sociocultural más compleja que los habitantes de las barriadas urbanas modernas.

A pesar de este nivel generalmente bajo de organización, en las barriadas urbanas y los vecindarios de las barriadas suele observarse un sentido comunitario y de camaradería, lo cual cambia en una misma ciudad, o de una región o un país a otro. Los factores principales, que ejercen efectos en tal variación, abarcan el tamaño de la barriada, su localización y características físicas, el tiempo que tiene la persona residiendo en él, la frecuencia de posesión de terreno y vivienda (opuesta a la ocupación de terrenos ajenos), el pago de rentas, el origen étnico, los vínculos de parentesco y la libertad de movimiento a la falta de este último. La actitud comunitaria local se asemeja a la de una aldea cuando el barrio está separado de las zonas circundantes por murallas u otras barreras físicas; las rentas son bajas y fijas y gran parte de sus habitantes han residido en el barrio durante muchos años (20 o 30); los habitantes constituyen un grupo étnico, racial o lingüístico específico, o están unidos por lazos de parentesco o compadrazgo; y hay algunas asociaciones voluntarias internas. Es frecuente que no exista esta combinación de circunstancias favorables, pero aunque la organización interna y la camaradería

sean mínimas y frecuentes los cambios de lugar de residencia, surge un sentido de territorialidad que separa a la barriada de resto de la ciudad. Este fenómeno se observa en la Ciudad de México y en San Juan de Puerto Rico, como resultado de la carencia de viviendas de bajo precio fuera de las barriadas, mientras que en Sudáfrica es resultado de la segregación impuesta por el gobierno, por la que los emigrantes rurales quedan confinados a emplazamientos específicos.

Las características principales de la cultura de la pobreza en el nivel familiar son, el hecho de que la niñez no representa una etapa de duración particularmente larga respecto al ciclo vital ni conlleva protección; el comienzo temprano de la actividad sexual; la unión libre o el amasiato; la frecuencia relativamente alta del abandono de mujer e hijos; la tendencia a centrar la familia en la mujer o la madre, lo cual acarrea un mayor conocimiento de los parientes por el lado materno y la predisposición abierta al autoritarismo; la falta de intimidad; el énfasis verbal en la solidaridad familiar, que pocas veces se logra ante la rivalidad entre hermanos y la competencia por los bienes y el afecto materno, ambos escasos.

Las características principales en el nivel individual son: intensas sensaciones de marginalidad, impotencia, dependencia e inferioridad. Ellos es cierto en habitantes de barriadas de la Ciudad de México y San Juan de Puerto Rico, quienes forman parte de familias que no constituyen un grupo étnico o racial diferenciado no sufren discriminación racial. Por supuesto, en los Estados Unidos la cultura de la pobreza de los negros abarca la desventaja adicional de la discriminación racial, pero como ya he señalado esta última lleva latente una gran capacidad para la protesta y la organización revolucionarias, misma que al parecer está ausente en las barriadas de la Ciudad de México o entre los pobres de raza blanca del sur de los Estados Unidos.

Otras características comprenden la elevada frecuencia de privación de la madre, la oralidad, la débil estructura del ego, la identidad sexual confusa, la falta de control de impulsos y una fuerte orientación a vivir el presente, acompañada de relativamente poca capacidad para diferir las gratificaciones y planear el futuro; una actitud de resignación y fatalismo, la creencia generalizada en la superioridad masculina y una elevada tolerancia para los trastornos psíquicos de todo tipo,

Las personas que viven en la cultura de la pobreza tienen una actitud provinciana y localista y poco sentido de la historia sólo conocen sus problemas y condiciones locales, su propio vecindario y su modo de vida. Usualmente están ausentes los conocimientos, la capacidad y la ideología para advertir similitudes entre sus problemas y los de sus semejantes en el resto del mundo, y no tienen conciencia de clase aunque son muy sensibles a las diferencias de status social.

Es necesario tener en mente las proposiciones que se enumeran a continuación, al analizar las características recién señaladas. 1) Las características corresponden a diversos grupos y guardan relación funcional en cada uno de ellos. 2) Muchas de las características de los diferentes grupos, aunque no todas, también guardan relación funcional. Por ejemplo, los varones con bajos ingresos y desempleo permanente tienen una imagen insatisfactoria de sí mismos, se vuelven irresponsables, abandonan a su mujer e hijos y se juntan con otras mujeres con más frecuencia que los varones con ingresos elevados y trabajo estable. 3) Ninguna de las características, tomada por separado, distingue *por sí misma* a la subcultura de la pobreza; es su conjunción, su relación

funcional y los patrones con que se presenta, lo que define a esta subcultura. 4) La subcultura de la pobreza, conforme queda definida por estas características, es un perfil estadístico; es decir, la frecuencia de distribución de tales características, sea que se consideran cada una por separado o en grupos, será mayor que el resto de la población. En otras palabras, las familias de la subcultura de la pobreza presentarán un número mayor de tales características que una familia estable de las clases trabajadora, media o acomodada. Más todavía, en una sola barriada puede haber ciertas familias que corresponden a la cultura de la pobreza y otras que no. 5) Por último, el perfil de la subcultura de la pobreza probablemente será diferente, de modo sistemático, conforme a la divergencia en los contextos culturales nacionales de las que forma parte. Es posible que la investigación de naciones diferentes haga surgir nuevas características.

Hasta la fecha no he elaborado un sistema para ponderar cada una de las características, aunque quizás esto resulte factible y se puede establecer una escala para muchas de ellas. Las que reflejan falta de participación en las instituciones del conjunto de la sociedad o el rechazo directo (en la práctica, si no en teoría), corresponderían a las características decisivas; por ejemplo, analfabetismo, provincialismo, unión libre, abandono de la mujer e hijos y falta de participación o membresía en asociaciones voluntarias más allá de la familia amplia.

Los pobres dejan de formar parte de la cultura de la pobreza, aunque quizás aún sean desesperadamente pobres, en el momento en que adquieren conciencia de clase, se convierten en miembros activos en organizaciones sindicales o adoptan un punto de vista internacionalista acerca de la realidad. Cualquier movimiento, sea religioso, pacifista o revolucionario, que organice a los pobres, les dé esperanza y promueva en forma eficaz la solidaridad y la identificación con grupos más grandes; destruirá el núcleo social y psicológico de la cultura de la pobreza. Creo que en este sentido, los movimientos de derechos civiles entre los negros estadounidenses, han logrado mejorar el respeto y la opinión que tienen respecto de sí mismos en mayor grado que sus progresos económicos, aunque sin duda ambos aspectos se refuerzan uno al otro.

La diferenciación entre la pobreza y la cultura de la pobreza es fundamental para el modelo que describimos. Hay diversos grados de pobreza y muchos tipos de gente pobre; el término cultura de la pobreza se refiere, pues a un modo de vida que comparten las personas pobres en contextos históricos y sociales dados. Las características económicas que he mencionado respecto de dicha cultura son condición necesaria pero no suficiente para definir el fenómeno al que me refiero; existen diversos ejemplos históricos de segmentos de población muy pobre, cuyo modo de vida no corresponde a lo que yo describiría como subcultura de la pobreza. A continuación señalo cuatro ejemplos.

Primero: Muchos pueblos primitivos o ágrafos estudiados por los antropólogos padecían una pobreza extrema, resultado de la escasez de conocimientos tecnológicos o de recursos naturales, o de ambos factores, pero no presentan las características de la subcultura de pobreza. De hecho, no constituyen una subcultura porque son sociedades poco estratificadas y, a pesar de su pobreza, se trata de culturas relativamente integradas, satisfechas y autosuficientes. Aun las tribus de recolectores y cazadores con estructura más sencilla, poseen elementos considerables de organización (bandas y jefes de partida, consejos tribales y autogobierno local) que no están presentes en la cultura de la pobreza.

Segundo: Las castas inferiores de la India (los *camars* o curtidores y los *bhangis* o barrenderos) suelen ser muy pobres en las aldeas y ciudades, pero la mayor parte de ellos están integradas a la sociedad y poseen sus propias organizaciones *panchayat*, que rebasan los límites de la aldea y les otorga poder considerable. Además del sistema de castas, que confiere a los individuos sentido de identidad y de pertenencia a un grupo, el sistema de clanes es otro factor. Este último o los sistemas de parentesco unilateral, doquiera que existan, hacen poco probable la existencia de la cultura de la pobreza, ya que el sistema da a la gente la sensación de pertenecer a un grupo que tiene historia y vida propias y, por lo tanto, aporta un sentido de continuidad, de un pasado y un futuro.

Tercero: Los judíos de Europa oriental eran muy pobres pero no tenían muchas de las características de la cultura de la pobreza por su tradición de alfabetismo; por el gran valor que conceden al aprendizaje y por la organización de la comunidad alrededor del rabino; por la proliferación de asociaciones voluntarias locales y por su religión, que les enseña que son el pueblo elegido.

Cuarto: Mi cuarto ejemplo es especulativo y corresponde al socialismo. A partir de mi experiencia limitada en un país socialista (Cuba) y de mis lecturas, me inclino a creer que la cultura de la pobreza no existe en los países socialistas. Mi primera visita en 1947 a Cuba, fue como profesor invitado del Departamento de Estado. En aquel entonces comencé el estudio de una plantación de azúcar en Melena del Sur y de un barrio bajo en La Habana; después de la revolución hice mi segundo viaje a Cuba, como corresponsal de una revista importante, y visité de nuevo al mismo barrio y algunas de las familias que había interrogado antes. El aspecto físico del barrio había cambiado poco, excepto por una nueva y hermosa escuela de párvulos; era evidente que la gente todavía era muy pobre, pero encontré en mucho menor grado los sentimientos de angustia; apatía y desesperanza característicos de los barrios bajos urbanos en la cultura de la pobreza. Estas personas expresaron gran confianza en sus líderes y la esperanza de una mejor vida en el futuro; el barrio mismo estaba ahora muy organizado, con comités de manzana, educacionales y de partido. El pueblo tenía una nueva sensación de poder e importancia, estaba armado y se les enseñaba una doctrina que glorificaba a la clase baja como esperanza de la humanidad (¡un funcionario cubano comentó que prácticamente habían eliminado la delincuencia al dar armas a los delincuentes!).

Creo que el régimen de Castro, a diferencia de Marx y Engels, no consideró al llamado proletariado *lumpen* como una fuerza inherentemente reaccionaria y antirrevolucionaria; en vez de ello se dio cuenta de su revolucionario e intentó utilizarlo. En este sentido, Franz Fanon evalúa en forma semejante la función del proletariado *lumpen* a partir de su experiencia en la lucha por la independencia de Argelia. *En los condenados de la Tierra* escribe:

Es en esta masa de seres humanos, en esta gente de las casuchas, en el núcleo del proletariado *lumpen*, donde la rebelión encontrará su punta de lanza urbana. Porque el proletariado *lumpen*, esa horda de hombres hambrientos y separados de su tribu y su clan, constituye una de las fuerzas espontáneas más revolucionarias y radicales de un pueblo colonizado.

Mis investigaciones de los habitantes de las barriadas pobres de San Juan de Puerto Rico no respaldan las generalizaciones de Fanon, ya que los puertorriqueños de bajos ingresos escasamente poseen un espíritu revolucionario o una ideología radical. Por el contrario, la mayor parte de las familias que estudié tenían opiniones políticas bastante conservadoras y casi la mitad de ellos se inclinaban por el Partido Republicano Estadista, que promueve la transformación de la isla en un estado norteamericano. Me parece que el potencial revolucionario de las personas que forman parte de la cultura de la pobreza varía considerablemente conforme al contexto nacional y las circunstancias históricas específicas. En un país como Argelia, que luchaba por su independencia, el proletariado *lumpen* fue arrastrado a la lucha y se transformó en una fuerza vital; pero en países como Puerto Rico, donde el movimiento para la independencia tiene poco apoyo entre las masas, o en México, que logró su independencia hace mucho tiempo y actualmente está en un periodo posrevolucionario, el proletariado *lumpen* no es una fuerza importante para la rebelión o el espíritu revolucionario.

En efecto, observamos que en las sociedades primitivas y las de castas no surge la cultura de la pobreza, misma que tiende a disminuir en las sociedades fascistas, socialistas o las capitalistas muy desarrolladas con beneficencia institucional. Creo que la cultura de la pobreza es característica (y surge en) la etapa temprana del capitalismo de libre empresa, y es endémica en los regímenes coloniales.

Es importante diferenciar entre los diversos perfiles de la subcultura de la pobreza, que dependen del contexto nacional en el que existe dicha subcultura. Si consideramos a esta última principalmente con base en el factor de integración al conjunto de la sociedad y en la identificación con las grandes tradiciones de dicha sociedad, o si con base en el surgimiento de una nueva tradición revolucionaria, no nos sorprenderá que los habitantes de barriadas con ingresos más bajos difieren en mayor grado de las características centrales de la cultura de la pobreza, que otros con ingresos más elevados. Por ejemplo, Puerto Rico tiene un ingreso por persona mucho más elevado que México, pero los mexicanos tienen un sentido de identidad más profundo. Sin embargo, en México hasta las personas más pobres poseen un sentido más rico del pasado y una identificación más profunda con la gran tradición mexicana, por comparación con la que tienen los puertorriqueños con respecto de su tradición. En este sentido, en ambos países interrogué a los habitantes de barriadas acerca de los nombres de figuras públicas nacionales. En la Ciudad de México, un elevado porcentaje de los interrogados, aun aquellos de escolaridad escasa o nula, tenían conocimientos acerca de Cuauhtémoc, Hidalgo, Morelos, Juárez, Días, Zapata, Carranza y Cárdenas, mientras que en San Juan de Puerto Rico los interrogados mostraron ignorancia absoluta acerca de figuras históricas del país como Ramón Power, José de Diego, Baldorioty de Castro, Ramón Betances, Nemesio Canales y Llorens Torres. Así, para el puertorriqueño de bajos ingresos ¡la historia comienza y termina con Muñoz Rivera, su hijo Muñoz Marín y doña Felisa Rincón!

He mencionado el fatalismo y las pocas aspiraciones, como características claves de la subcultura de la pobreza. Sin embargo, en este aspecto, también el contexto nacional marca grandes diferencias. Es evidente que el nivel de las aspiraciones de los sectores más pobres de la población en un país como los Estados Unidos, con su tradicional ideología de ascenso social y democracia, será mucho mayor que en países atrasados como Ecuador y Perú, donde la ideología

y las posibilidades reales de ascenso social están muy limitadas y los valores autoritarios persisten en los medios rural y urbano.

Creo que si bien todavía existe mucha pobreza en los Estados Unidos (las estimaciones varían entre treinta y cincuenta millones de personas), es relativamente escasa la que yo llamaría cultura de la pobreza en particular si se compara con las de naciones subdesarrolladas; esto se debe a los adelantos tecnológicos, el elevado nivel de educación, el desarrollo de los medios masivos de comunicación y las aspiraciones de todos los sectores de la población comprendida por debajo de la línea de pobreza (o entre seis y diez millones de personas) de Estados Unidos, posee las características que justificarían clasificar su modo de vida como cultura de la pobreza; y es probable que una gran parte de este grupo consista en negros, mexicanos, puertorriqueños, indígenas americanos de bajos ingresos y blanco pobres del sur. Que el número de personas norteamericanas comprendidas en la cultura de la pobreza sea relativamente bajo, resulta positivo, ya que es bastante más difícil eliminar a la cultura de la pobreza que a la pobreza en sí.

Las personas de clase media, entre quienes se cuentan sin duda la mayor parte de los científicos sociales, tienden a concentrar su atención en los aspectos negativos de la cultura de la pobreza, y a relacionar los valores negativos con características como la de la orientación al presente y la orientación concreta o abstracta. No es mi intención considerar en forma idealista o romántica a la cultura de la pobreza, ya que como alguien dijo “es más fácil alabar la pobreza que vivir en ella”, pero conviene no pasar por alto algunos aspectos positivos de tales características. El vivir en el presente suele dar origen a una capacidad para la espontaneidad, el gozo de los sentidos y la tolerancia de los impulsos; capacidad que con frecuencia está adormecida en los hombres de clase media, orientados al futuro. Quizá sea esta realidad del momento lo que intentan recapturar desesperadamente los escritores existencialistas y que en la cultura de la pobreza es un fenómeno natural y cotidiano. El uso frecuente de la violencia representa sin duda alguna un escape inmediato para la hostilidad, de modo que las personas que forman parte de la cultura de la pobreza sufren menos represión que los sujetos de clase media.

Los antropólogos han afirmado, con base en el punto de vista tradicional de la cultura, que esta cultura confiere a los seres humanos un modo de vida con un conjunto de soluciones ya elaboradas, por lo que los individuos no tienen que partir desde cero en cada generación; es decir, el núcleo de la cultura ejerce su función positiva de adaptación. Yo también he llamado la atención acerca de algunos mecanismos de adaptación en la cultura de la pobreza; por ejemplo, el bajo nivel de aspiración permite disminuir la frustración, y la legitimación de hedonismo a corto plazo posibilita la espontaneidad y el gozo. Sin embargo, considerada en conjunto, me parece una cultura no muy honda, que conlleva en gran medida “pathos”, sufrimiento y sensación de vacío entre sus miembros. Además, no aporta mucho apoyo o satisfacción y, al estimular la desconfianza, tiende a aumentar la desesperanza y el aislamiento. De hecho, la pobreza de cultura es uno de los aspectos fundamentales de la cultura de la pobreza.

El concepto de cultura de la pobreza es una generalización muy amplia que, esperanzadamente, permitirá unificar y explicar diversos fenómenos a los que se ha considerado como características distintivas de grupos raciales, nacionales o regionales. Por ejemplo, se suponía que la centralización en la figura materna, la frecuencia elevada de uniones libres y el alto porcentaje de hogares encabezados por la mujer, eran rasgos propios de la organización familiar

caribeña o de las familias de negros en los Estados Unidos, pero han resultado ser características de la cultura de la pobreza presentes en diversos pueblos de muchas partes del mundo, también en aquellos que no tienen antecedentes de esclavitud.

Disponer de un concepto de subcultura de la pobreza, que rebasa a las sociedades, nos permite ver que muchos de los problemas que suponíamos específicos de nuestra sociedad o de los problemas de los negros (o de cualquier otro grupo étnico o racial específico), también están presentes en otros países que no tienen minorías étnicas. Además mueve a pensar que la eliminación de la pobreza física quizá no baste para eliminar la cultura de la pobreza como un modo de vida.

¿Cuál es el futuro de la cultura de la pobreza? Al considerar esta pregunta es necesario establecer diferencias entre los países en que abarca un pequeño segmento de la población y aquellos en que dicho segmento es más amplio. Resulta claro que las soluciones serán diferentes en ambas situaciones. En los Estados Unidos, la solución principal que han planteado los planificadores y trabajadores sociales al tratar familias con problemas múltiples y el llamado “núcleo duro” de la pobreza, ha sido intentar mejorar poco a poco su nivel de vida e incorporarlos a la clase media y, siempre que ha sido posible, han acompañado esto de tratamiento psiquiátrico. Sin embargo, en los países subdesarrollados grandes masas viven en la cultura de la pobreza, de modo que no es posible solucionarla con el trabajo social. Por otra parte, ante la magnitud del problema, los psiquiatras difícilmente pueden hacerle frente cuando apenas se dan abasto para atender a la creciente clase media. Así, es factible que en estos países las personas de la cultura de la pobreza busquen una solución más revolucionaria. Por lo cual es frecuente que las revoluciones hayan tenido éxito en abolir algunas de las características básicas de la cultura de la pobreza, aunque no la pobreza misma, al originar cambios estructurales básicos en la sociedad, como redistribuir la riqueza, organizar a los pobres y darles poder, liderazgo y un sentido de pertenencia a un grupo.

Algunos de mis lectores han malentendido el modelo de la subcultura de la pobreza y no han asimilado la necesidad de diferenciar entre ella y la pobreza. Al efectuar esta distinción he intentado documentar una generalización más amplia; a saber, es un grave error considerar a todas las personas pobres bajo una sola categoría, ya que las causas, el significado y las consecuencias de la pobreza varían notablemente en los diferentes contextos socioculturales. Luego, este concepto en manera alguna pone la carga de la pobreza en el carácter del pobre, ni intenta restar importancia a la explotación y el abandono en que vive este último. De hecho, la subcultura de la pobreza es parte de la cultura capitalista, cuyo sistema socioeconómico lleva a la riqueza a manos de un grupo relativamente pequeño, con lo cual posibilita la existencia de diferencias tajantes entre las clases sociales.

Acepto la idea de que entre las múltiples razones para la persistencia de esta subcultura se cuentan sin duda, las presiones que la sociedad ejerce sobre sus miembros y la estructura de la sociedad misma, pero éstas no son las únicas razones. La subcultura que nos ocupa elabora mecanismos que tienden a perpetuarla, particularmente porque ejerce efecto en las aspiraciones, el carácter y la opinión que tienen de la realidad los niños que crecen en ella. Por lo consiguiente, las oportunidades de mejoramiento económico, si bien son del todo esenciales y de la mayor prioridad, no son suficientes para alterar o eliminar en sus aspectos básicos la subcultura de la

pobreza. Su eliminación requiere además un proceso que se llevará varias generaciones, aun bajo las circunstancias más satisfactorias, como una revolución socialista.

Algunos lectores han entendido mis palabras como si dijera: “el ser pobre es terrible, pero el tener la cultura de la pobreza no es tan malo”. Lo que en realidad afirmo es que es más fácil eliminar la pobreza que la cultura de la pobreza y que los pobres en una sociedad precapitalista de castas, como la de la India, tienen algunas ventajas respecto de los habitantes de las barriadas urbanas modernas, ya que están organizados en castas y *panchayats*, lo cual les confiere un sentido de identidad y en alguna medida, fuerza y poder. Gandhi quizá tenía en mente a las barriadas de las urbes occidentales cuando escribió que el sistema de castas era una de las grandes invenciones de la humanidad. En forma semejante, he señalado que los judíos pobres de Europa Oriental, con su fuerte tradición culta y organización comunitaria, estaban en una mejor situación que las personas de la cultura de la pobreza. Por otra parte, señalaría que estas últimas, con abierta actitud de resignación y fatalismo, presentan menos compulsión y angustia si las comparamos con las personas de clase media baja que intentan superarse aún bajo las circunstancias más adversas.

Anexo 7:2

EL OTRO CRISTO ANDINO

“El otro cristiano andino” por Estuardo McIntoch B., páginas 103-106 en la revista *Misión*, 3 de octubre de 1984.

La intención del presente artículo es ofrecer una interpretación de la religión quechua. Sé que hay otras valiosas interpretaciones como las de Bayle, Borges, Mariátegui, Marzal, Rowe, Valcárcel, etc., en el siglo XX y las de los cronistas como Acosta, Arriaga, Ávila, Cobo, Vega etc. Mi interpretación quiere poner énfasis en ambas palabras: religión quechua. Por supuesto, mi posición como evangélico afecta mi interpretación, así como los demás fueron afectados por sus presuposiciones. Lo que aquí ofrezco es, por lo tanto, *una* interpretación. Espero que ayude a los lectores a apreciar y valorar la tarea de anunciar el evangelio en el mundo quechua, tarea a la cual somos llamados.

Una presuposición consciente

Doy por sentado que la predicación eficaz del evangelio produce ciertos cambios en el individuos y/o la comunidad (*ayllu*). Uno de los cambios fundamentales y cristianos es la *anakainosis* (griego), es decir una renovación, y el apóstol Pablo explica que este fenómeno ocurre en la mente (*nous*) de verdaderos cristianos (Rom. 12:1-2; 2 Cor. 4:16; Col. 3:1; Tito 3:5). *Anakainosis*, tiene que ver, entonces con una *metamorphosis* como Pablo explica en su carta a los Romanos. La pregunta que tenemos que hacernos es si a través de la evangelización española hubo una verdadera *anakainosis*; si en la cosmovisión cristiana quechua de hoy existen suficientes elementos bíblicos como para considerarla una verdadera *anakainosis*, o si lo que encontramos es lo que Pablo encontró en su época también; una mera *suschematosis*, una “conformación” al siglo presente. Si al analizar los elementos principales de la cosmovisión cristiana quechua. Católica o protestante, no encontramos una *anakainosis*, entonces tenemos que admitir que el cristianismo quechua andino es “otro cristianismo”. Un nuevo movimiento religioso” extraño al verdadero cristianismo.

Conceptos populares falsos

Quizás sería necesario desbaratar algunos conceptos populares falsos respecto a la religión quechua antes de presentar un análisis de los elementos medulares de la misma. Son tres los errores más comunes. El primero es que la religión quechua tenía y tiene como eje la adoración al sol (*inti*). Es cierto que en el período incaico el sol ocupaba un lugar preponderante entre los dioses, junto a otros como la luna (*quilla*), algunas de las estrellas (*onqoy*), el arco iris (*k'uychi*), etc. También es verdad que en muchos centros existen megalitos, como en Pisac, Ollantaytambo, Machu Picchu *inti-hautana* (piedra para amarrar el sol). Sin embargo, la adoración al sol era responsabilidad y privilegio de la casa gobernante y no del pueblo, como comenta Garcilaso de la Vega:

. . . y al que no era Inca no le era lícito tomarlas (nuestro padre el sol) en la boca, que fuera blasfemia y le apedrearon.

Es decir que la adoración al sol fue una imposición desde arriba, y cada grupo o *ayllu* podía, a la vez, seguir con sus propios dioses locales.

Después de sujeta la provincia, lo primero que el Inca hacía era, como rehenes, tomaba el ídolo principal . . . y lo llevaba al Cuzco . . . no echaban por tierra los dioses ajenos luego que conquistaban la provincia.

Al caer el sistema jerárquico incaico por razón de la conquista, desapareció en gran parte la adoración del sol, mientras que la religión del pueblo seguía adelante, como siempre. La adoración al sol volvió a ser parte de la religión aymará, de la cual procedía, y parte la cultura plástica de festivales turísticos como el *Inti raymi*.

El segundo error es uno que se desprende del primero: que la religión quechua es una y uniforme. Como ya he dicho, cada *ayllu* tenía sus dioses locales (*huacas*). Tan es así que hasta hoy existe gran diversidad de creencias de región en región: aquí el culto a la Pachamama; ahí la adoración de los *apus* (espíritus de los cerros), allí el temor del *tunchi* (difunto), etc.

El tercer error es suponer que la religión autóctona ha desaparecido con el catolicismo, el secularismo, la urbanización o las reformas agrarias y educativas. Aunque puede haber menguado en algunas regiones, es todavía la cosmovisión autóctona imperante en más de 60% de la población peruana de hoy. En Arequipa, por ejemplo, hace poco escuché de colegiales que tenían miedo de asistir a una reunión nocturna por miedo a “la sirena en la quebrada”; en la urbanización Tayacaja, en Lima, se me habló de “los gentiles” como si fuesen los que se ahogaron en el primer diluvio, los *ñaupa runas* cuyos espíritus andan en las noches de luna. Y ¿qué de los cristianos que testifican de su fe utilizando la frase “entrando en el evangelio”? ¿Es un sinónimo de “recibir a Cristo”, o refleja creencias ajenas al contexto cristiano? Si estas cosas son parte de las grandes ciudades, ¿qué de la sierra y la selva peruanas?

Un esquema básico de interpretación

La religión quechua, como toda religión primeva, no hace dicotomía entre lo sagrado y lo secular. Todo acontecimiento está preñado de significado “religioso”. Ciro Alegría ilustra bien este fenómeno en su novela *La serpiente de oro*:

. . . sus corros fraternos formados en familia a la puerta de las chozas . . . escuchan las disertaciones sobre las incidencias de la vida diaria y las bellas consejas. Allí se sabe del sollozo de las plantas en sequía, de cómo la laguna se pone roja al recordar la muerte de muchos guerreros . . . de lo que dice el sol . . . y cómo los truenos son producidos por San Isidro . . . Tungurbao, que apareció por Chiquitén y era un hombre que no se supo de dónde viene no a dónde se fue . . . tañendo su flauta en las noches de luna . . . desapareció, acaso porque le apenaran las lágrimas de las madres o porque su pacto con el diablo terminara . . . hijos del hambre y del látigo, de la roca y de la fiera, de la nieve y de la niebla, de la soledad y del viento. “Ande, selva y río son cosas duras, señor.” Eternas.

Además de la santidad de todo evento, hay un solo *cosmos*. Es decir, los cielos, este mundo y el infierno forman parte de una sola tierra (*pacha*). El mundo de arriba (*hanaq pacha*), el mundo nuestro (*kay pacha*) y el mundo de abajo (*ukhu pacha*) son uno, contiguo y concreto. Los espíritus se manifiestan en la naturaleza y a través de ella. La distinción que Rowe establece entre *animismo* y *animatismo* carece de sentido en este cosmos. Se nota también que el idioma quechua no se presta para expresarse de manera abstracta. No hay equivalentes formales para “justificación” y “Santificación”, y la idea de “pecado” se expresa en términos de no hacer (*jucha*) o como “injusticia” pero no como “impiedad”. Cabe notar que en el himnario protestante quechua de los dialectos de Ayacucho y del Cuzco el nombre que sobresale para Hijo de Dios es “Jesús”, en tanto que en el himnario protestante castellano sobresale “Cristo”. ¿Es Jesús más concreto que Cristo?

El “ayni” como meollo de la religión quechua

Tomando en cuenta estos conceptos básicos de la religión quechua podemos decir que la relación del hombre con los espíritus y viceversa es primordial. El modo de relacionarse con ellos es fundamental para entender la religión quechua, y se expresa en el *ayni*, el principio de reciprocidad. Para mí este es el meollo de la religión quechua. Cuando hay *ayni*, entonces el hombre vive “tranquilo” y no hay “rabia” por parte de los espíritus; el hombre se encuentra “gozoso, alegre” (*kusikuspa*) y sus charcas y animales florecen, su salud es estable, y no hay plaga ni mortandad. En cambio, cuando se quiebra el *ayni* por parte del hombre o de los espíritus, hay tres tipos de consecuencias: castigo por parte de los espíritus, en vez de bendición; posesión de parte de los espíritus del hombre (*jap'isqa*); o separación del espíritu del hombre por los espíritus (*mancharisqa*). Esta situación de desajuste en el *ayni* requiere una propiciación por parte del hombre a los espíritus. Esta propiciación se hace muchas veces con la ayuda de un intermedio (*paqo altomesayoq pampamesayoq, pongo* etc.) y se ofrece un sacrificio o culto (*despacho*, fiesta, etc.).

La estructura básica de la religión quechua podrá esbozarse de la manera opuesta.

¿Ha habido “anakainosis”?

Tenemos que preguntarnos si en el cristianismo andino quechua ha habido una anakainosis respecto a estos elementos básicos de la religión y de la relación del hombre con Dios. Se requeriría otra ponencia para considerar si la estructura misma es básicamente cristiana o no, pero por el momento vamos a enfocar el análisis de los elementos y ver si son cristianos, si han

sido reemplazados en el proceso de *anakainosis* por el Espíritu de Dios. Vamos a considerar los elementos uno por uno.

En una *anakainosis* cristiana, Dios es espíritu y único en su soberanía en relación con el hombre. Él es el único que tiene derecho a iniciar y estar en *ayni* con el hombre. (Véase por ejemplo, el concepto del “pacto” *berit* en el Antiguo Testamento y *diatheke* en el Nuevo.) Es verdad que en la religión de los indígenas el concepto de Dios reemplazó a Pachacamac y a Viracocha, pero la vasta mayoría de ellos continúa aferrada a los dioses locales que afectaban su vida diaria: los dioses de los cerros (los *apus*, *aukis*, *roales*), la diosa de la tierra (*Pachamama*), los dioses de los ríos (*yacumama*). Dios el Padre de Jesucristo se mantendrá en su sistema como un dios lejano para algunos, presente para otros, caprichoso y casi desconocido para la mayoría.

En el sistema *ayni* el Señor Jesucristo llegó a ser un sustituto o un dios local. Esto se ve en los mismos nombres que le dan: el Señor de Muarmey, de Muruhuay, de Huanaca, de Qollur Rit'i, etc. Se lo conoce no por ser Dios sino por algún poder especial: es por ejemplo, el Señor de la caída, el Señor de la buena mirada, el Señor de los milagros, el Señor de los temblores, etc. No es de ningún modo el único Dios y Cristo, sino otro Dios que necesita culto y propiciación para darnos su bendición. Vale notar que la Virgen María, que llegó a España como madre y esposa de los conquistadores, encontró un lugar de transferencia en Pachamama y las dos siguen en una relación incestuosa hasta hoy. Es una lástima, entonces, que tengamos que llegar a la conclusión de que en general en la religión quechua católica no hay *anakainosis* en lo que atañe a los espíritus. Urge, por lo tanto, una re-evangelización, no meramente una mejor catequesis.

En la idea del castigo en el proceso *ayni* hay también un elemento bíblico (véase por ejemplo, Ap. 20:12-15 y Heb. 12:5ss). Desde la perspectiva cristiana, el hombre natural nunca puede estar en una situación de equilibrio de *ayni* con Dios: siempre necesita un intermediario y un sacrificio. Esto, por supuesto, se encuadra en el nuevo pacto (*¿ayni?*) con Dios en la obra mediadora de Cristo, una vez y para siempre (Heb. 9:23-10:22).

La posesión demoníaca también es parte de la fenomenología cristiana / bíblica. Los espíritus malignos toman posesión de los seres humanos, como en el caso de los hijos de Esceva (hechos 19:14) o del gadareno (Marcos 5:1-20). A la vez, se habla de estar poseídos por el Espíritu de Cristo (1 Cor. 6:19), lo que los pentecostales llaman “bautismo del Espíritu Santo” (cf. Hechos 2:1-13 y 1 Cor. 12, 13, 14, etc.). Entonces la *anakainosis* sería el reemplazo de otros espíritus por el Espíritu de Dios en *jap'isca* (*¿bautismo del Espíritu Santo?*).

El desprendimiento de nuestro espíritu en la muerte (el caso extremo de *mancharisqa*) es parte también de la fenomenología cristiana/bíblica, por ejemplo en el caso del mismo Señor Jesucristo (Lucas 24:26) y del mártir Esteban que encomienda su espíritu a Dios (Hechos 8:59-60). Reconocemos la experiencia de un cierto nivel de desprendimiento de espíritu en términos de revelación, visiones y traslado a otra parte. Hay ejemplos aunque raros, dentro de la fenomenología cristiana/bíblica, como el testimonio del apóstol Pablo de sus experiencias con el Señor (Hechos 9:3-12), y su exaltación al tercer cielo (2 Cor. 12:1-5), y no hay base para pensar que la experiencia de Ezequiel cuando fue trasladado al cautiverio fuera una mera imagen literaria. Por lo visto, hay un paralelismo muy real entre el concepto quechua y el concepto bíblico de *mancharisqa* (*¿en el espíritu?*, Apoc. 1:10).

En el sistema de *ayni*, sin embargo, buscamos en vano una *anakainosis* en el sistema de propiciación y mediación. No la encontramos. Esperamos encontrar a Cristo reemplazando el *pago* (shamán); su muerte (una sola vez para siempre, según Hebreos) reemplazando el *despacho* o *cargo* en la fiesta, o el *challa* (aspersiones), la fiesta misma como *señalaky*, etc. En vano buscamos el concepto del sacrificio cósmico de Cristo y de su eterna intercesión por su pueblo. En algunos sitios el clero y la misa llegaron a ser sustitutos funcionales, pero al no encontrar una atención permanente ni un alivio del aprieto de un constante tensión del sistema *ayni* en su forma católica, los feligreses volvieron a seguir los espíritus más conocidos y, quizás, tratables como *Pachamama*, los *apus*, etc. En otras palabras, no pudieron salir del círculo vicioso y repetitivo de estabilidad del *ayni*, no rompieron con él, no experimentaron una restauración por medio del intermediario, sacrificio y culto cristianos. Como he mencionado antes, hay una gran similitud entre el lugar que ocupó el antiguo pacto o alianza en la relación de Dios con Israel y el principio de reciprocidad de la religión quechua. Sin embargo, Dios no nos ha dejado con el antiguo pacto, sino ha dado uno nuevo que nos habla de “cosas mejores”. Como comenta el escritor de *Hebreos*. No es que la reciprocidad tenga que desaparecer con el cristianismo bíblico en el mundo andino. ¡De ninguna manera! Más bien, tiene que ser transformado por el Espíritu Santo y la Palabra de Dios en un sistema *ayni* neotestamentario. Cristo vino para reemplazar el *pago* con su sacrificio único y todo suficiente una vez para siempre, para que los quechuas puedan entrar en una nueva relación de *ayni* estable y permanente, de gozo y de paz con Dios, como coherederos, colaboradores y conciudadanos con todos los que confían en Él (Efesios 2:19; 3:6; Fil. 4:3).

Evidentemente, el cristianismo católico fracasó en su intento de producir una *anakainosis* verdadera en la cultura quechua. En consecuencia, la religión quechua de hoy es “otro cristianismo”. Como Juan A. Mackay, con profundo congoja que yo comparto, escribió: Este otro Cristo quería venir, pero se lo estorbaron. Mas hoy, de nuevo, se escuchan voces de primavera que anuncian Su llegada . . .

¡Qué no le defraudemos, ni a aquellos por los cuales Él murió!

LECCIÓN 8

FACTORES CULTURALES

I. Objetivos:

1. Que el educando puede distinguir entre las cuatro clases principales de sociedades y enumerar las características de cada una.
2. Que el educando puede enumerar diferentes estrategias misioneras apropiadas para cada una de las cuatro clases principales de sociedad.
3. Que el educando pueda enumerar los peligros para la iglesia que están latentes dentro de cada clase de sociedad.
4. Que el educando aprecie la importancia para el trabajo de la iglesia de estudiar las culturas y la cosmovisión de las diferentes sociedades que existen en América Latina.

II. Actividades:

1. Leer y estudiar:
 - a. El octavo capítulo de Teología y Misión en la América Latina, páginas 130-154.
 - b. La lectura adicional, Anexo 8:1 - páginas 192-238 del libro *Tzintzuntzan* por George M. Foster, Fondo de Cultura Económica: México, 1972.
 - c. La lectura adicional, Anexo 8:2 - páginas 67-80 del libro: *El Laberinto de Soledad* por Octavio Paz. Fondo de Cultura Económico: México, 1972.
2. Contestar las preguntas en el manual.
3. Estar preparado para tomar un breve examen sobre el contenido de esta lección

III. Preguntas

Preguntas basadas en el libro *Tzintzuntzan* por George M. Foster, páginas 192-238.

1. Verdadera / Falsa En las sociedades campesinas hay una preocupación más grande por el manejo de la naturaleza que la preocupación por las relaciones sociales y del ambiente
2. Verdadera / Falsa Para el campesino tradicional, el ideal de una defensa feliz en la vida es el ser capaz de vivir sin compromisos.
3. Verdadera / Falsa La falta de expresión verbal de agradecimiento en las sociedades campesinas significa que el bien o el servicio recibido es algo que el receptor considera como insignificante o sin importancia.
4. Verdadera / Falsa “Adiós es una expresión más íntima que “hasta luego.”
5. ¿Por qué puede provocar la hostilidad o sospecha el rechazar la comida o la bebida que ha sido ofrecido?
6. En su libro sobre la villa de Tzintzuntzan en México, George Foster relata que raras veces aceptan los sacerdotes ser padrinos de bautismo. ¿Qué opina usted? ¿Deben los pastores luteranos aceptar con frecuencia el honor de ser padrinos de bautismo? Explique:
7. ¿Qué son las ofrendas votivas de plata?

8. ¿Deben miembros de la iglesia luterana hacer votos a Cristo o al Espíritu Santo? Explique:

9. Verdadera / Falsa La generosidad de un patrón sobrenatural también se considera como algo que pertenece a la categoría de la limitación de lo bueno.

10. En su opinión, ¿cuál es la desventaja del sistema de mayordomía descrita por Foster?

11. ¿Cuáles son las ventajas y desventajas del modelo de contrato diádico?

Preguntas basadas en las páginas 67-80 del libro, *El laberinto de soledad* por Octavio Paz, “*Los hijos de la malinche*”.

12. Según Octavio Paz, ¿en qué se parece Jesucristo a Huitzilopochtli y a Quetzlcoatl y a Cauhtémoc?

13. ¿Cómo explica Octavio Paz la popularidad de la Virgen de Guadalupe?

Preguntas basadas en el capítulo 8 de *Teología y misión en América Latina*.

14. ¿Qué métodos y estrategias de evangelismo usaría usted dentro de una sociedad campesina?

15. ¿Cuáles características tienen en común las sociedades campesinas del proletariado industrial urbano?

16. ¿Cuáles características de las sociedades urbanas pueden explicar porque los miembros de las grandes ciudades se cambian con tanta facilidad de una denominación religiosa a otra? ¿Cuáles son las implicaciones de este hecho para nuestra manera de ministrar en sociedades individualistas?

17. ¿De cuáles peligros debemos estar pendientes mientras que ministramos dentro de congregaciones campesinas o congregaciones entre el proletariado urbano?

18. Historiadores y sociólogos que observado que movimientos de liberación y revolución casi siempre tienen su origen en sociedades campesinas o entre los miembros del proletariado. ¿Podría usted sugerir algunas razones porque esto es así?

19. ¿Cómo se defienden las sectas y pequeñas iglesias de las influencias contaminantes del “mundo?” ¿Cómo es diferente su concepto del “mundo” y el concepto del mundo que tienen las sociedades tribales y las sociedades modernas?

20. La hechicería y la brujería abundan más en sociedades:

- a. tribales y dominantes
- b. campesinas y multi-clasistas
- c. individualistas y urbanas
- d. fronterizas y milenaristas

Anexo 8:1

Páginas 192-238 del libro “Tzintzuntzan” por George Foster:
Fondo Económico de Cultura, México 1972.

X. EL RITUAL RELIGIOSO: SUS FUNCIONES LATENTES

El sistema ceremonial

En pocas comunidades campesinas se encuentra una vida religiosa más elaborada y llena de colorido que en Tzintzuntzan. Desde la sencilla dramatización de la vista de los Tres Reyes a Cristo Niño, en la Epifanía, pasando por la elaborada pieza de la pasión *Judea* de la Semana Santa, hasta las manifestaciones populares del clásico Corpus Christi español y la vigilia nocturna en el cementerio el día de Todos Santos, culminando en las fiestas navideñas en que se rompe la piñata, y la escena y misas de Navidad, hay pocos días del año en que el visitante no encuentre algún acto religioso de interés. Para la mayoría de los tzintzuntzeños la religión es una fuerza vital que permea casi todos los aspectos de la vida. Los primeros frailes franciscanos hicieron muy bien su trabajo, y durante cuatrocientos años Tzintzuntzan ha sido intensamente católico. Nadie es protestante y nadie es incrédulo. La religión es la justificación última de la vida y de los valores a los que la gente se adhiere conscientemente.

Pero en este capítulo no es mi propósito describir en detalle las variadas actividades que atestiguan la importancia que la religión tiene para los individuos: esto lo he hecho en el libro *Empire's Children*, ya citado, y aunque ha habido algunos cambios en el panorama, todavía es muy semejante al que describí hace más de veinte años. Aquí me preocupa más bien describir y analizar el tradicional ciclo anual de fiestas – ahora muy decaído -, tal como funcionaba para ayudar a mantener el equilibrio económico que los individuos ven como algo esencial para la salud social de la comunidad. Este ciclo, por lo común llamado en México el sistema de la mayordomía, implica el patrocinio ceremonial de una persona o de un pequeño grupo de personas, del culto de una imagen o del edificio de una iglesia o capilla, cosa que usualmente dura un año. Periódicamente se dicen oraciones, se encienden velas, se mandan decir misas pagadas, se sirven alimentos en las coacciones rituales, y las imágenes se llevan en procesión. En Tzintzuntzan el patrocinador se llama “carguero”. Más bien que mayordomo (el término más común en México), porque asume el cargo, esto es, la carga o responsabilidad, según la definen las costumbres.

Actualmente en Tzintzuntzan el sistema del cargo casi es una cosa del pasado. Floreció hasta los principios de la Revolución Mexicana (1911), y hasta la década de los años veinte todavía era muy vigoroso. A partir de entonces, por diversas razones, se ha ido borrando poco a poco, hasta que hoy, las supervivencias modernas apenas son indicio de la complejidad del tradicional ciclo anual. Sin embargo, por razón de que el conocimiento del sistema, en todo su esplendor, es esencial para entender el modelo de una comunidad campesina tradicional, intentaré describir las mayordomías tal como funcionaron hasta los periodos indicados.

En Tzintzuntzan tal sistema empezó, quizá, con los primeros franciscanos, o más probablemente con don Vasco de Quiroga, quien poco después de su llegada a Michoacán fundó “hospitales” en las principales villas tarascas. Aunque se sabe muy poco de la verdadera historia de esas comunidades utópicas, es evidente que el sistema básico español de apadrinar imágenes y

edificios sagrados y de la observancia de un ciclo anual de celebraciones religiosas, era una parte esencial de este sistema idealista, en el cual las actividades religiosas y civiles estaban totalmente integradas. Éstas se continuaron, dentro del patrón de la mayordomía, mucho después de que el plan comunal, si es que alguna vez se realizó, se destruyera.

El edificio del hospital, en Tzintzuntzan y los otros pueblos lacustres, se llamó *kenguería* en tarasco. Que viene de *kenguí*, el guardián principal del edificio. También algunas veces se llamó la “guatapera” (como en muchas comunidades tarascas modernas), aunque esta palabra parece haberse aplicado con más propiedad a la cocina del establecimiento. A juzgar por la organización que ha sobrevivido hasta los años recientes, las principales mayordomías se organizaron en torno de la Kenguería, de tal forma que todos los días de fiesta religiosa tenían grupos que tomaban la responsabilidad primaria de ellos.

Tzintzuntzan estuvo (y está) bien provisto de iglesias para apoyar un complicado sistema ritual. Los edificios más viejos son el convento franciscano del siglo XVI y la capilla anexa, que ahora es la iglesia parroquial y que fue enteramente reconstruida en los primeros años de la década de los cincuentas, a renglón seguido de su destrucción por el fuego en 1944. La capilla de La Soledad es una iglesia de gran tamaño que se concluyó en 1631. Técnicamente es propiedad, más que de la parroquia, de la Comunidad Indígena; es el sitio de las principales actividades de la Semana Santa, así como de las misas ocasionales que allí se dicen durante el resto del año. Adyacente a ésta está la hermosa “Capilla abierta” llamada La Concepción, bajo cuyo techo estaba un altar en el que el sacerdote decía la misa mientras que los feligreses estaban de pie o arrodillados en el exterior. Esta capilla, que data de 1619, fue una de las últimas de su tipo que se construyeron en México. Hace muchos años que cayó en desuso, y aunque fue reconstruida en 1962, no se ha vuelto a consagrar. Además de estas construcciones está la capilla de la Virgen de Guadalupe, en Ojo de Agua, la cual es importante en la vida ceremonial de la comunidad.

Las mayordomías

En los últimos años del siglo XIX y a principios del XX había siete mayordomías integradas en torno de la Kenguería, que hacían uso de las primeras tres iglesias mencionadas, y otra que, aunque ajena al complejo de la Kenguería, era muy importante. Además, existieron otras varias mayordomías menores durante la primera mitad del presente siglo. Los grupos perteneciente a la Kenguería estaban divididos en dos secciones: cuatro cargos chicos (pequeñas mayordomías) y tres cargos principales (mayordomías principales) denominados como sigue:

Cargos chicos:

- 1) Cargueros de Nuestra Señora del Rosario
- 2) Cargueros Mandones
- 3) Capitanes de Barrios
- 4) Cargueros de Judea

Cargos principales:

- 5) Cargueros de la Cruz
- 6) Cargueros de la Soledad
- 7) Cargueros de la Kenguería

La mayordomía de la Kenguería
Cargueros de la capilla de la Virgen de Guadalupe, en Ojo de Agua.

Ignorando por el momento el grupo mencionado en último lugar, la cuestión más importante sobre el sistema es su naturaleza jerárquica; los siete grupos básicos estaban graduados en importancia. Los cuatro cargos “pequeños” posiblemente estaban divididos en determinado orden en cuanto a su importancia en alguna época, muy probablemente según la secuencia que aquí se ha señalado. Sin embargo, los informantes de hoy dicen que todos eran iguales en los tiempos más remotos que pueden recordar, aunque de todos modos eran inferiores en rango a los tres cargos “principales” que estaban estratificados en el orden mencionado, siempre con la Kenguería como primer término.

AL menos en parte, el plan descrito seguía las normas de lo que se ha llamado el “sistema escalonado”, al describir las comunidades indígenas de Guatemala y Chiapas. De acuerdo con este sistema, un joven aspirante empezaba desempeñando el servicio comunal por la parte inferior de la “escala”, cuyos dos lados correspondían a las jerarquías religiosa y civil de su comunidad. Primeramente desempeñaban una baja función religiosa (o civil), y después la correspondiente función civil (o religiosa) de grado inferior. Después desempeñaba la función superior siguiente religiosa y civil hasta que, poco a poco, saltando de una jerarquía a la otra, alcanzaba el nivel superior y se convertía en un “principal”, un respetado individuo anciano. En los pueblos modernos de Michoacán en los que todavía prevalece este patrón de cargueros, las funciones civiles y religiosas están totalmente integradas, tal como lo estaban en la época de los hospitales de Don Vasco.

Durante el periodo en cuestión en Tzintzuntzan la jerarquía civil se había desarrollado muy poco, y el adelanto hacia la parte superior de la escala sólo se describe en términos religiosos. Sin embargo, muchas de las actividades rituales requerían la presencia del *juez* para legalizarlas y éste era un hombre que había desempeñado cargos religiosos importantes. Empero, no está claro si éste era elegible para ser juez solamente después de haber ocupado todos los siete cargos, o si era necesario que también pasara algún tiempo durante el cual desempeñaba un puesto como autoridad civil.

Quienes completaban el desempeño de los puestos como cargueros de la Kenguería se conocían como principales o alcaldes. Habían cumplido todas las obligaciones religiosas formales en su comunidad y ahora funcionaban como un consejo de ancianos, de alguna naturaleza política, en cuanto que su responsabilidad era representar al pueblo “frente: al mundo exterior.

El siguiente resumen da cuenta del sistema de cargueros tal como funcionaba durante el primer cuarto del siglo XX, cuando Tzintzuntzan tenía un contacto relativamente pequeño con el mundo exterior y cuando sus formas culturales tradicionales parecían representar el periodo final de los tres últimos siglos relativamente estáticos. No es mi intención describir con todo detalle todas las actividades de los cargueros, sino dar una idea general del tipo de cosas que se esperaban de ellos, de la cantidad de tiempo que invertían en sus actividades y, hasta donde es posible, determinar las implicaciones financieras del padrinazgo de una imagen o de un edificio.

Los cargos “pequeños”

Como se puntualizó previamente, la “escala” del rango y del prestigio se aplicaba a los cuatro cargos “pequeños” sólo en el sentido de que un joven tenía que desempeñar cada uno de ellos antes de que pudiera aspirar a servir en un nivel más alto: dentro de los mismos no había graduación y parece que no significaba una ventaja apreciable iniciarse con alguno de ellos.

Cargueros de Nuestra Señora del Rosario. La imagen de Nuestra Señora del Rosario se guardaba en la capilla abierta de La Concepción, atendida por tres cargueros llamados mayordomo, capitán y fiscal (más o menos el “tesorero”). Todos los sábados por la mañana estos funcionarios tal como los otros cargueros en el complejo de la Kenguería, se reunían en ese lugar para recitar la oración conocida con el nombre de *kénikua*, después de lo cual cada grupo llevaba en procesión la imagen a su cargo, en torno del atrio.

Además de estos deberes constantes, los cargueros del Rosario entraban en acción durante el Corpus Christi. El capitán seleccionaba a una chica de siete u ocho años de edad que, llevando una corona de flores, danzaba a la música de una guitarra y de un violín durante las festividades del jueves, viernes y sábado de la semana del Corpus. Natividad Peña recuerda que cuando tenía esa edad (es decir, por 1911) y sus padres eran capitanes, con lo que apenas empezaban a ascender por la escala, ella era la danzante. El Jueves de Corpus el mayordomo pagaba la música y preparaba los alimentos para los cargueros de la Kenguería y otras personas importantes dentro del sistema; el viernes el capitán hacía lo mismo y el sábado le correspondía al fiscal.

Cargueros mandones. Estos cargueros, que no tenían nombres individuales específicos, estaban asociados con el viejo sistema de los barrios. Sus principales obligaciones eran durante el carnaval, época en que juntaban varias docenas de pollos y visitaban por turno las casas de los principales”, las personas que habían recorrido todo el escalafón ceremonial. Frente a cada una de esas casas colgaban por las patas a un pollo para la llamada danza del descabezado. Cada uno de los principales danzaba con un carguero, abajo del pollo suspendido, y después agarraba a la infeliz ave para quedarse con ella. Doña Andrea dice que el danzante simplemente tomaba al pollo, en tanto que Micaela dice que tenía que quitarle la cabeza. Dado el nombre del acto, esta última explicación parece más probable.

El domingo y el lunes anteriores al carnaval uno de los cargueros se vestía con ropas femeninas, disfraz conocido como la *mariguía*)”la que es una María”). Un segundo carguero llevaba sobre su cabeza un toro hecho con tallos de tule y los demás se vestían con “cualquier clase de trajes de disfraz”. Danzaban a lo largo de las calles, por turnos, con la mariguía, al son de la orquesta que habían contratado, deteniéndose frente a todas las casas para reunir dinero, que se usaba en el pago de los juegos pirotécnicos que posteriormente tenían que proporcionar en la fiesta de San Francisco.

Capitanes de barrios. Originalmente todos los barrios de Tzintzuntzan tenían un cabeza, que duraba en el cargo durante toda su vida y que guardaba en su casa una imagen del santo patrono del barrio cuyo nombre llevaba. Además, cada uno de los barrios tenía un capitán ceremonial, y un carguero que ocupaba el puesto durante un año. Estos cargueros participaban en las oraciones y la procesión de la *kénikua*, que tenía lugar los sábados por la mañana. La víspera de La Concepción cada uno daba una pequeña fiesta para los habitantes de su barrio, con pozole, atole

(una bebida de maíz molido y hervido) y un mollete: una pieza de pan en forma de corona. Sobre el suelo, en una estera de tule nueva, se colocaba –“con perdón de usted”, dice doña Andrea – un bacín en el que cada uno de los huéspedes varones echaba una moneda de a real u cada mujer un medio real. Una “orquesta completa”, formada por varios músicos dotados de instrumentos de cuerda, tocaba en la procesión con la cual la estera, con su bacín lleno de monedas, era llevada a la Kenguería. En ese lugar los participantes eran recibidos por el *kenguí* y sus compañeros, quienes patrocinaban esta fiesta en honor de la Virgen.

En la Candelaria (2 de febrero) los capitanes del barrio compartían el patrocinio, con los cargueros de la Kenguería, de una fiesta conocida como “la chapeadera”, en la cual se elegía a cierto número de cargueros. Cuando los principales – a quienes correspondía asistir a todas las reuniones ceremoniales – estaban muy ebrios, los cargueros les pintaban la cara y las uñas con una pintura roja para mayor diversión de los otros participantes.

Cargueros de la Judea. Estos cinco cargueros, los únicos del antiguo sistema que todavía funcionaba en 1965, se llaman capitán, mayordomo, sargento, centurión y alférez. Vulgarmente se la llama “cargueros de las habas” porque los Viernes de Cuaresma, en que está prohibido comer carne, ofrecían pozole con habas como sustituto de la carne. Cada uno llevaba una vela durante el ejercicio vespertino del Vía Crucis. El viernes de Dolores el centurión viste a un niño con una túnica blanca, mientras el mayordomo y el capitán visten a dos jóvenes con ropas de “judíos”. Armados con machetes escoltaban al fingido centurión que va al rosario montado en un caballo blanco. EL Jueves Santo aquél se coloca de pie, a espaldas de los apóstoles, mientras toman la Última Cena en la dramatización de la Pasión, y después los acompaña a la ceremonia del Lavatorio que tiene lugar en la iglesia. El Viernes Santo cambia sus vestiduras por unas negras después de que la imagen de Cristo del Santo Entierro es elevada a la Cruz, y luego que se coloca horizontalmente esa imagen, se queda de guardia en pie durante toda la noche. En la tarde del Domingo de Pascua se eligen nuevos cargueros en la casa del centurión saliente, después de lo cual toman posesión del puesto inmediatamente. La elección a la que yo asistí en 1945 fue alegre y divertida, y era claro que por razón de los fuertes gastos que implicaba, una parte importante de la técnica para persuadir a un hombre de que acepte el nombramiento de carguero, es emborracharlo totalmente, de modo que oponga una resistencia mínima cuando este honor le sea discernido.

Los cargos de “principales”

Después de que un hombre había servido en cada uno de los cuatro cargos “pequeños”. Podía aspirar a hacerlo en los últimos tres. Estos pasos, como previamente se explicó, no permitían desviación alguna de la secuela prescrita, que ahora se describe.

Cargueros de la Cruz. Estos tres cargueros – capitán, sargento y alférez – tenían sus obligaciones el día de la Santa Cruz y en la fiesta de San Francisco, el 4 de octubre. Para la primera, pagaban la misa, la música y, ayudados por las mujeres de cada barrio, adornaban las cruces de las calles. La fiesta de San Francisco ocasionaba los gastos más grandes, y una de las tareas era alquilar trajes de quienes en Janitzio poseían vestidos de *moro*, para tres personas. Éstos eran de terciopelo negro adornado con peces de plata; cada uno costaba \$50.00 cada año, lo que, en aquellos lejanos días, era mucho dinero. Los moros danzaban los días 4, 5 y 6 de octubre y en cada uno de estos días el carguero en turno pagaba la música y proporcionaba abundantes

alimentos a los ancianos del pueblo. También ayudaban a los cargueros del Rosario en la fiesta de Corpus Christi.

Cargueros de la Soledad. Éstos eran cuatro: mayordomo, fiscal, diputado y escribano; estuvieron en funciones hasta 1942. Cuando el sacerdote, poco simpatizador del sistema de mayordomía, prohibió que continuaran sus actividades. En conjunto tenían a su cargo la capilla de La Soledad y, además, cada uno de ellos tenía una responsabilidad especial: el mayordomo cuidaba la imagen del Cristo del Santo Entierro; el diputado, una pequeña imagen del Santo Entierro, llamada también del Niño Jesús; el escribano, una cruz, y el fiscal, una campana. Cada uno de ellos, por turno, cuidaba de la capilla durante un mes, tres veces al año, quemando incienso de copal durante la mañana y la tarde frente a todas las imágenes de la capilla y, además, tocaba las campanas los martes a primera hora de la tarde para llamar a los otros cargueros y a sus esposas, para que asearan el templo. Todos los viernes por la tarde se reunían para rezar y los domingos llevaban la imagen del Niño Jesús a la misa que se rezaba en la iglesia parroquial. Todos los cuatro cargueros participaban en las principales fiestas religiosas durante todo el año. Disponían la dramatización de la Ascensión de Nuestro Señor el Jueves de la Ascensión y en el Corpus Christi llevaban la gran imagen del Santo Entierro a la misa que se decía en la iglesia parroquial, después de lo cual se juntaban con los cargueros de San Isidro para arrojar a la gente frutas, maíz, tortillas de trigo y otros alimentos desde los escalones de la iglesia. Durante la noche de Todos Santos visitaban las casas de los ex cargueros de La Soledad, en las que alguno de ellos había muerto, para rezar sufragios por los difuntos y, finalmente, iban a la iglesia a hacer guardia cerca del catafalco.

El 16 de diciembre ponían la imagen del Niño Jesús en la iglesia parroquial y a primera hora de la noche la llevaban a la casa de un ex carguero de la Virgen de Guadalupe, en Ojo de Agua, en donde la colocaban en un pequeño altar. La tarde anterior a la Navidad regresaban a esa casa, en la que les regalaban “ponteduro” (maíz tostado cubierto con jarabe de azúcar morena), y en seguida devolvían la imagen a la parroquia, a la que llegaban precisamente a tiempo para colocarla en el Nacimiento para la misa de Gallo. En el carnaval cada uno de los cargueros levantaba una barda de caña de azúcar en un rincón de la iglesia de la Soledad, detrás de la cual amontonaba las frutas de la temporada. El fiscal, que llevaba sobre la cabeza un toro hecho con estera de tule, atacaba a los otros cargueros, los cuales lo provocaban y, después de más payasadas, el Miércoles de Ceniza los cargueros regalaban las frutas y la caña de azúcar, después de que el sacerdote las bendecía.

Durante la dramatización de la Pasión los cargueros de la Soledad sacaban la imagen del Santo Entierro de su urna, la colocaban sobre la cruz y después la extendían en su féretro. El Sábado Santo asistían a una gran comida conocida con el nombre de fiesta de *pinole* y el Domingo de la Pascua daban posesión a los nuevos cargueros. Este cargo se consideraba como el más oneroso y caro de todos.

Cargueros de la Kenguería. Estos cuatro cargueros eran llamados con los nombres de kenguí, prioste, escribano y fiscal. Los dos primeros eran de rango superior, y una persona tenía que desempeñar o bien el uno o el otro de estos cargos antes de conquistar el *status* de “principal”/ Estos es, el cargo de Kenguería estaban sujeto a un escalafón, requiriendo que se hubiera desempeñado dos periodos de cada carguero. Antes de actuar como kenguí o prioste, un hombre

debería servir primero los cargos de escribano o fiscal. El propio kenguí se mudaba con su familia a la Kenguería, en donde vivía durante todo un año, teniendo la responsabilidad de cuidar el edificio y sus imágenes y servir como anfitrión en todas las actividades rituales realizadas durante todo el año. Pero, fuera de estas consideraciones interrupciones en la vida cotidiana del kenguí, los gastos y las obligaciones de estos cargueros eran menores que las de varios de los de rango inferior. Tenían la obligación de cuidar la imagen de La Purísima Concepción, patrona de la capilla de La Concepción, y de pagar la misa en su honor el 8 de diciembre, después de la cual ofrecían pozole, atole y aguardiente a la Kenguería, a la cual acudían hasta cinco bandas musicales que, se decía, habían llegado a competir, según se hace todavía en los días festivos en el área tarasca.

En la Candelaria, como se dijo, eran co-anfitrión con los capitanes de barrio en la fiesta llamada de la chapeadera y el Jueves Santo regalaban chilacayote, cubierto y pan a los que visitaban a Kenguería. Cuando moría un carguero o un antiguo carguero, de cualquiera de las mayordomías, asistían al velorio, portando velas y ofrendas de alimentos y dinero. Después de completar su año en el oficio el kenguí y el prioste se lavaban las manos en forma ceremonial, simbolizando con ellos el hecho de que habían servido el puesto de carguero en todos sus niveles, cumpliendo así totalmente las obligaciones rituales. A partir de ese momento se les consideraba como principales o alcaldes, ancianos del pueblo, con derecho a asistir a todas las fiestas, ser alimentados y recibir bebida; a ser conocidos como personas de gran respeto desde todos los puntos de vista y a servir como miembros de un consejo del pueblo, informal pero poderoso, para tomar decisiones en todas las cuestiones básicas.

Cargueros de la capilla de la Virgen de Guadalupe. Cuando doña Andrea Medina llegó de Quiroga a Tzintzuntzan en 1903 en calidad de recién casada, estos cargueros eran muy importantes, lo cual quiere decir que este culto es bastante antiguo. En ese tiempo había tres cargueros; posteriormente, a principios de los años cuarenta, su número aumentó a doce, como ahora. Estos cargueros patrocinan la fiesta de la Virgen de Guadalupe el 12 de diciembre y durante el resto del año cada uno de ellos cuida la capilla durante un mes y paga la misa que se oficia los días doce.

“Sirviendo a la comunidad”

Volviéndonos ahora de la descripción al análisis nos hacemos esta pregunta: ¿por qué los hombres tomaban a su cargo una costosa serie de obligaciones, que les colocarían en circunstancias difíciles durante sus años más productivos? Doña Andrea, quien con su marido, José María, recorrió todos los grados del sistema, y que hubiera vivido en la Kenguería si no fuera por el hecho de que la costumbre se interrumpió precisamente en el año en que ellos llegaban a este puesto, se refiere a ella constantemente como un “servicio a la comunidad”. Cita las palabras de don José, quien dijo: “Mire, tenemos hijos carones y mañana o pasado ellos querrán entrar a las casas en las que hay fiesta, y la primera cosa que oirán es: “Fíjate, esos metiches. ¿Qué te parece? Y se les preguntará sobre su derecho a estar presentes: ¿Qué hizo tu padre para servir a la comunidad?” Así que para que sus hijos no parezcan abusivos, doña Andrea y su marido creían que era necesario desempeñar los cargos. Conscientes de sus humildes orígenes, creían que de esta manera ellos y sus hijos podrían conquistar la respetabilidad. Un hombre de 50 años, cualquiera que fuera su origen, y que hubiera “servido” a la comunidad” mediante el desempeño de todas las mayordomías principales, había alcanzado el

status y el prestigio que necesitaba para ocupar un lugar entre los otros principales y para proporcionar a sus hijos un buen punto de partida en la vida.

Es claro también que las actividades sociales en que participaban los cargueros eran una fuente de gran recreación. Doña Andrea describe complacida la preparación de los alimentos para cada una de las fiestas y el ritual – y frecuentemente las bromas – prescritos como parte de cada actividad. En los pueblos pequeños que carecen de otras formas de entretenimiento – aun carentes de juegos para adultos – los cargos agregaban sabor al ciclo anual proporcionando diversión y alegría en lo que, de otro modo, hubiera sido un interminable ciclo de penosos trabajos. Y en una sociedad en que los lazos de unión ente la gente frecuentemente son débiles, las mayordomías daban oportunidades para sentirse, a través de una participación común en los mismos ritos y actos, como miembros integrales de la comunidad. Más que en cualquiera otros escenarios, las mayordomías proporcionaban ocasiones para que los participantes se asociaran entre sí, voluntariamente. Además del deseo de alcanzar el prestigio, los cargueros se entregaban a ese sistema porque en él encontraban diversión, así como contactos agradables y significativos con los amigos y los vecinos.

Cargueros y prestigio

El sistema de la mayordomía debe examinarse también en otro nivel: el de su significativo estructural con respecto al punto de vista de los individuos de un mundo marcado por lo Bueno Limitado. Eric Wolff, hablando en términos generales de las comunidades indígenas tradicionales de Mesoamérica, ha llegado a la esencia de este significado. La acumulación y la reinversión de riqueza por un solo hombre, dice, amenaza con quitar a los otros los recursos para ganarse la vida, y esto lleva al poder que corrompe si no se le vigila. En consecuencia, la comunidad debe abolir la riqueza excesiva y redistribuir constantemente el poder para mantener la igualdad económica y social, lo cual significa seguridad y constituye una defensa contra el mundo exterior. Wolff considera correctamente que el ciclo de las obligaciones religiosas empobrece al hombre en un momento dado, pero lo enriquecen en prestigio. Así, el sistema religioso en estas comunidades “se convirtió en el principal mecanismo mediante el cual la persona ganaba prestigio, así como el equilibrio de la economía comunal . . . Del mismo modo que un termostato, al activarse por un aumento de calor, desconecta el horno, los gastos en las actividades religiosas devuelvan la distribución de la riqueza a un estado de equilibrio, eliminando una acumulación de bienes materiales que pueden trastornar la igualdad existente. En términos de ingeniería, actúan como una regeneración (“feedback”), que vuelve a su estado inicial un sistema que empieza a salirse de su curso original (1959:216).

Aunque los tzintzuntzeños no podrían entender esta lógica, es claro que su sistema de los cargueros servía para el mismo propósito. Era la evidencia visible de que “aquí todos somos iguales”, y de que nadie, por mucho tiempo, tuvo más de su cuota de los limitados bienes económicos. El prestigio y el *status* fueron las únicas cosas que la comunidad podía permitir que un hombre acumulara en grandes cantidades, y se pudieran adquirir solamente a través de lo que en la sociedad occidental se conoce con el nombre de consumo conspicuo. En consecuencia, un hombre (y siempre con la ayuda de su mujer), podía dirigir su ambición en su solo sentido: alcanzar el *status* de principal, al costo de repetidos ciclos de duro trabajo, cada uno de los cuales podía terminar sólo de una manera: la bancarrota casi completa.

Probablemente la magnitud de un sistema de mayordomía se ajusta automáticamente a las necesidades de una comunidad: se proveen suficientes escapes, para que el pueblo se pueda mantener en equilibrio de modo que se eliminen todos los excesos de riqueza. En Tzintzuntzan, en cualquier año, había disponibles de veinte a treinta “pequeños” cargos; el número exacto dependía de los barrios reconocidos de hecho o en teoría. Dado que un joven tenía que ocupar todas las mayordomías menores habrá, naturalmente, menos accesos que el número de vacantes por año. Puesto que muchos hombres podían encontrarse incapacitados para permitirse ascender en el escalafón, el número de posibilidades de iniciar el recorrido era quizá, de ocho o diez por año; y en una comunidad que por término medio tenía unos mil habitantes esto era, probablemente, adecuado. El sistema era flexible y si en algún año no había suficientes candidatos se podía pedir que un hombre repitiera su periodo en el puesto, aún en contra de su voluntad, como precio de poder progresar a niveles superiores. De este modo José María, el marido de doña Andrea, desempeñó los puestos de capitán en la mayordomía del Rosario, de capitán de barrio, de mandón y de centurión de la Judea, en ese orden. Después repitió en el cargo en la mayordomía del Rosario, posiblemente porque no hubo un candidato más joven. Y en el año 1945, vi que José Reyes se vio prácticamente obligado a continuar en su cargo como fiscal de la Judea, después de haber sido capitán durante todo un año.

En el programa de los cargos principales parece haber habido una grieta: hay tres cargueros para el primer puesto en la mayordomía de la Cruz; cuatro para el segundo en la de La Soledad, y dos por año para el último paso de la Kenguería (ya que un carguero tuvo que desempeñar primeramente el puesto de escribano o de fiscal antes de poder ser kenguí o prioste). ¿Cómo pueden tres cargueros de la Cruz ocupar cuatro puestos en la mayordomía de La Soledad, tal como ocurre en las mayordomías menores, se le pueda pedir que repita en su cargo un año más. Lo único que parece seguro es que de todos los varones del pueblo solamente dos podían ser admitidos cada año en el rango de principales. Si la estimación de ocho a diez posibilidades por año de ingresar al sistema es correcta, la tasa de “retiro”, para usar una expresión moderna, era de 75 a 80 por ciento.

El papel de la elección

En otras palabras, sólo unos cuantos hombres tenían la capacidad productiva suficiente para constituir una amenaza para el delicado equilibrio económico de la comunidad o, al menos, *ésta consideraba que la tenían*. Pues, aunque es verdad que muchos hombres escogieron el difícil camino de una vida de padrinazgos, la comunidad no se podía permitir desprender solamente de un mecanismo voluntario. Se jugaba demasiado en ello. La propia comunidad tenía que ser capaz de ejercer coerción sobre todo individuo, al que se juzgaba como amenaza posible, para que se despojara de una buena parte de su riqueza. Éste tenía que ser respetable, quisiera o no. Y tal cosa se ve con claridad en el procedimiento de elección. Según se tratara de una u otra mayordomía, un carguero que se retiraba, un juez o cualquier otro árbitro, preguntaba al público, a la asamblea de todos los varones adultos de la comunidad, si fulano o zutano les parecía apropiado para un cargo particular. La aprobación manifestada o las objeciones determinaban si el individuo tomaba el cargo o no. Así, aquellos individuos de quienes se creía que era oportuno despojarlos de una parte de su riqueza, podrían ser nombrados y elegidos sin que pudieran levantar un dedo y aun en contra de sus objeciones. Y una vez nombrados les era imposible rehusar el cargo por muy renuentes que fueran.

El mecanismo de una elección, en consecuencia era esencial para el funcionamiento del sistema. La toma voluntaria de un cargo, con el incentivo del prestigio correspondiente, no era bastante. Sólo en las mayordomías extrañas al complejo de la Kenguería se permitía esta libertad. Aquél es, por ejemplo, el modo de asumir un cargo en la mayordomía de la Virgen de Guadalupe. Aquí el asumir un cargo es la consecuencia de una manda, es decir, una promesa hecha a la Virgen, y el servicio desempeñado por un candidato depende de la confirmación hecha por el sacerdote. Aun cuando la mayordomía de Guadalupe es una vía hacia el prestigio – particularmente hoy, en ausencia de casi todas las otras mayordomías -, histórica y funcionalmente es diferente de modo radical, en cuanto que cumple fines personales y no comunales. Un individuo acepta la tarea por razón de una cosa específica con él quiere o necesita; trabaja para sí mismo y no para la comunidad. Por consiguiente, aunque ambas mayordomías, las de la Kenguería y la de Guadalupe, son semejantes en su apariencia exterior, sus funciones básicas son totalmente diferentes.

La naturaleza del prestigio

Queda por contestar otra pregunta. ¿Por qué cuidar de las imágenes; pasar por los deberes rituales y gastar dinero en alimentos, velas, misas, juegos pirotécnicos – en una palabra: el consumo conspicuo – constituye un “servicio a la comunidad”? ¿Por qué todo esto conduce al prestigio? y ¿Por qué el prestigio, a diferencia de otras formas de lo Bueno, no se considera una amenaza para la comunidad? En un nivel superficial el dar alimentos y proporcionar diversión para los individuos, y mantener sus relaciones con lo sobrenatural, de lo cual todos dependen, era, ciertamente, un “servicio”. Pero esta explicación, correcta hasta cierto punto, indica que el consumo conspicuo para ganar prestigio es enteramente igual en cuanto a rasgo de conducta, a lo que se encuentra en las sociedades occidentales: el gastar compra o iguala el prestigio. Esto, según creo, no es verdad.

Yo sugiero que el prestigio es la consecuencia de la capacidad o de la voluntad para simbolizar el concepto que una sociedad tiene de su “hombre ideal”. En las sociedades que ponen el acento en la producción y adquisición de la riqueza material y el poder, el hombre ideal es el que se hace pedazos y trabaja infatigablemente para conquistar esas metas. Y el logro de tales objetivos está indicado por el abierto despilfarro de lo que les da base; un individuo que ha alcanzado tanto éxito en conseguir lo que su sociedad espera de él y que puede mantener su posición con sólo una parte de lo que tiene, es ciertamente un hombre seguro. Vistas las cosas de este modo, el consumo conspicuo es un recurso para legitimar las funciones del *status* del “hombre ideal” de un modo particular, en una sociedad adquisitiva. Pero, y a menudo esto se pasa por alto, el consumo conspicuo puede funcionar muy diferentemente en otros tipos de sociedad; la misma forma exterior oculta fines diferentes.

En Tzintzuntzan, y en otras sociedades campesinas, el consumo conspicuo subyacente al sistema de la mayordomía lleva al prestigio, no “hombre ideal” de un modo particular, en una sociedad adquisitiva, sino porque de una manera diferente permite a un hombre demostrar visiblemente que se conforma al tipo ideal de su sociedad. Le permite poner énfasis en su compromiso, con el principio de igualdad que significa una comunidad saludable. Él, mucho más que cualquier otro, es “igual”, y por razón de su adhesión al ideal que se considera como significativo de la estabilidad social, su sociedad no sólo puede permitirse otorgarle el prestigio, sino que debe hacerlo. La igualdad que proviene de la pobreza compartida descansa en uno de los platos de la

balanza y el prestigio está en el otro. Cuando más fuerte sea el compromiso de la pobreza compartida, según se manifiesta en las actividades del carguero, mayor es el peso del prestigio que se requiere para mantener el equilibrio de la escala. En consecuencia, el prestigio no es un don de una comunidad agradecida a la que se alimenta y divierte; es más bien, algo que la comunidad debe conceder para mantener el equilibrio de la escala. Pues, sin la compensación del prestigio, el carguero responsable está en peligro de caer por abajo del promedio y esto, como hemos visto, también lo considera la comunidad como un peligro para su estabilidad y equilibrio. Sólo mediante el ofrecimiento del prestigio la comunidad es capaz de evitar que un carguero se desplace de un tipo de amenaza – el tiene – a otro – el no tiene.

¿Operó el sistema, en la realidad, tal como lo requiere el modelo? Sí, en parte y en parte no. Los cargueros contemporáneos de Guadalupe tienen gastos individuales del orden de \$1,000.00 al año – el ingreso de tres meses de trabajo para una familia alfarera – y los gastos totales para mantener el culto durante un año se dividen entre doce familias. En días más lejanos, en los que las actividades eran más complicadas y había menos cargueros en cada mayordomía, los gastos proporcionales eran mucho más grandes. Doña Andrea está muy orgullosa de que ella y don José fueron capaces de cumplir con sus obligaciones “a punta de nuestras canillas”, es decir, con las utilidades logradas durante días de trabajo muy largos. Otras familias no fueron tan afortunadas. Tuvieron que vender sus tierras, en la mayor parte a los agricultores de las aldeas de La Vuelta, con menor conciencia del sistema de cargueros, “aniquilándose a sí mismos – según la expresión de doña Andrea – a fin de estar a la altura de sus obligaciones rituales. La evidencia parece sugerir que los tzintzunteños eran tan industriosos para mantener operando a su sistema ceremonial, que causaban un daño irreparable a su sistema económico. Porque durante los últimos años del siglo XX y los primeros del XXI, los tarascos colonizaron gradualmente a Ichupio y después se mudaron hacia Tzintzuntzan, hasta que sus campos alcanzaron el límite occidental del pueblo. Además, Ojo de Agua, que hasta casi el año 1900 era un área prácticamente desierta con sólo la capilla, gradualmente se ha convertido en una colonia tarasca de ciento setenta personas, aparentemente, a medida que mediante las ventas hubo tierras disponibles en fuerza de las necesidades monetarias que tenían los cargueros de Tzintzuntzan para sostener sus actividades rituales.

Deber ser claro que una vez establecido el sistema de los cargueros, el señuelo del prestigio lo mantiene vivo. Sospecho que sólo ocasionalmente tuvo que ser reclutado para el servicio algún individuo. Y solamente una minoría de los que ascendían por los tramos de la escala representó, probablemente, una amenaza real para el equilibrio económico interno de la comunidad. Sin duda que la mayoría de los cargueros fueron como doña Andrea y su marido José María: matrimonios diligentes orientados hacia el logro de la respetabilidad, quienes siguieron el único camino permitido por su cultura para ejercer este rasgo de la personalidad.

Que ese modelo es básicamente indígena lo indican las familias que sostuvieron el sistema, y aquellos que no lo hicieron así. Cuando se pregunta sobre las familias de las que salen los cargueros, los informantes mencionan a los Cuiriz, los Calvo, los Huipe, los Tzintzún, los Zaldívar, los Félix, los Reyes, los Guillén, los Zacapu, los Rendón y los Estrada. Todos éstos son, “habitantes originales” del pueblo, cuyos antepasados inmediatos eran de habla tarasca y quienes, hasta donde se sabe, siempre estuvieron asociados a Tzintzuntzan. Las familias tarascas tales como los Aparicio, los Cornelio y los Pichu, que llegaron a Tzintzuntzan hace varias

generaciones desde otros pueblos lacustres, también apoyaron el sistema de cargueros. Las familias que han tenido los medios para hacerlo, pero que no han apoyado el sistema tienden a ser mestizos que, por las dos o tres generaciones pasadas, han venido de los ranchos, pequeñas colonias no indígenas al oriente del lago, los Servín de Los Corrales; los Barriga y Zavala de Santa Cruz; los Calderón de Urundaneo; los Villagómez de Quiroga y los Corral, Campuzano, Fuentes y Rangel, todos de comunidades semejantes.

Esto deja un cierto número de familias pertenecientes tradicionalmente a Tzintzuntzan que toman una parte mucho más reducida en las actividades de los cargueros. Los estirados descendientes de esas familias que sí participaron en el sistema dirán, cuando se le pregunte, que familias como éstas “nunca significaron nada” o que “siempre fueron muy pobres”. Aparentemente la comunidad reconoció, al menos subconscientemente, que muchas personas, por razón de su ingreso constantemente bajo, no fueron una amenaza para la estabilidad del pueblo y que se les permitió ganarse en paz una existencia precaria. Posiblemente las familias mestizas empezaron a llegar en el momento en que el sistema ya estaba perdiendo vitalidad, de manera que su presencia ya no constituía una amenaza; o que su negativa a entrar en el juego apresuró la desaparición de los cargueros. El sistema puede tolerar, si acaso, muy pocas fallas, si ha de mantener su vigor. Es digno de notarse que hoy día los miembros de las familias mestizas que no participaban, tienden a estar por arriba del promedio en educación y riqueza, y que han dado algo más de su cuota en cuanto a las personalidades innovadoras de la villa, como se demostrará en el Capítulo XVI. Posiblemente la misma capacidad que les ha llevado a esta posición les permitió reconocer la futilidad de las actividades tradicionales de carguero. Ciertamente el fin del sistema se debió, en buena parte, al creciente número de personas que creían que las compensaciones no justificaban los gastos.

XI. EL CONTRATO DIÁDICO

Reciprocidad: la base de las relaciones sociales

Ya hemos visto en las instituciones principales como la religión, la salubridad, los mecanismos para resolver los conflictos, y las ideas acerca de la salud, cómo se combinan las formas culturales y la conducta para mantener un estado básico de equilibrio. Una condición satisfactoria es aquella en que hay un justo equilibrio entre las fuerzas oponentes y la gente; en la que lo Bueno está distribuido uniformemente y en la que nadie toma indebidamente algo de los demás. Esta misma idea del equilibrio nos ayuda a entender el principio básico subyacente en las relaciones sociales. Este principio, como se precisará dentro de un momento, es el de la reciprocidad entre los compañeros, el de un intercambio justo mediante el cual un individuo adquiere el apoyo que necesita en los tiempos ordinarios y en los especiales, sin correr el riesgo de que se le acuse de tomar algo de los demás.

Antes de explicar el sistema de reciprocidad que da base a las relaciones sociales en Tzintzuntzan, puede ser útil recordar una vez más al lector que los individuos, igual que otros campesinos, consideran que no tienen un conocimiento real y en consecuencia un control significativo, sobre las fuerzas naturales y sobrenaturales, ni sobre los sistemas sociales y económicos – incluyendo los de las ciudades y del gobierno nacional – dentro de los cuales viven. Éstas son áreas en las que se cree que no es útil la intervención directa. Empero, los tzintzuntzeños, como todos los demás hombres, creen que para vivir deben tener el dominio de

una parte significativa del medio que los rodea. Supuesto que sólo se consideran realmente cognoscibles el mundo local del pueblo y las personas y las cosas con las que tienen contacto continuo, en Tzintzuntzan la preocupación por las relaciones sociales y por la manipulación del ambiente social, tiene la precedencia sobre la preocupación por el manejo de la naturaleza y, en general, con los sistemas ajenos a la villa. Los tzintzuntzeños se preocupan enormemente por sus relaciones mutuas, dentro de las estructuras formales de la familia y del compadrazgo, y dentro de las estructuras informales de la amistad y de la vecindad. También se interesan por los vínculos que tienen con los extraños con los que cultivan o pueden cultivar un contacto significativo, y – en otro nivel – con Cristo, la Virgen María y los santos. Algún grado de seguridad personal, en un mundo por lo general imprevisible, se puede conquistar, según se cree, sólo mediante la capacidad para explotar todas esas relaciones con el máximo de ventaja.

La preocupación primaria de todo tzintzuntzeño es la de ser capaz de “defenderse” en la *lucha* que es la vida de acuerdo con sus ideas. Sabe que en esta lucha depende básicamente de sí mismo y que a él sólo le toca, con sus pocos recursos, defenderse y defender a su familia contra los peligros del mundo. En un nivel formal e institucional, un individuo espera recibir una buena cantidad de ayuda de parte de su familia y de sus compadres favoritos. Éstas son formas legítimas de apoyo, apropiadas para un hombre honorable porque se les reconoce su cualidad recíproca. Más allá de estos vínculos obvios, el ideal de una defensa feliz en la vida es el de ser capaz de vivir sin compromisos, sin obligaciones, sin alianzas intrincadas; ser fuerte, masculino, independiente, capaz de responder a los constantes desafíos de la vida, con un mínimo de ayuda de los demás. Durante los primeros días de vida de CREFAL, Bernardo Zaldívar aceptó la asistencia técnica y financiera para su participación en el plan avícola familiar, pero rápidamente decidió que esto no era para él. A diferencia de algunos otros que aceptaron tal ayuda, él pagó en su integridad el préstamo de \$1,000.00. Cuando se le pidió que aceptara un préstamo mucho mayor para mejorar su taller de alfarería, lo rehusó: “Quiero vivir sin compromisos”, me dijo cuando discutimos esta cuestión. “Quiero vivir sin estar obligado con los demás.” Habló por la mayoría de los tzintzuntzeños.

La importancia de las obligaciones

Paradójicamente, sin embargo, la seguridad y la relativa independencia sólo pueden conquistarse echándose a cuestras una gran variedad de compromisos. La capacidad personal para defenderse nace del número y de la calidad de las obligaciones que una persona reconoce frente a los demás pues, naturalmente, a toda obligación corresponde una esperanza de una clase particular de ayuda en el tiempo apropiado. De aquí que nadie pierda de vista la necesidad de una manipulación constante y de la explotación de los vínculos institucionales, o de otra clase, que existen o que puedan crearse y que reducirán al mínimo los peligros de la vida, y llevarán al máximo sus oportunidades.

Algunas de las maneras por las que se incurre en obligaciones, y compensaciones que se obtienen de los demás, ya se han examinado en capítulos anteriores dentro de las estructuras formales del matrimonio, la familia y el compadrazgo. Sin embargo, la cosa más importante en la estructura social de Tzintzuntzan es un principio informal, tácito, de reciprocidad, que da base a todos los vínculos formales tocándolos en todas y cada uno de sus partes, sirviéndose de ellos como el aglutinante que mantiene unida a la sociedad y como el lubricante que suaviza su funcionamiento. Este principio de reciprocidad, al que yo llamo el “contrato diádico”, se puede

considerar como un modelo sociológico que concilia los papeles institucionales ya descritos con la conducta real que puede observarse. Su utilidad particular como modelo estriba en el hecho de que explica la conducta de la persona en todas las situaciones en las que puede encontrarse: entre los que tienen el mismo *status* socio-económico; entre personas de diferentes *status*; entre los habitantes de la villa; entre los aldeanos y los fuereños; y entre el hombre y los seres del mundo sobrenatural.

El modelo del contrato diádico

El modelo del contrato diádico postula una estructura informal en la que los vínculos realmente significativos dentro de todas las instituciones, son “logrados” (o “escogidos”) más bien que “atribuidos” o “predeterminados”). Las instituciones sociales formales de Tzintzuntzan dotan a todo individuo de un número casi infinito de personas con quienes tienen lazos culturalmente definidos que implican obligaciones y expectativas mutuas. Pero ningún individuo puede desempeñar todos los papeles que le son impuestos por los *status* que ocupa en las instituciones de su aldea; está obligado a escoger y seleccionar, a concentrarse sobre relativamente pocos de entre ellos. En otras palabras, las instituciones formales de la sociedad proveen a cada uno con un cuadro de candidatos con quienes interactuar; el individuo, por medio del mecanismo del contrato diádico, selecciona (y a su vez es seleccionado) a relativamente pocas personas con quienes se desarrollan las relaciones positivamente operantes.

Todos en Tzintzuntzan, desde su más tierna edad, empiezan a organizar sus contactos sociales fuera del núcleo familiar y, en algún grado, dentro de él, por medio de una forma especial de relaciones contractuales, y a medida que se acerca y alcanza la adultez, estas relaciones crecen en importancia hasta dominar a todos los demás tipos de vínculos. Estos contratos son informales u implícitos, dado que carecen de convalidación ritual o legal. No se basan en ninguna idea legal, y no se les puede restar vigor a través de ningún tipo de autoridad, aun uno tan difuso como la opinión pública. Existen sólo porque place a los participantes. No son corporativos, dado que las unidades sociales tales como las familias extensas, los barrios o los pueblos nunca están ligados. Ni siquiera de las familias nucleares se puede decir con verdad que entran en relaciones contractuales de este tipo con otras familias.

Esos contratos son esencialmente diádicas: ligan a pares de contratantes y no a grupos. Que esta distinción es importante se hace evidente cuando recordamos que en Tzintzuntzan no existen asociaciones voluntarias vigorosas o instituciones en las que un individuo reconozca obligaciones idénticas o comparables para dos o más personas (exceptuando siempre el equipo de baloncesto). Cada persona es el centro de su red privada y singular de lazos contractuales, una red cuya superposición con otras tiene poca o ninguna significación funcional. Es decir, el vínculo de A con B de ninguna manera lo une con C, el compañero de B. A puede tener también una relación contractual con C, pero el hecho de que los tres reconozcan tener vínculos comparables no da origen al sentido de grupo. Un individuo conceptúa sus relaciones con los demás como un punto focal en el que él está, desde el cual irradia una multiplicidad de avenidas de sentido doble, en el extremo de cada una de las cuales está un compañero único, totalmente separado de los demás.

La clase de persona (o de seres) con quienes un nativo crea esos vínculos incluye a personas de posición socioeconómica comparable dentro y fuera de la comunidad; a personas de poder e

influencia superiores; y a seres sobrenaturales tales como Cristo, la Virgen María y los santos. Los contratos se desarrollan entre miembros de una familia tan cercanos como los hermanos; ligan a los compadres más allá de los límites formalmente definidos de la institución y unen estrechamente a los amigos y a los vecinos.

Puesto que no hay una forma ritual o legal de convalidar los contratos diádicos, ¿cuál es la evidencia que justifica el modelo? ¿Y cómo un aldeano puede estar seguro de que en realidad está estrechamente ligado con alguien más, alguien que también reconoce sus relaciones especiales? En Tzintzuntzan un fueño capta rápidamente un complicado patrón de reciprocidad, que se presenta casi exclusivamente entre pares de individuos y quienes constantemente se intercambian bienes y servicios. Algunos de estos intercambios son fácilmente visibles, como cuando los humeantes platos de comida son llevados por los niños de una casa a otra. Otras manifestaciones del patrón del intercambio no se ven con facilidad, como cuando un compadre o amigo habla a otro en un acto ceremonial. Pero en su conjunto el sistema de reciprocidad convalida, mantiene y da sustancia a las redes contractuales implícitas. El significado simbólico de esos intercambios (en contraste con las actividades puramente económicas) es aceptado sin discusión por todos los aldeanos. Saben que en tanto que una persona continúe dando y recibiendo algo de un compañero es seguro que la relación está vigente.

Cuando termina una relación de intercambio entre dos personas es claramente evidente para ambas que el contrato ha muerto, independientemente de los lazos institucionales formales o la convalidación religiosa que puedan continuar uniendo a los participantes. Durante la vigencia de un contrato, cada uno de los participantes espera recibir del otro algo que quiere o que necesita, en los momentos, en las maneras y en las formas que ambos tienen claramente entendidos. Cada socio, a su vez, reconoce su obligación de dar algo al otro, una vez más, en momentos, maneras y formas que son una función de este tipo de relación.

Tipos de vínculos diádicos

Se pueden reconocer dos tipos básicos de vínculos contractuales, que dependen de los *status* relativos de los socios. Los contratos de “colegas” – la expresión es mía y no de los nativos – unen a personas de una posición idéntica o aproximadamente igual, quienes se intercambian una misma clase de bienes y servicios. Estos contratos se pactan horizontalmente y se pueden concebir como simétricos dado que cada socio, en cuanto a la posición y las obligaciones, se reflejan como en un espejo. Primariamente los contratos de colegas operan dentro de Tzintzuntzan, pero también ligan a los aldeanos con individuos que viven en las comunidades campesinas adyacentes.

Los contratos de “patrón-cliente” otra vez la expresión es mía – unen a personas (o personas con seres) de condición socioeconómica (o niveles de poder), significativamente diferentes, quienes intercambian diferentes clases de bienes y servicios. De este modo los contratos de patrón-cliente se realizan verticalmente y se pueden concebir como asimétricos, dado que cada socio es muy diferentes del otro en cuanto a su posición y obligaciones. Los contratos de patrón-cliente operan casi exclusivamente entre personas y no-personas del pueblo (incluyendo a seres sobrenaturales) puesto que en Tzintzuntzan las diferentes socioeconómicas se consideran tan ligeras que excluyen la condición de patrón.

Además de estos contratos informales e implícitos los individuos reconocen también, naturalmente, los contratos formales y explícitos representados por actos tales como el matrimonio, el establecimiento de los lazos de compadrazgo y la compra y venta de propiedades. Estos contratos se apoyan en las leyes religiosa y civil, se convalidan legal o ritualmente mediante actos específicos, usualmente se registran por escrito y, en su mayoría, se puede exigir su cumplimiento mediante la autoridad del sistema particular que les da fuerza. A menudo son diádicos, pero también pueden involucrar a varias personas como en el caso del bautizo de un niño que implica dos padres, dos padrinos y un ahijado. Estos contratos formales pueden ser congruentes, pero no necesariamente, con los contratos diádicos informales, ya que éstos recorren transversalmente todas las fronteras institucionales formales y permean todos los aspectos de la sociedad. Por ejemplo, dos compadres están ligados por vínculos formales convalidados por una ceremonia ritual.

Este vínculo puede reforzarse y hacerse mucho más funcional mediante un contrato diádico implícito, haciendo congruentes las dos relaciones. O bien, dos personas pueden firmar un documento autorizando a uno a cultivar, bajo la forma de mediero, un campo propiedad del otro; esta relación formal puede también estar apoyada por el patrón general de intercambio que significa diádico entre dos signatarios.

Los vínculos de colega

Teniendo en mente estas observaciones preliminares podemos ahora entregarnos a examinar con más detalle cómo funciona este sistema contractual, considerando primero los vínculos entre colegas y después los existentes entre patronos y clientes. Entre colegas la reciprocidad se expresa mediante intercambios *constantemente* de bienes y servicios. Los bienes y servicios son tangibles; los valores intangibles toman poca parte en el sistema. Por ejemplo, no es probable que un socio, cuyo especial conocimiento del proceso para barnizar loza es un secreto profesional, lo comunique a su socio diádico, solamente porque se intercambian muchas otras cosas. Por un plazo largo de reciprocidad es complementaria, porque cada uno de los socios debe al otro la misma clase y cantidad de cosas. En el plazo corto los intercambios no son necesariamente complementarios porque un artículo material o un servicio ofrecido al socio A por el socio B no requiere la devolución subsiguiente de idéntica cosa para cancelar la obligación (y de hecho puede requerir algo diferente, como se precisa en el siguiente párrafo). Mas bien es una cuestión de equivalencia de valor de largo alcance no calculada formalmente, pero sí pesada de algún modo, de manera que al fin ambos socios estén equilibrados en cuanto a contribuciones y recepciones. En la situación usual cada miembro del contrato diádico cuenta simultáneamente un número de créditos y débitos que se mantienen en equilibrio aproximado.

Dentro del modelo complementario de largo plazo existen intercambios de corto plazo, a menudo no-complementarios, en los que un acto particular implica una devolución particular. Por ejemplo, una amiga peina a una novia para su casamiento; tal amiga debe ser invitada a la fiesta de boda, pero si por alguna razón no puede asistir, se le deben mandar alimentos desde el escenario de la comida. Un compadre organiza unas mañanitas para festejar el santo de otro compadre, poniendo los guitarristas, cantantes y una charola o “corona: de frutas y de flores. El compadre así honrado corresponde invitando a quienes dan las mañanitas a beber y a comer el pozole de cerdo prescrito en muchas comidas ceremoniales, pero estos intercambios específicos,

no-complementarios, son meramente oscilaciones menores dentro de los modelos de contratos diádicos mayores, a largo plazo, que unen a los participantes durante años y décadas. Es posible que el intercambio no-complementario del día del santo, se haga complementario más tarde en el mismo año, cuando el otro compadre devuelva el favor.

Un requisito funcional muy importante del sistema es *que nunca se establezca un balance exacto entre los dos socios*. Esto sería poner en peligro toda la relación, dado que si todos los créditos y débitos pudieran equilibrarse en un momento dado, el contrato dejaría de existir. Por lo menos sería necesario iniciar un nuevo contrato, y esto implicaría incertidumbre y una posible inquietud si uno de los socios pareciera renuente a continuarlo. El contrato diádico es efectivo precisamente porque los participantes nunca están completamente seguros de su posición en cuanto al balance de intercambios en un momento dado. Mientras estén seguros de que los bienes y servicios fluyen en ambos sentidos y en cantidades esencialmente iguales, a medida que pasa el tiempo, saben que sus relaciones están sólidamente basadas.

Tipos de intercambios

Las formas del intercambio pueden examinarse en términos de los servicios y bienes que se ofrecen y son correspondidos dentro de marcos rituales y no rituales. Sin embargo, estos marcos no son inflexibles en la mente de los tzintzuntzeños y una devolución material hecha en un marco no ritual puede contrabalancear un servicio anteriormente ofrecido en forma ritual, y así sucesivamente en el círculo de las posibilidades lógicas. Por lo general los servicios prestados dentro de un contexto ritual están asociados con los momentos clave de la vida, como el bautizo, la confirmación, el matrimonio y la muerte. Incluyen los servicios de los compadres que acompañan al padre del novio a “hacer las paces” con el padre de la muchacha “robada” por su hijo; la realización de los arreglos para el funeral de un ahijado que muere en calidad de “angelito”; la ayuda y la confortación que se da con motivo de un fallecimiento, por ejemplo, el acompañar a los deudos durante todo el velorio, etc. Los bienes que se ofrecen en un contexto ritual abarcan las responsabilidades financieras del matrimonio, que sumen los padrinos; los gastos en que incurre el padrino de bautizo cuando su ahijado muere joven; el ayudar a un padre de familia en los gastos del matrimonio de su hijo y, en particular, la ayuda que se dan los participantes en un contrato cuando uno de ellos se enfrenta con los gastos de una fiesta importante. Cuando alguien es carguero, visita la casa de sus parientes, compadres y amigos con quienes tiene un contrato diádico reconocido, para pedirles que los “acompañen”, es decir, que contribuyan con alimentos y dinero. Enfatizando el carácter ritual de esta transacción, está el hecho de que más o menos una mitad de los alimentos crudos se devuelven después de la fiesta.

En las comidas ceremoniales tales como las del día del santo, una boda, un bautizo o un funeral, los huéspedes llevan recipientes en donde colocan los excedentes de los abigarrados platos que les son servidos. Estos sobrantes se llevan a casa para comerse el día siguiente. En todo festival que implique comida, algunos de los invitados no pueden asistir y, generalmente, se recuerda a otras personas que no fueron específicamente invitadas. Después de que se ha servido a los huéspedes, se envía a los niños a las casas de quienes no pudieron asistir, para llevar platos de comida caliente, de manera que los ausentes pueden también participar en la festividad.

Alguna idea sobre la magnitud de la ayuda obtenida en tales ocasiones se puede tener por las contribuciones que recibió Guillermo Morales cuando se casó su hijo Miguel. Los hermanos de

su esposa Carmen – Wenceslao, Natividad, Jesús y Faustino – dieron respectivamente una fanega de maíz con valor de \$50.00; una gallina, un cartón de cerveza y \$10.00; un kilo de chiles rojos; y \$30.00 en efectivo. Los primos y sobrinos casados de Carmen: Esperanza, Celia, Melania y Adolfo, dieron respectivamente un pavo, 10 kilos de arroz, \$20.00 y \$10.00 en efectivo. Alfonso Rendón, primo hermano de Guillermo dio \$15.00. Maximiano Guillén, primo segundo, contribuyó sustancialmente para los costos de la música. Bulmaro Molinero, padrino de matrimonio de Guillermo, dio dos pavos y Jesús Jiménez, padrino de bautizo de Carmen, pagó los \$40.00 que costaron los servicios religiosos. Lucas Morales, José Calvo, Félix Lara, Ernesto Reyes, Serveriano Urbano y José Cortés, todos ellos compadres de un tipo u otro, dieron dinero a un promedio de \$10.00 cada uno. En conjunto la ayuda total fue algo más de \$600.00, y sin ellos, a Guillermo le hubiera sido imposible realizar la fiesta.

Los servicios que se prestan en un contexto no ritual toman un número ilimitado de formas. Alguien ayuda a cuidar a un amigo o pariente enfermo; se pone una inyección hipodérmica sin cobrar el pequeño honorario; se compra algo por encargo en Pátzcuaro; se presta un semental porcino sin pedir la tarifa de maquila; se cose un traje o se hace el marco de un cuadro, gratuitamente. San Judas Tadeo y San Anacasio son muy útiles en la recuperación de los objetos perdidos o robados. Las gentes que tienen imágenes de estos santos en sus altares familiares algunas veces las prestan a otras personas para ayudar a recobrar algún objeto perdido, La imagen de San Anacasio del difunto Tiburcio Pérez y de su esposa María Morales se considera milagrosa”, ya que ha ayudado a que se recobren muchas cosas. Como una parte de sus obligaciones de intercambio, Tiburcio y María permitían a sus amigos y vecinos que encendieran lámparas votivas en su altar, ante la imagen de San Anacasio, implorándole que les diera ayuda. Todos y cada uno de una multitud de actos útiles se considera – y se recuerda – como un servicio que significa alguna forma de obligación recíproca.

Es en un contexto no ritual cuando una vecina entra a la casa de otra para pedir prestado, por ejemplo, un huevo, algunos chiles u otro alimento o artículo casero que se necesita con urgencia. Cuando los hombres iban a los Estados Unidos como braceros, siempre pedían prestado dinero a sus amigos y vecinos y lo devolvían a la conclusión de sus contratos de trabajo, añadiendo al pago alguna cosa como un par de medias de nylon o una camisa deportiva, lo que servía para mantener viva la relación de intercambio. Una persona que tiene que hacer grandes gastos médicos confía en recibir dinero, ya sea como un regalo o como préstamo, lo cual significa simultáneamente ser pagado por transacciones previas e incurrir en nuevas obligaciones.

El papel de la comida y de la bebida

El constante intercambio de alimentos y bebida es particularmente importante para el mantenimiento del contrato diádico. Excepto en las ocasiones ceremoniales, las invitaciones a comer casi nunca se hacen. Pero cuando alguien – un pariente, un vecino, un compadre o un amigo – con quien se ha desarrollado completamente el patrón de intercambio, cae por la casa, por lo general no se le permite – a él o ella – que se marche sin que se la haya ofrecido cualquier alimento de que se disponga: una tortilla, tal vez con un huevo frito o frijoles; un poco de camote cubierto; un vaso de leche, una taza de café o alguna fruta fresca. La naturaleza del alimento o de la bebida no es importante, pero si se ofrece debe ser aceptado. Rechazar la comida o bebida que ha sido ofrecida, pone en peligro una relación de intercambio, dado que parece significar una

negación del entendimiento mutuo y de los sentimientos amistosos que son básicos para el contrato diádico.

Puesto que los varones no cocinan, carecen de la oportunidad de expresar afecto y amistad a sus socios mediante el ofrecimiento de comida. Pero sí pueden ofrecer tragos que representan los mismos valores simbólicos. Estos es, ciertamente, una razón principal de por qué los hombres que están bebiendo en una tienda se sienten obligados a invitar a beber a cualquier amigo que llegue, y de por qué se enojan y se hacen beligerantes en las raras ocasiones en que se rehúsa la invitación; simbólicamente su oferta de amistad ha sido rechazada. Indudablemente muchos hombres de Tzintzuntzan deben más de lo que realmente desean simplemente porque se les coge en una trampa en la cual sólo mediante el ofrecimiento y la aceptación del licor pueden mantener las relaciones sociales importantes.

La hostilidad temporal entre personas normalmente están en buenos términos se expresa algunas veces rehusando aceptar comida, y si alguien no comiera, simplemente por falta de apetito, la cocinera empieza a especular sobre la causa de lo que ella interpreta como un disgusto en su contra. Los niños que se enojan con sus madres, a menudo prefieren sufrir hambre dolorosa antes que hacer el gesto amistoso de reconciliación, y pocos actos del niño son más inquietantes para las madres que el de negarse a comer. Micaela recuerda cómo Pedro, su primer marido, cuando se enojaba con ella, podía castigarla “dejando de comer por tres días,” y ella tampoco podía hacerlo “de la mortificación”. Nadie debe rehusar la comida (o la bebida) diciendo que no tiene apetito (o sed), dado que sabe que sus motivos se prestan inmediatamente a la sospecha. Sólo apelando a un trastorno estomacal, o mejor aún, a un tratamiento médico que prohíbe ciertas cosas, se puede rehusar graciosamente un alimento o bebida que se ofrecen.

Ser capaz de ofrecer comida a quienes se ama y respeta y a aquellos cuya amistad se considera valiosa, es algo altamente estimado. Cuando Chelo, la hija más joven de Natividad Peña, se dejó robar sin previo aviso, la madre encontró consuelo en el hecho de que, a diferencia de lo que ocurría con Teresa, su hija mayor, quien vive a la distancia de un día de camino, Chelo estaría cerca y Natividad podría llevarle comida cuando quisiera.

Natividad recuerda cómo cuando ella y Vicente vivían en El Rincón, pared de por medio con su hermano Faustino y Pachita, la esposa de éste, la propia Natividad podía mandarles con frecuencia alguna cosa tan sencilla como una tortilla con frijoles, para expresar, simplemente, su alegría de estar cerca de ellos. Especialmente en el caso de que en el hogar haya una golosina, es grato estar en condiciones de mandar un poquito de ella a alguna persona con quien se tiene estrecha amistad. La mayor tristeza de Nati por el hecho de que Teresa se casó fuera del pueblo, es que la resultaba muy difícil enviarle comida. Cuando en una ocasión ella y Vicente sacrificaron un cerdo e hicieron chicharrones envió a Guadencio, su hijo, en un largo viaje de tren y autobús, para que le llevara una parte de ellos a su hermana.

El intercambio de alimentos y bebidas, importante en todas las instituciones, parece serlo especialmente entre amigos y vecinos. Debido a que los vínculos con esas personas no están estructurados en un sentido formal, en contraste con los de la familia y el compadrazgo, se considera muy deseable dar una atención todavía mayor a la reafirmación constante de la relación. El ofrecimiento de comida y bebida es la quintaesencia de esta reafirmación, y si

alguien profesa amistad pero incurre en fallas en este intercambio informal, de tal se dice que es “amigo de dientes afuera”, es decir, que no es un amigo genuino.

El intercambio de comida nos dice algo más acerca de los contratos diádicos: no todos son de igual intensidad. La situación es semejante a la que se da en los patrones norteamericanos de la amistad, dentro de los cuales se visita y se corresponde más con algunos amigos que con otros, pero los amigos a quienes se visita con menor frecuencia son todavía cualitativamente diferentes de quienes son meramente conocidos o nada más asociados profesionales, toda vez que, como se sabe, sí se reconocen obligaciones sociales y de otro tipo hacia ellos.

Se pueden distinguir los contratos de gran intensidad de los de baja intensidad, por la forma en que se maneja la comida. Si vemos que a algunas personas casi siempre se les ofrece comida cuando van a una casa, podemos estar seguros de que allí opera un contrato diádico de gran intensidad. Si se advierten intercambios constantes y de varios tipos con otros individuos, pero que a éstos se le hacen menos ofertas informales de alimentos, entonces sabemos que el contrato es de una intensidad menor.

Expresiones lingüísticas de las relaciones

En los contratos de colegas, como se ha apreciado, un imperativo funcional del sistema es el de que un balance exacto en los intercambios nunca se establezca, puesto que sólo cuando los socios reconocen simultáneamente no sólo obligaciones por cubrir sino también expectativas por cobrar sienten que sus vínculos están en buen orden. Conceptualmente un balance preciso de los débitos con los créditos equivale a dar por concluido un contrato. En consecuencia toda conducta que sugiere el establecimiento de un balance exacto, o el deseo de establecer tal balance, se interpreta como un reto no amistoso, algo que normalmente debe evitarse: a menos, desde luego, que un individuo desee en realidad dar por terminada la relación. Para poner la cuestión de un modo ligeramente diferente: las formas de la conducta entre los socios, que confirmen o reafirmen el reconocimiento de un contrato, son altamente estimadas, en tanto que las líneas de conducta que no lo reafirmen o que puedan indicar que el que habla o actúa crea que el contrato ya no es muy importante, se consideran como amenazadores y hostiles. Una vez que se capta la importancia de este punto, ciertos aspectos de la conducta en Tzintzuntzan, que a primera vista parecen enigmáticos e incomprensibles caen fácilmente en su sitio.

Cuando en un principio yo empecé a llevar regalos a las gentes de Tzintzuntzan, me inquieté mucho cuando advertí que eran aceptados con lo que me pareció una inquietante falta de entusiasmo, cercana a la ingratitud. Cuando más se murmuraba un indiferente “gracias”, y a menudo no se me decía nada. Temí no haber sido grato, o que se esperaba más de mi persona. Después me di cuenta de que ésta era una norma de conducta entre los habitantes mismos. Cuando se mandaba una charola con alimentos crudos, cubierta con una servilleta, en calidad de contribución a los gastos de la fiesta de un carguero, su esposa la aceptaba sin ceremonias en la puerta de su casa, se la llevaba a la cocina sin levantar la servilleta, y devolvía ambas cosas al donante sin comentario mayor que el de cualquier incidente cotidiano.

Esta “falta de cortesía” entre personas con mentalidad cortés e inclinada a las ceremonias me intrigó hasta que descubrí que aquellos objetos ofrecidos se veían no como regalos, sino más bien como una de tantas cosas que constituyen el sistema de intercambio entre socios, algo que

se debe pagar, de otro modo, en fecha posterior. Los tzintzuntzeños reconocen – creo con realismo – que en su sociedad puede haber cosas tales como un “regalo” que se da independientemente de un patrón de intercambio existente o potencial entre las personas, sólo en un sentido muy especial. Los favores, cualquiera que sea su forma, son parte de una negociación *quid pro quo*, cuyos términos son reconocidos y aceptados por los participantes.

Tanto las formas lingüísticas como otras formas de conducta muestran por qué la palabra “regalo” es inapropiada para describir los bienes y servicios que se intercambian en Tzintzuntzan. En la sociedad norteamericana se considera que un regalo es algo que se transfiere de una persona a otra sin compensación medible. Que puede ser, en realidad, parte de un patrón continuo de intercambio, es algo que no viene al caso. El regalo se acepta con entusiasmo y gratitud, expresados verbalmente, que simbolizan más que el cortés agradecimiento que acompaña a las transacciones comerciales, pues se reconoce que las palabras, al menos subconscientemente, significan un equilibrio conceptual con la atención del donante.

En español el agradecimiento se expresa en dos diferentes formas lingüísticas: “gracias” (literalmente el plural de gracia), que usualmente se traduce al inglés como *thank you*, y “Dios se lo pague”. La primera forma se emplea en los cambios informales de poca significación entre personas de igual *status* o, al menos, de igual *status* por lo que toca a la ocasión que suscita la palabra. El “Dios se lo pague” se usa con un sentido enteramente diferente en el cual, el que otorga el reconocimiento, reconoce una gran diferencia en cuanto a la posición y en cuanto a que el objeto o servicio que se dan nunca se pueden corresponder del todo. Los pordioseros, por ejemplo, corresponden a las almas caritativas con esta expresión. Solamente pidiendo el favor divino para el donante el limosnero puede pagar, de algún modo, el favor que recibe, y ninguno de ellos – el donador y el receptor – espera otra compensación. Una cosa que se recibe y corresponde con el Dios se lo pague puede considerarse entonces adecuadamente, como un regalo en el sentido norteamericano. Una cosa o una acción que se agradecen con un “gracias” es otra cosas, pues esta fórmula es una cortesía y nada más.

En Tzintzuntzan se usan ambas formas. Yo he oído el Dios se lo pague cuando he dado algo que el recipiendario considera totalmente fuera de los patrones normales del intercambio amistoso, cosas tales como una contribución monetaria sustancial para ayudar a los gastos médicos inusitados. Cuando yo he dado cosas menores tales como un corte de tela para una falda o vestido (algo dentro del alcance normal del intercambio) he escuchado sencillamente “gracias” y posiblemente, nada en absoluto. El recipiendario y yo sabemos que la cosa que se da se habrá de corresponder con algún objeto de cerámica, un muñeco de tule, un pescado o alguna otra cosa que entrega el que recibe el favor; el corte de tela no es un regalo ni tampoco lo son el objeto de alfarería, el muñeco de tule o el pescado.

La falta usual de la expresión verbal de agradecimiento y de entusiasmo visible que acompañen al intercambio no significa, naturalmente, que las transacciones sean frías, calculadas y carentes de emotividad. La gente disfruta enormemente con estas transacciones y le es muy grato saber que uno otorga importancia a sus obligaciones y que quienes están asociados con uno continúan considerando que esta asociación es valiosa. Algunos de los valores fundamentales de la cultura se expresan en los actos mismos del intercambio y la gente siente y agradece este hecho, aun cuando pueda experimentar algún embarazo para expresarlo verbalmente.

Otra forma de la conducta lingüística que a primera vista parece contraria a la razón, puede explicarse al entender que toda conducta que sugiere que se desea dar por terminado un contrato es amenazadora y que, por lo contrario, toda conducta que reafirme el deseo de mantener la vigencia de un contrato es tranquilizadora. En Tzintzuntzan un individuo, a menudo, saluda a un conocido o reconoce la presencia de un extraño que camina por un sendero, con un “adiós”, la fórmula española común del inglés *good bye*, y más literalmente “[yo le encomiendo] a Dios.” Inversamente, tal individuos rara vez dice “adiós” cuando deja a algún amigo, prefiriendo entonces una forma como “Hasta luego”, “Ándale”, “Nos vemos” o – posiblemente con mayor frecuencia – “No nos despedimos”. Creo que para un socio es claro que decir adiós es potencialmente peligroso, dado que puede interpretarse como que no espera ver a su socio durante un largo tiempo; que, probablemente, está cansado de él y no desea, en realidad, continuar la relación implicada por el contrato. O puede implicar que el que habla no desea o es incapaz de cumplir sus obligaciones. En consecuencia, la expresión adiós equivale, desde el punto de vista conceptual, al Dios se lo pague para dar las gracias por un obsequio; se le considera como equilibradora de la ecuación de obligaciones y de la terminación del vínculo. Por este motivo los socios prefieren separarse con una expresión verbal que enfatice la continuidad de sus relaciones mediante la expresión de la creencia y – de la esperanza de que muy pronto se volverán a reunir.

Pero ¿por qué saludar a un extraño o a un conocido diciéndole “adiós”? El uso de adiós en este contexto es congruente con la percepción de las relaciones interpersonales descritas al principio de este capítulo. Un individuo no puede ser socio de todo el mundo, y muchas de las personas a quienes ve y con quienes tiene algún contacto, no pueden ser socios suyos y no debe caer en el error de suponer que, por un acto particular, desea iniciar el contrato. Entonces el adiós es simultáneamente una expresión de la distancia social y un recurso para mantenerla, un modo de reconocer que no existe un vínculo contractual. Es cortés y respetuoso, pero de ninguna manera íntimo. Lo que en realidad significa es: “lo veo a usted, lo saludo y deseo que Dios vaya con usted; yo lo respeto a usted, pero debo recordarle que no tenemos reclamaciones que hacernos.”

Hay todavía otras formas simbólicas mediante las cuales se puede negar el contrato, temporalmente por razón de algún enojo momentáneo, o en forma permanente. Melania, la hijastra de Macaria Gómez, recibe una multiplicidad de bienes y servicios de su madrastra y de sus hijas Laura y Victoria: comida, ropas, el coser los trajes para sus hijos, dinero y muchas otras cosas. En correspondencia, Macaria recibe primeramente la satisfacción de tener a sus nietos cerca de ella (sus propias hijas son solteras), y Melania también de vez en cuando da pequeños regalos u otras muestras materiales de afecto. En una ocasión, las hijas de Macaria estaban cosiendo los uniformes del Día de Independencia. Por alguna obscura razón Melania se enojó, perdió los estribos, lanzó gritos y sollozos y como el mayor insulto, insistió en pagar la costura de los uniformes, cosa que nunca antes había hecho y que dejó atónitas a Laura y a Victoria. El pago que pretendía hacer Melania se consideró como un acto hostil, tal como en realidad se querría que fuera, y por medio del cual se quería decir (simbólicamente): “Puesto que pago por este servicio no les debo nada a ustedes y no tendrán en el futuro ninguna reclamación que hacerme.” El hecho de que un poco más tarde, el mismo día, se hubiesen restablecido las relaciones normales no afectó de ningún modo el simbolismo del acto.

Vínculos de patrón-cliente

En los contratos de patrón-cliente, en contraste con los de colegas, uno de los participantes está siempre en posición significativamente superior, y de este hecho nace el poder que le permite ser un “patrón” para el otro. La palabra española *patrón*, o *patrono* para los seres sobrenaturales, tiene varios significados relacionados entre sí: un empleador de trabajadores, un patrocinador ceremonial, el jefe de un bote pequeño, el santo protector de la villa o de la parroquia, el santo protector de todas las personas que llevan su nombre. Todas estas definiciones son correctas en Tzintzuntzan. Un patrón, esto es claro, es alguien que combina *status*, poder, influencia, autoridad – atributos útiles para todos – para “defenderse” o ayudar a algún otro a defenderse. Pero una persona, por muy poderosa e influyente que sea, es patrón sólo en relación con alguien que está en una posición inferior: un cliente a quien, en circunstancias específicas, desea ayudar. Todos los tzintzuntzeños ven con respeto a cierto número de patronos: cada quien reconoce al santo cuyo nombre lleva como a su santo patrón y todo el mundo sabe que San Francisco es el patrono de la villa. Todos aceptan a la Virgen de Guadalupe como la patrona de México y de América y, consecuentemente, también como a la propia patrona. Además algunos adultos aluden a personas de Pátzcuato, Morelia y otras ciudades llamándoles *mi patrón*, por causa de la relaciones en las que ellos asumen la posición de socios subordinados. Los tzintzuntzeños no tienen una palabra correspondiente para sí mismos como patronos. Dado que ellos representan casi el fondo de la jerarquía socioeconómico mexicana, no miran desde arriba a otros desde la encumbrada posición de un patrón, y no consideran la relación como aquella en que una persona puede ser patrón o cliente, dependiendo de la posición y poder relativos.

Analíticamente se pueden distinguir en Tzintzuntzan dos tipos básicos de patronos: 1) seres humanos, y 2) seres sobrenaturales. Los primeros incluyen a los políticos, los empleados del gobierno, los amigos del pueblo y de la ciudad, padrinos o compadres de *status* o influencias superiores o de capacidades especiales, y eclesiásticos, especialmente el sacerdote local. Los segundos, los patronos sobrenaturales, son Dios, Cristo, la Virgen María y los Santos, estos tres últimos en cualesquiera de sus manifestaciones geográficas o de advocación. Aun el diablo es un patrón potencial ya que, según hemos visto (página 147), puede traer una gran riqueza. Todos los patronos humanos excepto el sacerdote local, son de fuera de Tzintzuntzan, puesto que las diferencias de status que son esenciales para la relación patrón-cliente no existen en la comunidad. Los patronos sobrenaturales son los asociados con las iglesias locales o con los altares familiares, así como los que se encuentran en comunidades distantes.

Como sucede en los contratos de colegas, el reconocimiento, por parte de los socios, de las obligaciones mutuas, subraya y convalida el sistema de patrón-cliente. Sin embargo, hay dos diferencias importantes en los patronos del intercambio. Primera, patrón y cliente intercambian diversas clases de bienes y servicios y, segunda, *mientras que todo contrato de colegas es continuo, una parte significativa de los intercambios de patrón-cliente son no-continuos, o de corto plazo*. Es decir, un buen o servicio particular ofrecido por un cliente en perspectiva, requiere una correspondencia inmediata y específica por parte del patrón potencial. Si la oferta es correspondida, el contrato patrón-cliente queda establecido, pero el acto de la correspondencia simultáneamente termina el contrato o establece condiciones para su terminación en el futuro cercano. Para ser más específicos, las relaciones de patrón-cliente que involucran a seres humanos, son semejantes al contrato de colegas en cuanto que los bienes y servicios se intercambian a medida que pasa el tiempo, sin intento alguno de establecer un equilibrio, dado

que esto podría cancelar el contrato. En algunos casos en que el patrono es sobrenatural, las relaciones continúan por un largo periodo sin intento de llegar a un equilibrio exacto. Pero en muchos otros casos, y particularmente en aquellos en que el peticionario solicita ayuda en un tiempo de enfermedad o de otras crisis, se espera que la satisfacción de la súplica sea correspondida o equilibrada mediante el cumplimiento del voto que hace el peticionario. De aquí que no exista contrato hasta que la petición sea concedida y que no exista después de que el peticionario cumpla lo ofrecido. Este tipo de contrato de patrón-cliente se termina por el establecimiento de lo que se reconoce un trato justo entre los contratantes, acto preciso que se elude celosamente por los contratantes colegas, de modo que su relación *no* se termine.

Los tzintzuntzeños, al reconocer su humilde posición y carencia de poder y de influencia, están constantemente alerta a la posibilidad de presionar a una persona de mayor riqueza, posición o influencia, iniciando así una relación de patrón-cliente que, si las cosas van bien, reforzarán la seguridad de los individuos durante una variedad de crisis de la vida que son enteramente ciertas: una enfermedad, la repentina necesidad de efectivo, ayuda en las disputas legales, la protección contra diversas formas posibles de explotación y el consejo acertado en gestiones que se piensan emprender.

La explotación del sistema del compadrazgo, según ya hemos visto, es una de las maneras más expeditas de ganar un patrón, y los blanco más comunes para ello son los parientes ricos que viven en la ciudad, los hacendados locales (de los que hay muy pocos), y los comerciantes en el cercano Pátzcuaro, con quienes se puede tener relaciones comerciales. Cuando Lucio, el hijo de Pánfilo Castellanos, se casó, el sobrino de su esposa, que había llegado a ser un doctor próspero en Pátzcuaro, accedió a ser padrino en el matrimonio. Un vínculo familiar preexistente se robusteció así, y el nuevo padrino se encontró con una fuerte obligación de ayudar con atención médica gratuita, con posibles préstamos y con los consejos que podía dar por razón de vivir en una ciudad. En correspondencia, Pánfilo y su esposa de vez en cuando le llevan regalos, lo invitan a las fiestas y comidas familiares cuando le llevan regalos, lo invitan a las fiestas y comidas familiares de Tzintzuntzan y, posiblemente, le mandan clientes de entre los individuos enfermos. Macaria Gómez persuadió a Isaac Martín, un lejano primo soltero, cuya madre controla una de las pocas haciendas que subsisten el área de Pátzcuaro, para que fuese padrino en el bautizo en la mayor de sus hijas, Laura. Isaac, además del prestigio general que refleja sobre Macaria, le ha prestado dinero para ayudarle en sus tareas avícolas y le dio una cantidad regularmente grande cuando emprendió una operación mayor. La correspondencia es aquí menos clara. En las raras ocasiones en que Isaac visita Tzintzuntzan, se le festeja y adula en forma extravagante y, tal vez, en un lugar en donde los grandes terratenientes no son populares, es bueno que hay nativos que hablen bien de uno.

Las relaciones de compadrazgo patrón-cliente, aunque formalmente idénticas a las que unen a gentes iguales desde el punto de vista socio-económico, se reconocen en realidad como muy diferentes por todos los participantes. Esto es especialmente claro en los usos lingüísticos. Los compadres del mismo *status*, según ya se puntualizó, son, por lo general, extremadamente formales uno con otro; en teoría al menos, descartan el tratamiento familiar del pronombre de segunda persona personal “tu” y en su lugar usan el formal “usted”. Los clientes compadres son, naturalmente, extremadamente formales con sus compadres patronos, igual que con todos los demás patronos humanos, pero los compadres patronos, casi sin excepción, se dirigen a sus

compadres de la villa usando el “tu” familiar, de modo que el *status* relativo de ambos socios nunca está en duda. Isaac Martín, por ejemplo, es mucho más joven que Macaria Gómez; sin embargo, por razón de su *status* superior, ambos dan por descontado que él le hablara de “tu” y que ella lo tratará de “usted”.

Aun cuando la institución del compadrazgo es una excelente manera de establecer un contrato de patrón-cliente, ciertos actos menos formales operan igualmente bien. Un día, mientras yo estaba sentado con Silverio Caro en su puesto de cerámica sobre la carretera, llegó un pequeño coche con tres personas. Silverio saludó al conductor con un “Buenos días doctor”, dicho con un tono que bien se veía ya habían tenido contacto previo. Después de comprar varias piezas de alfarería, el doctor y sus amigos se marcharon. Entonces Silverio me explicó que se trataba de un médico relativamente nuevo en Pátzcuaro, a quien había consultado profesionalmente, y yo entendí muy bien que Silverio estaba creando cuidadosamente una relación con él. El precio normal de las mercancías escogidas era de \$16.50, pero Silverio sólo cargó \$13.00. Si en futuras visitas a Pátzcuaro el doctor le demostraba una consideración o amistad mayor que la usual, Silverio le llevaría como regalo algunas otras piezas y, así, sentirá que su relación con el doctor era un buen seguro de salud.

En otra ocasión Silverio me invitó en una forma más bien vaga, a ir a su casa a ver su almacén de cerámica. Puesto que ante yo ya había hecho esto varias veces la razón de que me invitara era obscura. Después de inspeccionar y de elogiar la calidad de la loza, y de aceptar como regalo un pequeño cenicero, ya me iba a marchar cuando Josefa, su esposa, me invitó a sentarme un momento. La intención salió al punto: ¿No podría yo – se preguntaba ella – traer un televisor usado, la siguiente vez que yo viniera en automóvil desde los Estados Unidos a México, el cual me compraría al costo? Les expliqué que, como turista, yo no podía traer mercancías a México fuera de mis efectos personales, y no es fácil engañar a los funcionarios de la aduana. Silverio y Josefa aceptaron esto de buen talante y fue claro que la cosa se había intentado con el ánimo de “nada arriesgado, nada ganado”. No se sintieron decepcionados ni se deterioró nuestra amistad.

El establecimiento del centro de desarrollo de la comunidad CREFAL, en Pátzcuaro en 1952, y la subsecuente atención dada a Tzintzuntzan por varios años, multiplicó los contactos del pueblo con personas de un poder superior, y caso todos los miembros del cuerpo docente y los estudiantes que visitaron el pueblo se convirtieron en patrones para cierto número de personas. Los patrones recibieron regalos de alfarería, pescado, huevos y pollos y, en ocasiones, alimentación gratuita; en correspondencia ellos ofrecieron ayuda médica, herramientas y una variedad de servicios técnicos y personales.

Dentro de Tzintzuntzan, aunque hay diferencias de riqueza, no hay distinciones sociales suficientemente grandes para justificar el uso del concepto de patrón-cliente para describir las relaciones personales, con la única excepción del sacerdote. Los tres sacerdotes que durante los años recientes han desempeñado allí su ministerio, se han mostrado renuentes a aceptar el vínculo del compadrazgo, aunque lo han hecho en raras ocasiones, con lo cual establecen los lazos de patrón-cliente. Pero existen otros vínculos menos específicos. Los sacerdotes necesitan ayudantes para mantener el ritual eclesiástico, para arreglar las flores y las velas en los altares, para hacer la limpieza de los edificios, y algunas veces estos ayudantes dan a los padres algunos alimentos. Éstos, a su vez, pueden conferir bendiciones espirituales a quienes los mantienen y,

por su educación y conocimiento del mundo, pueden dar también consejos temporales. Así, me parece, es correcto pensar que los sacerdotes participan en las relaciones de intercambio con los individuos, dentro de las cuales ellos son patrones y los individuos con clientes.

En estas relaciones de patrón-cliente entre seres humanos uno ve, al mismo tiempo, semejanzas y diferencias con los contratos de colegas. Tal como en estos últimos, las relaciones son continuas, y ni el patrón ni el cliente procuran lograr un equilibrio inmediato, pues ambos reconocen que esto podría terminar el contrato. Pero a diferencia de los contratos de colegas, los socios no son iguales y no pretenden realmente lograr la igualdad. En realidad, esta asimetría. Y particularmente la capacidad de uno de los socios para ofrecer algo diferente de aquello que se le ofrece, y de recibir algo que alguno de los participantes no tiene a mano, es lo que hace valioso el sistema. Dentro del pueblo, los vínculos con los colegas locales dotan a un hombre con todo lo que necesita en los periodos agudos de demanda, de la clase de bienes y servicios a los que él mismo también accede. La utilidad de los vínculos de patrón radica en el hecho de que puede proveer cosas que normalmente no hay en el pueblo, cosas que en determinado momento se necesitan con urgencia.

A primera vista el compadrazgo patrón-cliente, que es contractual, tanto formal como informalmente, parece contradecir el principio diádico: en sus formas importantes une a un mínimo de cinco y un máximo de ocho personas (por ejemplo, en el bautizo, el niño, los padres y los padrinos; en el matrimonio los padrinos, la pareja y los padres del novio y de la novia). Sin embargo, la contradicción es más aparente que real, dado que los vínculos *significativos en que se basa el intercambio* que dan base a las formalidades del sistema, normalmente parecen involucrar sólo a los socios diádicos. Por encima de todo, el patrón siempre es un individuo. Por ejemplo, Isaac Martín, padrino de Laura Prieto, es patrón de ella y de su madre, mediante dos diferentes vínculos. El contrato básico, implícito e informal, une a dos personas y aunque puede “cubrir” a otros, no hay duda en la mente de los participantes sobre la naturaleza de la relación.

Los seres sobrenaturales como patrones

Del mismo modo como los individuos buscan patrones entre los seres humanos, lo hacen con los santos y con las diversas advocaciones de Cristo y la Virgen, explorando su buena voluntad para entrar con ellos en relaciones contractuales (es decir buscando ayuda, y respuesta a sus insinuaciones). Algunos de los contratos diádicos que de aquí resultan, igual que todos los descritos antes, son continuos en cuanto a que nunca se establece un equilibrio preciso. Otros contratos son, más bien, diferentes en cuanto que toman cuerpo por razón de una crisis específica, en respuesta a las súplicas de un ser humano. Se hace un contrato, esto es, si el ser sobrenatural accede a la petición del suplicante, este último está obligado, a su más pronta conveniencia, a cumplir su parte del trato, a establecer el equilibrio actuando de acuerdo con la promesa. Esto termina el contrato. Un individuo puede intentar renovar el contrato después de una nueva crisis, pero, como se verá, a menudo procurará pactar un contrato con un patrón diferente en cada nueva ocasión.

Los contratos continuos de patrón-cliente con los seres sobrenaturales se perciben mejor a través de las oraciones diarias y por la práctica que tienen muchos individuos de encender cirios ante la imagen del caso. En cada hogar hay uno o más altares sencillos, que por lo general son estantes con algunas flores marchitas o artificiales y cirios a medio consumir colocados ante diversas

imágenes de Cristo, de la Virgen y de diversos santos. Este modesto homenaje cotidiano se considera suficiente para ganar la protección de los seres invocados, no en el caso de una crisis específica, sino contra los mil y un peligros súbitos que se puedan presentar. En la habitación en que Laura Prieto duerme y cose, el altar pendiente de la pared, tiene imágenes de la Virgen de Guadalupe, así como de otros santos y vírgenes. Cuando se sienta a coser, o en otros momentos “cuando me siento inclinada a hacerlo”, enciende una lámpara votiva “a todos ellos”. Laura les está presentando sus respetos, pidiéndoles que continúen protegiéndola en correspondencia a las atenciones que les guarda. Su madre da poca atención a ese altar, pero reza a la Virgen de Guadalupe antes de levantarse por la mañana, y la Divina Providencia es objeto de un Credo antes de entregarse al sueño. En correspondencia, la madre de Laura espera recibir su “diario sustento”. El padrastro de Laura es devoto de las almas del Purgatorio y de Nuestra Señora del Perpetuo Socorro, a quienes reza diariamente. En otros hogares el modelo es semejante. Un punto digno de atención en este modelo es que los altares no son en realidad centros de ritos familiares, aun cuando varios miembros de la familia tiene su especial responsabilidad hacia los patronos que él ha escogido y de quienes cree que le habrán de favorecer. Ninguno, excepto por súplica especial, es responsable de actos de deferencia y respeto para los otros miembros de la familia. Si Laura se ausenta del pueblo para ir en peregrinación durante uno o dos días, su madre no siente tener obligación de encender los cirios para los patronos de Laura, pero, ciertamente, sí pedirá a sus propios patronos que cuiden a su hija. En el tipo de relaciones continuas con los patronos sobrenaturales, el modelo diádico que caracteriza a otras relaciones individuales, es la regla.

Fuera de lo que pueda llamarse patronos “obligados” – Cristo y la Virgen, compartidos por todos los aldeanos - ¿cómo puede uno escoger patronos continuos? No hay una regla; simplemente uno sigue las corazonadas o caprichos, como en el caso de Laura, quien decidió agregar a san Martín de Porres a los santos de su altar, después de haber escuchado una radionovela con el tema de la vida de este santo. Manuel Herrera, con lógica impecable, dice que él supone que la Virgen es realmente la más poderosa. Después de todo, “Ella tiene más parentesco con el Mero Jefe”.

Otros patronos que caen lógicamente en la categoría de “continuos” tienen relativamente poca importancia. San Francisco, el patrón de Tzintzuntzan no es, como hemos visto, muy altamente considerado por su calidad de milagroso, y su fiesta se celebra sin grandes solemnidades. De modo semejante, el santo cuyo nombre lleva una persona recibe poca atención. Aunque el día mismo de su festividad se destaca con el equivalente de una fiesta norteamericana de cumpleaños. Los patronos ocupacionales – San Isidro para los agricultores, por ejemplo – gozan de poca veneración en Tzintzuntzan. El diablo como patrono lo es más teórico que realmente; nadie, naturalmente admite tener una relación con él. Sin embargo, se cuentan historias, por lo general acerca de personas que viven en los pueblos cercanos, en las cuales un peticionario se vuelve rico vendiendo su alma al diablo, con lo que establece, de este modo, una relación que no sólo dura toda la vida, sino toda la eternidad.

El voto

Los contratos no continuos o a corto plazo con los patronos sobrenaturales se ven con mayor claridad en la práctica de las promesas votivas. Cuando un individuo se enfrenta con una crisis, como una enfermedad, un accidente o una repentina necesidad de dinero, hace una manda o promesa, esto es, un voto o promesa solemne a un santo o a una de las muchas imágenes o

advocaciones de Cristo o de la Virgen; manda que consiste en realizar un acto piadoso grato al patrón. Para las crisis menores, lo más sencillo es que el peticionario encienda un cirio y rece, o cuelgue un *milagro* de plata en el altar del patrono invocado. Las ofrendas votivas de plata (algunas veces de metal corriente) son representaciones pequeñas del cuerpo como un brazo, una pierna, los ojos, los pechos y hasta un cuerpo entero en posición arrodillada; o representaciones de cerdos, cabras, borregos, caballos o reses. El milagro seleccionado depende, naturalmente, de la naturaleza de la súplica: un cerdo para un animal de esta clase perdido o enfermo, y un brazo por la curación de un brazo enfermo.

Si se trata de crisis más graves, el cliente promete al patrono vestir un hábito, una vestidura religiosa burda, durante cierto número de meses, y abstenerse de toda clase de diversiones públicas, si se concede la petición. Las mujeres que sufren jaquecas u otras enfermedades, y que creen que el cabello largo es un gasto excesivo de sus sistemas fisiológicos, ocasionalmente se cortan las trenzas y las cuelgan en el altar de la Virgen, pidiendo el alivio. Hace poco Gudelia Alba ofreció sus trenzas a la imagen de la Inmaculada y para cumplir su promesa, con gran esfuerzo y pegando cabello por cabello, hizo una peluca para que se colocara sobre la cabeza de la escultura de Nuestra Señora. Otiliza Zacapu hizo lo mismo hace veinte años, pero con el tiempo los cabellos se fueron cayendo y la Virgen – su imagen – se fue quedando calva, de modo que Gudelia tuvo la oportunidad de hacer algo que creyó que la Virgen agradecía en forma particular.

Cuando una persona se encuentra en un peligro súbito y grave, se encomienda a alguna de las advocaciones de Cristo o de la Virgen, y si resulta sano y salvo, ordena un retablo, cuya forma clásica es una pintura sobre metal que representa gráficamente el peligro del que se salió sano, que en uno de sus ángulos muestra al patrono invocado que flota en el cielo y, en el fondo del cuadro, una o dos líneas que describen el milagro. EN otras crisis graves, o en la esperanza de obtener favores especiales, el peticionario promete a Cristo, bajo la advocación del Santo Entierro, tomar el papel de penitente durante uno o más Viernes Santos, ya sea caminando vestido con traje penitencial y con grillos, o cargando una cruz de madera a lo largo de una ruta previamente señalada por las calles del pueblo. En otros casos – usualmente una enfermedad – se acude a un santo o imágenes de Cristo o de la Virgen que tienen fama de “milagrosos”, que se veneran en otra ciudad, prometiendo hacer hasta ese lugar una peregrinación religiosa en cumplimiento del voto hecho, si se concede la petición.

Varios ejemplos ilustrarán cómo se opera el sistema.

Valentín Rivera, en dos ocasiones, ha llevado bueyes votivos a una imagen de San Antonio de Morelia, por la ayuda del santo para encontrar a los animales perdidos. San Antonio es patrón de los animales y también es muy útil para ayudar a que las personas encuentren las cosas deseadas tales como, tratándose de agricultores, animales perdidos y, tratándose de doncellas, para encontrar maridos. Benigno Zuñiga ha llevado al altar de Nuestro Señor del Rescate unos ojos y una pierna de plata, ambas veces por enfermedades personales. Pocos adultos, si acaso, han dejado de usar, en un tiempo u otro, los exvotos.

Laura Prieto se vio afligida por una terrible urticaria que le causó gran sufrimiento. En Pátzcuaro consultó a un médico, quien le prescribió algunas medicinas y después acudió a la Virgen de la

Salud (‘la Virgen más milagrosa de Pátzcuaro’), prometiendo vestir durante seis meses el “hábito” de la Virgen si obtenía el alivio. En el término de una semana se mejoró mucho, así que Laura compró la tela de lana costosa, pesada u burda, e hizo el traje; lo llevó durante seis meses y, con toda fidelidad, se abstuvo de toda diversión pública. El doctor no recibió ningún crédito por el alivio.

La mayor parte de los retablos de Tzintzuntzan están dedicados al “milagroso” Señor del Rescate, cuyos extraordinarios poderes se notaron hace sesenta años, cuando se le reconoció que había salvado al pueblo de haber sido diezmado por la viruela. Algunos de estos retablos se colocan también en los altares laterales dedicados a la Virgen de Guadalupe y a Nuestra Señora del Sagrado Corazón. Uno de ellos tiene una pintura de Cristo pendiente en la Cruz y, un poco más abajo, una mujer arrodillada; lleva esta leyenda: “Doy gracias al muy milagroso Señor del Rescate por haberme salvado la vida en una operación muy peligrosa, el 10 de abril de 1950, en la cual casi me morí. Me ofrezco con todo mi corazón al Señor. Glafira Ceja, que reside en Ciudad Juárez, Chihuahua.” Un segundo retablo, grande y enmarcado, está escrito a mano, sin pintura alguna, y dice sencillamente: “Un milagro que me hizo el Señor del Rescate. Le doy las más sinceras gracias a Nuestro Señor del Rescate por haber salvado mi vida cuando fui prisionero en Pátzcuaro, en 1919. Eligio Carrillo.” Un tercero, un retablo moderno, consiste en tres postales. La primera muestra a un hombre a punto de caer desde un techo por una escalera que se desvió de su apoyo superior; la segunda muestra a un hombre despatarrado en el suelo, y la tercera a la víctima envuelta en vendas. La leyenda dice: “Estanislado [sic] Alvarado. Doy gracias a Cristo Crucificado por haberme salvado de esta horrible caída. Zamora, Julio, 1961.”

De los diecinueve retablos que encontré colgados en 1961, doce estaban relacionados con problemas de salud y siete con problemas personales, tales como el encontrar a un animal perdido, la salida de la prisión, ebriedad, exención del servicio militar y la salvación de animales de la aftosa. Todos menos uno fueron colocados por la persona que estuvo en peligro o en gran necesidad; la excepción fue la de un hombre que daba gracias por la restauración de la salud de su esposa. Curiosamente sólo uno de los retablos fue puesto por un tzintzuntzeño; una viuda daba gracias a Nuestra Señora del Sagrado Corazón por “el milagro” de haberle hecho posible tener una casa. ¿Por qué esta discriminación por parte de la gente de la localidad? Por lo que se refiere al Señor del Rescate, probablemente Benigno Zuñiga sea portavoz del pueblo cuando dice que este Cristo es casi de la familia, y uno puede acercarse a él, con éxito, en cierto número de maneras simples, tales como encenderle cirios y colgar en su altar ofrendas votivas de plata. Es algo semejante al caso en que los campos distantes parecen ser más verdes. Micaela dice que donde a los tzintzuntzeños les gusta poner retablos es en San Juan de las Colchas y San Juan de los Lagos.

Aunque por lo general una persona hace voto de ser penitente cuando sufre de alguna enfermedad seria, otras materias graves también se pueden resolver de esta manera. Cuando Bartolo Zuñiga compró una camioneta usada con sus ganancias por su trabajo de bracero, no sabía manejar y tenía mucho miedo de causarle un daño grave. Prometió al Santo Entierro asumir el papel de penitente durante dos Pascuas, colocándose grillos, si el patrono le ayudaba a aprender a manejar, “si ponía la habilidad en mis manos”. El camino se anduvo y Bartolo cumplió su promesa.

Como ejemplo del modelo de peregrinación, citaremos el caso de Manuel Herrera. Mientras trabajaba en California como bracero cayó enfermo, no de gravedad, pero sí lo suficiente para que temiera perder el tiempo de trabajo, una cuestión crítica para un hombre bajo contrato a corto plazo. Entonces prometió a la Virgen del Rosario de Coeneo, un pueblo a unos 75 kilómetros de Tzintzuntzan, que si ella lo curaba rápidamente, haría una peregrinación a su iglesia u encendería en su honor un cirio de \$5.00. Se curó sin pérdida de tiempo, y poco después de su regreso a México visitó Coeneo, según lo había prometido.

Aunque la aceptación de casi todos los cargos religiosos en el viejo sistema de la mayordomía estaban asociados con la búsqueda del prestigio, un hombre se comprometió a ser carguero de la Virgen de Guadalupe, en Ojo de Agua, para cumplir un voto que le hizo en tiempo de necesidad o de trastornos. Y la más grande fiesta moderna de Tzintzuntzan, la “función” en honor de Nuestro Señor del Rescate, se inició como consecuencia de un voto. Guadalupe Estrada, quien en 1899 era sacristán durante una terrible epidemia de viruela, recordó que, medio escondida detrás del altar, había una antigua pintura de Cristo, y dirigiéndose a ella en demanda de ayuda, en la forma ecléctica de los nativos, exclamó en voz alta: “¡Ay! Señor, ¿por qué no rescatas a tu pueblo? Y después añadió rápidamente: “Si así lo haces, te prometo establecer un culto en tu honor.” La epidemia desapareció con rapidez y la pintura vino a ser llamada del Rescate porque rescató al pueblo; Guadalupe sirvió como carguero hasta que la fiesta estuvo bien establecida y San Francisco, el patrón oficial, cayó casi en la oscuridad total, dado que no había hecho nada por sus clientes.

La manera en que los contratos no continuos, a corto plazo, con los patronos sobrenaturales, difieren de los continuos debe aparecer con claridad por los ejemplos que se han dado. Excepto tratándose de ofrecimientos de exvotos, veladoras y oraciones, *el voto o promesa está condicionado a que el patrono conceda la petición*. El ofrecimiento de hacerse cliente (devoto) o el voto de hacer un acto piadoso, debe llevarse a la práctica sólo si el patrono cumple en realidad su parte del trato, acto por el cual el contrato entra en vigor. Laura no hubiera vestido su hábito de no haberse mejorado radicalmente; los retablos no se hubieran puesto si los favores solicitados no hubieran sido concedidos; Manuel no hubiera ido a Coeneo si se hubiera enfermado gravemente, y Bartolo no hubiera llevado los grillos si hubiera sufrido un accidente en su aprendizaje de chofer, puesto que ninguno de esos contratos se hubiera establecido. “De este modo en realidad no perdemos nada”, dice la madre de Laura, mujer muy práctica, al explicar cómo trabaja el sistema. Ni el patrón ni el cliente están bajo una continua obligación con su socio como consecuencia de un intercambio feliz. La relación es singular y concreta, acerca de un solo asunto, y con el establecimiento de un equilibrio exacto, ambos participantes quedan libres para seguir su propio camino por más que en el futuro puedan volver a unirse, aunque no necesariamente.

Si bien se puede recurrir a Cristo y a la Virgen de un modo general, y en cualquier manifestación específica, uno puede acudir a cualquier santo. Algunos son reconocidos como especialmente poderosos o “milagrosos” (como la Virgen de la Salud, de Pátzcuaro); otros son particularmente eficaces para ciertas cosas. San Judas Tadeo, como ya se dijo antes, ayuda a la gente a encontrar las cosas extraviadas. Si se acude a él y no concede la ayuda solicitada, su imagen se voltea hacia la pared o se pone boca abajo sobre una silla, en calidad de castigo; esto a pesar de que los sacerdotes desaprueban este acto impío.

En general, para solicitar una ayuda específica, se utiliza una forma ecléctica de abordar el asunto. Macaria Gómez tenía mucho miedo de tener que operarse de la vesícula biliar; entonces su hija Victoria prometió vestir el hábito de Nuestra Señora de la Salud durante tres meses, si la operación no se hacía necesaria; Laura prometió hacer una peregrinación de seiscientos kilómetros, hasta el famoso Santuario de la Virgen en San Juan de los Lagos (dos de sus vecinas le dijeron que esta Virgen era “especialmente milagrosa”); una de sus amigas prometió a la Virgen del Consejo, que se venera en Santa Clara del Cobre, llevar a Macaria en peregrinación hasta ese lugar; otra amiga ofreció a la Virgen del Rosario, de Coeneo, llevarla consigo en peregrinación; en cambio su hijastra, simplemente prometió dar limosna al Señor del Rescate. Macaria se ahorró la operación, pero está dudosa acerca de quién debe recibir el crédito. Manuel, su marido, además de la Virgen del Rosario de Coeneo, en ocasiones ha acudido al Señor de la Exaltación en Santa Fe, a la Santísima Virgen en abstracto y casi todos los santos e imágenes de Cristo que hay en las iglesias de Tzintzuntzan.

Varios puntos del complejo de la manda requieren adicional discusión. ¿Puede alguien hacer un voto que implique a otra persona, de modo que ésta tenga que cumplirlo? A primera vista parece que Macaria hubiera sido involucrada por sus amigas en los votos. Sin embargo, si la persona implicada se rehúsa a hacerlo, la responsabilidad recae retrospectivamente sobre quien hizo el voto, y entonces éste debe librarse del predicamento en la mejor forma que pueda. Es difícil decir qué tan frecuente es esta clase de mandas; no muy a menudo, probablemente, porque el sacerdote dice que no es bueno hacer una manda en nombre de otra persona.

En realidad excepto cuando se trata de votos importantes, los patronos sobrenaturales no parecen ser exigentes respecto de la persona que cumple la manda; lo importante es que se cumpla. Por ejemplo, si uno hace una manda menor, como encender un cirio al Señor del Rescate, y el peticionario no lo puede hacer, él o ella da la vela a un niño junto con la limosna ofrecida y encarga al pequeño mensajero que haga el trabajo. En una ocasión Manuel compró una casa que resultó con espantos. Dos veces luchó con el aparecido antes de que se diera cuenta de que se trataba de un ánima del purgatorio; entonces le preguntó qué era lo que quería y le contestó que había muerto antes de poder encender un cirio de a cincuenta centavos a la Virgen de la Luz, venerada en la Iglesia de San José, en Morelia. Manuel ofreció encender la vela, cosa que hizo, y así el espíritu se marchó en paz, una vez cumplido su contrato.

¿Puede hacer una persona un voto o promesa a más de un patrono potencial por una razón singular? Algunos informantes dicen que no. Cuando se lo pregunté a Laura Prieto murmuró un “sí”, pareció apenarse y se condujo como si realmente con eso estuviera haciendo una pequeña trampa. En realidad parece haber un número uno que es el objeto de la petición, pero siguiendo el patrón de tratar de conseguir la mayor ayuda posible en cada situación, cierto número de personas hacen peticiones secundarias, con la esperanza de que estos actos puedan pasar inadvertidos por el principal objeto de atención.

¿Pueden hacer dos personas una petición conjunta a un solo patrono? Por ejemplo, ¿pueden dos hijas decir a la Virgen de la Salud de Pátzcuaro, “te prometemos vestir tu hábito su nuestra madre recobra la salud”? Todas las evidencias que tengo indican que esto no se hace. Ningún informante ha usado nunca el pronombre personal de plural; ninguno ha sugerido, siquiera, que

compartió con otro su responsabilidad; ninguno dijo que alguien más estaba tan implicado como él en la promesa. En la totalidad de los diecinueve retablos, el peticionario que cumple su voto es una persona única. Varias personas pueden actuar frente a una calamidad singular que amenace a una familia, pero cada acción es diádica, independiente de las de los demás e implica a un único peticionario y a un único patrono. Las relaciones de patrón-cliente son enteramente personales, y los beneficios que resultan de un contrato feliz, el cliente no los comparte de buena voluntad. Parece más bien como si la generosidad de un patrono sobrenatural, como todas las otras cosas buenas de la vida, se considerara como un Bien Limitado, y en la medida en que uno lo comparte con otros, en el mismo grado se reduce su propia porción personal. Dos peticiones que se hagan a un solo patrono no producirán el doble de generosidad; simplemente diluyen y dividen una cantidad finita. En donde prevalece este punto de vista, es claro que varias personas que recurren a varios patronos es una política más lógica que ofrece mayor ayuda potencial, que la de las mismas personas que recurren colectivamente a un solo patrón.

La palanca

Para entender completamente las relaciones de patrón-cliente, no solamente entre seres humanos sino también con lo sobrenatural, se debe conocer el concepto de la palanca. Hablando en general la palanca es *un camino de acceso a un patrón*, un recurso para llegar a alguien con “influencia”. Por ejemplo, me decía Micaela una vez con un candor que desarma: “Quiero algo de usted, pero no deseo pedirselo directamente; así pido a Mariquita (Mary Foster) que se acerque a usted. Ella es mi palanca.” Y otra vez: “Cuando pido a un amigo que me ayude le digo ‘Que me haga una palanca’.” Una palanca, esto es claro, es un mediador, alguien a quien uno siente razonablemente cercano, que puede ser útil para conseguir el verdadero patrón. Una palanca es, tal vez, un semipatrón tanto como un patrón. En sí mismo puede ayudar, pero su valor real reside en su capacidad para influir favorablemente sobre la fuente última de poder.

Como se dijo antes, los sacerdotes son renuentes para aceptar los vínculos del compadrazgo con los lugareños. En consecuencia, sus sobrinas o hermanas que “les hacen la casa”, reciben un diluvio de solicitudes para que sean madrinas y a menudo aceptan. A estas mujeres se les considera como palancas. Las relaciones con ellas no son particularmente valiosas en sí mismas, pero se supone que por esa vía el cliente puede ganar más fácilmente el favor del sacerdote, en un momento de necesidad; son la palanca, el recurso para alcanzar el fin deseado. Esta idea, un poco cínica, de la forma de abordar a un sacerdote, se expresa con el dicho “Por el santo se besa la piaña (peana), lo que significa que a fin de llegar al santo que puede ayudar, el que suplica debe estar preparado para besar el pedestal sobre el que se erige su imagen.

Aunque la palabra “palanca” se usa sólo para seres humanos, es claro que este concepto es igualmente aplicable a lo sobrenatural. Al tratar de desarrollar el modelo, comenté con Micaela que la persona que quiere progresar busca palancas, trata de que éstas contraigan alguna deuda con ella, lo que se logra ofreciéndoles alguna comida o haciéndoles otros favores; pero entonces se está tratando solamente, y hasta que la palanca potencial entre en acción, no se está seguro. Sin embargo, se sigue buscando las mejores palancas. “Es la misma cosa con los santos”, dijo Micaela con un sentimiento muy marcado. Uno trata continuamente con diferentes santos, haciéndoles la corte, esperando encontrar a los más influyentes, o a aquellos que puedan ayudar más eficazmente al peticionario. Cuando sugerí a otros informantes que los santos realmente eran

palancas, la mayoría se sorprendieron; pero unos pocos, no demasiado trastornados para especular, dijeron en efecto: “Sí, realmente así es el asunto.”

El concepto de palanca nos ayuda también a entender la naturaleza de las relaciones patrón-cliente (patrono-devoto) con los santos. Éstos, y también la Virgen María, son patronos en el sentido de que el contrato se hace con ellos pero, en último término, sólo son palancas o mediadores, porque “Cuando Dios no quiere, los santos no pueden”. Así, los santos y la Virgen son abogados, suplicantes especiales, a quienes uno puede acercarse más fácilmente que a Dios. Ellos manejarán nuestro caso cuando se les presente, pero sólo tendrán éxito si Dios quiere, y debe pagarse el estipendio de manera que el peticionario cumpla su voto.

Anexo 8:2

LOS HIJOS DE LA MALINCHE

Páginas 67-80 del libro, *El laberinto de la soledad* por Octavio Paz. México: Fondo Económico de Cultura, 1959.

En nuestro lenguaje diario hay un grupo de palabras prohibidas, secretas, sin contenido claro, y a cuya mágica ambigüedad confiamos la expresión de las más brutales o sutiles de nuestras emociones y reacciones. Palabras malditas, que sólo pronunciamos en voz alta cuando no somos dueños de nosotros mismos. Confusamente reflejan nuestra intimidad: las explosiones de nuestra vitalidad las iluminan y las depresiones de nuestro ánimo las oscurecen. Lenguaje sagrado, como el de los niños, la poesía y las sectas. Cada letra y cada sílaba están animadas de una vida doble. al mismo tiempo luminosa y oscura, que nos revela y oculta. Palabras que no dicen nada y dicen todo. Los adolescentes, cuando quieren presumir de hombres, la pronuncian con voz ronca. Las repiten las señoras, ya para significar su libertad de espíritu, ya para mostrar la verdad de sus sentimientos. Pues estas palabras son definitivas, categóricas, a pesar de su ambigüedad y de la facilidad con que varía su significado. Son las malas palabras, único lenguaje vivo en un mundo de vocablos anémicos. La poesía al alcance de todos.

Cada país tiene la luya. En la nuestra, en sus breves y desgarradas, agresivas, chispeantes sílabas, parecidas a la momentánea luz que arroja el cuchillo cuando se le descarga contra un cuerpo opaco y duro, se condensan todos nuestros apetitos, nuestras iras, nuestros entusiasmos y los anhelos que pelean en nuestro fondo, inexpresados. Esa palabra es nuestro santo y seña. Por ella y en ella nos reconocemos entre extraños y a ella acudimos cada vez que aflora a nuestros labios la condición de nuestro ser. Conocerla, usarla, arrojándola al aire como un juguete vistoso o haciéndola vibrar como un arma afilada, es una manera de afirmar nuestra mexicanidad.

Toda la angustiosa tensión que nos habita se expresa en una frase que nos viene a la boca cuando la cólera, la alegría o el entusiasmo nos llevan a exaltar nuestra condición de mexicanos: ¡Viva México, hijos de la Chingada! Verdadero grito de guerra, cargado de una electricidad particular, esta frase es un reto y una afirmación, un disparo, dirigido contra un enemigo imaginario, y una explosión en el aire. Nuevamente, con cierta patética y plástica fatalidad, se presenta la imagen del cohete que sube al cielo, se dispersa en chispas y cae oscuramente. O la del aullido en que terminan nuestras canciones, y que posee la misma ambigua resonancia: alegría rencorosa, desgarrada afirmación que se abre el pecho y se consume a sí misma.

Con ese grito, que es de rigor gritar cada 15 de septiembre, aniversario de la Independencia, nos afirmamos y afirmamos a nuestra patria, frente, contra y a pesar de los demás. ¿Y quiénes son los demás? Los demás son los “hijos de la chingada”: los extranjeros, los malos mexicanos, nuestros enemigos, nuestros rivales. En todo caso, los “otros”. Esto es, todos aquellos que no son lo que nosotros somos. Y estos otros no se definen sino en cuando hijos de una madre tan indeterminada y vaga como ellos mismos.

¿Quién es la Chingada? Ante todo, es la Madre. No una Madre de carne y hueso, sino una figura mítica. La Chingada es una de las representaciones mexicanas de la Maternidad, como la Llorona o la “sufrida madre mexicana” que festejamos el diez de mayo. La Chingada es la madre que ha sufrido, metafórica o realmente, la acción corrosiva e infamante implícita en el verbo que le da nombre. Vale la pena detenerse en el significado de esta voz.

En la *Anarquía del lenguaje en la América Española*, Darío Rubio examina el origen de esta palabra y enumera las significaciones que le prestan casi todos los pueblos hispanoamericanos. Es probable su procedencia azteca: chingaste es xinachtli (semilla de hortaliza) o xinaxtli (aguamiel fermentado). La voz y sus derivados se usan, en casi toda América y en algunas regiones de España, asociados a la bebidas, alcohólicas o no: chingaste son los residuos o heces que quedan en el vaso, en Guatemala y El Salvador; en Oaxaca llaman chingaditos a los restos del café; en todo México se llama chinguere – o, significativamente, piquete – al alcohol; en Chile, Perú y Ecuador la chingada es la taberna; en España chingar equivale a beber mucho, a embriagarse; y en Cuna, un chinguirito es un trago de alcohol.

Chingar también implica la idea de fracaso. En Chile y Argentina se chinga un petardo, “cuando no revienta, se frustra o sale fallido”. Y las empresas que fracasan, las fiestas que se aguan, las acciones que no llegan a su término, se chingan. En Colombia, chingarse es llevarse un chasco. En el Plata un vestido desgarrado es un vestido chingado. En casi todas partes chingarse es salir burlado, fracasar. Chingar, asimismo, se emplea en algunas partes de Sudamérica como sinónimo de molestar, zaherir, burlar. Es un verbo agresivo, como puede verse por todas estas significaciones: descolar a los animales, incitar o hurgar a los gallos, chunguear, chasquear, perjudicar, echar a perder, frustrar.

En México los significados de la palabra son innumerables. Es una voz mágica. Basta un cambio de tono, una inflexión apenas, para que el sentido varíe. Hay tantos matices como entonaciones: tantos significados como sentimientos. Se puede ser un chingón, un Gran Chingón (en los negocios, en la política, en el crimen, con las mujeres), un chingaquedito (silenciosos, disimulado, urdiendo tramas en la sombra, avanzando cauto para dar el mazazo), un chingoncito. Pero la pluralidad de significaciones no impide que la idea de agresión – en todos sus grados, desde el simple de incomodar, picar, zaherir, hasta el de violar, desgarrar y matar – se presente siempre como significado último. El verbo denota violencia, salir de sí mismo y penetrar por la fuerza en otro. Y también, herir, rasgar, violar – cuerpos, almas, objetos -, destruir. Cuando algo se rompe, decimos: “se chingó”. Cuando alguien ejecuta un acto desmesurado y contra las reglas, comentamos: “hizo una chingadera”.

La idea de romper y de abrir reaparece en casi todas las expresiones. La voz está teñida de sexualidad, pero no es sinónima del acto sexual; se puede chingar a una mujer sin poseerla. Y

cuando se alude al acto sexual, la violación o el engaño le prestan un matiz particular. El que chinga jamás lo hace con el consentimiento de la chingada. En suma, activo, cruel: pica, hiere, desgarrar, mancha. Y provoca una amarga, resentida satisfacción en el que lo ejecuta.

Lo chingado es lo pasivo, lo inerte y abierto, por oposición a lo que chinga que es activo, agresivo y cerrado. El chingón es el macho, el que abre. La chingada, la hembra, la pasividad pura, inerme ante el exterior. La relación entre ambos es violenta, determinada por el poder cínico del primero y la impotencia de la otra. La dialéctica de “lo cerrado” y “lo abierto” se cumple así con precisión casi feroz.

El poder mágico de la palabra se intensifica por su carácter prohibido. Nadie la dice en público. Solamente un exceso de cólera, una emoción o el entusiasmo delirante, justifican su expresión franca. Es una voz que sólo se oye entre hombres, o en las grandes fiestas. Al gritarla, rompemos un velo de pudor, de silencio o de hipocresía. Nos manifestamos tales como somos de verdad. Las malas palabras hierven en nuestro interior, como hierven nuestros sentimientos. Cuando salen, lo hacen brusca, brutalmente, en forma de alarido, de reto, de ofensa. Son proyectiles, o cuchillos. Desgarran.

Los españoles también abusan de las expresiones fuertes. Frente a ellos el mexicano es singularmente pulcro. Pero mientras los españoles se complacen en la blasfemia y la escatología, nosotros nos especializamos en la crueldad y el sadismo. El español es simple: insulta a Dios porque cree en él. La blasfemia, dice Machado, es una oración al revés. El placer que experimentan muchos españoles, incluso algunos de sus más altos poetas, al aludir a los detritus y mezclar la mierda con lo sagrado se parece un poco al de los niños que juegan con lodo. Hay además del resentimiento, el gusto por los contrastes, que ha engendrado el estilo barroco y el dramatismo de la gran pintura española. Sólo un español puede hablar con autoridad de Onán y Don Juan. En las expresiones mexicanas, por el contrario, no se advierte la dualidad española simbolizada por la oposición de lo real y lo ideal, los místicos y los pícaros, el Quevedo fúnebre y el escatológico, sino la dicotomía entre lo cerrado y lo abierto. El verbo chingar indica el triunfo de lo cerrado, del macho, del fuerte, sobre lo abierto.

La palabra chingar, con todas estas múltiples significaciones, define gran parte de nuestra vida y califica nuestras relaciones con el resto de nuestros amigos y compatriotas. Para el mexicano la vida es una posibilidad de chingar o de ser chingado. Es decir, de humillar, castigar y ofender. O a la inversa. Esta concepción de la vida social como combate engendra fatalmente la división de la sociedad en fuertes y débiles. Los fuertes – los chingones sin escrúpulos, duros e inexorables – se rodean de fidelidades ardientes e interesadas. El servilismo ante los poderosos – especialmente entre la casta de los “políticos”. Esto es, de los profesionales de los negocios públicos – es una de las deplorables consecuencias de esta situación. Otra, no menos degradante, es la adhesión a las personas y no a los principios. Con frecuencia nuestros políticos confunden los negocios públicos con los privados. No importa. Su riqueza o su influencia en la administración les permite sostener una mesnada que el pueblo llama, muy atinadamente, de “lambiscones” (de lamer).

El verbo chingar – maligno, ágil y juguetón como un animal de presa – engendra muchas expresiones que hacen de nuestro mundo una selva: hay tigres en los negocios, águilas en las

escuelas o en los presidios, leones con los amigos. El soborno se llama “morder”. Los burócratas roen sus huesos (los empleados públicos). Y en un mundo de chingones, de relaciones duras, presididas por la violencia y el recelo, en el que nadie se abre ni se raja y todos quieren chingar, las ideas y el trabajo cuentan poco. Lo único que vale es la hombría, el valor personal, capaz de imponerse.

La voz tiene además otro significado, más restringido. Cuando decimos “vete a la Chingada”, enviamos a nuestro interlocutor a un espacio lejano, vago e indeterminado. Al país de las cosas rotas, gastadas. País gris, que no está en ninguna parte, inmenso y vacío. Y no sólo por simple asociación fonética los comparamos a la China, que es también inmensa y remota. La Chingada, a fuerza de uso, de significaciones contrarias y del roce de labios coléricos o entusiasmados, acaba por gastarse, agotar sus contenidos y desaparecer. Es una palabra hueca. No quiere decir nada. Es la Nada.

Después de esta digresión, sí se puede contestar a la pregunta ¿qué es la Chingada? La Chingada es la Madre abierta, violada o burlada por la fuerza. El “hijo de la Chingada” es el engendro de la violación, del rapto o de la burla. Si se compara esta expresión con la española, “hijo de puta”, se advierte inmediatamente la diferencia. Para el español la deshonra consiste en ser hijo de una mujer que voluntariamente se entrega, una prostituta; para el mexicano, en ser fruto de una violación.

Manuel Cabrera me hace observar que la actitud española refleja una concepción histórica y moral del pecado original, en tanto que la del mexicano, más honda y genuina, trasciende anécdota y ética. En efecto, toda mujer, aun la que se da voluntariamente, es desgarrada, chingada por el hombre. En cierto sentido todos somos, por el solo hecho de nacer de mujer, hijos de la Chingada, hijos de Eva. Mas lo característico del mexicano reside, a mi juicio, en la violenta, sarcástica humillación de la Madre y en la no menos violenta afirmación del Padre. Una amiga – las mujeres son más sensibles a la extrañeza de la situación – me hacía ver que la admiración por el Padre, símbolo de lo cerrado y agresivo, capaz de chingar y abrir, se transparenta en una expresión que empleamos cuando queremos imponer a otro nuestra superioridad: “Yo soy tu padre”. En suma, la cuestión del origen es el centro secreto de nuestra ansiedad y angustia. Vale la pena detenerse un poco en el sentido que todo esto tiene para nosotros.

Estamos solos. La soledad, fondo de donde brota la angustia, empezó el día en que nos desprendimos del ámbito materno y caímos en un mundo extraño y hostil. Hemos caído; y esta caída, este sabernos caídos, nos vuelve culpables. ¿De qué? De un delito sin nombre: el haber nacido. Estos sentimientos son comunes a todos los hombres y no hay en ellos nada que sea específicamente mexicano; así pues, no se trata de repetir una descripción que ya ha sido hecho muchas veces, sino de aislar algunos rasgos y emociones que iluminan con una luz particular la condición universal del hombre.

En todas las civilizaciones la imagen del Dios Padre – apenas destrona a las divinidades femeninas – se presenta como una figura ambivalente. Por una parte, ya sea Jehová, Dios Creador, o Zeus, rey de la creación, regulador cósmico, el Padre encarna el poder genérico, origen de la vida; por la otra es el principio anterior, el Uno, de donde todo nace y adonde todo

desemboca. Pero, además, es el dueño del rayo y del látigo, el tirano y el ogro devorador de la vida. Este aspecto – Jehová colérico, Dios de ira, Saturno, Zeus violador de mujeres – es el que aparece casi exclusivamente en representaciones populares que se hace el mexicano del poder viril. El “macho” representa el polo masculino de la vida. La frase “yo soy tu padre” no tiene ningún saber paternal, ni se dice para proteger, resguardar o conducir, sino para imponer una superioridad, esto es, para humillar. Su significado real no es distinto al del verbo chingar y algunos de sus derivados. El “Macho” es el Gran Chingón. Una palabra resume la agresividad, impasibilidad, invulnerabilidad, uso descarnado de la violencia, y demás atributos del “macho”: poder. La fuerza, pero desligada de toda noción de orden: el poder arbitrario, la voluntad sin freno y sin cause.

La arbitrariedad añade un elemento imprevisto a la figura del “macho”. Es un humorista. Sus bromas son enormes, descomunales y desembocan siempre en el absurdo. Es conocida la anécdota de aquel que, para “curar” el dolor de cabeza de un compañero de juerga, le vació la pistola en e; cráneo. Cierto o no, el sucedido revela con qué inexorable rigor la lógica de lo absurdo se introduce en la vida. El “macho” hace “chingadaderas”, es decir, actos imprevistos y que producen la confusión, el horror, la destrucción. Abre al mundo; al abrirlo, lo desgarrar. El desgarramiento provoca una gran risa siniestra. A su manera es justo: restablece el equilibrio, pone las cosas en su sitio, esto es, la reduce a polvo, miseria, nada. El humorismo del “macho” es un acto de venganza.

Un psicólogo diría que el resentimiento es el fondo de su carácter. No sería difícil percibir también ciertas inclinaciones homosexuales, como el uso y abuso de la pistola, símbolo fálico portador de la muerte y no de la vida, el gusto por las cofradías cerradamente masculinas, etc. Pero cualquiera que sea el origen de estas actitudes, el hecho es que el atributo esencial del “macho”, la fuerza, se manifiesta casi siempre como capacidad de herir, rajar, aniquilar, humillar. Nada más natural, por tanto, que su indiferencia frente a la prole que engendra. No es el fundador de un pueblo; no es el patriarca que ejerce la *patria potestas*; no es rey, juez, jefe de clan. Es el poder, aislado en su misma potencia, sin relación ni compromiso con el mundo exterior. Es la incomunicación pura, la soledad que se devora a sí misma y devora lo que toca. No pertenece a nuestro mundo; no es de nuestra ciudad; no vive en nuestro barrio. Viene de lejos, está lejos siempre. Es el Extraño. Es imposible no advertir la semejanza que guarda la figura del “macho” con la del conquistador español. Ése es el modelo – más mítico que real – que rige las representaciones que el pueblo mexicano se ha hecho de los poderosos: caciques, señores feudales, hacendados, políticos, generales, capitanes de industria. Todos ellos son “machos”. “chingones”.

El “macho” no tiene contrapartida heroica o divina. Hidalgo, el “padre de la patria”, como es costumbre llamarlo en la jerga ritual de la República, es un anciano inerme, más encarnación del pueblo desvalido frente a la fuerza que imagen del poder y la cólera del padre terrible. Entre los numerosos santos patronos de los mexicanos tampoco aparece alguno que ofrece semejanza con las grandes divinidades masculinas. Finalmente, no existe una veneración especial por el Dios padre de la Trinidad, figura más bien borrosa. En cambio, es muy frecuente y constante la devoción a Cristo, el Dios hijo, el Dios joven, sobre todo como víctima redentora. En las iglesias de los pueblos abundan las esculturas de Jesús – en cruz o cubiertas de llagas y heridas – en las que el realismo desollado de los españoles se alía al simbolismo trágico de los indios: las heridas

son flores, prendas de resurrección por una parte y, asimismo, reiteración de que la vida es la máscara dolorosa de la muerte.

El fervor del culto al Dios hijo podría explicarse, a primera vista, como herencia de las religiones prehispánicas. En efecto, a la llegada de los españoles casi todas las grandes divinidades masculinas – con la excepción de Tláloc, niño y viejo simultáneamente, deidad de mayor antigüedad – eran dioses hijos, como Xipe, dios del maíz joven, y Huitzilopochtli, el “guerrero del Sur”. Quizá no sea ocioso recordar que el nacimiento de Huitzilopochtli ofrece más de una analogía con el de Cristo: también él es concebido sin contacto carnal; el mensajero divino también es un pájaro (que deja caer una pluma en el regazo de Coatlicue); y, en fin, también el niño Huitzilopochtli debe escapar de la persecución de un Herodes mítico. Sin embargo, es abusivo utilizar estas analogías para explicar la devoción a Cristo, como lo sería atribuirle a una mera supervivencia del culto a los dioses hijos. EL mexicano venera al Cristo sangrante y humillado, porque ve en él la imagen transfigurada de su propio destino. Y esto mismo lo lleva a reconocerse en Cuauhtémoc, el joven Emperador azteca destronado, torturado y asesinado por Cortés.

Cuauhtémoc quiere decir “águila que cae”. El jefe mexicano asciende al poder al iniciarse el sitio de México-Tenochtitlán, cuando los aztecas han sido abandonados sucesivamente por sus dioses, sus vasallos y sus aliados. Asciende sólo para caer, como un héroe mítico. Inclusive su relación con la mujer se ajusta al arquetipo del héroe joven, a un tiempo amante e hijo de la Diosa. Así, López Velarde dice que Cuauhtémoc sale al encuentro con Cortés, es decir, al sacrificio final, “desprendido del pecho curvo de la Emperatriz”. Es un guerrero pero también un niño. Sólo que el ciclo heroico no se cierra: héroe caído, aún espera su resurrección. No es sorprendente que, para la mayoría de los mexicanos, Cuauhtémoc sea el “joven abuelo”, el origen de México: la tumba del héroe es la cuna del pueblo. Tal es la dialéctica de los mitos y Cuauhtémoc, antes que una figura histórica, es un mito. Y aquí interviene otro elemento decisivo, analogía que hace de esta historia un verdadero poema en busca de un desenlace: se ignora el lugar de la tumba de Cuauhtémoc. El misterio del paradero de sus restos es una de nuestras obsesiones. Encontrarlo significa nada menos que volver a nuestro origen, reanudar nuestra filiación, romper la soledad. Resucitar.

Si se interroga a la tercera figura de la tríada, la Madre, escucharemos una respuesta doble. No es un secreto para nadie que el catolicismo mexicano se concentra en el culto a la Virgen de Guadalupe. En primer término: se trata de una Virgen india; enseguida: el lugar de su aparición (ante el indio Juan Diego) es una colina que fue antes santuario dedicado a Tonantzin, “nuestra madre”, diosa de la fertilidad entre los aztecas. Como es sabido, la Conquista coincide con el apogeo del culto a dos divinidades masculinas: Quetzalcóatl, el dios del auto sacrificio (crea el mundo, según el mito, arrojándose a la hoguera, en Teotihuacán) y Huitzilopochtli, el joven dios guerrero que sacrifica. La derrota de estos dioses – pues eso fue la Conquista para el mundo indio: el fin de un ciclo cósmico y la instauración de un nuevo reinado divino – produjo entre los fieles una suerte de regreso hacia las antiguas divinidades femeninas. Este fenómeno de vuelta a la entraña materna, bien conocido de los psicólogos, es sin duda una de las causas determinantes de la rápida popularidad del culto a la Virgen. Ahora bien, las deidades indias eran diosas de fecundidad, ligadas a los ritmos cósmicos, los procesos de vegetación y los ritos agrarios. La Virgen católica es también una Madre (Guadalupe-Tonantzin la llaman aún algunos peregrinos

indios) pero su atributo principal no es velar por la fertilidad de la tierra sino ser refugio de los desamparadas. La situación ha cambiado: no se trata ya de asegurar las cosechas sino de encontrar un regazo. La Virgen es el consuelo de los pobres, el escudo de los débiles, el amparo de los oprimidos. En suma, es la Madre de los huérfanos. Todos los hombres nacimos desheredados y nuestra condición verdadera es la orfandad, pero esto es particularmente cierto para los indios y los pobres de México. El culto a la Virgen no sólo refleja la condición general de los hombres sino una situación histórica concreta, tanto en lo espiritual como en lo material. Y hay más: Madre universal, la Virgen es también la intermediaria, la mensajera entre el hombre desheredado y el poder desconocido, sin rostro: el Extraño.

Por contraposición a Guadalupe, que es la Madre virgen, la Chingada es la Madre violada. Ni en ella ni en la Virgen se encuentran rastros de los atributos de la Gran Diosa: lascivia de Amaterasu y Afrodita, crueldad de Artemisa y Astarté, magia funesta de Circe, amor por la sangre de Kali. Se trata de figuras pasivas. Guadalupe es la receptividad pura y los beneficios que produce son del mismo orden: consueta, serena, aquieta, enjuga las lágrimas, calma las pasiones. La Chingada es aún más pasiva. Su pasividad es abyecta: no ofrece resistencia a la violencia, es un montón inerte de sangre, huesos y polvo. Su mancha es constitucional y reside, según se ha dicho más arriba, en su sexo. Esta pasividad abierta al exterior la lleva a perder su identidad: es la Chingada. Pierde su nombre, no es nadie ya, se confunde con la nada, es la Nada. Y sin embargo, es la atroz encarnación de la condición femenina.

Si la Chingada es una representación de la Madre violada, no me parece forzado asociarla a la Conquista, que fue también una violación, no solamente en el sentido histórico, sino en la carne misma de las indias. El símbolo de la entrega es doña Malinche, la amante de Cortés. Es verdad que ella se da voluntariamente al Conquistador, pero éste, apenas deja de serle útil, la olvida. Doña Malinche se ha convertido en una figura que representa a las indias, fascinadas, violadas o seducidas por los españoles. Y del mismo modo que el niño no perdona su madre que lo abandone para ir en busca de su padre, el pueblo mexicano no perdona su traición a la Malinche. Ella encarna lo abierto, lo chingado, frente a nuestros indios, estoicos, impasibles y cerrados. Cuauhtémoc y doña Marina son así dos símbolos antagónicos y complementarios. Y si no es sorprendente el culto que todos profesamos al joven emperador – “único héroe a la altura del arte”, imagen del hijo sacrificado -, tampoco es extraña la maldición que pesa contra la Malinche. De ahí el éxito del adjetivo despectivo “malinchista”, recientemente puesto en circulación por los periódicos para denunciar a todos los contagiados por tendencias extranjerizantes. Los malinchistas son los partidarios de que México se abra al exterior: los verdaderos hijos de la Malinche, que es la Chingada en persona. De nuevo aparece lo cerrado por oposición a lo abierto.

Nuestro grito es una expresión de la voluntad mexicana de vivir cerrados al exterior, sí, pero sobre todo, cerrados frente al pasado. En ese grito condenamos nuestro origen y renegamos de nuestro hibridismo. La extraña permanencia de Cortés y de la Malinche en la imaginación y en la sensibilidad de los mexicanos actuales revela que son algo más que figuras históricas: son símbolos de un conflicto secreto, que aún no hemos resuelto, Al repudiar a la Malinche – Eva mexicana, según la representa José Clemente Orozco en su mural de la Escuela Nacional Preparatoria – el mexicano rompe sus ligas con el pasado, reniega de su origen y se adentra solo en la vida histórica.

El mexicano condena en bloque toda su tradición, que es un conjunto de gestos actitudes y tendencias en el que ya es difícil distinguir lo español y lo indio. Por eso la tesis hispanista, que nos hace descender de Cortés con la exclusión de la Malinche, es el patrimonio de unos cuantos extravagantes – que no siquiera son blancos puros -. Y otro tanto se puede decir de la propaganda indigenista, que también está sostenida por criollos y mestizos maniáticos, sin que jamás los indios le hayan prestado atención. El mexicano no quiere ser indio, ni español. Tampoco quiere descender de ellos. Los niega. Y no se afirma en tanto que mestizo, sino como abstracción: es un hombre. Se vuelve hijo de la nada. Él empieza en sí mismo.

Esta actitud no se manifiesta nada más en nuestra vida diaria, sino en el curso de nuestra historia, que en ciertos momentos ha sido encarnizada voluntad de desarraigo. Es pasmoso que un país con un pasado tan vivo, profundamente tradicional, atado a sus raíces, sólo conciba como negación de su origen.

Nuestro grito popular nos desnuda y revela cuál es esa llaga que alternativamente mostramos o escondemos, pero no nos indica cuáles fueron las causas de esa separación y negación de la Madre, ni cuando se realizó la ruptura. A reserva de examinar más detenidamente el problema, puede adelantarse que la Reforma liberal de mediados del siglo pasado parece ser el momento en que el mexicano se decide romper con su tradición, que es una manera de romper con uno mismo. Si la Independencia corta los lazos políticos que nos unían a España, la Reforma niega que la nación mexicana en tanto que proyecto histórico, continúe la tradición colonial. Juárez y su generación fundan un Estado cuyos ideales son distintos a los que animaban a Nueva España o a las sociedades precortesianas. El Estado mexicano proclama una concepción universal y abstracta del hombre: la República no está compuesta por criollos, indios y mestizos, como con gran amor por los matices y respeto por la naturaleza heteróclita del mundo colonial especificaban las Leyes de Indias, sino por los hombres, a secas. Y a solas.

La Reforma es la gran Ruptura con la Madre. Esta separación era un acto fatal y necesario, porque toda vida verdaderamente autónoma se inicia como ruptura con la familia y el pasado. Pero nos duele todavía esa separación. Aún respiramos por la herida. De ahí que el sentimiento de orfandad sea el fondo constante de nuestras tentativas políticas y de nuestros conflictos íntimos. México está tan solo como cada uno de sus hijos.

El mexicano y la mexicanidad se definen como ruptura y negación. Y, asimismo, como búsqueda, como voluntad por trascender ese estado de exilio. En suma, como viva conciencia de la soledad, histórica y personal. La historia, que no nos podía decir nada sobre la naturaleza de nuestros sentimientos y de nuestros conflictos, sí nos puede mostrar ahora cómo se realizó la ruptura y cuáles han sido nuestras tentativas para trascender la soledad.

LECCIÓN 9

LA LLEGADA DE IGLESIAS PROTESTANTES HISTÓRICAS A AMÉRICA LATINA

I. Objetivos:

1. Que el educando pueda identificar las tres principales “olas” o corrientes del protestantismo y pueda explicar sus características y las circunstancias históricas en que tuvieron su comienzo.
2. Que el educando pueda enumerar las razones por las cuales las iglesias protestantes casi no se hicieron obra misionera en América Latina durante los siglos XVI, XVII y XVIII.
3. Que el educando pueda enumerar las causas porque muchas iglesias de trasplante se han estancado y sugerir posibles soluciones al problema.
4. Que el educando llegue a compartir la visión misionera que tuvo Martín Lutero, Justinianus von Welz y los otros pioneros del movimiento misionero luterano.
5. Que el educando informe y anime a los miembros de su congregación sobre la obra misionera mundial de su iglesia.

II. Actividades:

1. Leer y estudiar:
 - a. Los capítulos III (3) y X (10) del libro, *La era de nuevos horizontes* (Tomo 9) por Justo L. González, páginas 85-97 y 201-220. (Del nuevo Tomo 2 de *Historia del cristianismo*, son las páginas 411-418 y 477-486.)
 - b. El noveno capítulo de *Teología y misión en la América Latina*, páginas 155-180.
 - c. La lectura adicional Anexo 9:1, “Estudio histórico del protestantismo en Argentina Siglo XIX” por O. Daniel Silvestre en *Boletín Teológico*, Año 21, No. 36, diciembre de 1989, páginas 291-303.
2. Contestar las preguntas en este manual.
3. Estar preparado para tomar un breve examen sobre el contenido de esta lección.

III. Preguntas:

Preguntas basadas en páginas 85-97 y 201-220 del libro: *La era de los nuevos horizontes* por Justo L. González.

1. Delante de cada frase coloque el número que le corresponde.
 - a. _____ Dio el “Grito de Dolores” el 16 de septiembre de 1810.
 - b. _____ Emperador del Brasil que dio la libertad a los esclavos.
 - c. _____ Buscaba una separación completa entre la autoridad espiritual y el poder temporal.
 - d. _____ Quiso unir a los países de América del Sur en una gran nación independiente y democrática.
 - e. _____ Depuesto como rey de España por el Emperador Napoleón.
 - f. _____ Líder de una nueva nación nacida de una rebelión de esclavos.
 - g. _____ Usurpador francés conocido como “Pepe Botella”, reinó sobre España entre los años 1808 y 1814.
 - h. _____ Quiso formar una iglesia católica nacional independiente de Roma.

- | | | |
|--------------------------|------------------------------|-------------------|
| 1. Augusto Comte | 2. Pedro II | 3. Fernando VII |
| 4. Benito Juárez | 5. Simón Bolívar | 6. José Bonaparte |
| 7. Toussaint L'Ouverture | 8. Miguel Hidalgo y Costilla | |

2. Los que tomaron el poder en América Latina después de las Guerras de Independencia eran los (subraye la respuesta correcta):

- | | |
|-----------------|------------------------------|
| a. peninsulares | b. criollos |
| c. campesinos | d. miembros del proletariado |
| e. esclavos | f. protestantes |

3. Verdadera / Falsa Al independizarse de España, las nuevas naciones de América Latina recibieron el apoyo y la bendición de la Iglesia Católica Romana.

4. Verdadera / Falsa Los partidos conservadores apoyaron a los ricos mientras que los partidos liberales apoyaron a los campesinos, los pobres, los indios y los negros.

5. ¿Con qué fin permitieron algunos gobiernos latinoamericanos la inmigración de protestantes en el Siglo XIX?

6. ¿Qué método de evangelización emplearon los anglicanos en llevar el evangelio a la Tierra de Fuego? Cree usted que este método todavía sería efectivo en la evangelización de indígenas hoy en día? Explique:

7. Delante de cada frase, coloque el número que le corresponde:

- _____ Fundador y primer obispo de la Iglesia Apostólica Ortodoxa Haitiana.
- _____ Abrió las puertas para que entraron inmigrantes y misioneros protestantes en América Latina.
- _____ Inmigraron a Argentina y Chile en el Siglo XIX. Muchos de ellos eran presbiterianos y luteranos.
- _____ Famoso colportor que promovió el establecimiento de congregaciones protestantes a través de la distribución de las Sagradas Escrituras.
- _____ Murió de hambre en su intento de evangelizar los indígenas de la Tierra de Fuego.
- _____ Asistió a los cultos de los cismáticos que se habían apartado de la Iglesia Católica Romana.
- _____ Aprovechó de su posición como pionero del método lancasteriano para distribuir la Biblia en América Latina.
- _____ Científico que dio su apoyo a la misión anglicana en la Patagonia.

- | | | |
|-----------------------------------|-------------------|-------------------------|
| 1. Diego Thompson | 2. Benito Juárez | 3. Francisco Penzotti |
| 4. Allen Gardiner | 5. Charles Darwin | 6. James Theodore Holly |
| 7. el liberalismo latinoamericano | | 8. escoceses y alemanes |

Preguntas basadas en el capítulo 9 de *Teología y misión en América Latina*.

8. Verdadera / Falsa Ha sido comprobado, sin lugar a duda, que los primeros misioneros luteranos a América Latina fueron los Welsler.

9 ¿En qué sentido fue la Gran Comisión mal interpretada por algunos teólogos luteranos del Siglo XVII como Johann Heinrich Ursinus?

10. ¿Está usted en acuerdo o desacuerdo con la razón dada por los pastores holandeses para explicar su expulsión de la provincia de Pernambuco en el Brasil? Explique:

11. Según los datos históricos a nuestra disposición, el primer misionero luterano para trabajar en América del Sur se llamaba:

- a. Nicolás Federman b. Nicolás von Zinzendorf c. Justinianus von Weltz

12. ¿Por cuáles razones permitieron los gobiernos liberales del Siglo XIX la llegada de inmigrantes protestantes de Europa a sus países?

13. Explique la diferencia entre la política y estrategia misionera de una “misión de fe” y la misión de las iglesias protestantes históricas? En su opinión, ¿cuáles son las ventajas y desventajas de cada una?

14. ¿Cuáles son las tres “olas” o “corrientes” de protestantismo que llegaron a América Latina? ¿Cuáles son las características de cada una?

15. ¿Cuáles son los factores que han producido el estancamiento de muchas iglesias protestantes de trasplante? En su opinión, ¿qué pasos se debe tomar para revitalizar a las iglesias de trasplante?

16. ¿Cuál es la lección más grande que usted ha aprendido en esta lección?

Preguntas basadas en la lectura adicional Anexo 9:1, el artículo, “Estudio histórico del protestantismo en Argentina Siglo XIX” por O. Daniel Silvestre en *Boletín Teológico*, Año 21, No. 36, diciembre de 1989, páginas 291-303.

17. ¿Cuáles cosas tenían en común los gobiernos liberales de Argentina y el protestantismo evangélico que vino de Los Estados Unidos y Europa?

18. Verdadera / Falsa En el tiempo de la colonia los cementerios, los registros de nacimientos y defunciones, enseñanza y matrimonios, estaban en manos exclusivas de la Iglesia Católica Romana.

19. En la opinión del autor, ¿cuál es una de las razones que influyó en la falta de aceptación del protestantismo entre los miembros de las clases altas de Argentina?

Anexo 9:1

ESTUDIO HISTÓRICO DEL PROTESTANTISMO EN ARGENTINA (Siglo XIX)

“Estudio Histórico del Protestantismo en Argentina Siglo XIX” por O. Daniel Silvestre, páginas 291-3-3 en el Boletín Teológico, Año 21, Núm. 35, diciembre, 1989.

He titulado este trabajo “Estudio histórico del protestantismo en Argentina (Siglo XIX)”, porque en realidad mi tarea consistió en analizar el abundante material bibliográfico sobre esta presencia en nuestro país. Muchos de estos trabajos son crónicas. Mi contribución ha sido darles el marco histórico respectivo y, a la vez, ver la dinámica de este tipo de protestantismo en la Argentina. Me interesó esta temática porque nuestra historia religiosa está enfocada desde el catolicismo, desconociéndose así la presencia de otras religiones. Con este análisis del protestantismo, intento cubrir parte de este vacío que, completado con estudios similares de otros credos, permitirá tener una visión completa del desenvolvimiento histórico religioso nacional.

Teniendo presente que la realidad histórica argentina condicionó la evolución del protestantismo en nuestro país, los tres períodos en que se divide el presente trabajo corresponden a los períodos fundamentales de la historia nacional:

Período hispánico (1800-1810). Aquí se analizará la unidad religiosa en la colonia y el primer intento de evangelización protestante.

Período patrio (1810-1853). En él estudiaré la realidad nacional, la aparición del protestantismo inmigratorio y sus características. EL eje de referencia será Buenos Aires – interior (Tucumán).

Período constitucional (1853-1929). En este punto consideraré la situación política nacional, la consolidación de aquel *protestantismo inmigratorio*, y la aparición del *protestantismo evangélico* y sus características. También en este período, la constante será Buenos Aires – interior (Tucumán).

Catolicismo, inquisición y protestantismo en la colonia

En Argentina, como en el resto de América Latina, el cristianismo fue introducido por España en los siglos XVI y XVII mediante un trasplante de estructuras, ministerios y disciplinas católicas. Esta tarea se vio favorecida por la relación espada-cruz, que se ve claramente ejemplificada en la existencia de diversas instituciones como el Regio Patronato, institución legal eclesiástica por la que el monarca podía nombrar obispos, abrir nuevas diócesis y determinar todo quehacer religioso en América.

Con respecto a la relación espada-cruz, cabe aquí la siguiente reflexión de Juan B. Terán: Cuando se estudia la conquista de América surge constantemente la tentación de cotejarla con la invasión de los germanos en la Europa latina. Se asemejan en cuanto significaron el contacto violento de dos civilizaciones de grado muy diverso, y constituyen las dos articulaciones mayores de la historia occidental. Fueron también dos momentos decisivos en la propagación del cristianismo. El primero entregó Europa y el segundo, América a la fe cristiana. Pero se desarrollaron en condiciones muy diferentes . . . En Europa fueron los conquistadores quienes abrazaron una nueva religión, mientras que en América, los conquistadores quisieron subyugar a los vencidos. Allá, la fuerza triunfante cedió a un imperio puramente espiritual; aquí la espada requirió la conversión con el tajo de su filo. Allá fue obra popular, venida de entraña oscura y profunda; aquí fue empresa de Estado, asunto de gabinete, plan de gobierno.

Sin embargo, no debemos desconocer los esfuerzos que hicieron algunos frailes para llevar a cabo una evangelización pacífica desprovista de interés político. En nuestro territorio se destacaron Fray Francisco Solano y los jesuitas de Misiones.

Ahora bien, importa señalar, por estar relacionado directamente con nuestro tema de estudio, que aquel trasplante católico dio a la colonia una fuerte unidad religiosa. Esta unidad se consolidó y se mantuvo como consecuencia del accionar del temible tribunal del Santo Oficio, tribunal inquisitorio del catolicismo para perseguir a los herejes, establecido originalmente en España en el año 1483, con grandes privilegios y todo un aparato de represión y espionaje.

En Hispanoamérica fue instalado por cédula real de Felipe II el 25 de enero de 1569. Seguidamente se designaron dos inquisidores para el tribunal de México y dos para el de Lima. Aunque el Río de la Plata no era asiento de ninguno, “corresponde tener presente que el tribunal del Santo Oficio con asiento en Lima ... era una especie de corte con jurisdicción para las causas de fe y los delitos conexos a ellas en todo el Virreinato del Perú, sin la exclusión de la Argentina. Para desarrollar su actividad el tribunal limeño del Santo Oficio no debía ni podía estar en todas las comarcas ... Para ese fin contaba con órganos inferiores y subordinados: los comisarios locales ...”, y Buenos Aires era residencia de uno de ellos. Es importante destacar en este punto que es sólo con un decreto de la Asamblea Constituyente de 1813 que la inquisición desaparece de nuestro territorio.

Las circunstancias señaladas nos permiten comprender por qué la evangelización protestante estuvo ausente de Argentina y el resto de Hispanoamérica en el período colonial. Sin duda la inquisición fue el obstáculo básico. En el edicto de las delaciones que establece la manera de proceder de la inquisición en América, el protestantismo tiene su ítem que establece: “Os mandamos que nos denunciéis si alguna persona ha dicho p creído que la secta de Martín Lutero es buena, o haya creído o aprobado alguna opinión suya, como decir que no es necesario confesarse con un sacerdote. O que el Papa y los ministerios del altar no tienen poder para absolver los pecados. O que en la hostia consagrada no está el verdadero cuerpo de Jesucristo...”

Sin embargo, “el protestantismo, en el sentido estricto confesional, y no opiniones heterodoxas – salvo raras excepciones – estaba representado en las colonias españolas por extranjeros, principalmente ingleses”. Pero siempre se trató de casos individuales, y más o menos aislados que no se vinculaban ni pertenecían a ningún movimiento misionero.

Las invasiones inglesas y el primer intento de evangelización protestante en el Río de la Plata

A principios del siglo XIX, Inglaterra dejó atrás su etapa mercantil y entró en la consolidación de la etapa industrial. En el siglo XVIII había sido escenario de la Revolución Industrial, la cual promovió importantes transformaciones tales como una industria fuerte, una marina poderosa y un comercio activo con las potencias de ultramar.

La situación de España era diametralmente opuesta. Bajo el gobierno de los Austrias – siglos XVI y XVII – el régimen comercial español se estructuró sobre la base del monopolio; todas las mercaderías que salían o entraban en América debían pasar por España. La llegada de los

Borbones al trono español en el siglo XVIII, influidos por las ideas de la Ilustración, significó el inicio de una transformación en la monarquía peninsular que lógicamente afectó a América. En el plano económico se pusieron en práctica algunas reformas, como la creación de nuevos puertos en España y las colonias para el comercio, y la propulsión de algunas leyes comerciales con tendencia librecambista. En este plan de reformas entró también la creación del Virreinato del Río de la Plata (1776) en América. Sin embargo, España llegó al siglo XIX aferrada a sus sistema mercantilista, y es en ese momento cuando debe enfrentarse con Inglaterra.

La construcción del imperio napoleónico puso en peligro el comercio inglés en Europa. Por esto Gran Bretaña, que quería mantener el mismo ritmo de producción comenzó a buscar nuevos mercados. De las dos vías para conseguirlos: por intervención militar o penetración mercantil, prefirió poner en práctica la primera. A estos designios respondieron las invasiones inglesas en el Río de la Plata de 1806 y 1807, cuyo triunfo no fue posible debido a la entusiasta resistencia de españoles y criollos. Sin embargo, debemos indicar que la invasión de los ingleses, si bien desfavorable para sus armas, tuvo importantes consecuencias. En primer lugar, comenzó “a desmoronar toda la armadura del sistema colonial”, puesto que inutilizó “completamente todos los hombres a quienes el Rey había confiado su conservación”, y creó “la necesidad de reemplazarlos con hombres nuevos que tuvieran más interés por la salud pública que por los derechos de la corona”. En segundo lugar, se fueron dejando de lado los prejuicios contra los ingleses, “quienes fueron ...distinguidos por las familias principales de la ciudad...”

De la lectura del libro *Presencia del Protestantismo en el Río de la Plata durante el siglo XIX* de Daniel P. Monti, destacamos que, en ese momento, Argentina conoció el primer intento de evangelización de raíz protestante. La Sociedad Misionera de Londres, organización religiosa con fines evangelísticos universales, creyó que la conquista de junio de 1806 era definitiva, y decidió enviar a David Hill Creighton para iniciar su misión. Las perspectivas debieron cambiar fundamentalmente ya que el 28 de julio regresó a su patria.

II. Período patrio (1810-1853)

Progreso, inmigración y protestantismo (1810-1829)

En 1810, la dirigencia política argentina percibió las necesidades de población y desarrollo industrial y económico del país. El proyecto político para solucionar la problemática planteada fue favorecer el aporte inmigratorio europeo, fundamentalmente procedente de países anglosajones vinculados con el credo protestante. La preferencia por los países de origen anglosajón se debía a que se tenía en muy alta consideración su espíritu de laboriosidad.

Así, las migraciones europeas serán una de las vías para la introducción del credo protestante en este período y darán origen al llamado *protestantismo inmigratorio*. Pero el proyecto implicaba una ofensiva liberal laicizante por parte del Poder Ejecutivo para asegurar la instalación y tranquilidad de este grupo inmigratorio, ya que se debía tender a revertir una situación que seguramente no era atractiva para el mismo. Dicha situación queda explícita en el hecho de que distintos resortes de la administración pública, por ejemplo, cementerios, registros de nacimientos y defunciones, enseñanza y matrimonios, estaban en manos exclusivas de la Iglesia Católica. Además, se trataba de un territorio donde la práctica del culto disidente no era admitida, debido justamente a esa influencia católica.

Ahora bien, el Poder Ejecutivo no escatimó esfuerzos en llevar a cabo aquella ofensiva liberal, que como era de esperarse desembocó en un enfrentamiento con el poder eclesiástico católico, que defendió a fondo su ideología y lo que consideraba sus derechos exclusivos pese a estar dividido en dos bandos: la alta jerarquía eclesiástica de origen español que apoyaba como autoridad legítima al Rey, y la baja jerarquía o criollos que reconocían como autoridad legítima a la Junta, y además eran partícipes de la idea de la constitución de una iglesia nacional. Para clarificar lo planteado, fundamentalmente en lo que se refiere a la defensa del poder eclesiástico y en cuanto a la tolerancia de cultos, voy a transcribir fragmentos de una carta referente a la Revolución de Mayo escrita por el jesuita tucumano Diego León Villafañe el 2 de agosto de 1811: “Mi interés en estos movimientos es el triunfo de la Religión Católica, su firmeza entre nosotros ... el respeto a las sagradas leyes de inmunidad eclesiástica ...’ y después de recordar ciertas noticias transmitidas por el diputado Laguna desde Buenos Aires, escribí indignado: ‘oigo que es necesario admitir protestantes, libertinos y toda especie de bestias que quieran venir a despedazar el rebaño de Jesucristo, imponiéndoles sí la pensión de no meterse con los Católicos en materia de Religión.’”

Sin alejarnos de nuestro objetivo de trabajo, veamos cómo se juega esta ofensiva liberal por parte de los gobiernos patrios y, en un primer término, en lo que respecta a la tolerancia religiosa. En esta línea podemos ubicar “la *Circular de la Junta* de Mayo del 3 de diciembre de 1810. Manifiesta en ella su Secretario que ‘Los ingleses, portugueses, y demás extranjeros, que no estén en guerra con nosotros podrán trasladarse a este país francamente: gozarán de todos los derechos de ciudadanos, y serán protegidos por el gobierno los que se dediquen al arte y cultura de los campos.’ Sin duda alguna, este documento ya contiene – aun cuando no lo dice concretamente – un principio de tolerancia. ...”

El segundo Triunvirato convocó a la Asamblea Constituyente de 1813, que pese a no sancionar constitución alguna, llevó a cabo importantes reformas en el orden civil y religioso. En este último orden, tenemos que mencionar la supresión del Tribunal de la Inquisición, que fue la medida más directa tendiente a controlar la intolerancia religiosa católica. Además se declaró prohibida la sepultura en las iglesias y se laicizaron los hospitales.

El Congreso General Constituyente de 1825, bajo el gobierno de Las Heras, firma el *Tratado de Amistad y Comercio con Gran Bretaña* y, mediante el artículo doce, reconoce la práctica del culto disidente. Este es el paso más importante en el camino a la plena libertad religiosa. Más adelante analizaremos detenidamente este tratado.

En lo que se refiere al proceso de secularización de la vida pública, a las medidas ya mencionadas de la Asamblea de 1813 tenemos que agregar la creación del Cementerio Oeste en Buenos Aires en 1821, y la Ley de Matrimonios Mixtos bajo el gobierno de Viamonte.

Los resultados de esta legislación no se hicieron esperar. La pequeña comunidad británica existente en Buenos Aires desde principio de siglo comenzó a incrementare su número. Según Daniel P. Monti, el censo de 1822 reveló 3500 residente británicos. En 1821, celebraron su primer culto, a cargo del pastor Diego Thomson, en la casa del Sr. Dickson. Este último era miembro de la Sociedad Lancasteriana de Londres y de la Sociedad Bíblica Británica.

Las buenas relaciones entre los británicos y el gobierno permitieron que este último autorizara la construcción de un cementerio. Según el autor mencionado anteriormente, el mismo comenzó a funcionar en 1821.

De lo analizado podemos observar que es claro el afianzamiento del *protestantismo inmigratorio* en Buenos Aires.

El Tratado del año 1825 y el interior

En Buenos Aires, el 2 de febrero de 1825, se firma un tratado con Inglaterra. Es el primer documento de esta índole firmado con Gran Bretaña y con una nación europea. El artículo doce de dicho tratado decía: “Los súbditos de S.M.B. residente en las provincias del Río de la Plata, no serán inquietados, ni perseguidos, ni molestados por razón de su religión; más gozarán de una perfecta libertad de conciencia en ellas, celebrando el oficio Divino ya dentro de sus propias casas, o en sus propias o particulares Iglesias, o Capillas; las que estarán facultados para edificar y mantener en los sitios convenientes que sean aprobados por el Gobierno de las dichas Provincias Unidas; también será permitido enterrar a los súbditos de S.M.B. que murieron en los territorios de las dichas Provincias Unidas, en sus propios cementerios que podrán del mismo modo libremente establecer y mantener. Asimismo los Ciudadanos de las Provincias Unidas gozarán en todos los dominios de S.M.B. de una perfecta e ilimitada libertad de conciencia, y del ejercicio de su religión pública o privadamente en las casas de su morada, o en las capillas y sitios de culto destinados para dicho fin; en conformidad con el sistema de tolerancia establecido en los dominios de su majestad.

Este artículo significaba un duro golpe a la tradición católica del país, ya que autorizaba el ejercicio público del protestantismo y, además, preveía una solución al problema de los entierros y el establecimiento de los primeros templos.

Sin embargo, este primer antecedente que favorece la libertad religiosa no tuvo eco en todo el territorio nacional. Remitido el tratado a la Asamblea General Constituyente para su consideración, está resolvió que el artículo de referencia no era una ley sino una gracia concedida a los súbditos británicos; y su práctica quedó reducida a la provincia de Buenos Aires, mientras que para el interior se respetaría la opinión pública.

Las legislaturas del interior rechazaron unánimemente el artículo, dando así clara muestra de intolerancia en materia religiosa. Es posible que esta actitud pueda ser explicada en parte por la configuración geográfica: el hecho de no ser puente de cabecera con Europa, como Buenos Aires, hacía más dificultosa la entrada de ideas ilustradas procedentes del viejo mundo y a la vez favorecía al fuerte espíritu religioso católico que se mantenía inalterable.

Resulta muy interesante para ejemplificar aquella reacción del interior al artículo doce del Tratado de 1825, la lectura de los dos artículos que la Junta de Representantes de Tucumán sanciona el 25 de septiembre de 1825:

Artículo 1

La religión Católica Apostólica Romana es la única Religión de la provincia.

Artículo 2

Queda excluida en toda la extensión de su territorio el ejercicio de cualquier otra secta; y de consiguiente desechado el artículo doce del Tratado de Comercio y Amistad y Navegación entre las Provincias Unidas del Río de la Plata y Gran Bretaña que estableció la libertad de conciencia y tolerancia de cultos.

Se comprueba así que el desarrollo del protestantismo quedó limitado a Buenos Aires.

La plena vigencia del artículo doce del *Tratado de 1825* creó las condiciones favorables para la inauguración de la Iglesia Anglicana en septiembre de 1825 en Buenos Aires. Además facilitó el asentamiento de otros cultos protestantes que se constituyeron mediante la contratación de colonos que confesaban estos credos. Tal es el caso de la Iglesia Presbiteriana Escocesa. En 1825, Rivadavia conviene con los hermanos Robertson la contratación de un grupo de escoceses para la colonia agrícola Monte Grande. Por circunstancias adversas estos colonos emigran a Buenos Aires a constituyen su iglesia en 1828.

Rosas y la cuestión religiosa: Características del protestantismo inmigratorio (1829-1852)

La ascensión de Rosas al poder significó el fin de la ofensiva liberal y el inicio de un momento histórico que se caracterizó por su estilo paternalista y su vinculación a la Iglesia Católica. Sin embargo, “las colectividades extranjeras pudieron continuar normalmente sus prácticas religiosas”. No se tomó ninguna medida intolerante para restringir el ejercicio de sus cultos. El protestantismo lo confirma con la creación de escuelas y la fundación de nuevas iglesias.

En 1830 se fundaron dos escuelas de la Iglesia Anglicana. EN 1838, el St. Andrews Scotch School de la Iglesia Presbiteriana Escocesa, y en 1843 se autorizó la creación de una escuela para la Iglesia Anglicana. Las nuevas iglesias fueron la metodista (1836), y la luterana (1843).

Quiero finalizar el estudio de este período de independencia mencionando los rasgos comunes de las iglesias, que coinciden con las características del *protestantismo inmigratorio*: estrecha relación con la iglesia madre, uso de la lengua natal y fuerte estructura verticalista. De dichas características se deduce que se procuraba mantener el carácter étnico.

Ascensión del liberalismo y consolidación del protestantismo inmigratorio (1853-1900)

A partir de 1852 (derrota de Rosas en Caseros), el panorama nacional varió profundamente. La razón fue la vuelta al poder del liberalismo con su amplio plan de medidas o reformas que puso en marcha para impulsar el “progreso”, algunas de las cuales estimularon indirectamente la instalación del *protestantismo inmigratorio*. La organización política del estado figura entre éstas, donde la existencia de una Constitución que adoptaba al sistema republicano, la separación de los poderes y la defensa de los derechos individuales, era un verdadero incentivo.

La secularización de la sociedad es otra medida que estimuló la instalación protestante. Aunque aquélla ya se había iniciado en décadas anteriores, aún permanecía inconclusa, pues el clero católico detentaba todavía los resortes de la vida social.

Los liberales, quienes pensaban más en el hombre que en Dios y depositaban su esperanza en la razón, no aceptaron aquello. Por lo tanto lucharon por una sociedad civil plenamente secularizada. La ley de educación común, laica, primaria, gratuita y obligatoria (1884), la ley de matrimonio civil (1885) y la fundación del registro civil, son ejemplos de este ideario racionalista.

Por último, con el objeto de solucionar definitivamente la necesidad poblacional del país, los liberales materializaron el proceso de inmigración de ultramar.

Desde 1852 realizaron contactos con Europa, cuyo “resultado fue de 10.000 hombres anuales hasta la década 1880-1890 en que alcanzó un promedio de 64.000”. Entre éstos vinieron anglosajones con quienes las iglesias protestantes existentes crecieron y se fundaron otras en zonas rurales de La Pampa, Entre Ríos y Misiones.

Sintetizando, ésta es la medida que más contribuyó a la consolidación del *protestantismo inmigratorio* iniciado en el período anterior, cuyas características ya fueron presentadas. Aunque cabe destacar aquí que una de ellas, el uso de la lengua natal en los cultos, tuvo una variación, pues en iglesias como la Metodista comenzó a usarse la lengua nacional.

Imperialismo norteamericano y protestantismo evangélico (1880-1929)

En este período el desarrollo del protestantismo se hizo más complejo. A la vertiente inmigratoria europea se agregó otra, la evangélica, con origen en Estados Unidos, y conformó el Protestantismo Evangélico en nuestro país.

Los Estados Unidos alrededor de 1880, en posesión de una pujante industria y su unidad territorial consolidada, se lanzaron a la búsqueda de mercados de expansión.

Intervenciones militares en Honduras, Santo Domingo, Panamá, Cuna, Puerto Rico e intervenciones económicas en el resto de Sudamérica fueron haciendo realidad las aspiraciones imperialistas. Una nueva definición profundamente paternalista de la *Doctrina Monroe* justificaba todo esto: “en 1823 aquella era la negación del derecho de las potencias europeas a extender su dominio territorial al hemisferio occidental”; en 1880, “la doctrina se interpretó como una afirmación del derecho de los Estados Unidos a intervenir en la política de América Latina.

Líderes eclesiásticos protestantes respaldaron ampliamente aquel afán expansionista, pues veían en él “un instrumento necesario para el establecimiento de un ‘imperio de justicia’”. Estaban convencidos de que el deber del pueblo norteamericano era fomentar el avance del evangelio en virtud de un llamado de Dios.

De manera que al protestantismo político le sucedió el paternalismo religioso. Consecuente con éste, las iglesias del país del norte mandaron misioneros a Latinoamérica para propagar el evangelio, materializándose así la segunda vertiente de penetración protestante.

La inauguración sucesiva de iglesias provenientes de Estados Unidos en Argentina durante esos años, es el testimonio más firme del accionar de la corriente evangélica. En 1882, los Hermanos

Libres, originarios de Inglaterra, comenzaron sus primeros cultos. En 1884, los Bautistas fundaron su primera iglesia, y en 1890 lo hizo el Ejército de Salvación. En 1897 apareció la Iglesia Alianza Cristiana y Misionera; en 1903, la de los Bautistas del Sur (Estados Unidos). En 1905, los Luteranos del Sínodo de Missouri empezaron a celebrar sus primeras reuniones (actualmente IELA, Iglesia Evangélica Luterana Argentina). En 1908 lo hizo la Iglesia Evangélica Luterana Unida. En 1912 comenzó la obra de los menonitas. En 1919 se constituyó la Iglesia Evangélica Luterana Argentina. Finalmente, en 1924 se fundó la Iglesia Evangélica Congregacional.

Samuel Escobar en *El Reino de Dios y América Latina*, sostiene que el protestantismo evangélico se caracterizó por su semejanza teológica al protestantismo anabautista o radical en su dinamismo social y político.

En cuanto al dinamismo político, este protestantismo evangélico era portador de ideas de libertad, democracia y educación, valores que eran afines con los del Liberalismo o Modernismo “que significaba el establecimiento de la educación pública, la democracia representativa...” En cambio la Iglesia Católica, como ya lo mencionamos, se mostró como un obstáculo para la instalación de esta modernidad y del culto protestante.

Por esta razón, el protestantismo se vio enfrentado en una lucha anticlerical y con ella se incorporó al proyecto liberal modernista, demostrando así su dinamismo político.

La dinámica social del *protestantismo evangélico* se refleja permanentemente en la preocupación por la educación y el aspecto sanitario de los nuevos creyentes, quienes proceden generalmente del sector bajo de la sociedad y no de la clase alta. Pienso que esto se debió en parte a su condición de religión obrera, lo cual provocó falta de aceptación del nivel alto de la sociedad. Otra razón por la que se dirigió a los sectores bajos se funda en el hecho de que allí encontró las mayores necesidades económicas, sociales y espirituales, donde el clero católico no llegaba.

Dentro de la dinámica social está presente también al aspecto de la movilidad social de los que pasaron a integrar este credo. A los obreros les fue más fácil arribar a los estratos medios argentinos. Y este hecho se fundamenta en el énfasis que pone la doctrina protestante en dejar de lado los vicios, el alcoholismo, las relaciones fuera del matrimonio, etc. Las familias se estabilizaron y prosperaron.

De todos modos, creo que este tema se presta a una mayor investigación, posiblemente para el campo de la historia de las mentalidades.

El énfasis en la naturaleza espiritual del reino de Dios, la separación entre el trono y el altar, y la experiencia transformadora de la conversión personal, son elementos teológicos que nos hablan de una tradición anabautista o radical.

Advertirá el lector que en este último ítem extendí el análisis hasta 1929, puesto que considero, como ya demostramos, que no solamente nuestra historia nacional condicionó la aparición de este protestantismo, sino que tuvo mucha influencia la realidad histórica norteamericana. Basta recordar que Estados Unidos en 1929 atravesaba la depresión económica más fuerte de su

historia, con consecuencias nefastas en el orden internacional. La alternativa para comenzar a superar esta crisis fue la vuelta al proteccionismo, al menos por unos años. Por ende se detuvo (momentáneamente) la corriente evangelizadora que llegó a nuestro país. Esta ha sido la razón por la cual elegí 1929 como fecha de finalización de este ítem.

Situación del protestantismo en el interior

En este momento de mi estudio, llega a mis manos un trabajo que nos informa sobre la situación del protestantismo en el interior durante la segunda mitad del siglo XIX. Me refiero al trabajo inédito de David R. Powell titulado *El protestantismo en Tucumán*, en donde nos cuenta sobre el nacimiento de la primera iglesia protestante, que tuvo lugar en 1898 o 1899. Además, en lo que se refiere a la persecución por parte del clero católico a esta pequeña comunidad evangélica, transcribe lo siguiente: “¡Qué lucha tuvimos con los curas! – comentan en una de sus cartas -. Nos calumniaban y molestaban en toda forma. Hasta llegaron a mandar muchachos con kerosene para incendiar la carpa ... La mayoría de los diarios pidieron que la policía nos protegiera,”

Este aporte nos permite afirmar que en el interior, el espíritu religioso católico permanecía fuertemente arraigado en la segunda mitad del siglo XIX’

CONCLUSIÓN

Espero haber cumplido con mi objetivo de aportar ese marco histórico al protestantismo y contribuir con este trabajo a un esclarecimiento de la problemática protestante en nuestro país.

Pienso que el *protestantismo inmigratorio* estuvo llamado a la inmovilidad. La causa de esto, como se dijo ya, fue el intentar mantener los rasgos étnicos y culturales.

Por el contrario, vemos que el *protestantismo evangélico* fue más dinámico. Su objetivo principal, el evangelismo explosivo, se convirtió en el motor para ese rol dinámico en las distintas esferas de la vida argentina. Claro que muchas veces este tema toma un matriz agresivo, en parte por el medio ambiente en que se tiene que mover.

LECCIÓN 10

FACTORES EN EL CRECIMIENTO DEL PROTESTANTISMO

MOVIMIENTOS ECUMÉNICOS PROTESTANTES EN AMÉRICA LATINA

I. Objetivos:

1. Que el educando puede enumerar los factores sociológicos, políticos, económicas y antropológicos que se han utilizado para ayudar en explicar el gran crecimiento de las iglesias protestantes en América Latina.
2. Que el educando puede enumerar las principales organizaciones ecuménicas en América Latina y mencionar las características y tendencias teológicas de cada una.
3. Que el educando sepa evaluar las distintas estrategias misioneras discutidas en esta lección para su posible utilización en su ministerio.

II. Actividades:

1. Estudie el capítulo 10 del texto *Teología y misión en América Latina*.
2. Conteste las preguntas en este manual.
3. Este preparado para tomar un breve examen sobre el contenido de esta lección.

III. Preguntas:

Preguntas basadas en el capítulo 10 de *Teología y misión en América Latina*.

1. Según David Martin, las iglesias evangélicas tienen más posibilidades de crecimiento en culturas (subraye la respuesta correcta):
 - a. donde la iglesia tradicional todavía no se ha debilitado y donde la cultura se ha secularizado.
 - b. donde la iglesia tradicional se ha debilitado pero donde la cultura no se ha secularizado.
 - c. donde la iglesia tradicional se ha debilitado y donde la cultura se ha secularizado.
 - d. donde la iglesia tradicional no se ha debilitado y donde la cultura no se ha secularizado.
2. Verdadera / Falsa Durante tiempos de convulsión social, inestabilidad política guerra civil, las personas están más abiertas a cambiar su religión.
3. Una de las estrategias misioneras que han seguido la mayoría de las iglesias protestantes históricas ha sido de dar prioridad a la evangelización de la clase media. La mayoría de los templos y escuelas de las iglesias históricas están en las urbanizaciones de la clase media. Se cree esta clase socioeconómica es la clave para la evangelización y la transformación de Hispanoamérica. Anote aquí algunos argumentos a favor - y también en contra de esta estrategia evangelizadora:
4. La palabra **anomia** quiere decir (subraye la respuesta correcta):
 - a. actuar afuera de la ley o en contra de la ley.
 - b. la pérdida de memoria.
 - c. la pérdida de valores y la identidad del individuo.
 - d. cosas que ni son condenadas por la ley ni son impuestas por la ley.

5. ¿Por cuáles razones sociológicas ha crecido más el protestantismo entre agricultores que son dueños de la tierra que trabajan que entre campesinos que realizan sus labores trabajando en los terrenos de otros?
6. Estudios sociológicos que se han llevado a cabo muestran que las iglesias evangélicas en las grandes ciudades de América Latina han tenido más éxito en cuanto al crecimiento y el establecimiento de nuevas congregaciones en:
- las urbanizaciones de las la clase alta.
 - los barrios y barriadas donde viven los que recién han inmigrado a la ciudad desde el campo.
 - las urbanizaciones más viejas y tradicionales donde viven los que siempre han vivido han vivido en la ciudad.
 - la urbanizaciones donde viven los miembros de la clase media alta.
7. Verdadera / Falsa En América Latina el protestantismo ha mostrado una tendencia a crecer en aquellas partes que están siendo industrializado.
8. Verdadera / Falsa Más de 50 delegados oficiales de América Latina asistieron a la gran conferencia mundial sobre misiones, celebrada en Edimburgo, Escocia en el año 1910.
9. ¿Con cuáles fines se reunieron los delegados al Congreso de Panamá en el año 1916?
10. ¿Con qué propósito fue fundado el movimiento conocido como ISAL? ¿Qué quiere decir ISAL? ¿Cómo cambió la teología y la misión de ISAL a través de los años? ¿Qué pasó con ISAL?
11. Los fundadores de la organización que se llama CONELA se negaron a hacerse miembros de CLAI porque: (Subraye la respuesta correcta.)
- estaban en desacuerdo con la participación de pentecostales en CLAI.
 - en CLAI hay demasiados norteamericanos.
 - por su oposición a la teología de liberación que siguen muchos miembros de CLAI.
 - por considerar que la teología de CLAI es demasiado liberal.
12. Una manera buena para mantenerse informado sobre la teología y misión en América Latina es por medio de las revistas. Anote aquí los títulos de algunas de las principales revistas de las iglesias protestantes en Hispanoamérica,
13. Las dos preocupaciones más grandes de los obispos católicos en la primera reunión de C.E.L.A.M. en Río de Janeiro, 1955 fueron:
- como reformar la liturgia y contextualizarla para la América Latina.
 - la escasez de clero para atender a las masas católicas de América Latina.
 - el alarmante crecimiento del protestantismo y del marxismo.
 - la necesidad de lograr una transformación de la sociedad en base de una distribución más equitativa del producto nacional.

14. Se buscó la manera de aplicar las resoluciones del Segundo Concilio del Vaticano en:

- a. la Segunda Reunión del C.E.L.A.M. en Medellín, Colombia.
- b. la Tercera Reunión de C.E.L.A.M. en Pueblo, México.
- c. la Segunda Reunión de Lausanne.
- d. la Primera Reunión de CONELA.

15. ¿Cuál es la diferencia más grande y más importante que distingue a las iglesias de trasplante de las misiones evangélicas o misiones de fe?

16. ¿Cuáles eran las diferencias entre las dos corrientes de pensamiento protestante que se desarrollaron entre CELA II y CELA III?

17. En su propia opinión, ¿cuáles serían las ventajas o desventajas de la participación de iglesias luteranas en organizaciones interdenominacionales latinoamericanas como CLAI y CONELA?

18. ¿Cuál es la lección más importante que usted ha aprendido en esta unidad?

LECCIÓN 11

PENTECOSTALISMO EN AMÉRICA LATINA

I. Objetivos:

1. Que el educando puede enumerar los factores sociológicos, políticos, económicos y antropológicos que ayudan en explicar porque las iglesias pentecostales han crecido más rápidamente que las otras formas del protestantismo en América Latina.
2. Que el educando puede enumerar las características de las iglesias pentecostales en América Latina que demuestran la capacidad de estas iglesias de adaptarse de las formas culturales de los latinoamericanos.
3. Que el educando puede hacer una lista de las cosas que las iglesias luteranas pudieran aprender del movimiento pentecostal.
4. Que el educando puede elaborar una lista de algunos de los peligros inherentes en el movimiento pentecostal latinoamericano.

II. Actividades:

1. Leer y estudiar:
 - a. Estudiar la lectura adicional Anexo 11:1, “Cambio social y conversión” por Rubén Paredes A. en la revista *Misión*, junio de 1984, páginas 50-55.
 - b. Estudiar la lectura adicional Anexo 11:2, “La nueva presencia evangélica indígena” por Rubén Paredes A. en la revista *Misión*, octubre de 1984, páginas 96-101.
 - c. El undécimo capítulo de *Teología y misión en la América Latina*, páginas 71-88.
2. Contestar las preguntas en este manual.
3. Estar preparado para tomar un breve examen sobre el contenido de esta lección.

III. Preguntas:

Preguntas basadas en las lecturas adicionales Anexos 11:1 y 11:2 (dos artículos sobre la proclamación del Evangelio a los indígenas por Rubén Paredes tomados de la revista *Misión*).

1. Verdadera / Falsa Se mejoró bastante la suerte de los indígenas andinos como resultado de la victoria de los sudamericanos en las luchas por la independencia.
2. Verdadera / Falsa La Reforma Agraria Boliviana fue un factor socio-político que ayudó a los misioneros protestantes en la evangelización de los indígenas de Bolivia.
3. Verdadera / Falsa Según Paredes, existe una relación innegable entre la aceptación de la fe evangélica y la relación de ciertos cambios socio-políticos.
4. ¿Cuáles han sido los factores sociales que han sido utilizados por Dios en producir el gran movimiento de gente al evangelio en la provincia de Chimborazo en el Ecuador?
5. La cosmovisión de quechua se asemeja más a la cosmovisión de:
 - a. los misioneros protestantes provenientes de Norteamérica y Europa.
 - b. los misioneros católicos provenientes de España y Portugal.
 - c. los pueblos en que surgieron las Sagradas Escrituras.
 - d. los libertadores que lucharon por la Independencia de América del Sur.

6. Verdadera / Falsa Según Paredes, debe ser la tarea de los misioneros hispanos – convertir a los indígenas no solamente en fieles discípulos de Jesucristo sino en buenos latino-americanos también.

Preguntas basadas en el capítulo 11 del libro, *Teología y misión en América Latina*.

7. El movimiento pentecostal moderno comenzó con:

- a. la experiencia de Aldersgate.
- b. el avivamiento de la Calle Azusa.
- c. el avivamiento del Dr. Willis Hoover
- d. la Conferencia Mundial de Misiones en Edimburgo en 1910.

8. Según los pentecostales, el comienzo del movimiento pentecostal moderno corresponde al:

- a. la salida del ángel con el evangelio eterno de Apocalipsis 14:6
- b. la gloria de Jehová que llena el templo en Ezequiel capítulo 45.
- c. la lluvia tardía mencionada en Joel 2:23.
- d. el rollo volante de Zacarías 5:1.

9. ¿Cuál es la segunda bendición de la cual habla Juan Wesley en su teología? ¿Cuál es la conexión entre la segunda bendición del Juan Wesley y el “bautismo del Espíritu Santo” en el pentecostalismo?

10. Si le llega un hermano en la congregación, preguntándole: “¿Qué es el bautismo en el Espíritu Santo de que habla la Biblia?” ¿Cómo contestaría?

11. Según los pentecostales, ¿cuáles han sido los dos factores más grandes que han sido la causa de las bendiciones que Dios ha derramado sobre su movimiento? ¿Está usted de acuerdo con esta evaluación? Explique:

12. ¿Qué elementos en el movimiento pentecostal han sido factores importantes en la atracción que la iglesia pentecostal ha tenido para las mujeres?

13. En su opinión, ¿cuáles son los factores positivos y negativos en la manera en que los pentecostales han preparado sus líderes en América Latina?

14. ¿En qué manera han incorporado los pentecostales la fiesta latinoamericana en sus sistema de adoración?

15. ¿Cuáles son algunas de las otras semejanzas que se puede notar entre el pentecostalismo y la religiosidad popular latinoamericana?

16. ¿Está de acuerdo con el análisis que han hecho los teólogos de liberación del pentecostalismo? Explique en que puntos está de acuerdo y donde no:

17. Estudios llevados a cabo a partir del año 1991, revelan que el enorme crecimiento del protestantismo en América Latina y especialmente del pentecostalismo se está menguando y en algunos países se ha estancado completamente. En una oportunidad se creía que Guatemala se iba a convertirse en el primer país latinoamericano con una mayoría protestante. Tales pronósticos ahora se ven demasiado optimistas. Las cifras en cuanto al porcentaje de protestantes en Guatemala muestran que durante los últimos 12 años no se han registrado cambios en cuanto al porcentaje de protestantes en Guatemala. Tanto las cifras dadas por el último censo como las encuestas llevadas a cabo por agencias privadas muestran que 25% de los guatemaltecos se identifican como protestantes.

Observadores notan con alarma el alto índice de hermanos que después de poco tiempo en la iglesia, abandonan su fe pentecostal. 48% de los pentecostales de la segunda generación ya no practican la fe de sus progenitores. En México 68% de las personas bautizadas en la fe evangélica ya son miembros de la iglesia después de 10 años.

Se dan muchas razones para explicar este fenómeno. Una de ellas es que la sociedad latinoamericana ha llegado a ser caracterizado por el cambio religioso. No solamente se convierten católicos romanos al protestantismo, hay protestantes que se cambian a otros movimientos protestantes tales como aquellos que proclaman el evangelio de la prosperidad. Hay católicos y protestantes y se hacen miembros de nuevas sectas y de las religiones autóctonas y afro-americanos. Hay protestantes que vuelvan a la iglesia católica y miembros de comunidades de base que se cansan de cuestiones socio-políticas y se convierten a un grupo neo-carismático. 25% de los habitantes de la ciudad de São Paulo, la segunda ciudad más grande del mundo, han cambiado de religión. Usualmente los miembros que permanecen dentro de las filas de una religión determinada son aquellos que han logrado formar parte de una red de amistades con otros miembros del mismo grupo.

Entrevistas con hermanos pentecostales revelan que muchos miembros de congregaciones pentecostales encuentran gran dificultad en conformar sus vidas y las vidas de sus familias al carácter perfeccionista de muchos grupos pentecostales y neo-carismáticos. Muchos hermanos se cansan de esforzarse en seguir las fuertes demandas morales y sociales impuestas por sus líderes (Cleary 2004:53). Algunos analistas sospechan que en muchos grupos pentecostales los miembros menos comprometidos son desechados para no impedir a los miembros más comprometidos en su búsqueda de una espiritualidad más alta y en la obtención de otras metas tanto personales como congregacionales. Otro factor que ha contribuido al éxodo de miembros de las iglesias pentecostales es el hecho de que 40% de los miembros de iglesias pentecostales han realizado más estudios que sus guías pastorales.

¿Conoce usted a alguien que ha abandonado la Iglesia Pentecostal últimamente? ¿Por cuáles razones ha dejado de asistir a su iglesia?

18. ¿Cuál es la lección más grande que usted ha aprendido en esta unidad?

Anexo 11:1

Páginas 50-55 del artículo, “Cambio social y conversión”, por Rubén Paredes A., de la revista “Misión”, junio de 1984.

El presente trabajo tiene el propósito de llamar a la atención de la iglesia evangélica en América Latina algunos aspectos del desarrollo y expansión de la fe evangélica entre los pueblos indígenas en este continente. En los últimos veinticinco años ha venido produciéndose un despertar de la fe poco común en la historia de la propagación del evangelio entre los pueblos autóctonos americanos. Este despertar de la fe no se da en un vacío, sino en relación con los cambios sociales y económicos que se están produciendo. Los fenómenos socio-económicos no son los que determinan el despertar y hambre por el evangelio, pero sí, de hecho, existe una relación que no puede ignorarse. Desde mi punto de vista, Dios utiliza los fenómenos socio-económicos, entre otros, para preparar y convencer a los hombres que necesitan de las Buenas Nuevas de salvación.

Debo aclarar que el contexto del cual escribo es la zona andina, particularmente Ecuador, Perú y Bolivia. Es posible que algunas de las cosas que mencionaré no sean aplicables a toda América Latina. Sin embargo, es mi sospecha que mucho de lo que digo es aplicable a la mayoría de los países con un alto porcentaje de indígenas como algunos de Centroamérica y México.

I. Las relaciones indio-mestizas en perspectiva histórica

El histórico debate en el siglo XVI entre Bartolomé de Las Casas y Juan Gines de Sepúlveda sobre el Nuevo Mundo, el indígena americano y el papel de España en sus nuevos dominios sugiere dos modelos de acercamiento de los cuales se derivarían las maneras de pensar que han condicionado nuestra acción y actitud hacia el indígena a través de la historia de los últimos siglos. Es importante repasar estos dos modelos para luego ver su aplicación en nuestro mundo contemporáneo.

Las ideas de Sepúlveda

Como sabemos, Sepúlveda fue un prestigioso jurista y teólogo español, fuertemente influenciado por las ideas aristotélicas acerca del hombre. Para Sepúlveda los hombres habían nacido para ser, algunos amos y señores y otros siervos y esclavos. Naturalmente, en su aplicación a las poblaciones aborígenes de las Américas, Sepúlveda sustentaba que los indígenas habían sido destinados a ser siervos de los españoles, quienes eran sus amos por naturaleza. Para hacer tales afirmaciones se basó en las apreciaciones del historiador Francisco de Oviedo, ya que Sepúlveda nunca había pisado tierra americana.

Sepúlveda, en base de los informes de Oviedo, había concluido que el poblador americano era por naturaleza “rudo y limitado en entendimiento:; lo cual hacía inferior al español y consecuentemente destinado a ser su siervo o esclavo natural. Según Hanke, en el siglo XV y XVI, los eruditos y filósofos de la época usaban

El término “esclavo natural” para indicar personas que poseen a la vez rudeza indígena y costumbres bárbaras e inhumanas. Aquellos que sufren estos defectos son esclavos por naturaleza . . . Aquellos que los sobrepasan en prudencia y talento, aun cuando físicamente inferiores, son sus señores y tienen dominio sobre ellos (1968:314).

Para Sepúlveda el uso de las armas por los españoles estaba justificado en la empresa colonizadora. Sin embargo, como una cortesía española los representantes del Rey debían dar a los indígenas la oportunidad de someterse voluntariamente, “quizás sin el uso de las armas”. Si esta cortesía era rechazada, entonces el uso de las armas no sólo era necesario y justificado sino que cumplía un papel de juicio de Dios sobre los aborígenes por sus muchas idolatrías y “barbaries”. Además, de esta manera – argumentaba Sepúlveda – la labor de civilización y cristianización sería más fácil.

Finalmente, Sepúlveda estaba convencido de que los indígenas americanos deberían sentirse privilegiados de ser conquistados por seres tan virtuosos como los españoles”

¿Cómo podemos dudar que estas gentes, tan incultas, tan bárbaras, contaminadas con tantas impiedades y torpezas han sido injustamente conquistados por tan excelente, piadoso y justísimo rey como lo fue Fernando el Católico y lo es ahora el César Carlos, y por una nación humanista, excelente en todo género de virtudes (Hanke 1968:315, 316).

Las ideas y praxis de Bartolomé de Las Casas

El otro lado de la moneda en cuanto a la cuestión indígena durante la colonización española está representado por el dominico Bartolomé de Las Casas.

Para Las Casas, los indígenas americanos eran tan racionales y dotados como los españoles. Por lo tanto, no podían ser caracterizados como “esclavos naturales”. Para Las Casas la única religión que podía existir entre los indígenas y España era la de directos vasallos del Rey; por consiguiente, los españoles que venían al Nuevo Mundo no debían usarlos para su servicio y beneficio.

Según Lewis Hanke, Las Casas fue uno de los primeros en cuestionar la interpretación de la bula papal que donaba el Nuevo Mundo a España. Para Las Casas la única justificación de España en las Américas era la predicación pacífica de la fe. En su obra *El único modo de atraer a los pueblos a la verdadera religión*, Las Casas sostiene que

La providencia divina estableció para todo el mundo y para todos los tiempos, un solo, mismo y único modo de enseñarles a los hombres la verdadera religión, a saber: la persuasión del entendimiento por medio de razones y la invitación y suave moción de la voluntad. Se trata indudablemente de un modo que debe ser común a todos los hombres del mundo, sin ninguna distinción de sectas, errores, o corrupción de costumbres. (Fundo de Cultura Económica, Panuco, México, 1942).

Esta metodología de evangelización asumía la racionalidad de los pueblos indígenas y de la humanidad entera.

Las Casas, en su afán por oponerse al atropello contra los indígenas enfatizó los aspectos positivos del hombre autóctono. Algunos le han atribuido el papel de precursor del “mito” del “salvaje noble y bueno” que no tiene dobleces ni pecados. No hay duda de que Las Casas puso el acento en la bondad indígena, en medio de una multitud de voces que no tenían casi nada bueno

que decir acerca de los pobladores del Nuevo Mundo. EL siguiente párrafo nos da una idea de la visión que Las Casas tenía del indígena:

Todas estas universas e infinitas gentes a todo género crió Dios las más simples, sin maldades, ni dobleces: obedientísimos, fidelísimos a sus señores naturales y a los cristianos a quien sirven, más humildes, más pacíficas, sin rencillas ni bulliciosas, no querulosas, sin rencores ni odios, sin desear venganzas que hay en el mundo . . . son también gentes paupérrimas y que no poseen bienes temporales . . . cierto estas gentes eran más bienaventuradas del mundo, si solamente conocieron a Dios.

Como sabemos, lo notable y ejemplar de Las Casas es que no hizo su defensa de los pueblos indígenas en un vacío o en lo abstracto. En contraste con Sepúlveda, Las Casas vivió en territorio americano y dedicó toda su vida a la evangelización y defensa de los pueblos autóctonos. La vida y obra de Las Casas y de otros religiosos de similar militancia, se yergue como un ejemplo digno de estudiarse e imitarse en la misión de la Iglesia en América Latina.

Sepúlveda y Las Casa en América Latina contemporánea

En su esencia, los argumentos acerca del indígena americano no cesaron en el siglo XVI ni al término de la etapa colonial. Después de la lucha por la Independencia del dominio de España, la cuestión indígena persistió. La introspección de muchos intelectuales latinoamericanos los llevó a explicar nuestro “subdesarrollo” como una consecuencia de la población indígena. Mucha de esta reflexión reflejaba en alguna medida las ideas de Sepúlveda. Esta posición era ratificada “científicamente” en base a una teoría evolucionista en boga en esos tiempos. Un ejemplo de este pensamiento aparece en Alejandro Deutua quien, refiriéndose a las condiciones sociales del Perú, en 1937 afirmaba lo siguiente:

La tragedia del país se debe a la raza indígena que se ha deteriorado psicológicamente. Debido a la rigidez biológica de sus miembros, su ciclo evolucionario ha terminado. Por lo tanto, ellos no han sido capaces de transmitir a los mestizos las virtudes que exhibieron en su fase progresiva . . . El indígena no puede ser otra cosa que una máquina (tomado de Fuenzalida 1970:17)

Se debe indicar que Deustua no sólo aplicaba su visión evolucionista a los indígenas, sino también a los mestizos y a los españoles. Para él, los mestizos habían heredado los aspectos negativos de indígenas y españoles.

Fuenzalida sugiere que ideas similares a la de Deustua han sido popularizadas y en nuestros días son compartidas por muchos sectores de la población latinoamericana:

El indio, quien era sobrio, honesto, y diligente durante el tiempo de los incas, es considerado que se ha degenerado gradualmente debido a la coca, el alcohol y la explotación de los españoles. El indígena de hoy día es visto como ocioso, borracho, mentiroso y ratero, etc. Él era inteligente y capaz en tiempos antiguos pero se ha hecho irreparable y por lo tanto constituye una carga para la nación (1970:17).

Los indígenas de América Latina son conscientes hoy en día de la explotación y el prejuicio que persisten contra su persona y sus comunidades. Esta actitud a menudo proviene de las autoridades del gobierno, de ciertos grupos con poder económico, y de la población no indígena

del país, Las formas de explotación y prejuicio contra el indígena quizás sean diferentes a las del siglo XVI, pero su realidad deshumanizaste no ha cambiado en nada.

Las voces de protesta contra la explotación indígena que se remontan a los padres dominicos y a Las Casas en el siglo XVI han aumentado en nuestros tiempos. Tanto en los sectores religiosos, católicos y protestantes, como en los sectores políticos y académicos uno encuentra la denuncia del etnocentrismo y del racismo hacia el indígena y otras clases oprimidas. Estas son señales de esperanza en un continente que lucha por su liberación social y espiritual.

Los cambios sociales y su relación con la aceptación de la fe evangélica por parte de los indígenas

Casi siempre ha existido una relación entre los cambios sociales y la aceptación o el rechazo de la fe evangélica. La experiencia peruana sugiere, por ejemplo, que en los tiempos de la lucha por la independencia hubo un desgaste socio-religioso en la Iglesia Católica, que apoyaba al régimen colonial. Esto a su vez permitió la apertura de nuestros líderes de la independencia a corrientes ideológicas y religiosas opuestas a la ortodoxia tradicional. Así Diego Thomson, uno de los primeros colportores de la Biblia, a pesar de ser evangélico, fue invitado por los gobiernos de Argentina, Chile, Perú, Ecuador y Colombia a contribuir a la implementación del sistema lancasteriano que utilizaba la Biblia como uno de sus libros de texto. Además, durante este período Thomson tuvo amplia libertad para desarrollar sus actividades de colportaje.

Por lo general, durante períodos de cambio de gobiernos conservadores a gobiernos liberales se ha experimentado una apertura y tolerancia a la predicación de la fe evangélica. En Ecuador, por ejemplo, el gobierno del general Eloy Alfaro (caudillo liberal), autorizó el ingreso de misioneros protestantes al país en 1896, después de largos años en que las puertas habían permanecido cerradas para ellos. Lo mismo podríamos afirmar acerca de Bolivia, Guatemala y otros países.

Tengo entendido que actualmente en Centroamérica, escena de grandes batallas socio-políticas e ideológicas. Existe una gran apertura al evangelio. Al respecto Kessler opina:

Hoy en día en Centroamérica hay una apertura poco común al evangelio, pero al mismo tiempo hay muchas corrientes políticas e ideológicas que se cruzan. EN enero, pensamos que el equipo de Evangelismo a Fondo debería producir una declaración con el objetivo de ayudar a los cristianos a adoptar una posición positiva pero crítica en esta situación; esto está resultando ser una tarea muy difícil (*Latin American Evangelist*, Sept-Oct. 1980:4)

Esta relación entre los cambios sociales y la apertura a la fe evangélica es mucho más clara cuando se observa el proceso evangelizador entre las poblaciones indígenas. La experiencia ecuatoriana, peruana y boliviana evidencian este hecho.

Los cambios socio-políticos que ocurrieron en nuestro continente como resultado de las luchas por la Independencia no afectaron en lo más mínimo a las poblaciones indígenas. Hoy en día se reconoce que aunque el indígena participó en las luchas contra el poder español, su situación socio-político y religiosa continuó siendo igual o incluso empeoró después de la partida de los españoles.

Una de las razones por la cual la situación del indígena no mejoró en nada fue que los líderes de la Independencia y los que se apoderaron del poder eran esencialmente mestizos y criollos que abrigaban las actitudes y prejuicios españoles contra los indígenas. Igualmente, la estructura socio-económico y estructural de la sociedad quedó prácticamente intacta. Esto fue especialmente cierto en relación con la tenencia de la tierra. Los latifundios y las grandes haciendas continuaron en sus formas coloniales; los indígenas continuaron viviendo como siervos bajo condiciones paupérrimas. Bajo estas condiciones, el campesino indígena se enclaustró y fue enclaustrado en un hermetismo impenetrable, el mismo que no permitió que ideas y personas de afuera fueran aceptadas. Este hermetismo se extendía también a la presencia misionera y la propagación del evangelio.

La experiencia boliviana. Antes de la Revolución Boliviana de 1951, el 95% de la tierra cultivable estaba en manos de 3.5% de la población (*Colección Proceso* 10:29).

Total de ha. Procesadas (+17.4% de la superf. Nacional	19.008.937
Total de ha. Distribuidas (+16.6% de la superf. Nacional	18.186.176
Total de títulos otorgados	476.964
Total de beneficiados	303.543

Además de la distribución de la tierra a los campesinos y el otorgamiento de títulos, uno de los cambios importantes que produjo la Reforma Agraria fue la redistribución del trabajo:

Antes el patrón controlaba en forma gratuita tres, cuatro, y hasta cinco jornales semanales para cada uno de sus colonos. Con la reforma los colonos recuperaron esos jornales para sí . . . (*Colección Proceso* 10:31)

Como toda reforma agraria, la boliviana no estuvo inmune a los problemas de implementación que acompañan a un cambio radical de esta naturaleza. Estos se hicieron sentir en las áreas de administración, producción y parcelación y fueron un tanto excesivos. A pesar de todos estos problemas, el hecho evidente fue la terminación de un régimen anacrónico de tenencia de la tierra.

La Reforma Agraria afectó directamente la autonomía y autogestión del campesino. Concretamente, le permitió más libertad de acción. Ya no era el hacendado el que controlaba eternamente su vida. El campesino tenía la posibilidad de trabajar su tierra como él quería y podía viajar a la ciudad temporal o permanentemente para suplementar sus recursos económicas. Además, podía optar por una posición socio-política y aun religiosa diferente de la de sus antiguos dueños o tradiciones. Concretamente, tenía más oportunidad de escuchar la fe evangélica, si así lo quería. EL cura, el hacendado y el político local habían perdido su tremendo poder de control sobre la vida del campesino boliviano.

Las primeras misiones evangélicas en Bolivia se establecieron a fines del siglo XIX y comienzos del XX. Durante las décadas iniciales se visitaron las estancias y pueblos campesinos en forma extensa, pero los convertidos eran muy pocos (Wagner 1970:76). Antes de la promulgación de la Ley de Reforma Agraria, sólo en contados lugares, particularmente en los centros mineros y urbanos, la fe evangélica había producido cierto impacto evidenciado por los grupos de creyentes

establecidos. A partir de los cambios sociales relacionados con la Revolución Boliviana de 1951 se observa una apreciable aceptación y propagación de la fe evangélica.

Aunque es necesario hacer un estudio más riguroso de las relaciones existentes entre la aceptación del evangelio y el progreso de la Reforma Agraria en Bolivia a través de los años, este cuadro demuestra que a partir de la Revolución de 1951 ha habido un crecimiento constante de la población evangélica campesina.

La experiencia peruana

La evangelización de la población campesina en el Perú se inició en la primera década del presente siglo. Con contadas excepciones a lo largo de los años, la propagación de la fe evangélica entre los campesinos fue bastante lenta. Sólo en aquellos lugares donde la presencia de las haciendas era mínima o nula se observó una actitud más positiva hacia la fe. La aceptación de la fe fue notable también entre los campesinos que trabajaban en centro mineros a donde emigraban dejando sus pueblos de origen, ya que, en general, tenían menos presiones sociales respecto a la aceptación de la fe. En el caso del Perú esta situación está ilustrada en el valle de Mantaro (Departamento de Junín) y en los centros mineros de la sierra central del país. Sólo en estos lugares, con excepción de los centros urbanos, la fe evangélica tuvo una aceptación favorable antes de la promulgación de la Ley de la Reforma Agraria de 1968.

Antes de 1964, en el Perú el 3.9% de la población tenía el control de 80.6% de la tierra, mientras que el 96.1% de la población (a saber, los campesinos) tenían solamente el 19.3% de las tierras. En 1964, bajo el gobierno de Belaunde se inició la implementación de una ley de reforma agraria bastante limitada. A lo largo de cuatro años y medio sólo se redistribuyeron tierras para 11.750 familias (Colección Proceso 10:90).

En 1968 el gobierno militar de Juan Velazco Alvarado promulgó una ley de reforma agraria mucho más radical, que significó la desaparición de las haciendas y latifundios en el Perú. En 1978, a nueve años de la promulgación de la ley, se habían adjudicado ocho millones de hectáreas a 350.000 familias campesinas. (La Prensa, 24 de junio de 1978).

Las reformas estructurales del gobierno de Velazco afectaron en forma decidida la aceptación de la fe evangélica por parte de los campesinos de la tierra. Como resultado de la desaparición de las haciendas, el campesino comenzó a tener más libertad de acción. Ahora podía, entre otras cosas, emigrar temporal o permanentemente a las ciudades o a la ceja de la selva. De igual manera, el evangelio podía predicarse donde antes era restringido ya que el hacendado y el cura local se oponían.

En las zonas donde las haciendas y latifundios predominaban fuertemente, el evangelio encontró una resistencia feroz; pero en estas mismas regiones, una vez desaparecidas las haciendas, se observó una apertura a la fe nunca vista antes. En algunos casos pueblos enteros se han convertido a la fe evangélica, y son los mismos creyentes campesinos quienes se constituyen en los propagadores de la fe. Desafortunadamente, no contamos con datos cuantitativos que nos darían una idea más concreta de la aceptación de la fe desde la implementación de la Ley de Reforma Agraria hace más de diez años. Sin embargo, es irrefutable el hecho de la aceptación de

la fe en los últimos quince años y su relación con los cambios sociales ocurridos durante este período.

La experiencia ecuatoriana

Uno de los avivamientos y movimientos de gente más conocidos es el del establecimiento de la fe evangélica entre los indígenas de la provincia de Chimborazo en el Ecuador. Los primeros esfuerzos misioneros entre los indígenas de esta provincia se iniciaron en 1902 bajo los auspicios de la Unión Cristiana Evangélica. Entre 1902 y 1954, a pesar del prolongado esfuerzo misionero evangelizador, los convertidos podían contarse con los dedos. Entre 1954 y 1964, la situación evangelizadora se puede caracterizar como una de crecimiento lento; al final de la mencionada década había unos 250 convertidos. La tercera etapa, entre 1964 y 1980, se puede caracterizar como de consolidación de la iglesia quichua. A fines de dicho año había aproximadamente unos 36.000 creyentes donde casi toda la población se había convertido a la fe evangélica.

Hay diversos factores que nos ayudan a entender los procesos de evangelización y la aceptación o el rechazo de la fe en diferentes etapas. Entre estos factores están la manera como se presentó el evangelio y la percepción que los quichuas tenían de los misioneros y del evangelio, pero también la tenencia de la tierra y sus formas de trabajo.

Ecuador es uno de los países que todavía no han implementado ni promulgado una ley de reforma agraria de tipo radical como la de Bolivia o Perú. Sin embargo, a través de los años se han hecho reformas que han afectado a la población campesina en su disposición a recibir la fe evangélica.

En 1964, el gobierno ecuatoriano promulgó una ley de reforma agraria que inició una limitada redistribución de algunas haciendas. Uno de los aspectos más importantes de esta fe fue la erradicación del *huasipungo*, es decir, el trabajo gratuito que el indígena prestaba a la hacienda, y la introducción del trabajo asalariado. Bajo este nuevo régimen, muchos indígenas recobraron cierto grado de autonomía y libertad para encaminar sus vidas. Aunque falta un análisis más riguroso de la relación entre estos cambios sociales y la aceptación de la fe evangélica, es un hecho innegable que esta reforma agraria afectó positivamente la aceptación de la fe evangélica en la provincia de Chimborazo.

Conclusión

Concluimos que existe una relación innegable entre la aceptación de la fe evangélica y la realización de ciertos cambios socio-económicos. Específicamente, concluimos que la aceptación de la fe evangélica por parte de grupos indígenas quechuas de la zona andina se realiza dentro del contexto de la promulgación e implementación de leyes de reforma agraria que proveen al campesino no sólo la posibilidad de trabajar su propia tierra o la de su comunidad, sino también tener un grado de control de su propio destino. Esta liberación relativa de su vida permite optar por nuevas posibilidades de vida. La fe evangélica, entre otras, se le presenta como una alternativa que le dará una nueva manera de enfrentar la vida y los rápidos cambios socio-culturales.

Sería muy simplista afirmar que la aceptación de la fe evangélica se debe exclusivamente a la Ley de la Reforma Agraria. Aunque este es el factor que yo he enfocado en esta oportunidad, es

obvio que existe un sinnúmero de ingredientes que han hecho posible la aceptación de la fe. Primordialmente, detrás de todos estos procesos está la misteriosa mano de Dios, quien siempre nos provee sorpresas y escapa la predicción y al análisis humanos. No quisiera pretender adelantarme y predecir lo que Dios hará. Al mismo tiempo, podemos decir que Dios utiliza factores muy humanos, muy históricos, muy sociales para llevar adelante sus planes y propósitos en favor del hombre. Es mi convicción que Dios usó los procesos de Reforma Agraria y otros factores humanos para preparar el corazón de mucha gente y pueblos campesinos con el propósito de darles las Buenas Nuevas de salvación, al mismo tiempo que les proveyó cierta libertad socio-política y una condición de vida más digna.

Anexo 11:2

“La nueva presencia evangélica indígena” por Rubén Paredes A.,
de la revista “Misión”, octubre de 1984, páginas 96-101.

En agosto de 1979, en la ciudad de Ayacucho, Perú, por primera vez en la historia de las relaciones evangélicas se realizó el Festival Internacional de Música Evangélica y Encuentro de Líderes Quechuas de Ecuador, Perú y Bolivia. En esta oportunidad conjuntos musicales evangélicos de los tres países celebraron y compartieron la manera cómo Dios había estado bendiciéndoles y ayudándoles en sus luchas para evangelizar a sus paisanos por vivir y expresar la fe dentro del contexto de su rica cultura que a lo largo de los años había sido denigrada y rechazada por la sociedad dominante.

Los participantes de Ayacucho emitieron una declaración conjunta que entre otras cosas dice: Reconocemos que nuestra cultura tiene muchos aspectos positivos que en el pasado fueron rechazados y negados en la comunicación del evangelio, pero ahora que la Iglesia Quechua-Quichua está creciendo y madurando, los está redescubriendo y utilizando para la gloria de Dios, como por ejemplo: la música, el trabajo comunitario, el arte manual y textil, etc. (*Declaración de Ayacucho*, agosto de 1979).

La nueva presencia indígena evangélica en nuestro continente representa una revalorización del contexto socio-cultural indígena. A menudo en el pasado la evangelización fue percibida por los pueblos quichuas como la difusión de una fe y manera de vivir extrañas que hacían violencia a su integridad cultural, a la cual estaban aferrados en medio de una sociedad que los explotaba y marginaba.

Uno de los líderes quechuas prominentes del movimiento evangélico en Perú, Fernando Quicaña, dice lo siguiente al respecto: Hace más de 40 años las Buenas Noticias de Dios llegaron al pueblo quechua: agradecemos a Dios por esta preocupación que tuvieron los misioneros y nacionales. Sin embargo, no tuvieron cuidado de los usos y costumbres del pueblo quechua tales como trabajos comunales, fiestas religiosas, falsas creencias, el *ayllu*, modos de vivir y vestir, los instrumentos musicales y las canciones, etc.

Quicaña continúa diciendo: El evangelio fue acompañado con la cultura de aquellas personas que trajeron el mensaje de Dios a los quechuas. A este procedimiento se le conoce como *transculturación* o *aculturación*. Es decir, se ha traído el evangelio juntamente con la cultura del

predicador mestizo o misionero. Exigía demasiado formalismo, aunque no cuadraba con la realidad quechua. Por esto, hubo muchas veces persecución innecesaria en las comunidades donde aparecía el evangelio. Muchas veces no era tanto por la fe sino por el choque cultural (Quicaña 1981:20).

Esta toma de conciencia de cierta deficiencia en la evangelización no se queda en la crítica. Incluye el reconocimiento de que dentro de la cultura quechua hay un dinamismo de crecimiento, cuantitativo y cualitativo que desafía a la iglesia indígena a redescubrir sus valores culturales para la gloria de Dios y la evangelización de sus paisanos. Por esta razón la Declaración de Ayacucho hace un llamado a las iglesias evangélicas Quechuas-Quichuas del Mundo Andino, para que juntos reconozcamos y reflexionemos seriamente sobre el valor de la proclamación del evangelio y su vivencia dentro de nuestra cultura . . . Nos comprometemos a unir nuestros esfuerzos espirituales y culturales para dar cumplimiento a la gran comisión del Señor Jesucristo, en nuestros pueblos y en el mundo entero.

La iglesia quechua en la zona andina en los últimos quince años bajo la dirección de sus propios líderes, ha comenzado a expresar y comunicar la fe en su propio contexto socio-cultural. Las artes textiles, la cerámica, el drama, la música, sus formas tradicionales de organización social, recreación y trabajo sirven como materia prima para expresar y comunicar la nueva fe. La misma cosmovisión quechua que en gran manera se asemeja a la cosmovisión de los pueblos en que surgieron las Sagradas Escrituras, está ayudando a una comprensión más eficaz de la fe.

El espacio no nos permite abundar en ejemplos de la manera en que la iglesia evangélica indígena quechua está comenzando a expresar su fe más auténticamente. Nos limitamos a mencionar algo del peregrinaje de la iglesia en el desarrollo de su propia himnología.

Desarrollo de la himnología quechua

Los pueblos quechuas de los Andes son eminentemente inclinados a los cantos, danzas, bailes y marchas. Estos están relacionados con un pasado muy rico en expresiones musicales que utilizan un sinnúmero de instrumentos y formas musicales que varía según peculiaridades regionales y aun locales. Las ceremonias religiosas, políticas y sociales han estado a lo largo de los siglos impregnados de este vasto folklore musical. Quitarle al pueblo su música es como quitarle su alma y espíritu.

Paradójicamente, en la predicación del evangelio que buscaba la salvación del alma indígena a menudo se rechazó esta expresión vital del pueblo indígena. Consciente o inconscientemente, se le impuso una himnología extraña, aunque preciosa en su contexto original. Las traducciones de tonos y mensajes cantos traídos por los predicadores de otras latitudes no llegaban no expresaban el sentir del pueblo quechua. En muchos casos, si el recién convertido tenía un conocimiento musical anterior a su conversión, se le decía que se olvidara para siempre de sus instrumentos, ya que esto constituía parte del “bagaje satánico” que debía ser rechazado para siempre.

Esta manera de acercarse a la evangelización campesina es en parte comprensible, ya que se quería romper con la antigua manera de vivir para dar lugar a una nueva. Pero detrás de esta motivación (muy buena, quizás) estaba una “satanización” de toda la cultura, incluyendo no sólo lo malo sino también mucho de los bueno.

Específicamente, en el caso del Perú, se prohibió el huayno (una de las expresiones musicales más populares de los Andes) como base de una himnología evangélica indígena. Esta prohibición (en algunos casos, si no en la mayoría) ha venido de hermanos extraños al contexto quechua: algunos misioneros extranjeros y algunos mestizos. Reflexionando al respecto, el líder quechua Fernando Quicaña dice: Nuestros hermanos mestizos nos dicen: “Cuando cantas una alabanza a Dios en huayno, es pecado: puedes recordar tu vida antigua; los borrachos pueden bailar en la puerta de la iglesia”. Con estas y otras amonestaciones han tratado de desadaptarnos de nuestra propia música y de nuestra propia cultura (Quicaña 1981:35).

Continuando con su reflexión, Quicaña pregunta: También queremos preguntarles a ellos, cuando cantan a Dios en formas de salsa, pop, rocanrol, cumbia, baladas, etc. ¿por qué no pecan? ¿por qué no recuerdan ellos sus vidas antiguas? ¿por qué no bailan los borrachos en la puerta de sus iglesias? ¿o no existen éstos en su cultura? (Quicaña 1981:35).

La historia demuestra que todo esfuerzo por hacer la fe más pertinente a la cultura y necesidades de la gente ha estado acompañado de controversia y conflictos. Esto es parte del proceso de entender y expresar la fe más adecuadamente a nuestra realidad. Estos mismos esfuerzos por desarrollar una himnología autóctona también estuvieron, y están presentes entre los hermanos quechuas de Ecuador y Bolivia.

La batalla por incorporar el rico folklore musical quechua en el desarrollo de una himnología indígena ya está prácticamente ganada. Con ciertas excepciones, hoy día existe una amplia aceptación de su legitimidad. Esto es evidenciado por el sinnúmero de coros, himnos, conjuntos, festivales musicales, que han surgido a lo largo de la zona andina. Esta aceptación ha cobrado importancia especialmente en relación a la tarea evangelizadora.

Aunque todavía no se han hecho las correlaciones del caso, sugiero y me adelanto en afirmar que existe una relación directa entre la aceptación del evangelio y el desarrollo de una himnología quechua. Al respecto otro líder quechua el Perú, Melchor Huillca afirma:

En los últimos dos años hemos comenzado a incentivar la comunicación del evangelio usando la música autóctona (huayno) del mundo quechua y hasta aquel hemos notado un despertar espiritual y una unidad más digna del evangelio que antes no teníamos (Quicaña 1981:37).

En un pueblo cuyos sentimientos más profundas se expresan por medio de la música y el canto, no debe extrañarnos que el poder expresar la fe evangélica en esos términos se constituye en una liberación profundamente anhelada. Por esta razón cuando Fernando Quicaña se pregunta: ¿Qué clase de libertad buscamos (los quechuas)?, el mismo responde:

Buscamos la libertad para glorificar a nuestro Creador, Dios, en nuestra propia cultura con nuestra propia canción y música e instrumentos. Cuando hay barreras que nos impiden cumplir nuestro propósito de alabar a Dios, nos sentimos oprimidos y no libres. “Así dice el Señor: Deja ir a mi pueblo para que me adore. Porque si tú no lo quieres dejar ir, yo te castigaré. . .” (Éx. 8:12) (Quicaña 1981:30).

Hay otros aspectos de la nueva presencia evangélica indígena en la zona andina que no podemos tocar en este trabajo. Lo que ocurre en la zona andina no es un hecho aislado: lo mismo está ocurriendo también entre los pueblos autóctonos de otros países como Guatemala, México y Norteamérica.

Formación de F. I. E. L.

En mayo de 1981 se realizó el I Congreso Indígena de las Américas en la Universidad de Oklahoma, Estados Unidos. Aunque no había una representación adecuada de muchos grupos autóctonos, lo que estuvieron presentes de América Latina incluían 40 delegados de nueve países diferentes. Estos delegados aprovecharon la oportunidad para realizar una especie de mini-congreso en el cual se trataron aspectos pertinentes a la contextualización y evangelización de sus pueblos de origen. LA solidaridad en Cristo de los pueblos autóctonos representados permitió una discusión franca y entusiasta acerca de sus propias experiencias, bendiciones y luchas como cristianos indígenas. Reconocieron la necesidad de mantener vínculos estrechos y buscar la realización de un futuro congreso indígena latinoamericano. Para tal fin, se estableció la Fraternidad Indígena, Evangélica Latinoamericana (F. I. E. L.), cuyos objetivos son:

- A. Promover la comunicación y vivencia del evangelio integral y contextualizado, enfocando al hombre en su totalidad.
- B. Promover el liderazgo indígena latinoamericano.
- C. Promover la revalorización de las culturas indígenas desde una perspectiva bíblica etc.

La nueva presencia evangélica indígena es una realidad dinámica y creativa que está haciéndose sentir en nuestro continente. La iglesia mestiza y criolla todavía no ha tomado debida cuenta de este movimiento. Tenemos a la vista la posibilidad de reconocer en humildad la acción de Dios entre nuestros hermanos indígenas y de ver su contribución a la vida de la Iglesia de Cristo en nuestro continente. Esta riqueza sólo será accesible si creativamente, bajo el Espíritu de Dios, aceptamos humildemente el reto que nuestros hermanos indígenas nos presentan.

El desafío indígena en la Iglesia en América Latina

Por muchos años ha habido muchos que han pensado que la desaparición de los pueblos indígenas y de su cultura es algo inminente; que es cuestión de años, nada más, para que ocurra la absorción completa de los indígenas por la sociedad occidental. Esta manera de pensar también afectó a varias sociedades misioneras cuyo acercamiento se ajustaba a modelos occidentales. Así, por ejemplo, a varios misioneros con deseo de aprender los idiomas autóctonos se les desanimó, pues se suponía que la aculturación a la sociedad e idioma español era inevitable para los pueblos aborígenes. Por supuesto, hubo notables excepciones.

El antropólogo mexicano Guillermo Ponfil Batalla, refiriéndose a la actitud descrita en el párrafo anterior, afirma: Aunque los latinoamericanos gritamos orgullosos nuestra condición de mestizos, en buena medida vivimos de espaldas al indio. Lo hemos vuelto sólo pretérito, algo cuyo único destino es terminar, incorporarse ya para que nuestros proyectos de nación se cumplan. Porque seguimos soñando con naciones homogéneas, con una sola cultura, una lengua, una raza . . . (1979:65).

Un primer reto que enfrenta el pueblo mestizo latinoamericano es reconocer y tomar conciencia de que nuestro continente no es un continente homogéneo. Desde nuestro remoto pasado

histórico hemos estado formados por muchos pueblos y lenguas diversas. A pesar de que a través de los años ha habido un esfuerzo (intencionado o no) por destruir las culturas autóctonas, en gran medida estos pueblos han sobrevivido sus asechanzas y todavía para rato.

La toma de conciencia y reconocimiento de nuestra heterogeneidad socio-cultural no es suficiente. Esto debe llevarnos a afrontar con realismo y humildad el hecho de que... no todos aceptan ni quieren ser “latino” americanos. Muchos desean seguir siendo lo que ha sido desde tiempo inmemorial: quechuas, zapotecos, mapuches o chiques. Y exponen razones que exigen nuestra atención, porque millares de compatriotas piensan así y millones han actuado así durante cinco siglos (Ponfil Batalla 1979:66).

Este reto a los latinoamericanos es un reto también a la Iglesia de Cristo en nuestro continente. El líder campesino evangélico Fernando Quicaña hace eco al mismo sentir cuando afirma:

La Palabra de Dios declara que todo hombre es la creación de Dios y que la finalidad del hombre creado es glorificar, alabar, adorar a Dios su Creador en su propia cultura sin ninguna prohibición por otro hombre. Por tanto, los quechuas que son la creación de Dios, como creación y como redimidos con la sangre de Cristo tienen derecho a adorar y alabar a su Creador con su propia música o tono, y tienen autosuficiencia para dirigir su propio destino. (Quicaña 1981:38).

El reto de la etnicidad indígena y de su multinacionalidad no puede estar separado del reto por la justicia en lo socio-económico y político de los pueblos indígenas. Frente al atropello de su historia, y a pesar de que en algunos países se han hecho ciertas reivindicaciones, hay todavía mucho que hacer a este respecto. Hay demandas concretas que incluyen, entre otras cosas: La defensa y recuperación de sus tierras; la igualdad de derechos frente al Estado; la lucha contra la represión y la violencia de las cuales son víctimas.

Los evangélicos campesinos de la zona andina están comenzando a responder a estas necesidades de diversas maneras. Dándose cuenta de que constituyen una fuerza electoral significativa que los políticos de diversas tendencias ideológicas están comenzando astutamente a “flirtear”, en algunos casos han optado por una participación política activa en algún partido o frente que promete ser sensible a las reivindicaciones indígenas. En otros casos han optado por una selectividad de candidatos en base a criterios no partidarios sino de programas y de personas. En cada situación el campesino exige una orientación política que evite la no participación o la entrega ingenua a intereses políticos partidarios. EL desafío socio-político en el contexto indígena, como en el no-indígena, se yergue como uno de los mayores desafíos para la Iglesia de Cristo en América Latina en la próximas décadas.

Aunque jurídicamente todos los ciudadanos de un determinado país tienen iguales derechos frente al Estado, la realidad indígena es otra. Su trato en las oficinas públicas, la educación, el comercio, el aparato judicial, etc. es discriminatorio. Frente a esta realidad, lo menos que podemos hacer los cristianos latinoamericanos es aceptar el reto que los indígenas quechuas nos hacen en la siguiente Declaración *de Derechos Humanos de los Pueblos Indígenas*.

Afirmamos que la explotación, la opresión y la violación de los derechos fundamentales persisten hasta el presente en lo que toca a nuestros compatriotas indígenas. Hacemos por ello un

urgente llamamiento a los gobiernos, la Iglesia y las personas de buena voluntad a fin de que se tome conciencia del indígena como persona humana que tiene iguales derechos a cualquier otro ciudadano.

Es evidente que en América Latina el indígena sigue sufriendo un proceso deshumanizante de conquista. Bajo nuevas formas de opresión se le niegan sus derechos, se le destruye su cultura, se le despoja de su tierra, se le subvierte y destruye su vida familiar y comunitaria, se le niegan los servicios de asistencia social, educación y vivienda, salud y crédito, y en muchos lugares se les asesina bajo la indiferencia de las autoridades y la ignorancia de la iglesia.

Creemos que la Iglesia, en su misión evangelizadora, debe acompañar al proceso redentor del indígena en América Latina con una lucha constante porque se le respeten sus derechos y se asegure para él, su familia y su comunidad, la oportunidad de una vida digna.

Creemos, además, que sin este compromiso, la misión evangelizadora de la Iglesia entre los indígenas pierde credibilidad y corre el riesgo de ser suplantada por las ideologías de moda. (Yungay, Perú 24-28 de setiembre de 1980)

Conclusión

Quisiera concluir con una nota positiva. A pesar de que la historia de las relaciones entre Occidente y los pueblos autóctonos es negra y de que sus efectos no pueden excusarse, sería injusto negar que existen muestras de esperanza y optimismo. No un optimismo ciego y puramente humano, sino un optimismo que viene del mismo actuar de Dios en la historia, en los procesos de cambio socio-cultural y en los corazones de los hombres, tanto indígenas como no indígenas. Dios no se ha olvidado de su pueblo. Dios está proclamando, comunicando y viviendo su mensaje a través de su pueblo y en su mundo. Las cosas no se han quedado en el statu quo. Como dice el líder indígena Quicaña: En estos últimos años la situación del evangélico quechua está cambiando; los mismos líderes quechuas están tomando con responsabilidad la gran comisión que el Señor Jesús ha encomendado; de la misma manera hay pastores mestizos y misioneros que están identificándose para trabajar dentro del pueblo quechua. (Quicaña 1981:27).

En el II Congreso Latinoamericano de Evangelización (CLADE II) realizado en Lima en 1979, por primera vez indígenas evangélicos del continente estuvieron representados, junto con muchos líderes evangélicos mestizos y criollos. En esta oportunidad se realizaron grupos de trabajo que reflexionaron y produjeron materiales sobre la acción evangelizadora y pastoral entre los pueblos autóctonos. Uno de los documentos finales de CLADE II, entre otras cosas, propone:

Hacer tomar conciencia a mestizos, criollos y misioneros extranjeros para una colaboración fraterna, de responsabilidad mutua en el trabajo evangelizador despojada de paternalismo en todas sus relaciones . . .

Proclamar el evangelio de Jesucristo a las comunidades autóctonas en forma integral: dimensiones espiritual, social y material.

¡Qué Dios nos ayude a tomar en serio este desafío!

LECCION 12

LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN

I. Objetivos:

1. Que el educando pueda identificar las fuentes principales que han contribuido al desarrollo de la teología de la liberación.
2. Que el educando pueda identificar los factores sociales, políticos y económicos que han ayudado en producir la teología de la liberación.
3. Que el educando sepa evaluar la teología de liberación en base de la Palabra de Dios, la Confesiones Luteranas, su estrategia misionera y la realidad latinoamericana.
4. Que el educando pueda aducir los argumentos a favor y en contra de la así llamada “teoría de dependencia.”

II. Actividades:

1. Estudiar el capítulo 12 de *Teología y misión en América Latina*.
2. Conteste las preguntas en este manual.
3. Este preparado para tomar un breve examen sobre el contenido de esta lección.

III. Preguntas:

Preguntas basadas del libro *Teología y misión en América Latina*, capítulo 12.

1. Para Gutiérrez, las personas que han sido escogido por Dios para ser sus instrumentos en la creación de una nueva sociedad justa e igualitaria son:

a. los judíos	b. los católico romanos	c. los pobres
d. los comunistas	e. los pentecostales	f. los jesuitas
2. Para la teología de la liberación, el Reino de Dios es una realidad:
 - a. totalmente espiritual
 - b. totalmente apartada de la historia
 - c. platónica
 - d. histórica, material y alcanzable dentro del espacio y el tiempo.
3. ¿Cómo funcionan las utopías dentro de la teología de la liberación?
4. Verdadera / Falsa Los teólogos de la liberación mantienen una doctrina de pecado original o hereditario que es más profunda y más amplia que el concepto de pecado original en la teología de Calvino, Lutero y San Agustín.
5. Según Gustavo Gutiérrez, los pecados y las injusticias en el mundo actual pueden ser remediadas (subraye las respuestas correctas):
 - a. por fe en la sangre redentora de nuestro Señor Jesucristo.
 - b. por medio de un cambio en el corazón del ser humano.
 - c. por medio de cambios en las estructuras sociales, económicas y políticas.
 - d. por medio de la concientización de los oprimidos, marginados y pobres.

6. ¿Cuáles son los dos caminos de salvación que encontramos en la teología de Gutiérrez?
¿Cómo es diferente la salvación de los pobres de la salvación de los ricos?

7. Según Gutiérrez, ¿en qué sentido son los pobres un sacramento de salvación?

8. ¿Cómo difiere la hermenéutica de Juan Luis Segundo de la hermenéutica tradicional de la Iglesia Católica Romana y de la Iglesia Luterana?

9. ¿Cuál es la lección más importante que usted ha aprendido en esta unidad?

Preguntas basadas en el libro *El Clamor de Mi Pueblo*, Esther y Mortimer Arias, páginas 1-61.

10. Según Arias, las clases altas en América Latina constituye más o menos el:

- a. 2% de la población en cualquier país.
- b. 5% de la población en cualquier país.
- c. 10% de la población de cualquier país.
- d. 25% de la población de cualquier país.

11. Los miembros de la clase alta mencionada arriba controlan:

- a. entre 10 al 25% de la tierra cultivable.
- b. entre 25 al 40% de la tierra cultivable.
- c. entre 50 al 65% de la tierra cultivable.
- d. entre 65 al 80% de la tierra cultivable.

12. Verdadera / Falsa 80% de los habitantes de la América Latina pertenecen a la clase baja.

13. Verdadera / Falsa Entre los años 1960 y 1980, el Ingreso per Cápita (IPC) en América Latina ha aumentado mientras que el Producto Nacional Bruto ha declinado.

14. Verdadera / Falsa La Alianza de Progreso es uno de los pocos proyectos económicos en América Latina que logró alcanzar todas sus metas en cuanto a aumentar el nivel de vida de las clases más humildes.

15. ¿Cuáles son términos de la doctrina Monroe? ¿Cómo ha sido utilizado la doctrina Monroe tanto para beneficiar a los países de América Latina y para perjudicarlos?

16. “El desarrollo de los centros va acompañado por el subdesarrollo de la periferia.” Este es uno de los conceptos centrales de:

- a. el Estado Nacional de Seguridad.
- b. la Alianza de Progreso.
- c. la Organización de Estados Americanos.
- d. la teoría de dependencia.

17. Verdadera / Falsa Según Arias, Puerto Rico puede ser calificado como un estado que produce lo que no consume y que consume lo que no produce.

18. ¿Cuáles son algunos de los factores negativos que han impedido que América Latina se beneficiara de la industrialización de sus grandes ciudades?

19. ¿Cuál es la lección más importante que usted ha aprendido en esta unidad?

LECCIÓN 13

COMUNIDADES DE BASE

I. Objetivos:

1. Que el educando entienda las circunstancias históricas que ayudaron en producir a las Comunidades Eclesiales de Base.
2. Que el educando pueda dar un resumen de la eclesiología de las Comunidades Eclesiales de Base, comparándolas con formas más tradicionales de la Iglesia.
3. Que el educando evalúe las posibles ventajas y desventajas de fomentar el desarrollo de Comunidades Eclesiales de Base en el contexto de su propio ministerio.
4. Que el educando pueda familiarizarse con la vida y pensamiento de Leonardo Boff y Paulo Freire.
5. Que el educando pueda explicar el significado del término *ecclesiola in ecclesia*.

II. Actividades:

1. Estudiar el capítulo 13 del libro, *Teología y misión en América Latina: Comunidades eclesiales de base*.
2. Estudiar los dos escritos del libro *Iglesia: carisma y poder* por Leonardo Boff.
3. Contestar las preguntas en este manual.
4. Estar preparado a tomar un examen basado en las lecturas.

III. Preguntas:

Preguntas basadas en *Teología y misión en América Latina*, capítulo 13.

1. ¿Qué fin persigue la concientización enseñada por Paulo Freire?
2. En su opinión, ¿se prestan los métodos pedagógicos de Paulo Freire para su utilización en los estudios bíblicos de su congregación y para las reuniones semanales de Instituto Hispano de Teología? Explique:
3. ¿Cuáles son algunas de los problemas que surgen con instituciones eclesiásticas después de la segunda o la tercera generación?
4. ¿Cuáles son algunos de los problemas que en la Historia de la Iglesia Cristiana han surgido en torno de movimientos de renovación tales como las Comunidades Eclesiales de Base?
5. ¿Cuáles medidas son necesarias para evitar los problemas mencionados en preguntas 3 y 4?
6. ¿Por cuáles ideas fue criticado Leonardo Boff por el Vaticano?
7. En su opinión, ¿deben las iglesias luteranas de América Latina establecer comunidades eclesiales de base también? ¿Cuáles serían las ventajas y desventajas de tal proyecto?
8. ¿Cuál es la lección más importante que usted ha aprendido en esta unidad?

Preguntas basadas en las lecturas en el libro *Iglesia: carisma y poder* por Leonardo Boff

9. ¿Cuál de los cuatro modelos de la Iglesia discutidos por Boff se parece más al modelo que UD ha conocido y experimentado en su propio contexto? ¿Cuáles, en su propia experiencia, han sido las ventajas y desventajas de este modelo? Explique:
10. ¿En qué manera representan las comunidades eclesiales de base una nueva distribución de poder en la estructura de la iglesia Romana? ¿En qué maneras busca ser una forma más democrática de ser Iglesia?
11. En su manera de entender la eclesiología de Leonardo Boff, ¿cuál es la diferencia en ser una Iglesia *para* los pobres y una Iglesia *por y con* los pobres?
12. En su opinión, ¿cuáles pasos tendrán que ser tomados a fin de que la Iglesia a la cual pertenece UD llegue a ser una Iglesia por y con los pobres?
13. Según Leonardo Boff, ¿qué es un carisma?
14. Según Leonardo Boff, ¿cuáles son algunas de las consecuencias negativas de confundir el reino de Dios con la Iglesia como ha sucedido en el modelo de la Iglesia como civitas Dei, ciudad de Dios?
15. En su opinión, ¿cuáles de los modelos de la iglesia mencionados por Boff en Iglesia: Carisma y Poder, (pp. 15-28) contienen elementos positivos para nuestra comprensión de lo que es la Iglesia y su misión? Favor a indicar porque usted cree así.

Anexo 13:1

PRÁCTICAS PASTORALES Y MODELOS DE IGLESIA

Lectura tomada del libro *Iglesia: Carisma y Poder* por Leonardo Boff, páginas 13-28.

La Iglesia latinoamericana ocupa cada día más la atención de los analistas religiosos, en primer lugar por causa de su importancia numérica y, además debido a los experimentos eclesiológicos, a las nuevas posturas del episcopado frente a los problemas sociales y a la aparición de una Iglesia que nace de las bases populares.

¿Qué tendencias se perfilan en el actual momento eclesial y qué perspectivas de futuro proyecta cada una de ellas? La verdadera eclesiología no se encuentra en los manuales o en los escritos de los teólogos, sino que se realiza y alienta en las prácticas eclesiales y está sepultada dentro de las instituciones eclesiásticas. Por consiguiente, si pretendemos identificar las principales tendencias eclesiológicas que existen en nuestro continente latinoamericano, debemos analizar las distintas prácticas y a quienes las realizan y, a partir de ahí, los discursos y las elaboraciones teóricas. Y es lo que vamos a intentar sucintamente.

La articulación correcta: Reino-mundo-Iglesia

Para que nuestro análisis tenga un sentido teológico, además del fenomenológico, es menester articular correctamente los polos que determinan la comprensión de la Iglesia. La Iglesia no puede entenderse en sí y por sí misma, porque está al servicio de unas realidades que la trascienden: el Reino y el mundo. Mundo y Reino son los pilares sobre los que se asienta todo el edificio de la Iglesia. Veamos primero la

realidad del Reino que engloba al mundo y a la Iglesia. El Reino – categoría empleada por Jesús para expresar *sua ipissima intentio* – constituye la utopía realizada en el mundo (escatología); es el fin bueno de la totalidad de la creación de Dios, a; fin totalmente liberada de toda imperfección y penetrada por lo divino, que la realiza absolutamente. El Reino consume la salvación en su estado último. EL mundo es el lugar de la realización histórica del Reino. En la actual situación, el mundo se encuentra en decadencia y está marcado por el pecado; por eso el Reino de Dios se construye en contra de las fuerzas del anti-Reino; es siempre preciso un dispendioso proceso de liberación para que el mundo pueda acoger en sí al Reino y llegar a feliz término. La iglesia es aquella parte del mundo que, en la fuerza del Espíritu ha acogido al Reino de manera explícita en la persona de Jesucristo, el Hijo de Dios encarnado en nuestra opresión; conserva su recuerdo permanente y la conciencia del Reino; celebra su presencia en el mundo y en sí misma y detenta el modo de interpretar su anuncio, al servicio del mundo. La Iglesia no es el Reino, sino su signo (concreción explícita) e instrumento (mediación de implementación en el mundo).

Es preciso articular en un orden correcto estos tres términos. En primer lugar es el Reino, como la primera y definitiva realidad que engloba todas las demás. Viene después el mundo como espacio de la historicación del Reino y de la realización de la propia Iglesia. Por último, la Iglesia, como realización anticipatoria y sacramental del Reino en el mundo, y como mediación para que el Reino se anticipe en el mundo de un modo más denso.

Una excesiva aproximación de la realidad de la iglesia al Reino, y mucho más la identificación de ambos, hace que surja una imagen eclesial abstracta, idealista, espiritualizante e insensible a la trama o urdimbre de la historia. Por otra parte, ;a identificación de la Iglesia con el mundo proyecta una imagen eclesial secularizada, mundana, que lucha con otros poderes seculares por el poder. Una iglesia, por último, centrada en sí misma y no articulada con el Reino y con el mundo, manifiesta una imagen eclesial autosuficiente, triunfalista, de sociedad perfecta que multiplica por dos las funciones que normalmente competen al Estado o a la sociedad civil, no reconociendo la autónoma relativa de lo secular y la validez del discurso racional.

Todas estas desarticulaciones teológicas constituyen otras tantas patologías que requieren una terapia: la sanidad eclesiológica reside en la correcta relación entre Reino, mundo e Iglesia, según la pauta arriba indicada, de suerte que la realidad de la Iglesia se manifieste siempre en el orden del signo concreto e histórico (del Reino y de la salvación) y del instrumento (de la mediación) en función del servicio salvífico al mundo.

Los grandes modelos heredados del pasado

Hechas estas aclaraciones de carácter metodológico, deseamos profundizar en cuatro distintas prácticas eclesiales que, con sus correspondientes eclesiologías (latentes o explícitas), se dan en América Latina, interrogándonos por su significación de cara a los desafíos propios de nuestro continente, y preguntándonos qué futuro puede esperarse de semejantes prácticas eclesiales.

El primer modelo - Iglesia como civitas Dei: totalidad ad intra

Aún persiste en América Latina, aunque cada día con menor intensidad, una práctica de Iglesia dirigida casi exclusivamente hacia dentro. La iglesia es entendida como la portadora exclusiva de la salvación para los hombres que actualiza el gesto redentor de Jesús mediante los sacramentos, la liturgia, la mediación de la Escritura y la organización de la parroquia en torno a una tareas estrictamente religioso-

sagradas. El Papa, el obispo y la estructura jerárquica de la Iglesia en general constituyen los ejes sobre los que gira la comprensión de la Iglesia, la cual es esencialmente clerical en el sentido de que, sin el clero, instituido a través del sacramento del Orden, no puede acaecer nada decisivo en la comunidad. Se cultivan la tradición, la exactitud de las fórmulas ortodoxas oficiales y la invariabilidad canónico-jurídica de la liturgia con los fieles. El mundo no posee consistencia teológica y debe ser convertido, porque sólo por mediación de la Iglesia puede acceder al *ordo gratiae*. Como su campo de actuación es el campo estrictamente sagrado, se muestra insensible a los problemas humanos que tienen lugar fuera de sus límites, en el mundo y en la sociedad. Lo político, que constituye la dimensión de lo “sucio”, debe ser evitado en lo posible. Más que neutralidad, lo que impera es indiferencia frente a las realidades “mundanas”.

Por detrás de estas prácticas alienta una eclesiología de la Iglesia como sociedad perfecta, paralela a la otra sociedad perfecta que es el Estado. Esta concepción delata un pretexto teológico para afirmar el poder de la Iglesia, aunque sólo sea en el terreno de la administración de los religiosos. El poder religioso no se entiende como una forma de leer la realidad toda, como un “espíritu” con el que se abordan todas las cosas, sino como un sector delimitado de la realidad, cuya competencia pertenece a la Jerarquía.

No se da una articulación con la realidad del Reino y del mundo. En esta visión, prácticamente se identifica la Iglesia con Reino, pues es únicamente en aquélla donde éste enajenada de él, por cuanto que se siente fuera de él, si bien en función de él. Lo cual no supone que la Iglesia no se organice en el mundo; al contrario: dado que sólo por ella pasan la salvación y lo sobrenatural, se crean obras abiertamente tituladas “católicas”: sindicatos cristianos, escuelas católicas, editoriales religiosas, universidades católicas, etc. Mediante estas iniciativas se garantiza la presencia de Dios en el mundo. Como se ve, la Iglesia se construye aparte del mundo, duplicando los servicios.

¿Qué futuro posee este modelo de la iglesia? Teológicamente, ha sido ampliamente superado por la teología del Vaticano II; es cierto que las prácticas tradicionales no se desmontan fácilmente mediante una nueva teología; pero, en la medida en que otras prácticas eclesiales van adquiriendo hegemonía, este modelo de Iglesia, *civitas Dei* sobre la tierra, se va marginando y haciéndose abiertamente reaccionaria, y no sólo tradicionalista. El futuro de este modelo de la iglesia está ligado a la suerte de los propios obispos, que al propiciar su desaparición hacen posible ir al paso de la historia. Las posibilidades que tiene de recuperación son mínimas.

El segundo modelo – Iglesia como mater et magistra: el antiguo pacto colonial

América Latina fue misionada dentro de un determinado modelo de Iglesia: el del “Patronazgo”. Según este modelo, la Iglesia se hace presente en el mundo mediante un pacto con el Estado, el cual provee a todas las necesidades de la Iglesia y garantiza su funcionamiento. Se trata de una relación entre jerarquías, la civil y la religiosa. Según esta acepción, Iglesia es sencillamente sinónimo de Jerarquía. Con el derrumbamiento del régimen de “Patronazgo” y la aparición de los diversos Estados republicanos, el modelo se reajustó y adoptó una nueva variante. La iglesia se acerca a las clases dominantes que controlan el Estado y organiza sus obras en el seno o a partir de los intereses de dichas clases dominantes; es el caso de los colegios, las universidades, los partidos cristianos, etc. Evidentemente se trata de una visión del poder sagrado articulado con el poder civil. Y la Iglesia da su propia interpretación de este pacto: pretende servir al pueblo y a las grandes mayorías pobres; pero éstas carecen de medios, de instrucción y de participación. Para ayudarlas, la Iglesia se acerca a quienes están

realmente en condiciones de ayudar: las clases acomodadas. Educa a sus hijos para que, imbuidos de espíritu cristiano, libren a los pobres. En esta estrategia se creó una amplia red de obras asistenciales. La Iglesia aparece como una Iglesia *para* los pobres, y no tanto como una Iglesia *con* los pobres y *de* los pobres.

A nivel de doctrina, este tipo de Iglesia se muestra conservador y ortodoxo. Sospecha de todas las innovaciones. Su dogmática es rígida y su forma de ver las cosas, jurídica, como corresponde a quienes ocupan los lugares de mando en la Iglesia (la Jerarquía). La referencia a la autoridad, especialmente al Papa, está siempre presente; el discurso es sacerdotal, sin ningún tinte profético. El edificio de la fe se presenta como algo compacto y perfecto, al cual no hay que quitar ni añadir nada. Pero sí hay que extraer de él consecuencias para la práctica social. La Iglesia se alza, fundamentalmente, como *mater et magistra*: sobre cualquier problema dispone de una lección que saca de su depósito, hecho de la Escritura, la tradición, las enseñanzas del Magisterio y un cierto tipo de lectura de la ley natural.

Por lo que se refiere a la articulación entre Reino, mundo e Iglesia, se observa, efectivamente, una cierta funcionalidad con respecto al mundo. La relación tiene lugar con los poderes establecidos, no con los movimientos históricos que puedan aparecer (reformadores, innovadores o revolucionarios), porque la propia Iglesia se entiende a sí misma a partir de una visión jurídica y de poder (*potestas sacra*, comunicada mediante el sacramento del Orden). Con respecto al Reino, este modelo sigue viendo su realización exclusivamente en la Iglesia, o en el mundo por mediación de la Iglesia.

¿Qué futuro posee este modelo? Hay que reconocer que tiene una salud aceptable, porque goza de un substrato histórico muy fuerte y porque, además, la concentración del poder en la iglesia en unas pocas manos (cuerpo jerárquico) facilita la relación con los otros poderes de este mundo. Nunca resulta muy difícil el entendimiento entre los “poderosos” que, por lo general, deciden y hacen arreglos por encima de las cabezas del pueblo, que en el continente latinoamericano es al mismo tiempo pueblo oprimido y religiosos. A la política centralista romana le interesa este tipo de Iglesia fundado en el poder sacerdotal y magisterial y en la autoridad sagrada de la jerarquía. Sin embargo, entra en crisis en la medida en que los Estados se hacen autoritarios y hasta totalitarios y comienzan a oprimir al pueblo más allá de los límites tolerables por la ética. En ese momento prevalece el trasfondo evangélico de la Iglesia (Jerarquía) y se busca independencia y neutralidad; es en ese momento cuando se oye el discurso sobre el carácter no-político de la Iglesia y sobre su irreducible especificidad religiosa. Por otra parte, este tipo de Iglesia corta un pelo en el aire en los regímenes políticos autoritarios: nunca se hace una crítica de fondo sobre su ilegitimidad, y apenas sobre sus abusos. En los países latinoamericanos en los que predomina este tipo de Iglesia se observa, sin asombro, que los respectivos episcopados se muestran desprovistos de espíritu profético y de la *parresía* evangélica. La lucha por los derechos humanos nos e libra en público, sino por mediante contactos secretos entre las “cúpulas” militares y las “cúpulas” jerárquicas. Cualquier otro camino se juzga como una intromisión en la vida política, que se considera de estricta competencia del Estado o de los laicos. Este modelo agrada al poder dominante porque reduce el campo de actuación de la Iglesia a la sacristía. Supone una sociología funcionalista en la que cada corporación está perfectamente definida y posee sus propias prácticas, sin interferencias de una corporación en otra. Así pues, según esta concepción, la Iglesia no debe inmiscuirse en la política. Evidentemente, la iglesia no es una institución política, pero posee una relación con la política, en la medida en que ésta, a su vez, posee una dimensión objetiva de Reino y un carácter ético. A la Iglesia le toca pronunciarse acerca del carácter ético y / o religioso de las prácticas políticas; es una consecuencia de su misión evangelizadora. Este modelo de Iglesia está excesivamente comprometido con los poderes

seculares como para poder asumir normalmente una actitud crítica frente a las opresiones que afligen al pueblo.

El tercer modelo – Iglesia como sacramentum salutis: la modernización de la Iglesia

Los últimos cincuenta años han dejado huella en las sociedades latinoamericanas con la aparición de una burguesía industrial dinámica, nacionalista y modernizadora. La tarea urgente consiste en superar el atraso técnico en que nos encontrábamos, mediante una rápida modernización de toda la estructura productiva. El espantajo que había de exorcizar era el subdesarrollo. Para ello se convocó a todas las fuerzas en nombre del progreso y del desarrollo en todos los frentes. Simultáneamente a este proceso, se crearon unas formas más adecuadas de participación social: democracias con base populista y organización sindical.

La Iglesia participó activamente en este programa desarrollista. Se produjo una inusitada apertura de la iglesia al mundo. Los principales problemas ya no eran los doctrinales (combatir la penetración protestante y el secularismo del Estado) y litúrgico-disciplinarios, sino los relacionados con la sociedad: la justicia, la participación, el desarrollo integral para todos ... La Iglesia puede servir de acelerador, no de freno, en este proceso. Es menester valorar la ciencia y la relativa autonomía de las realidades terrenas, así como desarrollar una ética del progreso y del compromiso en la transformación social. En los últimos cincuenta años, la Iglesia ha participado en todos los grandes debates en torno a la educación, el desarrollo económico, a la formación de sindicatos y a la reforma agraria. Lo secular aparecía como valor teológico.

El Vaticano II elaboró la teología apropiada a tales prácticas de la iglesia, por un lado legitimándolas y, por otro, iluminándolas críticamente. Ante todo se deja bien claro que debemos pensar la realidad en términos de *mysterium salutis* u desde el punto de vista de la universalidad de la oferta de salvación. La Iglesia se presenta como sacramento de la salvación universal. Es preciso comprender que, fundamentalmente, la salvación (como oferta) es universal y atraviesa de parte a parte la historia. La Iglesia es el momento de densificación y celebración de esta salvación universal. La iglesia, a su vez, se hace universal en la medida en que expresa con signos para todos los hombres el amor salvífico del Padre por su Hijo en la fuerza del Espíritu. Y por ser así, las llamadas realidades terrenas o seculares pueden ser portadoras de la gracia y de la salvación. Merecen ser buscadas por sí mismas, y no sólo en la medida en que están insertas en el proyecto de la Iglesia. Esta perspectiva confería carácter teológico al compromiso de los cristianos en lucha por la construcción de un mundo más justo y fraterno.

En el marco de esta teología, la iglesia se articuló con los estratos modernos de la sociedad, especialmente con los comprometidos en una transformación del mundo. Y no es que la Iglesia se aproximara necesariamente al Estado, sino a los grupos portadores de la ciencia, de la técnica y del poder político en la sociedad civil. La propia iglesia se modernizó en sus estructuras, adaptándolas a la mentalidad funcional de la modernidad; se secularizó en muchos de sus símbolos; simplificó la liturgia y la adecuó al espíritu del tiempo. El discurso de la iglesia se hizo más profético, en el sentido de denunciar los abusos del sistema capitalista y la marginación del pueblo. A este nivel no presentaba una perspectiva alternativa, sino reformista, es decir, lo que resultaba soportable a los grupos modernos de la sociedad. Fundamentalmente, no pedía otro tipo de sociedad, sino una mayor participación en la ya existente dentro del sistema liberal moderno de capitalismo avanzado y tecnológico.

Por lo que se refiere a la articulación Reino-mundo-Iglesia, la reflexión teológica fue muy cuidadosa: el Reino constituye el gran arco iris bajo el que se encuentran el mundo y la Iglesia; el mundo es el lugar de la acción de Dios en la construcción, ya desde ahora, de su Reino, abierto a la escatología que aún no se ha realizado en plenitud. La Iglesia es el sacramento, es decir, el signo y el instrumento oficial y público mediante el cual Cristo y su Espíritu actúan y aceleran la concretización del Reino en la historia del mundo y, de forma explícita y densa, en el espacio de la Iglesia. El mundo se entendía preferencialmente como la modernidad, producto de la gran empresa científico-técnica. A este “mundo” trató la iglesia de acercarse, reconciliarse con él y ofrecerle su colaboración diaconal.

¿Qué futuro le aguarda a este modelo de la Iglesia? Hemos de reconocer que este modelo es, desde el punto de vista numérico, el más vigente en toda América Latina. Prácticamente la inmensa mayoría asimiló el Vaticano II y dio el giro requerido en términos de mentalidad teológica (teoría) y de presencia en el mundo (práctica). La iglesia se liberó de una carga tradicional que la hacía poco simpática al hombre moderno, y consiguió elaborar una nueva codificación de la fe que respondiese al espíritu crítico del mundo urbano, perfectamente integrado en el proceso productivo capitalista. Los intelectuales, antes en su gran mayoría anticlericales, pasaron ahora a tener en la Iglesia una aliada. La Iglesia confía mucho más en los centros decisorios de poder que tratan de comprometerse en tareas eclesiales, y trata de imbuirlos del nuevo espíritu nacido del Vaticano II. Los diversos movimientos tales como los Cursillos de Cristiandad, el Movimiento Familiar Cristiano, el Movimiento carismático y otros parecidos, tienen como primeros destinatarios a los grupos bien situados en la sociedad, no al pueblo proletariado y pobre. El futuro de este tipo de presencia de la Iglesia tratará de evangelizar a partir de la óptica y los valores propios de la modernidad. La relación con los pobres se definirá desde la óptica de los ricos; los ricos serán convocados a ayudar en la causa de los pobres, pero sin tener necesariamente que cambiar de lugar social y de práctica burguesa.

La aparición de un nuevo modelo: Iglesia a partir de los pobres

A partir de los años sesenta se inicia en casi todos los países latinoamericanos una creciente concientización acerca de los verdaderos mecanismos causantes del subdesarrollo. Este no constituye un problema exclusivamente técnico o únicamente político, sino que es consecuencia del tipo de desarrollo capitalista que se da dentro de los países céntricos (Atlántico Norte), los cuales, para mantener los niveles de aceleración y acumulación adquiridos, necesitan establecer una relaciones profundamente disimétricas con los países más atrasados tecnológicamente y ricos en materias primas. A estos países se les *mantiene* en el subdesarrollo. El subdesarrollo surge como un desarrollo dependiente y asociado al desarrollo de los países ricos. Esta dependencia significa opresión a los diversos niveles, económico, político y cultural. La estrategia a largo plazo consiste en alcanzar una liberación que garantice un desarrollo autosustentado, capaz de atender a las necesidades reales del pueblo y no al consumismo de los países ricos y de los estratos nacionales asociados a ellos.

Una liberación política y religiosa

El sujeto histórico de esta liberación sería el pueblo oprimido, que debe adquirir y elaborar una conciencia de su situación de oprimido, organizarse y articular una serie de prácticas que tengan como objeto el logro de una sociedad alternativa menos dependiente e injusta. Las demás clases pueden y deben incorporarse al proyecto de los oprimidos, pero sin pretender asumir su hegemonía/ Así ocurrió que, a partir de los años sesenta, innumerables jóvenes, intelectuales y toda una serie de movimientos comenzaron a esforzarse por hacer viable dicha liberación, asumiendo la opción del pueblo: comenzaron a entrar en el continente de los pobres, a asumir su cultura, a dar expresión a sus clamores y a organizar

una serie de prácticas que el *status quo* consideraba subversivas. No poco de ellos dieron el paso a la violencia de las guerrillas urbanas y campesinas, viéndose violentamente reprimidos por los estados en los que imperaba la idea de la “seguridad nacional”.

En este proceso participó un incontable número de cristianos y de organizaciones enteras, como la juventud Universitaria Católica, la acción Católica Obrera y otras. Se trataba, por lo general, de personas y grupos en los que se daba una fuerte contradicción de clase (eran de extracción burguesa), llenos de idealismo, pero sin demasiado sentido político por lo que se refiere a la viabilidad histórica de semejante liberación popular.

Posteriormente, y tras los años de mayor represión (1968-1974), comenzaron las bases de la Iglesia a adquirir una excepcional importancia, tanto desde el punto de vista eclesiológico como político. Era el pueblo mismo el que asumía su propio destino. Por lo general, toco comienza con los círculos bíblicos. Más tarde se pasa a la creación de la pequeña comunidad eclesial de base, cuya tarea consiste inicialmente en hacer profundizar internamente la fe, preparar la liturgia, los sacramentos y la vida de piedad. En una fase ulterior se pasa a realizar tareas de ayuda mutua en los problemas de la vida de los miembros. En la medida en que éstos se organizan y profundizan en su reflexión, caen en la cuenta de que sus problemas tienen un carácter estructural, que su marginación es consecuencia del tipo de organización elitista de la sociedad, basado en la acumulación privada; en suma: de la misma estructura económico-social del sistema capitalista. Es ahí donde surge la cuestión política y donde el tema de la liberación adquiere unos contenidos concretos e históricos. No se trata sólo de una liberación de pecado (del que siempre debemos liberarnos), sino de una liberación que posee también dimensiones históricas (económicas, políticas y culturales). La fe cristiana pretende directamente la liberación definitiva y la libertad de los hijos de Dios en el Reino, pero incluye también las liberaciones históricas como un modo de anticipar y concretar la liberación última, la cual sólo será posible cuando la historia llegue a su término en Dios.

Una iglesia que nace de la fe del pueblo

Es aquí donde resulta importante verificar cómo el pueblo da el paso de lo religioso a lo político. Por lo general, para el pueblo ambas realidades van unidas. Pero comienza por lo religioso, y se da cuenta de que las injusticias son un pecado que Dios no desea. Para después a comprender las estructuras reales que producen las injusticias y comprueba que es preciso cambiarlas, para que dejen de producir el pecado social.

El compromiso político nace de la propia reflexión de la fe que exige el cambio. Peor incluso a la hora de analizar los mecanismos de la opresión, nunca está ausente la fe como horizonte de comprensión, como poderosa mística para la acción y como punto de llegada de todo obrar humano. La comunidad no se transforma en una célula política. La comunidad es lo que es: lugar de reflexión y celebración de la fe. Pero es al mismo tiempo lugar donde se enjuician éticamente, a la luz de Dios, las situaciones humanas. La comunidad cristiana y la comunidad política no son dos espacios cerrados, sino abiertos, por los que circula el cristiano: en la comunidad cristiana, el cristiano celebra y alimenta su fe, oye la palabra de Dios que le urge al compromiso con sus hermanos; en la comunidad política, obra y actúa junto a los demás, haciendo realidad de un modo concreto la fe y la salvación, escuchando la voz de Dios que le llama a expresarse en la comunidad cristiana. Ambos espacios quedan cubiertos por la realidad del Reino de Dios que, aunque bajo signos diferentes, se realiza en uno y otro espacio.

Ante todo, la comunidad eclesial de base significa algo más que un instrumento mediante el cual la iglesia llega al pueblo y lo evangeliza. Es una forma nueva y original de vivir la fe cristiana, de organizar la comunidad en torno a la Palabra, los sacramentos (cuando es posible) y los nuevos ministerios ejercitados por los laicos (hombres y mujeres). Hay una nueva distribución del poder en la comunidad, mucho más participado, evitando toda centralización y dominación desde un centro de poder. La unidad fe-vida, Evangelio-liberación, se realiza concretamente sin el artificio de complicadas mediaciones institucionales; se propicia la aparición de una rica sacramentalidad eclesial (la iglesia entera como sacramento), con una acusada creatividad en las celebraciones, con un profundo sentido de lo sagrado, propio del pueblo. Está en marcha una auténtica eclesiogénesis: una Iglesia que nace de la fe de los pobres.

Por otra parte, la comunidad eclesial es el lugar de ejercicio de la democracia real del pueblo, donde todo se discute y se decide en común, donde se aprende a pensar críticamente. Un pueblo secularmente sometido, al que siempre se le ha negado la palabra, comprende que la mera *prise de parole* significa ya un primer momento de toma de poder y de elaboración de su propio destino. El significado de la comunidad eclesial desborda su sentido religioso y, de este modo, adquiere un alto significado político.

Por debajo de estas prácticas subyace una eclesiología que tiene sus ejes estructurales en las categorías de “Pueblo de Dios”, “*koinonía*”, “Profecía” y *diaconía*”. Este tipo de Iglesia supone lo que habría de cristalizar en Puebla: una opción preferencial por los pobres. Pero es preciso comprender el sentido exacto de esta opción. Se trata de privilegiar a los pobres (sin exclusivismos) como el nuevo sujeto histórico que preferentemente va a realizar al proyecto cristiano en el mundo. No se concibe a los pobres únicamente como quienes padecen carencias; ciertamente que las padecen, pero también poseen fuerza histórica, capacidad de cambio y potencial evangelizador. La iglesia accede a ellos directamente, sin tener que pasar por las mediaciones del Estado o de las clases hegemónicas. Por eso no se trata ya de una Iglesia *para* los pobres, sino de una iglesia *de* los pobres y *con* los pobres. A partir de esta opción e inserción en los medios pobres y populares, la Iglesia define su relación para con los demás estratos sociales. Y no por ello pierde su catolicidad, sino que le da un contenido real y no retórico. La iglesia se dirige a todos, pero desde los pobres, desde sus causas y sus luchas. De ahí que la temática esencial de esta Iglesia sea el cambio social en orden a una convivencia más justa, a unos derechos humanos interpretados como derechos de las grandes mayorías pobres; a una justicia social, a una liberación integral que pasa principalmente por las liberaciones socio-históricas, a un servicio concreto a los desheredados de este mundo, etc.

Una Iglesia a la altura de los desafíos históricos

Las categorías “Pueblo de Dios” e “Iglesia-comunión” permiten una mejor redistribución de la *potestas sacra* dentro de la iglesia; obligan a redefinir el papel del obispo y del sacerdote; permiten que surjan nuevos ministerios y un nuevo estilo de vida religiosa encarnada en los medios populares. La jerarquía es de mero servicio interno y no sirve ya para que se constituyan estratos ontológicos que hacen posibles las divisiones internas en el cuerpo eclesial y la existencia de auténticas clases entre los cristianos (en sentido analítico). No es éste el momento de exponer al detalle la eclesiología latente en las nuevas prácticas de este tipo de Iglesia, que se encuentra ya en una fase muy avanzada de elaboración en la teología que se hace en América Latina.

Con respecto a la articulación entre Reino, mundo e Iglesia, hemos de decir que en este modelo se verifica una forma propia de realizar la dialéctica de estas relaciones. El Reino, evidentemente, es la utopía cristiana que se refiere al destino último del mundo. Pero se insiste en que se halla en proceso dentro de la historia siempre que se respeta a los pobres y se les hace agentes de su propia historia. Portadores del Reino son todos los hombres, las instituciones y las prácticas que se rigen por los ideales éticos que orientaron la vida del Jesús histórico. La Iglesia es un portador cualificado y oficial, pero no exclusivo. La categoría de “mundo” adquiere una determinación histórica: es el mundo de los pobres, el submundo que debe ser transformado en mundo de la convivencia humana fraterna; en el mundo están el Reino y el anti-Reino (submundo de la miseria), y el Reino se construye en contra del anti-Reino, cuyos agentes pueden y deben ser proféticamente denunciados. La Iglesia se propone asumir el submundo y lo no-humano para ayudar en el proceso de liberación integral, aportando especialmente lo que constituye su carácter específico: la referencia religiosa y su lectura en clave de Reino de Dios que ya está en proceso y habrá de culminar en la consumación del mundo.

Creemos que, mediante el pacto de la Iglesia con las grandes mayorías pobres del Continente (cuyo principal símbolo fue la entrega del anillo papal de Juan Pablo II a los habitantes de las favelas de Vidigal en Río De Janeiro, en junio de 1980), se abre un camino nuevo para la iglesia. Desde los tiempos de Teodosio, la Iglesia fue ciertamente una Iglesia para los pobres, pero ya nunca consiguió ser una iglesia de pobres. Ahora ya no se ve a los pobres únicamente desde una perspectiva caritativa y asistencialista, sino sobre todo política: son las clases populares el nuevo sujeto histórico que probablemente decidirá los destinos de la sociedad futura. Los pobres están acrecentando el nivel de su conciencia, organizando sus prácticas y exigiendo una sociedad más participada y menos elitista. Probablemente en esta dirección habrá de caminar el proceso social. En su reflexión y en su práctica (al menos en América Latina) la Iglesia está siendo contemporánea a estas exigencias. No llega con atraso y con unos modelos inadecuados. Está consiguiendo hallarse a la altura de los desafíos. La futura sociedad latinoamericana gozará de una presencia estructural de los elementos cristianos y evangélicos gracias a que la iglesia está ayudando a gestar el futuro. Esta verdad es tan sólida que los expertos consideran que una sociedad latinoamericana que no incluya en su proceso elementos cristianos en un grado suficientemente elevado, se muestra antipopular. La matriz del pueblo es cristiana; y esta matriz se está expresando dentro de una codificación que responde a las exigencias históricas. Es la oportunidad de mostrar todo su vigor y toda su verdad. Y en esta dirección camina la esperanza y se define el futuro más prometedor de la iglesia latinoamericana.

Una llamada a la Iglesia universal

En conclusión, podemos decir que hay en el Continente distintas prácticas eclesiales, cada cual con su imagen latente de Iglesia; algunas prolongan la tradición del cristianismo colonial; otras se adaptan a los nuevos hechos históricos, especialmente frente a la necesidad de una más profunda inserción en el sistema capitalista; otras por último, más críticas, postulan unos cambios que van contra la corriente dominante, pero que se vinculan orgánicamente a; río subterráneo y profundo de las ansias de liberación de los pobres. Todas ellas conviven u componen la vitalidad de la misma Iglesia de Cristo que vive y sufre su misterio pascual en la periferia de las grandes naciones y de las venerables Iglesias europeas. Pero su voz habla cada vez más alto y puede oírse en el corazón del centro. Pensamos que representan una llamada a toda la Iglesia para que sea más evangélica, más servicial y más signo de la salvación que, como don de Dios, interpreta todos los tejidos humanos. Ellas encarnan lo que debe ser. Y lo que debe ser tiene una irresistible fuerza histórica.

Anexo 13:2

UNA ESTRUCTURA ALTERNA: EL CARISMA COMO PRINCIPIO DE ORGANIZACIÓN

Lectura tomada del libro *Iglesia: Carisma y Poder* por Leonardo Boff, páginas 246-262.

Entender la Iglesia como Sacramento del Espíritu Santo supone poner la resurrección, los elementos de creatividad y de sintonía con la historia por encima de las instituciones, a la hora de comprender la naturaleza y la misión de la Iglesia. El enfoque casi exclusivamente cristológico del misterio de la encarnación llevó a la Iglesia latina a un excesivo endurecimiento institucional, como institución casi bimilenaria que es, no destila precisamente jovialidad ni genera alegría, sino respetabilidad y sensación de peso. Y no es que semejante carácter no tenga ninguna relación con la teología y el Evangelio. Pero el Evangelio no se resume en unos contenidos, sino que es además un estilo que manifiesta la alegría de la Buena Nueva y el alivio de una gran liberación. Ahora bien, la institución difícilmente podrá ser capaz de traducir estas características, las cuales, sin embargo, son frutos del Espíritu. Es este Espíritu el que está en la raíz de todas las grandes obras: en el orden de la creación (Génesis 1:1), en la creación del pueblo de Israel, en el surgimiento de los profetas, en la concepción de Jesús, en su experiencia vocacional con ocasión del bautismo, en la irrupción sobre los Apóstoles el día de Pentecostés, en la decisión de éstos de ir a los gentiles (Hechos 15:28) y de este modo dar un comienzo concreto a la Iglesia, en la epiclesis de la eucaristía que transforma el pan y el vino en el cuerpo y la sangre del Señor.

De la Iglesia, desde el punto de vista teológica, sólo podemos hablar a partir de la resurrección y de Pentecostés. La Iglesia es un acontecimiento del Espíritu que primero resucitó a Jesús de entre los muertos, transformando su existencia carnal en neumática, y después descendió sobre los Doce para hacerlos Apóstoles, fundadores de comunidades eclesiales. El Espíritu anima una forma específica de organización.

1. A toda la Iglesia, Pueblo de Dios le son dados el Espíritu y los carismas.

Ekklesia (*ecclesia*, Iglesia) significa en griego profano, la reunión de los ciudadanos (hombres libres), convocados por un mensajero con el fin de discutir en la plaza pública los problemas de la comunidad. *Ekklesia* significaba también el acontecimiento y el momento de la reunión, que de por sí no suponía continuidad. En sentido teológico, podemos decir que la Iglesia es el encuentro de la comunidad de los fieles, encuentro provocado por Cristo y por el Espíritu, para celebrar y profundizar su fe y discutir sus problemas a la luz del Evangelio. En este sentido, la Iglesia es más el *acontecimiento* (que puede tener lugar a la sombra de un mangle, en casa de un coordinador o en el propio templo) que la *institución*, con todos sus bienes, sus servicios, sus leyes, sus doctrinas y sus ministerios, y con toda su continuidad histórica.

La cohesión y continuidad organizada de los fieles lo expresa mejor la categoría de “Pueblo de Dios”. Todo pueblo tiene su historia y sus gestas, una conciencia de sus propios valores e idiosincrasia, un proyecto histórico en torno al cual todos se congregan, y un poder de organización. La Iglesia, como Pueblo de Dios, posee todo esto; pero lo posee desde una perspectiva religiosa, sobrenatural y trascendente. Todos pertenecen al pueblo, previamente a cualquier distinción interna; así, en un primer momento todos son iguales en el Pueblo de Dios, todos ciudadanos del Reino. La misión no ha sido confiada a unos pocos, sino a todos; portadores del poder sagrado lo son todos en principio, aunque en una segunda instancia lo sean los ministros sacros. Todos son enviados a anunciar la Buena Nueva acerca del feliz futuro de la historia y del sentido del mundo garantizado y anticipado ya por la resurrección, que historifica la verdad de la utopía de Jesús sobre el Reino.

Según 1º Pedro 2:5-10, la Iglesia entera es un linaje escogido, morada regia (*basileion*), comunidad sacerdotal (*hieráteuma*), nación santa, pueblo adquirido por Dios para pregonar la gesta salvadora en beneficio de la humanidad (cfr. Apoc. 1:6; 5:10). Por lo tanto, de acuerdo con esta concepción, el portador histórico de la causa es Jesús y de su Espíritu es todo el pueblo. Evidentemente, se trata de un pueblo organizado, pero las instancias de organización únicamente se justifican como servicio en provecho de todos, no como expropiación de aquel poder sagrado de Cristo del que todos los miembros son herederos y depositarios. La distinción entre laicos y cuerpo jerárquico, entre Iglesia discente e Iglesia docente, sólo se justifica (como ya hemos visto) cuando se salvaguarda la funcionalidad interna de ambos polos y se evada toda mentalidad ontocrática y clasista. De ahí que haya que afirmar que la colegialidad, tan acentuada por el Vaticano II, no se refiere únicamente a los obispos y presbíteros, sino que abarca también a los laicos. Al igual que la apostolicidad, también la colegialidad constituye una nota de toda la iglesia y no sólo de unos cuantos miembros de ella.

Es preciso retener esta concepción fundamental: existe una igualdad básica en la Iglesia: “todos somos hermanos” (Mateo 23:8), todos somos hijos, todos estamos inmersos en el Cristo resucitado y todos estamos ungidos por el santo Pneuma. Esta idea nos aproxima a la idea de la democracia, con la diferencia de que el poder eclesial se concibe como derivación y participación del poder del Espíritu y del Resucitado, actuantes en la comunidad, y no simplemente como poder del pueblo, entendido profanamente.

La presencia del Espíritu se manifiesta en una enorme “pluralidad de dones” o “carismas” (1º Corintios 12:4ss). En lenguaje paulino, significan sencillamente “servicios” de los que el Apóstol cita un gran número (1º Corintios 12:8-10; Romanos 12:6-8; Efesios 4:11-12). Si reparamos en la diversidad de dones/servicios, constatamos que algunos se refieren a las necesidades coyunturales de la comunidad, como por ejemplo, el servicio de misericordia (Romanos 12:8), el de la exhortación (*Ibid.*), el de las curaciones y los milagros (1º Corintios 12:9) mientras que otros se refieren a las necesidades estructurales, como enseñar, dirigir, discernir los espíritus (1º Corintios 12:10; Efesios 4:11; Romanos 12:8), que requieren ser satisfechas constantemente.

Se esboza aquí un modelo alternativo de organización comunitaria, distinto del que se insinúa en las Epístolas Católicas y explícita claramente San Ignacio de Antioquía, en el que todo gira en torno de la tríada “obispo-presbítero-diacono”. Según dicho modelo, estos tres son los portadores privilegiados del Espíritu y sobre ellos se construye la comunidad, con lo que de entrada establece una división entre los miembros, que dejan de ser iguales. Ha sido concretamente este modelo el que ha hecho historia, y no tanto por razones de orden teológico, sino extra-teológico, porque se adaptaba de un modo más pacífico a las formas autoritarias de poder propias del mundo antiguo y, posteriormente del mundo feudal. Pero es importante que tomemos conciencia del hecho de que originalmente se pretendió otro modelo de comunidad más fraterno, más circular y con una mayor participación de todos. Este intento ha permanecido siempre en la memoria de la Iglesia y han tratado de actualizarlo, una y otra vez, diversos movimientos carismáticos, grupos de acusado evangelismo religioso y utopistas de todo tipo. Es algo que nunca ha dejado de alimentar al especto onírico cristiano y que jamás ha dejado a ser intentado por el camino de la vida religiosa. Hoy día, dada la efervescencia de las comunidades de base en las que el pueblo expresa y realiza su deseo de participación, en unos momentos en los que incluso hay jerarcas que reencuentran el camino del pueblo y se despojan de las titulaturas de su cargo eclesiástico, en una coyuntura histórica en la que se deja sentir con toda claridad un deseo general de comunión y de

igualdad, este modelo se halla ante una inusitada oportunidad histórica. Este es el motivo de nuestro interés y nuestras reflexiones.

2. ¿Qué es exactamente un carisma?

Con una sola excepción (1º Pedro 4:10), son únicamente Pablo y los llamados escritos paulinos los que emplean la palabra “carisma”. Este término es infrecuente en la literatura profana e incluso en la veterotestamentaria, donde aparece tan sólo dos veces y, aun así, con variantes. La expresión se deriva de *charis* o *charein*, palabras – generadoras de la visión teológica del Antiguo y el Nuevo Testamento y que significan la gratitud, la benevolencia y el don de Dios, que se abre y se entrega al hombre. Es mérito de Pablo el haber introducido este vocablo – carisma – en un contexto de organización de la comunidad. Lo cual supone una profunda experiencia mística del *Christus praesens* y del *Pneuma* como realidades vivas y operantes en las iniciativas de las personas y en la comunidad de los fieles, empeñados en vivir el nuevo *ethos* inaugurado por el Evangelio.

No obstante, la realidad carismática está muy presente y perfectamente afirmada en el Antiguo Testamento. Hay fuerzas y servicios del Espíritu Santo que se ejercen a favor del pueblo como movimiento de liberación; así por ejemplo, en el libro de los Jueces y de un modo particular en el caso de Sansón (Jueces 13:25). Los reyes son ungidos e investidos de poderes especiales a favor de su pueblo (1º Samuel 11:6). El Espíritu irrumpe también avasalladoramente en los profetas. Para el profeta Joel (capítulo 3), la característica del fin de los tiempos será la efusión del Espíritu sobre todo el pueblo. Esta realidad Pneumática tampoco está ausente en el paganismo, como se deduce de la actividad adivinatoria, de los oráculos y del testimonio de la inspiración. Hay que observar, sin embargo, que dicha actividad del Espíritu nunca tuvo como lugar de irrupción y actuación el Estado, un determinado orden establecido o la totalidad del pueblo. La realidad del Espíritu, por el contrario, se inscribe en el ámbito de la creatividad, de lo no convencional, de la irrupción de lo nuevo, al nivel individual.

En Pablo hallamos un dato sorprendente; el carisma constituye la estructurante de la comunidad. La justificación teológica reside, para Pablo, en la creencia de que, con la aparición de la Iglesia, irrumpió el final de los tiempos. Por eso hizo también eclosión, con toda su pujanza, la plenitud del Espíritu. En esta interpretación, el carisma no se inscribe ya en el ámbito de lo extraordinario e inusitado, sino que constituye la tónica común de la estructura comunitaria. De este modo, el carisma significa simplemente la función concreta que cada cual desempeña dentro de la comunidad en bien de todos (cfr. 1º Corintios 12:7; Romanos 12:6; Efesios 4:7).

Pablo concreta este modelo diciendo que la Iglesia es un cuerpo con muchos miembros, vivificados todos ellos por el mismo Espíritu y cada cual con su función propia. No existe ningún miembro que no sea carismático, es decir, ningún miembro ocioso, que no ocupe un determinado lugar en la comunidad: “somos, cada uno por su parte, los unos miembros de los otros” (Romanos 12:5). Todos gozan de igual dignidad; no caben privilegios que puedan desestructurar la unidad del conjunto: “No puede el ojo decir a la mano: “¡No te necesito!” Ni la cabeza a los pies: “¡No tengo necesidad de vosotros!” (1º Corintios 12:21). La regla de oro que salvaguarda la sanidad del modelo y su circularidad fraterna fue formulada por Pablo del siguiente modo: “todos los miembros se preocupen lo mismo los unos de los otros” (1º Corintios 12:25).

¡Cuán diferente es este estilo de vivencia cristiana de aquel otro en el que la Jerarquía acumula en sus manos todo el poder sagrado y todos los medios de producción religiosa y prácticamente dicta al laico:

“tú escucha, obedece, no preguntes y haz lo que se te ordena!”. Se trata del absoluto dominio de la cabeza sobre los pies, las manos y hasta el corazón. La Jerarquía se considera como el único carisma fundacional, que asume y acumula todos los demás, olvidando que la Iglesia, familia de Dios, está construida sobre el fundamento de los Apóstoles, pero también de los profetas (Efesios 2:20) y de los evangelizadores, pastores y maestros (Efesios 4:11; 1º Corintios 12:28). La Jerarquía es un estado carismático en la Iglesia que no puede reprimir, como a veces ocurre, otros carismas que el Espíritu suscita en la comunidad. Algunos carismas pueden incluso resultar incómodos a un jerarca de espíritu militarizado que confunda la unidad del Pueblo de Dios con la disciplina de un ejército; que expulse de su diócesis a los sacerdotes que no se amolden a su personal catecismo; que prohíba hablar a los teólogos a la más mínima sospecha; que funde institutos filosófico-teológicos alternativos para que se limiten a repetir la doctrina de los Concilios, por puro desprecio de la reflexión teológica que acepta los desafíos de la época y por pusilanimidad, mostrándose con ello no sólo poco inteligente, sino incluso feudo, considerándose el único responsable de todo, como si no hubiese Espíritu en la Iglesia.

La consecuencia pastoral de lo anterior es la rigidez y la falta de alegría evangélica; el rostro de jerarca es por lo general tan triste como si estuviera acudiendo a su propio entierro, tan serio como si tuviera que cargar él solo con la salvación del mundo entero. Por culpa de su espíritu capitalista de querer acumularlo todo, empobrece a toda la Iglesia, impidiendo posibles carismas y dando origen al miedo y a la existencia de multitud de mediocres de espíritu servil, dispuestos a atender la más mínima insinuación de su amo eclesiástico.

Es realmente distinta la Iglesia en la que no se ahoga al Espíritu; en ella prosperan los diversos carismas, sale a la luz la creatividad que devuelve al mensaje de Jesús el carácter de buena nueva, las personas se sienten verdaderamente miembros y no meros feligreses de sus comunidades, y se posibilita el que haya espacio en el que todos, con sus diversas capacidades (carismas) puestas al servicio de todos y del Evangelio, se realicen religiosamente.

Como se ve, tanto lo rutinario como lo extraordinario se encuadran bajo la categoría de “carisma”. En la Iglesia, ambas cosas tienen derecho de ciudadanía. El verdadero carisma aflora siempre que los hombres ponen cuanto son, tienen y pueden a; servicio de Dios y de los hermanos; siempre que refieren al Espíritu sus dotes y las hacen fructificar como los talentos del Evangelio.

Semejante forma de organización de la comunidad eclesial es la única capaz de conservar su elevado grado de integración y evitar las formas de dominación o impedir que espíritus poco evangélicos se apropien privadamente del poder sagrado, así como de hacer girar todo en torno al amor. Pablo lo entendió perfectamente. Después de enumerar los carismas y servicio más excelsos, concluye diciendo que es preciso buscar un camino más excelente (1º Corintios 12:31). Y hace entonces, la apología del amor, dotado de las características de las virtudes necesarias para la cotidianidad de la convivencia fraterna: la paciencia, la benevolencia, la superación de la envidia, de la soberbia, de la ambición, de la ira, de la malévola sospecha, de la búsqueda de uno mismo y sus intereses (cfr. 1º Corintios 13:4-7; 14:1). Este amor, así de concreto y de sencillo, es el carisma de los carismas, el servicio de todos los servicios que se pueden prestar: “el amor no acaba nunca” (1º Corintios 13:8).

¿Qué es, pues, un carisma? El carisma es una manifestación de la presencia del Espíritu en los miembros de la comunidad, que hace que todo lo que dichos miembros son y realizan sea realizado y ordenado en beneficio de todos. Hans Küng define el carisma del siguiente modo: “Es el llamamiento que Dios hace

a cada uno para un determinado servicio en la comunidad y que le hace apto para dicho servicio” “Otro gran especialista en la materia lo define así: “El carisma consiste en el llamamiento concreto que se recibe a través del acontecimiento salvífico y se ejerce en la comunidad, constituyendo ésta y construyéndola por medio del servicio a los hombres en el amor.

3. La simultaneidad de los carismas

De lo reflexionado hasta aquí debería haber quedado claro que los carismas, ya sean ordinarios o extraordinarios, proceden de Dios y del Espíritu y, para seguir siéndolo, han de ser referidos siempre al Espíritu y no simplemente a la voluntad de autoafirmación, debiendo ordenarse no al propio interés, sino al interés comunitario. Carisma es servicio. Es función. El Espíritu concede sus dones a cada uno, conforme a Su voluntad (1º Corintios 12:11). De ahí que no debemos pensar que existe sólo una determinada especie de carisma como pueden ser, por ejemplo, los que vienen a través de un sacramento (cfr 2º Timoteo 1:6: “el carisma de Dios que está en ti por la imposición de mis manos”. El carisma no está ligado a una institucionalización de carácter sacramental. Pablo, que habla de los carismas, no menciona los carismas vinculados al sacramento del Orden. Y afirma razonadamente: “Pues en el Espíritu habéis sido enriquecidos en todo . . . de manera que ya no os falta ningún don de gracia” (1º Corintios 1:5, 7); “abundáis en todo” (2º Corintios 8:7) y “Dios es poderoso para colmaros de toda gracia, a fin de que, teniendo siempre y en todas las cosas todo lo necesario, tengáis aún sobrante para toda obra buena” (2º Corintios 9:8).

Esto significa que existe una simultaneidad de carismas. Cada cual, en su puesto, en su función y en la medida de su capacidad, ha de servir a los demás. Cualquier interferencia en el carisma del otro es una interferencia en la unidad de la Iglesia. Y esto se aplica tanto a los que hablan en lenguas como a los sabios o a los que gobiernan. Cada cual en su terreno, sirviendo a todos y abierto a todo. Pero, aun cuando exista simultaneidad de carismas, hay entre ellos, evidentemente, una jerarquía, según las necesidades de la Iglesia. Hay carismas más urgentes. Lo cual, sin embargo, no autoriza al carisma más importante en una situación concreta a sofocar otros carismas o impedir su ejercicio. Aun el menor de los carismas pertenece a la estructura de la Iglesia y emana del mismo Espíritu que hace brotar carismas más urgentes.

4. Cada uno es portador de uno o más carismas

En la Iglesia no hay miembros pasivos; no hay unos que mandan y otros que son mandados. Cada cual, dentro del Cuerpo, desempeña alguna función. Por eso todo cristiano es un carismático. Lo afirma Pablo: “Cada cual tiene de Dios su gracia particular: unos de una manera, otros de otra” (1º Corintios 7:7); “a cada cual se le otorga la manifestación del Espíritu para provecho común” (1º Corintios 12:7). Y Pedro lo confirma: “Cada cual ponga al servicio de los demás el carisma que ha recibido como buenos administradores de las diversas gracias de Dios” (1º Pedro 4:10). Y los Hechos de los Apóstoles hablan de cómo el Espíritu “se derrama sobre toda carne” (2:17).

De ahí se sigue – repetimos – que los carismas no están reservados a determinadas personas, como pueden ser los presbíteros, los obispos, etc. Nadie puede pretender poseer todos los carismas: “¿Acaso todos son apóstoles? ¿o todos profetas? ¿o todos maestros? . . . (1º Corintios 12:29). Cada cristiano, por lo tanto, es exhortado a no ver sus funciones, su profesión o sus capacidades de un modo superficial, sino de un modo profundo, como dones recibidos de los que no es dueño, sino que ha de ejercerlos en la construcción de la comunidad.

5. El carisma como estructura de la comunidad

Si “carisma” significa el modo concreto de hacerse presente en el mundo el Espíritu y el Resucitado, entonces debemos afirmar que el carisma pertenece a la estructura de la Iglesia y que, sin él ésta no puede constituirse como realidad religiosa y teológica. El carisma, por otra parte, no fue un privilegio de los primeros tiempos de la Iglesia, sino que es algo permanente en la misma, como comunidad que es, dotada de diversas funciones y servicios. El carisma no excluye el elemento jerárquico (como veremos con más detalle), sino que lo incluye. El carisma es más fundamental que el elemento institucional. El carisma es la fuerza pneumatológica (*dynamis tou Theou*) que instaura las instituciones y las conserva vivas, articulándose en ellas. Por eso el principio de estructuración de la Iglesia no lo constituyen las instituciones, ni la jerarquía, sino el carisma, que está en la raíz de toda institución y de toda jerarquización. No hay una clase de gobernantes y otra de gobernados. Lo que hay es un grupo de fe. Tanto el que gobierna como el gobernado deben creer. La fe, o el carisma de la fe, es el *prius natura* y el dato común en el que todos comulgan y poseen una fundamento igualdad fraterna.

No hay Iglesia sin carisma, es decir, sin la presencia del Espíritu y del Resucitado que se manifiesta concretamente en los diversos miembros y en sus respectivas funciones. Por eso no es posible imaginar una Iglesia privada de carismas. Sería tanto como imaginar una Iglesia privada de la gracia y de la salvación, privada del Resucitado y, consiguientemente, privada de vida. Sería un museo de muertos, una arqueología agonizante de recuerdos muertos de un pasado vivo, pero pasado a fin de cuentas.

Afirma un especialista en la materia: “La estructura fundamental carismática de la Iglesia significa que cada cual posee su propio lugar en la comunidad, en el cual ha sido constituido en virtud de su propio carisma; significa además que, precisamente en ese su lugar, constituye la Iglesia. Si pierde su lugar o les es arrebatado, entonces la comunidad no sólo padece un perjuicio moral, sino que es atacada en su misma esencia e incluso podríamos decir que es pervertida”.

Cuando hay represión de unos sobre otros, cuando hay deseos de poder, entonces entra en juego el espíritu “humano”, en lugar del Espíritu de Cristo; entonces se sofoca la libertad a la que hemos sido llamados y convocados por Cristo (Gálatas 5:1s); entonces caemos en el régimen del legalismo, del fariseísmo y del judaísmo decadente. Por eso advierte Pablo muy seriamente: “No ahoguéis el Espíritu” (1º Tesalonicenses 5:19).

La tentación constante de la Iglesia y de sus miembros es la del poder de unos sobre otros, de que prevalezca un carisma sobre otro hasta llegar a reducirlo al silencio. Entonces ya no rige la escucha, sino el hablar imperioso, y los imperativos de la ley se hacen represivos; entonces se corre el diabólico riesgo de que la Iglesia, en lugar de ser una comunidad de los que creen, es decir, de los que escuchan la Palabra de Dios, del Espíritu y del Resucitado, se transforme en una comunidad que únicamente escucha dogmas, leyes, ritos, prescripciones canónicas y exhortaciones edificantes, pero no la palabra libertadora del Espíritu.

¿Qué sería la Iglesia si no hubiera en ella quienes consolaran, animaran e infundieran esperanza y jovialidad? Sería una Iglesia de seres tristes y gimoteantes. Podría haber en ella orden, disciplina y obediencia, pero esto es algo que también podemos encontrar (y mucho mejor) en un ejército. Ahora bien, la Iglesia no es un ejército, no se reúne para estudiar y aprender a matar con técnicas de ataque y de defensa, sino para aprender a amar a los hombres y a Dios. Y esto requiere carismas distintos de los del orden y la disciplina. Claro que también es cierto lo contrario: ¿qué sería de una Iglesia en la que

hubiera múltiples carismas, pero en la que no se diera un orden entre los mismos de manera que todos ellos construyesen el mismo cuerpo? Si no hubiera quien cuidara de que los carismas no se ejerzan en beneficio propio o de un grupo, formando con ello una *ecclesiola* dentro de la *Ecclesia* (*ecclesiola* que puede incluso estar presidida por un cardenal-arzobispo), sino que se ejerzan en beneficio de todos, ¿qué sería de la Iglesia?

Todos los carismas, y no sólo unos cuantos (como el del orden y la unidad, el de la enseñanza ortodoxa y la presidencia del culto sagrado), constituyen la Iglesia. Por eso el carisma de la co-responsabilidad, de la crítica constructiva, del saber científico y técnico, de la poesía, de la música, de la oratoria, de la teología, de la organización, todos ellos y otros muchos tienen su auténtico lugar en el cuerpo eclesial. No han de ser simplemente tolerados o moralmente reconocidos, sino que han de ser vistos como constitutivos (del orden de la naturaleza y de la esencia) y no sólo como integrantes de la vida de la Iglesia, de la cual son Señores Cristo y el Espíritu. Son ellos quienes mediante los servicios y carismas de los diversos miembros de la comunidad, se anuncian a sí mismos y actúan. una mentalidad proclive al poder y víctima de una concepción autoritaria de la vida de la Iglesia no puede entender este modo – más místico y espiritual – del misterio eclesial.

Esta visión permite juzgar acerca del carácter evangélico de la forma de ejercer el mando dentro de la Iglesia. No basta con apelar a que se trata de un carisma permanente del que se ha sido investido en virtud del sacramento del Orden. Es menester ver cómo se ejerce, porque hay formas de ejercerlo que no son más que dominación, las cuales han sido estigmatizadas por Cristo como algo propio de los señores de este mundo (Mateo 20:25) y, en nombre del Espíritu y de la libertad a la que hemos sido llamados por Cristo, deben ser criticadas y, en último caso, desatendidas, porque “hay que obedecer a Dios antes que a los hombres” (Hechos 5:29; 4:19). El hecho de que existan estructuras de poder en la Iglesia no significa que con ello se viole su esencial naturaleza carismática. El poder puede ser un carisma, con tal que sea servicio a los hermanos e instrumento de construcción de la justicia y de la comunidad.

Todos estas reflexiones suscitan un problema que no es posible eludir: ¿cuándo sabemos que el carisma es carisma? ¿Existen criterios de discernimiento?

6. Los criterios de verdad de los carismas. ¿Cuándo sabemos que el carisma es carisma?

Un criterio es la norma según la cual normativizamos algo y discernimos si un fenómeno, por ejemplo, procede del poder de Dios o puede simplemente explicarse por lo que tengamos más a mano y por las circunstancias ambientales.

Con respecto al carisma podemos decir que si el fenómeno procede de Dios y es constantemente remitido a Dios por parte del que lo posee, puede que nos hallemos ante un carisma. Pero es difícil determinar si procede de Dios. La mejor forma de saber si procede de Dios consiste en ver si el sujeto del carisma lo refiere siempre a Dios. Pero aquí hay otro problema: no siempre la referencia a Dios es verdadera referencia a Dios. Como sucede con muchos fenómenos espiritistas, el hombre puede referirlo todo a Dios y, sin embargo, puede tratarse de una falsa interpretación. Puede ser fruto del interés y del poder que actúan inconscientemente. Entonces la persona es engañada por su propia estructura inconsciente, aun cuando su consciente se refiere a Dios. De ahí, pues, que se precise del otro criterio: el del servicio comunitario, desinteresado y superador del egoísmo.

Lo que unifica a la comunidad cristiana es el Espíritu, de quien procede todo y al que todo se refiere (cfr. 1º Corintios 12:4; Efesios 4:4; Romanos 12:6). Si alguien, con su carisma, desune, disgrega, crea atmósfera de división y de odio, entonces deja de ser carisma y se transforma en objeto de curiosidad para espiritualistas. Si no se da esa referencia convergente y unificadora, los carismas actúan de manera destructora en la comunidad. Son como hongos que crecen en el humus, pero que destruyen la vida. Por eso Pablo condena el deseo desordenado de carismas (1º Corintios 13:2). Lo que convierte al carisma en carisma es su vinculación al Espíritu, el cual es Espíritu de unidad y no de división. Entonces el carisma escapa a la manipulación por parte del hombre. El carisma es siempre gracia, es siempre don gratuito. El hombre está en la situación de quien recibe y sólo usa legítimamente el don cuando lo reconoce como recibido y enviado.

a) Carisma y talentos humanos

Existe una muy íntima relación carisma y talentos humanos. El recibir o no recibir talentos no depende del poder del hombre. El talento es gracia. El hombre puede mostrarse responsable o irresponsable frente a los talentos recibidos (Mateo 25:14ss). El talento es bien empleado y consigue humanizar cuando es continuamente vivido en el horizonte de la gratuidad. Es gracia, y, consiguientemente, es verdadero cuando es reconocido como un don del que se es responsable. En el momento en que el talento recibido se independiza de su fuente y olvida si origen gratuito, seguirá existiendo, pero será vivido y desarrollado de un modo deshumanizador: como autopromoción, como medio de sojuzgar a otros y como instrumento para vencer a posibles competidores. A pesar de lo cual no deja de tener un origen gratuito; pero en realidad se pervierte, porque se olvida de la fuente que lo alimenta continuamente.

El carisma (aun cuando se trate de un carisma común) es ese mismo talento, pero vivido en el permanente recuerdo de su origen divino, de que es algo que se ha recibido. Por eso talento y carisma, dotes naturales y gracia, no se oponen: son la misma realidad, aunque vivida por el hombre de diferentes formas. Si uno la vive como don de Dios, se llama carisma; si otro la vive como construcción propia, como instrumento de dominio sobre otros, entonces se llama dote meramente natural. Evidentemente, esta última forma de verlo no transforma la estructura del talento, sino la estructura del hombre, que vive entonces en una falsa conciencia.

b) El carisma es para la edificación de la comunidad

No basta con que el carisma provenga del Espíritu; esto únicamente garantiza su dimensión vertical. Hay que tener además en cuenta que el carisma viene de Dios *para los hombres*; el carisma es para la edificación de la comunidad; ésta es su dimensión horizontal. Si se produce alguna ruptura en este “cruce de líneas”, entonces desaparece el carisma. Pablo tomo como ejemplo un carisma de carácter inusitado y extraordinario: hablar en lenguas. El que habla en lenguas sólo es verdaderamente carismático si lo que dice es comprensible para los demás. De lo contrario el suyo es un caso de psicoanalista, o bien pretende autopromocionarse basándose en la superstición de los demás (cfr. 1º Corintios 14:2): “Tu acción de gracias será excelente, pero el otro no se edifica . . . pues no sabe lo que dices” (1º Corintios 14:17). Pablo es taxativo: “En la asamblea, prefiero decir cinco palabras con mi mente para instruir a los demás, que diez mil en lenguas” (1º Corintios 14:19) que nadie entiende. Se condena aquí todo lo que sea mistificación, autoilusión, inconsciente, pietismo y sobrenaturalísimo, en nombre del servicio y la utilización de los demás.

La comunidad de Corinto, invadida de misticismo y efervescencia espiritualista, tuvo que escuchar de Pablo una advertencia de permanente y actual valor: “Todo es lícito, mas no todo es conveniente. “Todo es lícito”, mas no todo edifica” (1º Corintios 10:23). Nos hallamos de nuevo ante el criterio básico, simple y natural del servicio, del descentramiento del propio yo, del desinterés personal en función en función de los demás. No nos hace falta demasiada sutileza teológica, ni demasiados y sofisticados argumentos, ni recurrir a muchas autoridades para saber si un don, un servicio o un trabajo procede de Dios. Basta con fijarse en su funcionalidad y utilidad para la comunidad. Es preciso que haya provecho y edificación y no únicamente bondad y pureza de intención. Puede haber dones que sean efectivamente dones, pero excedan las necesidades y las demandas de la comunidad. Entonces será preciso que dicho don, carisma o servicio se contenga y aguarde su *kairós*.

La *norma normans* es la siguiente. “Que nadie procure su propio interés, sino el de los demás” (1º Corintios 10:24). A partir de aquí podemos observar que la rígida estructuración jerárquica de la Iglesia proporciona beneficios y ventajas de todo orden (religioso, meritocrático, económico, social, tráfico de influencias, privilegios públicos) a sus portadores. Salen a la luz el “carrerismo”, con sus servidumbres que comporta, las declaraciones diplomáticas, la falta de compromiso, la ocultación de la verdad, la renuncia y la muerte a todo espíritu profético, con la *parresía* que caracterizó a los Apóstoles. Y adquieren curso legal los arquetipos del poder, del ascenso social a través del camino religioso. Entonces, en lugar de tener en la Iglesia pastores que edifiquen su comunidad, lo que tenemos son espíritus mediocres y fofos, más preocupados por su propia imagen que por la verdad del Evangelio y el amor a los hombres y a los pobres, por quienes Cristo lo arriesgó todo.

Hemos de decirlo con toda claridad: cuando el carisma no se conserva como carisma, entra en juego la concupiscencia, que es el deseo de poder y de tener y que procede del pecado (Juan 8:44) y conduce al pecado (Romanos 1:24ss). Concupiscencia que destruye la comunidad, a veces por pura vanidad y excesivo sentido del mando por parte del párroco o del obispo. Pablo muestra la equivalencia sub contrario de las obras de la carne y las obras del Espíritu, de las prácticas de la concupiscencia y las prácticas pneumáticas (cfr. Gálatas 5:16-25).

Puede suceder que toda la comunidad se vea invadida de “odios, discordias, celos, disensiones, divisiones, envidias (Gálatas 5:20). Entonces es menester el imperativo del orden y la disciplina, que también son carismas (con tal de que conserven su funcionalidad) que no pretenden limitar otros carismas, sino circunscribirlos al ámbito de su validez en el interior de la comunidad y en función de ella.

7. El carisma de la unidad entre los carismas: el coordinador, el presbítero, el obispo, el Papa

En toda comunidad es fundamental el problema de la cohesión interna y de la unidad, especialmente cuando se manifiestan factores de disgregación. Pues bien, hay un carisma, uno entre tantos, pero de capital importancia, que es el responsable de la armonía entre los diversos y múltiples carismas. Dicho carisma es propio de quienes ocupan las instancias de dirección de la comunidad. El nombre que suele dársele es el de “Jerarquía”.

El Nuevo Testamento no tiene una expresión para designar lo que nosotros entendemos hoy por función jerárquica. El término más parecido, según el célebre exegeta alemán Ernst Käsemann, es el propio término de “carisma”. Para entender el carisma de ordenación de la comunidad, es preciso hacer abstracción de los modelos históricamente conocidos, ya sea a nivel profano (monárquico, feudal,

democrático), ya sea a nivel eclesiástico (tipo obispo, Papa o párroco), especialmente a este último nivel, porque ha recibido históricamente una fortísima carga de auto-sacralización. El Nuevo Testamento trata de evitar tanto una nomenclatura sagrada como profana. Seculariza totalmente la nomenclatura, a fin de que no se dé ninguna contaminación de dominación (poder profano) ni de magnificación y privilegio (poder sagrado). Por el contrario, y para escándalo de nuestros oídos, habituados a titulaturas bizantinas, utiliza términos que designan meras funciones profanas y servicios: *diakonía* y *oikonomía*, servicio y dirección de la casa. Como ya se ha dicho, en el Nuevo Testamento no hay propiamente ministerios, sino ministros. Y para definir a los ministros, responsables de la dirección de la comunidad, se habla simplemente de “carisma de dirección, presidencia, asistencia y gobierno” (1º Corintios 12:28; 1º Tesalonicenses 5:12; Romanos 12:8; 1º Corintios 16:16). También se habla de los *episkopoi* (obispos) y *diakonoi* (diáconos; Filipenses 1:1). Obispo y diácono, contrariamente a como hoy lo entendemos, no tienen nada que ver con el sacramento o con el culto. En su más directa y sencilla acepción, al obispo compete vigilar y controlar para que todo funcione satisfactoriamente. El diácono es un servidor o asistente, cargo en todo caso secundario. La palabra “presbítero” proviene de otra tradición, la judía: era el grupo de los más venerables y ancianos de la comunidad, que asumían la función de asistencia y organización.

Como se ve, el sentido dominante no va vinculado a lo sacro, sino al servicio de vigilancia, conducción y asistencia.

Función específica de la Jerarquía (de los que ocupan cargos de dirección) no es, pues, acumular, sino integrar, propiciar la unidad y la armonía entre los diversos servicios, tratando de que nadie atropelle, ahogue o se sobre ponga a otro. Teniendo en cuenta, por consiguiente, esta función, queda descartada la subordinación inmediata de todos a los jefes; no es para subordinar para lo que están ahí, sino para alimentar precisamente el espíritu contrario; el espíritu de fraternidad y unidad en torno a su servicio (Jerarquía) suscitado por el Espíritu para mantener la circularidad e impedir las divisiones y las superposiciones. Este carisma de unidad, como se ve, supone otros carismas, como el del diálogo, la paciencia, la capacidad de escucha, la serenidad, el conocimiento del corazón de los hombres y sus mecanismos de poder y de autoafirmación. Esta función jerárquica es desempeñada por el coordinador en la comunidad de base, por el párroco en su parroquia, por el obispo en su diócesis y por el Papa en la Iglesia universal, que es la comunidad de todas las Iglesias entre sí.

Debido al carisma de la unidad, son ellos quienes presiden las celebraciones de la comunidad; son ellos los primeros responsables de la ortodoxia de la doctrina y del recto ordenamiento de la caridad. Y en razón al recto orden y al funcionamiento del conjunto, a ellos les compete de modo especial discernir los espíritus y cuidar de que los carismas conserven su carácter de carismas en la medida en que son servicios a favor de la comunidad.

Este modelo de organización podría hoy informar toda una forma de vivir el Evangelio en pequeños grupos, constituyendo una red cada vez más amplia de comunidades que integren a los fieles, a los religiosos, a los sacerdotes y a los obispos. Es la oportunidad para que la Iglesia, que nace de la de del pueblo, pueda actualizar esta forma ideada por Pablo. Al menos podrá ser un espíritu que, en la fuerza del Espíritu, revitalice las instituciones tradicionales y jerárquicas de la Iglesia. Y la historia de la salvación nos muestra que allí donde actúa el Espíritu, allí podemos contar con lo Inesperado y con lo Nuevo que aún no ha acaecido.

LECCIÓN 14

LA OPCIÓN PREFERENCIAL A LOS POBRES

I. Objetivos:

1. Que el educando puede explicar y evaluar el concepto de la opción preferencial a los pobres.
2. Que el educando puede dar una definición del término: “Estado de Seguridad Nacional.”
3. Que puede dar un resumen de la filosofía detrás del así llamado “Estado de Seguridad Nacional.”
4. Que el educando puede precisar las diferencias entre la Teología de la Liberación y las Confesiones Luteranas en cuanto a su entendimiento de lo que es la fe salvadora, el amor y las buenas obras.
5. Que el educando se familiariza con José Comblin y su contribución a la Teología de la Liberación.

II. Actividades:

1. Estudiar el capítulo 14 de *Teología y misión en América Latina*.
2. Estudiar las páginas 62-151 en el libro *El clamor de mi pueblo* por Esther y Mortimer Arias: México D.F. Casa Unida de Publicaciones, 1981.
3. Procure conseguir una copia de la película **Romero** - después llene la Planilla al final de la lección.
4. Contestar las preguntas en este manual.
5. Este preparado para tomar un breve examen sobre el contenido de esta lección.

III. Preguntas:

Preguntas basadas en capítulo 14 de *Teología y misión en América Latina*.

1. ¿Quién fue Rudolf Kjellén y como han influido sus ideas en el desarrollo de la política latinoamericana?
2. ¿Qué fines ha perseguido la organización conocida como Tradición, Familia y Propiedad?
3. ¿Cuáles son las características de las dos diferentes clases de pobres mencionados por el teólogo brasileño Clodoveo Boff?
4. Según Comblin, Jesús no se juntó con los celotes en su guerra de liberación en contra de los opresores romanos porque:
 - a. los celotes eran ateos que rechazaban la existencia del verdadero Dios.
 - b. los celotes eran demasiado nacionalistas; no querían que los gentiles formaran parte del nuevo reino de justicia, igualdad y libertad.
 - c. Los celotes rechazaban a los 10 mandamientos de la ley de Israel – eran anarquistas y antinoministas.
 - d. Los celotes no querían rechazar el uso de la violencia en el establecimiento del Reino de Dios.
5. La fe verdadera de la cual hablan San Pablo y Martín Lutero es una fe:

- a. a la cual se necesita añadir el amor a fin de que sea una fe salvadora.
- b. que nos salva porque produce en nosotros el amor hacia el prójimo.
- c. que produce el fruto de amor.
- d. que es un fruto del amor verdadero.

6. Verdadera / Falsa La mayoría de los teólogos de la Liberación están de acuerdo con la inspiración plenaria de todos los libros canónicas del Antiguo y del Nuevo Testamentos.

7. ¿Cuál es la función de la iglesia en la teología de Juan Luís Segundo?

8. ¿Por qué (según Comblin) prefieren muchos pobres y marginados al domino ejercido sobre ellos por las elites que a la libertad que les ofrece Cristo?

9. ¿Cuál es la lección más grande que usted ha aprendido en esta unidad?

Preguntas basadas en las páginas 62-151 en el libro *El clamor de mi pueblo* por Esther y Mortimer Arias: México D.F. Casa Unida de Publicaciones, 1981.

10. El asesor norteamericano, Dan Mitrione, fue ejecutado por el grupo revolucionario, Tupamaros, en Uruguay por: (Subraye la respuesta correcta)

- a. facilitar un préstamo de 50 millones de dólares al régimen dictatorial de Uruguay.
- b. ayudar en falsificar las elecciones presidenciales.
- c. haber sido instructor de los torturadores uruguayos.
- d. ser el representante de una de las grandes compañías transnacionales que explotaba al país.

11. Según la ideología de la Seguridad Nacional lo que realmente existe:

- a. es el derecho del individuo para realizarse como una persona independiente y libre.
- b. es la voluntad del proletariado expresado por medio de elecciones libres, libertad de conciencia y mecanismos para asegurar la igualdad.
- c. es el derecho del pueblo de realizarse y de determinar su presente y futuro.
- d. es la nación la cual es identificada con el gobierno.

12. ¿Cómo y dónde aprendieron los militares latinoamericanos la filosofía de la Seguridad Nacional?

13. Coloque delante de cada frase, el número correspondiente de la persona indicada.

- _____ a. El más eminente de los teólogos protestantes de la liberación.
- _____ b. Ejecutada por el ejército de Argentina, fue hija de un famoso teólogo luterano de Alemania.
- _____ c. Una de las pocas mujeres latinoamericanas que ha logrado distinguirse como líder político.
- _____ d. Guerrillero católico - muerto en Bolivia.
- _____ e. Presidente del Brasil, derrocado por su intento de poner en práctica una reforma agraria e industrial.
- _____ f. Secretario asesinado del Monseñor Dom Helder Cámara en el Brasil.
- _____ g. Dictador Chileno quien dirigió el golpe militar en contra del presidente socialista, Salvador Allende.
- _____ h. Derrocado ex presidente de Bolivia, asesinado en Argentina

- | | | |
|---------------------|-----------------------|-----------------------|
| 1. Joao Golat | 2. Antonio Paz Neto | 3. Juan José Torres |
| 4. Augusto Pinochet | 5. Néstor Paz Zamora | 6. José Míguez Bonino |
| 7. Violeta Chamorro | 8. Elizabeth Käsemann | |

14. Verdadera / Falsa Generalmente el machismo predomina más en la cultura ganadera que en una sociedad agrícola.

15. Describa las tres clases de violencia destacadas por el Obispo Dom Helder Cámara del Brasil en su libro, *El ciclo de violencia*:

16. Explique en sus propias palabras lo que usted entiende por la frase: “la opción preferencial por los pobres.”

17. ¿Cómo y dónde aprendieron los militares latinoamericanos la filosofía de la Seguridad Nacional?

LECCIÓN 15

LA CRISTOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN

I. Objetivos:

1. Que el educando puede hacer una evaluación de su propia teología a la luz de la teología de la liberación y a la vez evaluar las teologías de la liberación a la luz de su entendimiento de las Escrituras y las Confesiones Luteranas.
2. Que el educando puede explicar la diferencia entre el concepto de *exemplum* y *sacramentum* en la teología de Martín Lutero.
3. Que el educando puede notar las diferencias entre las cristologías tradicionales y las cristologías de liberación.
4. Que el educando se familiariza con Jon Sobrino y su contribución a la Cristología de la Liberación.

II. Actividades:

1. Estudie el capítulo 15 del libro *Teología y misión en América Latina*.
2. Estudie el Anexo 15:1, *La Declaración de Medellín*.
3. Conteste las preguntas en este manual.
4. Este preparado para tomar un breve examen sobre el contenido de esta lección.

III. Preguntas:

Preguntas basadas en el capítulo 15 de *Teología y misión en América Latina*.

1. ¿Qué quiere decir Sobrino cuando afirma que tenemos que definir a Dios en términos de Jesús y no a Jesús en términos de Dios?
2. ¿De qué manera se confunde la ley con el evangelio en las teologías de Jon Sobrino y Leonardo Boff? ¿Cuáles consecuencias negativas en la vida del individuo y de la iglesia pudieran provocar esta confusión?
3. ¿En qué sentido es Jesucristo un ejemplo en la teología de Leonardo Boff y Jon Sobrino? ¿En qué sentido es Jesucristo nuestro ejemplo en la teología de Martín Lutero? ¿Cuál es la diferencia más grande e importante entre Lutero y los teólogos de la liberación en cuanto a la imitación de Jesús?
4. ¿Cómo distingue Leonardo Boff entre las partes del Nuevo Testamento que el considera como auténticas y las otras que el considera como interpretaciones equivocadas de la iglesia primitiva?
5. En su opinión, ¿cuáles son los aspectos más positivos de las cristologías de Jon Sobrino y Leonardo Boff (aspectos que nosotros debemos enfatizar más en nuestra propia enseñanza de la cristología y del Nuevo Testamento)?
6. ¿Cuál es la lección más importante que usted ha aprendido en esta lección?

Preguntas basadas en la *Declaración de Medellín*, Anexo 15:1.

7. ¿Qué fallas encuentra la *Declaración de Medellín* en la hermenéutica de la liberación?
8. ¿Por qué critica la *Declaración de Medellín* a la antropología de los teólogos de la liberación?
9. En su opinión, ¿cuáles pasos tuviéramos que tomar para hacer de nuestra iglesia una comunidad teológica y hermenéutica como recomienda la *Declaración de Medellín*?
10. En la segunda parte de la *Declaración de Medellín*, los autores no solamente critican las fallas de la Teología de la Liberación, también confiesan sus propias fallas. Después de leer las confesiones de las siete secciones de la Segunda Parte, anote cuál de las fallas confesadas (en su opinión) es la falla que se destaca más en su propia iglesia. ¿Qué pasos tendríamos que tomar para remediar dicha falla?

Anexo 15:1 **“La Declaración de Medellín”**

INTRODUCCIÓN AL DOCUMENTO

El documento que aquí se presenta al público es el Documento Final de la CONSULTA MEDELLIN 1988, un evento organizado conjuntamente por la Confederación Evangélica de Colombia (CEDECOL) y el Seminario Bíblico de Colombia (SBC), en el cual participaron líderes evangélicos de once países de América Latina y de otras partes del mundo. El evento se extendió del 22 al 26 de agosto de 1988 y contaba con la colaboración del Dr. Emilio Antonio Núñez, el Dr. Jorge Atiencia y el Prof. Ramón Hundley.

La Consulta se celebró en el vigésimo aniversario de la reunión del Consejo Episcopal Latinoamericano en Medellín en 1968 (CELAM-Medellín 68) y tenía el propósito siguiente (según el material promocional que se publicó para el evento):

“El propósito de la Consulta es fomentar una reflexión seria desde una perspectiva evangélica y bíblica sobre la Teología de la liberación con el fin de orientar a la Iglesia de Cristo en su testimonio y servicio en el contexto latinoamericano”.

Uno de los objetivos específicos de la Consulta era:

“Elaborar una declaración sobre la Teología de la liberación que pueda orientar a las iglesias evangélicas de América Latina en su enfrentamiento con la Teología de la liberación y en su búsqueda por una obediencia integral al Evangelio”.

Este objetivo se realizó en el documento que aquí publicamos. Para entender mejor de qué manera se elaboró este documento es necesario explicar brevemente la estructura y el mecanismo de la Consulta.

De los cuatro días de reuniones, el primero se dedicó a exposiciones sobre la Teología de la liberación, su contexto, sus raíces, su hermenéutica, su contenido y su proyecto histórico.

Después hubo dos días de conferencia sobre diferentes aspectos de la Teología de la Liberación. Estas sesiones estaban estructuradas para permitir que los participantes trabajaran en grupos pequeños sobre preguntas de reflexión relacionadas con el tema de la conferencia. Los resultados de este trabajo en grupo fueron anotados por una persona en cada grupo, persona designada por el mismo grupo.

El último día se dividió en tres plenarios con foros abiertos que permitieron una participación directa de los asistentes y que tenía como propósito resumir las conclusiones de la Consulta en tres áreas. “Auto-crítica de la Iglesia Evangélica”, “Evaluación de la Teología de la Liberación” y “Agenda de la Iglesia Evangélica”.

Desde un principio estaba trabajando una Comisión de la Declaración Final, comisión compuesta por un líder evangélico nacional, un pastor, un misionero, una profesional, un estudiante de teología y un teólogo. El trabajo de la Comisión consistió en recoger los resultados de la reflexión en grupos del segundo y tercer día de la Consulta, como también las conclusiones presentadas en las plenarios del último día. Fue ésta la materia prima para la Declaración Final. La comisión no hizo más que estructurar este material y redactarlo para evitar repetición y reduplicación. Este material se encuentra en la Segunda parte del documento, la parte que se entitula, “Confesión y Compromiso”.

La Primera Parte del documento “Observaciones en cuanto a la teología de la liberación” salió directamente de la plenaria de “Evaluación de teología de la liberación”. El Dr. Núñez, como coordinador del panel presentó estas observaciones como resumen de las evaluaciones hechas. Los participantes en la Consulta pidieron que estas observaciones fueran incorporadas en la Declaración como expresión del consenso de la Consulta, y así se hizo.

Siendo que el documento tiene como propósito “orientar a las iglesias evangélicas”, se incluye al final de un breve glosario de términos técnicos que no son de fácil acceso y comprensión para muchos en la iglesia.

Esperamos que este documento pueda servir como punto de partida para una reflexión más amplia en las iglesias sobre nuestra responsabilidad cristiana frente a la realidad que vivimos en América Latina.

Se espera muy pronto ofrecer al público el texto completo de las conferencias dictadas en la Consulta.

“DECLARACIÓN DE MEDELLIN”

PREAMBULO

Convocados por la Confederación Evangélica de Colombia (CEDECOL) y por el Seminario Bíblico de Colombia, y bajo la dirección del Espíritu santo, nos reunimos en Medellín, Colombia, pastores, misioneros, profesionales, profesores y laicos de diferentes países de América Latina y de otras partes del mundo, para participar en la CONSULTA MEDELLIN 88, del 22 al 26 de Agosto de 1988.

Aunque nos reunimos en primer lugar para analizar la Teología de la liberación, encontramos que nuestra reflexión giró más y más en torno a la práctica de la misma Iglesia Evangélica en nuestro continente.

Vemos la necesidad de formular pautas claras que expresan el sentir de la Iglesia Evangélica, y que sirvan para orientarla en su misión dentro de la situación que se está viviendo en nuestra amada América Latina.

En nuestro análisis de la teología de la Liberación hemos visto elementos en ella que nos preocupan seriamente desde nuestra perspectiva evangélica. Sin embargo el estudio serio y responsable de la misma ha sido de gran estímulo en nuestra reflexión y nos ha ayudado a cuestionar muchos aspectos de la enseñanza y práctica de la Iglesia Evangélica.

PRIMERA PARTE

OBSERVACIONES EN CUANTO A LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN

Nos hemos acercado con profundo interés y respeto a la Teología de la liberación, que entre otras expresiones de este sistema de pensamiento es la más conocida en nuestro medio latinoamericano y en otras regiones del mundo, es decir la teología católica de la liberación representada por autores católicos como Gustavo Gutiérrez, Leonardo Boff, Jon Sobrino, Juan Luis Segundo y otros teólogos católicos que fundamentalmente coinciden en su manera de pensar. Además hemos tomado en cuenta los aportes de teólogos protestantes como Rubem Alves y José Míguas Bonino.

Hemos querido escucharle atentamente y nos hemos esforzado por entenderles e interpretarles hasta donde nos ha sido posible, aparte de prejuicios teológicos eclesiásticos y políticos. Hemos querido hacerle justicia a su teología, reconociendo que todos somos tentados a caricaturizar a aquellos sistemas que no coinciden con el nuestro. Somos conscientes de que la Teología de la liberación es conocida por mucha gente en América Latina y en el extranjero, solamente por medio de descripciones superficiales que se han propagado en la prensa religiosa y secular. En algunos casos este conocimiento se ha reducido a algunos *slogans* que desfiguran el pensamiento liberacionista.

Reconocemos que la Teología de la liberación es el producto de una honda, sincera y noble preocupación por la problemática social, económica y política de nuestro pueblo latinoamericano. Sentimos que los autores de esta teología han sido impulsados por amor a este pueblo que en su gran mayoría sufre el azote de la pobreza y la injusticia social. Nuestro corazón palpita al unísono con el de los teólogos de la liberación ante el drama y la tragedia de los cinturones de miseria en los grandes centros urbanos y en muchas zonas rurales de nuestro subcontinente.

Reconocemos que los teólogos de la liberación han dedicado tiempo y esfuerzo al análisis serio y objetivo de esta realidad infrahumana y admiramos la valentía que han demostrado en su denuncia profética sin acobardarse ante la posibilidad de ser marginados y aún excomulgados por sus propias iglesias y perseguidos por las fuerzas opresoras en nuestro subcontinente.

Sin renuencia, más bien con espontaneidad y seriedad hemos aceptado los desafíos que la Teología de la liberación nos ha planteado. El hecho de admitir que la gran mayoría de nosotros no hemos levantado la voz en contra la injusticia social después de cien años de presencia evangélica en la América Latina, nos mueve al arrepentimiento, porque nuestro silencio ha sido culpable, aún cuando una de las causas de este silencio es que se nos entregó un mensaje cuyo más fuerte énfasis es individualista, dualista, excesivamente futurista y pesimista ante los problemas sociales. Lamentamos eso sí, que haya sido necesario que algunas corrientes de pensamiento en el mundo protestante, y ahora la Teología de la Liberación, irrumpen en la escena eclesiástica y social latinoamericana para que los evangélicos experimentáramos un despertar de nuestra conciencia social. Lo lamentamos porque el incentivo para asumir esa responsabilidad ha estado allí en la revelación escrita de Dios, y en la enseñanza y el ejemplo de aquellos hermanos y hermanas en Cristo que a través de la historia de la Iglesia se han entregado en cuerpo y alma a servirle al prójimo en forma integral. Pero en esta Consulta nos hemos sido motivados en la común unión con otros, en la presencia del Señor a reorientar nuestra vida y nuestro ministerio en consonancia con la Palabra de Dios y en sujeción al Espíritu Santo para responder de acuerdo a nuestros dones y talentos, y según las oportunidades que el Señor nos dé, a la comunicación por palabra y hecho del Evangelio al hombre total.

En el Espíritu de libertad que debe caracterizar a los hijos de Dios, respetamos la opción política de los teólogos de la Liberación, sabiendo que el pluralismo de ideas y opciones políticas es característica fundamental de la democracia; y esperamos el mismo respeto para las opciones que nosotros hagamos en este campo, Lo mismo podemos decir en lo que respecta a las convicciones de orden teológico. Es demostración de madurez cristiana el saber escuchar y participar con hidalguía en el libre juego de ideas, sin atacar a las personas que las sustentan.

Hemos encontrado en la Teología de la liberación elementos positivos que vienen a enriquecer el acervo teológico latinoamericano. No hay tiempo no espacio para comentar siquiera algunos de esos elementos. Que baste con decir que los hemos apreciado y los seguiremos teniendo en cuenta en nuestro quehacer teológico. Es un hecho que después de todo lo dicho sobre contextualización en círculos evangélicos mundiales durante los últimos 25 años, y después de las nuevas investigaciones en el terreno de la interpretación bíblica, y después del desafío de la teología de la Liberación, no podemos dar marcha atrás en el camino de la hermenéutica evangélica. No es posible interpretar las Escrituras dándole las espaldas a nuestra realidad cultural y social. Una nueva era ha llegado para la teología evangélica latinoamericana y la Teología de la Liberación ha sido uno de los factores determinantes del nuevo rumbo que va tomando nuestro quehacer teológico en la América Latina.

Por otra parte, la Teología de la liberación es para nosotros motivo de serias e inevitables preocupaciones. Como herederos del principio de la *Sola Scriptura*, nos preocupa lo que algunos de los teólogos de la liberación hacen a la Biblia.

Aparte de la discusión de siglos sobre la extensión del canon y de la controversia en cuanto a la autoridad que la Iglesia Católica Romana le da a la tradición, colocándola al mismo nivel de las Escrituras y a veces sobre las Escrituras, nos inquieta la forma acrítica en que algunos teólogos de la liberación utilizan la Crítica Histórica en su acercamiento a las Escrituras. No

menospreciamos el estudio de la Crítica Histórica; por el contrario creemos que debe estudiarse, especialmente en nuestros seminarios, y abogamos por una intensificación del estudio de las ciencias bíblicas para poner un sólido fundamento en la elaboración de nuestra teología, pero deseamos también ser realistas y no pasar por alto la especulación que todavía existe en el estudio crítico de las Sagradas Escrituras. La aplicación acrítica de dicha Crítica resulta en la deformación del texto bíblico y en la pérdida de autoridad de la revelación escrita de Dios ante los ojos de aquellos que no tienen una sólida formación bíblica.

Nos preocupa lo que algunos teólogos de la liberación hacen a la Biblia, porque como cristianos evangélicos profesamos que ésta es nuestra regla de fe y conducta. No queremos ser **bibliólatras**, rindiéndole culto al libro mismo como si éste fuere un objeto mágico; tampoco queremos ser simplemente **biblicistas**, expertos en el conocimiento teórico de su contenido, pero indiferentes a su mensaje para nuestra vida personal y ministerial. No queremos ser solamente **bibliófilos** en el sentido de interesarnos solamente en coleccionar versiones del texto sagrado. Queremos, eso sí, ser bibliófilos, pero en el sentido de amar la Palabra de Dios revelada en las Escrituras, aunándonos al salmista cuando clama “¡Cuánto amo tu ley!. Anhelamos tomar siempre en serio esta revelación escrita, la cual tiene poder en sí misma para convertir el alma y transformar la vida del ser humano. El Evangelio es para salvación, salvación integral, de todo aquel que cree en Cristo. Rechazamos la idea de que lo más importante es Cristo, no la Biblia. Creemos y proclamamos que la Biblia es la revelación de Dios escrita y Jesucristo la revelación de Dios encarnada, pero que no podemos estar seguros de alcanzar el conocimiento del auténtico Cristo aparte de la revelación escrita, la cual es el testimonio más fidedigno que tenemos en cuanto a su persona, ya que sus páginas ofrecen lo que vieron y oyeron los que estuvieron con El y lo que aprendieron de éstos de primera mano otros escritores del Nuevo Testamento.

Nos preocupa también que algunos teólogos de la liberación hacen de la Biblia, la exégesis que emplean y la ideología de izquierda en la teología radical que le imponen al texto bíblico. Que nosotros también hayamos interpretado ideológicamente la Biblia, no es excusa para cambiar una ideología por otra e imponerla como criterio final. En nuestra tarea hermenéutica, no queremos resignarnos a decir que no es posible acercarnos químicamente puro a las Escrituras. Anhelamos confiar en la capacidad que la Biblia misma tiene para comunicarnos su mensaje – “en tu luz veremos la luz”. Queremos confiar también en la asistencia del Espíritu Santo para guiarnos a toda verdad. No es fácil la tarea hermenéutica, pero nos sentimos motivados para continuar en ella, esforzándonos en la gracia de Dios, para desentrañar el significado de esa revelación escrita y hablar con la autoridad bíblica en respuesta a la problemática latinoamericana.

Nos preocupa seriamente el sentido clasista que algunos teólogos de la liberación quieren darle al Evangelio, y el intento de promover la lucha de clases, dejando abierta la puerta a una escalada de violencia en nuestro medio. Somos realistas, no cerramos los ojos a que la injusticia social y la violación constante y brutal de los derechos humanos pueden llevar al pueblo en desesperación a la lucha armada. Ha ocurrido muchas veces en el pasado y puede ocurrir otras tantas en el presente y en el futuro. Aun los cristianos se han involucrado y pueden involucrarse en una revolución. No es nuestro deber juzgar sus decisiones éticas, en las difíciles circunstancias que tienen que hacerlas. Nuestro privilegio es orar por ellos. Con todo, la Iglesia, como Iglesia, tiene por vocación orar siempre por la paz de la ciudad y **optar por la vida**, la vida de plenitud para el ser humano, en tiempos de paz o en tiempos de guerra. Si protestamos contra la fabricación y uso

de las armas nucleares y nos oponemos a la gran matanza que esas armas pueden producir a nivel mundial, hemos también de oponernos a que reine la violencia y la muerte de nuestras respectivas naciones. Si la Iglesia guarda silencio ante la amenaza de la violencia a nivel nacional e internacional, ¿cuál organización se expresaría en nombre de Cristo a favor de la vida, en contra de la muerte?

Nos preocupa el concepto antropológico de los teólogos de la liberación, un concepto que por momentos parece tener un excesivo énfasis antropocéntrico, que va más allá del lugar privilegiado que Dios le da al ser humano en su revelación escrita. Hay un antropocentrismo cristiano y un antropocentrismo no-bíblico.

Nos preocupa que, sin negar el pecado personal, hay teólogos de la liberación que dan más importancia al pecado estructural, sin subrayar que, de dentro del corazón de los individuos, viene el pecado según la enseñanza de Jesucristo.

Nos preocupa que no se le dé suficiente énfasis en la Teología de la liberación a la regeneración del individuo, no al arrepentimiento al cual son llamados todos los seres humanos en cualquier clase social.

Nos preocupa que la Teología de la Liberación denuncia el pecado de los opresores, pero no el de los oprimidos, olvidando que si bien no debemos glorificar la pobreza, tampoco debemos glorificar al pobre, porque todos somos pecadores.

Nos preocupa que se subraye la salvación intrahistórica, pero no la que trasciende las realidades terrenas.

Nos preocupa que no pocos lectores pueden entender que todo movimiento que profesa ser libertador de los oprimidos es una avanzada del reino, cuando hay la posibilidad de que algunos movimientos revolucionarios resulten en otra esclavitud para nuestro pueblo.

Nos preocupa que se deje entender que la mayor expectativa sea una antropofanía y no la teofanía, la manifestación del Señor en gloria.

Al mismo tiempo, renovamos hoy nuestros votos de dedicación a nuestro Señor y Salvador Jesucristo, y nos comprometemos de nuevo a someternos a su soberanía, y servirle en la promoción de su reino en este mundo, proclamando el mensaje del reino presente, obedeciendo en nuestra vida y ministerio sus demandas y anunciando, llenos de esperanza, su futura manifestación.

Nos comprometemos a seguir cultivando la unidad que hemos expresado en esta Consulta, en todas las oportunidades que el Señor quiera concedernos, para edificarnos los unos a los otros, motivándonos al compromiso social, en obediencia a la Palabra de Dios, en sujeción al Espíritu Santo, en lealtad a nuestro pueblo latinoamericano.

Afirmamos que el intento de las ideas expresadas en este mensaje no llevan al intento de justificar veladamente, o subrepticamente, el estado de cosas en nuestros países

subdesarrollados, y esperamos que nadie quiera utilizarla con ese fin que traiciona los anhelos de nuestro pueblo por una vida que no sea una afrenta a la imagen de Dios grabada en todo ser humano. Que, por el contrario, se vea en este mensaje un clamor por la justicia que es el fundamento de la paz y una exhortación a que nosotros cristianos evangélicos asumamos la responsabilidad social que la Palabra de Dios nos impone.

Segunda parte

CONFESIÓN Y COMPROMISO

A la luz de estas observaciones en cuanto a la Teología de la Liberación, queremos reconocer y confesar de manera específica que nuestra enseñanza y nuestra práctica en las Iglesias Evangélicas han sido muchas veces y de muchas maneras deficientes. Queremos también comprometernos de manera específica a cambiar nuestra enseñanza y práctica donde vemos la necesidad de hacerlo.

I. Nuestra realidad Latinoamericana

A. Reconocemos y confesamos que:

1. Muchas veces nuestra manera de entender la realidad de América Latina ha sido influenciada por diversas ideologías y no por la Palabra de Dios. De hecho, eso nos ha dejado mudos y parálíticos frente al mandato de anunciar el Reino de Dios.
2. A menudo nos hemos conformado con las estructuras, valores y normas de nuestra sociedad.
3. En múltiples oportunidades no hemos denunciado la injusticia social ni anunciado la justicia del Reino.
4. Muchos de nosotros no hemos preocupado por los pobres, los marginados, los maltratados y los necesitados como expresión de nuestra misión, llegando a considerar dicha preocupación como opcional.
5. A menudo hemos estado egoístamente satisfechos con nuestro propio bienestar. Como pueblo evangélico carecemos de un sentido claro de identidad y nuestra auto imagen ha sido determinada por la condición de minoría religiosa en el continente.

B. Nos comprometemos a:

1. Procurar entender nuestra realidad histórica a la luz de la Palabra de Dios.
2. Buscar definir, afirmar y expresar nuestra identidad bajo el mismo criterio anterior.
3. Desarrollar nuestra misión dentro de la realidad social, reconociendo sus dimensiones espirituales, ideológicos y técnicas.
4. Buscar un impacto social que no crea dependencia.
5. Buscar cambios en las estructuras sociales que mantienen y promueven la injusticia, a través de los medios legítimos a nuestro alcance; procurando la unidad y cooperación de los cristianos en dicha búsqueda; entrando en procesos que nos permitan formar organizaciones comunitarias eficaces.

II. Las Escrituras

A. Reconocemos y confesamos que:

1. Nuestra hermenéutica se ha caracterizado muchas veces por una tendencia a espiritualizar, y ha sido influenciada por prejuicios personales, trasfondos

denominacionales, estructuras teológicas impuestas y filosofías materialistas, tanto de derecho como de izquierda, lo mismo que por las modas teológicas.

2. Muchas veces no hemos sometido en forma total nuestras creencias a la Palabra de Dios.
3. Otras fuentes de autoridad han venido sustituyendo a la Biblia en la iglesia, tales como la psicología, experiencias personales, la ideología y la dependencia teológica.
4. A menudo hemos hecho del texto bíblico algo más importante que el mismo Autor del texto, confiriéndole poderes mágicos al texto. Nos hemos olvidado de que es la Palabra viva de Dios, poderosa y eficaz. Pensamos que es nuestra medida de fe lo que la hace eficaz.
5. Hemos desconocido con frecuencia que Dios habla y actúa a través de su Palabra en la historia de los pueblos.

B. Nos comprometemos a:

1. Estudiar las Escrituras en forma sistemática, buscando evitar la selección de textos preferidos.
2. Proclamar la autoridad normativa de las Escrituras.
3. Tener en cuenta la práctica cristiana en nuestra hermenéutica.
4. Reconocer en las Escrituras la única fuente explicativa del actuar de Dios.
5. Hacer de los criterios del Reino expresados en ella, los criterios de evaluación y juicio de cualquiera ideología, sea ésta del centro, de derecha o de izquierda.

III. El hombre integral

A. Reconocemos y confesamos que:

1. El hombre fue creado como ser integral y que es objeto del amor de Dios que incluye propósitos temporales y eternos.
2. Nuestra predicación se ha caracterizado por un dualismo que trata al hombre como un ser meramente espiritual, con desprecio de lo terrenal. La consecuencia de esto ha sido una dicotomía en la vivencia cristiana.

B. Nos Comprometemos a:

1. Entender nuestro ministerio a la luz de la Palabra de Dios (por ejemplo Lucas 4:18-19).
2. Reconocer que la obra de Cristo se entiende en tres aspectos: a) lo que hace por nosotros (redención), b) lo que hace en nosotros (transformación), y c) lo que hace a través de nosotros (servicio).
3. Reconocer que la Biblia entiende al hombre no sólo como ser religioso, sino también como ser social y como ser trabajador y creativo, con una relación con el mundo que se realiza a través de su labor y sus relaciones interpersonales.
4. Ser buenos mayordomos de los recursos que Dios ha puesto a nuestra disposición.

IV. El Señorío de Cristo y nuestra obediencia cristiana

A. Reconocemos y confesamos que:

1. Nuestra práctica muchas veces no corresponde a los decimos creer.
2. Muchas veces no hemos reconocido la necesidad de unir la sana doctrina y la obediencia integral.

3. Nuestra práctica con frecuencia ha respondido a los reclamos del mundo y no a la agenda de Dios en su Palabra de tal manera que nuestros criterios de auto evaluación también tan sido dictados por el mundo (producción, tamaño, eficiencia, publicidad, estadísticas etc.).
4. A menudo nos hemos contentado con patrones de mediocridad. Consideramos que lo mediocre es suficiente cuando es “para el Señor”.
5. Muchas veces nuestro concepto de santidad no ha reflejado el concepto bíblico de la santidad que abarca todos los ámbitos del pensar y actuar humano (familia, trabajo, comercio, administración de justicia, de gobierno, de la educación, celebración religiosa, etc.).
6. Con frecuencia la medida de nuestros recursos ha determinado la extensión de nuestro servicio, no sintiéndonos responsables cuando faltan.
7. A menudo hablamos de la necesidad de unción espiritual para el predicador, pero no para aquel que sirve (el diácono), desconociendo así el principio establecido por los apóstoles en Hechos 6.
8. Hemos enfatizado los dones de lenguas, interpretación, profecía, milagros, etc., pero no siempre los dones de misericordia, servicio, liberalidad y administración.
9. Muchas veces hemos llegado a pretender manipular a Dios a través del ejercicio de los dones, del ayuno, de la oración, etc.

B. Nos comprometemos a:

1. Procurar tanto la sana doctrina como la obediencia integral.
2. Desarrollar un discipulado que prepare al creyente para su servicio integral en el mundo.
3. Recuperar los valores del Reino: verdad, fraternidad, honestidad, justicia y sentido de cuerpo de Cristo.
4. Practicar el diaconado bíblico de servicio a los necesitados que sirva de testimonio de los valores del Reino. Entendemos que nuestra responsabilidad empieza por la familia de la fe.
5. Procurar la justicia no como medio para traer el Reino, sino como expresión de su presencia en medio nuestro.

V. Nuestra pastoral

A. Reconocemos y confesamos que:

1. En la iglesia no siempre hemos provisto una educación en cuanto al ámbito político y en cuanto a la vocación y responsabilidad del individuo en el ejercicio político.
2. Muchas veces no hemos alcanzado a la comunidad alrededor de nuestros centros de reunión. Hemos estado en la comunidad, pero no hemos sido parte de ella.

B. Nos comprometemos a:

1. Educar a nuestras congregaciones en cuanto a la responsabilidad y / o a la vocación del cristiano en el ámbito político.
2. Hacer de la iglesia una comunidad teológica y hermenéutica, que no sea pasiva al escuchar teología sino que haga teología. Es decir involucrándola en la tarea de formular lo que cree, porque lo cree, para qué lo cree, y la relevancia de lo que cree.
3. Formar un liderazgo capacitado para reflexionar bíblicamente y para enseñar a flexionar libremente en la iglesia.

4. Reevaluar los métodos de la educación cristiana que seguimos para evitar el modelo “bancario” donde sencillamente se escucha y se absorbe sin reflexionar.
5. Servir e impactar a la comunidad inmediata que rodea a los centros de reunión.

VI. Teología Latinoamericana

A. Reconocemos y Confesamos que:

1. Nuestra iglesia no es producto apenas de técnicas, sino de la obra del Espíritu santo.
2. Se ha dado en nuestro medio una dependencia teológica que ha frustrado la motivación a la reflexión por el temor de equivocarse. Creemos en principios teológicos, pero carecemos de una teología autóctona articulada.

B. Nos comprometemos a:

1. Promover el desarrollo de una teología latinoamericana, reconociendo que no somos creadores de nuevos conceptos teológicos, sino que buscamos el intercambio con otros que están en el quehacer teológico y con la herencia teológica que hemos recibido de la Iglesia a través de la historia.
2. Desarrollar una teología contextualizada del Reino que facilite el entendimiento bíblico de conceptos tales como: pobreza, riqueza, violencia, misión, servicio. Etc., y que nos ayude a encarar la realidad social con integridad.
3. Formar grupos interdisciplinarios de pensadores cristianos que analicen bien nuestros contextos y den pautas claras para la aplicación de las verdades de la Palabra.
4. Promover el desarrollo de teólogos latinoamericanos y la interpolinización de los teólogos de diferentes centros teológicos del continente.
5. Expresar la teología en forma pedagógica para el pueblo, dada la urgencia de formar teológicamente al cuerpo. Un pueblo sin teología no se mantiene firme en épocas de crisis. El creyente debe poder responder a los desafíos del mundo en el cual servimos.
6. Tener seminarios más funcionales donde la teología se haga relación estrecha con las congregaciones.
7. Hacer un estudio profundo de los avivamientos que ha habido a través de la historia, a fin de apreciar su impacto integral en el mundo de su tiempo y ser desafiados a esperar los mismos resultados de la obra del Espíritu en nuestros días.

VII. Vida pública

A. Reconocemos y confesamos que:

1. Nos hace falta una conciencia plena de la dimensión política de nuestras vidas y del mundo en el cual vivimos.
2. Muchas veces hemos censurado a los que participan en la vida pública de sus comunidades o de sus países.

B. Nos comprometemos a:

1. Participar en la formación de la opinión pública desde un punto de vista bíblico y evangélico, utilizando los medios y de análisis socio-político según la perspectiva bíblica.
2. Presentar proyectos concretos de impacto social, de participación política y de análisis socio-político según la perspectiva bíblica.
3. Incluir la educación política en los programas educativos de las instituciones de educación teológica.

4. Proclamar que el cambio social no garantiza la salvación de los hombres, de la misma manera como la salvación de los hombres por sí sola no garantiza un cambio social total.

VIII. Un unidad y la cooperación

A. Reconocemos y confesamos que:

1. Nuestras divisiones son una de las vergüenzas mayores de la iglesia y se han constituido un impedimento para la aceptación del Evangelio.
2. Muchos de nosotros nos hemos encerrado en nuestros propios intereses y así hemos impedido una mayor mayordomía de los recursos a nuestro alcance.
3. Ante la fragmentación de nuestro continente latinoamericano hemos presentado una iglesia igualmente fragmentada y dividida.
4. Hemos reducido el concepto del cuerpo a la iglesia local, negando que el hermano de otra denominación (y la denominación misma) también forma parte del mismo Cuerpo de Cristo.

B. Nos comprometemos a:

1. Romper los prejuicios denominacionales que impiden un frente unido para el servicio integral.
2. Unirnos para crear estructuras de convivencias justas, solidarias y misericordiosas.
3. Solidarizarnos como latinoamericanos en la reducción de una carta de consuelo y apoyo a los hermanos de la iglesia Peruana en la situación de violencia y duelo que experimentan en la actualidad.
4. Pedir que Dios nos dé una conciencia amplia del cuerpo.

IX. Las misiones

A. Reconocemos y confesamos que:

1. No hemos enfatizado suficientemente la formación de la vocación al servicio social como responsabilidad de la iglesia.
2. A menudo hemos apoyado en forma poca crítica al capitalismo y no hemos abordado reflexivamente la ideología marxista, especialmente como se ha expresado en América Latina.
3. Con frecuencia hemos acentuado un individualismo exagerado, ignorando los aspectos comunitarios y colectivos de nuestra vida.
4. Hemos creado y aceptado una dependencia, que ha impedido un desarrollo amplio de una iglesia autóctona.
5. Muchas veces seguimos aceptando una teología importada, cuando ya existe la capacidad para hacer nuestra propia teología.

B. Nos comprometemos a:

1. Autocriticar constantemente nuestros métodos de reflexión y enseñanza teológica.
2. Confiar que el espíritu Santo ha ido levantando hombres y mujeres idóneos y fieles para la enseñanza de otros.
3. Reconocer a los creyentes indígenas como miembros del Cuerpo de Cristo en América Latina.

Temas para reflexión y acción

Consideramos que surgieron dentro de la Consulta preguntas, cuestionamientos, temas y aportes que no se pudieron tratar a fondo. Queremos desafiarnos mutuamente a la profundización y la acción que corresponda en estos temas.

1. ¿Cuál es la actividad correcta en materia de la propiedad privada?
2. ¿Cuál ha de ser el pronunciamiento de la iglesia frente a la violación continua de los derechos humanos?
3. ¿Cómo promover una mayor participación de la mujer en la reflexión teológica?
4. ¿Cuál es el concepto bíblico del hombre como varón y hembra y cuáles son sus implicaciones frente al machismo prevalente en nuestro medio?
5. ¿Cuál es el papel y el lugar de la oración en el ministerio integral de la iglesia y en la búsqueda de una sociedad justa?

INVITACIÓN AL COMPROMISO

Extendemos una invitación a las iglesias a estudiar este documento con el corazón abierto a la voz del Espíritu Santo, con una disposición a obedecer a nuestro Señor y Maestro Señor Jesucristo, para que Él sea Señor de nuestras vidas y de su Iglesia. “Así que hermanos míos amados, estad firmes u constantes, creciendo en la obra del Señor siempre, sabiendo que vuestro trabajo en el Señor no es en vano” (1 Corintios 15:58).

Convencidos que el Señor por su Espíritu es el gran movilizador de la historia de la iglesia y de nuestros proyectos, hacemos un llamado a todo el pueblo evangélico a interceder para que este documento halle gracia delante de Él y de los hombres en la tarea de implementarlo con el ánimo de que Él sea glorificado.

“Si se humillare mi pueblo, sobre el cual mi nombre es invocado, y orare, y buscare mi rostro, y se convirtieren de sus malos caminos; entonces yo oiré desde los cielos, y perdonaré sus pecados y sanaré su tierra” (2 Crónicas 7:14).

BREVE GLOSARIO

Antropocentrismo	“Doctrina o teoría que supone que el hombre es el centro de todas las cosas, el fin absoluto de la naturaleza” (Diccionario de la Real Academia).
Antropofanía	Manifestación del hombre (contrastada con Teofanía).
Antropología	“Ciencia que trata del hombre, física y moralmente considerado” (Diccionario de la Real Academia).
Crítica histórica	La investigación de la relación entre los documentos bíblicos y su contexto histórico. Muchas veces, esta disciplina ha demostrado un concepto despectivo de la historicidad de los documentos bíblicos.
Dicotomía	Una división en dos partes. Se utiliza este término en la teología para indicar la distinción aguda entre lo espiritual y lo material / físico, sea en el hombre, en la sociedad, en la proclamación del Evangelio u otro aspecto.
Hacer teología	Este término se explica en la Declaración de Medellín, Segunda Parte, V, B, 2.
Hermenéutica	“Arte de interpretar textos para fijar su verdadero sentido, y especialmente el de interpretar los textos sagrados”. (Diccionario de la Real Academia)
Ideología	“Conjunto de ideas fundamentales que caracterizan el pensamiento de una persona, colectividad, época, movimiento cultural, religioso o político” (Diccionario de la Real Academia). El uso más común del término en nuestro medio es con referencia a las ideas fundamentales de un movimiento político.
Teofanía	Manifestación de Dios.