

# BOLETIN DE TEOLOGÍA

*Director: José M. Gómez Marlasca*

*Año 14, n° 28*

*2° Semestre 1998*

## INDICE

### *Franciscanismo y personalidad*

**Raimundo Vier**..... 3

### *Las asignaturas pendientes de la Iglesia de Latinoamérica*

**José M. Gómez Marlasca**..... 16

Información ..... 21

Nueva Bibliografía ..... 26

Reseñas ..... 30

Copyright by Ediciones FEPAI, M. T. de Alvear 1640, 1° E, Buenos Aires, e. mail: [fepai@clacso.edu.ar](mailto:fepai@clacso.edu.ar).  
Queda hecho el depósito de Ley 11.723. Se permite la reproducción total o parcial del contenido de este Boletín, siempre que se mencione la fuente y se nos remita un ejemplar.

**ISSN 0326-792-X**



## FRANCISCANISMO Y PERSONALIDAD\*

*Raimundo Vier*

“Cómo ser franciscano hoy sin abdicar de la propia personalidad”. No creo que haya sido intención de la Comisión Preparatoria atribuir un sentido exclusivo a la palabra “hoy” en el tema propuesto para esta conferencia.

En efecto, la pregunta de cómo ser franciscano y al mismo tiempo atender a los justos reclamos de la personalidad humana, en cuanto valor natural soberano, es un tema siempre presente, implícita o explícitamente, en nuestra tradición espiritual: implícitamente, en la sensibilidad de un San Francisco, no sólo por los valores religiosos o sobrenaturales, sino también por todo lo que es humanamente grande y valioso; explícitamente, en la magnífica literatura filosófico-teológica y espiritual de nuestros grandes maestros.

Tan es así que no es necesario hacer un gran esfuerzo para mostrar la modernidad y actualidad de aquello que nos transmitieron, en ese aspecto, nuestros antepasados. Permítanme pues, abordar el tema a mi modo, esto es, a partir de nuestra tradición histórica.

### **1. San Francisco y su respeto por la persona humana**

A quien acompaña la historia de nuestra Orden, no le puede dejar de impresionar una constante: más que ninguna otra, ella abre un amplio espacio para la individualidad, para las iniciativas personales, para el pluralismo.

Para empezar, los franciscanos no somos ni siquiera una Orden. Sin ser propiamente un des-orden, somos –por lo menos desde el punto de vista organizativo o institucional- una multiplicidad sin precedentes en las Ordenes y Congregaciones. Orden Primera, subdividida en por lo menos tres; Orden Segunda; Orden Tercera, regular y secular, y más de una centena de Congregaciones femeninas; sin contar la “Cuarta Orden” que reúne a los amigos y admiradores, católicos o no, de San Francisco de Asís.

Semejante pluralismo siempre caracterizó también la tradición doctrinal de esta gran grey franciscana. Es sabido que los cultores franciscanos de la teología y la filosofía jamás se dejaron arrebatar la libertad espiritual, mediante la sujeción a una “autoridad” humana, reconocida por todos. Todas las tentativas hechas en este sentido (y hubo varias) fueron frustradas por el sentimiento casi instintivo, y científicamente sabio, de que una centralización de ese tipo acarrearía la paralización del verdadero progreso científico y teológico. Son raros pues, los pensadores franciscanos que se contentan con rezar por la cartilla de algún supuesto “príncipe” del reino del pensamiento, sacrificándole la libertad de opinar por cuenta propia. Tiene razón el historiador Paul Vignaux: no se puede hablar propiamente de una “Escuela Franciscana”; lo que hubo fue, más bien, un “medio” (*milieu*) franciscano, debido a la enorme variedad de orientación. Y así vemos a un Roger Bacon criticar irreverentemente a un maestro consagrado como Alejandro de Hales, a un Pedro de Juan Olivi corregir a San Buenaventura, a un Duns Scoto criticar a uno y otro y, en fin, a un Guillermo de Ockham revisar críticamente todo el edificio filosófico-teológico de sus predecesores, sin exceptuar el del mayor de ellos, Juan Duns Scoto. Pero, y también en eso hay una constante, esta libertad de criticar, de corregir, de pensar por cuenta propia, no nace de un doloroso y negativo impulso a la crítica destructiva, ni de una envidia por las realizaciones ajenas, sino de un deseo sincero de descubrir la verdad, punto de convergencia del amor, del esfuerzo y del trabajo incansable de todos.

Una análoga libertad de iniciativa podemos constatar en la vida práctica de los hermanos, en sus actividades de apostolado y de pastoral; libertad que dio origen a una creatividad admirable. La resistencia contra una centralización autoritaria en la esfera cultural y científica, corresponde a la no-fijación de así llamadas prioridades en el campo de la actuación práctica. Todo y cualquier tipo de trabajo honesto es tenido como compatible con el modo de vida franciscano.

En el fondo, se trata de un desarrollo de lo que ya se llamó visión filosófica implícita en el pensamiento de San Francisco, o sea, aquella visión general del mundo, del hombre y de la vida que caracteriza la inspiración franciscana. Filosofía ésta, implícita en el *Cántico de las creaturas* y explicitada en el *Itinerario de la mente a Dios* de San Buenaventura, así como en su *Reducción de las artes a la teología*; obras que podríamos llamar “manifiestos franciscanos de antimaniqueísmo”. A los ojos de San Francisco y de sus hijos, el mundo, con todas sus creaturas, es una manifestación de Dios, de su bondad, belleza y liberalismo. “El Cántico del Hermano Sol, escribe Gemelli, una revaloración sobrenatural de la bondad y la belleza de esta

tierra, hasta entonces considerada sólo como un valle de lágrimas... significa que el amor de Dios... ilumina a las creaturas con una nueva luz, alejando de ellas la sombra de la tentación y de corrupción que las velaba a la conciencia medieval. Por medio de este amor San Francisco trajo a los hombres la palabra de libertad y de alegría... Y fue esta la palabra más alta que se pronunció después del Evangelio” (*Il Francescanesimo*, Milán, 1947, p. 21).

Esta revaloración del mundo creado –todo él fundamentalmente bueno, como derivado del único Principio de todo Bien, no podía haber dejado de repercutir en la relación del santo y de sus seguidores con este mismo mundo. Todo en él es digno de atención, desde el ser humano hasta el gusano de la tierra. El leproso, de maldito que era, de objeto de horror, readquiere su dignidad de persona humana. Todos los sectores de la vida y de la actividad humana –sea que se relacionen al cultivo del espíritu o al bienestar material- reasumen su justo valor. No hay vocaciones o profesiones nobles unas y despreciables las otras. En efecto, si todas las creaturas, como declara Buenaventura en el *Itinerarium*, pueden convertirse en un camino de elevación del espíritu a Dios, sólo nos resta sacar la conclusión de que todas las “artes”, o sea, todas las actividades humanas relacionadas a este mundo- obra- de- Dios, sean práctico utilitarias, sean teórico científicas, pueden y deben ser cultivadas.

En el conjunto de esta revisión para la revaloración de la realidad creada, cabe un lugar privilegiado, como es natural, al ser humano. También aquí San Francisco se presenta como un innovador. Para él, gracias a su vivencia profunda del Evangelio, no hay distinción entre nobles y plebeyos, entre grandes y pequeños, entre doctos e ignorantes; exactamente como no hay, en general, creaturas buenas o malas, apreciables o despreciables. En todo hombre (señor feudal o vasallo, clérigo o lego, rico o pobre) Francisco ve antes que nada y sobre todo una creatura privilegiada de Dios y, por eso mismo, digna de respeto y de amor. ¿No habrá sido éste uno de los secretos de la fascinación que ejerció sobre los hombres de todas las condiciones y clases sociales? “¿Por qué a ti, por qué a ti?” le preguntó cierto día Fray León: ¿por qué todos corren detrás de ti, que no eres noble, ni rico, ni bello, ni sabio? Conocemos la respuesta del santo. Pero es claro que, por edificante que sea en su humildad, ella no dice todo.

¿Qué es entonces el hombre, para San Francisco? “Considera, oh! hombre, a qué excelencia te elevó el Señor, creándote y formándote según el cuerpo a imagen de su dilecto Hijo, y según el espíritu, a su propia semejanza” (*Exhortación a todos los hermanos*; *Escritos*, p. 141). Como en todo lo demás, también en la conceptualización del hombre, Francisco se inspira en la Biblia. Sin duda la distinción entre cuer-

po y espíritu es de origen filosófico; hace recordar quizá la definición clásica del hombre como "animal racional". Pero no es de manos de categorías filosóficas -de género y especie- que Francisco busca alcanzar lo que hay de más distintivo en el ser humano, su "excelencia", el lugar privilegiado que le cabe en el cosmos. Como pensador religioso, valora al hombre a partir de su primer Principio, de su Creador. En efecto, al ver en el hombre un ser creado y configurado a semejanza de Dios, Francisco asume una idea clásica en el pensamiento cristiano, desde la Patrística. Era en el espíritu, o en el alma, que se acostumbraba situar la "semejanza" con Dios, principalmente desde que San Agustín, en su antropología trinitaria destacara la analogía entre las tres Personas divinas y la estructura triádica del psiquismo humano, con sus tres facultades de memoria, entendimiento y voluntad.

Todavía más sorprendente se nos aparece la fundamentación de la excelencia del ser humano en San Francisco. No es sólo el espíritu que se torna grande. Por cierto, la idea de que también el cuerpo humano retrata de algún modo la Divinidad no es del todo extraña a la tradición filosófico teológica cristiana. Pero, según nos consta, la noción de que el cuerpo humano fue formado "a imagen de su dilecto Hijo" es algo nuevo, altamente original. Evidentemente Francisco piensa aquí, no tanto en la Segunda Persona de la Trinidad o en el Verbo que en el principio estaba con Dios y era Dios, sino en el mismo Verbo hecho carne. Imposible dejar de evocar aquí, la admirable doctrina de otro gran discípulo futuro del Santo de Asís, Juan Duns Scoto, o Doctor del Primado de Cristo, del Cristo Hombre, Primogénito de toda creatura visible e invisible, fin y centro de toda creación, razón de ser de toda la obra de Dios y, especialísimamente, del ser humano. No sabemos si Scoto se inspiró directamente en Francisco; pero no estaríamos exagerando si dijésemos que el celebrado cristocentrismo de la Escuela Franciscana puede retrotraerse, en cierto modo, al propio San Francisco.

De cualquier forma, es un hecho histórico que, inspirado en tal idea de "excelencia" del hombre, nacida de una intuición teológica tan profunda, Francisco de Asís dio inicio a una valoración nueva de la persona humana y de su eminente dignidad.

## **2. El personalismo en la tradición doctrinal de la Orden**

No fue por acaso, entonces, que el pensamiento franciscano procedió a una revisión o, por lo menos, a una profundización notable del propio concepto de persona. Procuramos mostrar, en un trabajo reciente, que el mismo espíritu evangélico que

anima la obra de San Francisco informa y orienta también al pensamiento filosófico teológica de sus hijos espirituales. Como el santo fundador, también sus seguidores piensan “a la luz del evangelio” o de un modo más general, a la luz de la fe. Pues bien: como Francisco no deriva la “excelencia” del hombre de su condición de “animal racional”, la tradición franciscana se vio como obligada a rever la noción de persona a partir de la revelación.

He ahí, comenzando por San Buenaventura “la conciencia filosófica de San Francisco” (Gemelli). “Este teólogo, observa Etienne Gilson, parece haber sido particularmente feliz en su análisis de la noción de persona, y es ciertamente uno de los dos o tres mejores intérpretes del personalismo cristiano. Su posición en este punto es perfectamente clara. Para él, la idea de persona implica la de individuo... ‘Personalis autem descretio dicit singularitatem et dignitatem’” (*L’esprit de la philosophie médiévale*, 2ª ed. , 1944, p. 206, nota 2). Siempre que habla de personalidad, Buenaventura no sólo le destaca la singularidad, sino la “dignitas”, la nobleza, la “excelencia”. Basta recordar la clásica definición de Boecio, hasta entonces casi universalmente aceptada: “Persona est rationalis naturae individua substantia”, para percibir el despertar del pensamiento cristiano, en San Buenaventura, hacia una nueva dimensión inherente a la condición humana misma, en virtud de su personalidad.

Pero la contribución franciscana no se detiene en San Buenaventura. Entre los discípulos llamados “de segunda generación” del Doctor Seráfico, nos encontramos con aquel espíritu ardiente que fue Pedro de Juan Olivi, infelizmente relegado, hasta hace poco, a un olvido casi completo, pero cuyo personalismo no dudaríamos en alinear entre aquellos “dos o tres mejores” a que aludía Gilson. Este apologista de la libertad es tal vez el pensador franciscano que más se aproxima a lo que hoy entenderíamos por personalismo cristiano.

Característicamente, Olivi procura develar el misterio del ser-persona, no a través de un análisis lógico ontológico, sino con su método preferido, el de la introspección: “Quodam intimo sensu sentimus... Con una especie de sentido interior sentimos que nuestro corazón se eleva casi al infinito de todo otro modo de existir. Por eso, si nos fuese dado optar... entre vernos reducidos a la condición de un mero animal, o al de la nada pura y simple, cada uno de nosotros querría ser reducido a la nada, como proclamando, con su sentido íntimo, que todo [otro modo de] ser, comparado al suyo, es como pura nada” (*Quaestiones in II Librum Sententiarum*, ed. B. Jansen, t. II, p. 334). Guiados por el mismo “sentir íntimo y natural”, anteponeamos intuitivamente el ser humano –todo el ser humano (omnem hominem) a los seres irracionales ¿Es por

esto que atribuimos un valor tan elevado al ser humano? Todavía una vez más apela Olivi a la experiencia interior. Es ésta la que nos revela “*id quod proprie sumus, personalitatem scilicet nostram*; lo que propiamente somos, lo que hay en nosotros de más distintivo, a saber, nuestra personalidad”. ¿Y qué es lo que nos distingue de los demás seres de este mundo? Nada más y nada menos que nuestra libertad, ese misterioso pero real poder de autodeterminación que se constituye así en la raíz misma de nuestra personalidad. Es la primera vez, en la historia del pensamiento, que la personalidad es definida en términos de existencia libre, caracterizada por la conciencia (actual o posible) de autodomínio y de poder de autodeterminación (*ibid.*, q. 52, Dicendum; t. II, p. 200).

Como seres libres o personales, disponemos de nosotros mismos, somos los señores de nuestros actos, y como tales, somos responsables de ellos. En una palabra, ser persona nos hace señores de nuestro destino.

Por esta razón Olivi combate incansablemente el determinismo en todas sus formas. Pues el determinismo tiende a despersonalizar al hombre, privándolo de la nota específicamente humana, que es su libertad: “*Hic error (el determinismo)... id quod proprie sumus, personalitatem scilicet nostram, a nobis tollit*: este error nos priva de aquello que propiamente somos, a saber, de nuestra personalidad, *nihilque amplius nobis dat nisi quod simus quaedam bestiae intellectuales, seu intellectum habentes*: y nada nos deja sino ser unas cuantas bestias intelectuales o dotadas de entendimiento» (*ibid.* Q. 57, R, t. II, p. 338).

### **3. Aplicación a nuestro tema**

De lo expuesto se infiere, con suficiente claridad, que la tradición franciscana – inspirada en la doctrina y la práctica del propio fundador– se caracteriza por una reverencia profunda a la dignidad de la persona humana, dignidad basada en su prerrogativa máxima, que es su libertad.

A esta altura, con todo, se plantea un grave problema: ¿cómo es posible conciliar esta condición con ciertas exigencias esenciales de la profesión religiosa, y sobre todo con la sujeción de la voluntad propia a la voluntad de otro, por el voto de obediencia? Además, la profesión de una regla de vida, tal como la nuestra, por su naturaleza ¿no significa una abdicación de la libertad personal y, sobre todo, con tal compromiso no nos privamos de antemano de la posibilidad de opción por una alternativa quizá



preferible, a medida que vamos creciendo en experiencia y sabiduría? En suma ¿la profesión religiosa no implica una abdicación de la personalidad, o sea de aquello que, en la expresión de Olivi, nos hace ser lo que propiamente somos: seres humanos?

Así formulada, la dificultad parece impresionante. Pero reflexionemos. Objeciones semejantes se pueden hacer en relación a todo y cualquier compromiso, religioso o no. Cualquier promesa o contrato implica, de hecho, la renuncia de posibles opciones o alternativas futuras, mejores o no. La elección de un estado de vida significa siempre una limitación inevitable de la “libertad”. La adhesión misma a cualquier tipo de comunidad o asociación, política o civil, cultural o deportiva, trae consigo una serie de limitaciones de hecho. ¿Pero quién diría que eso implica una pérdida de libertad y por tanto, de la personalidad y la libertad humana? Lejos de ser incompatible con la libertad, la misma capacidad de optar por un modo de vida, de asumir un compromiso, es ya, en la realidad, una expresión de libertad propia de la personalidad humana. “En último análisis, la libertad (como poder de autodeterminación – RV) no es otra cosa sino la facultad que tiene el hombre de fijarse a sí mismo su propia meta”, dice muy bien Pierre B. Beguin en el admirable artículo sobre “El hombre frente a Dios según San Francisco”(en *Verdad y Vida*, t. 34, 1976, p. 422). Y, añadimos, la libertad de esta opción inicial tiene el efecto de hacer libre –y como tal, expresión continua de nuestra personalidad- todo aquello que conduce a la meta libremente fijada.

Corresponde no confundir “libertad” con “poder de elección”. Como enseña Duns Scoto –otro gran representante del personalismo cristiano y franciscano- la libertad no

Debe ser concebida a partir de sus objetos, desde fuera, sino a partir del dinamismo intrínseco de la voluntad. Tanto es así que la libertad puede ejercerse, como de hecho se ejerce, incluso sin posibilidad de elección u opción. Ser libre es esencialmente ser capaz de asumir, de hacer nuestro, de decir sí, a todo cuanto se nos presenta como un verdadero valor. De donde se sigue que nada impide que la meta fijada, o ideal escogido, la forma de vida asumida, sea reasumida y reafirmada, siempre de nuevo, con la misma libertad que marcó la decisión inicial.

Además, importa no perder de vista que decir voluntad es decir capacidad de amar. “El amor no es un verdadero sentimiento, como generalmente se supone, sino un don de entrega de sí mismo, o sea, un acto de voluntad” (Beguin. *Loc. Cit.* p. 422): a no ser que -dentro del espíritu edonista de una civilización decadente- se otorgue a la palabra “amor” un sentido meramente egoísta o egocéntrico, o sea, para emplear la

terminología tan expresiva de nuestros filósofos cristianos, que no admitamos sino el “amor de concupiscencia”, excluyendo el “amor de benevolencia” o “amor de amistad”. Nadie ha insistido más que los filósofos y teólogos franciscanos en la capacidad innata del hombre de amar con amor de benevolencia. Los actos por los cuales se expresa este tipo de amor se distinguen esencialmente de los del amor de concupiscencia, inspirados en las inclinaciones naturales. Este último se caracteriza por el deseo o tendencia del sujeto a tomar posesión del objeto –trátase de una cosa o una persona- y de servirse de él. El amor de benevolencia, al contrario, es una voluntad que se da, que se entrega desinteresadamente a la persona amada (“est amicitia quae quis dat seipsum proximo”) tanto cuanto pueda darse y tanto cuanto el ser amado es capaz de recibirlo.

Pues bien: el objeto primero de esta nuestra capacidad de amar con amor de amistad no es otro sino el “santo Señor y Dios único”, “el Bien, el Bien universal”, la “delicia de amor”, “la plenitud de Riqueza”, “nuestra inefable Dulzura”, para emplear las expresiones de San Francisco en su admirable *Cántico a Dios* dedicado a Fray León (*Escritos*, p. 179 ss).

Este acto por el cual nos entregamos –a ejemplo de Francisco- a Dios Sumo Bien, sin reservas, sin retener nada para nosotros, lejos de despersonalizarnos, significa la expresión por excelencia de nuestra personalidad libre. En efecto, “la libertad está al servicio del amor: somos libres para amar, y no para negarnos al amor. El hombre que se encierra en sí mismo, no afirma su libertad sino que, de hecho, la niega”, puesto que su expresión máxima es, precisamente el amor. “Excluyendo el amor, el hombre recusa su propia libertad. El acto egoísta está cargado con todo el peso de la esclavitud. Efectivamente, por estar liberado de las cadenas del egoísmo, el acto más libre del hombre consiste en la entrega amorosa y total al Espíritu del Señor, o sea, en su respuesta amorosa –y por tanto libre y gratuita- al amor que lo solicita...” (Beguin, *loc. cit.* p. 423).

En esta perspectiva teocéntrica el enlace de la libertad con la obediencia pierde su carácter paradójico; libertad y obediencia se unen “por el vínculo mutuo de la perfección, que es el amor” (CI 3, 14). Siendo, como es, expresión del amor, la obediencia es también libertad. Más aún: es la libertad suprema, expresada en el don de la propia persona. Por la misma razón, la entrega total del hombre al Espíritu de Dios “que es Amor”, viene a ser la ley última que resume y matiza todas las leyes: “Ama y haz lo que quieras” es una fórmula eminentemente franciscana porque es esencialmente evangélica.

Cabe señalar, de paso, que este don de la persona en el “amor-obediencia” constituye la esencia no sólo de nuestra relación con Dios, sino también de las relaciones entre los hombres. En este caso, el don de la persona toma el nombre de “servicio mutuo”: “Fuisteis llamados a la libertad... Servíos entonces por amor unos a otros” (GI 5,13). Y es precisamente a este servicio mutuo que Francisco llama “la verdadera y amorosa obediencia que devuelve tanto a Dios como al prójimo lo que les es debido” (3ª Amonestación, 6).

Como vemos, una obediencia nacida del amor asume, para Francisco, la misma extensión que el mandamiento de amor: si el amor de caridad es un darse a otro, trae consigo la prontitud en servir no sólo a quien tiene derecho jurídico de mandar: no, la obediencia perfecta se manifiesta en la disposición de servir incluso a los más humildes hermanos.

Por la misma razón, una obediencia nacida del amor en nada hiere ni cercena la libertad de la personalidad humana. Es sin duda un trazo admirable en la personalidad del Santo de Asís haber intuido con tanta claridad esta verdad profunda, de la cual no temió sacar todas las consecuencias. Sólo así se comprende que su insistencia incansable en la obediencia pudiera unirse a un respeto no menos coherente por la libertad ajena.

Creo incluso que su resistencia a comprometer a la Orden como un todo en uno o más objetivos determinados debe haberse originado en esta actitud “liberal”. Al contrario de otros fundadores de Ordenes y Congregaciones, San Francisco no se dejó guiar por ningún “Zweckgedanke”, tal como la misión entre los paganos, el combate a las herejías, la reforma de la Iglesia, o cualquier otra “tarea” específica. Como sabemos, lo que él quería para sí y para sus hermanos era, pura y simplemente, llevar una vida evangélica. Dentro de esta “forma vitae”, de esta voluntad de seguir los pasos de Cristo, había, en su entender, espacio amplio para no importa cuál tipo de actividad práctica. La única restricción, dentro de este generoso proyecto de vida, es que la ocupación escogida no impida el espíritu de oración. Esto vale incluso para la actividad científica, el estudio. La carta a San Antonio lo prueba. A despecho de cierta desconfianza suya personal por este tipo de actividad, San Francisco es suficientemente liberal como para admitir un modo diferente de encarar la cuestión.

Procediendo así, esto es, no confinando su Fraternidad a ningún objetivo defini-

do. Francisco le imprimó esa admirable flexibilidad, ese pluralismo de orientaciones, esa libertad de iniciativa, ese tal “individualismo” que permitió a la Orden adaptarse a las más diversas y cambiantes circunstancias históricas y a evolucionar con los tiempos y sus necesidades y exigencias.

Por otro lado, no se puede negar que este liberalismo representa un peligro potencial. Peligro de dispersión, de fraccionamiento de fuerzas, peligro incluso para la unidad de la Orden. Aunque refrenado por los sucesores inmediatos de San Francisco, y principalmente por el sabio y realista San Buenaventura, este individualismo continúa hasta hoy creando problemas a muchos superiores y no pocas comunidades. Además, ya en el Capítulo de Estera, los ministros presentaron una moción, como diríamos hoy, solicitando que se adoptase una de las reglas ya comprobadas de las Ordenes tradicionales “qui docent sic et sic ordinate vivere” (Verba S. Francisci 5, en *DocAntFranc* I, 104), Francisco sin embargo rechazó enérgicamente la sugestión. Y en la regla definitiva hizo cuestión de reafirmar su ideal, su *forma vitae*, en la certeza absoluta de que esta era la voluntad de Dios.

Es de suponer que el Santo Fundador tenía plena conciencia del riesgo que corría con tal decisión. Pero su confianza en la Providencia divina, que le inspirara este modo de vida, no tenía límites. Grande era también su confianza en todos sus seguidores futuros, en su entusiasmo por la vida evangélica, en su fidelidad al compromiso asumido, no con él, Francisco, sino con el propio Cristo.

San Francisco se mostró así, simplemente coherente consigo mismo. Ya su primer biógrafo, Tomás de Celano, puede decir cómo siempre se manifestó “sumamente libre y liberal para con todos” (1 Cel, 120). “Jamás, quizá, se encontró en un hombre tal reivindicación de la libertad personal unida a tanto respeto por la libertad ajena... Cercenar la libertad del hombre es disminuirle la capacidad de amar, su razón de ser y, finalmente, su persona misma. Más aún: toda y cualquier coacción resultaría una injuria no sólo a la persona humana sino a Dios mismo, Amor y Libertad suprema, que hace partícipe al hombre de esta su prerrogativa divina” (Beguin, *loc. cit.* p. 424).

Particularmente sagrada para Francisco es la libertad “interior” del ser humano, A fin de ponerla a salvo, no hesita en establecer algunas restricciones en relación al propio voto de obediencia. No sólo desde el punto de vista jurídico (en asuntos que sean contra la Regla) sino principalmente a partir de la conciencia de los hermanos. El superior, dice, no debe mandar cosa alguna “contra animam suam”, “contra el alma del súbdito”. Con esto quiere ver protegida, justamente, la libertad interior; no por

causa de algún capricho subjetivo, sino con vistas a un valor superior.

“Alcanzamos aquí, uno de los momentos más decisivos de la vida de San Francisco, su ‘Gotthörigkeit’ o fidelidad a las inspiraciones de Dios. Es que él experimentó, no una sino muchas veces, en su propia persona, que *el Señor mismo* le manifestaba o revelaba su voluntad, y eso, de modo particular, justamente en lo que decía respeto a La concreción de la forma de vida evangélica en sus diversas tareas... En ningún momento de su vida Francisco abandonó la convicción profunda de que es el propio Dios quien conduce a todos los hombre a su camino. Este proceso de llamada interior es denominado por él *inspiración divina*. Frente a esta acción de Dios en el alma de cada individuo, Francisco sólo conoce una posición: la de la más absoluta reverencia; tan grande es esta reverencia que jamás osó imponer alguna tarea particular a los hermanos. Les dejaba la libertad –en el pleno sentido de la expresión- de seguir el llamamiento que el Señor, con su gracia, les dirigiese en el interior del alma.

“Aquellos hermanos a los cuales el Señor dio la gracia de trabajar, trabajen con fidelidad y devoción”, así circunscribe Francisco este proceso en la Regla Definitiva (cap. 5) (Kajetan Esser, “Gehorsam und Freiheit”, en *Wissenschaft und Freiheit*, 13, 1950, p. 145-147). Y cuando manifiestamente el Señor otorgó al hermano Antonio la gracia de enseñar, Francisco se sujetó a este llamado, por más extraño y distante de su querer original que le pareciese. Idéntica actitud se observa en lo tocante a la vocación misionera: “Todos los hermanos que por inspiración divina deseen ir con los sarracenos u otros infieles...” (id., *ibid.*, p. 147).

Como se ve, Francisco tomó al pie de la letra la palabra paulina: “Y cada uno tiene de Dios un don particular, éste de un modo, aquel de otro” (1 Cor 7,7). Lo que él espera de todos los hermanos “que vienen para asumir esta vida” evangélica, es que estén dispuestos a realizarla en su pureza evangélica. En cuanto a determinar las tareas particulares que cada hermano deberá cumplir, esto él lo confía al propio Señor, a su *inspiración*. Esta vocación especial de cada individuo dentro de la *vita apostolica*, es algo que Francisco no osa tocar, ni siquiera por el voto de obediencia (id., *ibid.*, p. 147) Se trata de un don especial de Dios ¿y quién es el hombre para osar resistir al soplo del Espíritu de Dios?

Lo que Francisco pregona pues, es la “libertas sub Deo”, el derecho a la libertad de obedecer la voluntad de Dios, tal como ésta se le revela en lo íntimo del alma.

Repetimos: la actitud de San Francisco, en este punto, puede parecer arriesga-

da. No lo es, sin embargo, encarada en el contexto de su vida, de su pensamiento y de su práctica. Es evidente que él supone, en primer lugar, que los hermanos son hombres adultos, humana y religiosamente maduros, capaces de asumir su vocación personal con responsabilidad y fidelidad personal. Supone, además, que sean poseedores de aquella virtud que llama “la guía insustituible de todas las virtudes” (2 Cel, 154): la discreción o discernimiento, virtud propia del adulto, “ya que trae consigo la idoneidad tanto de evaluar acertadamente las cosas, como de actuar con tino en las relaciones con los demás hombres” (Beguin, *loc. cit.*, p. 425). Discernimiento que nace de la reflexión, de la oración y de la docilidad a la “inspiración divina”, la actuación del Espíritu de Dios, no sólo en lo íntimo del alma, sino también en las almas de los otros hombres y, en especial, en las de los superiores, y aún, en la “circunstancia” histórica en que estamos insertos, *hic et nunc*.

Estamos pues, lejos del concepto –o más bien preconcepto- presente hoy como siempre, que ve en la profesión religiosa, y sobre todo, en el compromiso de obediencia, un indicio de infantilismo o una renuncia a la prerrogativa humana por excelencia, que es la propia personalidad. Con su concepción evangélica de obediencia-por-amor (amor a Dios, primero, y a “toda humana creatura” después), Francisco logró conciliar lo aparentemente inconciliable: al mismo tiempo en que afirma la “primacía de la conciencia personal” (Beguin, *loc. cit.* p. 426) no deja de hacer justicia a las exigencias de una vida comunitaria razonablemente ordenada.

### **Algunas consideraciones finales**

De lo expuesto se puede inferir que la praxis, recientemente adoptada, y acogida con cierta extrañeza al principio, de proceder a una especie de sondeo de los deseos personales de los hermanos, con vistas al proceso de traslados y a la organización racional (y en lo posible homogénea) de las diversas comunidades, lejos de contrariar la concepción franciscana de la obediencia (que es una “obediencia caritativa”) es perfectamente adecuada a ella.

Lo mismo vale para la costumbre, que viene ya de más lejos, de no imponer a los hermanos cargos o tareas para los cuales no se sientan habilitados o inclinados. En este punto, el respeto a la libertad personal debe sobreponerse a toda consideración de orden utilitario; se trata de un derecho anterior y superior a los derechos o intereses de la comunidad.

Y, en general, aquella orientación que llamamos individualismo o liberalismo

franciscano, supuestamente un punto flaco de nuestra Orden, no es, en principio, incompatible con las intenciones de San Francisco, si descontamos, es claro, las connotaciones negativas (egocéntricas y antisociales o, en nuestro caso, anticomunitarias) que suelen venir asociadas a estos conceptos.

\* Publicado originalmente en Antonio García (Org.) *Estudios de Filosofía Medieval. A obra de Raimundo Vier*, Petrópolis, Universidade São Francisco, Editora Vozes y UFPR, 1997, pp. 238-255. Traducido por Celina A. Lértora Mendoza, con autorización del editor.

## **LAS ASIGNATURAS PENDIENTES DE LA IGLESIA DE LATINOAMERICA\***

*José Gómez Marlasca*  
San Antonio de Padua

Hablo desde mi simple condición de creyente en Cristo, comprometido con un continente, el latinoamericano, que se encuentra sumergido en el atraso y la injusticia, en medio de un planeta paradójico y contradictorio, desgarrado por odios de todo tipo, cuando ya asoma el tercer milenio de la venida de Cristo, y cuando en el horizonte se vislumbra como muy posible el descubrimiento de otros planetas habitados por seres inteligentes.

La Iglesia de Cristo en estas postrimerias del s. XX aparece desunida, y su desunión relativiza grandemente el testimonio que debe dar. Sin duda tiene una larga lista de logros, que pueden ser motivo de justas celebraciones. Pero quedan en su saldo algunas partidas negativas que no permiten que cierre el balance. A algunas de estas asignaturas pendientes me voy a referir con la brevedad que impone esta mesa redonda.

### **La inculturación de la fé**

De algunos años a esta parte, desde la teología y aun desde el magisterio, se insiste en que la fe debe expresarse pluralmente, pues la realidad cultural es plural: continentes, hemisferios, regiones, naciones, y, dentro de cada nación, las distintas generaciones poseen universos culturales propios. La fe puede y debe manifestarse en la propia cultura. Esto no es de ningún modo nuevo. En Pentecostés, los discípulos «quedaron llenos del E. S., y comenzaron a hablar en distintas lenguas, según el E. les permitía expresarse», y la muchedumbre, llegada de todas partes del mundo, exclamó: «todos los oímos proclamar en nuestras lenguas las maravillas de Dios» (Hech. 2, 4 y 10). Pablo, formado en una matriz cultural netamente judía, tuvo la clarividencia necesaria para abrirse a la cultura helénica, predominante en el entorno europeo. Las iglesias de los primeros siglos supieron, en pos de Pablo, expresar la fe en categorías grecolatinas. Después la occidentalización se fue acentuando con el correr de los siglos hasta llegar a una espuria identificación de la fe con dicha cultura.



Cuando tiene lugar el descubrimiento de América, la Iglesia española, avanzada de Europa en América, no hace otra cosa que aplicar férreamente los criterios apostólicos de entonces, con notables y meritorias experiencias, que, no obstante, no pudieron cambiar el panorama general. Franciscanos, dominicos y jesuitas, sucesivamente, llevaron a cabo experiencias que, de haberse llevado hasta las últimas consecuencias, hubieran podido conducir a una evangelización distinta.

Cuando actualmente se habla de Nueva Evangelización, no podemos dejar de aplaudir la iniciativa, pues estamos convencidos de la necesidad de una nueva evangelización. Pero cuando leemos los nuevos lineamientos, nos invade el desencanto. La novedad parece quedar reducida, por una parte, a dejar de lado ciertos métodos para adoptar otros nuevos, más acordes con las técnicas modernas de comunicación, y, por otra, a una actitud más comprometida y a una mejor formación de los agentes evangelizadores. Muy poco, o nada, se habla de reformular en las distintas categorías el insondable y siempre inefable misterio cristiano. Poco se habla también de reformar la liturgia en gestos y signos comprensibles para nuestros pueblos. La unidad es buena, pero la unidad en Cristo, que ora al Padre «que todos sean uno: como Tú, Padre, estás en mí y yo en Ti, que también ellos sean uno en nosotros, para que el mundo crea que Tú me enviaste» (Jn. 17, 21). Creo que la nueva evangelización no debe descuidar los métodos y la preparación de los misioneros, pero la tarea va mucho más allá y compromete a toda la Iglesia en un gigantesco esfuerzo de inculturación en las categorías de las nuevas generaciones, si no queremos perder una vez más el tren de la historia.

## **La relación con la sociedad**

Cuando todas las sociedades están ya en pleno proceso de secularización, o se acercan indefectiblemente a dicho proceso, la I de LA, parece excesivamente anclada en el pasado. Como institución, se sigue resistiendo sutil, o no tan sutilmente, a la separación I-E, y, basándose en su calidad de religión mayoritaria en casi todos los países latinoamericanos, sigue creyéndose con derecho a un trato privilegiado por parte de los gobiernos: confesionalidad de las constituciones, reserva de la última palabra en cuestiones de moral y buenas costumbres, exenciones arancelarias y fiscales, partidas presupuestarias especiales, representatividad popular, etc. Está acostumbrada a ocupar puestos expectables en la división del poder, y no parece resignarse a abandonarlos. La sociedad, la gente común, la ve como apegada al poder, como conectada al poder, como un factor de poder.

## La organización interna

*Ambigüedad del laico:* en una estructura netamente clerical, es imposible situar y definir al laico. Los laicos somos acólitos, auxiliares en la catequesis o en la pastoral y, en el mejor de los casos, diáconos. Hay laicos trabajando en muchos puestos de la administración eclesiástica; representantes legales, apoderados, responsables ante el poder civil de colegios, templos, fundaciones, entidades de bien público, inmuebles, etc. Pero nunca tienen la capacidad de decisión que sigue en manos de obispos, cabildos, superiores de las congregaciones religiosas, párrocos, capellanes, etc.

A la hora de definir al laico, se le suele definir negativamente: laico es el no-clérigo, el que tampoco es miembro de una congregación religiosa, masculina o femenina. Si se intenta una definición positiva, se dirá que es un colaborador, un auxiliar del ministro sacramentado. Del *sacerdotium regale*, de la nación santa que constituimos todos los cristianos, sin distinción de categorías, a que se refiere la 1 Pe. 2, 9, sólo hablan algunos teólogos no demasiado bien vistos por la jerarquía. Los obispos, como sucesores de los apóstoles, y los presbíteros, como presidentes de la eucaristía, y unos y otros como signos de unión de la comunidad de los creyentes, fueron en las primitivas comunidades elegidos por los mismos fieles; creemos que las crecientes necesidades pastorales fueron orientando el ministerio hacia la creación de un clero profesional, que concentró en sí todo el poder de administración de lo sagrado, en un proceso de clericalización, parecido al sacerdocio judío, pero también al que se produjo en el culto egipcio de Ammón, o al de la cultura teocrática de los mayas, por citar sólo a los clericalismos más conocidos.

Es probable que esta concentración haya preservado la unidad y la ortodoxia dentro de la Iglesia Católica, y que haya sido uno de los factores que hicieron posible su notable expansión, a la que también contribuyeron, justo es señalarlo, elementos tan dispares como el interés hegemónico de los distintos imperios y el fervor apostólico de los misioneros. Precisamente en los albores de la evangelización de América, Lutero proclamó su oposición a lo que consideraba una extralimitación de Roma, y una tergiversación de la fe. Su rebeldía dio origen a las Iglesias separadas que, pese a los deseos de fidelidad evangélica, no lograron evitar la fragmentación, y, en algunos casos, las desviaciones.

El siglo XXI nos encuentra a los cristianos desunidos, y lo que se ha denomina-

do invasión de las sectas no es otra cosa que el síntoma del fracaso de unas instituciones eclesiales obsoletas y perimidas. Valga de muestra un botón revelador. Los pequeños recintos de las sectas son generalmente modestos y hasta de mal gusto arquitectónico, pero las gentes sencillas se sienten bien recibidas en ellos, bien tratadas, en una palabra se sienten pueblo de Dios, hijos de Dios. Nuestros templos en cambio son despersonalizadores: espaciosos, hermosos (no todos), pero fríos, masificadores. Los fieles, con numerosas excepciones, son o parecen consumidores sacramentales, cuando no meros espectadores de un drama litúrgico, cuyo significado no entienden muy bien. De ahí ese frecuente gesto de soberano aburrimiento que oscurece su semblante. El abandono de las prácticas religiosas, cada día más cuantioso es otro síntoma del fracaso, parcial, si se quiere, de la Iglesia Católica y de las Iglesias separadas tradicionales.

Los que creemos en Cristo no tenemos otra opción que aceptar el desafío del sinceramiento, de la humilde confesión de nuestra soberbia y de nuestros errores, y unirnos en una Iglesia maternal, abierta, democrática, fiel, que, a ejemplo del Maestro, venza la tentación del poder. Hace falta mucha audacia para esta empresa. No puedo dejar de acordarme del bendito Juan XXIII, que con sencillez evangélica se anima a convocar un concilio ecuménico, que representó un nuevo pentecostés de esperanzas. Hoy, a poco más de un cuarto de siglo, pareciera haberse producido un repliegue, prudente para muchos, cobarde y excesivamente cauteloso para otros; ojalá que este parate no sea más que una pausa que sirva para incubar un nuevo concilio, para dar firmemente los pasos que aún no se han dado: desprenderse de todas las contaminaciones y adherencias que se han producido a lo largo de la historia.

## **La deuda con la mujer**

Es otra de las asignaturas pendientes. Apoyándose en pretendidas razones teológicas, ocultando prejuicios maniqueos y antifeministas, Roma, y una buena parte del episcopado, niega la posibilidad del acceso de la mujer al ministerio sacerdotal. Si el laico varón ha sido relegado en la Iglesia, el relegamiento a que se ve sometida la mujer, casada o soltera, con votos religiosos o sin ellos, es más inexplicable si se tiene en cuenta que los que la relegan, se confiesan discípulos del que dijo que para Dios no hay acepción de personas.

Volviendo la vista hacia atrás, tiene uno la impresión de que en vez de ser testigos de Cristo, lo que se intentó fue dominar el mundo en nombre de Cristo. No

está claro que hoy se haya renunciado a la idea de Cristiandad. El mandato apostólico es anunciar la buena nueva a todos, y a eso hay que abocarse, sin los mantos del poder, sin las alforjas del dinero, con la sola confianza en las palabras del Maestro: «yo estaré con vosotros hasta el fin del mundo».

\* Trabajo presentado en las Jornadas *Evangelización y Cultura* reslizadas en marzo de 1993, en Buenos Aires, organizadas por el área de Pensamiento Teológico de FEPAI

# INFORMACIÓN

## IV JORNADAS DE HISTORIA DE LA IGLESIA

Organizadas por la cátedra de historia de la iglesia, Facultad de Teología, Pontificio Universidad Católica Argentina. Se realizaron en Buenos Aires los días 5 y 6 de Octubre de 1998. Destinatarios: Profesores de Historia de la Iglesia en Facultades, Seminario Diocesanos, Casas Religiosas de Formación, Seminarios Catequísticos, Investigadores Alumnos de la carrera de Historia en Profesorados y Universidades; Agentes de Pastoral, etc.

### **Tema**

En continuidad con las Jornadas anteriores dedicadas a la «Antigüedad Cristiana», y la Edad Media en esta ocasión se quiere profundizar las relaciones de la Iglesia con el inicio del mundo moderno.

### **Programa:**

Lunes 5: Iglesia y Edad Moderna siglos XVI y XVII

8:30 Inauguración a cargo de el Rector de la Universidad. R. P. Dr. Domingo Basso O. P.

9:00 Primera Conferencia: «In capite et in membris». *La reforma de la Iglesia en la España de los siglos XV Y XVI*. Pbro. Dr. Fernando Gil

11:00 Segunda Conferencia: *El magisterio de fray Luis de León el la Universidad de Salamanca*.

Lic. Teresa Herráiz de Tresca

15:30 Tercera Conferencia: *El espíritu del barroco musical europeo*.

Lic. Clara Cortázar

17:30 Cuarta Conferencia: *El mundo de las imágenes de los siglos XVI y XVII*.

Lic. Laura Molina

Martes 6: Historia Latinoamericana y Argentina

8:30 Quinta Conferencia: *La Congregación de Propaganda Fide: espíritu y proyección misionera*.

Mons. Dr. Juan Guillermo Durán

10:00 Comunicaciones y trabajos por comisiones

15:30 Comunicaciones y trabajos por comisiones

19:00 Clausura de las Jornadas

\*\*\*

## SIMPOSIO INTERNACIONAL «EDITH STEIN» (TERESA BENEDICTA A CRUCE)

Se realizó en Roma el 7 de Octubre de 1998 con motivo de la canonización de Edith Stein.

Fragmentos de la alocución de Juan Pablo II al final de la ceremonia de canonización del 12 de Octubre:

*Santa Teresa Benedicta de la Cruz comprendió que el belén y la cruz estaban íntimamente unidos entre sí. Esta certeza interior le permitió estar en profunda sintonía con la Virgen. Sobre ella escribió: «Estar en oración ante Dios, amarlo con todo el corazón, implorar su gracia sobre el pueblo pecador, ofreciéndose como reparación ante éste pueblo, y con esclava del señor estar atenta a cada gesto suyo: esta fue su vida». Edith Stein, también ella hija del pueblo judío, hablaba de María y, casi sin darse cuenta trazaba el programa de su opción existencial.*

*Pidamos a la nueva santa que interceda por nosotros ante la Virgen, para que cada uno pueda responder generosamente a su vocación*

\*\*\*

## VII BIENAL DE ARTE SACRO - PINTURA 1998

Organizado por Vicaría Episcopal para la cultura del obispado de Morón, que preside Mons. Vicente Oscar Vetrano con el auspicio del Consejo Pontificio de la Cultura de la Santa Sede y la Secretaría de Cultura de la Nación. Se realizó en Buenos Aires durante el mes de Noviembre en las Salas Nacionales de la Cultura

Se recibieron 1619 obras, entre ellas 1512 procedentes de todas las provincias argentinas y 107 de 22 países de toda América, Europa, África y Asia.

El jurado, integrado por Carlos Cañás, Miguel Caride, Aldo Galli, Elba Pérez y Guillermo Roux, trabajó intensamente durante cuatro días y seleccionó, para ser expuestas 107 pinturas de 11 provincias argentinas y de la Capital Federal y 14 provenientes de Perú, Brasil, Bolivia, Canadá, Italia, Venezuela, Uruguay, Colombia y Chile. Se otorgaron los siguientes premios:

- Primer Premio: Marcelo Hugo Salvioi- Capital Federal- \$20.000
- Segundo Premio: Marcelo Torreta- Capital Federal- \$7.000
- Tercer Premio: Pablo Santibañez Servat- Chile- \$4.000
- Cuarto Premio: Inés Emilia Vega- Capital Federal- \$2.000
- Quinto Premio: José Alberto Marchi- Capital Federal- \$1.000

Además el jurado otorgó una Mención Especial a Juan Manuel Jaimes Rox, de Córdoba, cinco premios Estímulo y ocho Menciones a pintores de Tucumán, Córdoba, Capital Federal, Bolivia,

y Canadá.

Para más información dirigirse a:

Nuevo E-Mail: [artsacro@ba.net](mailto:artsacro@ba.net)

tel/fax: 627-2806

C.C. 140 · Morón · República Argentina C.P (1708)

\*\*\*

## DOCTORADO DE HISTORIA DE LA IGLESIA EN AMÉRICA LATINA

Organizado por el instituto de historia de la iglesia, departamento de historia de la universidad de Navarra.

Director del Programa: Dr. Agustín González Enciso

Codirector: Dr. Josep Ignasi Saranyana Closa

### **Objetivos generales del Programa Docente**

La historiografía americanista en los últimos treinta años afronta con interés creciente temas de historia religiosa. La plantación de la Iglesia católica llevada a cabo en América Latina es clave para la interpretación de la cultura actual de sus pueblos.

El programa se propone impartir unos conocimientos que faciliten, a investigadores y docentes de historia y de la cultura americanas, en centros civiles y eclesíasticos, la comprensión de los temas relacionados con la vida de la Iglesia en los pueblos americanos. Elaborado con metodología y técnicas de trabajo históricos, el programa se abre a otras áreas de conocimiento.

Los cursos se articulan en una sucesión temática. Se parte del estudio sistemático de las fuentes de la vida de la Iglesia americana, tanto primarias como secundarias.

Después, se presentan las claves de interpretación de los hechos religiosos de la América postcolombina.

Sigue el estudio de la Iglesia americana en el tiempo (desde los orígenes a 1622; de 1622 a la emancipación; y la vida eclesíastica en las nuevas repúblicas).

A continuación se afronta el análisis del pensamiento teológico americano y el estudio de las mentalidades.

El curso aborda también las corrientes doctrinales de carácter utópico, y los planeamientos económicos eclesíasticos.

El programa incluye la discusión teórica y metodológica de los temas considerados fundamentalmente para la comprensión de la Iglesia en América.

### **Campos Afines:**

Se consideraran cursos de campos afines todos los cursos, de cualquier carácter, que se imparten en los demás Programas de Doctorado de la Universidad, especialmente los del Programa de Doctorado en Historia. La inscripción en estos cursos debe autorizarla, además del tutor de alumno, el Director del Programa, que firmará la solicitud de matrícula.

### **Contenidos:**

#### Metodológicos

- Fuentes para la Historia de los Concilios americanos y de las Conferencias generales en América.

Dra. Elisa Luque Alcaide

Dr. Josep Ignasi Saranyana Closa

#### Claves de Interpretación

- Claves de la Historia de América.

Dr. Ronald Escobedo Mansilla

- Contribución europea a la Iglesia en América

Dr. Oscar Álvarez Gila

- La teocracia pontifical en América

Dr. Paulino Castañeda Delgado

#### La Iglesia en el tiempo

- La Iglesia en Indias: época fundante.

Dra. Elisa Luque Alcaide

- La Iglesia en los Reinos de Indias

Dr. Enrique de la Lama

- La Iglesia en Latinoamérica contemporánea

Dr. Juan Bosco Amores

#### Teología y mentalidades

- Historia de la Teología latinoamericana

Dra. Carmen-José Alejos

Dr. Josep Ignasi Saranyana Closa

- Mentalidades: la oratoria sagrada en la América colonial

Dra. Carmen-José Alejos

#### Utopías, mesianismos, otras religiones



-Utopías y mesianismos americanos.

Dra. Ana de Zaballa

Dr. Josep Ignasi Saranyana Closa

- La Inquisición americana

Dra. Ana de Zaballa

- Lutero y el origen de la nueva Europa.

Dra. Jutta Burggraf

- Las religiones sincréticas de origen africano

Dr. Manuel Guerra

Economía y Administración

- Los orígenes del mercantilismo europeo

Dr. Agustín González Enciso

- La economía de la Iglesia en Indias

Dr. Ronald Escobedo Mansilla

- La secularización de las doctrinas americanas en el siglo XVIII

Dra. Pilar Latasa

## NUEVA BIBLIOGRAFÍA

*La Iglesia en España. Aspectos de la función de gobierno en la iglesia*

XVI Jornadas de la Asociación Española de Canonista, Madrid , 10-12 abril 1996. Avelina Rucosa Escudé (ed.) Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca 1998, 316 p.

*Cartulario de Santa María de Carracedo 992-1500. V.1. Transcripción de Martín Martínez. Ponferrada (León): Instituto de Estudios Bercianos 1997, 440 p.*

\* Edición de un manuscrito del año 1792 en el que se copiaron en latín los documentos relativos al Monasterio de Carracedo. Este primer volumen abarca hasta el año 1274. Está planeado un segundo volumen hasta el 1500.

*Cofradía del Santísimo Ecce-Homo y de N.<sup>a</sup> S.<sup>a</sup> de las Angustias. Cincuenta años de gracia. Zaragoza: Ayuntamiento de Zaragoza 1997, 24 p.*

\* Exposición en el Palacio de Montemuzo de Zaragoza ( junio-julio de 1997) con motivo del cincuentenario de la primera salida procesional de esta cofradía.

*Floreto de Sant Francisco. (Sevilla, 1492). Fuentes franciscanas y literatura en la Península Ibérica y el Nuevo Mundo. Edición de Juana María Arcelus Ulibarrena. Estudio crítico, texto, glosario y notas. Madrid: Fundación Universitaria Española 1998, 954 p. ( Espirituales Españolas, Serie B: Lecturas, 7).*

\* La obra es una recopilación de textos traducidos al castellano de las más importantes «fontes franciscani» latinas.

*Gallegos misioneros en el mundo. Redacción y notas de Federico Pomar de la Iglesia. Santiago de Compostela: Xusta de Galicia 1996, 1131 p.*

*Index vell. Index dels documents de l'arxiu de l'Arquebisbe 1679. 1a part. Edició a cura de Salvador Ramón Vinyes y F. Xavier Ricomá Vendrell. Tarragona: Diputació de Tarragona 1997. 239 p.*

*Jornadas de la Asociación Española de Canonistas en el XXV aniversario de su fundación. <XV, 19-21 abril 1995, Madrid>. C. Merlero Moreno (ed.). Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca 1997, 342 p.*

*Lux Ripacurtiae II. Arte sacro medieval. Graus (Huesca): Casa de Cultura , 1 - 31 agosto 1998. Huesca: gobierno de Aragón 1998, 161 p.*

\* Segundo volumen (el primero es de 1997) dedicado al arte sacro de las tierras de Ribagorza, en el reino aragonés.

*Memoria Ecclesiae. Vol XIII. Instituciones de enseñanza y archivos de la Iglesia Santoral Hispano-Arabe en las diócesis de España. Actas del XII Congreso de la Asociación celebran-*

do en León (Segunda Parte.). Edición dirigida por Agustín Hevia Ballina. Oviedo: Asociación de Archiveros de la Iglesia de España 1998, 550 p. ( Memoria Ecclesie, 13).

\*Disponible la primera parte de las Actas.

*Viajeros españoles a Tierra Santa (siglos XVI y XVII)*. Edición de Joseph R. Jones: Miraguano Ediciones 1998, 472 p. (Viajes y Costumbres).

\*El libro recoge una antología de relatos de viajeros españoles a Tierra Santa. Son una metafísica del viaje y un testimonio literario al mismo tiempo.

Antolínez de Burgos, Justino, *Historia eclesiástica de Granada*. Introducción, edición, notas e índices de Manuel Sotomayor. Granada: Universidad de Granada 1996, 762 p.,.il.,enc.

\*Edición de la «Historia...» manuscrita de Antolínez (1557-1637), obispo de Tortosa y gobernador de Sacromonte, que no llegó a publicarse en su época. Formato 29x23 cm.

Bernabé Pons, Luis F, *El texto morisco del evangelio de San Bernabé*. Granada, Universidad de Granada, 1998, 312 p. (Estudios Históricos Chronica Nova, 57).

\*Esta es la primera vez que se edita el texto en su totalidad. Hasta ahora sólo se conocían algunos fragmentos en castellano conservados en un manuscrito de la universidad de Sidney.

Cierbide, Ricardo/; Ramos, Emiliana, *Documentación medieval del Monasterio de Santa Engracia de Pamplona (siglos XIII-XVI)*. San Sebastián, Eusko Ikaskuntza 1997, 204 + XXI p. (Fuentes Documentales Medievales del País Vasco, 73).

Cutillas Bernal, Enrique, *El Monasterio de la Santa Faz. Religiosidad popular y vida cotidiana (1489-1804)*. Alicante, Institut de Cultura Juan Gil-Albert 1998, 446 p. (Ensayo e Investigación 69).

\*Este volumen viene a completar el que el mismo autor publicó en 1997 con el título de «El monasterio de la Santa Faz: el patronato de la ciudad (1518-1804).

Gallego Palomero, Juan José, *Sacerdocio y oficio sacerdotal en San Juan de Avila*. Córdoba, Caja Sur 1998, 334.

García García Esttévéz, Angel, Galindo García, Angel, *Teólogos segovianos en Trento*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca 1998, 182 p.

García - Cuevas Ventura, José, *El cabildo catedralicio cordobés desde la Revolución a la Restauración (1788-1882)*. Córdoba: Universidad 1996, 272 p.( Serie Monografías, 240)

\* Tesis doctoral ( Universidad de Córdoba ) sobre la institución eclesiástica de la ciudad andaluza en los siglos XVIII-XIX y su actividad benéfico-social y la religiosidad popular.

González Sánchez, Vidal, *Archivo histórico diocesano de Málaga. Catálogo general*. Córdoba, Caja Sur 1998, 359 p. (Colección Mayer).

\* Este catálogo general recoge documentos escritos de la Diócesis posteriores al siglo XV.

Iñurritegui Rodríguez, José M, *La Gracia y la República. El lenguaje político de la teología católica y el Príncipe Cristiano de Pedro de Ribadeneyra*, Madrid, UNED 1988, 390 p. (Estudios de la UNED, 37175).

Laborde Valverdú, Agustín, *La sublime humildad. Apuntes hagiográficos sobre San Juan de Dios*. Granada: Ayuntamiento de Granada / Fundación Caja de Granada 1996, 88 p. (Personajes y temas Granadinos, 1).

Llamas Martínez, Enrique, *Las ermitas de Salamanca: Historia, Arte y religiosidad popular (1128-1861)*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca 1997, 167 p.

Martinez Diez, Gonzalo, *Nacimiento y muerte de un monasterio burgalés. Santa María de Fesdelval*. Burgos: Institución Fernán González 1996, 46.

\* Discurso de ingreso en la Academia Burgense de Historia y Bellas Artes, sobre la historia de la gestión del patrimonio económico de un monasterio fundado en el s. XV.

Martinez Pérez, Jesús, *Fray Juan pobre de Zamora. Historia de la pérdida y descubrimiento del galeón «San Felipe»*. Edición y estudio de Jesús Martinez Pérez. Ávila: Institución «Gran Duque de Alba» 1997, 572 p.

\* El trabajo contiene un estudio biográfico de este franciscano del siglo XVI y el texto de su obra historiográfica sobre el martirio de San Pedro Bautista y sus veinticinco compañeros en Nagasaki en 1597.

Mondéjar Cumpián, Francisco, *Obispos de la Iglesia de Málaga. Córdoba: Caja Sur 1998, 447 p. (Colección Mayor)*.

Odriozola, Antonio, *Catálogo de libros litúrgicos españoles y portugueses impresos en los siglos XV y XVI*. Edición de Julián Martín Abad y Francesc Xavier Altés y Aguiló. Pontevedra: Museo de Pontevedra 1996, 558 p.

Pérez Sánchez, Manuel, *La magnificencia del culto. Estudio histórico-artístico del ornamento litúrgico en la diócesis de Cartagena*. Murcia, Real Academia Alfonso X El Sabio 1997, 223 p.

Rodríguez-Moñino Soriano, Rafael; Cruz Cabrera, José Policarpo; Cruz Martinez, Damián, *Historia documental de las cofradías y hermandades de penitencia en la Ciudad de Baeza (Jasén)*. Baeza, Asociación Cultural Baezana 1997, 560 p.

Rodríguez-Vigil Rubio, Juan Luis, *Brujas, lobos e inquisición. El proceso de Ana María García, la Lobera*. Oviedo, Nobel, 1996, 235 p. (Colección Jovellanos de Ensayo, 8).

\* Historia del proceso a una bruja asturiana que vivió en el siglo XVII.

Sales Tirapu, José Luis; Ursúa Irigoyen, Isidoro, *Catálogo del Archivo Diocesano de Pamplona*. Vol 14. Sección Procesos. Siglo XVII. Pamplona: Gobierno de Navarra 1997, 496 p.

\* Disponibles los volúmenes anteriores.

Santamaría, Matías Vicaro, *Catálogo de los archivos de cofradías de la diócesis de Burgos*. Burgos: Asociación de Archiveros de la Iglesia de España 1996, 665 p. ( *Ecclesiae Vita*, 1)

\* Un exhaustivo trabajo puesto que el Archivo Diocesano custodia más de 2.500 cofradías. Están mencionadas la historia de la cofradía, la bibliografía, los libros conservados y las peculiaridades. Con Indices de cofradías.

Solla Frotán, Luis Jaime, *El convento de la merced. Monasterio Magdalena de Soria*. León, Edilesa 1996, 48 p. ilustr. mapa, plano ( Camino de Santiago, 24)

\* Estudio histórico, arquitectónico y escultórico del complejo conventual construido a partir del siglo XVII y situado en el Camino de Santiago. Profusamente ilustrado en color.

Valencia, Pedro de, *Obras completas*. Vol. VII. Discurso acerca de los cuentos de las brujas. Estudios introductorio, notas y edición crítica de Manuel A. Marcos Casquero e Hipólito B. Riesco Alvarez. León: Universidad de León 1997, 320 p. ( Colección Humanistas Españoles, 15).

\* La edición de las obras completas del humanista español Pedro de Valencia (1555-1620) abarca 11 tomos en total. Este Tomo trata sobre la persecución de la brujería.

## RESEÑAS

ALBERTO DA SILVA MOREIRA (Org.), *Herança Franciscana. Festschrift para Simão Voigt, OFM*, Petrópolis, Vozes - Braganza Paulista, Universidade São Francisco, 1996, 380 pp.

Este volumen de homenaje a Fr. Simón Voigt es una excelente idea del Instituto Franciscano de Antropología, que auna un distinguido grupo de especialistas en franciscanismo, lo que permite al editor poner al día una temática amplia dividida en tres temas: el movimiento franciscano, la mística franciscana y el diálogo con el mundo actual. Tres temas de indudable interés para la Familia Franciscana. En efecto, como dice da Silva Moreira en su Presentación: «El interés que rige estos ensayos puede formularse así: ¿qué contribución se puede esperar de la herencia franciscana y de las comunidades que siguen a San Francisco frente a los grandes desafíos planteados por la modernidad? ¿Estas cuestiones decisivas para nuestra cultura y nuestra sociedad, así como para las personas que las plantean, pueden contar con alguna inspiración por parte del movimiento franciscano y recibir alguna contribución para su adecuación a la Familia Franciscana?» (p. 11). El libro constituye implícitamente una respuesta segura y afirmativa, desarrollada en tres instancias que constituyen sendas partes.

En la primera, el eje conceptual es la impostación epocal de San Francisco y el Movimiento Franciscano. Ildefonso Silveira trata la sociedad medieval, el mundo en que vivió Francisco; y en un segundo trabajo, el itinerario biográfico y espiritual del Santo. Vítório Mazzucco hace la historia del movimiento franciscano y Elói Dionísio Piva la de la Escuela Franciscana, es decir, los aportes de la Orden al pensamiento filosófico y científico en los ss. XIII y XIV.

La segunda parte se dedica a la mística y a la espiritualidad franciscanas, vistas en su momento como una alternativa fecunda para quienes deseaban continuar en la vida activa ayudando al mundo, pero sin renunciar a la riqueza de la vida contemplativa. Ludovico Garmus trata el tema del seguimiento de Jesús en San Francisco, su peculiar visión de la «imitatio Christi», que dará origen a una de las características más salientes de la primitiva comunidad y del ideal de los Menores: el absoluto y total renunciamiento a posesiones terrenas y la plena disponibilidad personal para las cosas de Dios. En el mismo sentido José Ariovaldo da Silva trata la experiencia de la comunión con el misterio de Dios, conforme la visión del Santo, y Alberto Beckhäuser la comunión de Francisco con toda creatura. Estos dos trabajos presentan, en su conjunto, un tratamiento muy acertado de la cosmivisión sobrenatural de Francisco.

La tercera parte se refiere al diálogo entre San Francisco y el mundo de hoy, tanto en su conjunto como en algunos de los problemas especiales que requieren tomas de decisión drásticas en un futuro inmediato. Nilo Agostino trata la crisis ecológica, que pone en cuestión el milenarismo del hombre sobre la naturaleza. Orlando Bernardi estudia la propuesta franciscana frente a la pobreza y marginalidad actuales, siguiendo y actualizando la práctica de San Francisco con los pobres de su tiempo. Antônio Moser analiza la cuestión de las relacio-

nes de género (hombre/mujer) tomando como ejemplo las de Francisco y Clara, que inauguran un nuevo concepto de relaciones humanas entre sexos diferentes. Volney J. Berkenbrock trata la actitud humana en el diálogo inter-religioso y Alberto da Silva Moreira se ocupa de la relación entre el Francisco histórico y la modernidad, mostrando que a pesar de las profundas diferencias, su experiencia puede y debe ser asumida por el hombre de hoy para ayudarnos en nuestras búsquedas de liberación e integración vitales.

El último trabajo está dedicado al homenajeado, el P. Voigt, de quien Silva Moreira y Garmus trazan un panorama bio-bibliográfico. Sus setenta años de vida han sido tan plenos y ejemplares que justifican ampliamente la afirmación que cierra el libro, concebido como «un gesto de gratitud por el incentivo que Fray Simón siempre supo dar al estudio de las Ciencias Humanas y Teológicas. Además, esta *Festschrift* manifiesta la admiración de tantas personas que conocieron su vida simple, cordial y abnegada y descubrieron allí, como nosotros, una presencia viva de la escuela franciscana» (p. 374). Sin duda el modelo viviente es mucho más sugestivo y motivador que las exhortaciones.

Una observación final: todos los autores son hermanos franciscanos, lo que sin duda ha sido decisión de los organizadores. Pero también -y tómesese sólo como una sugerencia destinada a profundizar y afirmar los objetivos de la obra- sería muy conveniente incluir colaboraciones de estudiosos y adherentes laicos o de otras comunidades, para señalar más claramente la universalidad del mensaje de Francisco.

\* \* \*

*Bibliografía Teológica Comentada del Area Iberoamericana, 1996*, vol. 24, Buenos Aires, ISEDET, 1998, 533 pp.

Esta importante colección, que llevaba un considerable retraso (su última aparición, en 1997, fue el volumen 18, del año 1990) ha dado un salto para actualizarse, y publica ahora su volumen 24, correspondiente a 1996. Ha sido una acertada decisión, porque uno de los valores esenciales de las bibliografías periódicas es su rápida actualización.

Esta entrega registra 4814 entradas, que incluyen -como siempre- los aportes en ciencias religiosas, recogidos «exhaustivamente» y en forma selectiva los de ciencias humanas vinculadas. Sin duda el movimiento de dispersión de las publicaciones ya no ha permitido tal «exhaustividad», aunque lo recogido es sin duda la mayor parte de la producción. En cuanto a las ciencias sociales, aún más proliferantes y dispersas en pequeñas o acotadas (local y temáticamente) ediciones, hay que alabar el enorme esfuerzo que significa su concentración y procesamiento.

En ciencias religiosas se registra, como es habitual, una abrumadora mayoría de trabajos de difusión y reflexión y pocos pero buenos trabajos de investigación (teología sistemática, exégesis e historia de la Iglesia sobre todo). Los trabajos sobre pastoral, apostolado, catequesis, aunque siempre muy numerosos, no parecen haber aumentado en proporción a la importancia que se concede, aparentemente, a la «nueva evangelización» en ámbitos católicos. Es auspicioso que en esta parte la Bibliografía recoja cada vez más aportes referidos a los otros dos grandes monoteismos occidentales (islamismo y judaísmo) que sin duda hoy pueden presentar resultados intelectuales de alto nivel y muy aprovechables en perspectiva cristiana.

Los comentarios generales que caracterizaron a esta publicación en épocas pasadas han desaparecido totalmente, e incluso los resúmenes de trabajos considerados significativos se han reducido mucho y no se alcanza a captar el motivo por el cual estos pocos han sido elegidos.

Como siempre, la mitad del mérito y valor de estos trabajos bibliográficos reside en el excelente tesoro que lleva un centenar de páginas. Esta constatación me hace pensar que estos empeños quizá tengan un futuro más promisorio haciendo uso de otras tecnologías. La lentitud, costo y complejidad de la difusión de la obra en soporte papel hace aconsejable pensar en una alternativa (no excluyente, por supuesto) en CDR o base de datos. Creo que un reducido equipo de colaboradores lleva una carga excesiva de rastrear publicaciones que quedan fuera de su alcance y hasta quizá de su conocimiento. Una red informática con apoyo de los mismos usuarios o de colaboradores locales permitiría, me parece, lograr la búsqueda -y ahora ya no más conseguida- exhaustividad o selección amplia. Estas consideraciones en nada obstan al mérito innegable del íntimo grupo conformado por Eduardo Bierzychudek (Director) y Cristian Conti, CLóvis Elói Kurts, Gustavo Gómez Pascua y Betina Passon. Quienes alguna vez hemos incursionado en esta compleja y a veces ingrata tarea, sabemos que toda alabanza es poca.

\* \* \*

VARIOS AUTORES, *La Orden de Santa María de la Merced (1218- 1992)*, Roma, Instituto Histórico de la Orden de la Merced, 1997, 395 pp.

El Instituto Histórico de la Orden de la Merced, con sede en Roma, viene desarrollando, desde hace varios años, un intenso programa de investigación y actualización, tanto a través de su anuario *Analecta Mercedaria*, como por medio de publicaciones diversas que componen la «Biblioteca Mercedaria» cuya sexta entrega estamos comentando. A diferencia de los otros títulos, de índole más especializada, aquí se trató de elaborar un manual de historia de la Orden, con fines fundamentalmente didácticos y de difusión. Sus destinatarios primarios son,



por tanto, los postulantes y todas las personas vinculadas al carisma mercedario, pero también lo leerán con provecho los interesados en la historia del cristianismo.

Abarcar en menos de 400 páginas siete siglos densos de acontecimientos no es tarea fácil. Es sabido que en obras de esta naturaleza, el plan expositivo debe asumir una de las varias modalidades posibles, sacrificando otras perspectivas interesantes, pero imposibles de conciliar en tan breve espacio. El Instituto ha preferido seguir un orden cronológico y dentro de él, ir señalado los aspectos especiales conforme a su importancia dentro del período. Sin embargo hay dos temas que siempre están presentes, como que constituyen lo específico de la Orden: la evangelización y la redención de cautivos.

Otra característica de este esquema de presentación es que trata a la Orden como un todo, es decir, sin privilegiar las divisiones geográficas. Esto supone un punto de vista histórico hermenéutico, según el cual el carisma y el accionar no fueron diferentes (con diferencias relevantes) en los diversos lugares en los que obraron los frailes. Sabemos que no todos los historiadores de la Iglesia están de acuerdo con este punto de vista, y algunos defienden la especificidad de la vida eclesial «situada». Entrar en una discusión sobre el tópico no sólo excedería el marco de esta reseña, sino incluso el de la investigación histórica que nos ocupa: los autores presentan su material histórico ordenado de esta manera, y ni siquiera consideraron necesario entrar en esta cuestión.

En la Introducción, que firma el responsable y Director del Instituto Fr. Saúl Peredo Meza -un historiador que ha contribuido él mismo con numerosas investigaciones a la actualización historiográfica mercedaria- nos da una clave explícita para entender la gestación de la obra. Inicialmente se intentó -sin éxito- hacer una historia propia para cada una de las provincias mercedarias incluyendo las extinguidas. Preocupación ésta que se remonta a 1974, llegados a 1991 se optó por un plan menos ambicioso y más efectivo. La comisión redactora, que se formó en 1993, estuvo compuesta por los PP. Juan Devesa, Joaquín Millán, Luis Vázquez, Saúl Peredo, Alfonso Morales, Heriberto Lagos, Antonio Rubino, Luis Octavio Proaño y Miguel Ochoa, quienes además de sus propios aportes, se sirvieron de una obra editada considerable, entre cuyos nombres el mismo P. Peredo menciona a Faustino Gazulla, Guillermo Vázquez, Antonio Carín, Pedro Nolasco Pérez, Joel Monroy y Bernardino Toledo, además de las fuentes editadas por el P. Barriga y las que constan en *Analecta Mercedaria*.

Con respecto a los criterios historiográficos, el P. Peredo nos aclara: «La historia mercedaria no está presentada en una periodización propiamente dicha, que, por otra parte, sería sólo tentativa, sino que aparece articulada en siete grandes períodos, cada uno de los cuales muestra caracteres peculiares y distintivos y ámbitos temporales bastante diversos» (p. 9). En razón de su índole didáctica, se resolvió prescindir de notas y de bibliografía. Esto último, a mi juicio, es un criterio discutible y quizá sería conveniente, en una próxima edición, incorporar alguna bibliografía general y fuentes en un apéndice al final.

Digamos algo finalmente sobre el objetivo de la obra, pues se aspira a que «no sea solamente informativo sino también formativo; porque no es una historia meramente profana, sino sostenida por la fe que acompañó a las personas y animó sus actos, y fecundada por el impulso carismático que condujo a los mercedarios...» (p. 10). Esto explica, algo que por otra parte es totalmente razonable: el especial hincapié que pone la obra en los aspectos específicamente espirituales y carismáticos.

Las siete etapas cronológicas a que se refiere el P. Peredo, además de los antecedentes y la fundación (donde se presenta la figura de Pedro Nolasco), son las siguientes: 1. El primer siglo (1218-1317); 2. De 1317 a 1492; 3. De 1492 a 1574; 4. De 1574 a 1770; 5. De 1770 a 1880; 6. De 1880 a 1965 y 7. De 1966 a 1992. Cada una de estas etapas tiene un sentido, pues constituye un «perfil» epocal. La primera, ligada a su fundación y actividades pioneras, corresponde a la Orden en su etapa de organización laical, y abarca la historia de los cuatro primeros Generalatos. Descuellan en esta etapa las primeras redenciones y los protomártires Ramón Nonato, Serapio, Pedro Pascual y Pedro Armengol.

La segunda etapa, luego del Capítulo General de 1317, corresponde a la vida de la Orden como organización clerical, a su momento de expansión geográfica y a su incursión en los terrenos de la cultura, destacándose la obra de Juan Gilabert Jofré. La tercera etapa, que corresponde a la época de la apertura evangelizadora americana, dedica un amplio espacio su tratamiento, historiando la labor mercedaria en los territorios de las actuales naciones de República Dominicana, Panamá, Guatemala, El Salvador, Costa Rica, México, Venezuela, Colombia, Ecuador, Perú, Argentina y Chile. La cuarta etapa, que se caracteriza como de «crecimiento carismático y cultural» dedica -además de continuar la historia de la evangelización- un tratamiento especial a la Familia Mercedaria, ampliada con los Mercedarios Descalzos, las Monjas Mercedarias y el Laicado Mercedario.

La época iluminista europea significó para todas las Ordenes (y no sólo para los Jesuitas) un período de crisis que hizo pasar a venerables y poderosas instituciones al nivel de la mera supervivencia. La Orden de la Merced no fue excepción, tanto en España como en las nuevas repúblicas americanas. Los sistemas liberales en general suprimieron o limitaron en forma drástica la actividad y el patrimonio de las Ordenes, amenazando su existencia. Sin embargo, La Orden Mercedaria logró sobrevivir a estas difíciles situaciones y reorganizarse a partir de 1880, bajo el Generalato del P. Pedro Armengol Valenzuela, que se inició exitosamente en España y continuó en Bolivia, Chile, Perú y otras naciones. La Familia Mercedaria se enriqueció, contando al término de este período con las siguientes comunidades: Hermanas Terciarias Mercedarias del Niño Jesús, Hermanas Mercedarias del Santísimo Sacramento, Mercedarias Misioneras de Bérriz, Hermanas Mercedarias Misioneras de Brasil, Federación de Monjas de la Orden de la Merced, Esclavas Mercedarias del Santísimo Sacramento, Mercedarias del Divino Maestro, Laicado Mercedario, Cofradías y Caballeros de Nuestra Señora de la Merced.

El Concilio Vaticano marcó, para toda la Iglesia, un hito que permite hablar con justeza, para todos los casos, de un «antes» y un «después». En el caso de los mercedarios, el Concilio determinó el Capítulo General Especial de 1968-1969 en que se dictaron nuevas Constituciones (del P. Navarro), renovadas por el P. Domingo Acquaro en 1986. Entre las reformas hay que mencionar la litúrgica, la gubernativa y la formativa. El libro termina con una optimista mirada al futuro, haciendo suyo el programa propuesto por Juan Pablo II en *Redemptoris missio*: lograr el rechazo de la violencia y la guerra, el respeto por la persona humana y sus derechos, libertad, justicia y fraternidad universales, superación de racismos y exclusivismos, valoración de la mujer.

Completa la obra un Catálogo Cronológico de Maestros Generales -muy útil- y un índice de nombres de personas y lugares. Nos permitimos sugerir, para una próxima edición, una tabla cronológica comparativa, pues la experiencia docente demuestra que es muy clarificadora y permite situarse rápidamente tanto en la historia lineal de la institución, como en el marco más amplio en que se inserta.

Damos la bienvenida a este nuevo esfuerzo del Instituto Histórico, esperando que surta los frutos que los autores desean y que la obra merece.

\* \* \*

HUMBERTO RAMOS SALAZAR, *Hacia una teología aymará. «Desde la identidad cultural y la vida cotidiana»*, La Paz, CTP-CMI, 1997, 168 pp.

El autor, de nacionalidad boliviana y perteneciente a la comunidad étnica aymará, se formó en el Instituto Superior Evangélico de Estudios Teológicos (ISEDET) de Buenos Aires y posteriormente en la misma Facultad de Teología. Como miembro de la Iglesia Evangélica Luterana Boliviana presta servicios en ese país y es activo participante de numerosas instituciones de orientación ecuménica. Este libro es el resultado de su amplio conocimiento de las tradiciones de su comunidad y es a la vez expresión de sus ideas sobre el necesario compromiso social y el valor cultural del quehacer teológico latinoamericano.

La obra se articula en tres partes, siendo las dos primeras el marco teórico y necesaria introducción conceptual e histórico-socio cultural a la formulación personal del autor, expuesta en la tercera. En el capítulo primero, «Fundamentos del mundo aymará», muestra la especificidad de dicha comunidad en el contexto de los pueblos andinos. Traza una historia, entretendida con la mitología y la leyenda, de la comunidad, desde los remotos tiempos recogidos por tradición oral hasta casi la actualidad, señalando especialmente el quiebre histórico y cultural que significó la conquista.

El autor habla no como un investigador ajeno e imparcial, sino como miembro de la comunidad y partícipe de su historia y su destino. Desde allí se permite el siguiente juicio sobre una larga nómina de investigaciones foráneas que puntillosamente ha ido destacando en las notas bibliográficas: «Este mundo simbólico del hombre de los Andes, donde lo natural y lo sobrenatural se funden, continúa siendo un mundo impenetrable, pese a los extensos trabajos de investigación. Esa historia cargada y marcada por el dolor, oculta en lo más recóndito de su existencia: la vida misma; en la clandestinidad ha cultivado la ‘resistencia ontológica’ para ser ‘siempre presente’ y ser sujeto de la historia» (p. 49).

Pese a la anterior afirmación, el autor estima que es posible dar algunas claves, para introducir -al menos eso- al lector no aymará en ese cerrado mundo de sus símbolos. A esta tarea está dedicado el capítulo segundo : «Aproximación a la cosmovisión aymará», que es presentado -quizá didácticamente- en forma dialéctica, como la oposición determinada por el choque cultural entre *abya yala* y el *occidente cristiano*, choque ejemplificado (no sé si muchos «occidentales» estarían de acuerdo) en la pugna Atawallpa- Pizarro, al menos tal como la ha recogido una crónica quizá no muy fidedigna. En todo caso es cierto que el desprecio por la cultura, la religión y los valores indígenas demostrado por los españoles (esto sí ha sido una constante de Occidente, y no sólo de España) signó profundamente el destino ulterior de los pueblos sometidos. La «pérdida de la memoria» buscada directa o indirectamente con la evangelización y la a-culturación es un daño irreversible, pero en parte remediable actualmente, puestos a la tarea de reconstruir dicha memoria reinterpretando un pasado de aparentes fracasos, a la búsqueda de una identidad secular. El autor pasa revista a las visiones e imágenes que de los aymará han dado diversos investigadores y estudiosos, y en general las halla insuficientes, sombreadas de prejuicios tal vez inconscientes y que en definitiva muestran el eurocentrismo cultural de sus autores. Lo que no puede ser de otro modo, digo, teniendo en cuenta la metodología de abordaje que ellos utilizan: las respuestas son acordes con el modo de preguntar.

Quizá el pasaje, implícito en el libro, entre el capítulo segundo y el tercero, deba explicitarse más o menos así: si el mundo aymará no hubiese sufrido la conquista española católica, hubiera seguido con su cultura y sus dioses, y no sería necesario plantear hoy una «teología aymará» desde un sector del cristianismo (la iglesia que profesa el autor, él mismo ejemplo de la aculturación que denuncia). Pero como ese proceso es irreversible y el cristianismo ha penetrado ya en las raíces del pueblo luego de cinco siglos de opresión, es posible plantear la pregunta por la «teología aymará» desde nuevos parámetros. En definitiva, pues, se trata de justificar el accionar de grupos cristianos que defienden la cristianización aymará aunque no del modo como lo hicieron sus rivales católicos.

El tercer capítulo «Hacia un teología aymará», es desde luego, el más interesante desde el punto de vista teológico. El autor señala acertadamente los aspectos de la teología cristiana tradicional (post-tridentina para los católicos, pero también protestante, hasta fines del siglo pasado) entre el «Dios lejano» (el del «Tratado de Dios Uno y Trino») y la divinidad cercana y

familiar del pueblo aymará. La crítica al cristianismo católico, al papa, a los métodos de evangelización, se mezcla con alguna tímida defensa de la Iglesia Protestante, reconocida en Bolivia en 1906, pero afirmando que la ley de libertad de cultos de ese año no contempla los «cultos» aborígenes. También es muy acertado señalar el conflicto y sorpresa de los indígenas al ver que luego de cuatro siglos de evangelización «cristiana», otros «cristianos» venían a proponerles otras adhesiones basadas en disquisiciones teológicas completamente ajenas a su mundo. Parece indicar que la «misión protestante», lejos de mejorar las cosas -en lo que al cristianismo se refiere- las empeoró, percepción que tienen, obviamente, muchos investigadores católicos. Y denuncia también que aunque los misioneros protestantes no cayeron en las mismas aberraciones y crueldades de los conquistadores católicos (estamos ya en el s. XX) se valieron de similares estructuras (latifundismo, etc.).

Luego de este exordio, el autor explica -hasta donde le es posible, teniendo en cuenta la inconmensurabilidad que él mismo había advertido- el concepto de Dios en la cosmovisión aymará, señalando las diferencias lingüísticas entre ambos campos semánticos, por lo cual el lenguaje aymará sobre Dios es muy distinto al cristiano. Esto le permite afirmar -cosa que ya se sabía o se sospechaba con firmeza en círculos intelectuales «occidentales»- que los cronistas, confundidos por algunas aproximaciones verbales, interpretaron mal el pensamiento de sus informantes. Especialmente señala que los cronistas desde su visión «cristiana» (entrecomillado del autor) «han creído ver muchos dioses, tantos como nombres encontraron» (p. 114). Personalmente tengo dudas de que la confusión (que sin duda la hubo) de los cronistas, sobre todo de los que tenían formación teológica como Sahagún, o que conocían bien ambas culturas, como el Inca Garcilaso o Guamán Poma de Ayala, provenga de entender que un nombre equivale a un dios, porque el cristianismo (en su versión católica sobre todo) se ha caracterizado por un estudio profundo y agudo de los «nombres divinos» que identifican una sola divinidad. Pero lo más interesante es la afirmación que sigue: «En la conquista no se contó con las herramientas metodológicas de las distintas ciencias sociales para encarar objetivamente los fenómenos religiosos de los Andes. Hoy pese a contar con instrumento metodológicos como: historia de las Religiones, Fenomenología de la Religión, Sociología de la Religión, Teología de las Religiones, etc. por el pre-juicio negativo, no hay garantía de mayor acercamiento al fenómeno religioso» (p. 114). No obstante sus adversos juicios sobre las misiones cristianas (sea en su versión «hispana» o «protestante conservadora») estima que hay sectores cristianos que han asumido un compromiso «con el Dios de la Vida que acompaña al pueblo en su caminar, entre esperanzas y luchas» (p. 115).

La teología aymará que propone (dentro de la perspectiva cristiana, pues no es un regreso a los ancestros religiosos puros) es la sistematización de la experiencia comunitaria de la fe del pueblo aymará, sus vivencias, sobre todo en lo relativo a la relación entre Dios y el hombre, siguiendo el mensaje del Dios de Israel, que se afianza en la continua relectura bíblica y en el proyecto de vida.

En síntesis, la teología aymará que aquí se presenta, es una propuesta de inculturación

teológica cristiana y no una teología sincrética ni menos una teología aymará histórica pura. El texto de fe sigue siendo la Biblia, las verdades de fe son las del cristianismo. No se considera ningún texto, ni mito, ni creencia religiosa prehispánica como integrante propio del universo de fe y objeto de reflexión teológica. Por lo tanto, en definitiva, se ha identificado a la antigua divinidad aymará con el Dios de los cristianos. Es cierto que de una manera creativa y adecuada a las necesidades de los pueblos andinos hoy. Pero nos queda una duda. Después de todo, y con todos los defectos propios de una época que no tenía -como el mismo autor dice- un «instrumento metodológico» adecuado ¿no es lo mismo que quisieron hacer aquellos religiosos misioneros tan denostados?

Y una pregunta más crucial: ¿de qué otro modo se puede «evangelizar» (llevar el Mensaje, obligación de todo cristiano) a pueblos que no conocen al «Dios de Israel» sino por una de estas dos vías: a) destruyendo sus antiguas creencias y reemplazándolas por nuevas; b) identificando sus antiguas creencias con las nuevas? pero en cualquier caso, haciéndolas desaparecer de la superficie semántica de la teología elaborada y de la práctica religiosa (la comunidad aymará no se diferencia de la francesa o la alemana en el ritual de sacramentos, etc. etc.).

La obra sin duda abre enormes caminos a la reflexión y la autocrítica religiosa, quizá más amplias y con cuestionamientos teóricos más fuertes que los que el autor mismo propone. Es un reto interesante para recoger, lo que dejamos en manos del lector.

## **NOTA**

A las instituciones que reciben este Boletín se les sugiere el envío de noticias que pudieran corresponder a los intereses de esta área de FEPAI.

Del mismo modo recibiremos libros para comentar, noticias discusiones de tesis, informes de cursos y cátedras, etc.

