

# BOLETIN DE TEOLOGÍA

*Director: José M. Gómez Marlasca*

*Año 15, n° 29*

*1° Semestre 1999*

## INDICE

<i>«Hay muchos dioses porque hay muchas lenguas»</i> <b>Mauricio Langón</b> .....	3
<i>La Escuela de Salamanca y la autocrítica ética</i> <b>Celina A. Lértora Mendoza</b> .....	9
Información .....	26
Reseñas Bibliográficas .....	28

Copyright by Ediciones FEPAL, 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**



## «HAY MUCHOS DIOSSES PORQUE HAY MUCHAS LENGUAS»

*Mauricio Langón*

Montevideo

Ricoeur dice (en *Histoire et Vérité*) que el choque con otras culturas “no es jamás un ejercicio inofensivo”. Cuando descubrimos que “hay culturas y no cultura (...) estamos amenazados de destrucción por nuestro propio descubrimiento”; (...) “se hace posible que no haya más que otros, que seamos otro entre los otros”. Y que “desaparezca toda significación”. Esto sería el triunfo del “escepticismo”, del “nihilismo absoluto”, y “de la cultura de consumo”, “peligro por lo menos igual y posiblemente más probable que la destrucción atómica”.

Históricamente cupo el **encubrimiento** (Melià) de las otras culturas: la involución hacia el “yo” moderno, reforzamiento del etnocentrismo en base a considerar la propia cultural como **uni-versal** y **absoluta**, fundamento del imperialismo cultural.

La alternativa parece ser de hierro en la cultura occidental: porque, o hay un solo sentido absoluto -y entonces caemos en la uniformización cultural del Imperio-, o todos son equivalentes -en la diversidad cultural sólo hay ausencia de sentido-. Por ambas vías, como preveía Ricoeur, caemos en el triunfo **absoluto** de “la cultura de consumo”, que aparece como **ineluctable**. Ante ello lo sabio sería aceptarlo, **desearlo**. Como Edipo en Colona.

Notemos que, en esta perspectiva, nada es **relativo**: o verdad absoluta, o absoluto nihilismo. “César o nada” (Baroja). Lo uno (ni-versal) es el sentido; lo múltiple (di-verso) es el sinsentido. Cuando la razón occidental topa con lo segundo trastabilla; como ello es incómodo, o se instala en el placer de la in-significancia tan “postmoderna”, o se

reafirma imperialísticamente. O ambas cosas, conciliadas en el “mercado”. Pero nunca ninguna de ellas.

De esto es deudora la **misión** de “evangelizar”. Su modo de plantear la vieja cuestión de lo uno y lo múltiple sería cómo dar la buena nueva del amor sin destrozarse las identidades culturales; cómo conciliar universalidad y diversidad cultural; cómo conciliar el monoteísmo con los dioses plurales de las culturas. O sea, **cómo romper con la idea de que la diversidad equivale al nihilismo**; cómo compatibilizar diversidad y universalidad. En una religión que acepta un Dios trino, ello no debería ser imposible.

En la perspectiva india -donde el “choque de culturas” fue extinción, etnocidio, y la imposición de una cultura “universal” equivale a muerte- **reafirmar el sentido propio exige encontrar sentido en la diversidad.**

Actualmente la **reafirmación de lo propio** está ligada a la existencia de **opresión cultural** y al riesgo de ser absorbidos por la cultura dominante. Supone el reconocimiento de **otra** cultura (más poderosa) y la **re**-valorización de lo propio. Específicamente, vinculando la vida a la continuidad de su cultura y la muerte a la integración en otra cultura, a la desintegración de la propia.

Por ejemplo, en un texto del mbyá guaraní Loranzo Ramos (Ramos, 1984, p. 102), resulta obvio que para él la vida está ligada a no orar como los “juruá” (blancos, cristianos), no vivir como ellos, no ser como ellos, no “olvidarse” de Ñamandú para “decir numerosas palabras”,.

*“Los extranjeros desean engañosamente  
que oremos solamente como loasen ellos.  
Para que esto no consiguen hacer es que te molesto,  
¡Padre Ñamandú verdadero, el primero!*

*Ellos se enojan muchísimo con la vida que llevan*

*los bienamados y buenos jeguakávas (varones mbyá)  
ellos se enojan muchísimo con la vida que llevan  
las bienamadas y buenas hachukávas (mujeres mbyá)  
porq̄wue no es a la manera de ellos,  
no tenemos casas altas,  
no tenemos libros,  
no sabemos leer en sus papales sabios,  
no rezamos a los hijos de sus dioses (santos)  
no tenemos crucecitas, ciertamente”.*

Es absurdo que algunos se “enojen” porque haya otra cultura, que no puedan soportar la diversidad. Lorenzo Ramos, por su parte, no se plantea convertir al otro aunque esté convencido de que yerran:

*“Por consiguiente, aunque los cristianos que equivoquen,  
les escucho sin hacerles caso.  
De esta manera, para mi gran fortalecimiento espiritual  
me harán decir numerosas palabras  
Nuestros Primeros Padres” (Ramos, 1984, 104)*

Es vital -para los mbyá que están en Uruguay- “seguir siendo mbyá” (Marcelo), “guardar la lengua de Ñanderú” (Roque), “guardar los dioses, que son delicados” (Andrés): resistir al proceso de etnocidio. En la perspectiva de “vivir doscientos años más” (Vicente).

Muy particularmente esta afirmación de la vida cultural está ligada al rechazo a ser absorbidos por endoculturación en otra cultura, al rechazo a mandar los niños a la escuela. Ya Varela proponía la escuela para lograr “la extinción de los gauchos”.

El mbyá ve las culturas como totalidades sistémicas diferentes. Contraponen “nuestro sistema” (o “nosso sistema”) al “de ustedes” o “el de los blancos”. Contraposición que se manifiesta en oposiciones, como por ejemplo: “comer carne inteligente” (es decir, de animales de monte, producto de la caza) da a los mbyá cuerpos hermosos, pequeños, ágiles, leves; los blancos comen “carne cebada” y tienen

cuerpos gordos, feos, torpes, pesados. Según Vicente, los mbyá necesitan vivir en el monte y los blancos necesitan vivir en la ciudad. Porque Ñanderu hizo a los mbyá de árbol y a los blancos de papel. Por eso los primeros necesitan monte y los otros necesitan escribir. Los mbyá no necesitan escribir porque tienen “cabeza” (buena memoria).

No se admite uniformidad de necesidades. No se trata de necesidades humanas, sino de **necesidades culturales**, que difieren. En todo caso, la newcesidad es una necesidad humana.

Mabel Quintela registra este discurso de Andrés en la visita que éste le hiciera el 25/7/92:

*“En tiempos de antes había otros que eran muy malos.  
Porque los Mbyá tenemos una lengua diferente a los Chiripá.  
Y creemos que hay muchos dioses porque hay muchas lenguas.  
Si hubiera un solo Dios, como ellos creen,  
no seríamos distintos, ni tendríamos dioses distintos.  
No hay un Dios, hay muchos”.*

Una sola lengua, un solo Dios, una sola cultura, implicaría indistinción. Aquí, casi en el planteo opuesto al de Ricoeur, lo malo -el peligro- estaría en que hubiera un solo sentido, una sola lengua, un solo Dios. Porque no es la situación real. De hecho tenemos varias lenguas y varios dioses, y eso está bien. Lo “malísimo” seería la uniformización, la reducción a un solo sentido.

Hay muchas culturas, es decir, hay muchos sujetos. la indistinción se da cuando se reduce todo a un solo sujeto. Por eso, guardar a los dioses, que son “delicados”, es resistirse a perder el propio sentido del mundo.

La sabiduría mbyá es que hay diversidad y debe haberla. Ello no implica ni que no se valore lo propio (justamente, se lo valora **porque** hay otros que “no saben tanto” o “se equivocan”, o “saben otras

cosas”), ni que sea imposible comunicarse interculturalmente. Así Andrés manifiesta querer hablar, leer y escribir bien el español “para que los blancos sepan cómo viven los mbyá, cómo son y cómo piensan”; para evitar el error de algunos que creen que no piensan, que “creen que sólo existimos”. También Emilio manifestó repetidas veces la necesidad de dar a conocer su pensamiento, y aceptó participar en una ceremonia ecuménica, con cristianos, judíos y musulmanes. Toda la relación de los mbyá con nosotros puede ser vista como un mutuo aprender unos de otros.

Los mbyá incorporan elementos de nuestra cultura que, lejos de destruir su propia identidad, la refuerzan. Como el uso del violín (*ravë*) y la guitarra de cinco cuerdas (*mbaraca*) en sus ceremonias. En general, Marcelo dice que Ñanderú les dio determinadas cosas a los blancos y les permite tenerlas, como barcos, aviones, casas y autos. Que los mbyá “están autorizados” a usar algunas, como relojes y hasta radios, aunque esto “no era de su costumbre”, y no podrían usar radios los días de tormenta, porque atraerían los rayos. En cambio hay otros elementos que son incompatibles y los blancos no lo saben: los blancos creen que blancos e indios tienen “la misma sangre”, pero no es así. Si se hacen transfusiones de blancos a indios, estos mueren. lo mismo pasa si un indio se casa con una blanca. (Datos de conversación con Marcelo, 20/1/93).

En estos textos y otros análogos se advierte la diversidad de culturas, la complejidad de los vínculos interculturales, la valoración de elementos y personas de otra cultura, la clara conciencia del riesgo de perder la propia y la necesidad de preservarla. Ser “otro entre los otros” no es la desaparición “de toda significación”, sino la condición natural de todo hombre, integrante de una cultura, en vínculo con otras.

Termino esta exposición con una rápida referencia a un material coincidente relevado por Miguel Chase-Sardi (Vara, 1984, 120-121):

*“Son muchas las naciones que están sobre la tierra, cada*

*una tiene una costumbre de vivir. Nosotros hemos elegido esta pequeña y humilde manera de vivir. ¿Por qué no nos dejan vivir como nosotros queremos? ¿Por qué tienen que interferir en nuestras vidas y hacernos hacer lo que no queremos hacer?”*

*“No podemos entender por qué ustedes, que hacen cosas maravillosas, que dicen ser tan inteligentes, no pueden darse cuenta que, al destruirnos a nosotros, se destruyen a sí mismos”.*

*“Queremos que ustedes les expliquen esto a los blancos”*

### **Bibliografía citada**

- Ricoeur, Paul: Histoire et vérité.
- Ramos, Lorenzo, Benito Ramos y Antonio Martínez: *El canto resplandeciente; plegarias de los mbyá guaraní de Misiones*, comp., pról. y notas de Carlos Martínez Gamba, Buenos Aires, del sol, 1984.
- Vara, Alfredo (h): *La construcción guaraní de la realidad*, Asunción, Universidad Católica, 1984.

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

# LA ESCUELA DE SALAMANCA Y LA AUTOCRÍTICA ÉTICA

*Celina a. Lértora Mendoza*

CONICET- Buenos Aires

## **Nuevas reflexiones para nuevos problemas**

El «hecho americano», algo sin precedentes para la mentalidad europea de principios del s. XV, suscitó una considerable reflexión filosófico - teológica. Casi todos los personajes, los grupos y las instituciones que participaron en él han dejado huellas de sus propias reflexiones. Desde un punto de vista histórico hoy suelen distinguirse tres tipos de miradas epocales al hecho americano:

1. La mirada utópica, es decir, aquella que veía a América desde el horizonte de la utopías regeneracionistas del tardo medioevo y comienzos del renacimiento. Al parecer se situaron en esta línea el propio Colón(1), los primeros misioneros especialmente los franciscanos(2) e incluso algunos pensadores posteriores europeos que quedan fuera de nuestro marco;

2. La mirada indígena, de la cual no han quedado muchos ni muy seguros testimonios y que hoy se intenta reconstruir con diversa fortuna(3) pero cuya impronta actual se deja sentir claramente todavía como lo muestran algunos testimonios del presente(4);

3. La mirada teórica. Esta es la que tomaremos como objeto de nuestro trabajo, dejando constancia, por lo antedicho, que si bien puede ser considerada de decisiva importancia para la comprensión y evaluación del hecho americano, de ninguna manera es la única ni puede sustituir a las otras en una visión totalizante.

**Los problemas** que se abordaron a lo largo del s. XV fueron

variados. Cronológicamente se distingue entre la polémica suscitada por la «duda indiana» (naturaleza del indio, doctrina de la guerra justa) y la que deriva de la crisis de legitimidad planteada hacia fines del siglo, especialmente en ocasión de la destrucción de los Incas. Desde otro punto de vista, hay que señalar que estos problemas son éticos(5), iusfilosóficos(6), jurídicos(7) y filosófico políticos(8). La enorme producción bibliográfica española de la época tiene por epicentro Salamanca, cuya importancia en el desarrollo del pensamiento posterior, tanto español como europeo, es hoy indubitable(9). Durante los casi ochenta años de producción intelectual, la Escuela de Salamanca logró avances significativos en materia de autocrítica ética y religiosa. El hecho de que hoy los hayamos incorporado tan profundamente a nuestra conciencia “occidental” hace olvidar el esfuerzo que significó haberse remontado desde ideas muy diversas con una larga y conspicua tradición teórica y práctica. Este mérito no debe ser retaceado, pero para que tampoco caigamos en meros ditirambos, es necesario puntualizar concretamente el sentido y alcance de esos avances. Es lo que se Intentará a continuación.

En mi concepto, los avances significativos del pensamiento salmantino del XVI se relacionan con tres esferas problemáticas, que supusieron:

1. Cuestionar la relación Iglesia- Estado
2. Exigir una ética de la responsabilidad como complemento de la ética consecuencialista seguida en general.
3. Distinguir entre ética filosófica y teológica.

En los tres casos se tocan oblicuamente problemas de inculturación teológica que hoy nos preocupan. Así, hoy la teología reflexiva se plantea la necesidad una adecuada inculturación de sus conceptos, doctrinas, símbolos y procederes, para que el núcleo cristiano pueda llegar de veras y sin distorsiones, ya que ese mensaje divino universal debe encarnarse en los pueblos a través de la mediación de sus propias culturas. Lo contrario sería proponer una «teología dominante» que bajo pretexto de universalismo trasmita junto con el mensaje, sus

propias pautas culturales avanzando indebidamente sobre las otras. Pues bien, debemos constatar que la teología latina estaba «naturalmente inculturada» (por decirlo así) en la Europa tardo medieval de tal modo que de hecho los núcleos esenciales cristianos quedaban inmersos en - y teñidos por- la mentalidad epocal. No es de extrañar que se confundieran ambos aspectos y se tomase el conjunto como la totalidad del mensaje a transmitir. Es precisamente esta simbiosis la que sufre por primera vez la aplicación del bisturí crítico entre los teólogos salmantinos.

1. **La relación Iglesia- Estado** fue uno de los puntos conflictivos a lo largo de la historia de la cristiandad. Desde que se produjo la «conversión de Constantino» y el cristianismo pasó de la clandestinidad al oficialismo, la Iglesia tuvo que enfrentar un problema inédito: el de la relación espiritual- temporal. Los romanos (la cultura mediterránea antigua) ya tenían una respuesta para esto y el cristianismo se vio comprometido (no siempre con culpa de su parte) en ese modelo que siglos después originó la Querrela de las Investiduras. A pesar de las teorías eclesiásticas fuertes (la de la «dos espadas») de hecho el poder eclesiástico debía convivir con otros poderes tan o más fuertes, desde el punto de vista temporal, y que se multiplicaban a partir del s. XIII desde la dispersión del Sacro Imperio. Los Reyes Católicos, sobre cuyas espaldas pesó la carga de unificar una sociedad atomizada y plural, se sirvieron de la religión como elemento de cohesión nacional, papel que ya había jugado antes en otros casos y volvería a jugar hasta el día de hoy.

Esta relación, por otra parte, era recíproca. También los prelados cristianos necesitaban el apoyo de los poderes laicos para sus propios proyectos proselitistas. Es comprensible que la clara distinción que hoy se quiere trazar entre lo religioso y lo político, y el deslinde de responsabilidades consiguiente, no fuera comprendido por ninguna de ambas partes en su total gravedad. En la España de fines del s. XV hay tres nudos simbióticos Iglesia-Estado consentidos y mutuamente compartidos: el oficialismo religioso, la inquisición y la unificación ideológica (religiosa) de la población. Para su justificación se esgrimen

argumentos tanto teológicos como filosófico-políticos. No voy a entrar en ellos, sino solamente a señalar en qué aspectos y medida el hecho americano los puso provisoriamente en cuestión.

Entiendo que el cuestionamiento se dio en los siguientes aspectos (y en la medida indicada para cada caso):

1. La preocupación por la «guerra justa»
2. La justificación de la conquista (sus títulos).
3. El problema de las conversiones.

**La guerra justa** fue un tema de discusión teórica bastante anterior a la época que nos ocupa. Los teóricos latinos hablan elaborando una doctrina que en líneas generales fue aceptada en la tradición eclesiástica (hasta hoy) y que -formalmente al menos- se aplicó al caso americano. Pero su elaboración anterior debió sufrir algunas modificaciones en el sentido autocrítico mencionado. La teoría de la «guerra justa» se inicia en el s. V con San Agustín, se continúa con S. Tomás y los Papas Inocencio III y IV. Su objetivo es descargar las conciencias de los intervinientes estableciendo reglas de justificación que a grandes rasgos se inscriben en la línea consecuencialista: **a.** deben ser guerras defensivas (no está permitido agredir); **b.** el derecho conculcado o el mal causado por el agresor debe ser en materia grave; **c.** la violencia debe ser el último recurso, habiendo fracasado definitivamente los medios pacíficos de solución y **d.** la violencia debe ser proporcional a la necesidad bélica. Para una sociedad violenta y guerrera como la feudal, sin duda el establecimiento de estos principios de control fue un gran avance. La cuestión es si se cumplían en América.

Es mérito de este movimiento reflexivo el haber planteado la duda, **no** el modo como se resolvió finalmente. Recordemos que el tema se desarrolla en el pensamiento teológico y jurídico del XVI, muy exigido por la realidad americana que sobrepasaba incluso las ordenanzas reales. La existencia de causales de guerra justa contra los Indios fue defendida por Palacios Rubios y Sepúlveda<sup>(10)</sup>. Ya he tenido ocasión

de Indicar que en el sustrato de todo este pensamiento justificador late la idea del “hombre modélico” por lo cual la cuestión por lo cual la cuestión se encamina desde la ética a la antropología(11). La polémica suscitada por Las Casas, sobre la cual hoy tenemos visiones mucho más ricas y matizadas que antes(12) fue recogida en las discusiones de la Escuela, como lo muestra claramente la obra de Victoria. Que finalmente se hallaran títulos (jurídicos y teológicos) para justificar el accionar español, es comprensible y la única actitud esperable considerando las circunstancias. Pero lo importante es la **exigencia de justificación** de la guerra. Tal exigencia implica dos consecuencias teóricas que luego fueron incorporados a la Escuela del Derecho Internacional, a partir de Grossio:

1. Que la facticidad (el hecho consumado) no produce por sí efectos jurídicos; es decir, que el orden normativo no se Identifica con la práctica política. Aunque hoy esta teoría tiene una alternativa teórica importante (el formalismo kelseniano) sigue inspirando la fundamentación de importantes documentos internacionales (por ejemplo la Carta de las Naciones Unidas) en su versión humanista laicizada. 2. Que la justificación es una tarea **racional y crítica**; o sea, que los argumentos deben ser sólidos y defendibles a la luz natural de la razón y no basarse sólo en convicciones personales o grupales (particulares). Este universalismo ético que hoy tiene su versión más conspicua en las formulación de Apel significa una superación (al menos teórica) de la tendencia a la «teología dominante» que la inculturación cristiana latina había producido.

**Los títulos para la conquista** constituyen un problema similar pero no idéntico con el anterior. Porque una cosa es guerrear y otra conquistar. La justificación de la guerra no supone que el vencedor conquiste al vencido y que lo someta definitivamente a su poder. Es más, en la práctica histórica de lo cristianos latinos, esto no sucedía casi nunca, porque los pueblos eran suficientemente fuertes y se mantenían en pie más allá de resultados esporádicos. Tampoco se lograban resultados definitivos con el Imperio musulmán. Las teorías antiguas, que habían servido de justificación a las conquistas griegas

y sobre todo romanas, fueron aplicadas en su versión cristiana para someter a territorios marginales durante los ss. VIII-XI, con relativa fortuna, porque a la postre sucedió que esos pueblos se convirtieron y por tanto pasaron a integrar el esquema más igualitario centro europeo (por ejemplo los wikingos y los teutones).

Desde el punto de vista teórico había antecedentes en el pensamiento patrístico, tantos como para la guerra justa; pero no fueron desarrollados en la época cristiano feudal, lo cual explica ese hiato que se produce entre el pensamiento de los Padres y el de los salmantinos, sobre todo Vitoria<sup>(13)</sup>. Por otra parte, está claro que el mismo Vitoria tuvo en cuenta los problemas que se habían plantado en Europa en relación a otros procedimientos de conquista<sup>(14)</sup> de los cuales sin duda las Cruzadas (reconquista de Jerusalén) fueron lo más importantes. Los teólogos escolásticos, inspirados tanto en los Padres como en Aristóteles, habían elaborado una distinción entre conquista puramente política y conquista instrumental, o sea, en función de otra actividad más elevada (la evangelización, sobre todo). Desde una perspectiva religiosa, la voluntad de Dios puede establecer un curso histórico que mirado en forma puramente humana parecería injusto y que efectivamente lo sería sin esa motivación superior. Así los Padres habían explicado como voluntad divina la conquista romana que preparó la venida de Cristo, utilizando argumentos más o menos similares a los que la misma Biblia aportaba para justificar la conquista de Canaán y que algunos estudiosos encuentran repetidos en el caso americano<sup>(15)</sup>.

Podemos decir entonces, que en su etapa precrítica la conquista quedaba justificada éticamente en virtud del principio jerárquico teológico mencionado y de hecho fue la motivación que se esgrimió desde el comienzo, tanto por parte de Colón y los Reyes Católicos como por la misma Iglesia y los eclesiásticos que tomaban parte en la empresa <sup>(16)</sup>. La conciencia ética española entra en crisis al producirse las primeras denuncias (situémoslas en 1511 y el sermón de Montesinos). Antes de las posiciones más fuertes y sistematizadas de Las Casas, las denuncias ponen un asunto sobre la mesa: qué

relación hay entre la conquista como mero hecho de poder (injustificado en sí mismo) y su instrumentación al servicio de la finalidad querida por Dios de evangelizar América<sup>(17)</sup>. Esta crisis determinó la necesidad de una toma de posición reflexiva ante la realidad, tanto por parte de las autoridades y teólogos peninsulares<sup>(18)</sup> como de los propios misioneros<sup>(19)</sup> y conquistadores<sup>(20)</sup>.

Una vez más insistimos en que lo importante es haber planteado el tema y no la versión oficial final, aunque ella teóricamente hablando es más adelantada de lo previsible para la época<sup>(21)</sup>. Desde la actualidad, la justificación de la conquista por el principio evangelizar, la aceptación del hecho consumado, la aplicación apenas mitigada del consecuencialismo, nos parecen soluciones teóricas no muy afortunadas. Sin embargo hay que conceder que el avance existió, y como prueba de ello aportar, solamente un testimonio: la obra de José de Acosta, que se sitúa en un término medio disputativo (lo que explica por que no satisfizo a ninguno de los dos bandos todavía en pugna cuando escribía). Como ya he señalado Acosta<sup>(22)</sup> se sitúa entre dos posiciones extremas: la maximalista pro hispánica que justifica la violencia, la esclavitud y la aculturación incluyendo las conversiones forzadas, y la minimalista que incluso cuestiona el derecho de conquista. Acosta consideró directamente el problema que hoy denominamos “aculturación” y dio respuestas precisas, sobre las cuales volveremos. Esto era imprevisible un siglo antes, o simplemente antes de la tarea reflexiva de la primera generación de Salamanca. Tenemos allí los frutos de un primer tiempo de la controversia, y visto en perspectiva el resultado ha de juzgarse positivamente.

**Las conversiones forzadas** fueron otro tema en que la relación Iglesia Estado quedó cuestionada. La teología y el magisterio cristianos anteriores a 1492 hablan solucionado en forma definitiva la cuestión suscitada por conversiones masivas de pueblos que seguían el cambio religioso de sus líderes, pero con evidentes reticencias. La Iglesia nunca aceptó la validez de los bautismos impuestos, aunque en caso de duda sobre si debían considerarse realmente forzados tendía a validarlos. Los reyes “cristianos” tenían menos escrúpulos. El

bautismo no sólo convertía a los infieles en cristianos sino también -y sobre todo- en súbditos, a los cuales inmediatamente se aplicaba una legislación mixta y de doble fuero, y se los integraba en el marco jurídico de los aparatos de represión (recordemos que la Inquisición sólo tenía jurisdicción sobre bautizados).

Pues bien, es verdad que hubo teóricos defensores del maximalismo, como en América concretamente los jesuitas ideólogos del Virrey Toledo: Diego de Bracamonte y Andrés López, aunque sus tesis son de hecho más limitadas que la aplicación que se hizo de ellas, porque siguiendo la tradición escolástica (de la que como eclesiásticos no podían apartarse) sólo justificaron la violencia «defensivamente». Pero aun en los casos más fuertes, no se cedió en este punto de las conversiones en lo que tienen de importancia doctrinaria para el cristianismo, a pesar de los Intereses estatales contrarios. Hoy, habituados a separar la esfera política de la religiosa y a considerar que el estado debe tener poco interés en inmiscuirse en cuestiones de validez eclesiástica, no aquilatamos suficientemente cuanto significó esta posición, como autoconciencia crítica superadora del binomio religión-estado. También solemos ver el binomio como una instrumentalización del poder estatal por parte del poder religioso, leyendo la realidad del s. XVI como si fuera todavía el medioevo (pensamos inmediatamente en Gregorio VII, Inocencia III o Bonifacio VIII). Pero el binomio tiene su inversa, que es el caso español: instrumentalización de la religión por parte del poder político. Toda simbiosis tiene sus riesgos, y luego de siglos la iglesia ha reconocido como mejor (o menos malo para nuestra «naturaleza caída») el principio de la distinción **real** y no sólo teórica. Ese no era el pensamiento consensuado en el s. XVI, de ahí la novedad teórica de esta toma de posición que no es una mera reiteración del magisterio eclesiástico anterior, sino una verdadera valla crítica a la simbiosis.

2. **Una nueva mirada ética** era necesaria para superar los resultados visiblemente insuficientes del consecuencialismo.

Digamos primeramente que las dos grandes líneas de justificación

ética asequibles a la mentalidad del XVI eran el consecuencialismo y la ética de la responsabilidad. El consecuencialismo justifica éticamente una acción concreta en virtud de las consecuencias (buenas o malas objetiva y absolutamente consideradas) que se sigan de ella. En cambio las éticas de la responsabilidad valoran una acción en sí misma, e independiente de las motivaciones antecedentes y resultados consecuentes. Como ha señalado Alvarez Turienzo (art. cit.) a grandes rasgos son las líneas ejemplificadas en Sepúlveda y Las Casas respectivamente. El problema del consecuencialismo es que en la práctica llega a fines no queridos al justificar indirectamente prácticas indeseables en virtud de sus fines. Antes de Machiavelo, los misioneros prelascasianos ya sabían que fácil es invocar un buen fin para justificar cualquier medio. Y es mérito de una época aun premaquiavélica, en la que la política no estaba desligada de la ética, haber señalado los límites éticos de un accionar político.

La limitación de este planteo ético corrector del exclusivo consecuencialismo proviene de la indistinción tradicional entre ética filosófica y ética teológica. No olvidemos que la ética aristotélica nunca fue enseñada como una fundamentación autónoma en un sistema moral, ya que tampoco había un concepto claro de “moralidad natural”. Si bien en la línea escolástica se admitía la existencia de una moralidad natural insistía en el hombre a través de su propia naturaleza humana, en la realidad histórica de la humanidad no hubo un estado de pura naturaleza desde la caída de Adán. Inclusive el hecho de que esa moralidad natural se identificara con el decálogo muestra hasta qué punto los dos planos se confundían. Por tanto, no sólo la visión «modélica» de lo humano arrimaba argumentos para el consecuencialismo, sino que también lo hacía el hecho de visualizar todo planteo ético desde la mira más alta de la religión sin distinguir los universos discursivos. En otros términos, en el s. XVI no tenemos todavía en el orbe cristiano un discurso ético autónomo que permitiera apreciar más cabalmente los aspectos teóricamente insatisfactorios del consecuencialismo estricto.

Pero la Escuela de Salamanca dio algunos pasos al tratar

indirectamente este tema en dos discusiones sobre todo: la naturaleza del indio y los límites éticos de la conquista.

**La cuestión de la naturaleza humana del indígena** tuvo varios momentos de inflexión. En una primera aproximación, la barbarie indígena hizo dudar sobre su humanidad, aunque al parecer esto no pasó de anecdótico. De hecho tanto la actitud de la Reina Isabel ordenando a Colón reingresar a los indios llevados a la corte, como la rápida aceptación de las conversiones, indican que la naturaleza humana del indio no fue nunca puesta seriamente en duda, en el sentido de asimilarlos a los animales. Pero si había dudas sobre el grado de «hominización» (por así decirlo) de esos bárbaros, porque se admitían grados de perfección dentro de la especie en cuanto al ejercicio de la racionalidad. El problema se insertó en lo teológico, al cuestionarse la capacidad del indio para recibir la gracia divina.

La primera Escuela salmantina resolvió la cuestión definitivamente por la afirmativa. En este contexto la obra de Acosta *De procuranda Indorum salute* recoge los hitos teóricos del tema. La primera afirmación de base bíblica pero también filosóficamente defendible, es la igualdad esencial de todos los hombres por identidad de naturaleza. De esta hominidad básica se deriva la aptitud natural para recibir la gracia que el indio posee tanto como otros. Así como las diferencias negativas se deben a efectos culturales (la educación y las costumbres) la misma cultura (mejorada) los acercará a los modelos óptimos<sup>(22)</sup>. Es evidente que el etnocentrismo tiene su parte en el discurso de Acosta y de los salmantinos, como no podía ser menos. Pero postular teóricamente la aptitud universal a la gracia, que no depende de las variables culturales, es una primera superación importante en esta valorización graduada de la naturaleza humana, en la cual la indígena queda siempre descalificada.

**Los límites del derecho de conquista** que llegan a elaborarse con claridad en la segunda mitad del XVI, establecen el principio absoluto de ilicitud de la agresión. Ya sabernos que en Vitoria y el pensamiento más elaborado de la Escuela, la única justificación del

empleo de la violencia es la defensa, y la única justificación incuestionada del avance sobre territorios indígenas es el anuncio pacífico del mensaje cristiano. La Junta de Valladolid de 1551 normativizó este principio defendido por los teólogos, pero el hecho de que treinta años después vuelva Acosta sobre el tema indica que la práctica estaba bastante lejos de la teoría.

Paradójicamente, este hiato exigió una reflexión más profundizada sobre el fracaso fáctico de esas normativas, lo que implicó también un afinamiento de los criterios. Podríamos decir que a fines del XVI la Escuela había llegado a formular, en forma no sistemática pero inequívoca el principio que hoy llamamos de la comunidad humana: la penetración evangélica se justifica no tanto porque vayamos a anunciar **nuestra verdad** (esto era indubitable para los creyentes pero inútil como alegado frente a los no creyentes) sino porque todo hombre, por el hecho de serlo, tiene derecho natural de dirigirse a donde quiera y anunciar a los demás lo que considere verdadero o bueno. Esto significa que los grupos humanos, conservando derecho inalienable a su identidad, no pueden impedir la comunicación humana, universal o más amplia. Estos principios, esbozados con certeza en Salamanca, se han desarrollado en la misma línea hasta hoy, y lo que en su momento fue un logro lamentablemente desapercibido es hoy casi una perogrullada. Esta implícita alegación de la comunidad humana total representa en sí misma una pequeña pero significativa superación del endoculturalismo.

**3. Distinción entre ética filosófica y teológica.** Esta pulcritud teórica que hoy nos caracteriza es tan reciente que todavía no puede decirse secular. Pedir a la reflexión del s. XVI un tratamiento ético filosófico con independencia de las asunciones religiosas de los pensadores, es ponerse en una posición anacrónica. La cuestión no es pues, si **se debía o no** distinguir entre ambas, sino **si se podía** y en qué medida. Este «poder ser» debe considerarse no en forma absoluta sino históricamente condicionada, es decir, preguntarnos qué respuesta era razonablemente esperable dados los datos del problema.

¿Cuáles eran estos datos? Como ya he indicado, al comienzo el instrumental teórico era escaso, y fue la misma controversia la que contribuyó a ampliarlo. Como modelo de ética filosófica aceptable para un cristiano sólo tenían la aristotélica (y parcialmente). Por otra parte, la jerarquización de saberes impedía colocarlas en igualdad epistemológica. Pero tampoco existía un planteo explícito sobre el universalismo ético; el universalismo justificado y defendido en sede filosófica es básicamente epistemológico. En todo caso una verdad universal fundamentará -si es posible- otras instancias normativas. Pero el universalismo normativo como tal no había sido abordado por los aristotélicos. El único universalismo ético asequible era el teológico. Es decir, había que pasar del universalismo fundado en la revelación cristiana al normativismo crítico filosófico. No era nada fácil. Es por eso que las reflexiones del s. XVI, aun cuando se inscriben en un marco teórico de tipo filosófico, mantienen nexos espúreos pero necesarios con la teología. Hay que decir que el valor de estas reflexiones no es ser estrictamente filosóficas (que no lo son), sino el no ser puramente teológicas. Están en la línea filosófica aunque sin la pureza metodológica exigible hoy.

Ejemplificaré lo dicho con dos casos. El primero es la valoración de la «denuncias». Como testimonios de los crímenes de los conquistadores se aceptaron tanto los propios (por ejemplo de los misioneros o de otros funcionarios de la Corona) como los ajenos (los indígenas). Se aceptó en este caso un testimonio reconocidamente sesgado en forma negativa para la propia posición. Hubo que modificar una antigua tradición que invalidaba -a veces totalmente- los testimonios de no cristianos en contra de cristianos. Había allí una fundamentación acorde con el principio de la universalidad de la verdad cristiana: quien estando fuera del cristianismo (y por tanto fuera de la verdad) da testimonio en contra, necesariamente da testimonio contra la verdad. Por cierto que este argumento ya había sido rechazado por los teólogos escolásticos del s. XIII pero de hecho funcionaba la censura, así como también de hecho fue levantada al usarse plenamente dichos testimonios. Ese uso supone e implica aceptar una comunidad ética humana más amplia que la de los fieles actuales del cristianismo,

sin negar por supuesto el principio del «cristianismo implícito o potencial» de los paganos de buena fe, conforme a otra doctrina de la iglesia también de venerable antigüedad.

El otro, caso es el cuestionamiento a los límites de la intervención, aun ya justificada en general (según ya vimos). Esto se manifiesta en las actitudes -por cierto repetidas- de respeto hacia la cultura evangelizada en la medida en que fuera compatible con el contenido del mensaje evangelizador. El mantenimiento de la propia lengua, de ciertas modalidades, de sus costumbres rituales (por ejemplo en el canto, en la posición del cuerpo, en la danza, etc.) aunque no era total (se limitaba a la compatibilidad) superaba el principio hegemónico de la teología académica inculturada que propiciaba un cambio de costumbres (y por tanto de cultura). Es cierto que esta tolerancia fue más bien práctica que teórica, pero su aceptación -tácita o explícita- por parte de los teóricos salmantinos es innegable.

## **Conclusión**

La obra de los teólogos del s. XVI merece una reflexión actualizada, desde nuestra perspectiva ecuménica y posmoderna. Estamos en condiciones de aquilatar de otro modo los procederes teóricos del pasado. La historia española posterior a Felipe II, el endurecimiento de las posiciones dogmáticas después de Trento y los esfuerzos contrarreformistas han oscurecido el mérito intelectual de esta época, al dejarla demasiado ligada a otras cuestiones que de ningún modo habían estado en la mira de estos pensadores. Hoy no podemos mantener ese error de perspectiva. Ni siquiera es admisible la confusión en el plano jurídico, terreno donde es menos perceptible la novedad. Quiero decir que no puede ni debe leerse a Covarrubias desde Solórzano. Valga lo mismo para Soto, Cano o Vitoria. Finalmente, creo que el hecho histórico tan repetido de la inanidad del pensar frente al actuar no es una causal de abandono. Y si todavía hoy podemos servirnos de algunos ejemplos del pasado, el primero y mayor sería evitar que la hojarasca de los pequeños hechos llegue a cubrir la piedra fundamental. Esa es también la razón de seguir

estudiando y analizando estos textos.

## NOTAS

1. Este tema ha sido estudiado especialmente por Alain Milhou, *Colón y su mentalidad mesiánica en el ambiente franciscano español*, Valladolid, 1983.

2. Se discute si en esta utopía está presente o no el milenarismo joaquinista, conforme a la tesis afirmativa y muy conocida de John Phelan (*El reino milenario de los franciscanos en el Nuevo Mundo*, México, 1972) que, entre otros, ha sido cuestionada por Joseph - Ignasi Saranyana (*Teología profética americana*, Pamplona, Ed. Univ. Navarra, 1991) negando tal influjo aunque admitiendo la controversia entre las direcciones de la teología profética y de la teología académica. En un sentido más matizado se expresan Delno C. West («Medieval Ideas of Apocalyptic Missio and the Early Franciscans Mexico», *The Americas, A Quaterly Review of Interamerican Cultural History* 46, n.3, 1989: 293-314) Mario Cayota (*Siembra entre brumas*, Montevideo, 1990)

3. De la nutrida bibliografía producida estos últimos años menciono solamente dos: Germán Vázquez Chamorro, «La conquista y la evangelización según los vencidos», *Revista de Historia Militar* (Madrid) n.30, 1985: 45-70 y Miguel León Portilla, *A conquista da América latina vista pelos Indios*, Petrópolis, Vozes, 1984.

4. Diferentes instituciones americanas se han ocupado de formular consultas indígenas, entre las cuales las mexicanas han sobresalido por la amplitud y seriedad con que se encaró la tarea. Destacamos un documento capital en este sentido: «500 años de evangelización en México (consulta indígena)» publicado en *Estudios Indígenas* (México) 3, 1987: 1-204. Entre otros documentos, contiene la declaración del Consejo indio de Sur América (p. 23-33) y las consultas sobre los siguientes puntos:

1. Juicio histórico que merece el Imperio español; 2. Inculpaciones que se pueden hacer a la Iglesia por la conquista; 3. Valoración de la actuación de la Iglesia durante la colonia y después de la independencia; y 4. En vista de estos 500 años ¿cuál debería ser el compromiso de la Iglesia? Otro documento indígena importante es el «Manifiesto indígena. Contra las celebraciones del V. Centenario del descubrimiento y de la primera evangelización de América (publicado en *Pastoral Popular* de Santiago de Chile 37, n.4 y *Tempo e Presença* de Río de Janeiro n. 212, 1986: 36) que fue suscrito por 30 líderes indígenas de 15 países de América Latina. Algunos pensadores cristianos no indígenas se sumaron a esta condena, y lo hicieron en general desde posiciones más amplias, como la filosofía y la teología de la liberación; por ejemplo Enrique Dussel, «Del descubrimiento al desencubrimiento; hacia un desagravio histórico» (*Misiones extranjeras*, Madrid, n.86, 1985: 105-115) donde propone en lugar de festejos, un desagravio histórico, al indio americano; Pedro Casáldiga, «Los quinientos años:

descolonizar y deseangelizar» (*Revista Latinoamericana de Teología* 6, n.15, 1989: 115-130). Según este obispo brasileiro, la problemática de la evangelización pasada y presente es su hipoteca de colonialismo. A su juicio «fue una evangelización muy poco evangélica» y por eso hay que «descolonizarla».

5. Este punto ha sido especialmente estudiado por Saturnino Alvarez Turienzo, quien señala que al tiempo de la conquista, el arsenal teórico ético era pobre, sobre todo teniendo en cuenta la personalidad de los aventureros americanos y que no debe caerse en el anacronismo de juzgar aquella ética con la nuestra. A su juicio desde el punto de vista ético se pasó por tres fases. En la primera, se tomaron provisiones jurídicas y administrativas sin criterios éticos definidos; luego el poder central se ocupó del tema con un carácter ordenancista no siempre adecuado a la realidad y recién en un tercer momento se pasó a la reflexión, por lo cual ésta tuvo ya elementos de juicio suficientes como para ilustrar sus conceptos («Discordia en la ética de la descubrimiento y conquista americanas», *Actas del IV Seminario de Historia de la Filosofía Española*, Salamanca, Ed. Univ. de Salamanca, 1986, p. 15-44). Me ocupé del tema en «El problema ético de la conquista de América: posiciones doctrinales y proyección actual» (*Rev. de la Sociedad Argentina de Filosofía* 5, n. 5, 1987: 135-145) y señalé que a mi juicio la carencia de conceptos metaéticos impidió resolver el problema de los dos criterios éticos en pugna: el consecuencialista y el responsabilizador.

6. El tema del derecho natural tenía ya una buena tradición escolástica. La línea tomista lo concebía como el conjunto de leyes que constituyen derechos y deberes relativos a la naturaleza humana sin distinción. La teología académica, por su parte, proponía un derecho de gentes basado en el natural, analizando especialmente aquellos que deben positivizarse. Es este tipo de planteos iusfilosóficos (y no sólo éticos) el que inspira a Las Casas al denunciar los abusos como antijurídicos (de derecho natural) y no solamente como inmorales (Cf. Mauricio Beuchot, «La aplicación del derecho natural a los indios según Bartolomé de Las Casas. De la teología académica a la profética», *Evangelización y Teología en América (s. XVI)*, X Simposio Internacional de Teología, Pamplona, 1989: 1111-1119).

7. Cf. mi trabajo «Ideas subyacentes en las obras jurídicas de consulta entre los religiosos rioplatenses (s. XVI-XVIII)», *Boletín de Teología (FEPAL)* 8, n.15, 1992. 3 ss. y bibliografía allí estudiada.

8. V. por ejemplo Fernando Murillo, «La conquista de América y el derecho de gentes», *Actas del I Simposio sobre la Ética en la Conquista de América (1492-1573)*, Salamanca, Exmo. Ayuntamiento y Sma. Diputación Provincial, 1984, 9-36; G. Lohmann Villena, «Propuestas de solución de los juristas y políticos», *La ética de la conquista de América*, Madrid, CSIC, 1984, 631-658 y Abelardo Lobado, «Dignidad del hombre y derechos humanos en Fray Bartolomé de Las Casas y en la doctrina actual de la Iglesia», *A la memoria de Fr. Bartolomé de las Casas* O.P. 1484-1566,

*Communio*, Sevilla, 18, n.1,1985: 59-81.

9. Cf. Luciano Pereña, «La Escuela de Salamanca en la configuración del pensamiento iberoamericano. La Colección *Corpus Hispanorum de Pace*», *Acta IV Seminario de Historia de la Filosofía Española*, Salamanca, Ed. Univ. Sal. 1986, 45-57.

10. Cf. José Gomes Moreira, «La teoría de la ‘Guerra justa’ y la conquista de América. Quinientos años de historia», *América 92, Raíces e Trajectória* (resúmenes), San Pablo, 1992, 160-161. Señala este autor que la doctrina de la guerra justa consolidada en el s. XVII, sobre todo con *Itinerarios para párrocos de Indios* (1662) de Alonso de la Peña Montenegro, influyó durante todo el resto del período colonial y aún independiente. La “conquista del oeste” norteamericano y la del “sur” argentino-chileno- uruguayo usaron laicizadamente esta teoría que a su juicio resuena todavía en Latinoamérica en su versión neoliberal. Una superación de este punto de vista exigiría, concluye, que el cristianismo renuncie a la pretensión de ser una ideología ligada al poder del estado. Añadiría por mi parte que exige también que los poderes temporales renuncien a la tentación de servirse de las ideologías religiosas (muy motivadoras y movilizantes) para sus propios fines.

11. Cf. mi artículo «El problema ético de la conquista de América» cit. nota 5.

12. V. por ejemplo los siguientes trabajos publicados en *Communio* 18, 1, de 1985. Alain Milhou, «Destrucción de España y destrucción de las Indias» (p.21-58) y Fr. Malley: «Las Casas et la théologie de la liberation» (p. 83-109).

13. Cf. Luis Ramos, «Cur tam sero? Algunos antecedentes patrísticos de la teoría política de Francisco de Vitoria», en Leopoldo Zea (ed.) *El descubrimiento de América y su sentido actual*, México, FC, 1989, 57-65.

14. Alberto de La Hera, «La ética de la conquista en el pensamiento europeo anterior a Vitoria», *Actas del I Simposio sobre Ética de la conquista de América* cit. 105-150.

15. Cf. J. Alonso Díaz, «Conquista de América- Conquista de Canaán (justificación ética análoga)» *Cultura Bíblica* 39, n.282, 1982-83: 35-41.

16. Cf. Antonio García García, «La ética de la conquista en el pensamiento anterior a 1534», *Actas del I Simposio sobre la Ética en la Conquista de América* cit. 77-104.

17. Cf. Antonio García García, «El sentido de las primeras denuncias», *La ética de la conquista de América* cit.67-115.

18. Una investigación con abundante documentación en V. Diego Carro, *La teología y los teólogos-juristas españoles ante la conquista de América*, Sevilla, CSIC, 1944, 2 v. y más recientemente G. Lohman Villena, «Propuestas de solución de los Juristas

y políticos», *La ética en la conquista de América* cit. 631-638.

19. Cf. P. Borges, "Postura de los misioneros ante la duda indiana", *La ética en la conquista de América* cit. 597-630.

20. Cf. Mario Hernández Sánchez- Barba, «Actitud del conquistador ante la ética de la conquista», *Actas del I Simposio sobre la Ética en la Conquista de América* cit. 417-428.

21. Jaime González Rodríguez, «La ética del conquistador en *De orbe novo* de Sepúlveda», *Revista de Indias* 47, 3, n.180, 1987: 889-899.

22 . «Un hito en la filosofía de la cultura: José de Acosta y su visión de la conquista americana», *Logos* n.61, 1993: 63-71.

23. Lib. 1, cap. 5 y 8 (ed. crítica y traducción de J. Pereña, V.Abril y otros, Madrid, 1984, pp. 114 -126 y 148-156).

\*Trabajo presentado en las Jornadas *Evangelización y Cultura* realizadas en marzo de 1993 en Buenos aires, organizadas por el área de Pensamiento Teológico de FEPAL.

## INFORMACIÓN

### **\* Universidad de Navarra - Doctorado en Teología - Historia de la Iglesia en América Latina**

La realización del Programa de Doctorado en Historia de la Iglesia en América Latina (v. Boletín anterior) y la elaboración de la tesis doctoral, habilita también para obtener el título de Doctor en Teología con especificación en Teología histórica, si se realiza con arreglo a estas condiciones:

- Requisitos: pueden acceder al Programa los Licenciados en Teología
- Solicitud de admisión: se presenta en la Secretaría de las Facultades de Estudios Eclesiásticos antes del 16 de octubre
- Matrícula: los alumnos que inician el Programa formalizan la matrícula entre los días 1 y 15 de noviembre en la Secretaría de las Facultades de Estudios Eclesiásticos, los que lo continúan la formalizan entre el 15 y el 25 de septiembre
- Número mínimo de alumnos por curso: 7
- Período lectivo: de octubre a junio
- Algunos de estos cursos pueden ser convalidados por asignaturas del bienio de especialización

**Diploma en Historia de la Iglesia en América Latina**- Aprobación: obtener los 15 créditos correspondientes a los cursos obligatorios del Programa y redactar una memoria de investigación de una extensión de 90 páginas).

### **Información**

Dña. Lourdes Ardanaz  
Instituto de Historia de la Iglesia  
Universidad de Navarra  
E- 31080 Pamplona  
E. mail: [faces@unav.es](mailto:faces@unav.es)  
Fax: 34.948.425.633  
Tel. 34.948.425.631

### **\* Décimo Aniversario del Instituto Teológico Franciscano Fray Luis Bolaños**

Para celebrar este aniversario se organizaron los siguientes actos

- Presentación del libro de Fr. Carlos M. Martínez Ruiz ofm *Libro Franciscano de Oración*, el viernes 18 de junio, a las 19,30 hs. la presentación estuvo a cargo de Fr. Norberto Buján ofm.

Además se presentaron las siguiente reflexiones:

Fr. Miguel López ofm conv: “La oración en San Francisco”

Fr. Carlos M. Martínez Ruiz ofm: “La oración en la tradición franciscana medieval”

- Ciclo de Conferencias *Año del Padre*

1. “Nuevo mundo como vuelta al origen” por Lic. Graciela Maturo

Moderador Fr. Luis Scozzina ofm

Comentadores: Pbro. Marcelo González - Prof. Martín J. Ciordia

18 de junio.

2. “La paternidad de Dios como *Pietas* y *Passio* en la tradición franciscana medieval” por Dr. Fr. Carlos M. Martínez Ruiz ofm

Moderador: Fr. Jorge A. Bender ofm

Comentadores: Fr. Miguel López ofm conv - Pbro. Eduardo Graham

2 de julio.

3. “Paternidad y reconciliación. Una reflexión bíblica” por Lic. Claudia Beatriz Mendoza

Moderador: Fr. Diego Tiphaine ofm

Comentadores: Fr. Carlos M. Martínez Ruiz ofm - Dra. Virginia R. Azcuy

8 de julio.

Todos los actos se realizaron en el Colegio “San Francisco” de Buenos Aires.

## RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS

*Karekin I*, ed. Carlos Alemián, trad. Isabel P. Y. de Murekian, Buenos Aires, Fundación Armén Bezazian, 1998, 174 pp.

Este libro es la primera versión en castellano que nos ilustra sobre el pensamiento del Catolicós armenio, Nshan Sarkisian, quien al recibir el orden sagrado tomó el nombre de Karekin, en recuerdo del arzobispo Karekin Hovsepián, héroe religioso de la resistencia armenia en Sardarabad, frente a los turcos (1918). El ecumenismo, la tolerancia y un alto sentido de la espiritualidad del cristianismo oriental han signado el pensamiento y la acción del Catolicós, quien comparte con el Papa católico romano Juan Pablo II varias actitudes religiosas (visitas frecuentes a los fieles, reuniones con disidentes, búsqueda de acuerdos). El 131 sucesor de la Sede Apostólica de Ararat tuvo siempre buenas relaciones con el Vaticano y con el Papa de Alejandría, lo que le ha permitido bregar por la superación de ciertos “malentendidos” o diferencias de detalle, en pro de una comunicación fundada en la comunidad real de espíritu y doctrina.

Esta obra, como nos indica su editor, conmemora el primer viaje pastoral del Catolicós a la Argentina. Aquí se aloja una nutrida diáspora armenia, integrada pero diferenciada, lo que hace necesario tanto a ellos como a los demás, despejar dudas e ignorancias sobre este aspecto importante de una comunidad relevante del país.

La mayoría de los textos que se editan ahora, han sido publicados en Echmiadzin, en 1995, y se han escogido los capítulos más significativos para lectores de habla castellana. El primero de estos trozos “Navidad: llamado al renacimiento” es un fragmento de *Las aguas del Jordán en nuestra vida armenia*, y explica, siguiendo a San Basilio el Grande, el sentido de la inmersión bautismal, vinculada al festejo navideño armenio, manteniendo una primitiva tradición que se desdibujó en otras ramas del cristianismo. El segundo trozo, “Cuaresma: viaje hacia la identidad cristiana” pertenece al sermón de marzo de 1988 en la Catedral de Copenhagen y es una reflexión sobre el concepto teológico de “tentación”. Un fragmento del sermón de 1981 en el acto de consagración de la iglesia de la Santa Virgen en Nicosia, lleva el título “Amor, plegaria y unidad”, glosa libre de algunos pasajes de San Nersés de Lembrón.

En otro estilo de lenguaje, “Cara a cara con el sufrimiento”, charla con estudiantes del Beirut University College, en 1979, presenta líneas pastorales adecuadas a los jóvenes actuales. Muy ilustrativo y esclarecedor para los cristianos no ortodoxos es el trabajo “La Biblia en la tradición armenia”, conferencia de 1962 en Jerusalén.

Un breve pasaje “Acerca de la verdad” de una charla a jóvenes armenio-norteamericanos en Nueva York (1983) lo muestra anotado de las tradiciones filosóficas occidentales, del mismo modo que “El movimiento ecuménico” (fragmento de una disertación en Nicosia, en 1978) lo presenta como comprensivo con los diferentes monoteísmos occidentales.

El trabajo “Iglesia y nación” (ponencia en el Congreso Ecuménico de la Juventud en Broummana, 1964) justifica la adscripción nacional de una tradición religiosa en términos muy esclarecedores para las direcciones “internacionalistas” o “supranacionalistas” de Occidente, porque plantea de un modo positivo y aceptable la relación, casi siempre conflictiva, entre iglesia y nación, y ello a partir de una aclaración histórica muy precisa: los “nacionalismos” religiosos orientales, entre los ss. V-VII no fueron sólo ni principalmente producto del “provincianismo” religioso (cultural, etc.) de esos pueblos, sino una posición de autoafianzamiento como comunidades creyentes, frente al imperialismo cultural de los bizantinos. Si repasamos la historia del cristianismo occidental (el Sacro Imperio, etc.) la cosa no cambia mucho, y no digamos nada si nos adentramos en los siglos de la modernidad... Para todos son válidas estas lúcidas palabras “El carácter nacional de estas Iglesias [de cualquier iglesia, deberíamos glosar] puede ser explotado con fines no religiosos, no cristianos, como lo ha sido algunas veces en el pasado. El riesgo está allí. Pero no hay vida sin riesgo. Es cuestión de reducir el riesgo al mínimo manteniendo el equilibrio correcto entre los elementos nacionales y universales de la iglesia” (p. 68). Hoy, que toda una corriente cristiana occidental aboga por una efectiva y razonable “inculturación” (regional, nacional, local, comunitaria) del Cristianismo, hallamos respuestas preparadas de hace por lo menos 15 siglos, como acertadamente lo señala el Catolicós.

Otros aportes son: “Comunión en el cuerpo de Cristo” (fragmento de la encíclica de su entronización, de 1995, en Echmiadzín), y “Frente a nosotros mismos”, fragmento de la disertación inaugural de la Segunda Asamblea Ecuménica de Europa, Grez, 1997. Este último aporte merece un comentario

especial. La Iglesia Armenia participó del Consejo Mundial de Iglesias desde su primera hora. Por lo tanto, hay que revisar la falsa imagen de que el CMI es una “creación protestante” como a veces se dice, y quizá haya que lamentar que la Iglesia Católica Romana se niegue -por el momento- a integrarlo. Tal vez no están dados los tiempos para que todas las comuniones cristianas se unan en una especie de federación donde potencien los elementos positivos en que concuerdan, y puedan educarse para respetar sus diferencias. Ese es un largo camino, que se recorre a pasos cada vez más acelerados, como lo impone la marcha del mundo. El discurso del Catolicós armenio tiende en esa dirección facilitadora del diálogo. Karekin I plantea con toda sinceridad y descarnadamente tres o cuatro cuestiones centrales hoy en día: qué significa la “reconciliación” a nivel de las comunidades que disienten sobre el Mensaje de Jesús (porque, claro, de la “reconciliación” interna del fiel de cada una de ellas ya se ha dicho bastante...); otra cuestión capital es cómo enfrentar (las Iglesias) el mundo de hoy y dónde está la especificidad de las Iglesias cristianas europeas [o americanas, o asiáticas, añadamos] en una sociedad que parece prescindir de ellas. De todas las afirmaciones del Catolicós, sin duda significativas y sensatas, retengo una que debe hacer reflexionar a todos los cristianos: “nuestra responsabilidad cristiana en el mundo actual está relacionada con la obligación de hablar nuestro lenguaje cristiano al unísono” (p. 97). Esto es capital, porque las disensiones internas del cristianismo, sus luchas fratricidas, han sido desde el s. IV por lo menos (desde que pasó de religión perseguida a perseguidora) una piedra de escándalo en el corazón de muchos hombres de bien. Karekin constata que “el ecumenismo, como movimiento que nos da la posibilidad de rezar juntos, de estudiar juntos y de trabajar juntos se está imponiendo como un mandato de absoluta necesidad...” (p. 105)

En virtud de esta convicción mencionada en el párrafo anterior, el Catolicós y el Papa romano Juan Pablo II dieron una declaración conjunta el 13 de diciembre de 1996, donde proclaman que la controversia sobre la naturaleza de Cristo, que aparentemente dividía a las dos iglesias, ha sido un malentendido, declaración que se reproduce en pp. 161-164.

Además, la obra recoge (pp. 108-144) los textos del Via Crucis del Viernes Santo de 1997, tal como fueron preparados por Karekin I, a pedido de Juan Pablo II, para ser leídos en el Oficio de la Catedral de San Pedro. Son textos de hondo misticismo, en lenguaje de cierto sabor arcaico, perfectamente adecuados a la solemnidad de la evocación, pero también a las necesidades orantes de los fieles cualquier día del año.

Completan el libro una serie de láminas a todo color que reproducen objetos, lugares y edificios históricos del patrimonio católico armenio, datos sobre el genocidio y una lista actualizada de los centros religiosos armenios en la diáspora.

La labor de la traductora merece un elogio especial, porque ha logrado verter el original en un castellano fluido y claro, no exento de poesía, que mantiene (sobre todo en los poemas y en las citas de textos antiguos) el espíritu de la lengua secular que sirvió para moldear un estilo de oración y de reflexión que hoy estamos revalorando como parte significativa del patrimonio histórico del Cristianismo.

La cuidadosa y agradable presentación tipográfica del libro lo constituye, además, en un objeto cuasi-artístico en sí mismo. Me atrevo a proponerlo como obsequio destinado cualquier persona, cristiana o no, que se interese por los valores del espíritu, del ecumenismo y de la confraternidad humana.

\* \* \*

*Teología en América Latina. Volumen I. Desde los orígenes a la Guerra de Sucesión*, dirigida por Josep Ignasi Saranyana, Frankfurt / Madrid, Iberoamericana / Vervuert, 1999, 698 pp.

Este volumen constituye la primera entrega de un proyecto sobre “Teología en América Latina” que se realiza en la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra, bajo la dirección de José Ignacio Saranyana. En este volumen, además del director, escriben Carmen José Alejos Grau, Elisa Luque Alcaide, Luis Martínez Ferrer, Ana de Zaballa Beascochea y María Luisa Antonaya.

En la Introducción, el director hace una breve historia de esta investigación, señalando sus sucesivas correcciones y ajustes, según se vio su necesidad. Aquí también justifica la división y estructura de la obra. En un primer encuadre, las fechas 1492- 1715 parecían apropiadas para fijar la primera etapa, ya que con el cambio dinástico muchas cosas variaron también en América y en la Península, incluso en la vida eclesial. Este primer volumen

se ocupa pues, de los primeros dos largos siglos de la colonización, que a su vez deben ser analizados en algunas etapas, aunque no estancas. El equipo consideró que entre 1568 y 1568 se produjo un cambio significativo en la evangelización americana. Trento había finalizado en 1563 y Felipe II adoptó, en 1564, la doctrina tridentina como ley de la corona. De allí la importancia de la recepción tridentina en América, que produjo notables cambios en el clima pastoral. Además, después de más de medio siglo de conquista, la colonización comenzaba a producir frutos: formación de nuevas ciudades, existencia de una población criolla y mestiza numéricamente importante, etc. Desde el punto de vista de las ideas teológicas, que es lo que aquí se estudia, esta segunda etapa de la primera parte se considera y denomina “teología barroca latinoamericana”.

La historia de este primer gran período se aborda en 14 capítulos. El primero, a cargo de Saranyana, “La catequesis en el Caribe y Nueva España hasta la Junta Magna”, aborda los primeros momentos de la catequesis, que se sitúan en las grandes Antillas. Se reseñan las obras del “ermitaño” Ramón Pané, el sermón de Antonio de Montesinos de 1511, la “Doctrina” de Pedro de Córdoba, el “Nican Mopohua” (apariciones guadalupanas), Juan de Zumárraga, Alonso de Molina, Bartolomé de Las Casas, Juan de Sepúlveda, Toribio de Benavente, Bernardino de Sahagún y algunos más. Se detecta que las grandes polémicas se refieren al modo de realizar la evangelización y que las técnicas catequéticas preferidas se aproximan al modo histórico-narrativo, comenzando por el Génesis, por la analogía con las cosmologías aborígenes.

El segundo capítulo, sobre “Las Asambleas eclesíásticas anteriores a la recepción de Trento”, está redactado por Martínez Ferrer y Alejos-Grau. Son estas asambleas: varias juntas mexicanas anteriores al I Concilio Mexicano de 1555, y el I Concilio Limense (1551-2). Los autores caracterizan la doctrina de estas asambleas como notablemente permisiva: poca exigencia de preparación previa al bautismo, y la tolerancia de costumbres precolombinas, como los matrimonios en grado prohibido (incestuosos).

El tercer capítulo, redactado por Saranyana: “La primera recepción de Trento en América (1565-1582)”, trata el Concilio de Granada de 1565, el II Concilio de México, el II Concilio Limense, el Sínodo de Quito y el Concilio de Manila, es decir, hasta 1582. Un capítulo especial, el cuarto, redactado por el mismo autor, merece el III Concilio Limense (1582-1583), entroncándolo con la obra de José de Acosta. Aunque no fue original, pues muchas

disposiciones suyas eran anteriores, la reunión de aquella legislación y la labor doctrinal fue muy importante y por eso contó con una exitosa recepción. Completando este panorama de concilios, Martínez Ferrer, en el capítulo quinto, se ocupa de “Otras recepciones de Trento en América (1585-1628)”: el III Concilio Mexicano (1585), los Sínodos Quiteños Segundo y Tercero (1594 y 1596), el II Concilio de Santa Fe de Nueva Granada (1625), el Provincial de Charcas (1629).

El capítulo sexto, redactado por Saranyana y Alejos-Grau, se ocupa de la catequesis postridentina, dividiéndola en dos períodos. En el primero, de 1583 a 1580 se incluyen las catequesis de José de Anchieta en Brasil, el “Itinerario” de Juan Focher OFM, la “Doctrina” atribuida a Francisco Pareja y otras expresiones del género. Al segundo corresponden los Memoriales Mexicanos de Juan Ramírez. El “Symbolo Catholico indiano” de Jerónimo Oré y varios documentos sobre la Guerra de los Chiriguanos. Como ejemplo de teología profética se menciona la obra de Alonso de Sandoval en Nueva Granada.

El capítulo séptimo, a cargo de Zaballa, trata sobre visitadores, extirpadores y “Tratados de idolatrías”, ocupándose de los textos novohispanos pretridentinos, sobre todo las extirpaciones de Oaxaca; y luego de los postridentinos, por las denuncias recibidas desde 1604, en México y a partir de 1610 en Lima, y en Charcas, desde 1622. Concluye la autora que la mayoría de los “extirpadores” estuvieron de acuerdo en que la causa principal de estas “recidivas” (aunque el mismo director del proyecto duda de si realmente son tales o simplemente resultado de una especial preocupación de control) era la falta de adoctrinamiento y una evangelización superficial. El estudio de estas prácticas y los remedios que aplicaron los visitadores es un tema todavía a investigar.

Los dos capítulos siguientes se refieren a la teología académica. En el octavo, Saranyana hace el análisis de 24 teólogos, entre los cuales mencionamos a Pedro de la Peña, Alonso de la Vera Cruz, Bartolomé de Ledesma, Pedro de Pravia, Diego de Contreras, Juan Martínez de la Parra. Concluye que al comienzo predominan los españoles y la mayoría fueron dominicos o agustinos, y los temas y enfoques eran mixtos de teología académica y profética. Los jesuitas, a su llegada, tendieron a innovar y presentar tesis eclécticas con influencia de Suárez y aplicaron la teoría académica a la práctica cotidiana.

El siguiente capítulo, redactado también por Saranyana con la colaboración de M. Luisa Antonaya en paleografía, se ocupa de la teología académica limense, novogranadina y brasileña. Los principales estudiados son José de Acosta, Bartolomé de Ledesma, Diego de Avendaño, Leonardo de Peñafiel y Juan Pérez de Menacho. Completando el panorama teológico, los mismos autores, en el capítulo siguiente, se ocupan de la Teología Moral, desde sus comienzos hispanoamericanos hasta comienzos del s. XVIII. Se analizan, entre otras, las obras de Tomás de Mercado, que se ocupó de las prácticas mercantiles, y de Bartolomé Frías de Albornoz, que criticó la esclavitud. En cuanto a Fray Tomás de Velasco, su opúsculo muestra que en Nueva España ya se estaba al tanto de la polémica sobre los sistemas morales de mediados del XVII. También se destaca el curso de conciencia moral de Juan Antonio Varillas SJ, en 1697 en Bogotá.

El capítulo once, a cargo de Saranyana, “Manuales y rituales para la formación del clero”, se ocupa de seis manuales, dos cuzqueños, dos quiteños, uno de Arequipa y otro más tardío, de Venezuela. En realidad son obras un poco tardías (entre 1631 y 1674) si pensamos que la evangelización llevaba más de un siglo, pero de algún modo consolidan lo que fueron prácticas exitosas y ofrecen síntesis muy bien logradas.

Alejos-Grau es autora del capítulo doce, sobre Teología Homilética del s. XVII. Estudia el “Arte de Sermones de Martín Velasco en Nueva Granada, los diferentes tipos novohispanos (para oposiciones de canongías, inmaculistas, guadalupanos). En cuanto a los predicadores peruanos, menciona a Martín Jáuregui, Juan de Espinosa Medrano y algunos más. En el Brasil se destaca en esta época Antonio Vieira, al que dedica una larga exposición.

El capítulo trece, a cargo de Elisa Luque Alcaide, trata “Las crónicas americanas escritas por religiosos”, repasando las de Toribio de Benavente, OFM, Agustín Dávila Padilla OP, Juan de Grijalba OSA, Francisco de Florencia SJ, Diego de Torres SJ, Alonso Ramos Gavilán OSA, y otros. Concluyendo, hace notar que de 20 religiosos cronistas, 11 fueron misioneros, y 8 realizaron trabajo pastoral y docente en ciudades americanas, mientras que sólo uno, Antonio de Remesal, viajó a América como historiador. Las crónicas pues, se deben a la pluma de religiosos con experiencia pastoral y por eso ponen el acento en el problema de la evangelización.

El último capítulo, redactado por Zaballa, trata “Joaquinismos, utopías,

milenarismos y mesianismos en la América colonial”. Luego de un deslinde terminológico, estudia a Martín de Valencia y los primeros franciscanos en Nueva España, Bartolomé de las Casas, Vasco de Quiroga, Jerónimo de Mendieta, Gregorio López, Francisco de la Cruz y otros. Trata de demostrar que no hubo en América la influencia joaquinista que algunos autores han visto, relevando a Antonio Vieira de la acusación de milenarista por su teoría del “Quinto Imperio” (el lusitano) que defendió con tanto calor.

Como puede apreciarse por esta breve reseña, la obra es un tratado de consulta obligada para quienes quieran tener un panorama a la vez general y profundizado de la historia de las ideas teológicas latinoamericanas, enfocando su objeto con una perspectiva amplia y en conexión con la vida de la iglesia y la sociedad. Luego de mucha bibliografía dispersa, se echaba de menos una obra que no sólo la usa y la articula, sino que la completa con numerosos aportes nuevos, mostrando a la vez fructíferas vías para continuar estas investigaciones.

\* \* \*

MARCOS ROBERTO NUNES COSTA, *Santo Agostinho. Um génio intelectual a serviço da fé*, Porto Alegre, EDIPUCRS, 1999, 209 pp.

La bibliografía sobre San Agustín es inmensa, y son pocas las posibilidades de decir algo original sobre su vida, obra y pensamiento. El prof. Nunes Costa no lo intenta. Con sencillez y honestidad, reconoce su deuda con los grandes investigadores e intérpretes del tema. Tampoco se propuso una búsqueda exhaustiva de erudición bibliográfica, tarea inútil y quizá pernicioso para sus fines. Su propuesta es modesta pero valiosa: presentar al Agustín histórico en su vida y su tiempo, mostrándolo como un prototipo humano universal, el hombre que se inquieta, busca, se equivoca y finalmente halla su camino y su felicidad. Por eso una biografía del Santo de Hipona tiene actualidad e interés.

El prof. Nunes desarrolla su estudio en ocho capítulos biográficos y uno final de reflexión. Siguiendo el hilo cronológico, presenta en lenguaje claro y ameno sus orígenes familiares (capítulo 1) y sus primeros estudios en Tagaste

y Madaura (capítulo 2), destacando la figura de su madre Mónica. A continuación traza la historia de su adhesión al maniqueísmo y su carrera de profesor en Cartago y Roma. Los cinco capítulos siguientes nos presentan al hombre en vías de santificación: su conversión (o más bien reconducción) al cristianismo, su bautismo, su meteórica carrera eclesiástica y su actuación política doctrinaria como obispo de Hipona.

A lo largo de toda su extensa y conflictuada vida, Agustín fue dejando sus escritos como jalones de sus inquietudes y logros. Nunes va refiriéndose a los más importantes a medida que explica las vicisitudes concomitantes. Al término de la biografía, el último capítulo (“Un genio intelectual al servicio de la fe) nos presenta un cuadro completo, temático y cronológico, de sus 109 obras.

En el “Epílogo”, sugestivamente titulado “Un hombre antiguo de espíritu moderno”, además de bosquejar un balance de todo lo dicho antes, enuncia su posición personal sobre el lugar que San Agustín ocupa en la iglesia y en el mundo intelectual. Me permito citar el párrafo final completo, que expresa claramente su idea: “Por todo eso, concluimos nuestro trabajo reafirmando lo que estamos acostumbrados a oír de todos cuantos se refieren a él: ‘Agustín fue el mayor genio que tuvo la iglesia’. Fue un gran sabio, un gran obispo, un gran teólogo, un gran escritor, un gran orador y un gran santo, pero, sobre todo y por encima de todo, un gran pensador, que alcanzó maravillosamente las cúspides de su genio” (p. 196).

Esta obra, por su lenguaje llano, su estructuración pedagógica y su ponderado uso de fuentes, es recomendable para todos lo que se inician en el conocimiento de esta gran figura. La bibliografía complementaria, sobre todo para los lectores de habla portuguesa, es muy útil para profundizar diversos temas conexos. Es muy saludable que la Editorial de la Universidad Católica de Rio Grande do Sul dé cabida a estas obras de jóvenes investigadores y acreciente el patrimonio bibliográfico latinoamericano.

*Celina A. Lértora Mendoza*