

# ANALISIS DE LAS RAICES DE LA EVANGELIZACION LATINOAMERICANA \*

Por A. METHOL FERRE

## INTRODUCCION

Lo que hoy vamos a intentar es una *introducción a las raíces de la evangelización en América Latina y no un análisis pormenorizado de ellas mismas*. El hilo conductor será la noción de *pueblo*. Habría muchas formas de abordar las raíces de la evangelización. La nuestra será desde *el pueblo*, y así vamos a hacer un viaje de ida y vuelta. La ida es desde "por qué hoy nos importa la idea de pueblo" para justificar nuestro interés por las raíces. La vuelta, será una inspección sobre los orígenes de la evangelización de modo que arroje luz sobre los pueblos latinoamericanos actuales.

En esta ida hacia las raíces, hay razones *eclesiales* y razones *nacionales*. Hay un doble acceso a nuestro asunto: ¿por qué a la Iglesia le importa hoy la idea de *pueblo* en América Latina y sus orígenes? y ¿por qué en el mundo secular nos importa el saber la historia de América Latina hoy?

Desde un enfoque secular, nos vamos a encontrar que en los orígenes de nuestro mundo secular está, igualmente, la evangelización.

Enfoque bipolar de los pueblos con relación a la Iglesia que se considera a sí misma *pueblo* y viceversa; doble relación muy extraña.

La historia del mundo es, ante todo, historia de las naciones, de sus relaciones mutuas y sus luchas de sectores internos. Historia de pueblos. Pero el *pueblo-Iglesia* no existe en sí mismo sino que existe siempre dentro de los pueblos seculares. El pueblo de Dios no es uno entre otros sino que es un *sumergido* en el conjunto o en varios. No hay una *residencia* por sí misma. No hay espacio propio del mundo eclesial sino en la intimidad de los pueblos seculares. Esto

\* Texto de la exposición hecha por el autor en las Facultades de Filosofía y Teología en agosto de 1975. En la presente publicación se ha mantenido el estilo oral de la exposición.

nos advierte de una relación muy rara entre los dos polos eclesial y secular. Nos importará ver su interacción mutua, su modo de resonancia mutua.

Esto nos remite inevitablemente a interrogarnos acerca de si evangelizar —que es esencialmente eclesializar, formar un pueblo de Dios—, ¿no es simultáneamente formar naciones seculares? ¿evangelizar es algo totalmente ajeno y distinto a formar naciones seculares? Este es uno de los nudos fundamentales para entender las relaciones muy especiales entre evangelizar, entre formar Iglesia y formar pueblos seculares. De algún modo, de hecho, en la historia la Iglesia forma o desea formar pueblos y no sólo Iglesia. Desde esta aparente paradoja, vamos a iniciar el viaje de ida.

## PARTE I

Empecemos por el polo eclesial. ¿Qué razones, qué motivos hay para que nos importen hoy las raíces de la evangelización?

La autoconciencia de la Iglesia, no coincide con la Iglesia misma. La Iglesia como ser real desborda toda eclesiología, que es una reflexión segunda sobre un ser real. Toda eclesiología es un esfuerzo de sistematizar el ser de la Iglesia, pero nunca llega a ser completamente adecuada al ser mismo real de la Iglesia en la historia. De tal forma que son admisibles muchas eclesiologías en la historia, que no son arbitrariedad, sino que responden a las circunstancias históricas especiales que vive la Iglesia, que iluminan aspectos esenciales de la Iglesia misma.

En este siglo XX, hubo tres etapas en la autorreflexión sobre sí misma. Es una opinión usual que retomo:

1. — La autoconciencia eclesiológica difundida al iniciarse este siglo, que acentuaba los aspectos visibles de la Iglesia, o sea, sus formas estructurales y de su jerarquía, la sacramentalidad, la objetividad de su estructura episcopal, papal, etc. O sea, una eclesiología institucionalista, cuya preocupación mayor era reafirmar en la Iglesia los aspectos que más la diferenciaban de la eclesiología protestante. El acentuar las diferencias en esa dialéctica, significaba evidentemente un empobrecimiento de la Iglesia, porque

uno no es sólo aquello que lo diferencia, es también lo otro. Esta primera etapa de la Iglesia Institución, con un enorme acento jurídico, jerárquico, es el reino del Derecho Canónico. La Iglesia era una sociedad que vivió asediada por múltiples enemigos en todo el siglo XIX. Toda sociedad asediada genera formas autoritarias, es muy dura; es decir, tiende a la rigidización, a levantar cortinas de hierro. Eso lo hizo, bajo sus características singulares, la Iglesia en el siglo pasado, con buenas razones y malas razones. No toda la razón está en uno.

2. — Luego de la Primera Guerra Mundial, vino un cambio enorme: se reacentuó, en la reflexión eclesiológica, la dimensión de la Iglesia como misterio, como Cuerpo Místico de Cristo. Hubo un recentramiento de la Iglesia en su centro, en Jesucristo. Surge la eclesiología del Cuerpo Místico de Cristo, con Meerch y tantos otros. Es una etapa muy rica y que la encíclica “Mystici Corporis” del año 1943, lleva a cierto equilibrio con la fase anterior. Pues esta segunda fase, no tan visibilista, es más espiritual. También está ligada la concepción de la Iglesia como cuerpo místico a la inserción más activa del laicado en la vida de la Iglesia. La estructura jerárquica vertical se empieza a abrir a una coparticipación, y de alguna forma esta reflexión está ligada a una participación mayor del laicado en la Iglesia. No voy a entrar en el conjunto de razones históricas y sociales que abrieron esta ruta.

3. — La Iglesia como Pueblo de Dios se inicia un poco a partir de la Segunda Guerra Mundial y llega a su culminación en el Concilio Vaticano II, que ya toma por central la idea de la “Iglesia-Pueblo de Dios”. Una acentuación de la participación del laicado y el regreso a las fuentes bíblicas, donde aparece con intensidad en toda la historia de Israel, en el Antiguo y Nuevo Testamento, el rol capital de la idea de “pueblo de Dios”. Este nuevo énfasis reflexivo está ligado, obviamente, al proceso secular. No vamos a entrar ahora en ello.

Enseguida del Concilio Vaticano II, en mi opinión, hubo un radical empobrecimiento de la eclesiología de la Iglesia como pueblo de Dios, que quedó raquítica hasta ahora. Y eso es por dos vertientes.

La Iglesia como pueblo de Dios cumplió un rol enorme en cuan-

to a abrir la participación del laicado, hizo un giro copernicano respecto de hieratismos que sobrevivían de la era anterior. Se abrieron compuertas, se produjo un gran deshielo interno, por circunstancias históricas también muy especiales. El hecho es que la idea de pueblo de Dios abrió todas esas nuevas experiencias que hemos vivido en estos años y que tienen una importancia inmensa. Fueron efectos de índole participativa real, pero paradójicamente no se prosiguió con el ahondamiento de la eclesiología de la "Iglesia como Pueblo de Dios". Y no se ahondó porque se hizo una identificación entre la Iglesia como *pueblo de Dios* y la *Iglesia comunidad*.

En el fondo, en mi opinión, hubo una especie de reduccionismo de la idea *pueblo* —mucho más rica— a la idea de *comunidad*. *Pueblo* se diluía en *comunidad*, se hacía intercambiable con ella. ¿En qué sentido es una reducción, un empobrecimiento de la idea de pueblo? Porque la idea de la *Iglesia comunidad* se formulaba en función de una *dicotomía: la comunidad en cuanto opuesta y anterior a la sociedad*. La Iglesia-comunidad era íntima, personal, de relación cara a cara, espontánea, cálida. La Iglesia-sociedad era fría, legal, impersonal. Había un dualismo en el que la Iglesia-comunidad se suponía anterior y superior a sociedad, que era una especie de accidente forzoso en la historia. No había más remedio que la Iglesia tuviera forma visible, legal. Pero eso era una cosa social, externa. En realidad, esta eclesiología implica una cierta concepción platónica de la Iglesia. O sea, el alma, la comunidad, la interacción personal, etc., son anteriores a la corporeidad, que llega cuando el alma preexistente se encarna. La arrojaron al mundo y se metió en una sociedad. Pero esto *no le era intrínseco*. Es imposible pensar eso con la idea de pueblo, que no soporta tal dualismo. Obviamente, la idea de comunidad lleva de suyo a la *pequeña comunidad*. Es su lógica consecuencia: la primacía de lo personal, testimonial, cara a cara, se da solamente en la pequeña comunidad. Entonces la idea de pueblo se rompe y explota en una multiplicidad infinita de *juntas vecinales*. La Iglesia se convertiría en una asociación mundial de juntas vecinales. No existe pueblo sin juntas vecinales, pero el pueblo no es un conjunto de juntas vecinales.

Pero hubo una segunda etapa *post-conciliar* mucho más grave, que destruye la idea misma de pueblo-Iglesia: la del impacto de las

*teologías de la secularización*, que causan una conmoción inmensa en la Iglesia.

Cuando las reformas del post-concilio producen un proceso de desinstitucionalización, de viejas formas para generar otras, en esa transición, es cuando la Iglesia recibe el alud de la teología de la secularización, de origen protestante. Creo que este singular empalme ha sido el centro de las enormes confusiones de los últimos años. Las teologías de la secularización, venían a convertir los *vacíos coyunturales* en *ideal* cuando se rompían antiguas formas y todavía no se había generado, o se estaba tanteando, nuevas formas. El momento "negativo" se absolutizó. Se decía que la Iglesia debía vaciarse radicalmente de sí.

La teología de la secularización, que hoy es un barril sin fondo donde caben innumerables acepciones, implica desencarnar radicalmente a la Iglesia de su inserción mundana, porque "el mundo era puramente mundano". Y toda forma de *objetivización* era una forma de *degradación* de la fe. Una fe que es objetivada, se hace *religión*; y toda objetivización se convertía en el fondo en modo de *cristiandad*. Objetivarse era introducir cristiandad. Para descargar a la fe de toda dificultad, la volatilizan absolutamente de cuanto pueda ser inserción en el mundo. Diría que la teología de la secularización es como una especie de monofisismo contemporáneo. Y entonces la idea de *pueblo de Dios* desaparece absolutamente. No tiene sentido que haya un pueblo de Dios en un mundo que debe ser mundano, puramente secular. De ahí que muchos teólogos de la secularización hayan reducido a su vez la dicotomía de *comunidad-sociedad* a la de la oposición *persona y masa*, donde *pueblo* no tiene lugar.

Ahora bien, estos enfoques eclesiales y el impacto de la teología de la secularización llegan a América Latina en la década del 60, en el post-concilio, desde el mundo *dominador* y opulento de Europa y se enlazan con las doctrinas de la *sociología científica* de origen norteamericano. Hay un empalme entre las teologías secularizadoras que vienen de Europa con la sociología *yankee*, en sus categorías de *sociedad moderna-sociedad tradicional*. Para ellos, modernidad era secularización; tradicionalidad era sacralización. Y como en la década del 60 es el *boom* de la sociología en los am-

bientes católicos, se produce una unidad natural entre la sociología cuyo símbolo podríamos objetivar en Germani con la teología de la secularización.

Todo esto entra en crisis en Medellín. La sociología de la bipolaridad sociedad moderna-sociedad tradicional, es cuestionada por las doctrinas de la dependencia y se revela como ideología colonizadora. A su vez y desde el impacto de la doctrina de la dependencia, va a surgir, a consecuencia de Medellín, la teología latinoamericana. Ella se bifurca en dos grupos. Como ya se indicó, un grupo toma la sociedad desde sus aspectos socioeconómicos, marcando ante todo la cuestión de la clase social. Sería la línea de Gustavo Gutiérrez. Y hay otra línea que acentúa el aspecto histórico-cultural, simbolizada, por poner otro nombre, en Lucio Gera. El pueblo, la nación, adquieren aquí un rol eminente. Así, una de las originalidades del momento actual, es que el comienzo de la recuperación del *pueblo* en la Iglesia, desde el pensamiento argentino, en la teología latinoamericana, no digo que ya haya respondido y planteado todos los problemas que nos acucian, pero sí que es, desde el Vaticano II, el primer intento de ahondar la idea de la Iglesia como pueblo de Dios, abriendo nuevas perspectivas. A su vez, está presente en la línea de Gutiérrez. Pueblo reaparece en la teología latinoamericana, esta vez ligado al proceso de liberación del pueblo de América Latina. Así, la reflexión sobre la Iglesia como pueblo de Dios se empalma no accidentalmente sobre la reflexión sobre el pueblo de América Latina. ¿Qué ocurre con el pueblo de América Latina? Aparece todo el planteo sobre la pastoral popular, la religiosidad popular, y por eso en esa transición del polo Iglesia al polo secular, dentro del mismo polo Iglesia se remite a la secularidad. Al revalorizar el conjunto de la historia de América Latina, se convierte en una interrogación fundamental redescubrir las raíces de la Iglesia y del pueblo de América Latina en su historia. Esto es una necesidad eclesial que es también una necesidad secular. Por cuanto es la inserción visible, concreta de la Iglesia-pueblo, en determinados pueblos seculares históricos. Ya no es la Iglesia como un pueblo abstracto, que sobrevuela la historia.

Conviene acotar aquí un hecho fundamental que hay que tener en cuenta en todo el conjunto de nuestra exposición. Y es que la

Iglesia Católica soportó en el curso de la modernidad dos críticas fundamentales externas, de diverso modo: la Iglesia sufrió una crisis enorme por la reforma protestante. Luego hubo una segunda crítica diferente, más de afuera que es la crítica de la ilustración. En el fondo, las doctrinas de la Iglesia *comunidad*, son una interiorización de la crítica protestante, y las doctrinas de la teología de la secularización son una interiorización de la crítica de la ilustración. Por eso hoy la Iglesia está en una crisis inmensa, *porque ha interiorizado las dos grandes críticas de la modernidad*. Con la diferencia que en una, la reforma, la Iglesia la convirtió en crítica externa al romper con ella. La otra ya fue crítica interna. Pero lo más serio para una colectividad, es siempre la *crítica interna*, porque de la crítica externa la comunidad siente, de modo muy sutil, que no llega nunca hasta el fondo. Mientras que la crítica interna pone siempre a una comunidad en riesgo de muerte. Por eso reacciona siempre en forma terrible ante la crítica interna —claro que hay crítica interna tonta, pero no hablamos hoy de los tontos—. La crítica interna la pone siempre ante lo peor y ante lo mejor, porque la única posibilidad de autorreformarse en la historia es siempre a través de la crítica interna. La Iglesia vive hoy un poco el drama de lo peor y lo mejor juntos. No sabemos el final, no sabemos si esto va a terminar en lo mejor o lo peor, pero estamos en el "baile". Y un rasgo de las dos teologías en que se bifurca hoy la teología de la liberación, es que mientras la versión de Gutiérrez, su tendencia es asumir la crítica de la Ilustración a través del marxismo, la línea de Gera que intenta recuperar la idea de pueblo se inscribe en una herencia más romántica, en el sentido de la interpretación romántica de la época alemana con Hölderlin, Hegel, etc. Un acento en la nación, en la realidad del Tercer Mundo.

Tal es el abordaje de por qué nos importa hoy repensar la idea de pueblo desde el ángulo eclesial. Pasemos al polo secular.

Desde el ángulo de lo secular o de la nación, no vamos a repetir, a machacar, todo lo que ya se sabe sobre la *dependencia*, etc., etc. Lo vital es que América Latina se replantea hoy otra vez, urgentemente, la necesidad de la unidad nacional latinoamericana, por exigencia del desarrollo de los Estados en que se divide y por liberarse de la dominación externa. Y esto nos lleva fatalmente a in-

tentar recuperar el conjunto de la historia de América Latina. Porque un rasgo de dependencia es la ausencia de memoria. Una sociedad colonial es una sociedad sin memoria histórica propia. La lucha por reanimarse y constituirse como pueblo libre le exige remontar a sus orígenes, para fundar su esperanza, su futuro. Para identificarse.

Aquí una rápida reflexión sobre la *nación*, porque es el otro polo. Importa plantear cuál es la idea de nación que tenemos. Una de nuestras inquietudes es fundar que *pueblo* es el *lugar* hermenéutico para la interpretación coherente de la historia. ¿Hasta qué punto es una idea apta para la comprensión histórica, y qué instrumentos críticos nos puede dar?

Hay dos dialécticas fundamentales en la historia. Una, la conocida de Hegel, *del señor y del esclavo*. Es una dialéctica fundamental en la historia y es la que más se usa hoy. Otra (en mi opinión, distinta y anterior, que genera la posibilidad de trascender y de enjuiciar la dialéctica del amo y del esclavo), es la dialéctica *varón-mujer*. O sea, la del *reconocimiento del hombre por el hombre*, que es ante todo varón-mujer. Y esta dialéctica varón-mujer se despliega en esposos, padre, madre, hijo, hermano: la estructura dinámica de esa dialéctica es la generadora de la historia. Es la que está en la raíz de la nación, que implica ante todo una hermenéutica desde esta dialéctica, porque nación implica la idea de madre, de nacimiento, de génesis real; de pater, patria; de filiación y de hermandad, frater: o sea, la trascendencia del reconocimiento del hombre por el hombre no solamente cerrado o limitado por la naturalidad de la sexualidad, sino en el hermano que trasciende lo sexual, permite la universalidad política de la sociedad, más allá de lo natural. La comprensión de la nación, implica lo que llamo la estructura básica de la *dialéctica de la amistad*. Así, en el fondo, la historia mundial, es la *oposición amigo-enemigo*, la incesante conversión de la dialéctica de la amistad en dialéctica de la enemistad, la introducción del señor y el esclavo. La dialéctica del varón y la mujer, o del reconocimiento, o del frater, hermano, está siempre cuestionada radicalmente, conmovida. Lo histórico es el cruce de dos dialécticas íntimamente ligadas. Es un poco el arquetipo de

Adán y Eva, Abel y Caín; me parece que encierra toda la estructura de las categorías fundamentales para una hermenéutica histórica. La idea de pueblo no como una homogeneidad abstracta, como la presentan “los señores”. Sino como una unidad de hermanos divididos, en lucha. Su símbolo es el asesinato de Abel por Caín. Lo esencial de Caín es “¿Qué tengo yo que ver con mi hermano?”. O sea, la instauración de la negación del hombre sobre el hombre, su conversión en dominación, instrumento de muerte. Una hermenéutica fundada en la primacía, en la historia, de la dialéctica del señor y el esclavo, nos pone de suyo en la noria de la repetición infinita. El señor y el esclavo sólo se pueden reproducir infinitamente si son el origen de la historia. Si la amistad no es anterior, todo está perdido. Suponiendo que el trabajador venza al señor en determinado momento, genera *nuevo señor* (por ejemplo burocracia, que controla en un nuevo señorío) porque si es sólo la primera dialéctica, no justifica la posibilidad del hermano desde sí misma.

La nación es una formación histórica, no una esencia o sujeto sustancial. Vivimos hoy en una etapa donde sólo sobrevivirán las grandes naciones, moviéndonos hacia la constitución posible de un Estado universal. En este marco, recordemos que América Latina, hace medio milenio, nace de un acto de dominación. Pero, en este acto, en el que España y Portugal irrumpen sobre los mundos indígenas, por el cruzamiento de las dos dialécticas, en el seno de la dominación también se regenera sin cesar la hermandad: se trata de una dialéctica muy precaria y sutil, donde comienza nuestra nueva formación nacional. América Latina comienza a generarse a través de la dialéctica del amo y el esclavo, pero mezclada con la del hermano, o sea, de reconocimiento del hombre por el hombre, misionero, o el dominador que se volvía padre. El compañero de la india que, si no era esposo, por lo menos engendraba un hijo en el que se unificaban en forma distinta a la del amo y el esclavo. Un gigantesco proceso empieza a refundir todo desde el siglo XVI y se empieza a gestar una nación a escala de América Latina, que supera y trasciende a las solidaridades de clanes y tribus. El imperio hispánico va a destruir otros imperios y poderes. Va a romper el Imperio Azteca, el Imperio Inca y va a transformar a otras múltiples comunidades que había en América Latina. Existían unas 150

familias lingüísticas, indicio de la dispersión e incomunicación precolombina.

Vamos naciendo nación desde la dominación, sutilmente entrelazada con la hermandad, en múltiples formas, entre ellas la misión que es siempre ambigua —le hace el juego a la dominación en cuanto genera hermandad en lo desigual—, pero al engendrar hermandad va minando también la dominación. Es lícito afirmar ambas cosas. La historia no hace la división absoluta del trigo y la cizaña.

A través de ese proceso interno, América Latina desemboca en la Primera Independencia que es su ruptura en 20 Estados y nuevas formas de dependencia al imperio inglés y luego al imperio yanqui. Como construir una Nación implica un ámbito de autarquía, una capacidad de subsistir propia, los Estados de América Latina necesitan superar hoy sus límites estatales, dentro de los cuales ya no tienen posibilidad de autosubsistencia, no constituyen ya ámbitos que posibiliten la realización nacional. Por eso, los Estados hablan hoy de integración y aparecen mil formas nuevas de entrelazamiento que, desde la intimidad del conjunto de los Estados, se recupera la necesidad de un pensamiento globalizador sobre el conjunto de América Latina. La cultura común es una forma de poder fundamentar la unificación nacional, la autoconciencia nacional, es ya un paso fundamental hacia la liberación, implica un nuevo *poder* efectivo, político, de nuestro pueblo latinoamericano en formación. Recapitulando, digamos que la nación no es una entidad perpetua, una esencia inmutable. Es un ser temporal, contingente. La historia es un gigantesco cementerio de naciones. La nación es un proceso de generación: mater, nacimiento, es patria, es filiación y es hermanos; se universaliza políticamente en hermanos. Así, la nación constituye un ámbito de exigencia de solidaridad y de justicia y de libertad por esa estructura fundamental. A pesar de la contradicción —que la está corroyendo continuamente— de la dialéctica del amo y el esclavo. La primacía de ésta puede lograr romperla, ya sea por dentro, ya sea a través de un señorío exterior. En el dominio desnudo de la dialéctica del señor y del esclavo, no hay nación, hay colonia y factoría.

América Latina es una semi-nación. Por eso es nacionalista,

porque intenta construir un espacio histórico viable, a la altura de nuestra época, que exige acumulación de capital, ciencia, técnica; sin un amplio espacio político, ámbito de autarquía, de subsistencia, la nación no puede vivir.

Para ver la complejidad, la dificultad de ese entrelazamiento *amigo-enemigo*, podríamos recordar —como símbolo— al Inca Garcilazo, hijo de un conquistador y de una princesa inca, en bifiliación de un señor y una dominada. Sin embargo, no lo es en los términos de *amo-esclavo*, porque se engendra esa filialidad. El Inca es un hombre que adopta la lengua del pater, escribe en español, se hace sacerdote. Su vocación no es de conquistador, sino de hermandad. A través de la lengua del pater dominador, va a recrear la historia de la mater. Va a escribir los “Comentarios Reales” por los que recupera la historia del Incario. Pero no en la lengua del Inca, sino ya como hijo de esa síntesis cultural. Lo pongo como ejemplo para que se vea la utilidad y la dinámica que significa esta doble dialéctica de señor-esclavo y varón-mujer, unificada en la de amigo-enemigo.

Hemos visto cómo desde la Iglesia se retoma y ahonda la idea de *pueblo*. Y hemos visto cómo desde los Estados o semi-naciones de América Latina, la vida les exige recuperar en conjunto su pasado histórico, porque intentan reconstituirse como pueblo, como nación común. La historia no es fatalidad. Podrá haber en nuestro futuro latinoamericano una nación, dos naciones, cuatro naciones, o ninguna América Latina. Es posible que si domina la dialéctica del señor y del esclavo, pueda convertirse en un gigantesco Puerto Rico, que termine fundiéndose con otra Nación, generando un nuevo tipo de hombre, con una nueva forma de hermandad, pero ya en ruptura con lo que hemos sido. Con este ejemplo límite, quiero enfatizar que no será ya ni América Latina. No es posible descartar todas estas posibilidades que están muy seriamente hoy en los retos fundamentales de la historia. En la historia nada tiene seguro de vida. El hombre sólo se constituye como hombre en la comunicación, en el reconocimiento con el hombre. No hay hombre solitario. El hombre se constituye en el “nosotros” o sea en el lenguaje, en la interioridad de un pueblo. No hay hombre sino en la interioridad de un pueblo. Pero ese lenguaje se puede convertir en máximo ins-

trumento de amistad o de dominación. El proceso en que se va gestando España, desde el siglo XI al siglo XVI, también gesta la unidad lingüística. Cuando Colón parte a las Indias, se realiza la unidad de España, se hace la primera gramática en lengua romance por el obispo Nebrija, que al dedicarlo a la Reina Isabel le dice: "... cuando bien conmigo pienso y pongo delante de mis ojos la antigüedad de todas las cosas... una cosa hallo y saco por conclusión muy seria, que siempre la Lengua fue compañera del Imperio, y de tal manera lo siguió que juntamente con él crecieron y florecieron y muere junta la caída de entrambos". Hoy, en el proceso mundial de unificación, hay solamente diez o doce lenguas principales, que la historia en su complejo proceso ha ido decantando. De miles de lenguas existentes en la historia, ahora sólo tienen posibilidad de futuro diez o doce. De la dispersión a la unidad. Esto acaeció también a través de la dominación política. La expansión del quechua se impuso con la constitución del Imperio Inca. No es que los que hablan hoy en quechua lo hablaran originariamente, sino que hubo un proceso señor-esclavo que generó un ambiente histórico mucho más vasto que el quechua original y que finalmente se convirtió en situación de hermandad entre ellos. Pero luego, el Imperio Inca es desplazado por otro Imperio y otra lengua.

## PARTE II

Sentimos una necesidad de retorno a los orígenes por exigencias actuales urgentes. Generalmente usamos la expresión *Iglesia* en términos abstractos e ideales y no en términos históricos reales. Esa *Iglesia* no existe; lo que existe es una Iglesia histórica concreta, diversificada en los diferentes momentos de una historia efectiva. La Iglesia que llega a América Latina no es la misma que la Iglesia primitiva, no es la Iglesia romana, no es la Iglesia Celta, no es la Iglesia del Imperio Carolingio. Es una Iglesia muy particular y distinta de la Iglesia de Italia, Francia o Alemania, que le eran contemporáneas. Entonces, cuando hablamos de Iglesia, debemos siempre situarla en el aquí y ahora concretos en que se configura. Lo que llega a América Latina no es *la Iglesia* sino la Iglesia de España y Portugal en una época muy especial. Simplificando, en

sentido muy amplio, la Iglesia que se enraiza en América Latina es *barroca*. Quien no comprende el Barroco, no entiende a América Latina. Lezama Lima, en su ensayo de la expresión latinoamericana, afirma "el primer señor latinoamericano se llama *Barroco*". Y un Picon Salas señala que, a pesar de la crítica de la Ilustración y su herencia, América Latina no ha roto con su "laberinto barroco". La comprensión del barroco en la génesis de América Latina es un elemento central. No podemos hablar, en el orden histórico-cultural de *modelo*; me inclino más a usar el término *estilo*. La idea de modelo es muy rígida; la de estilo es más descriptiva, admite pasajes, fluctuaciones, ramificaciones, mezclas, transiciones. Es muy difícil aplicar al mundo humano la idea de *modelo* sacada de la matemática o de las ciencias. Al barroco, al estilo barroco, que abarca los más diferentes niveles de la historia, el arte, las formas sociales, religiosas, filosóficas, ideológicas, podemos concertarlo alrededor del Concilio de Trento. Nace como opuesto a Renacimiento; es el espíritu de la reforma católica en réplica a la ruptura del protestantismo. Hay autores que hasta han dicho que el barroco es el arte jesuítico. Creo que es un exageración; es más una apropiación de la Compañía. Esa base barroca de América Latina como formación básica nacional y como formación de la Iglesia de América Latina, sufrió la crítica fundamental de la Ilustración, que implica una gran reacción anti-barroca.

Luego, ya en el siglo XIX, la Iglesia se reconstituye desde el Concilio Vaticano I, pero, en el fondo, prolonga nuevamente el mundo barroco. Las iglesias latinoamericanas que se restauran en el siglo XIX son neo-barrocas, es decir, románticas. Su mayor expresión poética será un Paul Claudel. Y ese es el mundo eclesial que entra en crisis en el Concilio Vaticano II donde, como expusimos antes, la Iglesia, entre otros aspectos, asumía las dos grandes críticas de la modernidad para transfigurarlas: las críticas de la Reforma Protestante y las de la Ilustración. Ahora el que está en el banquillo de los acusados es el barroco, el mundo originario de América Latina. Tal la gravedad del impacto que se nos plantea en América Latina. Nuestro problema, que exige repensarnos a fondo, es si es posible reanudar y retransfigurar la herencia barroca, o si hay que eliminarla. Se nos plantean problemas muy hondos. La re-

consideración actual de la religiosidad popular, nos muestra la extraordinaria energía del sustrato barroco original.

Un rasgo fundamental del Barroco fue la reafirmación de todos los elementos descartados por la crítica protestante; o sea, reafirmó a María, a los santos, los difuntos, la validez de los sacramentos. Es decir, reafirmó los rasgos fundamentales del catolicismo popular medieval. De tal modo, reflexionando, el barroco nos remite a cómo se genera la religiosidad en el medioevo español. Tengo la convicción que la mayoría de las formas de religiosidad popular de América Latina tienen el sello fundamental del mundo medieval español y portugués. La incursión a las raíces nos lleva a preguntarnos cómo se forma la Iglesia española, que es el sujeto protagónico de la evangelización original de nuestros pueblos.

Voy a proseguir con la exposición de dos puntos. Primero, la relación de *pueblo y guerra* y, segundo, la relación de *pueblo y comunión de los santos*. Será una aproximación a la dialéctica de la amistad y del amigo-enemigo.

No podemos dar por sobreentendido nada. Es útil una breve recapitulación sobre España. Esta logra su primera unidad bajo el Imperio Romano. Es totalmente latinizada, o sea, habla la lengua de su dominador y la convierte en su lengua, es decir, el medio de su reconocimiento mutuo. Es a la altura de la vida de Jesucristo cuando España acaba su ciclo de latinización. El último resto vasco fue el último en perseverar. Luego es rápidamente cristianizada —no se sabe si San Pablo llegó a España y es muy discutible si lo hizo Santiago Apóstol—. Más tarde, con Osio, interviene en el primer Concilio de Nicea. A esto siguen las invasiones bárbaras, los visigodos.

Con el nuevo mundo germánico, se invierten los problemas de la evangelización. En la evangelización inicial, durante el Imperio Romano, que se realiza en el interior de un solo Estado, los evangelizadores debieron aceptar el reto gigantesco de asumir intelectualmente la más alta cultura, la tradición de Aristóteles, Platón, los estoicos, etc. A través de la patrística griega y latina lograron digerir esto, asimilaron la tradición antigua. Sólo se supera lo que se absorbe. Ese mundo se derrumba ante la invasión bárbara que lo es de pueblos de muy bajo nivel cultural. La Iglesia se convierte

en la conservadora de los viejos restos de la cultura antigua, explicitada en el latín culto. Tal el origen de la idea humanista que el latín era la lengua de la cultura. Y la Iglesia, dominada por los bárbaros pero culturalmente superior, a través de varios renacimientos de lo antiguo va a evangelizar el mundo germánico. Isidoro, el fecundo visigótico, es símbolo de esa nueva simbiosis que, en España, será barrida por la ola musulmana del siglo VIII. El mundo latino-visigótico queda reducido y encerrado en los montes cántabros. Desde allí se inicia el proceso de la Reconquista que va a durar ocho siglos y va a determinar los caracteres de la Iglesia de España, marcada hondamente por esa lucha. Fijense que la vida de América Latina no llega a cinco siglos, para tomar idea de la incidencia. Es una lucha de sobrevivencia nacional a través de una guerra de reconquista. Esto marcará profundamente a la Iglesia, militante, que va a estar íntimamente ligada a todos los procesos de la formación del pueblo español. ¿Cómo se forman el pueblo y la Iglesia en España? Pondría dos símbolos: *Santiago y la Orden de Chumy*.

¿En qué momento surge el culto a Santiago? El hombre se constituye en su dignidad humana ante el riesgo de muerte. El hombre sólo afirma su humanidad ante la experiencia de la muerte. También los pueblos. Los pueblos se constituyen en los momentos de peligro de muerte, de riesgo absoluto de no ser. O sea, en la guerra. La memoria fundamental de todo pueblo siempre es una memoria épica. Épica es la trama de los acontecimientos fundamentales, porque recuerda los momentos de riesgo de muerte, donde un pueblo afirmó su libertad. Porque la libertad es una reafirmación ante el riesgo de muerte. Si no se corre riesgo de muerte amengua la vida. El fenómeno de la guerra en la historia, que es el peor flagelo de la humanidad, que es el colmo de la enemistad del hombre con el hombre, es también de algún modo absolutamente decisivo en la formación histórica de un pueblo. Con Hegel creemos que el hombre afirma su dignidad absolutamente ante la muerte. Pues allí se implica la afirmación de algo valioso, que trasciende el mero hecho de vivir vegetativo. El hombre es portador de algo más que el mero vivir, por eso está dispuesto a sacrificar lo que es su contingencia fundamental. De ahí que la idea de valor, de suyo implica



a la vez lo que vale y lo que tiene capacidad de asumir en riesgo de muerte, de valiente. No hay valores que no impliquen valentía. Cuanto más ato el valor, mayor valentía. La fragilidad de la contingencia, la amenaza sobre la finitud del hombre, hace que éste sea una unidad de fragilidad, fortaleza y valor. Valor en el orden que Rilke señala a un joven poeta: sé poeta solamente si mueres de no serlo. Existe el riesgo de muerte a todos los niveles, no solamente en el aspecto físico. La generación del pueblo español es a través de la más larga *gesta*. Va a tener su símbolo en Santiago, el apóstol que se convierte en el auxilio permanente de los luchadores contra el moro. La imagen del santo con su casulla blanca aparece en todas las crónicas de la conquista de América. Se cuenta de Hernán Cortés que en un momento de una batalla contra los aztecas vio a Santiago con su caballo blanco y sintió que su causa era justa: el apóstol no podía luchar por una causa injusta. Todavía hoy, en varios lugares de América Latina, Santiago Apóstol es venerado por indios. Lo digo para que no sientan que estoy haciéndoles una arqueología gratuita sobre el apóstol. Santiago es el símbolo de la constitución nacional bajo el riesgo de muerte de un pueblo que se afirma originariamente como cristiano en una guerra defensiva. Porque este es otro punto fundamental. La gesta española no fue nunca guerra santa en el sentido musulmán. La guerra santa era inherente al mensaje de Mahoma, era de derecho divino. En cambio, para los cristianos nunca la guerra integra el Mensaje. En absoluto. Para los cristianos la cruzada y la reconquista fueron guerras con contenido religioso, pero no eran "santas" *per se*. De todas formas, el guerrero adquiere una importancia inmensa y se convierte en un arquetipo equivalente al mártir. En esta gesta nacional, el mártir, el viejo mártir comido por los leones, se convierte en el guerrero que muere en la lucha por la formación nacional. Lo que acaece, de hecho, es que entonces se hace inseparable el cristianismo del sobrevivir nacional. Eso fue inherente a la Reconquista ante el musulmán. Y tal historia va a imprimir rasgos muy hondos a la Iglesia de España, de Castilla. El apostolado toma un carácter miliciano (más que militar). Esto se percibe hasta en sus santos: San Ignacio, que habla de la Compañía de Jesús como de una Iglesia

*militante*, aunque en otro sentido. La historia de Santiago es apasionante y hermosa pero no la voy a contar, pues el tiempo apremia. Lo esencial es que no hay pueblo si alguna vez no fue "pueblo en armas".

Pero eso no basta, eso no es todo. Tiene su reverso. La constitución de la nación, de un pueblo, está ligada a grandes actos de amor, al poder del amor de la santidad.

La España del barroco es la de Santa Teresa. Han variado las formas de la espiritualidad, y en el siglo XVII el símbolo nacional, que era Santiago, intenta ser reemplazado por Santa Teresa. Quevedo escribe su célebre defensa: "Mi espada por Santiago", resistencia de un viejo mundo contra un símbolo nuevo y femenino, diciendo que significaba una especie de adocenamiento de la Iglesia y que seguramente al cielo iban muchos más guerreros que sacerdotes y obispos. Este conflicto revela las dos dimensiones de la España que nos evangelizó.

Recientemente un belga ha escrito sobre la historia del cristianismo en Brasil. Pero Hoornaert es un belga antimilitarista que invierte abstractamente la posición de Quevedo: su punto de partida es que, por definición, el guerrero es malo. Y entonces, obviamente, va a malentender toda la inmensa problemática de la conquista americana. Pero volvamos a los santos, al poder del amor. El otro aspecto de la formación de los pueblos, que son sus santos, en España y Portugal está ligado también íntimamente a los rasgos del cristianismo germánico, a Cluny. Esta Orden y su espiritualidad llega por vía de la peregrinación a Santiago. En Cluny se van a concentrar en forma más nítida los rasgos del cristianismo germánico. Los rasgos del mundo germánico, ese mundo bárbaro que se cristianiza pero que va a darle sello a la Iglesia, es el *catolicismo de los milagros*. No es que los milagros estén ausentes en los otros modos de vivir el cristianismo en la historia, sino que en el mundo germánico el milagro ingresa en la cotidianeidad. Es un mundo estructuralmente milagroso y taumaturgo. El santo ya no es el santo del cristianismo primitivo, no es ante todo el testimonio de un hombre que ha alcanzado la plenitud de su fe, sino que el santo —ante todo— es en los pueblos germánicos una teofanía, una manifestación inmediata del poder de Dios. Es pura hierofanía.

Decíamos, para explicar, que el mundo oscila arquetípicamente entre dos polos opuestos. Un polo es: si el mundo es manifestación del poder libre de Dios, o sea, un acto de creación, el mundo se puede convertir directamente en espejo de Dios, en vestigio, camino, símbolo de Dios y pierde consistencia propia, pues las cosas no son en sí mismas, sino que son espejos enigmáticos que conducen a Dios. Esto se muestra en la índole extremadamente simbólica del pensamiento medieval, pues es un mundo de espejo divino enigmático. Entonces, todo acontecimiento es de algún modo susceptible de ser milagroso. Estamos lejos de la sobria frase de Descartes, que dice: "Tres milagros hizo Dios: la Creación *ex nihilo*; la libertad humana y la Encarnación". Esos son los tres milagros fundamentales. En cambio, aquí las multitudes germánicas eran insaciables. La textura cotidiana se sostenía en infinitos milagros. Incluso sin relación ética directa. Por ejemplo, hay cronistas que cuentan que venía una procesión con un santo y estaban un rengo y un ciego que salieron disparando porque no fuera a ser que al santo se le ocurriera hacerles un milagro y al ser curados perdieran su medio de vida. Tal era el clima popular. El santo no es, ante todo, modelo moral de vida cristiana, sino que es mediación libre, gratuita, del poder de Dios.

El otro polo de la concepción del mundo, sería aquélla que reconoce consistencia a la creación de por sí, por ejemplo Santo Tomás, y, extremándose, aquella que erige a la creación como ser único, increado: en ese extremo materialista, el mundo a solas, es obvio, no es espejo de nada, no es símbolo, sólo es su propia onticidad. Así, el milagro se hace impensable. Estamos en el linde natural a-milagroso de un mundo sin Dios, libertad y poder.

Pero nuestra historia comenzó por la otra punta de ese cristianismo germánico que se va a objetivar en forma eximia en Cluny, en el arte románico. Es hija de ese catolicismo que convierte la peregrinación en fiesta, donde hay una irrupción extraordinaria de la imagen. Es el que introduce en la Misa la invocación a todos los santos y la oración por los difuntos. Sobre esto también habría que extenderse mucho, pues está en la entraña generadora del catolicismo popular que llega y forma a América Latina. Porque a América Latina no llega Vitoria, pues con teó-

logos estaba en sus cátedras. Nos importa más entender ese catolicismo popular originario que a intelectuales de aquellos tiempos.

Como nosotros no hemos hecho todavía un regreso a la historia desde la idea de *pueblo de Dios en situaciones históricas concretas en determinados pueblos seculares*, hemos empobrecido toda la idea de Iglesia y de América Latina como pueblos. Existen generalmente historias eclesiales institucionales, con un espíritu jurídico-canónico que responden a un tipo de eclesiología. Nosotros debemos recrear otro tipo de eclesiología, otro modo de comprender nuestra propia historicidad, los modos en que se ha ido generando el pueblo de América Latina.

Para acabar, diría yo que los santos son el símbolo de la primacía absoluta del amor, cuyo rasgo fundamental es que ningún acto del hombre se acaba en el individuo hombre, sino que hay una penetración en toda la historia del hombre. Todo hombre está comprometiendo a todos los hombres, salvándolos o perdiéndolos. En una ética individualista cada acto se me imputa a mí solo, en tanto que para la Iglesia cada acto mío está perturbado o construyendo el conjunto de toda la historia del hombre. En la Comunión de los Santos, el sacrificio y la contemplación del santo es capaz de reparar al otro, hay una reversibilidad de los méritos. El mérito mío es posible que salve o contribuya a salvar esencialmente a otro. Es la primacía del universal. Es aquello de San Pablo: cuando alguien sufre, todo el cuerpo de la Iglesia gime. Desde el comienzo hasta el fin. Cuando hay un acto de bondad, toda la Iglesia entona alabanza.

En última instancia, la Comunión de los Santos es el modelo esencial en toda gran empresa histórica. Así será bajo formas múltiples y aún disfrazadas. Roger Garaudy, en su obra *El marxismo en el siglo XX*, termina con una magnífica reflexión sobre la Comunión de los Santos tal como la expresa Paul Claudel, como el horizonte radical de toda la historia del hombre. Como marxista reconoce que lo de la Comunión de los Santos es la mejor formulación posible del momento de la reconciliación, del reconocimiento del hombre por el hombre. Los Santos, en última instancia, son la medida de la historia del hombre. Es con escándalo que hemos asistido estos años a una iconoclastia, a una expulsión de tantos

santos de los templos, hiriendo al pueblo. El asunto es rescatar esas raíces, contribuir a transfigurarlas en función de las exigencias de la actual evangelización en América Latina, que esté en continuidad con lo que es la experiencia básica fundamental de los pueblos de América Latina.

Nuestra breve excursión a las raíces de la evangelización en América Latina, termina con el rescate de dos motivos originantes de los pueblos que expresa muy bien el recordado poeta Leopoldo Marechal:

“Y has de saber que un pueblo se realiza tan sólo  
 Cuando traza la Cruz en su esfera durable.  
 La Cruz tiene dos líneas: ¿cómo las traza el pueblo?  
 Con la marcha de sus héroes abajo (tal es la horizontal)  
 Y la levitación de Santos arriba (Tal es la vertical de una  
 [Cruz bien lograda)”

## MUERTE E INMORTALIDAD en el Rig Veda y en el Atharva Veda

Por F. TOLA

En el presente trabajo examinaremos la información que nos dan el *Rig Veda* y el *Atharva Veda* acerca de las creencias sobre la muerte y la inmortalidad entre los arios que invadieron la India por el año 1700 a.C. y se establecieron primeramente en la región nor-oeste del subcontinente para luego infiltrarse hacia el este y hacia el sur. No se piense que en la exposición que sigue todo será claro y coherente ni que se puede dar respuesta a toda pregunta que se suscite. La información que nos proporcionan los Vedas es incompleta y parcial y además las creencias, que consignan, no siempre armonizan entre sí. Observemos desde ahora que muchas de las creencias que vamos a encontrar son propias de los pueblos primitivos.

### Formas de disponer el cadáver. Los ritos funerarios

Cuando el hombre moría su cadáver era enterrado (*anagnidagdha*, *nikhâta*) o quemado (*dagdha*, *agnidagdha*). Estas eran las dos formas más usuales e igualmente válidas de disponer del cuerpo muerto<sup>1</sup>, pero la preferencia por la cremación fue cada vez más marcada<sup>2</sup>. Hoy día, en la India, en la comunidad hindú, la forma corriente de disponer de los cadáveres, con escasas excepciones, es la cremación.

La cremación o el entierro se llevaba a cabo de acuerdo a un procedimiento rigurosamente establecido, sobre el cual tenemos abundante información proporcionada por obras ritualísticas de época posterior. No trataremos del mismo, por caer fuera del tema del presente trabajo. Los capítulos relativos a los ritos fúnebres en las obras de Oldenberg, Keith y Gonda y sobre todo el libro de Caland sobre el mismo tema se ocupan *in extenso* de las ceremonias que se realizaban cuando el cadáver era enterrado o, lo que era más frecuente, quemado.

### El individuo sobrevive. No se cree en la existencia de un alma

La cremación o el entierro del cadáver no significaba la extinción

<sup>1</sup> El *Atharva Veda* 18,2,34, con las palabras *paroptâh*, lit. “arrojados” y *uddhitâh*, lit. “expuestos”, se refiere a otras dos formas de disponer el cadáver, pero no se tiene mayor información al respecto.

<sup>2</sup> Oldenberg, *Die Religion*, p. 570; Keith, *The Religion II*, p. 417; Macdonell-Keith, *Vedic index I*, p. 8 y II, p. 175.