

NOTAS

I

FILOSOFIA DEL CRISTIANISMO Y TEOLOGIA

POLEMICA EN TORNO A BLONDEL EN FRANCIA

En mayo del año recién pasado, tuvimos oportunidad de oír al Profesor de la Facultad de Caen, M. Henry Duméry, filósofo de inspiración blondeliana, en una comunicación que presentó a la Société Française de Philosophie acerca del tema "Filosofía y Religión". Comprobaba que la reflexión filosófica sobre la religión se despliega libremente en Alemania y los países anglo-sajones, mientras que en los países latinos y de predominio católico despierta suspicacias opuestas entre creyentes e incrédulos. Los primeros temerían, al parecer, una naturalización de lo religioso, mientras los segundos la rehuyen cordialmente como un tema sin interés. Se esforzaba por definir, enseguida, un método de análisis de la estructura formal de las doctrinas religiosas, una fenomenología que pusiese entre paréntesis la cuestión de su "verdad" para referirse sólo a la intencionalidad sacral de los "sentidos" humanamente comprensibles con que se constituyen las religiones positivas dadas. Constituir una "hierótica pura", una formalización de las religiones o una "fenomenología de la religión" y, en particular, del cristianismo, tal nos pareció su objetivo.

Los profesores presentes en esta sesión no fueron parcos en objeciones de fondo contra este proyecto: los profesores Gouhier, Hyppolite, de Gandillac, observaron que la formalización de la religión sería posible sólo en una filosofía que se definiera a sí misma como "formalizadora", lo que no es lo propio de toda filosofía, sino de la racionalista. ¿Qué garantía tendrá el filósofo que somete las nociones y doctrinas religiosas a una luz puramente lógica y formal, de conservar elementos auténticamente religiosos? (Recuérdese la consabida distinción entre el "Dios de los filósofos" y el "Dios de Jesucristo").

Duméry había expuesto y desarrollado ya estas ideas en muchas obras desde hace algún tiempo: *La foi n'est pas un cri* (1957), *Critique et Religion* (1957), *Philosophie de la religion* (1957), *Phénoménologie et Religion* (2.a ed., 1962), *Le problème de Dieu en philosophie de la religion* (1957) y algunas otras. En todas ellas se manifiesta un pensamiento personal y original, que no disimula, sin embargo, su inspiración blondeliana, inspiración precisada por una interpretación que dio a conocer en su obra *Blondel et la religion* (1954).

Esta última provocó una reacción precisa en un teólogo conocido por sus estudios acerca de la racionalidad de la fe, el P. Henri Bouillard s. j., quien publicó en 1961 su libro *Blondel et le christianisme*, en el que Duméry —reconocido en sus indiscutibles aciertos— es continuamente discutido.

Mientras para Duméry, la filosofía de la acción construída por Maurice Blondel consiste esencial y fundamentalmente en una filosofía autónoma y racional que al abordar al cristianismo lo hace sólo desde el punto de vista de la formalización racional, para Bouillard

ella es también una *filosofía cristiana* desde el momento en que nos proporciona una inteligencia filosófica del cristianismo en singular armonía con la actitud de fe en la revelación. Es por eso también algo más: "al menos una teología fundamental en esbozo, en cuanto investiga las condiciones trascendentales de la fe, es decir, la infraestructura racional implicada en el acto de fe" (1).

Esta es una de las posiciones del P. Bouillard contra la cual Duméry reacciona vehementemente, acusándolo lisa y llanamente de confundir Filosofía y Teología y suprimir la diferencia específica de sus objetos formales. Su airada protesta, junto a muchas otras observaciones críticas y nuevas explicaciones de la intención y del método blondeliano, toman un voluminoso cuerpo en un tomo de 640 páginas, publicado a fines de 1963 con el nombre de *Raison et Religion dans la Philosophie de l'action* (Editions du Seuil, París, 1963). No se hizo esperar mucho la réplica del P. Bouillard: en el número de enero-marzo de 1964 de los *Archives de Philosophie* publicó una nota extensa (2), después de haber insistido en su punto de vista en numerosas conferencias y artículos, particularmente en su obra "Logique de la foi" (1963).

El propósito de este comentario no es, evidentemente, volver a tratar de la distinción y conexión entre Filosofía y Teología de modo sistemático (3) sino sólo presentar las principales razones aducidas por ambos polemistas, para apreciar el planteo actual de una cuestión que interesa tanto al filósofo como al teólogo y que puede proyectar nuevas luces y actitudes prácticas en el campo de los estudios eclesiásticos.



Todo filósofo se atribuye con razón a sí mismo una competencia universal. Nada de lo real le es indiferente o vedado a priori: su derecho de investigación y reflexión racional se extiende a todo lo dado, sin más límite que el señalado por su instrumento de análisis, la razón natural.

Ahora bien, lo religioso en la esfera humana es algo dado. La experiencia y la historia nos muestran que existen creencias, doctrinas, instituciones, ritos, etc., que afectan hondamente al hombre y a su actuar. Muchos sectores científicos pueden preocuparse de ello: la psicología, la sociología, la historia. ¿Cómo puede interesarse en ello la filosofía? ¿Qué tipo de conocimiento acerca de lo religioso será propiamente filosófico? La respuesta dependerá de la idea que se tenga de la filosofía y de la reflexión que le es propia y constitutiva. Para algunos antiguos Padres de la Iglesia, siendo la filosofía el amor a la verdad, a toda verdad, dado que el cristianismo es verdadero, adherir a él y ponerse en su escuela, era en verdad un modo de filosofar. No es que confundieran Filosofía y Teología, pero sobreponían a la Filosofía una actitud más general y total, la religiosa, que se encontraba realizar también el ideal de vida filosófica.

(1) Bouillard, *op. cit.*, p. 256.

(2) H. Bouillard, "Philosophie de l'action et Logique de la foi", en *Archives de Philosophie*, 1964, pp. 113-150.

(3) Para una exposición tomista del tema, cfr. G. M. Manser, *La esencia del Tomismo*, Madrid, 1947, pp. 121-150.

Esta posición tenía el inconveniente y la ventaja de su sencillez y pudo perdurar por siglos. Por cierto que ahora no basta definir a la filosofía como amor a la verdad. Y resulta siempre ilustrativo el recordar que fue un hombre religioso, Tomás de Aquino, quien al constituir el estudio y amor a la Verdad revelada como ciencia, dejó a la razón natural la posibilidad de buscar independientemente su propio método para constituirse a su vez en ciencia y sabiduría. El mismo empleó libremente el modo de filosofar de un pagano, pero enseguida se hizo crónica la necesidad de comenzar todo de nuevo, volviendo a partir desde los fundamentos. Descartes, Kant, Hegel, Bergson, Husserl, son otros tantos nuevos comienzos en que la Filosofía busca su identidad.

Hemos echado esta ojeada histórica para mostrar que la cuestión abstracta que pregunta por la relación entre filosofía y religión es susceptible de diversas posiciones concretas, según sea la filosofía de la que se parte. Ahora bien, la empresa blondeliana —y en esto están de acuerdo Duméry y Bouillard— es a todas luces rigurosamente filosófica en el sentido moderno heredado de la tradición cartesiana y kantiana, que Blondel mismo define en el primero de los dos aspectos solidarios y complementarios que le parecen esenciales:

1º Por una parte, “purificada de toda mezcla, la filosofía consiste pues, no ya en la aplicación heterónoma de la razón a una materia o a un objeto, ya sea dado por los sentidos o por la revelación, sino en la aplicación autónoma de la razón a sí misma” (4). Estas son las líneas que subraya Duméry, porque entiende que “la filosofía se limita a analizar nociones, determinaciones racionales, dondequiera las encuentre, aun en el seno mismo de la religión positiva, con la condición de que se trate sólo de nociones, de determinaciones puramente racionales, respecto a las cuales puede mostrar que son inmanentes en nosotros, que se confunden con la razón y con la lógica de la acción” (5). Según este aspecto la filosofía, ya sea una crítica trascendental kantiana, ya una fenomenología hegeliana o husserliana, ya una doctrina de la ciencia fichteana, es siempre una reflexión del pensamiento sobre sus propios contenidos y sobre los encadenamientos lógicos mediante los cuales se hace posible un saber universal y necesario. Es el sentido idealista de la filosofía, pero no del idealismo que cierto realismo acético acusa de comprometer el valor del conocimiento, sino del idealismo inevitable que es al mismo tiempo el único realismo válido para quien no consiente precisamente en tomar erradamente sus conceptos por realidades.

2º Pero este aspecto es estrechamente solidario del segundo que Blondel señala a continuación: “al mismo tiempo y precisamente porque la filosofía determina y restringe su alcance, amplía su competencia” (6). Es decir, el método de análisis reflexivo y racional formal es válido para ser aplicado dondequiera se encuentre un encadenamiento lógico, conceptos inteligibles, contenidos objetivos significantes. Y gracias a eso, “no solamente la

(4) Lettre (1896) en *Premiers écrits de Maurice Blondel*, P.U.F., 1956, p. 71; citado por Duméry, *Raison et religion dans la philosophie de l'action*, p. 499. Según esto, Blondel acepta el método de inmanencia y no su metafísica.

(5) Duméry, *op. cit.*, p. 499.

(6) Lettre, pp. 71-72.

filosofía se hace capaz de abordar —sin deformarse ni deformarlas— todas las cuestiones más precisas de la conciencia cristiana, sino que aun, no puede dejar de examinarlas con el mismo espíritu con que examina todas las otras cuestiones, cuya estrecha ligazón forma un mismo y único determinismo. Y esto es precisamente lo que, por una parte, responde a la invencible necesidad de la razón que, protestando contra lo que se ha llamado “filosofía separada”, reivindica el problema religioso con el mismo derecho o más ardientemente todavía que cualquier otro problema; por otra parte, lo que *entra en consonancia con la teología*, la que no se deja ni tocar a fondo, ni abandonar o despachar...”(7).

Estas son las líneas que subraya Bouillard (el subrayado de esta cita es nuestro) para sostener que ese mismo esfuerzo está en la línea del “*intellectus quaerens fidem*” de San Anselmo: “Ambos (San Anselmo y Blondel) son creyentes que, sin poner en duda su fe, quieren comprender y hacer comprender su racionalidad, de tal manera que aun el mismo incrédulo sea conducido a la fe. Ambos aceptan al comienzo de su marcha intelectual la problematización de su fe por parte del que no la tiene, suspenden su afirmación de creyentes y se colocan en el punto de vista del contradictor y a partir de allí desarrollan una argumentación racional que, al no implicar ninguna premisa de fe, debe valer en principio para toda inteligencia” (8). “En ambos pensadores, dice más adelante el mismo autor, la *ratio* encontrada de esa manera, permanece siendo la *ratio fidei*, en el sentido en que requiere la confirmación de una autoridad superior y que no exime del acto de creer (9). Y concluye que, aunque la obra de Blondel sea esencialmente filosófica, dirigida a los incrédulos, procura sin embargo una inteligencia del cristianismo que constituye un “esbozo de teología especulativa”. . . “No puede discutirse su carácter filosófico pero tampoco puede desconocerse su carácter teológico. . .”, y precisa: “no de teología dogmática, sino de teología fundamental” (10).

Afirmación que, como dicho ya, escandaliza a Duméry, quien dedica numerosas páginas de su nueva obra para refutarla (11). Arguye, en primer lugar, apelando a la distinción hecha por Maritain entre *naturaleza* y *estado* de la filosofía, y admite que la blondeliana pueda considerarse *cristiana* por su estado (condición circunstancial de elaboración en que se encuentra el sujeto pensante) y aun *católica* (como la quiso denominar el mismo Blondel), por el reconocimiento que hace de la insuficiencia de derecho de la filosofía, que señala un vacío que sólo puede ser llenado por aportes que vengan al hombre de una fuente superior al de todo orden de la razón y de la naturaleza. Pero en ningún caso admite que sea cristiana o católica por su naturaleza, porque desmentiría así la autonomía filosófica que Blondel se esmeraba tanto en respetar. No obstante, Duméry llega a admitir que la racionalidad con que trabaja la filosofía de la acción sea un “racional teológico”: “Este racional puede estar incluido en ciertas ocasiones, en datos supra-racionales; este natural puede ser subyacente a afirmaciones sobrenaturales; puede ser, *por otra parte y en ciertos*

(7) Lettre, p. 73.

(8) *Blondel et le christianisme*, p. 250.

(9) *op. cit.*, p. 251.

(10) *op. cit.*, p. 254.

(11) *Raison et Religion dans la philosophie de l'action*, pp. 499-552.

casos, *bajo otro respecto*, un racional teológico. Pero Blondel sólo lo toca y lo convierte en filosofema, cuando tiene la certeza de que se trata de algo no "religioso", que sabe innaturalizable, sino de algo racional puro, racional homogéneo al determinismo natural de la acción humana" (12).

La primera parte de este texto contiene el punto máximo de convergencia de los dos intérpretes blondelianos, pero el acercamiento queda enervado en la segunda frase, que conduce a separar "lo religioso" de toda racionalidad. ¿Cómo podría sostenerse que Blondel consuma esta separación, cuando su análisis filosófico y racional no retrocede ante los misterios más sobrenaturales y religiosos, como lo vemos en su obra largamente meditada, "La Philosophie et l'Esprit chrétien"?

Más adelante Duméry discute el sentido de las expresiones "intellectus fidei" y "ratio fidei". Según él, en el uso que hicieron de la razón los grandes teólogos medievales, no hay nunca confusión ni teología que sea al mismo tiempo filosofía: hay sólo una preparación a la iluminación de la fe, que es de otro orden y que no convierte nunca lo creído en sabido. La teología es ciencia racional, según este autor, pero toma sus principios sólo en la revelación, lo que da a su inteligibilidad y racionalidad una naturaleza específicamente distinta de la inteligibilidad y racionalidad natural. Como se ve, esta posición tiende a acentuar sólo la heterogeneidad irreductible entre ambas ciencias, entre las cuales habría solo contigüidad y no repugnancia formal.

Bouillard en cambio parece más bien preocupado de destacar la inmanencia de lo racional en lo revelado o, si pudiéramos decir así, la encarnación de lo revelado en la razón humana, de lo sobrenatural en lo natural. Constituye éste el tema propio de una antigua ciencia, considerada antes fundamentalmente filosófica, pero que ha ido asumiendo un estilo y formalidad teológica: la apologética. Dedicada, en tiempos del racionalismo y de la filosofía de las luces, a "demostrar la verdad de la religión cristiana", esto es, a demostrar racionalmente los motivos de credibilidad y de credentidad que imponen extrínsecamente la autoridad de una revelación y de un magisterio, recientemente —y Blondel es uno de los que han propiciado esta nueva orientación— se ha preocupado de criticar y valorar el sentido y la significación del contenido mismo de las verdades dogmáticas, para destacar su coherencia racional e intrínseca continuidad con los sentidos y valores simplemente naturales, inherentes a todo espíritu humano.

Esto último conduce a ampliar la tarea de la teología y a reconocer mejor esta zona mixta, filosófico-teológica, en que una ciencia que sabe que la revelación es verdadera (y por eso es *teología*) se aplica a hacer una crítica reflexiva y racional de su estructura inteligible (y por eso es *fundamental*).

Ella responde a la necesidad del diálogo entre el creyente y el incrédulo: el testigo de la fe no puede en ningún momento fingir que prescinde de ella: no puede más que hablar a la luz de lo que profesa la Iglesia, pero al dirigirse al incrédulo lo que le dice debe tener un sentido y un valor solamente racional natural. Lo que él profesa en su fe, no

(12) *op. cit.*, p. 513.

puede presuponerlo en la conciencia de su interlocutor, pero intenta conducirlo a ello. Por eso, "teológico en su inspiración, este discurso será filosófico en su determinación. Revestirá este doble carácter al mismo tiempo y en el mismo movimiento, pero no bajo el mismo respecto, ya que la posición del que habla es diferente, al menos al partir, a la del que escucha" (13). Y no por eso se esfuma el carácter racional y autónomo del discurso apolo-gista, ya que la inspiración teológica no penetra en su contextura interna y debe aceptar problematizarlo todo, incluso la cuestión de si hay un problema religioso.

En conclusión, el celo de Duméry por defender con razón la autonomía de la filosofía, parece conducirlo a combatir algo que en realidad no cae en la competencia propia del filósofo sino del teólogo, esto es, el valor y carácter de una crítica racional del contenido de los dogmas hecha desde el interior de la fe y dirigiéndose hacia el exterior. Que la filosofía de Blondel constituya al menos un "esbozo" de este saber —que puede denominarse teología fundamental o lógica de la fe— sin disminuir en nada la validez estrictamente filosófica de la empresa y la obra blondeliana, no hace más que poner de relieve su fecundidad y su proyección en la ciencia sagrada.

Esta conclusión nos parece tener una interesante consecuencia en cuanto al papel que debiera desempeñar la filosofía como propedéutica a la teología, en los estudios eclesiásticos. La actual sistematización neo-escolástica es en gran parte solidaria de la problemática racionalista del siglo XVIII, en la que se trataba sobre todo de asentar firmemente las cuestiones relativas a Dios y al alma; la de los manuales de filosofía "ad mentem Sancti Thomae", escritos a fines del siglo pasado o comienzos del nuestro, a su vez, se esmeran en tomar posiciones contra el idealismo y el positivismo. En nuestro tiempo la problemática ha cambiado: estamos en la atmósfera de la fenomenología y de la axiología. La religión, el cristianismo, se han presentado como susceptibles de un estudio objetivo, despreciado, científico, por parte de la historia, la etnografía, la sociología y la psicología. Clío, la musa histórica, ha llegado a ser indispensable a los mismos creyentes para la comprensión de la Sagrada Escritura, del cristianismo, de la Iglesia, porque nos esclarece y proporciona los sentidos y las significaciones de los fenómenos religiosos. Proporcionan así los antecedentes irremplazables para que una reflexión más fundamental emita un juicio de valor sobre esas significaciones: tarea propiamente filosófica; y si esta reflexión se hace a la luz de lo revelado en cuanto revelado, es tarea teológica.

Desde hace poco, la filosofía de la religión ha adquirido derecho de ciudadanía en la investigación filosófica actual y la riquísima tradición cristiana no puede ignorarla (14). Y entonces nos viene esta inquietud: ¿Cómo es posible que nuestra "filosofía cristiana" silencie casi tan totalmente lo religioso y lo cristiano? ¿Por qué estamos apresados por una sistematización de estilo deísta que gira principalmente en torno a la idea de "naturaleza",

(13) Bouillard, "Philosophie de l'action et logique de la foi", en *Archives de Philosophie*, 1964. p. 143. ,

(14) Sobre el tema, cfr. Georges Van Riet, "Y a-t-il chez Saint Thomas une philosophie de la religion?", en *Revue Philosophique de Louvain*, 1963, pp. 44-81.

cuando nuestros alumnos serán proyectados después a otra idea central, la de "sobrenatural", cuya conexión con la primera les será siempre un problema angustioso y en cierta forma ignorado?

Blondel nos aporta una saludable orientación: dentro de la más pura autonomía filosófica, es posible reflexionar sobre la acción, sobre el dinamismo de la voluntad y del espíritu, sobre la alternativa que afronta todo espíritu ante la idea de lo sobrenatural y que exige una opción, de la que depende la vida o la muerte espiritual del hombre y de las civilizaciones. Ello descubre la incurable insuficiencia de todo lo natural, la necesidad —y también la imposibilidad humana— de un sobrenatural venido de afuera, de lo alto, cuyos signos y condiciones pueden ser reconocidos en el que propone a todo espíritu un cristianismo viviente en una institución universal. De este modo la Filosofía recupera su digno papel y esa autoridad que consiste ante todo en un servicio al hombre en la más ardua empresa de descifrar su enigma y adquirir más esclarecida conciencia de sí en el mundo y frente a la inevitable trascendencia (15).

Jorge Hourton P.

(15) Este artículo estaba ya redactado cuando nos ha llegado el n. 4 de *Recherches de Science Religieuse* de 1964, que trae dos breves epílogos a esta polémica, uno de Henry Duméry y el otro del P. Bouillard. Ambos reafirman cordialmente sus propias posiciones y concluyen con un amistoso "shake hands" después que un vehemente cruce de aceros hizo saltar chispas que esperamos hayan aportado más luz sobre el tema.

II

MAS SOBRE EDUCACION CATOLICA

Desde la segunda mitad del año pasado se han venido publicando en las revistas *Mensaje y Teología y Vida* diversos artículos sobre la educación católica, frutos de una inquietud tal vez acentuada hoy.

En un tema tan complejo como éste no podían faltar lagunas, especialmente si se considera la particular resonancia que para cada educador tiene el asunto, y quisiera referirme a uno que otro hueco que me parece haber en todo lo dicho, o recalcar algún punto que me ha parecido insuficientemente destacado.

1. *La educación que dan nuestros colegios católicos, ¿se diferencia sustancialmente de la entregada por institutos neutros?*

La cuestión no se pone en el plano abstracto, sino en lo concreto.

¿Respondemos realmente a lo que se debe esperar de un establecimiento educacional católico? ¿Se justifica el esfuerzo que ello significa de parte de la Iglesia?

La pregunta ha sido planteada y analizada en serios estudios; sólo agregó algunas reflexiones de experiencia. Soy un convencido defensor de la educación confesional, cuya justificación no viene aquí al caso. Sin embargo, la realidad de buena parte de nuestros colegios católicos me hace pensar si no sería mejor orientar en otro sentido el esfuerzo educacional de la Iglesia.

a) Veo que de nuestros alumnos está ausente ese tipo de hombre que nuestra fe debe hacer surgir en el mundo de hoy. Defecto generalizado de una juventud que no se entusiasma fácilmente por encarnar esos tipos humanos que hemos visto en otros momentos: es cierto. Pero al mismo tiempo ese ideal de hombre cristiano lo veo lejano de algunos de nuestros educadores.

Cristianismo reducido a lo moral, pobre de contenido. Desencarnado, lejano de la vida adolescente; no valor que entusiasme y atraiga al muchacho y a la niña, sino que una suerte de refugio, sistema de vida que en último término justifica el no-compromiso.

b) Muchos de nuestros colegios poseen cursos deficientes de cultura religiosa, y los criterios de evaluación del nivel religioso logrado (si ello es evaluable) es con frecuencia falso: calificaciones de una religión-asignatura, prácticas de piedad fomentadas por el ambiente pero que caen al salir el muchacho de éste. No marcamos a fondo.

Se hacen grandes sacrificios y con frecuencia se habla de la abnegación de nuestros maestros. Pero no nos preguntamos si esa abnegación tiene frutos reales. No pretendo desconocer la acción interior de la gracia, pero señalo que el sacrificio y la abnegación son medios, y no fines. La actitud de hacer todo lo posible y dejar el resto al Señor puede ocultar pasividad, especialmente cuando no nos preguntamos con sinceridad si hemos hecho

realmente todo lo posible de acuerdo a las necesidades y a los medios pedagógicos de hoy.

c) La educación es orientación de un crecimiento, y en este orientar actúa como fuerza catalizadora la personalidad del educador: su definición de hombre realizado. Lo mismo sucede en el colegio: cuando éste es anodino pierde un rico medio de acción. Un colegio católico tiene tan valioso tesoro de donde sacar definiciones concretas en su línea educacional, que da lástima ver a muchos de ellos constituirse sin mayor precisión de finalidades y medios que la demasiado general orientación de educar cristianamente. Falta una nota característica, algo que proporcione a cada comunidad escolar un sello propio.

El hecho de que —salvo las diferencias económicas— casi todos nuestros colegios sirvan para casi cualquier alumno, nos está hablando de esa ausencia de definición que da a la vez riqueza y profundidad en una pedagogía.

d) ¿Hay una visión rica del hombre y del mundo que transmitamos a nuestros alumnos? ¿Una visión actual y dinámica bajo una óptica cristiana? ¿Hay un conjunto cultural nuestro que entreguemos con amor y entusiasmo? No se me diga que hay colegios y colegios y que existen educadores y educadores. Lo sé. Pero al mismo tiempo me atrevo a asegurar que el mayor porcentaje de respuestas a estas cuestiones es negativo.

e) Puede seguir con aspectos de organización escolar, donde la independencia interna que poseen nuestros colegios particulares hace más lamentable la existencia de ciertas fallas. Una de ellas, la ubicación auxiliar del educador seglar en tantos de nuestros colegios congregacionistas. Poca libertad de acción, ninguna voz en asuntos directivos, poco respaldo en sus actitudes frente a los padres de familia y a los alumnos.

Ausencia de verdadero sentido de comunidad escolar por deficiente incorporación del profesor al colegio como tal, en todos sus aspectos. También por poca incorporación del alumnado y de los padres de familia. Se teme a las organizaciones de alumnos; se les entrega pocas responsabilidades verdaderas. No se los oye en los asuntos que tocan a los caminos que el colegio debe seguir. Temor también para con los padres de familia. Se los cita para quejas de comportamiento de sus hijos, no para dialogar; no para hacer juntos el colegio.

Porque una comunidad escolar no es el edificio, ni la congregación que ha creado y regenta el colegio, ni la dirección del mismo, sino que la unión de elementos que en ella inciden: alumnos, padres de familia, profesores, dirección, personal administrativo y doméstico. Cada uno en sus funciones, pero todos cooperadores y responsables. Esto es comunidad. Y es ésta la mejor forma que tenemos de preparar a los alumnos para una vida responsable en la comunidad nacional y en la comunidad Iglesia.

Esta educación —valiosa, generosa, hija de esfuerzos serios pero no en mucho diversa que la dada en un establecimiento neutro— cuesta caro y requiere de personas. Desde la escuelita que subsiste gracias a los mil dibujos económicos del párroco hasta el colegio de moda que a veces se aloja en edificios que poco tienen que ver con la educación y la estrechez económica en que vive nuestra gente, la Iglesia realiza un enorme esfuerzo de dinero y de personal.

¿Se justifica este esfuerzo? Creo que hoy por hoy y en numerosos casos, no es justificado. ¿Significa esto que la Iglesia debería orientar en otro sentido esas fuerzas? Tampoco lo creo conveniente. Creo —sí— que desde hace tiempo necesitamos una clara línea pastoral en lo educacional, una acción real y unitaria de los diversos resortes que están a la mano. Con valentía.

2. *Cuando hablamos de educación nos referimos únicamente a la familia y al colegio. Hace falta tomar en cuenta un tercer campo: el de los movimientos juveniles*

a) Hubo un tiempo en que la educación era eminentemente familiar. El muchacho y la niña recibían en el hogar el mayor bagaje de hábitos que necesitaban. Se achicó la familia, se achicó la casa, salió la madre a trabajar, y el centro se desplazó al establecimiento educacional. Creo no exagerar si digo que actualmente ese centro real ha salido del colegio y se ha ubicado en un tercer sector: el de los amigos, de las reuniones de barrio o de población, de las actividades de grupos juveniles más o menos homogéneos y más o menos autónomos.

Los medios de influencia de estas agrupaciones son la opinión callejera, el cine, la revista, la propaganda de toda índole, la radio, las salas de entretenimiento. Su importancia sobrepasa para el adolescente a la casa (muchas veces centro de molestias y de aburrimento) y al colegio (horarios recargados amén de mil exigencias mal comprendidas).

Sin embargo, cada vez que hablamos de educación decimos que debe vitalizarse la familia y que debe modernizarse la acción pedagógica del colegio. Muy cierto, pero no podemos olvidar ese tercer campo. No hemos asimilado aún lo suficiente esta realidad: que el niño y adolescente de hoy posee fuera de la casa y del colegio sus centros de interés más marcados.

b) Esta reacción juvenil no es un mal, sino un hecho cuyas causas deben buscarse en diversos factores:

— Insuficiencia de la mayoría de las familias para dar satisfacción a las exigencias educativas del joven. Padres de escaso valor humano, desunión de esposos y poco ambiente de hogar, escaso número de hermanos, vivienda demasiado estrecha, problemas económicos que dan un ambiente general de permanente mal humor.

— Enorme sollicitación que la vida de la ciudad ejerce sobre el muchacho y la niña.

— Ambiente escolar que no responde por su parte a las inquietudes del niño y del adolescente.

— Búsqueda de libertad por parte del joven. Esta libertad, cuya educación debe ser el eje de una pedagogía, no es formada ni en la familia ni en el colegio por una entrega progresiva de responsabilidad, sino con frecuencia únicamente contrastada con obligaciones impuestas desde arriba.

c) De un modo progresivo es necesaria esta vida extrafamiliar y extraescolar como un medio hoy por hoy imprescindible de educación social. Todo está en darle un sentido a este medio ambiente. En hacer de él un verdadero medio educativo, aprovechando sus valores.

Es el campo de acción de los movimientos juveniles, los que actúan aquí con más eficacia y propiedad que en el ambiente escolar.

Entiendo por movimiento juvenil no una organización de adultos dirigida por adultos en bien de los jóvenes. Entiendo por tal una organización de jóvenes dirigida y llevada adelante por jóvenes, con la asesoría de adultos (educadores, asesores, capellanes). Puede ser de diversa índole: orientado especialmente hacia la acción apostólica, dirigido fundamentalmente a la formación espiritual, de política estudiantil, deportivo, social, gremial, etc. La experiencia nos ha mostrado que de todos ellos más prenden y con más fruto los que se nutren en las raíces educativas y psicológicas existentes en el muchacho. El scoutismo es de ello un ejemplo clásico. Pero es necesaria la pluralidad de movimientos para que ojalá todos los jóvenes y niñas tengan alguno que calce con sus disposiciones, posibilidades y necesidades.

d) El panorama de movimientos juveniles católicos en Chile es pobre e inestable. Alcanzan un número mínimo de jóvenes de nuestra patria, y pasan por altibajos derivados en gran parte de aspectos organizativos y de inestabilidad de dirigentes y asesores.

Un movimiento juvenil da al joven mística, ideal de vida. Cuando se entrega a él, la casa y el colegio cambian de fisonomía y el panorama entero de una educación se organiza y valoriza. Se facilita la educación de la fe por la aceptación voluntaria y personal del mensaje de Cristo. Se afirma el paso de ese concepto egocéntrico del mundo que caracteriza al niño, al concepto comunitario propio del hombre y de la mujer acabados. El movimiento juvenil educa en la acción. Educa la libertad en el ejercicio mismo de ésta. En él, el muchacho es su propio educador; se fomenta el interés, la disciplina interior y libremente buscada.

La necesidad de intensificar la labor de la Iglesia en este campo es de una urgencia dolorosa.

3. *Hace falta el trazado de una bien estudiada pastoral juvenil.*

a) Existe un mundo juvenil. Nadie lo ignora. Pero en pastoral y en su aspecto más restringido que toca a lo educacional, con frecuencia nos hemos acercado a él con criterios de adultos. Padrões de adultos, visiones que no valen en ese mundo. Lo que a nosotros nos hace reaccionar no tiene por qué mover al adolescente. Para llegar a él, hay que estudiar sus propios valores, sus criterios, su medio.

b) Para ello es necesario un trabajo previo de investigación. ¿Cuáles son los criterios con que el joven nos juzga a nosotros? ¿Cuáles sus móviles más eficaces? ¿Qué piensa el mundo juvenil de lo religioso, la Iglesia, el sacerdote? ¿Sobre el ámbito moral? ¿Sobre sus padres y educadores? ¿Qué exigen de ellos? ¿Qué piensan del hombre?

Deberá abarcarse todos los sectores:

- Diversidad de edades.
- Diversos medios socio-económicos.
- Distintos niveles escolares.
- Diferentes zonas geográficas.
- Distintas extracciones familiares.

Los educadores tenemos de todos estos temas algunas ideas sacadas del contacto diario con el mundo juvenil, pero talvez nos extrañaríamos al compararlas con los resultados de una encuesta que podría realizar el Departamento de Sociología Religiosa del Episcopado.

Este trabajo previo es ineludible y se lo deberá completar con informes maduros y concretos de quienes poseen mayor contacto con el ambiente juvenil. Sólo así se podrá trazar una línea pastoral realista.

c) Los resultados de una investigación de esta índole deberían dar lugar a un diálogo de pastores y educadores. Diálogo hondo. Con la voluntad de poner el hacha en la raíz, de hacer caer lo que ya no sirva y de utilizar lealmente los resortes que aparezcan como aprovechables. Diálogo amplio y detenido en el que los movimientos juveniles tendrían mucho que decir, junto a los padres de familia, los educadores y los pastores de almas.

La Federación de Scouts Católicos de Chile realiza sus Jornadas Nacionales de este año sobre el tema de "Scoutismo y Pastoral Juvenil" y desea invitar a cuantos se interesen en este diálogo. Pero su campo es reducido. A la Jerarquía corresponde tomar una iniciativa oficial en esta materia.

d) El diálogo debe ir seguido de conclusiones y de acción que corresponderá al episcopado trazar. Detalle de programas inmediatos y a largo plazo; descripción de pasos y etapas que deberán darse; de actitudes a tomar. Todo ello coordinando todas las fuerzas vivas existentes en la Iglesia chilena, con espíritu de cuerpo, en unidad de miras, con disciplina y organización, a la vez con iniciativa y dinamismo.

No estoy en condiciones de saber si este trabajo de preparación de una pastoral juvenil se está haciendo o se ha hecho. En todo caso haría falta que se lo conociera, se dialogara en torno a él, y sobre todo se actuara de acuerdo a él.

Sea como fuere, esta pastoral juvenil se manifiesta como una necesidad fuerte. Repito que no basta aplicar al mundo del joven los criterios de una pastoral adulta. No basta tampoco el trabajo que cada uno de nosotros realiza independientemente de los demás: se requiere una acción conjunta. Una acción definida no solamente en dos o tres grandes líneas, ricas pero poco analizadas en sus pormenores.

Gonzalo Gutiérrez Nagel
Profesor de Educación
en la Univ. Católica de Valparaíso

III

ASPECTOS DE LA CRISTIANIZACION DE HISPANOAMERICA
ENTRE LA LEYENDA NEGRA Y LA BLANCA

En el capítulo 117 de su *Crónica del Perú*, Cieza de León menciona a un cacique indio de Lampaz (cerca de Cuzco), que habiendo recibido el bautismo "salió con mucha alegría, dando voces, diciendo que él ya era cristiano, y no malo; y sin decir nada a persona ninguna fue adonde tenía su casa y la quemó, y sus mujeres y ganados repartió por sus hermanos y parientes y se vino a la iglesia, donde estuvo siempre predicando a los indios lo que les convenía para su salvación, amonestándoles se apartasen de sus pecados y vicios; lo cual hacía con gran fervor, como aquel que estaba alumbrado por el Espíritu Santo y continuamente estaba en la iglesia o junto a una cruz. Muchos indios se volvieron cristianos por las persuaciones de este nuevo convertido". Era el Jueves Santo del año 1547 (1).

Este pequeño episodio, que parece arrancado de los "Hechos de los Apóstoles", nos hace entrever aspectos de la evangelización de América bastante distintos de los que generalmente se toman en cuenta para emitir un juicio sobre aquel importante proceso histórico. Ya sabemos que el oscuro cuadro de sangre, explotación y conversión más o menos forzada con que la opinión común se solía representar la incorporación de los pueblos de América a la Iglesia, es falso o al menos unilateral. Pero quedan graves problemas. Ya el hecho mismo de que el Evangelio apareciera en América ligado a un poder político, requiere análisis y explicación.

En los últimos decenios, investigadores españoles e hispanoamericanos han hecho lo posible por disipar la leyenda negra que los siglos de la Reforma y de la Enciclopedia habían forjado en torno a la acción de España en América y que había invadido la literatura europea que se refiere a América latina(2). La visión positiva de la conquista y cristianización de América se basa generalmente en la legislación de Indias, las reales cédulas de los monarcas españoles, las ordenanzas de virreyes y gobernadores y los decretos de los concilios americanos. El cuadro de conjunto que se compone a base de tales documentos no sólo desmiente la leyenda negra, sino que comunica una impresión brillante y casi sobrenatural del proceso de incorporación de Hispanoamérica al ámbito de la cultura y la fe cristianas. No es exagerado afirmar que pocas veces en la historia hubo una intención más cristiana de gobernar que en los reyes de España y apreciable cantidad de sus representantes en América. El "católico y ferviente deseo de que se expandiera la fe católica" es una pasión que caracterizó a todo español fuese religioso o no. Pero si nos

(1) Pedro Cieza de León, *La Crónica del Perú*. Buenos Aires, 1945, pág. 285.

(2) Julián Juderías, *La leyenda negra*. Madrid, 1954.

Rómulo D. Carbias, *Historia de la leyenda negra hispanoamericana*. Madrid, 1944.

basáramos sólo en los documentos oficiales ¿no correríamos acaso el peligro de formarnos otra leyenda, blanca esta vez, pero leyenda al fin? Nosotros nos queremos preguntar más allá de las leyendas, negra o blanca: ¿Cuál fue el aspecto real de la conversión del hombre americano al evangelio? ¿Hubo en realidad una predicación auténtica del evangelio, seguida de una conversión o tuvo lugar más bien una incorporación más o menos violenta a los cuadros sociológicos de una cristiandad invasora y advenediza? ¿Cuáles fueron las características del Kerygma en América? ¿Cuáles fueron los frutos del anuncio evangélico y de la conversión de los indios? Sin pretender ser exhaustivo, nuestro estudio se orientará en base a estas preguntas.

ESPAÑOLES, INDIOS Y MESTIZOS.

La incorporación de los pueblos hispanoamericanos a la Iglesia se realiza simultáneamente por dos caminos principales:

1. La predicación directa de la doctrina cristiana a los habitantes primitivos de América y la organización de un género de vida propicio al desarrollo de la fe cristiana.
2. La mezcla racial de los indios con los españoles, que da origen al mestizaje, predominantemente cristiano.

Si bien sólo el primero es propiamente un método misional, también el segundo hecho tuvo los efectos de tal. Podemos decir que los habitantes de América terminan siendo cristianos tanto por la predicación como por la mezcla racial. La unión matrimonial (y paradójicamente incluso la extra-matrimonial) de un español con una india incluía o presuponía siempre la conversión al cristianismo de la parte infiel. Por eso la Corona española habla de "servicio de Dios" y "bien religioso" de los indios al tratar el tema de las uniones hispano-indias y ya Fernando el Católico aprueba los matrimonios "mixtos" (3). En este punto la conversión de Hispanoamérica se diferencia profundamente de la conversión de otros pueblos al cristianismo. No se enfrenta aquí sólo el apóstol o evangelizador con la masa pagana, sino que todo un pueblo cristiano se mezcla con el pagano, asimilándolo con mayor o menor energía y fruto a su propia religión. Sólo en las Filipinas se produjo una situación comparable a esta, pero aquí el elemento español fue mucho menos numeroso. La actividad de los ministros de la Iglesia en Hispanoamérica era al mismo tiempo misional frente a los indígenas, pastoral frente a los españoles emigrados a América o nacidos en ella y catequética con respecto de los mestizos, nacidos de la mezcla de ambos. Este gigantesco proceso estaba aún en plena gestación cuando con la independencia de los estados hispanoamericanos (1810-1823) vino a disminuir el impulso misional de la Iglesia y retardarse así la asimilación del indio al ámbito de la cultura cristiana y occidental. El "problema indio" es una consecuencia del entibiamiento misional y de la política liberal de los nuevos gobiernos republicanos, para los cuales los primitivos habitantes de América no eran ya "veri homines et fidei catholicae et sacramentorum capaces" (con todas las consecuencias que esto implica), como a petición de los obispos de México ha-

(3) Pedro Borges, O. F. M., *Métodos misionales en la cristianización de América. Siglo XVI*. Madrid, 1960, pág. 418, Nota 1.

bla definido Paulo III en su bula "Sublimis Deus" del año 1537, sino un elemento humano retardado que se oponía a la marcha de la civilización tal como ellos la concebían (4).

En la medida en que vuelven a despertar en la Iglesia de Hispanoamérica los impulsos misioneros se vivifica de nuevo la revolución religiosa y racial que comenzó con la llegada de los españoles a América y que no pudo continuar bajo el régimen filantrópico-educativo (en el mejor de los casos) de las nuevas repúblicas de inspiración liberal, en las cuales los elementos católicos ya no tuvieron la fuerza de hacer de levadura en la masa de harina. Es por esto que el redescubrimiento, la "toma de conciencia" de su propia historia americana es hoy tan importante para la misión, la catequesis y la pastoral en Hispanoamérica. Cada pueblo tiene su manera de convertirse y de vivir en Cristo y lo que una vez se ha constituido en característica de una determinada cristiandad no debe ser descuidado, sino cultivado con diligencia. La herencia cristiana de Hispanoamérica no debe ser considerada como una quizás preciosa reliquia histórica sino como factor dinamizador de la misión contemporánea. El estudio y la meditación de aquel proceso histórico que recibe el nombre de cristianización de Hispanoamérica tiene para el cristiano consciente de estas tierras el valor casi de una renovación colectiva del bautismo. Si el individuo renueva sus promesas de bautismo haciendo la "memoria" de su conversión a Cristo, ¿no pueden también pueblos enteros —representados por sus élites cristianas— renovar su vida haciendo la "memoria" de su incorporación a la Iglesia? Es cierto que hasta el momento no abundan los estudios sobre la Historia de la Iglesia en América y sin duda que se debe a esto que tal historia sea considerada más bien como un párrafo de la Historia eclesiástica de España (bajo el subtítulo de "L'Empire espagnol des Indes", como lo hace p. ej. *Histoire de l'Eglise*, de Fliche-Martin, tomo 19) que como una etapa vital de la expansión del cristianismo.

EN BUSCA DE LA FORMULA MISIONAL

Hemos definido ya una de las características de esta etapa "americana" de la Iglesia: la conversión va junto a la plasmación racial, con todo lo que esto significa de ventajas e inconvenientes. Dejando a un lado la poco estudiada historia de la pastoral y espiritualidad de la parte netamente española de la población de América, demos ahora un paso adelante fijando nuestra atención sobre todo en la historia cristiana del indio: la cristianización de América representa el primer encuentro del evangelio con el hombre primitivo; este encuentro tuvo consecuencias muy diversas en el dominio inglés y en el dominio español (5) y su trascendencia fue comprendida sólo poco a poco por los apóstoles de América. Al principio predicaban a los indios un poco como a la buena gente de Burgos, Sevilla o Valladolid, o, lo que es peor, les repetían ciertas lecciones aprendidas en las aulas de Salamanca. El fracaso fue rotundo y surgió la pregunta si el indio era des-

(4) Véase a este respecto: Carlos Corona Baratech, "Estudio de la Sociedad en el Río de la Plata", en *Anuario de Estudios americanos*, 8 (1951), 37 - 39.

(5) Cf. Joseph Höffner, *Christentum und Menschenwürde. Das Anliegen der spanischen Koloniaethik im Goldenen Zeitalter*. Trier, 1947, págs. 134 y 177.

cendiente de Adán, si era capaz de recibir el evangelio y los sacramentos, y si su evidente resistencia al evangelio era indicio de su condenación eterna. Toda la primera época de la misión americana es de consternación, polémica y escaso éxito misional, con la excepción de la Nueva España, e. d. México. Una especie de desconcierto horrorizado frente a este nuevo tipo de hombre impenetrable al mensaje salvador se trasluce en las cartas de los religiosos de la época (6). Para un español un hombre no convertible pasaba fácilmente a la repudiada categoría de los judíos y moros de Granada y no debemos olvidar que la España del siglo XVI y XVII no vió otra manera de resolver el problema que tal clase de hombres planteaba a su conciencia nacional que expulsarlos de su territorio. Ante el fracaso de sus primeros misioneros en Florida el propósito general de la Compañía de Jesús, San Francisco de Borja, pensó que se había producido el caso previsto por Jesús cuando había dicho a sus apóstoles que debían sacudir el polvo de sus zapatos y partir de la ciudad que no los había recibido. La "barbarie y rudeza de aquella nación" obligaba a los misioneros a buscar otras partes donde estuviesen más dispuestos los corazones. Esto era en 1570 (7). Los franciscanos habían hecho la misma experiencia antes de los jesuitas en diversas partes de América (8). Los dominicos, en cambio, se inclinaban más bien a ver la "barbarie y rudeza" no tanto en los indios como en los propios españoles. Fue uno de sus filas, Fray Antonio de Montesinos, que el cuarto domingo de Adviento de 1511 lanzó desde el púlpito de la catedral de Santo Domingo su célebre grito contra las injusticias de los colonos españoles y su explotación del indio, que impedían el paso del evangelio (9). A este grito siguieron las "voces cataractarum" de otros dominicos, especialmente el célebre Fray Bartolomé de Las Casas, que fue el primer sacerdote ordenado en América (10). Para Las Casas la pureza y por lo tanto el éxito del evangelio en América estaban comprometidos por factores políticos y económicos. Factores políticos: en los dominios del rey católico el evangelio iba junto con la espada conquistadora y la mano despojadora. Factores económicos: los indios eran "encomendados" o repartidos con obligación de servirles a determinados colonos españoles, los cuales a su vez debían impartirles el beneficio de la doctrina católica. Las Casas combatió con ardor sin igual tanto contra las conquistas armadas como contra el sistema de interés más bien económico que misional de la encomienda, porque ambas ponían en grave peligro el "unicus vocationis modus" del indio, que era el de la predicación pacífica a hombres libres y libres de aceptar o rechazar

(6) Cf. Antonio Truyol y Serra, *Die spanische Kolonialethik im Goldenen Zeitalter*, en *Saeculum*, 3 (1952), 393.

Juan de Cárdenas, *Problemas y secretos maravillosos de las Indias*, en *Exploradores y conquistadores de Indias. Relatos Geográficos*. Madrid, 1934, pág. 190.

Pedro de Córdoba, citado en Joseph Höffner o. c., pág. 90.

(7) Keegan y Tormo Sanz, *Experiencia misionera en La Florida*. Madrid, 1957, pág. 215.

(8) cf. José Amich O. F. M., *Compendio histórico*, París, 1854, págs. 347 y 379.

(9) Bartolomé de Las Casas, *Historia de las Indias*, III, cap. IV.

(10) Cf. Benno Biermann O. P., *Der Kampf des Fray Bartolomé de Las Casas um die Menschenrechte der Indianer*, en *Die neue Ordnung*, 2 (1948), 29.

el mensaje cristiano (11). Pero el que combate no expone las cosas con objetiva indiferencia, sino que arguye, dispone los hechos de manera determinada, pone acentos, recarga sombras, subraya luces y esto tanto más cuanto más poderoso es el adversario (en este caso los colonos españoles y sus intereses económicos) y más alejada está la autoridad de la que depende la decisión final (el emperador). Por ello la *Historia de las Indias* y ante todo su *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* son un testimonio del ardor apostólico del célebre dominico, pero no un cuadro medianamente objetivo de los sucesos que repercutieron en la evangelización del Nuevo Mundo. Vale la pena puntualizar esto, ya que la opinión negativa que se tiene de la acción de España en América y por ende de la cristianización de sus dominios, se basa ante todo en la divulgación de los argumentos polémicos de Las Casas, tácitamente aceptados y repetidos por los historiadores sin ninguna distinción ni consideración sobre el "Sitz im Leben" que estos tenían (12).

DOMINICOS, FRANCISCANOS Y JESUITAS

A mediados del siglo XVI se había llegado al reconocimiento de que el proceso de la misión era obstaculizado por factores extra-religiosos. Para los dominicos los obstáculos residían más bien en la injusticia del proceder español, para los franciscanos y jesuitas más bien en la barbarie de los indios. Los dominicos con su tendencia especulativa y "esencialista" pusieron todo su empeño en remover la injusticia y aclarar la situación de derecho. Fueron dominicos los que removieron sin cesar las conciencias de funcionarios y colonos desde el púlpito y el confesonario; fueron ellos los que consiguieron las ordenanzas de Burgos y Valladolid (1512 y 1513) y las Leyes nuevas (1542), favorables a los indios, y los que influyeron en la formación justa y equilibrada de las leyes de Indias (13); fue el obispo dominico de Puebla, Julián Garcés, quien obtuvo de Paulo III aquellas bulas que declaraban la dignidad humana y por lo tanto cristiana de los habitantes del Nuevo Mundo (14); fue el dominico Francisco de Vitoria quien en sus "Relectiones de Indis" estableció desde su cátedra de Salamanca los fundamentos del derecho internacio-

-
- (11) El sistema de la encomienda, e. d. de la catequización como retribución del servicio personal, no fue, sin embargo, enteramente ineficaz y tuvo sus defensores. Cf. Vicente Sierra, *El sentido misional de la conquista de América*, Madrid, 1944, págs. 46 y 395.
- (12) La primera traducción de esta obra es significativamente la holandesa, en plena guerra de Flandes: 1578. Al año siguiente la francesa y en 1583 la inglesa. Cf. Höffner *o. c.*, pág. 157.
- (13) Cf. Elisabeth Gerdts-Rupp, *Die Indianergesetzgebung im spanischen Kolonialreich, en Ibero-Amerikanisches Archiv*, 14 (1940) 128.
- (14) Benno Biermann O. P., *Die Anfänge der Dominikanertätigkeit in Neu-Spanien und Perú*, en *Archivum Fratrum Praedicatorum*, 13 (1943) 45.
Specker S.M.B., *Die Missionsmethode in Spanisch-Amerika im XVI. Jahrhundert*. Schöneck-Beckendried, 1953, págs. 142 y 164.

nal (15); fueron los dominicos quienes consiguieron la fundación de las primeras universidades de América y los que las rigieron, estableciendo en ellas las cátedras de lengua indígena que tanto contribuirían al acercamiento de los dos pueblos, el español y el indígena (16).

Los franciscanos, con su tendencia práctica e inmediata, sin detenerse demasiado en el problema de la legitimidad del poder español en América o en la injusticia de las encomiendas, se empeñaron más bien en remover el obstáculo de la barbarie india. Fueron ellos los fundadores del sistema educacional de las Indias, del cual a los pocos años de su llegada era brillante exponente la escuela de nobles de Tenochtitlán regida por el franciscano Pedro de Gante y la escuela de artes y oficios, fundada y dirigida por Fray Jodoco Ricke en Quito (17). Fue este un descubrimiento importantísimo de la misión en América: que la religión cristiana suponía cierta cultura y que las conversiones eran más fáciles en aquellos lugares en que existían formas más evolucionadas de convivencia humana. Así se explica en parte la relativa facilidad de las misiones franciscanas en México (18).

Pero, ante todo, los franciscanos lograron acortar distancias con el indio. Por su práctica de hacerse todo con todos, de identificarse con el indio en una misma pobreza, lograron desterrar del indio la principal barbarie que es la del desamor. Los testimonios concuerdan sobre el hecho de que el indio pagano —y es lógico— no conocía la virtud de la caridad. Su religión era una religión de dioses terribles y sanguinarios y esto se proyectaba en las relaciones humanas (19). La *Nueva Crónica y Buen gobierno*, obra escrita por el indio peruano Guamán Poma de Ayala a principios del siglo XVII (20) contiene un testimonio agradecido del don de amor comunicado por los franciscanos al indio. Dice él que los padres de S. Francisco “amaban mucho a los pobres de Jesucristo”; que era bueno confesarse con ellos, porque su amor y bondad producían el arrepentimiento en el corazón; que los indios por ello se confesaban de preferencia con los franciscanos y les besaban las manos. La tosca ilustración que acompaña este testimonio muestra a un franciscano que ofrece un pedazo de pan a cierto indio y le dice: “Huérfano, come este pan. Sea todo por amor de Dios”.

Es también significativo que las misiones de Florida, después de haber sido un permanente rompecabezas para otras órdenes religiosas florecieron singularmente bajo la mano de los hijos de San Francisco (21). De México sabemos los siguientes elocuentes casos: en ciertos pueblos de indios éstos revestían un muñeco de paja con un prestado

(15) F. Armas Medina, *La cristianización del Perú*. Sevilla, 1953, págs. 521 ss y Höffner o. c., págs. 184 ss. 424 s.

(16) Armas Medina o. c., 344 ss.

(17) C. Bayle, *La expansión misional de España*, Barcelona, 1946, págs. 188 y 192.

(18) I. Borges o. c., 161.

(19) Ver los testimonios de misioneros jesuitas en Stöcklein, *Allerhand so lehr-als geistreiche Brief*. Augsburg, 1728, Nr. 21 y Nr. 32.

(20) Guamán Poma de Ayala *Nueva crónica y buen gobierno*, edit. Pietschman, París, 1936.

(21) Keegan y Tormo Sanz o. c., 255 ss.

hábito franciscano, para tener así un recuerdo más vivo del ministro ausente. Fue por petición de los caciques de México que Carlos V envió en el año 1541 a 150 franciscanos a Nueva España. Tres años antes los indios de Quauhtitlán habían resistido con violencia la partida de los frailes que según ellos no debían abandonarlos "después de haber conducido como padres a la casa de Dios a los que estaban perdidos y derramados". Parecidas rebeliones tuvieron lugar en Xochimilco y Cholula al entregar los franciscanos sus puestos misioneros al clero secular. En 1554 los indios de Quauhtinchán escondieron todos los objetos litúrgicos de su iglesia y exigieron del obispo de Tlaxcala el retorno de los franciscanos, lo que obtuvieron. En San Juan de Teotihuacán la protesta india se exteriorizó en 1557 por el abandono colectivo de toda la población de su pueblo, cosa que también sucedió en 1568 en Tehuacán (22).

Los jesuitas llegaron a América cuando el poder español ya estaba definitivamente impuesto. El Papa Pío V había dado término pragmáticamente a las discusiones sobre la legitimidad de la presencia española en Indias diciendo que era regalo de Dios que aquellas tierras estuviesen bajo jurisdicción española y no turca o protestante (23). El mérito de la Compañía de Jesús está en haber realizado en forma enérgica y organizada todo lo que la Corona había ordenado desde hacía tiempo respecto de la concentración de los indios en pueblos para su mejor formación humana y religiosa. Desde su fracaso en las misiones de Florida los jesuitas estaban convencidos de que el peor enemigo de la evangelización eran la dispersión y vida nómada de los indios (24). Había por lo tanto que "reducir" a los indios a vida civil y religiosa, enseñarles "policía", e. d. reformarlos o mejor dicho formarlos en lo humano a fin de que siendo verdaderos hombres también llegasen a ser cabales cristianos. Los jesuitas no fueron los creadores de la idea de las reducciones. Ya desde Isabel la Católica los monarcas españoles habían insistido en las bases económicas y culturales que había que proporcionar al indio a fin de que pudiese desarrollarse como cristiano. En el Perú fue ante todo el virrey don Francisco de Toledo (1571-1581) el que siguió sistemáticamente la política de concentración social (25). Los franciscanos ya habían realizado una cantidad de reducciones que fueron un éxito misional (26). Pero fueron los jesuitas los que desarrollaron el sistema haciendo de él la característica de la misión americana. Podemos decir que si la Iglesia en Hispanoamérica contribuyó en algo a la riqueza espiritual de la Iglesia universal fue en aquella realización de una vida cristiana intensamente comunitaria, en aquellas "ciudades de Dios" sobre la tierra que fueron

(22) José Gabriel Navarro, *Los franciscanos en la conquista de América*. Madrid, 1955, págs. 82-86.

(23) Vicente Sierra, *El sentido misional de la conquista de América*. Madrid, 1944, pág. 91.

(24) Así el jesuita Rogel desde Florida. Cf. Keegan y Torno Sanz o. c., pág. 209.

(25) Armas Medina o. c., págs. 278-279. Cf. Alfonso Echánove S. J., La idea jesuítica de reducciones, en *Misionalia hispanica*, 12 (1955) 109.

(26) Guillermo Furlong S. J., *Misiones y sus pueblos de Guaraníes (1610-1813)*, Buenos Aires, 1962, págs. 32 y 182-183.

Andrés Millé, *Crónica de la Orden franciscana en la conquista del Perú, Paraguay y el Tucumán*. Buenos Aires, 1961, págs. 222-225 y 405-410.

las reducciones. No nos referimos aquí sólo a las reducciones famosas del Paraguay. Las hubo también en el Chaco, en el Tucumán (27), entre los Mojos y Chiquitos, en la actual Bolivia (28), en Mainas, Sonora, Sinalca, Nuevo Méjico (29), California (30), en el Orinoco (31), en Guatemala (32). Las reducciones fueron las abadías de Hispanoamérica, ya que no hubo las de monjes. Ya los contemporáneos sentían la semejanza entre las reducciones y los monasterios (33).

LAS COMUNIDADES DE INDIOS (34)

La cristianización del indio americano se obró, pues, principalmente a través de su incorporación a comunidades cuya población fluctuaba entre las 500 y las 5000 personas. Estas comunidades proporcionaban la estabilidad material y espiritual necesarias para el desarrollo fructífero de la vida cristiana. El indio no entraba a la comunidad por haberse convertido, sino que se convertía por haber entrado a la comunidad, según el principio "incorporetur ut vivificetur". Conversiones individuales, basadas en una firme convicción propia, como la que narra la pequeña escena con que hemos encabezado nuestro estudio, fueron más bien raras. Los evangelizadores de América trabajaron más con redes que con anzuelos. Es por ello que en el ambiente indio se desarrollaron más las consecuencias sociales, económicas y políticas —en resumen comunitarias— del evangelio y faltó o no se desarrolló lo suficiente la vivencia individual de la religión cristiana, que forja los santos, los teólogos, los escritores eclesiásticos; pero quizás todo eso también habría venido si el esfuerzo evangelizador no hubiera quedado trunco. La predicación del evangelio a individuos, aunque fueran individuos reunidos, no fructificó entre los indios. Por ello fracasaron las "misiones volantes" (ciclos de predicación en diferentes pueblos) que los je-

-
- (27) Edberto Oscar Acevedo, Un evangelizador de indios del Chaco, el Padre Suárez de Cantillana, en *Anuario de Estudios americanos*, 11 (1954) 7.
- (28) Furlong o. c., pág. 118; Amich o. c., págs. 135 y 159.
- (29) E. Burrus S. J. Pioneer Jesuit Apostles among the Indians of New Spain (1572-1604), en *Archivum historicum Societatis Jesu*, 25 (1956) 575; Bayle o. c., 165.
- (30) James Keys, *Las misiones españolas en California*, Madrid, 1950.
- (31) Baltasar de Lodarer, *Los franciscanos capuchinos en Venezuela*. Caracas, 1929. Demetrio Ramos, Las misiones del Orinoco, a la luz de las pugnas territoriales, en *Anuario de estudios americanos*, 12 (1955) 16.
- (32) Karl Sapper, Die Dominikanerprovinz Verapaz in Guatemala, en *Ibero-Amerikanisches Archiv*, 13 (1939) 221.
Franz Termer, Die Indianer Guatemalas in der Gegenwart, en *Ibero-Amerikanisches Archiv*, 4 (1930) 330.
- (33) Stöcklein o. c., N° 169, Bayle, en *Missionalia hispanica*, 1 (1944) 70.
- (34) Estamos afortunadamente bien informados acerca de la vida diaria en los pueblos indios. Proporcionan un cuadro muy completo:
Manuel Uriarte, *Diario de un Misionero de Mainas*. Madrid, 1952 (siglo XVIII). Maximin Piette O. F. M., *Le secret de Junipero Serra*, Bruxelles, 1948 (siglo XVIII). Stöcklein o. c., (siglo XVII): contiene las cartas de misioneros jesuitas. Furlong, o. c. La obra más reciente y documentada sobre las reducciones del Paraguay.

suitas trataron de ensayar en el Perú, según el modelo de sus misiones urbanas en Europa. Para el indio la conversión tenía que significar una vida nueva en todos sus aspectos, no sólo los espirituales. Las reducciones resultaron de tanto éxito porque en ellas "vida nueva" significaba no sólo el catecismo y la misa diaria, sino también nuevos y más provechosos métodos de trabajo, construcción de viviendas más estables y limpias, un régimen de justicia, una atención hasta entonces desconocida a los enfermos, posibilidad de participar en aquel mundo maravilloso de las artes plásticas y la música, etc. En resumen: la catequización se compenetraba en los primeros ensayos de cultura, el desarrollo de la sociedad civil iba junto con el desarrollo espiritual de la comunidad cristiana. Como esto requería la colaboración del brazo secular fue providencial que el cristianismo llegara a América en la forma de Iglesia oficial y estatal. Ambos, Iglesia y Corona, estaban igualmente interesadas en que los indios se agruparan en comunidades presididas por misioneros: La Corona porque vió que era el método más fácil y fructífero de pacificar a los indios (35), la Iglesia, porque reconoció que sólo así se podía reunir a los pueblos nuevos alrededor de sus altares. Y esto último no es una metáfora piadosa. La vida comunitaria de los pueblos y reducciones culminaba en la liturgia, celebrada siempre con la mayor esplendidez posible. Los misioneros comprobaron muy pronto la gran sensibilidad del indio frente al culto y orientaron su misión de acuerdo con esto. El primer obispo de México, Juan de Zumárraga, opinaba en una carta al emperador Carlos V que probablemente más indios habían sido convertidos por la solemnidad del culto que por la predicación. La *Nueva Crónica* del indio Guamán Poma de Ayala refleja el mismo punto de vista. Esta preponderancia cültica en las misiones americanas no sólo significaba que la misa en las comunidades se celebraba con acopio de cantores y despliegue musical (el diario del misionero de Mainas certifica también la procesión solemne del ofertorio), sino que se desarrollaba también todo un arte religioso en que el indio expandía su alma. El lujo de las antiguas iglesias hispanoamericanas que se menciona también en la Historia de Fliche Martin (36), era más bien una abundancia de artesanía, una expansión de la sensibilidad indígena, para la cual la construcción de iglesias constituía una verdadera fiesta comunitaria. "En los pueblos guaraníes, escribe el jesuita Peramás en su destierro de Italia (37), el interés máximo se concentraba en Dios y en las cosas de Dios". Así el principio de "Dieu premier

(35) El Virrey Conde de Superunda sostiene expresamente esta idea en su informe del 1º de octubre de 1759: había que reducir a los indios a pueblos "no sólo para convertirlos a nuestra Fe, sino también para evitar daños mayores". Las reducciones eran más eficaces que los fuertes y los bastiones.

El Virrey Amat sostiene en 1772 que "la conversión de los infieles al gremio de nuestra Santa Madre Iglesia" redundaba en beneficio de la vida civil. Para el virrey Bucarelli la presencia de los franciscanos era imprescindible en la colonización de California. Cf. *Missionaria hispanica*, 1 (1944) 280.

(36) *Histoire de L'Eglise depuis les origines jusqu'a nos Jours*. Tome 19 par E. Preclin et E. Jarry. Paris, 1955, pág. 106.

(37) José Manuel Peramás S. J., *La República de Platón y los Guaraníes*. Buenos Aires, 1946, pág. 36.

servi", conscientemente cultivado en las reducciones, dió nacimiento al arte religioso hispanoamericano.

No es de extrañar que las comunidades desplegaran gran dinamismo en la atracción de nuevos pueblos al seno de la Iglesia. En la vida del gran apóstol de México y California, el franciscano Junípero Serra, leemos el siguiente episodio, significativo para toda la misión hispanoamericana: Un grupo de indios paganos visita un pueblo de los indios cristianos en California. Inspeccionan con semblante adusto la iglesia construida por los hombres de la comunidad; se detienen pensativos ante los campos de maíz de la misión; observan a los niños vestidos con la codiciada ropa española; se tornan hacia la dirección de unos cantos que oyen de lejos; ven como los indios cristianos trabajan y comen; hablan con ellos. Al irse invitan al Padre Serra a sus rancherías en los montes. El Padre se encamina donde ellos algunos días más tarde. Los indios le salen al encuentro y gritan: "Amar a Dios, Padre. Viva Jesús". Es el saludo, la contraseña de los cristianos de la reducción y saludándolo así expresan al Padre su voluntad de formar un pueblo. Poco después se funda allí una nueva comunidad, con su iglesia y sus campos de cultivo.

CONCLUSIONES

Para hacer un balance más o menos fidedigno del período de cristianización de Hispanoamérica habría que consultar aún muchos más documentos. De lo que hasta ahora hemos visto se parece desprender que al período de desconcierto misional, de fracasos y disputas, que caracteriza toda la primera mitad y aun más del siglo XVI, suceden más o menos a partir de 1570 dos siglos de labor misional constante, teóricamente bien fundada y prácticamente eficaz. México ya se había estabilizado antes, gracias sobre todo a la labor directa de los franciscanos y al más eximio entre ellos, el arzobispo Juan de Zumárraga (38). La idolatría no fue extirpada nunca totalmente, pero sería falso definir la religión de los indios como sincretismo. Para América de Sur la estabilización viene en lo civil con el gran virrey Francisco de Toledo y en lo espiritual con Santo Toribio, arzobispo de Lima (1581-1606). Fue él el que organizó el tercer concilio de Lima de 1583, la "Magna Charta" de la Iglesia en Hispanoamérica. Los frutos de esta estabilización se cosecharán recién en el siglo XVII, el siglo de los grandes santos hispanoamericanos y de abundancia extraordinaria de vocaciones sacerdotales y religiosas. La cantidad de hispanoamericanos, "hijos de la tierra" como los llaman los documentos de la época, que participaron en las misiones fue considerable. El año 1767 marca la primera interrupción del constante desarrollo de los pueblos del Nuevo Mundo hacia formas de vivir plenamente cristianas (en cuanto esto es posible en este siglo): la expulsión de los jesuitas trae consigo el debilitamiento sustancial no sólo del sistema de reducciones, sino de toda la misión en América. El año 1810 y sus guerras subsiguientes suspenden totalmente la política reduccional. Todavía no está suficientemente investigado porqué las clases dirigen-

(38) Joaquín García Icazbalceta, *Fray Juan de Zumárraga, primer obispo y arzobispo de México*. Buenos Aires, 1952.

tes autóctonas y católicas, con la excepción quizás de Chile, no supieron continuar la sabia política misional del fenecido régimen español. Durante todo el siglo XIX y parte del XX se puede decir que las naciones hispanoamericanas dilapidan como un hijo pródigo la herencia religiosa que España les había dejado. El reanimamiento eclesial y misional en este continente depende en gran parte de la revalorización de lo que se tuvo "en la casa del padre".

Mauro Matthei, O. S. B.

IV

EL ARTE CONTEMPORANEO EN LA IGLESIA

La participación de los artistas contemporáneos en la arquitectura religiosa necesita en muchos casos una verdadera reeducación del cliente eclesiástico.

Para la solicitud de encargo de la construcción de una iglesia a un arquitecto o de las imágenes y objetos de culto a un artista debería aplicar la lógica que a diario emplea en su ministerio, y decir necesito una iglesia o capilla para tantas personas, con tantos altares, un espacio para el coro y toda la información necesaria para que el profesional pueda elaborar el proyecto. Pero es muy probable que esta solicitud se haga partiendo de su apariencia exterior y se desee que se asemeje a tal o cual catedral, no importa que quede más chica, su proporción se puede modificar; lo importante es que recuerde la tradición, de lo que siempre se ha oído hablar.

Parece que lo importante fuera la comodidad de una asociación psicológica de formas que induzcan a la oración.

Con este procedimiento se cae en el absurdo, como lo anota el Prof. Valverde de la Universidad de Barcelona, que mientras se habla constantemente en contra del materialismo, se aplican a la vida del creyente los reflejos condicionados del famoso perro de Pavlov que segregaba jugos gástricos al oír un timbre.

Existe una verdadera responsabilidad de educar a los fieles con objetos de auténtico valor artístico que eleven el espíritu a Dios con la sola contemplación de lo auténtico.

El artista creador no es sólo un ser dotado de mayor sensibilidad y receptor de todas las inquietudes de su tiempo; es poseedor también de esa sensibilidad de la inteligencia que se llama intuición.

Su espíritu entra en posesión de una realidad mucho tiempo buscada y para expresarla y poder comunicarla inventa un nuevo lenguaje. Este lenguaje por su novedad es de difícil comprensión para sus contemporáneos; pero el tiempo lo hará comprensible y un día los fieles podrán decir como la tarde de Pentecostés "Hablan a cada uno de nosotros en su propia lengua".

Hay una gran semejanza en la actitud del místico con la del artista; pero en su comunicación existe una fundamental diferencia. En su búsqueda de Dios el místico rechaza el mundo de las imágenes y su experiencia se hace prácticamente incomunicable y al faltarle las palabras cae en el silencio de la adoración.

El artista por el contrario, sea el objeto de su obra profano o sagrado, utiliza el lenguaje de las formas para elevar su espíritu a un mundo superior, y cuando vislumbra su búsqueda invisible e inexpresable se ve obligado a volver a entrar en el mundo de las formas para expresar su visión fresca y llena de vida interior.

Por prescindir del artista contemporáneo se recurre a imágenes consagradas por la costumbre y que corresponden a épocas del peor gusto como son las estatuas que se originaron en el barrio de Saint Sulpice, hechas de yeso y por procedimientos mecánicos, las que se divulgaron por todo el mundo.

En este aspecto puede decirse que la Iglesia sigue el gusto de la multitud en lugar de guiarla como ha acontecido en las épocas de verdadero fervor religioso.

La Iglesia no está dando su verdadero valor a las obras de arte, incluso sus tesoros tradicionales son muchas veces descuidados en su mantención y hasta sacados del lugar donde les corresponde estar dándose el extraño caso que obras de arte religioso hay que verlas en los museos o colecciones particulares y no en los lugares para las que fueron concebidas.

Malraux critica esta tendencia diciendo que el museo despoja a un ícono, a un crucifijo románico, a una virgen gótica de su carácter sagrado para convertirlos en objetos de arte. Con ello esas obras quedan privadas de su medio nativo, pierden su sentido original. La Pietá D'Avignon está en exilio en el Louvre; su sitio está en una catedral, ante los ojos de una multitud en oración; pero la multitud reza ante imágenes de yeso y la Pietá sólo ve pasar turistas.

Por otra parte los encargados de dar cabida al arte en nuestros templos, y utilizarlo como un medio de expresión del dogma cristiano, están por lo general influenciados por el arte clásico en su aspecto más decadente, en el que en las imágenes predomina lo sentimental y macabro.

El arte cristiano ha desempeñado una misión específica en las diferentes épocas. Hubo épocas en que explicó la Biblia a los iletrados, otras en que enseñó el Dogma o la Suma Teológica; así las esculturas de las iglesias de la edad media, las virtudes y los vicios en Vealay, en Chartres. El arte explica el cristianismo a los cristianos. Los muros de las iglesias explicaban y contaban.

Pero a partir del renacimiento el arte ha hecho publicidad y lo más corriente es que se copie, se imite, en resumen se ha dejado de crear.

Braque decía que desde el momento en que se rebaja el arte sagrado para ponerlo al nivel de la gente, este arte ya no es un acto de fe, es propaganda.

El examen de algunos ejemplos de arquitectura religiosa contemporánea como son las Iglesias de Assy, de Audincourt, la Capilla de Vence y los numerosos ejemplos que nos ofrece la arquitectura alemana de post guerra abren el camino a una efectiva colaboración

del artista contemporáneo con la Iglesia, incluso la de artistas no católicos en que la obra en sí sea una honrada manifestación del espíritu de la época.

Los ejemplos nombrados anteriormente nos permiten ver que la expresión contemporánea de la casa de Dios, no es una sino muy variada y recuerdan las palabras del Evangelio: "En la casa de mi Padre hay un gran número de moradas".

Algunos arquitectos cierran su iglesia al mundo exterior y la llenan de penumbra, facilitan la concentración y meditación; otros la llenan de luz a través de sus grandes vidrieras, que sitúan al cristiano en el mundo al que pertenece, sin aislarlo.

También se dan los poetas de la Iglesia que recurren a los símbolos de la luz y las formas.

Los arquitectos contemporáneos han hecho también el descubrimiento de la pobreza y de sus inagotables riquezas y ellos muestran casi con unanimidad el sello de nuestro tiempo expresando en sus tratamientos la pureza, la desnudez y la verdad.

Estas obras han conseguido demostrar la posibilidad de ruptura entre el arte banal que se llama sagrado y la multitud de los fieles que rezan, además que han abierto el camino para que la Iglesia católica, aunque lentamente, vaya asimilando al artista contemporáneo.

Arqto. Alberto Piwonka O.
Profesor de la Escuela de Arte
de la Univ. Católica de Chile

V

ARQUITECTURA Y RELIGION

Con motivo de ciertas publicaciones aparecidas en la revista *TEOLOGIA Y VIDA* de enero-marzo de 1965, referentes al Arte Sacro, y en cierta medida a la arquitectura religiosa, he creído oportuno, a título personal y sin ánimo de polémica, puntualizar algunos conceptos que aparecen más o menos dispersos en sus textos.

El primero se refiere a la arquitectura en general.

Es muy corriente oír, en diversos medios, de la necesidad imperiosa de expresarse en arquitectura con carácter chileno, insistiendo, ya sea en forma vaga o explícita, en la tradición y en los recursos que ella ha aportado a esta supuesta *arquitectura chilena*.

Me atrevo a declarar que creo que la hay; pero que si aparentemente no la vemos, eso ocurre simplemente por falta de perspectiva histórica para juzgar nuestros propios actos, demasiado cercanos o comprometidos con nosotros mismos. Tengamos confianza, actuemos y dejemos que la historia sea la que oportunamente dé su veredicto.

Sin embargo analicemos algunos aspectos de nuestro problema.

Tenemos un medio geopolítico nacional que, salvo algunas excepciones, no nos permite expresarnos con el vigor y la potencia capaces de ser traducidos en formas características, como lo pudo hacer el Brasil con su clima y su vegetación exuberante, o México con su composición racial y su auténtico pasado arqueológico.

En esos aspectos somos un país sin relieves contrastantes lo suficientemente fuertes o útiles como para ser plásticamente explotados. Tenemos sí variados paisajes y variados climas; desde el del norte desértico y luminoso hasta el del sur húmedo y vegetal; pero también es cierto que bastan ciertos recursos técnicos mínimos para que una misma expresión arquitectónica, que podríamos casi llamar nacional, pueda adaptarse cómodamente a ellos.

Pareciera que las tres paralelas: la Cordillera, el valle longitudinal, escasamente interrumpido por algunos torrentes, y el mar, impusieran una tónica de unidad geográfica.

Por otro lado una gran homogeneidad antropológica y social es sin duda una fuerte determinante para que los programas y sus soluciones arquitectónicas, más o menos adaptadas al lugar, sirvan con relativa eficacia a cualquier región de Chile continental.

Basta recorrer nuestro territorio nacional de norte a sur para darnos cuenta de que la *edificación espontánea*, la única capaz de orientar a la que podríamos llamar *edificación culta* hacia nuevos senderos y nuevas búsquedas, es prácticamente la misma, salvo —como ya lo dije—, modestas variaciones. Por ese lado no hay mucho que explorar.

Los materiales nacionales que desde siglos venimos usando y sus correspondientes técnicas, dan un pobrísimo repertorio, que nuevas técnicas, nuevas condiciones sociales y las repetidas experiencias telúricas, nos obligan a abandonar, obligándonos, en consecuencia, a expresarnos de otra manera. Aquí reside innegablemente una primera fuente de originalidad. ¿Será lícito entonces volver a insistir en que nuestra tan recalcada chilenidad hay que ir a buscarla, o recrearla, sobre la base de algo que agotó sus principios espirituales? Parece simplemente que no. Pero entonces, ¿dónde buscarlos?

Si un Neruda, una Mistral o un Arteche son poetas chilenos como tantos otros, ¿lo fueron porque se apoyaron en lo vernáculo o lo tradicional? No; lo fueron porque buscaron su inspiración en valores extranacionales sin con eso decir extranjeros o importados; en valores profundos del ser humano. Digo más —aun a riesgo de hacer rabiar a algunos—, los fueron a buscar en lo único que tenemos de verdadero, de trascendental y de profundo, nuestras raíces cristiano-occidentales. Tal vez México, con rica tradición vernácula, ha sido el único país que en lo formal ha podido recurrir a ciertas expresiones “tradicionales”, muchas de ellas, triste es decirlo, de un folklorismo lírico de muy dudosa calidad. Más aun, cuando México y Brasil han querido expresarse auténticamente como mexicanos o brasileros en su arquitectura contemporánea, no han trepidado en recoger lo que *nuestro tiempo*, con sus técnicas y sus expresiones, les ha facilitado.

Dejemos a un lado y de una vez por todas ese sentimentalismo pseudo nacional. Nuestra arquitectura no será chilena ni mejor porque usemos teja, adobe o huevillo. Nuestra arquitectura, cuando se ha hecho o se hace con honradez y valentía, es o será chilena en la medida en que se ponga el acento en hacer lo nuestro, consultando con criterio sano y abierto NUESTRO PROBLEMA, que es el ser chilenos y nada más.

Por eso hay que HACER MUCHO, hacer sin timideces y con estudio profundo; la historia dirá el resto.

Me es inconcebible un arquitecto frente a su problema, enfocándolo previamente como una posible "obra chilena". Hagamos obras, sintiéndonos chilenos y sabiendo cómo se es chileno. Tenemos una maravillosa tradición de cultura cívica y social, y ésta sí que es valedera. Y si a esto agregamos el pensarla seriamente y el realizarla conscientemente estaremos haciendo arquitectura chilena aunque "no se vea" (como podrán decir los teorizantes). Pero no importa: lo valedero es que se "sienta"; si ahora, mejor; y si no, la historia mostrará —y ella es inflexible en sus juicios— cuáles fueron las obras representativas y cuáles no.

Respecto a arquitectura religiosa, en esencia el problema es el mismo, pero con una agravante de considerable peso. Para hacer arquitectura religiosa, no católica solamente, hay que ser profundamente cristiano. ¿Y lo somos? Creo que no. Pero pienso que estamos entrando en un maravilloso experimento: NOS ESTAMOS HACIENDO CRISTIANOS. Para hacer obras buenas en ese campo se necesitan: maduración, meditación, tiempo y humildad.

Hemos recibido, como todo el mundo hispanoamericano, una traducción digerida de cristianismo, el cual se ha expresado en arquitectura con modelos y copias de otros tiempos más auténticamente cristianos. Pero como éramos oficialmente cristianos hemos acatado sin ninguna meditación ni búsqueda de ninguna especie, los ejemplos que nos servían para incluirnos en aquel mundo tan ajeno al nuestro. Y esto nos ha bastado. Los alemanes, contrariamente a nosotros, dicen: "el hábito hace al monje". Esa fórmula foránea, querámoslo o no, ha sido toda nuestra tradición arquitectónica-religiosa. Pero creo que también esto se acabó.

El porvenir está en nuestras manos de arquitectos, si sabemos conocer nuestro presente, no nuestro pasado, por respetable que haya sido.

Es el tiempo de las OBRAS: de hacer, sin mirar más que hacia adelante... de HACER, enfáticamente. Estudiar y hacer, lo demás son palabras.

Arqto. Ismael Echeverría C.
Profesor de la Fac. de Arquitectura
y de la Esc. de Arte de la U. C. de Chile

VI

TALLER DE ARTE SAGRADO DE LA UC

Dentro del ámbito de necesidades surgidas del espíritu de reforma y fomento de la sagrada liturgia, inspirado por el Concilio Vaticano II, está, y ocupando un lugar de preferencia junto a otros, la vuelta a un genuino arte sagrado que como cumbre de las bellas artes, es un fiel intermediario entre el misterio de Dios y el hombre, objeto de su bondad.

En esta línea el "Concilio se propone —como sabemos— acrecentar y fortalecer lo que sirve para invitar a todos los hombres al seno de la Iglesia" * para lo cual la liturgia tiende a presentarla "como signo levantado en medio de las naciones" * valiéndose para ello de elementos sensibles exteriores, reflejos de nuestra actitud interna de adhesión a la persona de Cristo. De esta manera el arte sacro cobra toda su importancia como medio para lograr el fin antes dicho y de ahí también la urgencia de que éste utilice los elementos que son propios al lenguaje del hombre moderno para hacer transparente a los ojos humanos el misterio de Dios.

Como respuesta a las necesidades planteadas y como solución al gran vacío que en esta materia existe en nuestro medio, se ha creado dentro de la Escuela de Arte de la Pontificia Universidad Católica, la Cátedra de Arte Sagrado que bajo la dirección del profesor alemán H. J. Psotta, contratado especialmente por esta Escuela para su fundación, estudia las técnicas artísticas que le son propias por su particular fin: el "noble servicio" de hacer las cosas destinadas al culto sagrado, "dignas y bellas, signos y símbolos de las realidades celestiales" *.

Para estar preparados a cumplir tan noble misión, se complementan los trabajos del taller, con una determinada formación teológica, impartida por el P. Mauro de los Benedictinos. Así, por ejemplo, en los dos años pasados, los conocimientos adquiridos en este terreno, familiarizaron a los alumnos con determinados temas bíblicos y los capacitó para buscar su inspiración en forma personal en la Sagrada Escritura.

El símbolo, por ser la expresión sensible de la verdad misteriosa, es el primer objeto de enseñanza en esta Cátedra, llevándose a la práctica, este detenido estudio, por medio de un intenso programa de conferencias expuestas por el profesor Psotta. Conocimientos que son aplicados plásticamente en las técnicas correspondientes, antiguas y contemporáneas (como el mosaico, la xilografía, el vitreaux, el esmalte, etc.). De esta manera y en los temas: "Introducción a la simbología", "La Letanía Lauretana" y "La jerarquía de los Angeles", la Cátedra ha entrado en el estudio y conquista del maravilloso mundo de la simbología cristiana.

Pero este conocimiento de los símbolos y el aprendizaje de su uso para lograr una expresión simple, clara y visible de ellos, exige del alumno un alto grado de trabajo in-

telectual y manual para lo cual requiere una constante receptividad espiritual y sólo así podrá entrar en este mundo infinito y familiarizarse con su lenguaje sobrenatural. El proceso requerido para ello comienza con la elaboración intelectual de la idea elegida, su asimilación y concentración para luego traducirla a una ejecución creativa por medio de la cual esta idea se hace visible por el lenguaje plástico. De esta manera sólo queda por hacer la formulación definitiva de este lenguaje bajo la personalidad de la técnica elegida.

El estudio y trabajo en esta Cátedra son, pues, una continua búsqueda de los elementos armónicos que hacen accesible el Misterio, llegando a ser así, complemento de aquéllos que por llamado divino ejercen el ministerio pastoral y realizan “la obra de salvación proclamada mediante el sacrificio y los sacramentos”.

Esta es la realidad presente y la clara proyección futura de la Cátedra de Arte Sagrado, presentada como apta para discernir entre la “noble belleza” y la “mera suntuosidad”, de que hablan los Padres Conciliares, consciente de que “su trabajo es una cierta imitación sagrada de Dios creador” y que él tiende “a la edificación de los fieles y a su instrucción religiosa” *.

Augusto Cabeza
alumno de la Cátedra de Arte Sagrado

* Primeros Decretos Conciliares.