

Director:

Xavier Garibay, S.J.

Subdirector Administrativo:

David Ungerleider, S.J.

Relaciones Públicas:

Magdalena Cubas Carlin

Jefe de Redacción:

David Fernández, S.J.

Diseño Gráfico:

J. Luis Gómez Brindis

Tipografía:

Gloria Evaristo García

Consejo Asesor:

Enrique Maza, S.J., Ramón Mijarez, S.J.,

Enrique Dussel, Vicente Leñero, Jean

Meyer, Angel Sánchez, Beatriz Becerra.

Consejo de Redacción:

Luis G del Valle, S.J., Sebastián Mier,

S.J., Raúl H Mora L. S.J., Alberto Arro-

yo, Luis Fernández.

Equipo de Trabajo:

Rufina Cuenca, Roberto Guevara R. S.J.,

Julio Quijano, Ana Ma. Martínez, Margari-

ta Zamora.

Se autoriza la reproducción total o par-

cial de Christus, para fines no comercia-

les. Citar fuente con avisto a la dirección.

NOTA DE LA OFICIALIDAD DE CHRISTUS

La oficialidad de Christus no significa una representación oficial. Funciona como un hecho práctico y un servicio, puesto a disposición de las diócesis, máxime de aquellas que lo aceptan como tal. Por tanto, Christus no es órgano institucional del episcopado. La responsabilidad editorial queda exclusivamente a cargo del Centro de Reflexión Teológica, A.C. Los artículos firmados, son responsabilidad de sus autores.

Órgano Oficial de la Diócesis de Cd Juárez, Cuernavaca, Huejutla, Vicariato Apostólico de la Tarahumara. Registrada como artículo de 2a. clase en la Administración de Correos No. 1 de México, D.F., 3 de enero de 1936. Registro de Propiedad Intelectual en la S.E.P. No. 1054 el 15 de diciembre de 1950. Con aprobación eclesiástica. Suscripción anual: \$ 450.00. Número suelto atrasado, \$45.00. Suscripción correo aéreo América Latina: 30 Dls., otros países: 35 Dls., número suelto/atrasado: 2.50 Dls.

Centro de Reflexión Teológica, A.C., Apartado Postal 19-213, Colonia Mixcoac, Delegación Benito Juárez, 03910, México, D.F. México.

Impresión:

Impresora y Editorial Técnica S.A., Extremadura 130, México 19, D.F.

Dirección de Librería:

Augusto Rodin 355

Colonia San Juan

03730 México, D.F.

Tel.: 598-47-08

presentación

Este diciembre celebramos los 450 años de nuestra señora de Guadalupe y nuevamente la navidad. Tanto María de Guadalupe como Jesús son una viva expresión de amor. Amor con proyección universal por una parte, pero bien situada históricamente. Jesús nace en medio de los pastores, pobres, sencillos y despreciados. Y se constituye en su esperanza. María de Guadalupe escoge como mensajero a Juan Diego, de la raza sometida, de la cultura destruida, poco digno de confianza. Y se convierte en signo de una nueva patria.

Las esperanzas pueden desvanecerse y los signos desvirtuarse. También les ha sucedido a la navidad y a la virgen morena. Sin embargo, conservan su vitalidad para renovar nuestra fe y darle sentido a nuestra lucha. Lucha del pueblo que anhela vivir en la libertad y la justicia de Dios. Pueblo en ocasiones mayoritario. Como actualmente en Polonia, los campesinos de El Salvador y los indígenas de Guatemala. Pueblo también minoritario, como los indígenas de nuestro país.

A los indígenas dedicamos en especial este número dicembrino. A los hermanos de raza de aquel Juan Diego que sigue mirando cómo yace su tío en la enfermedad y el peligro de extinción. El cuaderno considera a los indígenas desde una perspectiva más histórica. En la sección de teoría y praxis consideramos más en concreto la situación en Chiapas

Así, que la celebración de los 450 años, no se quede en puros recuerdos nostálgicos, ni en solemnidades vacías; sino que las fiestas guadalupanas nos impulsen a realizar con entusiasmo el templo social pedido por María en el cual los indígenas y el pueblo todo viva en la justicia y la paz.

Sebastián Mier, SJ

Año 46 No. 551 Diciembre 1981

Ilustraciones: Reducciones-Ruinas

en este número

+	Y LA NOTICIA	3
+	TEORIA Y PRAXIS	
	Un proceso de organización popular	10
+	CUADERNO: DE LAS REDUCCIONES A LAS LUCHAS INDIGENAS ACTUALES	15
	Introducción al cuaderno	16
	Las reducciones un modelo evangelizadorio y un control hegemónico Enrique Dussel	19
	Las Reducciones quiroguianas de Santa Fe una experiencia utópica en la Nueva España del siglo XVI Francisco Miranda	24
	El guaraní recogido Bartolomeu Melià, SJ	30
	Las reducciones en la Amazonía del virreinato peruano Manuel M Marzal, SJ	37
+	DOCUMENTOS	47
	El P Pelicuer en Guatemala	48
+	Y LA PALABRA	
	Domingos de Feb-Marzo Rubén Cabello, SJ y Sebastián Mier, SJ	55
	Índice General 1981	



Y LA NOTICIA

MEXICO

ECONOMIA: EL FANTASMA DE LA INDEPENDENCIA

En vísperas de la sucesión presidencial se abren expectativas sobre el caudante que seguirá el nuevo régimen. MMH es un administrador, y de él probablemente se espera que encabece una política económica que responda a las necesidades más urgentes del País. Como tal, en la SPP formuló los programas fundamentales de la administración actual, por lo que resulta suficientemente obvio que su régimen siga una línea de continuidad con el presente. Sin embargo, es preciso pasar más allá de las personalidades que encabezan tales corrientes económicas o políticas. La economía del país no cambia substancialmente por el hecho de que ocurran cambios en el gabinete administrativo. Los representantes del aparato gubernamental son eso, representantes. Si bien poseen un cierto marco de flexibilidad e influencia personal, los cambios posibles y cuando se enmarquen dentro de los límites de la misma estructura. En otras palabras, lo que queremos decir es que un cambio de administración no ocurre al margen de la estructura global y de las coyunturas de ésta ofrecidas, (sin negar por ello un cierto campo de acción a la administración nueva, en cuanto nueva), sobre todo si se trata, como sabemos, de un cambio de personal y no de sistema. Así, también los obstáculos que se presentan, no serán simplemente obstácu-

los del régimen "de la Madrid", sino los obstáculos de la estructura económica vigente, en determinada coyuntura, y que ya desde ahora están presentes, o se van gestando.

Supuesta, pues, esta relación entre estructura y administración, trataremos de analizar la presente coyuntura como un apunte también hacia el futuro del "nuevo régimen". Centraremos la atención en esta ocasión en las perspectivas de independencia que tiene la economía mexicana. Esta ha sido una de las preocupaciones fundamentales del Estado, y tanto el Plan Global, como el SAM, y demás programas tienen como objetivo primordial fortalecer la independencia económica de México. Por otra parte no es inverosímil pensar que el nuevo régimen guarde en esta preocupación su principal línea de continuidad. Así, pues, veamos cuál es la coyuntura nacional respecto de la independencia económica.

Tanto los programas de desarrollo como aquéllos —casi siempre los mismos— que pretenden lograr, o bien fortalecer, la independencia económica del país —ya lo hemos mencionado muchas veces—, tienen como elemento impulsor el auge petrolero. En nuestros análisis anteriores hemos hecho notar también repetidas veces que el petróleo, lejos de ser esa palanca de

equilibrio, es un elemento que, por polarizar la economía, agudiza mucho más los desequilibrios ya existentes. Nuestra hipótesis, según la cual el hecho de hacer descansar el mayor peso de la economía en la explotación petrolera provocaría mayores trastornos y desequilibrios, se viene confirmando cada vez más. Y con ello el que los obstáculos al Plan Global, SAM, etc., así como la dependencia económica resultan un fenómeno estructural. Veamos un poco más de cerca los últimos acontecimientos:

En junio, dada la sobreproducción de petróleo en el mercado internacional, Pemex es forzado a reducir los precios del crudo. El problema debe ser leído más allá de la polémica levantada en torno a las atribuciones que tenía o pretendía tener el anterior director de la empresa. El problema de fondo se esclarece posteriormente. Pemex deja de vender a varios clientes y, finalmente, en agosto, recupera mercados aunque a precios inferiores. De hecho no ocurre una disminución en el volumen de exportaciones sino la redistribución de las mismas. Actualmente Pemex sigue exportando un millón 250 mil barriles diarios, es decir, tan sólo 70 mil barriles menos que lo estipulado en el volumen contractual de 1980. No se afectó, pues, el volumen de exportación de manera significativa, pero sí la

clientela y el precio, lo cual trae algunas consecuencias.

Primero que nada, observemos cuál es la nueva distribución. Para no estar a merced de la voluntad de los compradores privados y obtener mayores seguridades de venta, Pemex proyecta establecer contratos directamente con los gobiernos. En esta línea, ha contratado ya la venta de 200 mil barriles diarios al departamento de energía de los Estados Unidos, para abastecer las reservas estratégicas de la primera potencia mundial (empieza a aparecer la madre del cordero). De un millón 250 mil barriles diarios, 800 mil barriles son vendidos globalmente a los Estados Unidos, esto es, el 64o/o del total de las exportaciones petroleras, a pesar de que había sido anunciado que a ningún país se le vendería más del 50o/o. Ya en 1980 se vendía a ésta sola nación el 56o/o.

A pesar, pues, de los afanes por diversificar los mercados, la economía mexicana se ve cada vez más monodependiente. Sin embargo, el mayor problema se deriva de la reducción del precio del crudo. Este, al llegar a 31.25 dls, ocasionará la pérdida de 5 mil millones de dólares al finalizar 1981, esto es la mitad del total de exportaciones—incluidas las no petroleras—logradas en el primer semestre de 1981. A continuación, enunciaremos algunas consecuencias de la pérdida de divisas por la reducción del precio del crudo.

a) Dado que el capital mexicano no es capaz de invertir en ramas que requieren grandes montos de capital, y esta situación se ve más agravada por la pérdida de divisas provenientes del petróleo, es preciso un incremento de la inversión extranjera. Ya en el primer semestre se había registrado un aumento a 187,500 millones de pesos, de los cuales 125,000 millones son inversión norteamericana, esto es, 69o/o del total de la inversión extranjera.

b) Al disminuir el valor de las exportaciones y afectar la inversión productiva, aumenta también el volumen de importaciones provocando un diferencial cada vez mayor. Es decir, se incrementa el déficit comercial, el cual, ya en el primer semestre había crecido en un 125.2o/o alcanzando un total de 1,727 millones de dólares (en agosto alcanzó los 2,983 millones de dólares). Por supuesto, el sector de importaciones que crece con mayor rapidez es el de bienes de capital, el cual representa el 56.1o/o del total.

c) Por la creciente incapacidad para invertir, disminuye la producción y por tanto se detiene el crecimiento económico. En parte por la disminución en el valor de las ventas de petróleo, y en parte por la disminución real en la producción manufacturera, se alcanzará, si acaso, un incremento del PIB del 7o/o. Ya habíamos señalado la tendencia a la disminución en el crecimiento del PIB, lo cual se confirma ahora al alcanzarse por cuarto año consecutivo un incremento menor al año anterior: 12o/o en 1978, 10o/o en 1979, 8o/o en 1980

y 7o/o en números redondos. Como un indicador más de estos desequilibrios, vale la pena mencionar que las ramas que en el presente año más decrecen son las de alimentos, productos químicos, jabones y maquinaria, mientras que las que permanecen con cierto avance son las de automóviles, televisores, refrigeradores, estufas, y en bienes no duraderos, café y cerveza. Estos últimos datos hablan por sí solos.

Habíamos hablado, en otra ocasión, de un cierto reacomodo de los anillos de la boa, que deja espacios libres mientras otros presionan con mayor fuerza para, a final de cuentas, sostener mejor a su presa. Y he aquí que la boa sigue presionando. Por una parte, mayor dependencia extranjera, principalmente de los Estados Unidos. Por otra, incremento del déficit comercial, disminución del crecimiento económico, persistencia de la inflación con índices elevados, permanente devaluación de la moneda. Parece que no quedan ya muchos espacios libres, y el nuevo régimen tendrá que mantener el mismo modelo, hasta donde dé. Mantener el freno a los salarios haciendo frente a las consecuencias políticas que se desprendan, tanto en la industria como en el campo. Seguir cediendo a la presión de mayor producción petrolera.

Así, pues, en esta lógica del subdesarrollo capitalista, la independencia económica es sólo un fantasma, que se pierde cada vez que en su lugar aparece la materialidad palpable de una economía en crisis, de la cual no podrá desprenderse sin cambiar de raíz la estructura que la produce.

POLITICA: ESTADO ADAPTADO A NECESIDADES DEL SISTEMA

La Política del gobierno de López Portillo ha dejado ver con claridad en sus cinco años de gestión una alianza cada vez más estrecha del Estado con el capital, lo cual revela el carácter de clase propio del Estado nacido del capitalismo y pone de manifiesto su falaz parcialidad hacia las clases explotadas.

En los últimos años de la vida nacional el capital ha continuado su dinámica de acumulación y concentración de la riqueza producida. Paulatinamente las relaciones de fuerza se han ido cantando a favor de una facción de la burguesía cada vez más potente e in-

fluyente en las decisiones a tomar sobre el desarrollo del país. La preponderancia de esta facción oligárquica se acompaña de un reacomodo de fuerzas al seno de la sociedad mexicana y trae como consecuencia la necesidad de nuevos modos de proceder por parte del Estado. Vistos en conjunto, los años de gestión lópezportillista muestran el diseño y la puesta en práctica de una estrategia económico-política-social orientada a lograr un sometimiento más eficaz de la población trabajadora.

Hemos vivido bajo un régimen eminen-

temente reformista necesitado de nuevos mecanismos de control para asegurar el mantenimiento y la reproducción de las actuales relaciones sociales. Hemos visto accionar a un Estado urgido de adaptación a las nuevas modalidades del desarrollo del capital a través, fundamentalmente, de la planeación y el reformismo.

La etapa a la que estamos haciendo referencia, la del Capitalismo Monopolista de Estado, se caracteriza por la fusión cada vez mayor del capital más desarrollado con el Estado, por la predominancia económica y política de la

facción oligárquica de la burguesía, por el incremento sustancial de la participación del Estado en la economía (directa o indirectamente), por una presencia más clara de los intereses capitalistas en la política e ideología estatales, y por la readaptación de la institución estatal en aras de un control más racional y eficaz.

Afirmábamos que en lo que va del sexenio es posible apreciar el carácter de clase burgués del Estado mexicano, tal vez con más nitidez que en sexenios anteriores. Algunas de las directrices principales de la política estatal a partir de 1976 son la liberación de precios, el favorecimiento al monopolio a través de la banca múltiple, la ayuda a la burguesía importadora a través de la exención de impuestos, el incremento de la tasa de explotación de la mano de obra a través de la tan sonada capacitación-productividad, la apertura cada vez más amplia de los medios de comunicación a la iniciativa privada y su ideología, el estrechamiento de las posibilidades de lucha jurídica para la clase trabajadora a través de las reformas a la Ley Federal del Trabajo, el control más racional de los grupos opositores a través de la LOPPE, etc. También el régimen ha intentado abrir algunas válvulas de escape a la tensión cada vez más fuerte que genera la creciente dominación de una clase sobre otra: Sistema Alimentario Mexicano, Procuradurías del Consumidor, política exterior manejada ideológicamente al interior, Reforma Política que da la apariencia de democracia, etc. En pocas palabras, nos encontramos con un Estado que participa activamente en el proyecto de dominación de la burguesía (y de su facción hegemónica) pero que por ello mismo se ve urgido a implementar una serie de mecanismos orientados a remozar su imagen democrática y a crear su legitimación.

Los acontecimientos más relevantes del último año no señalan ningún cambio cualitativo de la política estatal, más bien confirman la puesta en práctica de una estrategia de mayor control a la población, de favorecimiento al interés del capital y de readaptación de la institución estatal a esta nueva etapa del desarrollo.

La continuidad que en este año ha tenido el proyecto de *mayor control a la*

población se puede ilustrar con varios ejemplos. Los trabajadores han sido sistemáticamente bloqueados por el Estado en sus intentos de lograr una organización más combativa: los trabajadores universitarios (uno de los sectores más combativos en la presente etapa) han topado con la imposibilidad legal impuesta por el régimen de constituir un sindicato nacional; el movimiento obrero agrupado en el Congreso del Trabajo ha resentido ya la mayor dureza de las condiciones de explotación y la imposibilidad de manifestarse políticamente, todo lo cual ha generado una agudización de las contradicciones al interior del propio CT, y una "radicalización verbal" de los líderes charros como expresión de los intentos oficiales por controlar al movimiento obrero en ebullición creciente. El control de la voluntad política de la población también se puede ilustrar desde el ángulo de la Reforma Política: la participación entusiasta de varios partidos de oposición —y dentro de ellos, de buena parte de la población conscientemente disidente— en los cauces políticos marcados por el Estado (y encaminados a lograr la institucionalización—esclerotización, el incremento del reformismo y la división de la izquierda agrupada en partidos políticos) ha redundado en beneplácito del Estado que no se ha cansado de hacerlo saber a través del Secretario de Gobernación Enrique Olivares Santana. La llamada "cédula de identidad" que se ha impuesto ya a prueba entre los burócratas no es sino otra modalidad de los mecanismos de mayor control a la población implementados por el Estado en esta etapa del desarrollo del capitalismo en México. El Estado sabe que la opresión económica y política es en esta etapa cualitativamente superior a la de etapas anteriores y que, por tanto, requiere de mecanismos más eficaces y más contundentes para asegurar el mantenimiento y reproducción de este modo de relación desigual entre los individuos integrantes de la sociedad mexicana.

El *favorecimiento al interés del capital* por parte del Estado es algo que en el presente sexenio y, en especial, durante el último año se ha manifestado con toda claridad. En artículos anteriores Christus y la Noticia se ha empeñado en fundamentar esta afirmación, ahora sólo hacemos mención de dos hechos

significativos del último año. Las reformas a la Ley Federal del Trabajo en 1980 además de limitar derechos ya ganados por los trabajadores, están en caminadas a suprimir todos los obstáculos al incremento de la productividad, es decir dirigidas a allanar las dificultades que la lucha obrera impone al libre desarrollo del capital. La significatividad de estas reformas salta a la vista cuando se considera el porcentaje de la producción nacional total que sale del sector estrictamente obrero. La aprobación de la Ley de Fomento Agropecuario tiene también una significatividad grande en esta etapa de desarrollo capitalista en México, en la que el Estado favorece con más descaño el desarrollo del capital en todas las ramas de la economía nacional que a éste convienen. Un análisis más completo de la LFA aparece en el panorama campesino de esta misma entrega.

Aparejado a todo esto, en el último año también se puede apreciar la puesta en práctica del proyecto de *readaptación de la institución estatal* a esta nueva etapa del desarrollo capitalista en México. En último término se pretende la reorganización del Estado para hacerlo capaz de una gestión más efectiva sobre el conjunto de la sociedad. La renovación tecnológica del ejército mexicano, el incremento de presupuesto a las fuerzas armadas, el mejoramiento en la formación y organización de los militares del país, y su presencia más constante y significativa en la vida política, son indicadores del fortalecimiento y actualización del brazo armado del Estado mexicano. La etapa que vivimos exige estos procesos. En lo que al sistema político en cuanto tal toca, tenemos en febrero de 1981 el escenario de un esfuerzo grande por fortalecer el federalismo, por coordinar más racionalmente al centro con los estados y municipios, por implantar el método de la planeación y la programación como nuevo modo de ser del Estado mexicano. La IV Reunión de la República es susceptible de ser interpretada como uno de los intentos más costosos y cacareados del presente gobierno por adaptar la institución estatal a nuevas condiciones de desarrollo que exigen un estado más racional y eficaz. La misma Reforma Política ha sido uno de los intentos más significativos del Estado por crear la ilusión de una vida democrática en

el país cuando en realidad, en esta etapa, la posibilidad de democracia se ha estrechado enormemente. La readaptación de la institución estatal implica el que ésta ponga a prueba su habilidad para hacer creer a la población lo que objetivamente no es posible. Este último año ha sido el año del planeacionismo y la racionalización de la actividad estatal, que "no es moda sexenal" —como afirmó hace tiempo el ahora candidato del PRI a la presidencia— sino necesidad del sistema.

La serie de acontecimientos que hemos enunciado nos lleva a probar la afirmación de que en la etapa del capitalismo monopolista de Estado, el propio Estado se reforma para ser más eficaz, para

mantener y reproducir las relaciones de dominación a niveles cualitativamente superiores.

En este marco no se puede pensar que en el futuro la política estatal se irá parcializando hacia las clases trabajadoras del país. La lógica del proyecto de desarrollo que opera en el país conlleva la dinámica de una cada vez más intensa explotación de la fuerza de trabajo y la necesidad de ir estrechando los espacios democráticos. Así, la elección del próximo presidente de la República está subordinada al proyecto capitalista en México, a las necesidades estratégicas del sistema. Miguel de la Madrid ha sido elegido porque sus posiciones, intereses e ideología garanti-

zan la continuidad del sistema, porque se considera que es capaz de manejar las contradicciones que se dan al interior de la burguesía nacional, porque más que político es tecnócrata, científico de la administración, y el sistema necesita —como en tiempos de la dictadura porfirista— "poca política y mucha administración".

El "proceso democrático" que desde hace unos meses se monta para elegir al próximo presidente no es más que un esfuerzo de mayor control y de búsqueda de legitimación del sistema, una estrategia tendiente a satisfacer y a controlar a los grupos políticos de oposición con programas reformistas.

PROXIMO SEXENIO: CONTINUISMO TRIUNFALISTA

Después de vivir seis años una "novedosa" política agraria y agrícola es conveniente revisar los frutos que los cacareados SAM y LFA han producido en el campo para, así, poder prever los rumbos que habrá de continuar éste en el próximo sexenio. Y decimos "prever" y "continuar" porque Miguel de la Madrid no ha planteado ningún cambio, no ha hablado nunca de corrección, ni de intensificación, ni de modificación en lo que se refiere a la política agrícola. Al contrario.

En el Plan Básico 1982-1988 que el PRI enarbola como Plataforma Electoral, hay, entre 160, cuatro párrafos dedicados a la cuestión agraria, a saber: 1) Continuaremos con el Sistema Alimentario Mexicano; 2) continuaremos con la vigencia de la Ley de Fomento Agropecuario. Se alentará la creación de unidades mixtas de producción, en contra del latifundio —por antisocial—, y del minifundio —por antiproductivo; 3) la Reforma Agraria se ha de entender como redistribución de los recursos productivos, y 4) los campesinos deberán ser asistidos técnicamente y habrán de recibir un paquete tecnológico adaptado a sus necesidades. En resumen, lo que expresa la campaña de MMH es sumamente pobre en lo agrario: los problemas del campo mexicano se resuelven como se ha venido haciendo, y por ello no habremos de corregir el rumbo.

La política económica general que se ha venido teniendo, y en la cual hemos de enmarcar al SAM y a la LFA, ha estado condicionada por la necesidad de superación de la crisis, mediante una política de apoyo al capital: "recuperación de la confianza" para reactivar la inversión, contención salarial, etc. Se ha pretendido una mayor intervención del Estado en la economía como regulador del ciclo de acumulación. Se ha impulsado la producción energética para apuntalar la producción industrial monopólica. Esto por medio del suministro de insumos industriales a bajos precios, y mediante la proporción de divisas necesarias al capital para la nueva fase de acumulación: recursos financieros externos (FMI, BID), e internos (Banobras), e importación de bienes de Capital. En suma, la política económica del Estado en los últimos seis años ha sido de apertura a las corrientes externas de capital y de estímulo a la concentración y centralización del capital bajo la hegemonía del capital monopólico.

La política agraria de JLP en ningún momento ha estado en contradicción con la económica general que se ha señalado. Antes bien, los mecanismos que han funcionado en el campo siguen los mismos parámetros económicos generales: a) apoyo a la burguesía agraria, mediante la tranquilización de

los grandes propietarios (política de la "bandera blanca" y no a las invasiones), y b) el impulso a la mecanización intensiva (tractorización) y a la agroindustrialización (Plan Nal. de Desarrollo Industrial). En el campo, al igual que en los demás sectores de la producción, se ha buscado la modernización de la producción bajo el control del capital —sea estatal o privado—, y la reactivación de la inversión privada en el sector social —ejidal o comunal— mediante los contratos, las rentas y convenios.

El SAM y la LFA tampoco pretendieron jamás romper con esta táctica de priorización del capital. Lo dijimos ya, y ahora lo constatamos por los dividendos producidos: el binomio SAM-LFA es un intento de sectores lúcidos de la burguesía y el Estado por controlar y facilitar el proceso de penetración del capital en el campo, evitando efectos socio-políticos potencialmente incontrolables —esto es, tratando de minimizarlos—, y de invertir la tendencia natural de rezago de las producciones tradicionales.

Dentro de los objetivos del SAM —así como en su correlato jurídico de la LFA— habíamos adivinado dos funciones: la de refuncionalización de la agricultura campesina para adecuarla a la nueva fase económica, y la de aliviar las tensiones sociales y reconstruir el

consenso en el campo, dentro de la tradicional alianza mexicana entre el Estado y los campesinos.

Para cumplir con la primera función, los objetivos fijados por el SAM son: el incremento del cultivo en áreas de temporal de básicos: maíz y frijol; la expansión de la frontera agrícola sobre las tierras vírgenes; la intensificación de la ganadería para liberar tierras al cultivo, y la multiplicación de las agroindustrias en los sistemas alimenticios estratégicos. Para lograr sus pretensiones, las políticas seguidas hasta ahora han sido las de establecimientos de precios de garantía, los créditos, insumos y maquinaria al alcance de los campesinos medios, la agilización comercial (Conasupo) y la tecnificación, regularización y organización de la producción primaria.

Respecto de la función amortiguadora, tenemos que el Estado ha distribuido productos básicos a través del subsidio (Conasupo) y ha promovido una Canasta Básica Recomendable entre los campesinos (Coplamar).

Con los medios empleados para cubrir la función primera y primordial, el SAM-LFA ha impulsado tres dinámicas preciosas al capital:

1.—El favorecimiento del desarrollo del capitalismo en el campo: a) ha ampliado y profundizado los mecanismos del capitalismo estatal con la creación de Banrural, Anagsa, Pronagra y agroindustrias de participación pública (no olvidemos también las funciones de control del campesinado que cumplen estas instituciones); b) ha estimulado la acumulación de los campesinos ricos, por medio de la creación de "unidades de producción eficientes" y de "empresas campesinas", olvidando a los campesinos pobres, semi-proletarios y jornaleros, quienes no son "viables económicamente". Esto trae consigo una diferenciación social más pronunciada en el agro; c) ha apoyado veladamente al capital privado con la creación de las agroindustrias y de las asociaciones mixtas (pequeños propietarios—ejidatarios). Indirectamente este beneficio llega también a los particulares por el establecimiento de los precios—sostén, el crédito barato y los insumos subsidiados. Pero sobre todo porque el cultivo se realiza sobre la

renta diferencial y la tasa media de ganancia de los capitalistas agrarios, y no de los campesinos pobres.

2.—El cambio en las relaciones sociales de producción en la agricultura campesina. El SAM-LFA ha establecido relaciones de "subsunción formal" del campesino al capital. La LFA ha representado el marco legal para quitar las trabas a este proceso.

3.—La marginalización y desplazamiento de unidades campesinas de producción, con la consiguiente descampesinización y proletarianización del hombre de campo.

A propósito de la segunda función, tenemos que:

1.—El SAM-LFA ha reforzado una capa de campesinos medios y ricos, como base sólida y plataforma social del Estado en el campo.

2.—Ha planteado una alternativa más o menos válida al reparto agrario al proponer el reparto "vertical" de tecnología y un modelo de organización campesina: la organización para la producción en la que se pretende una mayor retención por los productores del excedente generado. Sin embargo, este modelo ha excluido a la mayor parte de la población rural y ha omitido la principal reivindicación campesina actual: la tierra. Con esto, el objetivo de tranquilidad se logra sólo en los sectores donde esto es menos importante.

3.—Al pretender frenar el éxodo rural, el SAM-LFA ha lanzado entre los campesinos pobres una serie de programas asistenciales de abaratamiento de la vida en el agro (Conasupo—Coplamar). No obstante, estos programas no han logrado invertir la tendencia estructural de separación del campesino de su tierra, que el mismo SAM aliena.

Entre los campesinos en un nivel mínimo de autosubsistencia, el Estado ha buscado consolidarlos como productores mercantiles vinculados al mercado, es decir, hacerlos ricos. Sin embargo, la pretensión ha ido débilmente en contra de la dinámica de centralización promovida por la política económica general, con lo cual poco se ha logrado en este sentido.

Es cierto que el SAM ha incrementado la producción de granos básicos, al grado de que la Conasupo haya anunciado recientemente que las importaciones de básicos se suspenderán en breve. No obstante, este incremento es sólo coyuntural, mientras rijan los incentivos y subsidios actuales a la producción. Pero cuando el Estado disminuya su intervención directa (lo que es tendencia dadas las limitaciones financieras del Estado) las tendencias deficitarias—también históricas— volverán a aparecer.

Las tendencias a las que apuntan la política económica general, la política agrícola y los programas estatales no se detendrán: son características propias del desarrollo capitalista: el desarrollo desigual, el abaratamiento de la fuerza de trabajo, la necesidad de un amplio ejército industrial de reserva en el campo; y de la dependencia; la industrialización subordinada, la dependencia primario—exportador.

En suma, para el próximo sexenio viviremos una ampliación del calvario de los sectores más pobres en el campo de México: no habrá modificación en las relaciones que privan entre la agricultura y la industria, ni en el tipo de industrialización (monopolista—excluyente), ni se han de afectar los intereses imperialistas en el país. Aunque quizá sí habremos de encontrar un mayor énfasis en la retórica oficial triunfalista acerca de las tareas que la Revolución ha cumplido.



AMERICA LATINA

HONDURAS: LA OTRA CARA DE LAS ELECCIONES

El próximo 29 de noviembre el pueblo hondureño acudirá a las urnas para elegir al Presidente de la República, 76 diputados y 281 nuevos alcaldes representantes de los diferentes municipios del país. Participan en los comicios los partidos políticos "legalmente" reconocidos como el Nacional, el Liberal, el de Innovación y Unidad (PINU) y el Demócrata-Cristiano (PDCH). A estos, se suman algunas candidaturas independientes de organizaciones de izquierda como el Partido Revolucionario de los Hondureños (PRH) y el Frente Patriótico Hondureño (FPH) en el que se aglutinan el Partido Comunista (PCH), el Partido Comunista Marxista-leninista (PC-ML) y el Partido Socialista (PASO).

Para quienes lo han legitimado, el proceso electoral reviste una gran trascendencia política por cuanto supone un retorno al orden constitucional y al poder civil. Sin embargo la realidad política hondureña presenta una cara muy distinta de las elecciones: éstas no sólo se enmarcan en un contexto de escalada represiva contra los líderes del movimiento popular hondureño, la crisis económica y de corrupción administrativa que amenazan con frustrar el pretendido ensayo democrático, sino que responden básicamente al plan estratégico del imperialismo dentro del área centroamericana.

Los elementos de las Fuerzas de Seguridad Pública (FUSEP), el Departamento Nacional de Investigación (DNI), la Seguridad Militar (G 2), los grupos especiales de contrainsurgencia (COBRA) y las bandas paramilitares han sido y están siendo uno de los

principales protagonistas en esta etapa preelectoral. Sus acciones son más que conocidas: el asesinato de dos dirigentes de la Unión Revolucionaria del Pueblo, el secuestro y tortura de dos líderes del Frente Patriótico —uno de ellos candidato a diputado,— la detención y asesinato de líderes estudiantiles en Tegucigalpa y San Pedro Sula y la desaparición de miembros destacados de organización sindicales obreras y campesinas.

Esta ofensiva se inscribe al interior de una estrategia represiva cuyo objetivo fundamental se orienta a desarticular al movimiento popular. Es una campaña preventiva en la cual se conjuga la irracionalidad de los aparatos represivos con la aparentemente ingenua propaganda de que "los hondureños somos diferentes".

La corrupción administrativa que impregna las instituciones políticas, jurídicas y económicas es un tópico en la realidad hondureña. Como lo han señalado recientemente los obispos del país, es difícil que pase un mes sin que las denuncias de corrupción abundan en los medios informativos nacionales. Estas van desde abusos de autoridad hasta quiebras económicas fraudulentas, malos manejos de instituciones públicas, evasiones fiscales, contrabandos, etc. (Mensaje de la Conferencia Episcopal de Honduras el 6 de septiembre de 1981). El último escándalo administrativo derivó en la destitución del Ministro de Hacienda y Crédito Público que resultó implicado en una compra fraudulenta de terrenos para el gobierno militar.

La corrupción en los organismos del Estado no es más que un síntoma de la crisis económica que atraviesa el país y para la cual las elecciones parecen tener pocas respuestas. Los demás síntomas son más que alarmantes: 2 millones de hondureños padecen desnutrición, de los cuales 600,000 son niños; según datos estimados existen en el país entre 90 y 100 mil desocupados; el déficit de la balanza de pagos se espera que se incremente en más de 100 millones de dólares, etc.

La estrategia estadounidense de hegemonía político-militar en el área centroamericana es sin duda el elemento más importante que incide en el proceso electoral hondureño. La política de final de la administración Carter que evolucionó con rapidez a partir de la revolución iraní, fue introduciendo los temas que se han convertido en las cartas principales de la política exterior del equipo Reagan-Haig: el incremento de los presupuestos militares, la ampliación del aparato y operativos de la C.I.A., la cruzada mundial antisoviética y la intervención en Centroamérica.

En Honduras esta intervención se concreta en un reforzamiento del ejército y en una ampliación, sin precedentes en la historia del país, de la ayuda militar: en los primeros cuatro meses de este año, la ayuda militar de la administración Reagan había superado los 11 millones de dólares. Por supuesto, la ayuda prestada responde a los dictámenes de la política imperialista que ve amenazados sus intereses en el área centroamericana.

A partir de la Revolución nicaragüense y del triunfo sandinista, el ejército hondureño se convierte en títere de la estrategia imperialista y, por excelencia, en el principal elemento de la contrarrevolución en Centroamérica. Ese mismo papel desempeña con respecto a los procesos revolucionarios que se desarrollan en Guatemala y El Salvador. La expresión más clara de ello se muestra en la masacre del Sumpul y en el apresamiento de varios miembros tanto del FMLN-FDR como de refugiados salvadoreños en las fronteras hondureñas.

Desde esta perspectiva es incorrecto admitir que las elecciones vayan a propiciar un desplazamiento real de los militares en la vida política del país. Por el contrario, es más que probable que bajo una nueva forma de dominación legitimada por el electorado del próximo 29 de noviembre, el poder civil deberá limitarse a cumplir con sus funciones tradicionales y restringidas mientras que el ejército seguirá monopolizando la dirección del Estado y realizando sus actividades de contrainsurgencia. Los resultados de las elecciones del año pasado parecen confir-

mar esta hipótesis: los miembros del Partido Liberal, aunque salieron triunfantes en ellas, fueron progresivamente desplazados de los puestos del Gobierno.

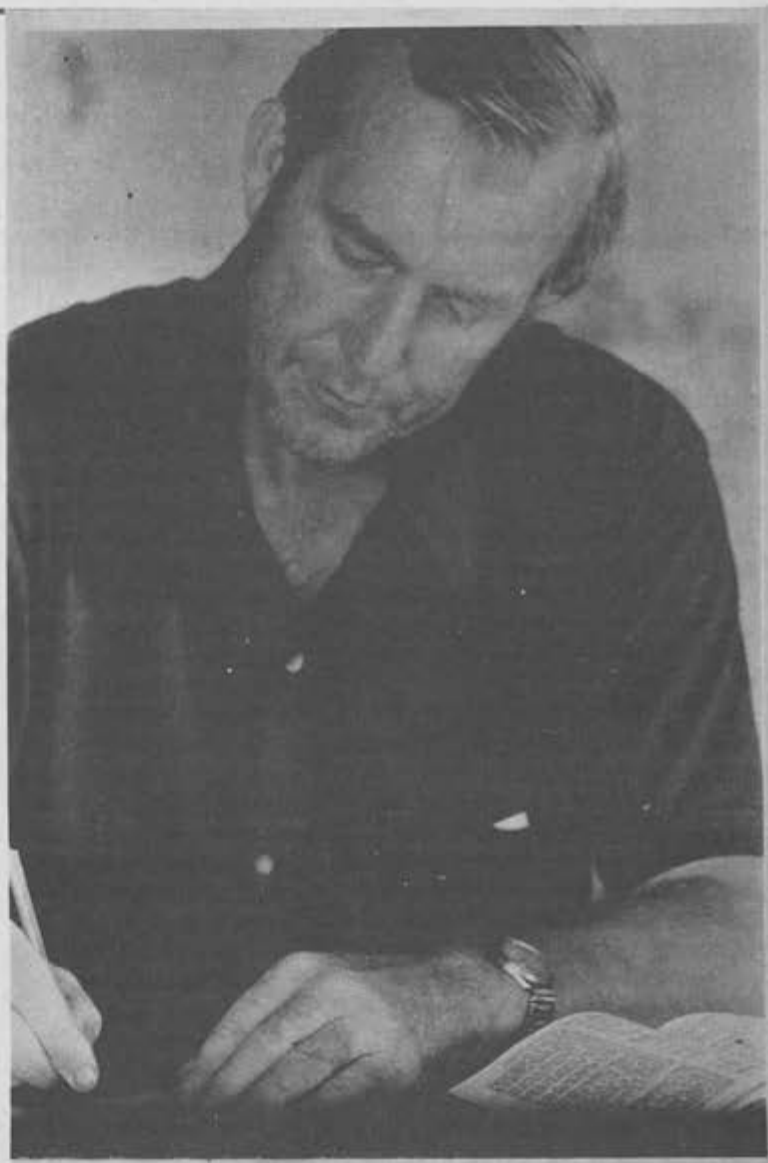
Bajo estas condiciones es justificado dudar de que las próximas elecciones vengán acompañadas de una democratización de la vida política. Los casi veinte años de dictadura militar siguen pesando mucho en el presente y futuro de Honduras y son la clave para entender la "otra cara de las elecciones".

El P Rogelio Poncel realiza su ministerio sacerdotal en una de las "áreas de control" del FMLN en medio de todos los peligros e incomodidades que ello significa: el Frente Oriental "Francisco Sánchez", en El Salvador.

Su trabajo consiste en impulsar campañas no sólo de alfabetización para adultos sino también de producción en beneficio de los campesinos de la zona; además, la atención pastoral sacramental ordinaria.

Este compromiso sacerdotal va en la línea trazada por el obispo Oscar Arnulfo Romero, quien en medio de la represión contra su pueblo (capturas, torturas, hostigamientos, expulsiones, asesinatos) vivió hasta el martirio un sacerdocio comprometido con la lucha por la justicia.

Para los pobladores de las zonas campesinas, el P Rogelio Poncel es ejemplo palpable de un sacerdocio cristiano realmente al lado de los pobres y desposeídos.



MARDONIO MORALES, SJ

UN PROCESO DE ORGANIZACION POPULAR

INTRODUCCION

Será útil conocer el proceso que se ha seguido en Bachajón, Chis. de 1959 a la fecha, para reflexionar en él y sacar las enseñanzas que nos ayuden a todos en nuestra lucha actual.

Haré primero una presentación descriptiva de lo que se ha hecho; después trataré de señalar las diversas posibilidades que se han ido presentando, en seguida las limitaciones que hemos encontrado, para concluir con la situación actual.

EL PROCESO EN SU CONJUNTO

Al inicio de la década de los 60 podemos constatar un incipiente movimiento de catequistas indígenas, así como un sistema tradicional de asistencia (escuela y dispensario); es notable también el empeño de esos tiempos por buscar la comunicación con los indígenas a través del aprendizaje de la lengua y a través de las visitas pastorales a las Comunidades dispersas por la Sierra.

Fue una etapa fundamental, que abarcó unos 5 años, ya que nos dio la posibilidad de ir fijando, en la realidad de las bases, un movimiento organizativo. Se empezó con un grupo de 35 catequistas que a los 5 años pasaban de 400. Lo importante que entonces se descubrió fue la posibilidad de ir organizando a las comunidades ya existentes, fortaleciendo su dinámica interna, y relacionando unas comunidades con otras a través de cursos, reuniones y fiestas.

Se empezó en ese entonces a buscar la organización autóctona de principales cargos y a influir en ella con la intención de fortalecerla. Más adelante, tanto en las posibilidades, como en nuestros límites, haré un breve comentario. Pero es interesante constatar que se tuvo presente la organización autóctona.

El período de 64 a 67 fue de expansión de los grupos de catequistas por dos factores: uno, la atención más extensiva de las Comunidades; y otro, la migración a La Selva para fundar nuevos ejidos. Así, la organización de catequistas se extendió hasta los rincones más lejanos de La Selva de Ocosingo. También en este período se comenzó a buscar una organización educativa y cooperativista. Se comenzó a experimentar un sistema de alfabetización en las Comunidades (sobre todo de los ejidos de Bachajón), y a implementar el sistema de cooperativas.

Esta actividad nos llevó a replantear, a nivel de asesores y/o agentes de pastoral, todo el trabajo llevado hasta entonces de una manera intuitiva, espontánea, presionados por las necesidades que se iban encontrando. A partir de 1967 se comenzó el esfuerzo por coordinarnos internamente, estudiando la realidad como la conocíamos, tratando de prever lo que se vendría en los próximos años: carreteras, petróleo, etc, y buscando un modelo que nos coordinara eficazmente. Desde entonces se comenzó a llevar paralelamente el esfuerzo organizativo a dos niveles: el nivel interno de los asesores y/o agentes de pastoral, y el nivel de la base que seguía su camino y proceso propio.

asesores entramos en crisis interna que se resolvió por la separación de la asesoría de 5 de los 7 asesores. Esta lucha ideológica de los asesores duró de abril a noviembre de 1979. Tuvo como consecuencia para el Congreso Indígena la separación de las zonas de Tacuba y Ach'Lum Sitalá y la consiguiente captación por parte del PST.

Tenemos así una panorámica del amplio y complejo desarrollo del proceso que se ha ido implementando en Bachajón. En resumen, iniciándose un trabajo pastoral y asistencial, se fue desembocando en acciones cada vez de tipo más social, hasta llegarse a implementar luchas de carácter agrario, judicial, económico y sobre todo ideológico. Para valorar el momento en que estamos, que abarca pastoral, cooperativismo, salud, luchas reivindicativas e ideologización en diversos campos, quizá sea útil reflexionar en las diversas posibilidades que se han ido presentando en cada etapa de este proceso, y tener en cuenta las limitaciones que hemos experimentado.

TRABAJOS Y POSIBILIDADES

En la primera etapa de conocimiento vivencial y de contacto directo con la realidad indígena, tuvimos la oportunidad de asomarnos a ese otro mundo de relaciones humanas, tan distinto al nuestro, que nos descubrió la gama tan rica de organización interna de las diversas comunidades y pueblos. Se fue dibujando la posibilidad de reforzar su identidad y dar así un impulso definitivo a su organización. La atención a sus fiestas y celebraciones, dentro de los límites que señalaré después, tuvo como efecto inmediato el fortalecimiento de su identidad indígena. A la vez, nos fue educando a los agentes de pastoral en un sentido de mayor respeto y estima de este otro modo de vivir. Se abrió la posibilidad de entrar a un diálogo profundo de ambas culturas, la nuestra y la de ellos, para buscar y encontrar caminos de mutuo enriquecimiento.

El movimiento de catequistas nos dio la posibilidad de entrar a los grupos tradicionalmente divididos por el sistema de opresión existente, nos puso en contacto directo, a través de la pastoral, con la realidad que se vivía, y así tuvimos la oportunidad de quedar impactados por esta conflictividad social. La amplitud y profundidad del movimiento ha dado elementos de unidad, de acción, de reflexión; y ha sido, a no dudarlo, el pivote de todo el proceso. Durante los 22 años de trabajo en la zona, esta atención a los catequistas ha hecho posible implementar las demás acciones. Es importante anotar que al ir organizando a los catequistas se iba implementando una red de comunidades atendidas cada una en su "ermita", con su organización propia cada una: "presidentes" hombres y "presidentas" mujeres que abarcaban a la gente más dinámica de la comunidad.

De esta manera en la red de "ermitas" dispersas en toda la zona, se ha tenido siempre un potencial de acción y reflexión que no deja de ser impresionante.

La ausencia de atención por parte del gobierno a las comunidades indígenas, aunado al contacto directo que era cada vez mayor a que nos llevaba nuestro trabajo, posibilitó la organización y expansión de las escuelas alfabetizantes y de las cooperativas. Así durante varios años (de 68 a 76)

tuvimos en nuestras manos la atención pastoral de las Comunidades, el cuidado de la alfabetización a través de la escuela de Bachajón y de las escuelas alfabetizantes; el trabajo inicial de las cooperativas impulsó una serie de cursos que fomentaron la cada vez mayor conciencia de las Comunidades.

Así, la base del movimiento del Congreso Indígena que se inició a finales de 1973 fue este amplio trabajo de concientización. La denuncia y su consiguiente proceso reivindicativo —iniciado en 1971— fortaleció a las Comunidades en el sentido de darles mayor conciencia de unidad, de lucha, de búsqueda agresiva. Por primera vez tuvimos la experiencia de sus posibilidades políticas.

Asimismo el movimiento catequético fue haciendo cada vez más críticas a las Comunidades no solamente respecto a su realidad social, sino a su situación religiosa. Se examinaban fiestas, costumbres y enseñanza. De hecho durante mucho tiempo la experiencia de Bachajón fue un detonante en la Diócesis para iniciar y activar diversas experiencias vitales en cuanto a evangelización, liturgia, Iglesia autóctona.

En este ambiente de búsqueda, de reflexión, también se cuestionó la tradicional asistencia de los dispensarios, y así nació en este tiempo el proyecto de salud, siguiendo el mismo camino de capacitar promotores, en este caso de salud, en las diversas comunidades. Se ha vislumbrado la posibilidad de coordinar la salud con la medicina occidental, y sobre todo la posibilidad de recuperar la medicina indígena.

El Congreso Indígena abrió posibilidades muy grandes de un amplio frente indígena. Posibilidad que permanece latente, pero que de momento no aparece su fuerza por las tensiones, por las presiones externas de todo tipo, y por nuestras limitaciones.

Esta gama de trabajos y posibilidades ha tenido diversa amplitud tanto territorial como temporal. El trabajo más amplio ha sido el de la catequesis que abarca 22 años y cubre todo el territorio; el movimiento de escuelas alfabetizantes abarcó ocho años y el territorio cercano a Bachajón; nunca llegó a las tierras bajas. La escuela primaria de Bachajón, que está al servicio del sistema educativo nacional, tiene 21 años y abarca parte de la población de los alrededores del pueblo de Bachajón. El movimiento cooperativista y de salud lleva 12 años y abarca las comunidades de Bachajón, Chilón, Yajalón y Simojobel. El Congreso Indígena que en un principio abarcó a toda la región, se redujo durante varios años a las tierras altas, hasta que hace 3 años se extendió a las tierras bajas de la selva.

LOS LIMITES A LA ACCION

Después de presentar el desarrollo de este proceso y de examinar someramente las posibilidades que se han ido presentando, veamos ahora los límites que hemos encontrado para poder explicarnos la situación actual.

El importantísimo trabajo de reflexión y contacto con la Comunidad viva indígena, tropezó desde un princi-



CUADERNO

DE
LAS REDUCCIONES
A LAS
LUCHAS INDIGENAS
ACTUALES



INTRODUCCION AL CUADERNO

La definición de "reducción" parece muy sencilla: es la concentración en poblados de los indígenas que viven dispersos, donde los nómadas dispersos son reducidos a núcleos de población. En pocas palabras se trata de formar pueblos.

Detrás de esto tan simple, hubo un doble proyecto histórico evangélico y político. El primero trató de reducir la pluralidad cultural y política de los indígenas a una igualdad y homogeneidad que permitiera tanto el control productivo y de mano de obra, como también la hegemonía militar, cultural y política. El segundo intentó formar unidades relativamente autónomas dentro de la Colonia y del Estado Español. Ante el indio encomendado había que contraponer el indio reducido, y crear un espacio de libertad y autonomía relativa, en donde fuera posible la misión. En estos proyectos la religión era asumida o para reforzar la hegemonía o para dar una identidad al propio grupo. El resultado del primer modelo es la pacificación; el del segundo, la estructuración "mestiza" de autonomía y libertad.

En sus extremos, estos dos proyectos han resultado ser irrealizables en la historia: la total autonomía ha sido imposible; la asimilación de las etnias sólo ha dado como resultado una dominación y sumisión inestable. Desde los años 1940-1960 se ha intentado una tercera salida: la integración de los grupos indígenas a la sociedad nacional (capitalista) conservando el grupo étnico sus propias características: lengua, vestido, costumbres. Esta alternativa no ha resuelto el dilema: o el indígena —para conservar su propia autonomía y sus características culturales— se queda fuera del sistema social que irrumpe sobre él, o vende su humanidad y propio ser a la nueva sociedad que lo absorbe y que lo reduce a ser instrumento de producción para ella. En el primer caso, se queda sin la técnica y en su pobreza; en el segundo, pierde su identidad y se asimila a los valores y sistemas de la sociedad mayor que lo despersonaliza.

Las reducciones intentaron dar respuesta creando un sistema con una cierta autonomía dentro del estado, y una nueva organización y convivencia humana en donde Dios y la justicia fueran verdaderos. El proyecto terminó. Lo impidieron la nueva hegemonía borbónica, la burguesía naciente del siglo XVIII, la visión cultural y teológica de los mismos misioneros, etc. Las reducciones se convirtieron en una utopía que se ha venido haciendo práctica y operativa por la asunción de un proyecto liberacionista. Últimamente éste se ha formulado así:

"En síntesis, pienso que el difícil modelo político para la población indígena debe consistir, para la mayoría de los grupos étnicos mexicanos y peruanos, en un régimen de autogestión con todos los matices que se indicaron en el apartado anterior, y por aquellas etnias que tengan gran volumen demográfico, continuidad territorial, una misma lengua, una tradición cultural propia, posibilidades económicas en su territorio, y otros elementos que forman una "nación" según la ciencia política: la creación de una nacionalidad autóctona, que se integre en un estado multinacional" (19 81: 526).

El presente cuaderno presenta el proyecto vivido en las reducciones como base histórica de las luchas indígenas actuales. Veamos una síntesis de los artículos; nos ayudará a tener una visión global.

Las reducciones: un modelo evangelizadorio y un control hegemónico, de Enrique Dussel nos presenta cómo las reducciones fueron un proyecto que trató de unir evangelización y civilización. Fueron un modelo adaptado a "las fronteras" del nuevo mundo. La cultura en donde surgieron no tenía

como base la escritura, el libro (China, Israel, Grecia), ni tampoco se trataba de una cultura urbana (Perú, México). La cultura de frontera era más bien la de cazadores y recolectores nómadas, ni rindimientos de agricultura ni congregaciones de gente reunida en pueblos. Su situación marginal sin embargo los hacía más penetrables por la conquista y la fuerza. Ahí fue donde se implantaron las reducciones. Su resultado fue doble: por una parte la hegemonía de España y Portugal las tomaron como una estructura de control político y cultural, pues les parecía que era necesaria la homogenización cultural para poder controlar un territorio unificado. No era posible ejercer un control ideológico y militar, productivo y económico, en una población pulverizada. Este modelo se realizó en nuestra historia y algunos religiosos colaboraron. Por otra parte también se dió un proceso de mayor autonomía: algunos trataron de evangelizar de tal manera que se crearan estructuras humanas que permitieran que el indio reducido fuera un indio libre con respecto al encomendado. Las reducciones de este tipo no eran ya un instrumento de control sino una mediación civilizatoria. En 1756 los padres dejan las reducciones y se produce la guerra guaraní. La causa: el bloque en el poder —los ausburgo— habían concedido demasiadas libertades. El nuevo grupo ascendente —el estado borbónico— trata de acabar con la relativa autonomía de las reducciones.

Las reducciones quiroguianas de Santa Fe. "Una experiencia utópica en la Nueva España en el siglo XVI". Francisco Miranda nos da una descripción de las reducciones en el centro de México: sencillamente es la concentración de los indios en poblados. La idea y su práctica son anteriores a Don Vasco de Quiroga, sin embargo éste las asume uniendo un proyecto de civilización con una nueva cristianización. Trata de poner remedio a los males de la tierra: la explotación económica del campo, atender a los huérfanos y pobres sin asilo. Al mismo tiempo quiere asegurar la perseverancia de los cristianos en la fe. Don Vasco había tenido la experiencia de ver a los pueblos mahometanos sometidos en España y África. Ve las injusticias cometidas y no quiere que se repitan en estos nuevos pueblos. Para él es un reto el encontrar una respuesta a un cristianismo que parece identificar fe y fuerza, la paz de Cristo y la guerra. Las reducciones tratan de ser un camino en donde Dios y justicia sean verdaderos: ahí se trata de enseñar a los indígenas sus derechos en una nación abandonada a la destrucción y la injusticia. Esto no se logra buscando el aislacionismo proteccionista, sino tratando de igualar las partes para que juntos puedan desarrollar una nueva sociedad plural: la mestiza.

Para esto funda los hospitales: un lugar en donde el indígena tenga confianza en sí mismo, en sus valores y recursos. Es un espacio también de cierta autonomía y libertad respecto a la corrupción de las costumbres españolas. Por eso en el Colegio de San Nicolás trata que mutuamente las dos partes se complementen, se enseñen y consoliden. Unos serán el esqueleto y otros la carne de una nueva nación. Para lograr esto es necesaria la educación, la enseñanza de la igualdad, la responsabilidad, el gobierno, en un ambiente y en una estructura que lo propicien. Por eso funda los hospitales-colegio. La fe no es sólo doctrina sino que también está presente como realización de las potencialidades naturales mediante el aprendizaje y la práctica de las virtudes, sobre todo de la caridad.

Por la práctica de las buenas obras, principalmente de las de misericordia, se trataba de crear una nueva naturaleza y un nuevo ambiente cultural.

Esto le trajo luchas a Don Vasco contra los encomenderos y españoles. Trató que la vida humana fuera posible. Puso la base económica colectiva —la propiedad comunal— de una nueva organización; desarrolló una pedagogía adecuada; asumió a un indigenismo realista y práctico.

El Guaraní reducido, de Bartolomeu Melia SJ, nos presenta a un pueblo que resiste a la dominación y afirma su identidad y voluntad de autenticidad. La misma religiosidad guaraní con su mesianismo es una búsqueda del modo propio de ser. Es la forma religiosa que da sentido a su movimiento de identidad. En este ambiente de resistencia surgen las reducciones del Paraguay. Son un proyecto político de integración del indio dentro del sistema colonial. El resultado histórico es doble: uno trata de utilizar las reducciones como un instrumento de sujeción a la encomienda; el otro, un lugar de protección contra ella o cualquier forma de esclavitud, un lugar de misión. Se forma un proyecto anticolonial dentro de la misma colonia. Al indio encomendado se opone el indio reducido.

¿Cómo vieron los guaraníes su propia reducción? Por unos fue francamente aceptada, por otros rechazada. El hacha desempeñó un papel importante para la aceptación: los guaraníes pasan del neolítico a la edad del hierro. Una vez concedido el metal ya no se vuelve a la edad de piedra. El paternalismo pudo también contribuir: se está cómodo. Además las reducciones constituirán un espacio de libertad para el indígena; no se permitía sacar "piezas" de ellas (indios de servicio). Las reducciones no estaban, pues, en función de los pueblos españoles.

La oposición nació porque el Guaraní veía en las reducciones un disimulado cautiverio. Su modo de ser tradicional se veía amenazado en ellas. Estaba en juego la propia identidad guaraní, pues en las reducciones se trataba de crear nuevas estructuras y valores. Se tenía la conciencia de que quien entraba a las reducciones quedaba reducido. Hay una expresión espiritual de la resistencia: las guerras de mesías.

Sin embargo con los años el sistema de reducción se afianzó y consolidó. Vino luego el intento de despojar al Guaraní de algo que ya era suyo: las reducciones. Cuando España cede a Portugal siete pueblos de las reducciones surge la rebelión. Porque la tierra en donde estaban eran ya "la tierra donde Dios nos puso", "la tierra que Dios nos dió", "donde Dios nos crió", "donde Dios nos reunió". Tienen clara conciencia de que sus pueblos son fruto de su trabajo: "El Rey no sabe lo que es nuestro pueblo, ni lo mucho que nos ha costado", "Más de cien años hemos trabajado nosotros", "Nos quieren echar como si fuéramos conejos a los montes". El Guaraní transculturado se encuentra en su nueva realidad sociocultural y religiosa. No resultó una guaraní amansado. Iban a la guerra en defensa de una tierra y un pueblo que Dios les dió.

Las reducciones indígenas en la Amazonia del Virreinato peruano, Manuel M Marzal SJ, comienza presentándonos al hombre del Amazonas de frente a los proyectos externos a su sociedad. Era un cazador y pescador que también vivía de la agricultura de "roza y quema". Era —y es— el ocupante de la tierra prometida, "el Dorado" del Nuevo Mundo. De esta tierra surgía la minería y la mano de obra barata; hoy brota el boom del caucho. Es la fuente de materia prima y de mano trabajadora para la metrópoli. El modelo de evangelización de esta zona es triple: el de la protesta profética sobre la total libertad de los indios; el de la construcción utópica de un estado indígena dentro del Estado; y el de la colaboración clara con el gobierno español en la civilización de las repúblicas de indios. Esta última fue la postura seguida por la mayoría de los misioneros. Pusieron el énfasis en la reducción como forma de civilización, como base de la formación de una nueva cultura. También se dió una tendencia hacia el segundo modelo: lograr cierta autonomía de las reducciones, sobre todo al no poder realizar el primer proyecto que implicaba la salida de los españoles.

Marzal nos habla de las dificultades que encontraron los jesuitas para poder realizar las reducciones. También nos describe las características religiosas de esos pueblos: los medios para el fomento de las misiones, las milicias y el rol geopolítico de las reducciones. El siguiente artículo es complemento de este primero.

Reducciones indígenas y luchas actuales de la Amazonia. Manuel M Marzal SJ sintetiza la evolución que tuvieron las reducciones indígenas en la Amazonia peruana. Se refiere a la época de la colonia y al siglo XX. El método asumido por los misioneros en el tiempo de la colonia fue el de "tabula rasa", comenzar de cero según ellos. No tomaron en cuenta los elementos culturales simbólicos de los indígenas para su civilización. No se construyó una iglesia autóctona ni se creó una cultura popular con expresión religiosa.

Ya en este siglo XX el indigenismo se ha definido como un proyecto de la sociedad nacional sobre la población indígena. Ha tenido tres formulaciones fundamentales que el autor nos presenta: el indigenismo asimilacionista, sostiene que los grupos étnicos deben ser asimilados por la población mestiza; el integracionista pretende integrarlos aunque conservando su especificidad cultural; el liberacionista asume el proyecto de liberación de la dominación cultural y política y económica, asegurando en su vinculación al país una cierta autonomía. Ante estos proyectos sigue en pie la pregunta de las reducciones: ¿hay que mantener sociedades indígenas igualitarias con una relativa independencia o hay que articularlas a la sociedad mayor a través de los vínculos de la sociedad capitalista? Se propone una respuesta: hay que propiciar una nacionalidad autóctona indígena que se integre a un estado multinacional.

ENRIQUE DUSSEL

LAS REDUCCIONES

un modelo evangelizadorio y un control hegemónico

INTRODUCCION

Las reducciones fueron, al mismo tiempo, un modelo evangelizadorio usado por algunas órdenes religiosas; pero fueron una manera por la que los Habsburgos pudieron controlar políticamente ciertas regiones de frontera, principalmente donde su poder no tenía mediaciones para ejercer la hegemonía sobre la población indígena. Florecieron en situaciones muy determinadas, especialmente sin relación directa con los españoles o criollos —aunque las hubo cerca de medios urbanos hispánicos o lusitanos—, y determinadas por un cierto grado de desarrollo civilizatorio por parte del amerindiano. Fue también un sistema civilizatorio por el que muchas culturas intermedias —ni propiamente urbanas, ni sólo recolectores simples o cazadores— se convirtieron en agricultores sedentarios. Es un hecho complejo cuya culminación debe situarse en el siglo XVII. La irrupción de los Borbones en España y Pombal en Portugal, dibujan ya una diferente estructuración del Estado; y por ello no reposará la hegemonía de frontera sobre las órdenes religiosas sino sobre cuerpos militares profesionales. La burguesía dependiente del capitalismo industrial naciente, encontrará en las reducciones en mano de la Iglesia un poder paralelo que intentará destruir por todos los medios. Será la decadencia del modelo misional de las reducciones, que quedará de todas maneras, como un ejemplo de obra civilizatoria y social de profundas influencias posteriores.

EL MODELO EVANGELIZATORIO

Entre los modelos misionales podemos distinguir dos extremos. Uno, la tabula rasa, consistía en afirmar que no había en el indígena ningún valor recuperable; y por ello era necesario comenzar de nuevo: con nueva lengua, nueva cultura, nuevas costumbres y nueva religión. El indio era considerado un niño que debía aprenderlo todo. Este modelo evangelizadorio podía o no usar medios violentos, podía estudiar sus costumbres (para eliminarlas) o no, pero, en su esencia, era un desprecio radical por el trabajo histórico que durante siglos millones de seres humanos habían producido

en nuestro continente americano. Una soberbia radical, entonces, aniquilaba lo anterior por bestial, no—humano, inservible. Este fue de hecho el modelo más usual.

En el otro extremo, y quizá imposible para el siglo XVI o XVII, estaría el modelo de una Iglesia popular como la Iglesia primitiva, donde la "comunidad de los creyentes" constituirían una unidad de bienes, trabajos, servicios, en igualdad de dignidad, sin clericalismo ni pasivos laicos observadores. La Iglesia popular es un modelo de Iglesia y de evangelización en donde la comunión es profunda (y llega hasta los bienes), pero la participación es fraternal, igualitaria, de mutuo compromiso autoconsciente. Cada miembro puede dar razón de su fe, de la lectura de la Escritura, de sus tradiciones.

Las reducciones estuvieron entre ambos modelos. No fue un modelo de tabula rasa, pero tampoco fue la Iglesia popular. Fue más bien un modelo viable de adaptación a la situación de la vida colonial, de la Cristiandad hispanoamericana de la época, en los estrechos límites que le permitía el "Estado de las Indias", que por cierto era un Patronato autoritario que no dejaba fisuras. Sin embargo, por la necesidad que tenía el mismo Patronato de los servicios de las reducciones, les dio libertades impensables para otras instituciones (tal, por ejemplo, de fabricar armas y levantar ejércitos para su autodefensa). Pero al mismo tiempo se las criticará por "paternalistas", es decir, los "padres" (sean franciscanos, de la Compañía y otros) se hacían necesarios, y su ausencia significará el fin de la experiencia. Indica esto que no había una toma de responsabilidad total, adulta, suficiente.

Entre la tabula rasa y la Iglesia popular, las reducciones fueron el máximo de conciencia misionera posible en la Cristiandad de Indias.

Como era un método de adaptación, el misionero res-

petaba y usaba la lengua del indígena y al mismo tiempo muchas de sus costumbres, y hasta permitía numerosas creencias prehispánicas. Todo esto dio al indígena una participación mucho mayor que en ningún otro modelo evangelizadorio. En las reducciones del Paraguay, ellos elegían sus alcaldes, sus diversas autoridades, formaban sus maestros, organizaban la agricultura y la ganadería, tenían nociones avanzadas de táctica y estrategia militar. En realidad habían alcanzado el máximo poder posible dentro de un férreo sistema de control colonial.

Era un método integral, en cuanto asumía la vida en su totalidad: el trabajo manual, la vida de la familia, la educación, la vida política, la vida recreativa, la defensa militar. El acto de "reducir" en pueblos nació muy pronto en la vida de la Cristiandad. El mismo Bartolomé de las Casas hablará de formar "comunidades" para su proyecto del 1520 en Cumaná, ya en su Memorial de remedios para las Indias (1516):

"Lo que conviene que en las comunidades haya y las condiciones que ha de tener, son éstas: primeramente, . . . que de los indios . . . junten cuatro o cinco o seis caciques con toda su gente, para que estén juntos, en que haya mil ánimas y les hagan un pueblo . . . y en él una iglesia . . . Que esté el que más lejos de la villa o ciudad de los españoles distancia de quince o veinte leguas . . . porque si todos los indios a los dichos lugares o villas de los españoles se juntasen toda la

tierra quedaría despoblada . . . Que luego hagan hospital en cada villa . . ." (1).

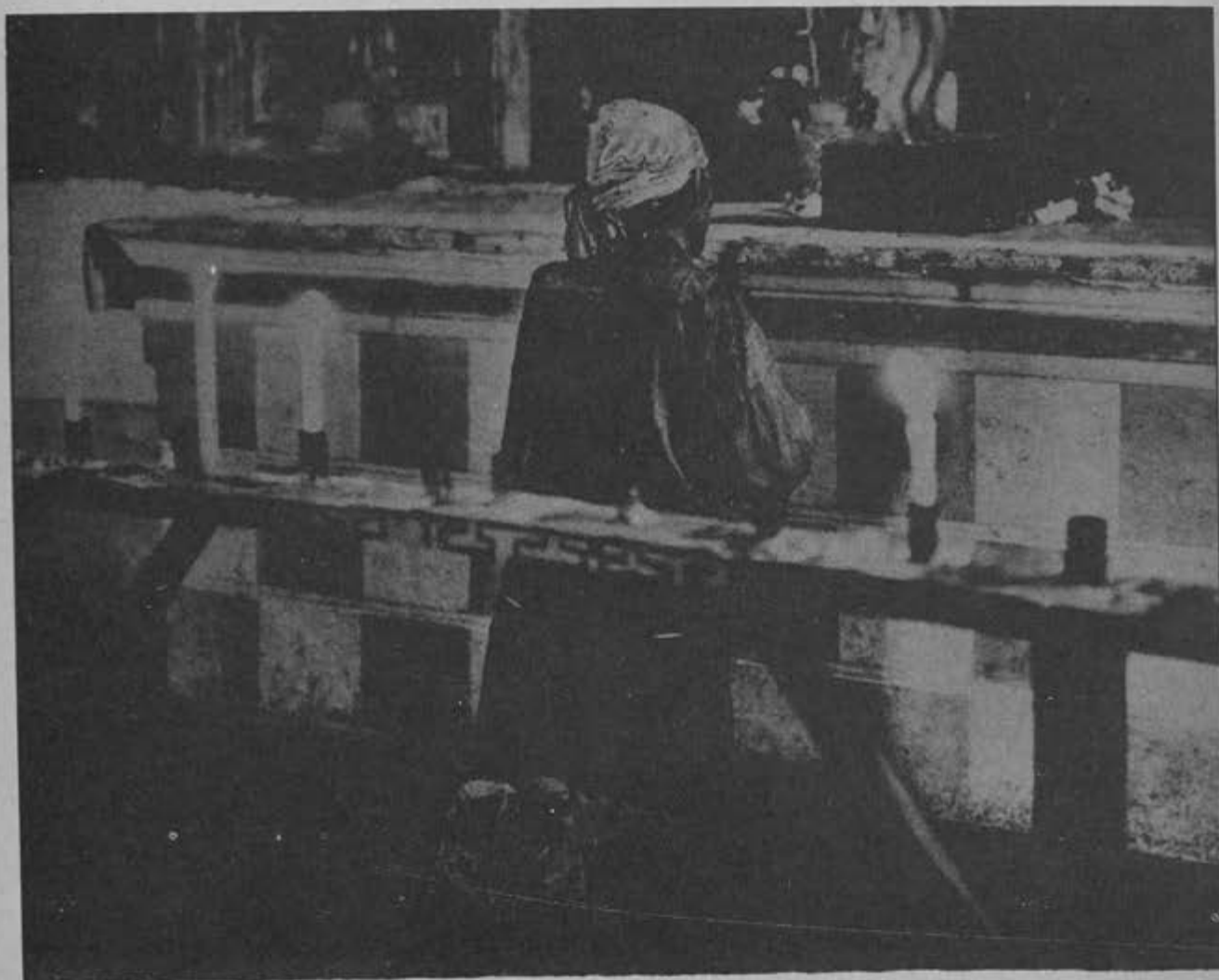
En Michoacán, el Tata Vasco de Quiroga realizará su experiencia de los "pueblos-hospitales" —allí estarán los jesuitas enfermos que llegaron por vez primera a México—, y poco a poco el modelo evangelizadorio se generalizará tanto en la América hispana como lusitana.

DETERMINACION POR PARTE DE LAS CULTURAS AMERINDIAS

En 1577 José de Acosta, en su *De procuranda indorum salute*, describe que según su criterio hay tres tipos de desarrollo cultural que, de alguna manera, determinan los métodos misionales:

"Siendo, pues, muchas las provincias, naciones y cualidades de estas gentes, sin embargo, me ha parecido, después de larga y diligente consideración, que pueden reducirse a tres clases o categorías, entre sí muy diversas, y en las que pueden comprenderse todas las naciones bárbaras" (2).

Para Acosta los chinos, japoneses u otras culturas de las Indias Orientales, por ser civilizaciones del "libro" pueden ser evangelizadas "como los apóstoles predicaron a los griegos y romanos" (3). Debió entonces ser un modelo de



En el caso de las órdenes religiosas más autónomas del Patronato —como los jesuitas— el proyecto de las reducciones tenía estructuras auténticamente anticoloniales, que eran soportadas por los Habsburgos como un mal menor ya que jugaban la función de defensa de frontera: en el Paraguay contra los paulistas, Maynas contra los bandeirantes de Pará, etc.

Lo cierto es que la Cristiandad de Indias, dividida entre la "república de españoles" y las "comunidades de indios", usó el modelo de reducciones para evangelizar con autonomía relativa a las comunidades indígenas separadas de la "república de españoles". Ciertamente no fue una institución revolucionaria; pero dentro de su reformismo alcanzó grados de contradicción profunda contra la conciencia colonial de la oligarquía europea o criolla.

CICLOS EVANGELIZATORIOS Y REDUCCIONES

En los quince ciclos evangelizatorios (ocho hispanos y cinco lusitanos) (7) hubo experiencias de reducciones. Sin embargo, en las grandes culturas urbanas (ciclos II, IV y V hispanos) las reducciones fueron más bien doctrinas, parroquias de indios, pueblos, y todo ello, fundamentalmente como proceso de reorganización civilizatoria y como instrumento pedagógico para la catequesis, adoctrinamiento, vida litúrgica. No significó sin embargo para el indígena un proceso de cambio fundamental de vida en todos los niveles.

Por el contrario, las reducciones propiamente dichas (al norte del ciclo mexicano III, el ciclo platense VIII, y todas las fronteras del ciclo VI, en el mundo hispano; el ciclo III del Maranhao, pero igualmente el II o sertanejo), significaron para el indígena pasar de vida seminómada a agricultor sedentario. En estos casos la vida cristiana, junto a la agricultura y el urbanismo, producían una revolución completa en la vida del indígena. Fue aquí —y no en los ciclos urbanos— donde las reducciones forjaron un estilo de vida que será aún idealizado en el siglo XVIII, como el "cristianismo feliz" de las reducciones americanas (8). En efecto, por no haber hábitos anteriores de vida urbana, los Padres pudieron plasmar una concepción cuasi monástica de la vida cristiana: comunidad de bienes, oraciones, canto de las horas, disciplina y obediencia a los dictados de las asambleas, etc. Pero esto fue posible por encontrarse periféricos a los ciclos evangelizatorios centrales, y aún a los secundarios que ocupaban sus fronteras. La ubicación o posición geográfica (geopolítica entonces) de las reducciones más ejemplares era una exigencia con respecto a la "lejanía" de la "república de españoles". Esta lejanía permitía alejar la dominación, la explotación del indio, la corrupción de sus costumbres; en fin, el haber florecido en la periferia era una condición necesaria para su propia realización.

LUCHA POR LA HEGEMONIA Y CRISIS DEL MODELO REDUCCIONAL

El florecimiento en el tiempo de las reducciones clásicas debe situarse desde comienzos del siglo XVI hasta mediados del siglo XVIII. En 1609 se funda la primera reducción jesuítica del Paraguay, en 1759 son expulsados por Pombal los jesuitas del Brasil, y en el mismo año toma el

poder Carlos III. Esos 150 años indican el tiempo que posibilitó esta experiencia misional límite, casi contradictoria (anticolonial en un mundo colonial). Por el tratado de Madrid de 1750 entre Portugal y España, España recuperaba Montevideo como colonia del Sacramento, pero Portugal se aseguraba todo el territorio de las Misiones jesuíticas, al menos gran parte. En 1756 se obligaba a los Padres a dejar las reducciones, lo que produjo la "Guerra guaranítica", ya que los indígenas no se resignaron a ser explotados directamente por los paulistas, sus enemigos de dos siglos. Sebastián José de Carvalho o Melo, marqués de Pombal, acusa a los jesuitas de ser los instigadores del atentado contra José I, el 3 de septiembre de 1758. En 1757 había salido a la luz pública el libelo difamatorio contra los jesuitas de 85 páginas titulado: *Relação abbreviada da Republica que os religiosos jesuitas das provincias de Portugal e Hespanha, estalecerao nos dominios Ultramarinos*. Lo cierto que en 1759 son expulsados de todos los dominios del Imperio portugués.

En realidad se trataba del cambio de un bloque histórico en el poder. La monarquía de los Habsburgos había permitido muchas libertades y autonomías a la oligarquía criolla americana. Las reducciones, como lo hemos dicho, fueron parte de una geopolítica de un Estado débil. Por el contrario, junto a Pombal y a Carlos II Borbón, se reunió una burguesía comercial —dependiente de la burguesía industrial anglosajona o francesa— que necesitaba organizar la hegemonía ideológica en América, demasiado separatista al entender de los burgueses en el poder. Los jesuitas eran el aparato ideológico fundamental contra las pretensiones hegemónicas del nuevo bloque histórico en el poder. Era necesario debilitarlos, destruirlos. Toda la burguesía europea estaba de acuerdo. Lograron por ello expulsarlos como hemos dicho de Brasil en 1759, de Francia en 1764, de España en 1767. Las presiones llegan hasta el Papa Clemente XIV, que el 19 de abril de 1773 suprime a la Compañía por el breve *Dominus ac Redemptor noster*. La historia no acaba todavía de interpretar correctamente este acontecimiento fundamental en la historia de las reducciones y en la historia americana en general.

En efecto, la burguesía naciente destruyó a los jesuitas a fines del siglo XVIII, y la excusa para hacerlo fue el haber organizado un Estado (las reducciones) dentro del Estado. Es verdad que la medida de la expulsión fue el fin del modelo de las reducciones, porque aunque los franciscanos y otras órdenes las mantuvieron —y aun Junípero Sierra las extendió por California hacia el norte—, dejaron de tener el papel civilizador, militar y evangelizador de antaño. El Estado borbónico tomó en manos las fronteras como función estrictamente militar.

Lo importante es que los jesuitas expulsos, de diversas nacionalidades europeas, para justificar sus justos esfuerzos entre los indígenas, escribieron y propagaron por Europa la utopía comunitaria de las reducciones. Estas descripciones, —defensa contra la burguesía triunfante— hicieron pensar en otro tipo, de organización. La utopía lanzada por los jesuitas de sus experiencias de las reducciones llegaron hasta los revolucionarios de ellas, y Babeuf se inspira en las propuestas de la reforma agraria propuesta por el Abbé Mably en el 1794. Por secretos caminos, lo que había sido un

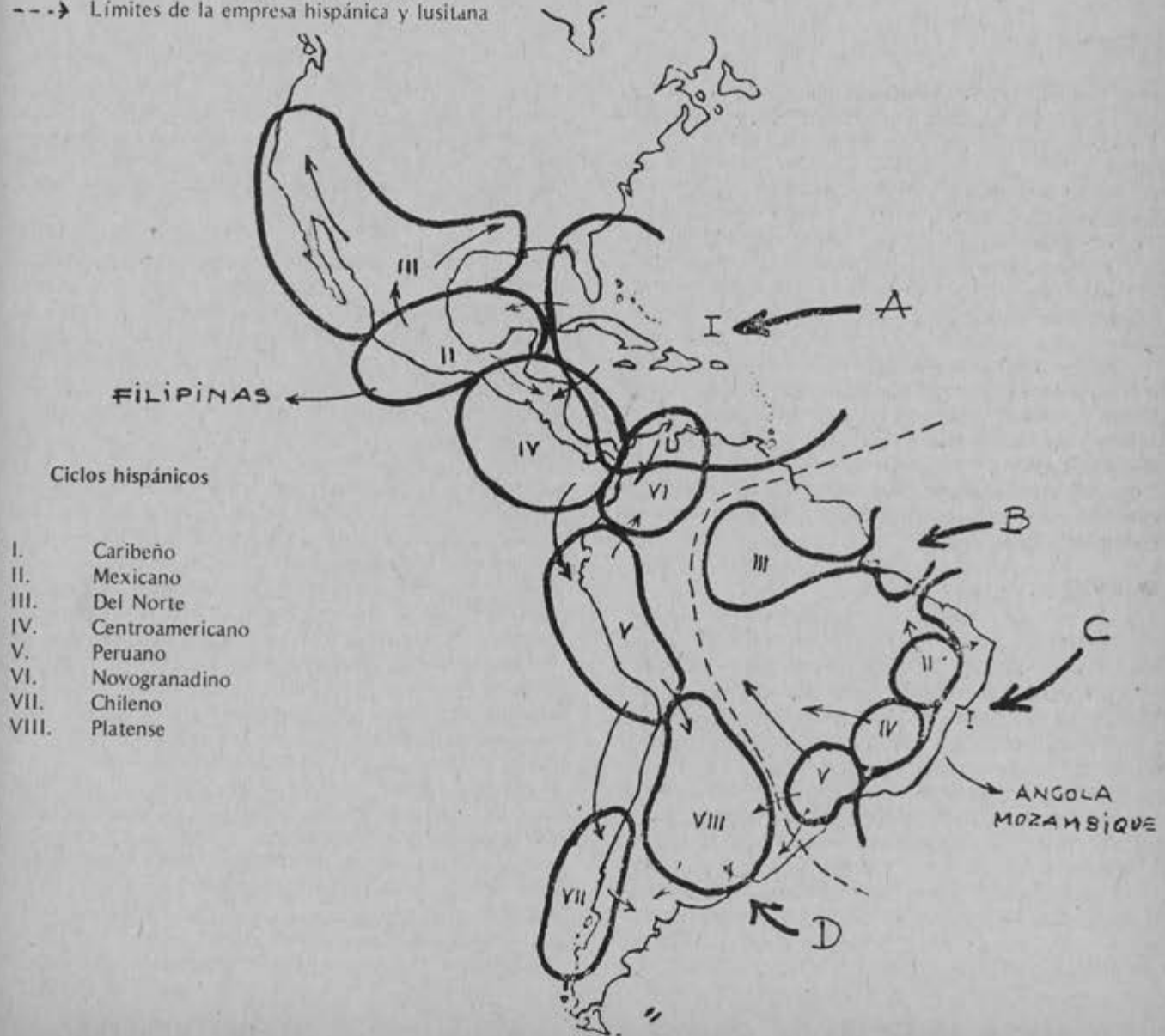
modelo evangelizador terminó por ser una utopía político-económica que ha llegado a inspirar a media humanidad (9).

Todo esto debería ser estudiado con mayor detenimiento; en el simposio de Manaus de CEHILA, llevado a cabo del 29 de julio al 1 de agosto de 1981, bajo la coordinación de Eduardo Hoornaert, con el tema "De las reducciones a las luchas indígenas actuales", se pudieron estudiar muchas de las experiencias de reducciones, ver su estructura, sus limitaciones y su posterior crisis. Una visión de conjunto permite comenzar a interpretar el fenómeno con visión latinoamericana, no sólo hispánica, sino igualmente lusitana: de allí la importancia de los aldeamentos del Maranhão. Creemos, sin embargo, que la tarea en el esclarecimiento de este modelo evangelizador sólo ha comenzado.

NOTAS

- (1) Obras escogidas, BAE, Madrid, t I, 1958, pp 15 ss.
- (2) Obras del padre José de Acosta, BAE, Madrid, 1954, p 392.
- (3) Ibid p 392.
- (4) Ibid.
- (5) Darcy Ribeiro, Os índios e a civilização, Vozes, Petropolis, 1979, p. 51. Especialmente "Catequese ou protecao", pp 131 ss.
- (6) Manuel Pozo, "Reduções franciscanas de México", en *Arquivo Ibero-americano*, 13 (1953), pp 145 ss.
- (7) Véase nuestra *Introducción a la Historia General de la Iglesia en América latina*, Sígueme, Salamanca, t I/1, cap. V: "La evangelización latinoamericana", en especial la sección III.
- (8) En 1743 se publica en Roma la obra de Antonio Muratori: *Il cristianesimo felice nelle missioni della Compagnia di Gesù nel Paraguay*. Comienza así la propagación de una utopía.
- (9) Entre otras considérense estas obras: José Cardiel, *Breve relación de las misiones del Paraguay* (1170); Francisco X Clavigero, *Storia Antica del Messico* (1780); Martin Dobrizhoffer, *Geschichte der Abiponer* 1783; Giuseppe Jolis, *Saggio sulla Storia naturale della provincia del Gran Chaco* (1789); Francisco J. Alegre, *Historia de la Compañía de Jesús en Nueva España* 1790; etc.

- Penetración desde las metrópolis (A y D de España, B y C de Portugal)
- Influencias de origen o de otro tipo
- > Límites de la empresa hispánica y lusitana



LAS REDUCCIONES QUIROGUIANAS DE SANTA FE

una experiencia utópica en
la Nueva España del siglo XVI

INTRODUCCION

Vasco de Quiroga ocupa a casi un centenar de autores cuyas obras llegan a cerca de ciento cincuenta. El tema tiene la singularidad de interesar a gentes de las más distintas ideologías, de los más variados países y culturas; y esto sucedió desde su misma muerte, a nuestros días. Tenido en cuenta lo anterior, es de por sí difícil querer comunicar algo nuevo de él, así sea el tema central de este encuentro sobre las distintas experiencias reduccionales a lo largo y ancho del territorio americano desde que apareció el hombre europeo en nuestras latitudes.

El tema de las "reducciones" quiroguianas es interesante al tratarse de una experiencia que se refiere a los primeros cincuenta años después del descubrimiento de Cristóbal Colón, y haber logrado vivir el experimento durante los 35 años que Quiroga vivió en América. Las intenciones, las oposiciones, la incompreensión, los sueños y los resultados constan documentalmente y han sido objeto de muchos intentos de análisis.

¿QUE SON REDUCCIONES?

Reducción no es otra cosa que la concentración de los indios en poblados, método al que se recurrió en América, por parte de distintas personas antes de Quiroga. El padre Pedro Borges O.M., quien ha estudiado en forma suficiente la legislación indiana del sistema de reducciones en su *Métodos Misionales en la cristianización de América* (1), nos dice que la primera disposición oficial en que se prescribe la concentración de los indios en poblados, porque así convenía a su salvación, es ya del año de 1503 cuando se dan instrucciones al gobernador y oficiales de la Española, en una doble cédula del 20 y 29 de marzo de ese año firmada en Alcalá de Henares. Nuevamente en las instrucciones que en 1509 se daban a Diego Colón (Valladolid 3 de mayo) se renueva el mandato de concentrar a los indígenas en pueblos.

Las famosas Leyes de Burgos de 1512 comienzan estableciendo como método fundamental de la colonización, éste de las reducciones. De nuevo, en las instrucciones entregadas a los Jerónimos en 1516, se prescribe como principio básico para la cristianización y civilización de los indios, su concentración en poblados.

Además de los preceptos, tenemos a partir del año de 1519 los primeros experimentos para comprobar si los indígenas se encontraban capacitados para vivir en forma de ordenada "policía" y en cristianismo, o si por el contrario había que aceptar la opinión de los que los consideraban bestiales e incapaces de toda civilidad. Ya en Nueva España la insistencia del obispo electo fray Juan de Zumárraga de dar con el camino para la prosperidad de la tierra, le hacía solicitar "que los pueblos se junten y estén en policía, y no derramados por las sierras y montes en chozas, como bestias fieras; porque así se mueren sin tener quien les cure cuerpo ni alma, ni hay número de religiosos que baste a administrar Sacramentos ni doctrinas a gente derramada y distante, que ni se pueden valer unos a otros en sus necesidades; y así, nunca o tarde entrará en ellos la fe y la policía si no se juntan" (2). En el buen obispo de México, antiguo prior de Abrojo, se volverá obsesiva la necesidad de construir para la civilidad de estas partes, como primera providencia, un esquema urbanístico como el que conocía en España. Y así no duda en afirmar:

"Si se diese a estos naturales, tan capaces de razón, manera de vivir en policía y oficios, como en Castilla, juntando los pueblos con calles y plazas, etc. a manera de los pueblos de Castilla, que allende que sería causa total para entrar en ellos la cristianidad, serían ricos en poco tiempo y no se disminuirían, ni morirían como bestias en los campos y montes, estando tan distantes unos de otros que no se pueden valer en su necesidad y enfermedad; y como carecen de quien los cure o de lo necesario, se mueren muy muchos, que no morirían si tuiesen socorridos" (3).

El resultado jurídico de esa insistencia del obispo empieza a darse en las cédulas que mandan la fundación de ciudades, y en las provisiones virreinales que autorizan la concentración y el establecimiento de pueblos. Es quizá modelo de ese intento de responder con los mandatos a las sugerencias de la realidad, aquel decidir la fundación de la Ciudad de Michoacán, que se disponía en Palencia el 28 de septiembre de 1534, y que mandaba congrega a los indios de Michoacán en una ciudad. Asistimos al primer caso de orden dada para un asentamiento indígena de la mayor importancia que trata de echar las bases de lo que será la cabecera de la diócesis; es un proyecto que da importancia a la población indígena y que evidencia la influencia de Vasco de Quiroga quien luego se empeñará en una larga disputa sobre la validez del modelo.

LAS PRIMERAS IDEAS REDUCCIONISTAS DE DON VASCO

Desde el primer documento americano que conocemos de Vasco de Quiroga —su famosa carta al Consejo de Indias del 14 de agosto de 1531— encontramos la idea de las reducciones como sistema de civilización; y lo más importante en el sentir de Quiroga, la cristianización y la renovación de la vieja y agotada iglesia europea. El Padre Borges analizando las finalidades que Quiroga fijaba en su carta al congregar de los indios, señala tres que lo hacen ser taxativo en proponer la reducción como remedio a los males de la tierra: La explotación económica de la tierra, el asilo de los huérfanos y pobres, y la perseverancia en la fe de los cristianos educados por los frailes en sus monasterios, alejándolos de sus ambientes. Borges subraya la novedad de este temprano planteamiento del espíritu reduccionista en Don Vasco (4).

A este punto debemos explicar el mundo interior de don Vasco para poder entender lo que esta búsqueda va a significar en su trabajo americano. Uno de los puntos importantes de la experiencia de Quiroga fue con los pueblos mahometanos recién sometidos en el sur de España y norte de Africa; esto desarrolla en él un sentido de intranquilidad cristiana que lo hace buscar una respuesta a las injusticias cometidas contra estos nuevos pueblos sometidos y presionados a aceptar una fe extraña por parte de los que los han derrotado con las armas. Sabe en su trabajo de enemistades y odios, aunque también de las fidelidades de los amigos al estilo de don Juan de Tavera o don Juan Bernál Díaz de Lucio y otros.

Su vocación indiana llega a definirse, nos lo cuenta Cabrera en su biografía (5), cuando en búsqueda de mejores perspectivas cristianas para su vida, se dedica a reflexionar en profundidad sobre su quehacer de jurista; descubre entonces en América la oportunidad de realización. Para él el problema que el Nuevo Mundo está planteando a la vieja Europa es el de un profundo cuestionamiento a la visión cristiana europea; es decir la prepotencia de la civilización medieval, que convierte en una misma cosa la fe y la fuerza, la paz de Cristo y la guerra, la defensa y la conquista contra el infiel mahometano que pretende destruir la cristiandad;

este ideal pseudo-cristiano no ha dejado lugar a otras búsquedas distintas de aquéllas en que ha venido cimentándose la civilización cristiana, en forma tan difícil, desde el ocaso del Imperio Romano de Occidente.

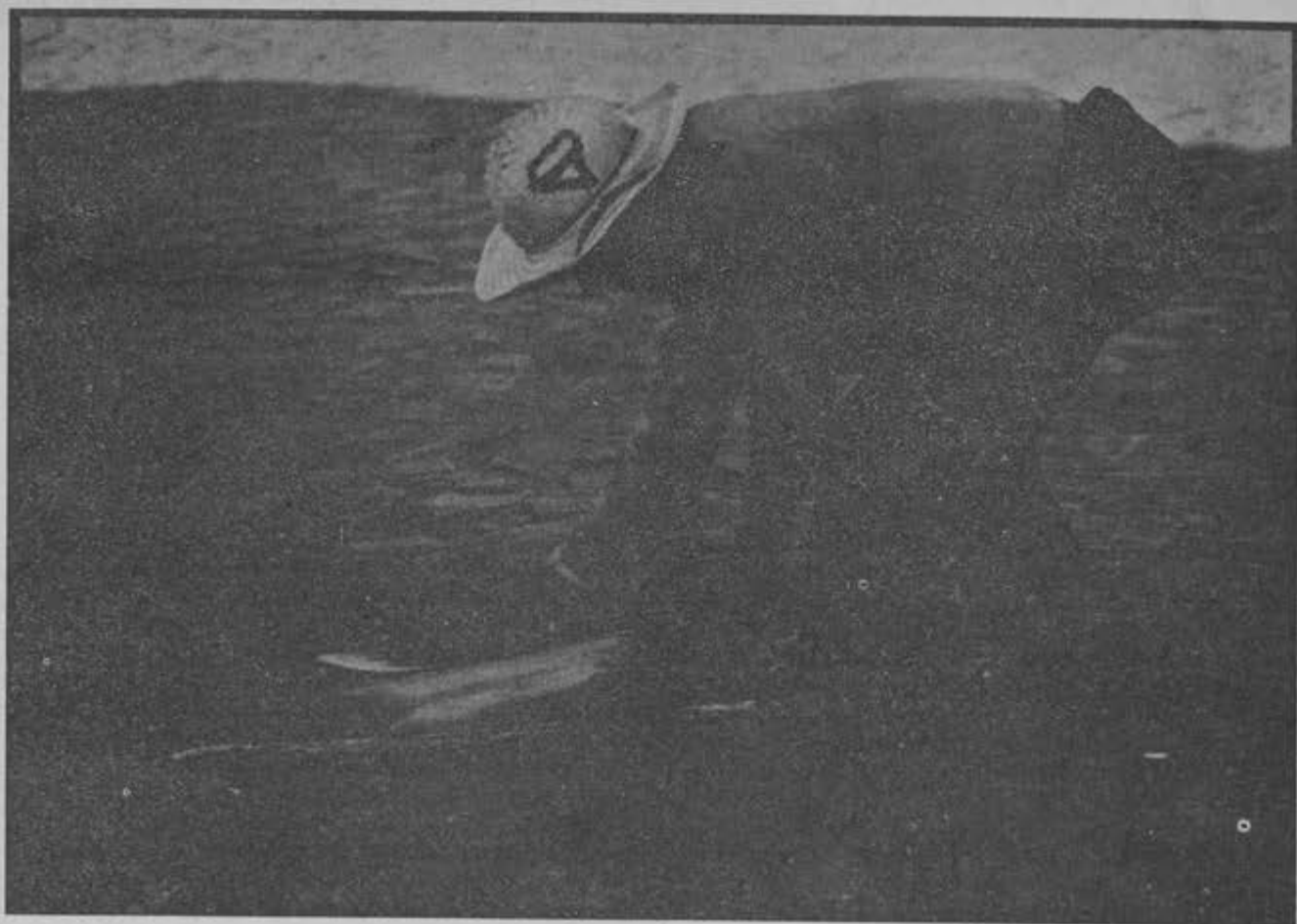
De todo punto es importante en esa iluminación que recibe don Vasco, aquel concentrarse en la oración y descubrir en las palabras del Salmo que lo agradable a Dios en la vida es el sacrificio de justicia, enseñar a los indios ignorantes el camino de sus derechos, y hacer a su nación abandonar el camino de destrucción y de injusticia impuesto por los malos españoles, en alas de la propia ambición, codicia y orgullo: "las tres fieras bestias que todo lo destruyen", como lo escribirá en sus reglas ordenanzas de los hospitales—pueblo de Santa Fe (6). No puede entenderse de otro modo la dedicación tan temprana que concentra al Oidor Quiroga en la búsqueda no de un remedio sino del remedio, para implantar la justicia social en Nueva España. En esa primera carta un primer intento —prolongado a lo largo y ancho de una vida consagrada a los indios, a los españoles, en suma al bien del futuro de México— de encontrar la solución cristiana al caos de una nueva sociedad plural.

El esfuerzo de don Vasco de Quiroga tiene una perspectiva que analizo así: Dentro de la política europea de colonización, se contempló como una prioridad la estabilización del grupo conquistador para lo cual la perpetuación de la población aborigen era requisito indispensable. Esta relación entre las dos razas, las dos culturas, las dos civilizaciones, las dos religiones, las dos sociedades, encontró en Quiroga un audaz innovador que busca más que el aislacionismo proteccionista, el camino de igualar las partes para un diálogo constructivo de una nueva sociedad, la sociedad mestiza no hispanista ni indigenista.

La política de Vasco de Quiroga en la perspectiva de la sociedad latinoamericana, tiene todavía mucho que enseñar; pues anticipa desde esos primeros años, el principio de una solución humano-cristiana que salva los valores de los dos grupos. No es un reduccionismo paternalista, aunque el P. Gorges así lo afirma; no es tampoco una separación temerosa entre los dos grupos, sino la dinamización de ellos en vistas a su encuentro constructivo, marcado por una política de integración y convivencia que será la base del desarrollo de un mestizaje armónico y creativo, un mestizaje de profunda raigambre cristiana y humanista.

LAS REALIZACIONES

Si los hospitales se fundan con solos indios es porque resulta indispensable en la visión de don Vasco darles a los indígenas confianza y optimismo en sus propios recursos para construir un mundo adecuado. Repasando las *Ordenanzas* y la *Información en Derecho*, resulta de una insistencia machacona la reiteración de don Vasco afirmando las cualidades de los indios, sus virtudes, la necesidad de que se libren de la corrupción de las costumbres españolas, con las que todo irá a la disolución; y cómo, para lograr un aprovechamiento adecuado de tan buenas disposiciones, hay que encontrar el experimento social que permita estructurar el nuevo hombre. En ningún momento don Vasco cae en la fácil tentación de la lucha de clases, provocando la hostili-



actual con connotaciones que obviamente se salen de los marcos de su tiempo.

La preocupación de don Vasco es dar remate a la perfección cristiana que consiste en que el hombre realice por completo sus potencialidades mediante el aprendizaje y la práctica de las virtudes. Bien observó Warren esta característica del ideal Quiroguiano cuando nos dice que D Vasco va más allá del ideal humanístico propuesto en la Utopía del canciller inglés, a quien la fidelidad volvió mártir.

Quiroga tiene la obsesión de un esencialismo cristiano que en la angustia de poder dar una respuesta adecuada a la iglesia caduca y envejecida de Europa inserta en las nuevas cristiandades, le hace tomar como modelo a la iglesia primitiva. Diseña para ello estos centros de aprendizaje intensivo de la doctrina, donde la práctica de las buenas obras, a partir de las de misericordia, cree una nueva naturaleza y un nuevo ambiente cultural.

Un aspecto muy importante en el establecimiento de los hospitales es el que desplacen lo sangriento de la guerra mediante una "conquista" que prescinde de la violencia y "caza con el sebo de las buenas obras". Emocionante es retomar el testimonio de quienes, como Cristóbal de Cabrera fueron testigos de lo que en los hospitales sucedía para la

conversión de los chichimecas, los indios más bárbaros del tiempo; ellos fueron pacificados y enviados a dar difusión de las buenas virtudes practicadas por esa comunidad modelo, que los había conquistado a la vida pacífica y de convivencia.

Pueblos cristianos en que la vida se enfoca al "utroque homine", a que se refiere una de las ordenanzas de los hospitales. En verdad la catequesis así planteada era lo que a final de cuentas más contaba para el don Vasco de siempre; se nos dice que componía himnarios para que los cantasen los neófitos, o enseñaba personalmente la doctrina, o imprimía a su costa la doctrina, o exhortaba a que cuando fuera posible se estableciera en el hospital la ayuda de un catequista exprofeso, como existía en la capilla de la doctrina de Jaen; de ella tomaba el modelo de organización, como había tomado el catecismo.

LAS REDUCCIONES QUIROGUIANAS EN SUS EFECTOS

Si queremos extremar conclusiones sobre la forma de funcionamiento de las reducciones quiroguianas a que nos hemos referido, debemos confesar que mucho de lo que se establece en las *Ordenanzas* sospechamos que quedó en buenos deseos aunque el obispo aseguraba que habían tenido

buenos efectos (9). Parte del éxito fue sin duda la constancia de Don Vasco en las obras que emprendía, pues del primero al último día creyó en la bondad de sus obras y las apoyó en forma total y decidida. Esto no debe olvidarse cuando se hace la evaluación de los resultados conseguidos con sus hospitales que siempre estarán en conexión con el resto de sus obras; lo cual hace necesaria la evaluación total de su obra, pues al fin específico de cada una de ellas, añade otros fines subsidiarios evaluables sólo en la obra total del obispo.

En su magnífico estudio sobre la obra de los hospitales—pueblo, el Dr J Benedict Warren (10) va repasando una a una las etapas en la existencia de los hospitales durante la vida del obispo. Allí se refiere la manera como él se agenció los recursos para construirlos, cómo empeñó sus salarios para dotarlos de tierras, cómo se esforzó para que los religiosos agustinos le ayudaran a acompañar los primeros vahídos de la nueva comunidad, y cómo los franciscanos proveyeron de los primeros pobladores. Se estudian allí, con detalle, las dificultades que don Vasco fue teniendo con los encomenderos y pobladores españoles, y la amenaza constante de invasión de las propiedades comunales de Santa Fe; resisten Quiroga y su comunidad aun a personas tan encumbradas como Don Martín Cortés, Marqués del Valle, o al mismo ayuntamiento de la Ciudad de México. Siempre en pie de lucha buscando que se les respete la exención de tributos y se les reserve de otros servicios, dan a la institución un sentido de privilegio aunque Quiroga expresa que sería lo deseable para otras comunidades. Concurrían muchas circunstancias al adecuado buen funcionamiento de estas instituciones, y don Vasco logró crear sólo un par de esos institutos: uno cerca de la ciudad de México, y el otro en las riberas del lago de Pátzcuaro; a ambos les dio el nombre de hospitales de Santa Fe, el de México y el de la Laguna.

Del estudio del Dr Warren se concluye que si no se veía hacia adentro la vida del hospital, poco se podía adivinar de lo que allí se lograba; como en toda obra educativa. La labor difusiva consistía en hospedar a los neófitos que venían a aprender la doctrina cristiana, y a los peregrinos que de paso convivían con la vida ejemplar de los moradores. La fervorosa vida cristiana de la comunidad, el sentido de orden y concierto que allí se respiraba, y el haberse demostrado productivas al grado que el obispo las grava con el salario anual del rector de San Nicolás, son todos elementos de seguridad de que no en vano él creía que habían sido satisfactorios los resultados. Se encuentra en la expresión que nos ha dejado don Vasco, esa satisfacción por haber hecho lo mejor en remedio de la postración de los indios, e ir al encuentro de su miseria para darles apoyo y para que puedan ser parte digna en el diálogo con los españoles en bien de la sociedad mestiza del futuro.

Si nos detuviéramos a considerar la totalidad de la labor que don Vasco realizó en su diócesis y viéramos cómo por todas partes difundió el instituto de la hospitalidad, y se esforzó por introducir la instrucción, fomentar las artesanías y el mejor aprendizaje de los oficios, y que procuró organizar el esquema comercial de intercambio entre las comunidades haciendo que unos pueblos respetaran las es-

pecialidades de los otros, podríamos decir que la labor de los hospitales fue parte muy importante como laboratorio de todas esas iniciativas. Allí existía el clima favorable y los medios, buscando que esto se aprovechara para imponer como un nuevo hábito la nueva "policía"; el hecho de que Santa Fe fuera una escuela de experimentación, tiene en sí mucha importancia.

A MANERA DE CONCLUSION

Podemos buscar en la obra de Quiroga, además del aliento por luchar en la mejoría de nuestras comunidades, una luz de cómo hacerlo. Don Vasco de Quiroga parte de la premisa clara de que la sociedad humana debe ordenarse por la auténtica política que cambie el caos en orden y concierto para que el vivir humano sea posible. Analiza Don Vasco las formas posibles de lograrlo, atendidas las circunstancias de los pobladores indígenas; estudia además sus virtudes y sus defectos, y se propone conservar aquéllas y combatir éstos sin tener un esquema prejuiciado de antemano; desde luego no acepta el modo español que él encuentra defectuoso por fomentar las bestias fieras del orgullo por la vanidad y la avaricia. Delineando el esquema ideal, debe partir de cosas tan fundamentales como el mismo estilo de la propiedad, que cree debe ser la colectiva pues la forma de posesión individual desarrolla el egoísmo; y aquél en cambio favorece el bien común.

El siguiente paso consiste en que una vez puestos los medios favorables es necesario educar para que se consiga la meta; enseñar en la lectura y escritura, aprender el catecismo, entrenar en un oficio, etc. Son todos éstos, pasos necesarios para que funcione la estructura social y en ella se realice el individuo. El ejercicio de la autoridad es parte indispensable para que se llegue a la meta; cuidadosamente determina el carácter moral de quienes deben tener la presidencia, norma la manera de sustituirlos, de prolongarlos en sus cargos y darles el apoyo para que ejerzan sus responsabilidades. Responsabiliza a todos en el buen ejercicio de sus cargos, y pone cláusulas muy severas para quienes menosprecien a la autoridad, o para las autoridades que no cumplan con sus deberes.

En el esquema organizativo de los hospitales—modelo de convivencia para el bien común— se encontrará como indispensable cierto tipo de virtudes como la previsión, la constancia, la laboriosidad y la sencillez que deben llevar a mantener el clima de justicia y de paz, esenciales en la visión de don Vasco de Quiroga. El genio práctico del obispo—obispo se pone de relieve cuando va llenando de observaciones cada una de las normas que rigen la comunidad, y va señalando las ventajas de tal o cual disposición y de tal o cual costumbre. Así, cuando recomienda el empleo de bueyes en las siembras, hace una delicada observación sobre las ventajas que esto reporta. Conocedor de las costumbres de los indígenas, se impone analizarlas para no prescindir de lo que en ellas debe respetarse; y fomenta lo mismo lo que sabe de la cultura indígena o española sobre alimentos, yerbas medicinales y otras importantes para el desarrollo normal de la vida de las comunidades.

Diciendo una última palabra, en conclusión, debemos colocar a Don Vasco de Quiroga entre los muchos que en

América quisieron impulsar un sistema más cristiano de convivencia; y por tanto, más humano y más justo. Ni se puede decir que su indigenismo sea a ultranza cerrado a la realidad y buscando la ilusión de un sueño romántico, tan seductor como estéril. El más bien trata de conseguir lo óptimo de los recursos a la mano, y en ello se extrema por entender las circunstancias.

En su *Información* hay una frase de enorme importancia; es la base de esta sabiduría. Así, citando a Juan Gersón (11) nos recuerda que en todo lo que se determina hay que encontrar lo general y lo particular, y agregarle el estudio de las circunstancias para hacerse de la esencia de las cosas pues de ello depende que las cosas sean de una manera u otra. Así, la prudencia debe considerarse la virtud fundamental y estar a la base de cualquiera búsqueda para encontrar los remedios, pues ella hace que no sólo se tomen en cuenta los casos aislados o solas las reglas generales descarnadas, sino que se apliquen a los primeros las segundas y se complementen con las luces de la sabiduría divina y humana. Esta virtud de la prudencia que tanto caracterizó a don Vasco, hacía que sus compañeros de la audiencia muchas veces lo consideraran escrupuloso, no sabiendo que era la equidad lo que buscaba, según aquello que en un pasaje de su información apunta:

"donde tantas cosas y circunstancias se han de mirar y proveer a que se ha de tener respecto, no basta mediana diligencia ni mirarlo así como quiera y como de paso, porque de este poco miramiento y recatamiento nace el error en las cosas" (12).

Encontramos pues en el análisis de la experiencia reduccionista de don Vasco de Quiroga en sus hospitales-pueblo de Santa Fe, una de las primeras búsquedas realizadas en América por descubrir un mejor modo de realizar la convivencia humana inspirada por el cristianismo de un hombre enormemente sensible al prójimo e interesado en hacer rendir los talentos en bien de los demás y de la sociedad latinoamericana.

NOTAS:

- (1) Borges, Pedro, *Métodos misionales en la cristianización de América, siglo XVI*. Madrid, 1960. Del mismo autor aprovechamos su artículo, Vasco de Quiroga en el ambiente misionero de la Nueva España en *Misionaria Hispanica*, año XXIII, n. 69 (Madrid, 1966) pp 297-340.
- (2) Apud Borges, Vasco de Quiroga... p 323.
- (3) Lc.
- (4) *Ibidem*, 327.
- (5) Cabrera Cristóbal, "de solicitanda infidelium conversione" en *Don Vasco de Quiroga y arzobispado de Morelia, México*, Jus, 1965, pp 129-155.
- (6) Ver el apéndice I, en la regla 6. La edición más accesible de los documentos quiroguianos: Testamento, Información en Derecho, Carta del 14 de agosto de 1531, reglas y ordenanzas, es la hecha por Rafael Aguayo Spencer en el apéndice a su *Don Vasco de Quiroga, taumaturgo de la organización social*.
- (7) Méndez Plancarte, Gabriel, *El humanismo mexicano*, México, 1970, pp 25-30.
- (8) Apéndice I, regla 9.
- (9) Apéndice I, última ordenanza.
- (10) Warren, J. Benedict, *Vasco de Quiroga y sus hospitales-pueblo de Santa Fe, Morelia*, 1977.
- (11) Información en Derecho apud Aguayo Spencer Rafael, *Don Vasco de Quiroga taumaturgo de la organización social*, p 98.
- (12) *Ibidem*, p 97.



BARTOLOMEU MELIA, SJ

EL GUARANI REDUCIDO

INTRODUCCION

La historiografía dominante reprodujo durante años la imagen de un Guaraní servicial y servil, de un aliado que en realidad es un dominado.

Sin embargo, los textos documentales que se refieren al primer siglo de la dominación española, muestran suficientemente la resistencia activa de los Guaraní contra aquellos "1,500 parásitos europeos" (Necker 1979: 23) que se habían establecido en sus tierras, y luego reclamaban los productos de la tierra, el servicio personal de los indios, sus mujeres y su libertad. El detalle de los movimientos de la resistencia activa contra los conquistadores y colonos cuenta con nada menos que 23 acciones de levantamiento y rebelión entre 1537 en que se funda la casa fuerte de la Asunción, y 1609, en que se inician las reducciones de los jesuitas (Necker 1979: 249-54). A estos ataques y reacciones armadas hay que añadir las huidas, la pasividad y la inercia con que los Guaraní, hombres y mujeres, respondían contra aquella dominación; voces y silencios de un pueblo que sufre (cfr Susnik 1965: 30-33).

Para la mentalidad española resultaba indignante que muchos de los levantamientos eran liderados por los "hechiceros", hombres que se decían dioses o hijos de dios. Eran los "payé", aquellos chamanes inspirados que con sus cantos y danzas interminables, dinamizaban y encauzaban simbólicamente la desesperación de un pueblo que se ve amenazado en las tradiciones de sus antepasados, burlado políticamente en una alianza no correspondida, y explotado económicamente en el don sin reciprocidad. La rebelión de Oberá —el resplandeciente— hacia 1579, puede considerarse como un paradigma de lo que fueron muchos de los movimientos de liberación guaraní.

Oberá decía que era hijo verdadero de Dios, nacido de una virgen, encarnado para la liberación de su pueblo. Su hijo Guyraró era su pontífice, "con cargo de que fuese

borrando los nombres que a toda su nación habían impuesto los cristianos, y confiriéndoles con nuevo bautismo, nuevos nombres según sus antiguos ritos" (Lozano III: 112). Los Guaraní de Oberá cantaban y danzaban durante días y días. Pero no era solamente la danza ritual la que hacían revivir para oponerse a la dominación española que había llegado imponiendo otra religión. Para marcar su reacción contra el sistema colonial y sus novedades económicas, la gente de Oberá llegó a hacer "sacrificio de una ternera... hasta que reducida a cenizas, las esparcieron al viento, queriendo significar con esta supersticiosa ceremonia que como la ceniza se disipaba por el aire, así habían de acabar ellos a todos los cristianos" (Lozano III: 223).

Por desgracia, el movimiento fue dominado, los indios se rindieron y "se fueron reduciendo a servir a sus encomenderos" (Lozano III: 229).

En las rebeliones de los Guaraní sobresale su carácter mesiánico, pero esta respuesta mesiánica contra los abusos coloniales no es una simple rebelión contra la opresión, y una liberación de la esclavitud, sino más bien una afirmación de la identidad y una voluntad de autenticidad. La religión guaraní no es instrumentalizada en vistas a la liberación, sino que es la forma que en sí da sentido al movimiento. Más que una reacción es una búsqueda del propio modo de ser. De ahí la gratuidad de la danza ritual como expresión sin más de un modo de ser irreductible, contrario a la cultura del nuevo dominador.

Todavía surgieron otros movimientos de rebeldía, y en casi todos ellos se deja adivinar una estructura mesiánica que se enraiza en la religión guaraní.

A fines del siglo XVI los Guaraní habían organizado suficientemente su reacción contra la dominación española, y estaban consiguiendo neutralizarla, limitando la expan-

sión colonial, y en algunas regiones, haciéndola incluso retroceder.

Fue en este momento político en el que surgen las reducciones del Paraguay, las de los franciscanos, primero; las de los jesuitas, después.

EL RECURSO DE LA REDUCCION

La reducción surgió en América como proyecto político de integración del indio dentro del sistema colonial (cfr Necker 1979: 57; Melià 1978: 158).

En este proyecto colonial el sacerdote, y el religioso más que el clérigo secular, iba a jugar un papel de primera importancia. La reducción era vista también como un excelente método misional.

En el Paraguay el régimen de reducciones se instaura y afirma a partir de los años 1580 con los franciscanos. Con ellas la colonia conseguiría de hecho "reducir" la confrontación y el conflicto, tanto militar como social, que oponía indios y españoles. "L'intervention des franciscains produisit un effet recherché mais jamais atteint par les armes: la pacification et la soumission des Guaraní aus Espagnols. Ce qui permit non seulement l'évangélisation des indiens, mais aussi leur assujettissement à l'encomienda" (Necker 1979: 81).

Las reducciones de los jesuitas se inscriben en un contexto histórico análogo, pero con una diferencia de intención significativa. En la conciencia de los primeros Padres —y esto aparece muy claro en las "instrucciones" del Provincial Diego de Torres Bollo— la reducción es un lugar de misión, lo que incluye que sea también un lugar de protección contra la encomienda y cualquier forma de esclavitud. Los franciscanos, de hecho, convivían con el sistema encomendero; los jesuitas quieren prescindir de ella, hacen todo lo posible para desprestigiarla moral y políticamente, y hasta pretenden suprimirla quitándole simplemente sus condiciones de posibilidad; esto es, dando a los indios otro espacio de vida colonial independiente de la encomienda; una especie de proyecto anticolonial dentro de la misma colonia. De hecho los jesuitas en ningún momento cuestionarán el patronato real o cualquier otro aspecto del orden colonial como tal (cfr Villegas 1975: 65–70).

Al indio encomendado se opone el indio reducido. Para los jesuitas esta diferencia es sustancial y satisfactoria. Hoy sabemos cuánto de ilusión había en esta perspectiva. Las reducciones nunca dejarían de ser un producto de la norma colonial, cuya práctica abusiva querían corregir. De ahí, a mi modo de ver, procede la alta dramática histórica de esta experiencia.

Cómo vieron los jesuitas esa singular realización misional, no dejaron de explicarlo a sus superiores y al mundo entero durante decenas de años. Tuvieron sus defensores y sus detractores.

Pero no se trata de exponer aquí los objetivos de la reducción según los jesuitas ni la evaluación de sus resulta-

dos supuestos. Mi perspectiva es otra: ¿cómo vieron los Guaraní su propia reducción?

Es claro que tendré que usar casi exclusivamente documentación jesuítica, pero aun así creo que se pueden rescatar muchas expresiones y actitudes auténticas de los mismos indios, siempre que se aplique una adecuada corrección hermenéutica.

Las hachas de hierro.

Delante de la reducción jesuítica, la actitud de los indios es aparentemente contradictoria: francamente aceptada y hasta solicitada por unos, es contestada y vehementemente rechazada por otros.

Los testimonios de la buena aceptación que tenía la entrada de los Padres entre los Guaraní se repiten con frecuencia.

"Nueve caciques, todos ellos muy cuerdos, se han ofrecido a venirse con su gente desde luego, y han comenzado algunos de ellos a hacer sus chozas, que es la mejor señal que podíamos tener" (Lozano 1755: II: 179).

Esta es la primera impresión entusiasta que tiene el P. Lorenzana al fundar la primera reducción de San Ignacio Guasú. Los Guaraní del Guayrá se muestran igualmente abiertos:

"Varios caciques desde el primer momento se apalabraron y dieron su nombre para hacer dos pueblos, uno en el mismo Pirapó, de tres mil indios que contados con las mujeres e hijos y toda la chusma a seis cada casa, son diez y ocho mil almas... y es tanta la gente de la circunvecina que piden sacerdotes, que me envió a pedir el Padre Joseph (Cataldino) para otras tantas reducciones otros seis padres" (Pastells I: 153–55, citado por Furlong 1962: 104).

En otros lugares se da la misma acogida a los misioneros:

"Un cazique llamado Ytupayu... vino a pedir Padres para su tierra... (otros) me recibieron con mucha alegría y me dijeron que en el río Yiquiy donde estaban sus tierras avía mucha gente; y que se querían todos juntar y tener pueblo grande y Padres que les lebantassen cruz..." (MCA III: 36–37).

"En un pueblo antes de llegar a él levantaron al Padre sobre sus brazos y hombros, y le llevaron un buen trecho..." (MCA II: 33).

La acogida dispensada a los jesuitas por parte de los Guaraní puede explicarse por las normas de la hospitalidad indígena, por la curiosidad que despertaba su llegada, y por la simpatía que se establecía con esos hombres amables y desarmados que sabían acariciar a niños y viejos.

"El fruto que hasta ahora experimentamos es haberles ganado (a los indios) la voluntad; en especial a los viejos y viejas, que se precian mucho de que los quiero y regalo más que a los demás", confesará el Padre Lorenzana (cit. por Furlong 1962: 97; Pastells I, 163).

Alfred Métraux, uno de los mejores analistas de la relación jesuítico-guaraní en términos antropológicos, se hace la siguiente pregunta:

"¿Por qué los indios recibieron a los jesuitas como amigos y aceptaron incluso su tutela? La respuesta a esta cuestión no

es simple. La política de los jesuitas triunfó por diversos motivos; pero si leemos atentamente cartas y relaciones que nos describen sus primeros contactos con una tribu salvaje, notaremos el papel primordial que el hierro desempeña en eso" (Métraux 1959).

En efecto, hachas de hierro y reducción aparecen con frecuencia estrechamente unidas. "Presentada a un cacique una cuña . . . sale de los montes", dice el Padre Montoya (1982: 197). Neolíticos de la edad de piedra, los Guaraní conocían y usaban las hachas de piedra para hacer sus canoas y derribar los árboles para sus chozas.

"Después de reducirlos nuestros Padres, les llevan esta misma forma de cuñas, pero hechas de hierro; y con cada una de ellas se gana una familia que se reduce de buena gana, por tener con qué hacer sus canoas y sementeras" (Blanco 1929: 627).

La obtención de cuñas como motivo para reducirse aparece todavía más expresamente en este testimonio sobre la actividad misionera del Padre Roque González:

"Fueron juntándose los caciques comarcanos a ver los Padres y tomar cuñas (que es con lo que se prendan), porque recibida la cuña se obligan a reducirse . . . Este mismo día habiendo acabado de repartir doscientas cuñas antes de decir misa escribió un billete el Padre Roque al Padre Pedro Romero (que fue el último que escribió en esta vida) en que decía que estaba aquella reducción tal cual se podía desear; y que si tuvieran cuñas vendrían más de quinientos indios" (Blanco 1929: 486-87).

"El hierro crea entre quienes descubrieron su uso, una tiranía invencible. Una vez conocido el metal no se vuelve a la edad de piedra", constata Métraux con toda verdad en el ya citado estudio.

Otras ventajas que pueden considerarse menores pero que probablemente ejercieron una considerable influencia psicológica en los indios, eran también motivo de atracción. A veces eran los presentes y regalos de ropas y objetos de metal: cuchillos, tijeras, anzuelos, agujas . . . Otras era incluso la repartición de alimentos (MCA III: 39-40; 76). La agrupación en poblados mayores y la adopción de la casa particular para una familia nuclear, parece también haber sido recibido con agrado (Blanco 1929: 660). La providencia del misionero que poco a poco se ocupaba y se preocupaba de todo—"él hace todo solo", se dirá del Padre Roque González (Blanco 1929: 581)—no desagradó tampoco a los indios. Son los tantos imponderables del régimen paternalista que tanto atrae y . . . ata.

Un espacio de libertad

Las reducciones jesuíticas se presentan en un momento histórico en que la libertad de los indios ha sido ya repetidamente maltratada y continúa siendo amenazada por varios frentes.



La defensa del indio contra el servicio personal que exigían los encomenderos, constituía un principio básico del plan jesuítico de reducción. Los Padres que fueron a fundar las reducciones del Guayrá, llevaban instrucciones precisas de su Provincial Diego Torres Bollo, para que se controlara la entrada de españoles en los pueblos y de ningún modo se permitiera que éstos sacaran "piezas", es decir, indios de servicio. Estas normas fueron siempre seguidas.

A un cacique que había llegado a la reducción de Guarabaré, el Padre Francisco de San Martín "le tranquilizó además en lo referente a las temidas invasiones de parte de los españoles, sus vejaciones y crueldades..." (CA I: 296). La posición de los Padres fue en este punto de notable firmeza, y los Guaraní entendieron que no se trataba de meras palabras.

"El hecho es que se ha difundido el buen olor de los nuestros entre los habitantes de Guarabaré, y esto mismo saca a los indios de sus escondrijos, adonde se habían refugiado por miedo a los españoles, animándoles a ponerse a salvo bajo nuestro amparo" (CA I: 299).

Llegó a arraigarse firmemente la convicción de que "donde los indios reciben a los Padres, no entran los españoles a inquietarlos" (MCA II:37).

Que las reducciones jesuíticas no estaban ordenadas en función de los pueblos de españoles, fueron éstos los primeros en sentirlo. El Paraguay criollo miraba las reducciones como un cuerpo extraño que no se dejaba asimilar. Una lucha sorda y continua dominó durante décadas las relaciones entre españoles, jesuitas y Guaraní de las reducciones.

La reducción, sin embargo, no pretendía ser una organización económica o una protección política. Para los jesuitas era decididamente una misión y una doctrina que llama a la conversión.

¿Cómo aceptaron los Guaraní esta misión? Creo que con los datos que se tienen en la documentación hay que admitir que los Guaraní aceptaron la fe cristiana, de la que la vida en la reducción era como el sacramento. La devoción a la cruz, a María, a los santos, la participación en la liturgia, el aprendizaje de la doctrina cristiana, la moralidad de las costumbres, significan una sinceridad en la aceptación de la fe en Jesucristo, que no es justo poner sistemáticamente en duda.

Un disimulado cautiverio.

Paralelamente con la visión que asume y asimila la reducción, se dio otra de marcada oposición. En medio de los indios reducidos, quedaba todavía el Guaraní irreductible. Lo característico de esta actitud de rebeldía y crítica es que viene identificada con una categoría especial de personas: los "hechiceros", los *pay-e*, los chamanes. Para los Padres la actitud y argumentación de estos críticos del sistema reduccional tiene mucho de ridículo, insensato y hasta diabólico, lleno de "disparates" (Banco 1929: 410).

He aquí algunos de sus discursos y puntos de vista retenidos por la misma documentación jesuítica.

"¿Por ventura fue otro el patrimonio que nos dejaron nuestros padres, sino la libertad? La misma naturaleza que nos eximió del gravamen de ajena servidumbre, ¿no nos hizo libres aun de vivir aligados a un sitio? ¿No ha sido hasta ahora común vivienda nuestra cuanto rodea estos montes, sin que adquiriera posesión en nosotros más el valle que la selva? Pues, ¿por qué consentes que nuestro ejemplo sujete a nuestros indios y lo que es peor a nuestros sucesores, a este disimulado cautiverio de reducciones de que nos desobligó la naturaleza?" (Blanco 1929:525).

El instigador de la muerte del Padre Roque, el indio Potirava, hace un análisis muy correcto del significado político de la reducción. El y otros como él manifiestan su recelo y oposición contra la reducción, porque captaron, creo yo, el colonialismo interno e inherente al sistema reductor. Otro dirigente guaraní se expresa en términos análogos:

"La libertad antigua veo que se pierde, de discurrir por valles y selvas, porque estos sacerdotes extranjeros nos hacinan a pueblos, no para nuestro bien, sino para que oigamos la doctrina tan opuesta a los ritos y costumbres de nuestros antepasados" (Montoya 1639: 79).

Los dirigentes guaraní no se engañan sobre los cambios radicales de estructura que producirá la reducción. Es interesante notar que la reducción haya sido conceptuada por los Guaraní más críticos como pérdida de libertad; en otros términos, opresión y no liberación. La expresión "disimulado cautiverio" queda ahí como toque de alerta inquietante.

Si por una parte la reducción es aceptada y acogida como novedad tecnológica, protección contra la esclavitud y afirmación política de algunos caciques, por otra no consigue apagar ni suprimir la conciencia que muchos tienen, en especial los chamanes, de que su modo de ser tradicional, su *teko*, está siendo amenazado. Es la propia identidad guaraní la que está en juego a través de la reducción. De ahí la oposición de los Guaraní contra los jesuitas en varios casos. Al jesuita que entra en el Itatín para fundar reducciones

"Uno de los principales caciques le dijo con mucha determinación y dureza que se volviese para su tierra porque ellos no habían de admitir otro ser (su frase es ésta) al que sus abuelos heredaron" (Carta Anua 1632: f. 273).

"Los demonios nos han traído a estos hombres —decía otro dirigente guaraní a su gente— pues quieren con nuevas doctrinas sacarnos del antiguo y buen modo de vivir de nuestros antepasados... No es razón que esto pase adelante, sino que los desterramos de nuestras tierras, o les quitemos las vidas".

Y encarando a los Padres,

"salí diciendo a voces: Ya no se puede sustrir la libertad de éstos que en nuestras mismas tierras quieren reducirnos a vivir a su mal modo" (Montoya 1892: 57-58).

Otro chamán se expresa de modo parecido:

"Vivamos al modo de nuestros pasados; ¿qué hallan estos Padres de mal en que tengamos mujeres en abundancia? Por cierto que es locura que dejadas las costumbres y buen modo de vivir de nuestros mayores, nos sujetemos a las novedades que estos Padres quieren introducir" (Montoya 1892: 228).

La reducción tiene un carácter totalizante, y sus consecuencias serán irreversibles en todos los órdenes. La re-

ducción perturba la ecología tradicional, trae una nueva morfología social, dispone del espacio urbano según intenciones precisas, modifica el sistema de parentesco. En la reducción la religión guaraní es atacada, ridiculizada, suprimida y en fin sustituida. Los "hechiceros" son acosados y perseguidos, expulsados o domesticados. No hay duda que la reducción pretende cambiar el ser guaraní. Del chamán Guyraverá se dice, cuando se convierte, que "va perdiendo su ser, y se va humanando" (MCA I: 302).

Si la intención de la reducción es ésta, no es extraño que aquellos Guaraní que tienen de su ser una conciencia más aguda y crítica cuales son los chamanes, se levanten mesiánicamente contra la reducción. Yo veo la muerte de los Padres Roque González, Alonso Rodríguez y Juan del Castillo, como el precio de una invasión colonial, por lo menos en la mentalidad indígena.

La resistencia contra la reducción, muda sin embargo de tono. La lucha no es contra un conquistador sin escrúpulos, un cazador de esclavos o un encomendero brutal; el jesuita no es visto así. A lo más llegó a sospechar que él fuese el portaestandarte y la punta de lanza de una invasión posterior. Hubo fugitivos provenientes del sector ya colonizado que esparcieron esta inquietud (Melià, 1975: 124). Pero en el fondo la oposición contra la reducción es más sutil. Es la conciencia más o menos expresa de que quien entra en la reducción, queda reducido.

La resistencia de los Guaraní contra la reducción raramente se levantó en armas. Se manifiesta por el contrario "espiritualmente". Con razón se ha podido hablar de "guerra de mesías" (Métraux 1967: 11-41; cfr. Melià 1975: 122-23). Los chamanes guaraní, a través de la comunicación privilegiada del canto y de la danza, intentan poner a su gente en estado de rechazo contra la reducción-pueblo.

"Despacharon (los "hechiceros") a toda aquella tierra muchos discípulos suyos que llaman *jerokyhára* (danzantes) ... trayendo los que estaban en los pueblos, con danzas, bailes y cantos, diciendo en ellos cómo aquellos pueblos se habían de acabar... Con esto la gente comenzó a temer, y muchos se iban del pueblo y dejaban perder sus casas, estándose en sus chacaras y pueblecillos" (MCA IV: 254).

Contra la reducción la resistencia guaraní se estructura del mismo modo como se presentó contra la dominación colonial de los primeros tiempos de la conquista. Esto induciría a pensar que para los "mesías" guaraní, se trata todavía de la misma invasión y "desnaturalización", siendo las diferencias entre ambas actuaciones —las de los colonos y las de los jesuitas— sólo accidentales.

"Preguntando un día a los indios que dónde estaban y qué era la causa de perderse sus casas, me dijeron que unos *jerokyhára* (danzantes) que andaban por los *tetámini* (aldeas), los engañaban diciendo que este pueblo se había de destruir... decían que ellos eran dioses y criaban los maizales y comida y eran señores de los fantasmas de los montes, de los *itakyseja* (dueños de las piedras-cuchillo) y de los *yvytypo* (habitantes de los cerros) y que los tigres andaban a su voluntad y mataban a los que ellos querían, y que los primeros que habían de perecer habían de ser los vaqueros y los *yvyrapondára* (los carpinteros) y los que se hacían cristianos, y que los que trabajaban en el pueblo se les había de perder las comidas" (MCA III: 106).

LA TIERRA QUE DIOS NOS DIO

Con los años el sistema de las reducciones se afianzó, se extendió y consolidó. Desde la segunda mitad del siglo XVII cualquier resistencia activa contra él puede darse por eliminada; por lo menos no deja rastros de consideración en la documentación. Aunque en el sector de dominación criolla no jesuítica tuvo lugar todavía en 1660 la gran rebelión de los indios de Arecayá (Velázquez 1965: 307-25).

Es cierto que los Padres, a medida que pasaba el tiempo, se quejan con más frecuencia de la pereza, dejadez y desinterés de los indios en asumir sus trabajos; lo que podría ser interpretado como una forma de resistencia pasiva contra aquella vida. Estaban también los fugitivos; pero éstos en general no volvían al monte, sino que se huían a los pueblos de españoles donde mal vivían de changas y conchabos ocasionales, fenómeno que se acentuó todavía más después de la expulsión de los jesuitas (Susnik 1966: 44-46).

Los chamanes guaraní habían desaparecido o su influencia estaba enteramente neutralizada. Los Guaraní cantaban y danzaban ahora en la iglesia y en la plaza el nuevo orden reduccional. La vida había sido ritualizada según pautas nuevas que los Guaraní aparentemente asumieron y asimilaron con agrado (Melià 1978: 162-64). En la literatura jesuítica y pro-jesuítica se difundía la imagen de un pueblo feliz, felizmente reducido.

¿Cuál era la visión que tenían los propios Guaraní de su reducción? Durante la llamada guerra guaraníca (1753-56) apareció una oportunidad extraordinaria para que los Guaraní expresaran lo que sentían sobre sus pueblos.

Por el Tratado de Madrid de 1750 entre España y Portugal siete pueblos de las reducciones debían pasar al dominio portugués. Esto equivalía a tener que abandonarlos. Los Guaraní se rebelaron y explicaron su actitud en numerosas cartas que son otros tantos manifiestos. Es en estos escritos donde aparece fehacientemente un modo de ser guaraní ya transculturado, pero relativamente autónomo y decidido en su resistencia. Todas estas cartas escritas por los cabildos y caciques argumentan con una dialéctica similar: el mandato del rey es absurdo e incomprensible porque va contra los mismos intereses de la corona española. Es además injusto. Ellos no fueron conquistados por las armas; se sometieron voluntariamente. Sus servicios en la defensa de la corona, especialmente contra las invasiones de los portugueses, no merecen ahora este trato. Es insoportable tener que entregar sus pueblos a sus enemigos, españoles y portugueses. Por otra parte, ¿dónde encontrar tierras tan buenas?

No se trata de hacer aquí un análisis de la articulación dialéctica de estas cartas. Sólo voy a fijarme en el tópico de lo que significa para el indio esta su reducción, su pueblo.

La tierra en la que ahora están, es ante todo "la tierra en donde Dios nos puso", "la tierra que Dios nos dio", "donde Dios nos crió", "donde Dios nos reunió". Esta tierra es una especie de sacramento de vida cristiana.

"(Los portugueses) quieren y pretenden destruir nuestro cristiano modo de proceder en estas nuestras tierras que Jesucristo nos dio y en que nos bendijo con el mérito de su santísima sangre . . . la sangre que siguiendo los ejemplos de Jesucristo derramaron los dichos padres Mendoza y los demás la derramaron para que los indios después de ya cristianos poseyésemos aun mejor que antes estas nuestras tierras, y no para que las lograsen y gozasen los portugueses, que son una gente del diablo" (cfr. Mateos 1949, y Rabuske 1978, para todos estos textos).

Los indios aprecian con orgullo la construcción majestuosa de sus famosas iglesias.

"También se llega que tenemos una iglesia grande donde nos juntamos, que nos ha hecho sudar y dado mucho trabajo, y no sólo sudar sino que por ella hemos derramado mucha sangre y acabado las vidas".

"La iglesia está fabricada de piedra de sillería . . ." dicen los indios de San Miguel. Las ruinas de esa iglesia barroca están ahí con toda su grandeza adivinada. Desde un punto de vista socio-económico los indios tienen clara conciencia de que sus pueblos son frutos de su trabajo.

"Nuestro Santo Rey no sabe ciertamente lo que es nuestro pueblo ni lo mucho que nos ha costado. Mirad, señor, más de cien años hemos trabajado nosotros, nuestros padres y nuestros abuelos para edificarlo y ponerlo en el estado que al presente tiene, habiendo todos tolerado con incesante tesón por tan dilatado tiempo increíbles fatigas hasta derramar nuestra sangre para concluirlo y perfeccionarlo . . . consta el pueblo de 72 grandes hileras de casas, tiene hierbales muy grandes, y seis algodones de mucha extensión. Las chacras de los indios de todas suertes de semillas son como mil y quinientas. Hay en fin otras innumerables obras de toda suerte de labor".

Los de San Lorenzo hablan también de "cuatro yerbales, cuatro grandes algodones". Los de San Miguel advierten que no han de dejar sus yerbales, su gran algodón y la enorme estancia que poseían.

Se había corrido la voz de que los jesuitas habían vendido los pueblos por cuatro mil pesos cada uno, lo que naturalmente les había llenado de indignación.

"Nosotros somos cristianos. Los cuatro mil pesos que recibió el Gobernador por esta tierra, dígame V Ra que luego los vuelva".

Y ahí empiezan a sospechar traición en los jesuitas:

"Los padres juegan con nuestros pueblos, con nuestras hermosas iglesias, con nuestras tierras y hacienda".

Buscar otra tierra no es solución:

"No hemos hallado tierra alguna buena para hacer iglesia, para fundar el pueblo, ni para un buen hierbal, ni aun para buena estancia; y así sólo padeceremos y tendremos una suma pobreza y trabajo".

Algunos Padres escribieron a los indios de los pueblos rebeldes:

"No os dejéis engañar, hijos, del apego y excesivo amor a las cosas de la tierra".

En aquellas circunstancias estas palabras no podían

ser más inoportunas. Los indios sienten por esa tierra un amor entrañable en el sentido más visceral del término:

"Aun los animales se hallan y aquerencian en la tierra que Dios les dió" . . . "Aun los animales más bravos, afligiéndolos alguno, se vuelven y acometen contra él. Cuánto más nosotros que somos cristianos, amamos muy mucho el pueblo que Dios nos dió".

Hay que notar, sin embargo, que el amor por la tierra no es de modo alguno un sentimiento "natural", y mucho menos animal. Para ellos la tierra es la reducción y el pueblo, como realidad social, cultural y religiosa: lugar de hombres y de personas que no consienten ser tratados como animales.

"¿Queréis por ventura tratarnos como animales cansados que echan al campo, echándonos y apartándonos de la tierra en que Dios nos crió?"

Les dicen los indios de Santo Angel a los Padres Fernández y Ballester. Y el cacique Nicolás Neengyrú repite casi lo mismo, dirigiéndose al comisario jesuita, Padre Altamirano:

"Nos quiere echar como si fuéramos conejos a los montes, o al campo raso como si fuéramos caracoles".

Este amor por la tierra se manifiesta incluso con tonos delicadamente bucólicos:

"Dios no ha proveído de todo lo necesario en esta nuestra tierra. Hay montes de madera buena para iglesias y casas. Hay arroyos cristalinos para los cristianos. Por eso no dejaremos a Dios que los crió para nuestro alivio".

(El poeta paraguayo canta hoy todavía el arroyo que brilla: *ysyry poraite remimbiva* . . .).

Estos sentimientos por la tierra, aunque parezcan naturales y primitivos, son en realidad el producto de una transculturación. No son la añoranza de un modo de vida anterior, sino la afirmación de la vida en reducción y se expresa a través de ella. Es la reducción la que ahora definden *pro aris et focis*.

"Hinc inferes quod latet in cordibus eorum. Yo no dudo que todos pelearán pro aris et focis, como muchas veces el P Rafael y yo decíamos al Padre Comisario".

Los indios repiten una y otra vez en sus cartas que no quieren la guerra, pero tampoco la temen si es el único medio para conservar sus tierras y hacienda.

"Aunque no queremos la guerra, mas por si la hubiere sólo decimos a los nuestros: Prevénganse sólo para ella, compongan bien las armas, busquemos a nuestros parientes que nos han de ayudar, y confiando en Jesucristo nuestro ayudador decimos: 'Salvemos nuestras vidas, nuestra tierra y nuestros bienes todos, porque no nos conviene que con la mudanza quedemos pobres y afligidos de balde, ni que nos perdamos en balde por estos campos, por los ríos y agua, y por esos montes. Y así sólo decimos que aquí sólo queremos morir todos si Dios nos quiere acabar, nuestras mujeres y nuestros hijos pequeños juntamente. Esta es la tierra donde nacimos y nos criamos y nos bautizamos, y así aquí sólo gustamos de morir', dicen los de San Luis".

La visión que tienen los indios de 1753 sobre la reducción estaría en la línea de aquella aceptación que mostraron en los tiempos fundacionales. La reducción representa un modo de vida con ventajas nada despreciables. Y este modo de vida, en 1753, parece plenamente asumido a través de una ideología que podemos calificar de reduccional. El Guaraní de la reducción sería una nueva realidad sociocultural y religiosa.

Si es así, ¿cuáles son los alcances de la reducción? ¿Los mismos que los producidos por la dominación colonial sin más?

"El esforzado y guerrero cario que acompañaba a los conquistadores en todas sus jornadas transchaqueñas, el rebelde guarambareño, el altivo y bélico paranaense, el resistente arecavense, el orgulloso itaitín, todos estos caracteres del siglo XVI volviéronse pronto en pasivos, resignados o dóciles, aglomerados en sus nuevos pueblos, sufriendo el impacto de vejaciones... y como el guerrerismo guaraní siempre estuvo íntimamente asociado con la agitación shamánica en función de respaldo mágico, los naturales quedaron desposeídos del acondicionamiento esencial para ofrecer una resistencia activa contra los españoles" (Susnik 1965: 215-16).

Cabe preguntarse si en las reducciones jesuíticas se dio el mismo fenómeno de dominación por amansamiento.

Las acciones de guerra que los Guaraní misioneros mantuvieron periódicamente contra diversos enemigos (bandeirantes paulistas, comuneros paraguayos, invasores portugueses, más enemigos de la corona española que de los mismos indios), contribuyeron sin duda a mantener entre ellos la conciencia de un cierto valer y valor. La resistencia armada nunca desapareció del horizonte del indio guaraní de las reducciones.

Antiguamente, liderados por sus caciques y "mesías" defendían su modo de ser contra los ataques y acechanzas del mundo colonial, del que la reducción podía ser considerada una forma mitigada, pero no menos activa.

Después de años de reducción, y privados de sus "hechiceros" tradicionales, los Guaraní van a la guerra en defensa de una tierra y de un pueblo que "Dios les dio";

defienden hasta la muerte las condiciones de poder vivir su reducción como modo de ser nuevo, incluso en lo que tiene de específicamente religioso.

- Blanco, José María 1929 Historia documentada de la vida y gloriosa muerte de los Padres Roque González de Santa Cruz, Alonso Rodríguez y Juan del Castillo, de la Compañía de Jesús, mártires del Caaró e Yjuí. Buenos Aires.
- CA 1927-29 Cartas anuas de la Provincia del Paraguay, Chile y Tucumán, de la Compañía de Jesús. 2 vols. (Documentos para la historia argentina, ts 19-20). Buenos Aires.
- Carta Anua 1632 Annales de la Provincia del Paraguay, desde el año de 32, hasta el de 34. . . Manuscrito. Biblioteca Universitaria de Granada. Caja A 40, ff 249-308.
- Furlong, Guillermo 1962 Misiones y sus pueblos de Guaraníes. Buenos Aires.
- Lozano, Pedro 1754-55 Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay. 2 ts. Madrid. 1873-75 Historia de la conquista del Paraguay, Río de la Plata y Tucumán. 5 vols. Buenos Aires.
- MCA Manuscritos da Coleção de Angelis 1951. I. Jesuítas e bandeirantes no Guairá (1594-1640). II. Jesuítas e bandeirantes no Itatim (1596-1760). III. Jesuítas e bandeirantes no Tape (1615-1641). IV. Jesuítas e bandeirantes no Uruguai (1611-1758). Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional.
- Mateos, Francisco 1949. Cartas de indios cristianos del Paraguay, en *Missionalia Hispanica*, VI, 18 (Madrid): 547-72.
- Melià, Bartomeu 1975. Roque González en la cultura indígena, en (Melià, B ed) *Roque González de Santa Cruz: colonia y reducciones en el Paraguay de 1600*. Pp 105-129. Asunción. 1978. Las reducciones jesuíticas del Paraguay: un espacio para una utopía colonial, en *Estudios Paraguayos*, VI, 1 (Asunción): 157-67.
- Métrauz, Alfred 1959. La révolution de la hache, en *Diogène*, 25
- Montoya, Antonio Ruiz de 1639. *Conquista espiritual hecha por los religiosos de la Compañía de Jesús en las Provincias del Paraguay, Paraná, Uruguay y Tape*. Madrid. 1892. (Edición de Bilbao).
- Necker, Louis 1979. *Indiens Guaraní et chamanes franciscains. Les premières réductions du Paraguay (1580-1800)*. Paris.
- Pastells, Pablo 1912-49 *Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay*. 8 ts Madrid.
- Rabuske, Arthur 1978. Cartas de indios cristãos do Paraguai, máxime dos Sete Povos, datadas de 1753, en *Estudos Leopoldenses*, XIV, 47 (Sao Leopoldo): 65-102.
- Susnik, Branislava 1965. *El indio colonial del Paraguay*. I. El Guaraní colonial. Asunción. 1966. *El indio colonial del Paraguay*. II. Los trece pueblos guaraníes de las Misiones (1767-1803). Asunción.
- Villegas, Juan 1975. El momento jesuítico en que aparece Roque González, en (Melià, B. ed.) *Roque González de Santa Cruz*:



MANUEL M MARZAL, SJ

LAS REDUCCIONES en la Amazonia del virreinato peruano

En el segundo tercio del siglo XVII, los franciscanos y jesuitas, continuando su trabajo misionero en tierras americanas, van a iniciar la "conquista espiritual" de la Amazonia del virreinato peruano. Esta empresa va a ser el punto de partida de nuestra Iglesia amazónica; así pues, la mayor parte de la información que tenemos sobre este trabajo misionero proviene de las crónicas, informes, cartas o diarios de los mismos misioneros.

EL HOMBRE AMAZONICO

Comienzo por presentar el indio que va a ser evangelizado. El indio amazónico, a diferencia de su vecino andino, no era poseedor de una alta cultura, ni de una organización social compleja como la del Tawantinguyo, sino que estaba dividido en innumerables grupos étnicos a lo largo y ancho de la inmensa Amazonia.

Aunque los diferentes grupos tribales tenían características culturales propias, muchos elementos eran muy semejantes, debido al similar medio ecológico en que vivían y al similar nivel de civilización al que llegaron dichas tribus. Eran grupos que vivían de la agricultura de "roza y quema"; y de la caza, pesca y recolección. Estaban organizados en agrupaciones pequeñas, originariamente familias extensas, bajo la autoridad de un cacique, pero no tenían habitación permanente sino que emigraban periódicamente dentro del territorio tribal, de acuerdo a la necesidad de sembrar en nuevas tierras o de buscar caza y pesca más abundante. Los papeles sociales estaban rígidamente definidos, en función del sexo y la edad; y los ritos de transición definían dichos papeles.

En el terreno religioso, aunque no tenían un sistema complejo como sus vecinos andinos, reconocían al Dios creador por más que no le dieran culto, lo que indujo a algunos misioneros a afirmar que "se pueden llamar ateístas" (Figueroa, 1904: 235); conservaban fielmente sus propios mitos, practicaban ritos propiciatorios, adivinatorios e

imprecatorios, y tenían una organización religiosa de tipo shamánico. Más aún, en algunas partes van a conservar la creencia en la primitiva predicación apostólica, tan universal en otras regiones americanas: "que dicen les predicó el Cumbanama, que se entiende fué uno de los doce apóstoles, y dejó vestigios, impresos los pies, una mano y otras señales, en una peña de las partes del Nieva, como afirman personas fidedignas que las han visto (Figueroa, 1904: 236).

Estas sociedades amazónicas vieron un día aparecer en su territorio al hombre europeo y desde entonces se inició la ocupación de la selva por el gobierno colonial español; y después de la independencia de España, por los estados nacionales que se sentían herederos de los derechos de España.

En esta ocupación se pueden señalar con Steward (1963, 510-504) tres grandes períodos con características propias: el primero de exploración y conquista, con una época de simple exploración de la selva en busca de El Dorado (1532-1560) y otra de conquista, fundándose pueblos que acabaron siendo abandonados (1560-1600). Tras una etapa de relativa inactividad, se inicia el período propiamente colonial, que puede llamarse también misionero, pues la empresa de ocupación de la selva estuvo fundamentalmente en manos de las grandes órdenes religiosas (franciscanos, jesuitas y, de un modo mucho más limitado, dominicos); en este segundo período (1630-1830), Steward distingue entre una época de florecimiento (1640-1767), que coincide con la presencia de los jesuitas, y una época de decadencia (1767-1830), a raíz de su expulsión. Finalmente, el período nacional (1830 hasta el presente), que se caracteriza por la paulatina penetración de la población nativa para establecerse definitivamente en la selva y explotar sus recursos; esta penetración es más intensa cada vez que se descubre un nuevo recurso por ejemplo durante el "boom" del caucho (1890-1915). Continuando nuestra reflexión sobre la ocupación de la selva, puede decirse que la primera ocupación por los españoles va a estar motivada por

perencia de colonizar la costa de Paria (Venezuela) en 1521 con un grupo de dominicos y 70 labradores españoles bien seleccionados, o la experiencia de la evangelización pacífica de la "Vera paz" en Chiapas.

Colaboración mínima

La segunda postura sostenía que no se podía negar la relación colonial, pero sí debía reducirse al mínimo, creándose un verdadero "estado indígena" al margen de los españoles. Tal postura fue sostenida por los jesuitas del Paraguay. Estas dos posturas respondían a contextos temporales y políticos diferentes. Cuando Las Casas llegó a América a los diez años de su descubrimiento europeo, todavía era posible que los españoles se marcharan; no hay que olvidar que uno de los frutos de la denuncia profética del tenaz dominico fué el serio planteamiento que llegó a hacerse el emperador Carlos V sobre si debían abandonarse todas las conquistas americanas. En cambio, cuando los jesuitas llegaron al Perú en 1568, era casi imposible que los españoles decidieran marcharse, por la gran cantidad de intereses creados; por lo cual, los jesuitas optan por construir un modelo pastoral que minimizara las relaciones coloniales. Primero fue Juli en el altiplano andino entre los indios aymarás; pero allí, al estar dicha provincia entre las que debían mitar para Potosí, que era el motor económico del virreinato peruano, no se pudo suprimir la mita; luego fue el Paraguay, donde se trató de crear un verdadero "estado indígena" dentro del estado con autonomía económica y administrativa. *La conquista espiritual* (1639) del jesuita limeño Antonio Ruiz de Montoya que va a ser uno de los protagonistas de la empresa, nos informa sobre la vida de las reducciones y sus problemas. Uno de estos problemas, el ser las reducciones viveros de esclavos para las plantaciones paulistas, es el que hizo a Ruiz de Montoya ir personalmente a Madrid para lograr del rey la formación de un ejército indígena. Aunque el ejército indígena consolidó la utopía dando una nueva dimensión a la autonomía de las reducciones, esta autonomía no gustó al régimen colonial español, y fué una de las razones importantes para la expulsión de los jesuitas en América.

Transformación cultural.

La tercera postura de los misioneros frente al estado colonial fué más realista. Entre la protesta profética sobre la libertad total de los indios y la construcción utópica de un "estado indígena", quedaba la posibilidad de colaborar con el gobierno español en la humanización de las "repúblicas de indios"; y esa fué la postura seguida por la mayoría de los misioneros. Las "reducciones" de la población andina ordenadas por Toledo fueron al mismo tiempo "doctrinas": la población indígena de las reducciones, procedentes de diferentes ayllus, encontró en las cofradías una nueva forma de solidaridad; las antiguas formas de parentesco, limitadas por la nueva organización social, buscaron una compensación en el compadrazgo, multiplicado por los nuevos ritos religiosos; así, en la región andina la Iglesia que no pudo o no supo defender la antigua cultura indígena, va a contribuir al nacimiento de la nueva cultura indígena. En este nacimiento no faltó la injusticia de no pocos eclesiásticos demasiado cercanos a los nuevos amos, por lo que muchos indígenas van a quejarse de la "trinidad del mal" formada

por el corregidor español, el curaca indígena y el cura doctrinero; pero de todos modos el proceso de transformación cultural se operó, y desde ese tiempo la población indígena y otros sectores populares ven en el catolicismo popular una expresión de su propia identidad cultural.

Este era el panorama de la experiencia pastoral, cuando se inició la evangelización de la selva. ¿Cuál fué el modelo elegido? Pienso que puede situarse fundamentalmente en el tercero de los expuestos, pues se trata de colaborar con el régimen colonial español, cuya soberanía no se discute y en cuyo nombre se "reduce" a la población que tenía un patrón de asentamiento disperso; pero, al mismo tiempo, se trata de minimizar la relación colonial, cosa que era más fácil que en el mundo andino pues en la región amazónica el gobierno colonial no necesitaba la mano de obra indígena, por lo que los misioneros se fueron orientando hacia el segundo modelo; esto parece más cierto de las reducciones jesuíticas que de las franciscanas, por la mayor preocupación de los jesuitas en mantener a los indios solos, como consta de toda su experiencia misionera (Juli o el Paraguay). Pero independientemente de la mayor o menor autonomía de los indios lograda por las reducciones, los misioneros fomentaban éstas como un mecanismo de "civilización" en la población amazónica. Ellos eran conscientes de la diferencia de nivel cultural entre la población andina y la amazónica. Ya el jesuita José de Acosta en el prólogo de *De procuranda indorum salute* (Salamanca, 1588), que es el primero y todavía uno de los mejores tratados de pastoral indígena, construye una tipología de los indios o "bárbaros", distinguiendo entre los indios de las altas culturas asiáticas (India, China y Japón), los indios de las altas culturas americanas (México y Perú) y los indios "sin ley, ni rey, ni pactos, sin magistrados ni repúblicas, que mudan de habitación; o si la tienen fija, más se asemeja a cuevas de fieras" (1954:293), como los chunchos, los chiriguanás, los mojos y la mayor parte de los del Brasil. Esta percepción del hombre amazónico por los misioneros va a explicar su énfasis en la reducción como forma de civilización. Aunque los misioneros no tardaron en descubrir que dichos indios no carecían de ley, ni de gobierno, sino que formaban pequeñas sociedades organizadas, bien adaptadas a su difícil habitat, siguieron pensando que así los indios no podían ser adecuadamente "civilizados", ni "evangelizados"; por lo que debían ser previamente reducidos. Paso a exponer las experiencias de reducciones, que llevaron a cabo los jesuitas.

LAS REDUCCIONES JESUITICAS

La Misión de Mainas, que dependía de la provincia jesuítica de Quito, tuvo límites variables a lo largo de sus 130 años de vida. La conquista de Mainas la inició Diego de Vaca de la Vega, después de obtener del virrey de Lima, príncipe de Esquilache, el nombramiento de gobernador de un territorio de 180 leguas (que luego va a ampliarse a toda la zona evangelizada por los jesuitas) y la autorización para fundar 24 encomiendas con los indios sometidos.

Tras un fácil ingreso al territorio maina, se funda la capital Borja en 1619, y la población indígena es "repartida" entre los 21 encomenderos presentes al acto de funda-

ción. Las encomiendas de Borja van a tener resultados tan funestos como las de otras regiones americanas, por lo cual los indios se huyen y terminan protagonizando en 1635 una gran rebelión, en la que degollaron a 34 españoles, entre encomenderos y soldados y estuvieron a punto de conquistar Borja. La represión española fué de increíble dureza. Pero al mismo tiempo, se intentaron caminos nuevos; y para eso llegaron a la región los jesuitas.

El verdadero fundador de la misión y organizador de la primera reducción entre los jeberos fue el P Lucas de la Cueva. La historia de esta fundación, que nos cuenta detenidamente Figueroa (1661) utilizando en gran parte las cartas del P de la Cueva, puede servirnos para comprender el modelo de las reducciones, pues "lo más que he dicho de ella, conviene a las otras; porque ésta ha servido y sirve de ejemplar para todas" (1904: 77). Las principales dificultades para organizar las reducciones fueron las siguientes: en primer lugar, la falta de preparación de los misioneros para trabajar en un medio ecológico y cultural tan diferentes. El P de la Cueva habla de las dificultades lingüísticas; de su difícil adaptación a las comidas (1904: 40); habla también de su temor a los jeberos, "gente fiera, grandes matadores caribes, principalmente de hígados, asaduras, y corazones de hombres . . . que su ocupación y ejercicio sólo era matar, cortar cabezas y bailarlas, con que tenían consumidas varias naciones" (1904: 41), aunque en seguida reconoce: "lo que hasta hoy he descubierto en estos indios (dejado aparte el ser tan matadores y caribes, que eso no se puede negar), no es tan malo como corre entre los españoles" (1904: 48-49).

La segunda dificultad era el recelo de los jeberos hacia los españoles. Los jeberos habían colaborado con los españoles en la persecución de los mainas rebeldes:

"Y aunque por este servicio —observa Figueroa— pudieran esperar premio y correspondencia . . . no solamente no la tenían, antes bien poseídos de un horroroso recelo de los españoles andaban caídos, tristes, amilanados y llenos de congoja y llanto. Ponían en estos extremos el haber visto tantos indios ajusticiados, tantos cuerpos descuartizados en los árboles y horcas, tantos desorejados, muchos desnarigados, desgarrados otros, cortadas las manos y pies cual y cual, llagados y desollados de azotes los que mejor libraban" (1904: 35).

Fue necesario todo el cariño de los misioneros y la comprobación por los indios de que ellos eran su mejor defensa contra los españoles, para que se venciera el recelo.

La tercera dificultad fué la dispersión de la población jebera, "repartida en varias rancherías, distantes entre sí cuatro o seis leguas; algunas, tres y cuatro jornadas" (1904: 48). A pesar de la tenaz política de reducciones de los misioneros, que era como se vió, la piedra angular de su pastoral, "en su reducción se obraba poco, porque cada cual quería se hiciese la población en su ladronera que tienen por patria, de lo cual se ausentan con grandísima repugnancia" (1904: 50); además, los indios por su agricultura de "roza y quema" que Figueroa describe detalladamente (1904: 73-74), necesitaban un territorio bastante amplio; lo cual podía ser un obstáculo más para la reducción.

La cuarta dificultad fue la resistencia de los líderes indígenas. En este punto, Figueroa dentro de una filosofía de la historia tan del gusto de la época, presenta al Demonio, quien al ver a los indios "reducidos a pueblos para ser doctrinados en la ley cristiana, trató de desquiciarlos persuadiéndolos por medio de sus viejos y mohanes hechiceros que el reducirlos los padres a población era . . . para entregarlos a la servidumbre de los españoles" (1904:52). Así van a ser reinterpretados ciertos comportamientos: "Cuando veían al padre rezar y santiguarse, decían que con aquellas señales llamaba, desde sus tierras, a los españoles" (1904: 52) (lo cual tenía más credibilidad dentro de la lógica de su "pensamiento primitivo"); y cuando se celebraba el bautismo, "el padre les ponía nombres y los escribía en su libro, para entregarlos a los españoles, señalando por sus nombres los que a cada español habían de servir" (1904: 56). Pero es indudable que, por más que esas reinterpretaciones y rumores fueran falsos, el sistema mismo de reducciones tenía dificultades objetivas suficientes para explicar la resistencia indígena y las frecuentes huidas colectivas y levantamientos.

A pesar de todas esas dificultades, Figueroa concluye que "ha venido a ser la reducción de jeberos la más lucida en policía y cristiandad que hay en estas montañas, sirviendo de ejemplar a las demás" (1904:54). Luego presenta las principales características del pueblo—reducción en lo espiritual y en lo socio—económico.

En el terreno religioso la reducción de Jeberos se caracterizó por los rasgos siguientes:

Pastoral Bautismal.

Una cuidadosa pastoral del bautismo. Como observa Figueroa, "esta reducción y sus anexos estuvo unos cinco años sin que se tratase de bautizarle toda la gente, sino a sólo niños y moribundos, hasta que estuvo bien poblada y dispuesta" (1904:56). Esto es especialmente significativo si se tiene en cuenta la teología del bautismo vigente y los bautismos masivos de la primera evangelización de Maynas, de que informa el mismo Figueroa: "a la entrada del gobernador D Diego Vaca, a quien así en la ciudad como en este río abajo, en rancherías y playas, le salía toda la provincia de paz, iba bautizando los unos en grandes tropas, sin decirles cosas que tocase a catecismo, sino lo que el catequizante les decía, que era un soldado que le acompañaba . . . el cual certificaba y refería lo que les decía con un mal intérprete y el modo con que el sacerdote los bautizaba, diciéndoles solamente en lengua mayna si querían aguas, a que respondían que sí" (1904: 17).

Catequesis

"A los niños y mozos —cuenta Figueroa— se les reza en la iglesia con mucha puntualidad todos los días; por la mañana, en la lengua general del Inga, y a la tarde en la materna, en que también se les dice el catecismo. Los miércoles, viernes y domingos hay doctrina para todos" (1904:68-9). El catecismo diario para los niños y tres veces por semana para los adultos estaba vigente en todos los pueblos—reducciones por las ordenanzas de Toledo. El aprendizaje se hacía por grupos según sexo, y con un siste-

ma de premios y castigos. En los domingos y fiestas se les tenía un sermón o plática.

Sacramentos

Todos oyen misa los domingos, y muchos diariamente; confiesan con motivo de la cuaresma "preparándose para ello con atención, silencio y retiro y buena distinción en especies y números de los pecados" (1904:69). En este punto la mayor dificultad de la misión de Mainas fue llegar a confesar en lengua materna, lo cual facilitó mucho la práctica del sacramento; y los misioneros constatan que "hay no pocos, especialmente indias, que no dan materia grave para absolverlas" (1904: 30). La comunión se daba a los más preparados y a todos en forma de viático.

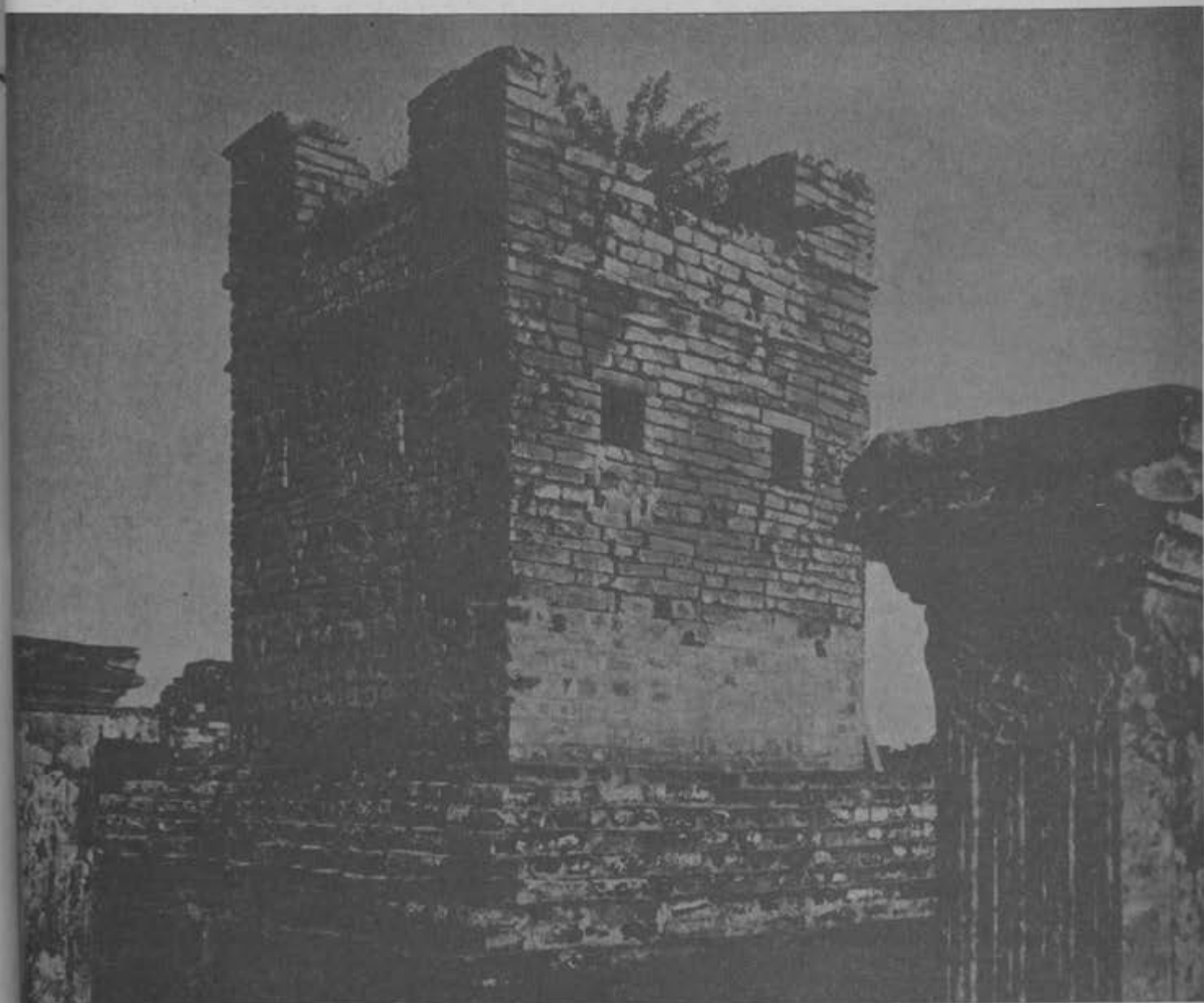
Fiestas

Solemne celebración de las fiestas religiosas, aprove-

chando la música, las danzas y muchos elementos de la flora y fauna amazónica.

"Celebran fiestas del año, la de su titular de la Limpia Concepción de Nuestra Señora y la del Corpus, ambas con procesión, danzas, flautas, y otros festines y adornos, añadiendo a la del Corpus los de los alfares y castillos hechos de flores y ramos, frutas y pájaros y otros animales, y las calles enramadas con arcos de palmas.

La cuaresma, fuera de las procesiones de doctrina que se hacen cada semana una vez, tienen la del Viernes Santo, a que todos acuden, unos con cruces cargadas, otros azotándose y haciendo varias penitencias, y los demás con luces de ceras negras; y los que no la alcanzan la llevan de copal, sin que quede alguna persona que no lleve la luz, puestas todas en orden de dos hileras. La Pascua de Resurrección la celebran con procesión, y las mismas luces, danzas, regocijos, etc. Causa edificación y consuelo ver solemnizar estas fiestas y obras de cristianos en medio de estas montañas, donde en tiempos pasados no se veían sino fiestas y bailes con abundantes bebidas en las cabezas de los que en sus guerrillas y malocas mataban de otras naciones" (1904: 70).



Templos

Cuidadosa edificación y mantenimiento de templos. Por más que en la región amazónica la Iglesia del virreinato peruano no pudo repetir la espléndida política de construcción de templos de tantas ciudades y pueblos serranos y costeños —pues ni el difícil medio geográfico, ni la escasez de población, ni la falta de recursos lo permitían— los misioneros de Maynas se esforzaron en contar con iglesias bien cuidadas. Figueroa describe la de Jeberos como “famosa y vistosa, no tanto por lo subido de sus materiales, riquezas y primor de arte en sus pinturas, como por la curiosidad, limpieza y aseo con que está en su altar, ornamentos y en las pinturas, que son de dorado sobre blanco, las cuales se renuevan cada semana por personas que hay diputadas para esto” (1904:71).

Mayordomías

Finalmente, los misioneros procuraron incorporar a los indios en diferentes tareas relacionadas con el culto y con el sostenimiento del mismo. No se plantearon la posibilidad del sacerdocio indígena por considerar a los indios poco maduros en la fe y por su nivel cultural (posibilidad que tampoco se plantearon en las “altas culturas” andinas), pero se valieron de los indios como “fiscales”, “catequistas”, mitayos (nombrados semanalmente para “buscar algo en los montes y quebradas, y cada día lo traigan al padre”) (1904:73), lo que explica el arraigo de alguno de estos cargos en la organización social de los grupos amazónicos.

Pasando ahora al terreno socio-económico, la reducción de Jeberos tenía las siguientes características:

Los Impuestos

Políticamente pertenecía a la Gobernación de Maynas y esa pertenencia a la corona española debía expresarse en el tributo y en la mita. Pero Figueroa dice de los jeberos que “están por particular merced reservados de mita y tributo, dedicados solamente a las cosas de guerra y servicio de los Padres en lo tocante a descubrimientos y reducciones. Entran en este privilegio los cocamas del Huallaga y los paranapurás” (1904:67).

En la geopolítica española de la época, aquel privilegio servía “como frontera que tiene la ciudad para su resguardo y de los padres, para que otras gentes no se atrevan a intentar alzamientos y barbaridades, porque ven que tienen los españoles gente fiel de quien valerse cuando lo intenten”. Pero, además ni los tributos ni las mitas de la región amazónica podían significar gran cosa al erario colonial, por lo limitado de la población. Por eso no sólo los jeberos, sino que la totalidad de los indios amazónicos estuvieron exonerados del tributo y de la mita.

Manutención

En lo económico la reducción vivía de la agricultura de roza y quema, de la caza, de la pesca y de la recolección. De acuerdo a las ordenanzas toledanas “por imposición del gobierno de Borja, hacen de comunidad sembreras y cha-

cras de yucas, plátanos, maíz, barbescos, algodón” para gastos comunes, entre ellos el sustento del padre (1904:72). Se introdujo el ganado vacuno a pesar de dificultades tan grandes, como su transporte desde la sierra, la falta de pastos adecuados, el clima caluroso, etc.

El Vestido

En la forma de vestir dejaron su costumbre (“las mujeres con una sola pampinilla, que les cubría de la cintura para abajo; los varones, a lo más, con un capuz o saco, como costal largo, abiertas abiertas ambas cabeceras en que metidos y encostados, los colgaban desde los hombros cubriéndoles el cuerpo”) para acomodarse “al uso de los indios del Perú y no con malas galas, así de las que tejen y pintan de algodón, como de las que han adquirido las veces que han salido a Quito y Moyobamba” (1904:68).

Cuadros Organizativos

Finalmente, en su organización municipal la reducción de jeberos se acomodó también a las reducciones toledanas, nombrando “sus regidores, alcaldes, alguaciles, con cargos que les ha de confirmar el teniente general de Borja” (1904:72).

Figueroa concluye su informe enumerando algunos “medios necesarios para el fomento de las misiones”: en primer lugar, la presencia continua de padres en cada reducción; en segundo lugar, la enseñanza del quechua a los nativos (“este idioma es el que más se les pega y en el que más fácilmente entran, como se ve por la experiencia, por ser el más acomodado a su capacidad, y que en las alocuciones, partículas y modos de hablar, corresponde con sus lenguas naturales”) (1904:287); en tercer lugar, la prohibición de encomiendas en la zona:

“Porque no se destruyan las reducciones y despueblen, teniendo poca gente muchos encomenderos, importa prevenir este daño (que sería bastante para dejarlas), con el señor Gobernador y aun con más fuerza del Tribunal Mayor, para que no se hagan encomiendas sino de número grueso, sin obligación de servicio personal, sino el de mitas pagadas, y mucho menos de dar muchachos y chinas, si no son algunos que voluntariamente quieren darlos o servir ellos el tiempo que pareciere” (1904: 288).

En cuarto lugar, la traslación de la ciudad de Borja a “las juntas del Pastaza” para que las nuevas reducciones tengan “más cerca el gobierno y freno de la justicia”. En quinto lugar, la instalación de nuevas fraguas, porque las herramientas son “gran atractivo y reclamo para llamar a estos bárbaros, y eficaz añagaza y como cadena para tenerlos y conservarlos en paz y amistad” (1904:288); y en sexto lugar, la construcción de una nueva vía de penetración (“el camino de Bobonaza... porque por él tendrán los vecinos de Borja salida de sus géneros, y los padres misioneros el alivio conveniente en la comunicación con nuestros superiores”) (1904: 289).

Tales medios que reflejan la experiencia jesuítica después de su primer cuarto de siglo, plantean los problemas perennes de las reducciones, tales como el incremento de misioneros o la comunicación idiomática con los nativos, y

aun sus mismas contradicciones, como la inserción de las reducciones por limitada que fuera en el régimen colonial, o la apertura de vías, que al mismo tiempo que aseguraban el mejor funcionamiento de las reducciones, consolidaban la economía de los colonos no indígenas.

CATASTROFE DEMOGRAFICA Y REBELIONES

Para tener una visión de conjunto de las reducciones jesuíticas, hay que recurrir a Chantre. Sobre la evolución demográfica de la misión escribe:

"Es cosa de admirar que habiendo fundado los misioneros del Marañón más de 80 reducciones en el discurso de 130 años en que lograron trabajar en aquellas dilatadísimas tierras y conquistar tantas naciones diferentes, llegando a predicar el evangelio en 39 lenguas entre sí distintas, el número de almas que se contaba en la misión en el año 1768 no pasase de 15,000, entrando en esta cuenta no sólo los cristianos, sino también los catecúmenos. Crecerá la admiración si se considera que ya en el año 1656 tenían reducidos los primeros misioneros en sólo 13 pueblos 15,000 familias, como consta de los autos formados en aquel año en la ciudad de Lima. ¿Pues cómo ahora, después de la conquista de los Andes y Gaeas en el río Pastaza, de los Omaguas y Yameos, naciones numerosísimas en lo bajo del Marañón, de los Payaguas e Icaquates en el Napo, de los Encabellados en el Aguarico y de los Iquitos en el Nanai, era tan corto el número que correspondía una sola alma a una familia de las conquistas antiguas?" (1901: 580).

Luego enumera las principales causas de esta catástrofe demográfica, a saber, las pestes, las incursiones de los portugueses y el abandono de los pueblos por lo indios, después de dar muerte a algunos misioneros. La aparición de las pestes se explica por no estar los indios inmunizados contra nuevos gérmenes patógenos, y tuvo lugar también en otras regiones del continente con los mismos trágicos resultados.

Las incursiones de los portugueses eran conocidas también en otras misiones jesuíticas, que estaban en la frontera hispano-portuguesa. Chantre hace la sugerente comparación de Pará con Sao Paulo ("como allá desde San Pablo molestaron tanto a los misioneros del Paraguay, así acá desde el Pará infestaban continuamente, a pesar del gobernador, las misiones bajas del Marañón") (1901: 299) y refiere el largo viaje que hizo a Pará el P Samuel Fritz, quien fué el fundador de las reducciones entre los omaguas y uno de los más preclaros misioneros de Maynas, para exigir del gobernador portugués la supresión de las expediciones en busca de mano de obra esclava indígena; pero, muerto el P Fritz y habiendo estallado la guerra de sucesión española que puso a Portugal de parte de los Austrias contra los Borbones, los portugueses se apoderaron de muchas reducciones y se llevaron al misionero que había sucedido al P Fritz.

Finalmente, otra causa importante de la disminución de la población fué el abandono de los pueblos por los indios, que no acababan de acostumbrarse a la vida estricta de las reducciones u organizaban verdaderas rebeliones, dando muerte a siete misioneros. Una de las rebeliones más típicas fué la de los encabellados de la reducción de San Miguel de Ciecoya, encabezada por el indio Curazaba: al ser reprendido por su mal comportamiento en la reducción por el teniente del gobernador de Borja, y al ser sancionado por

su deseo de abandonar el pueblo con la privación de su hacha por el misionero P Francisco Real, Curazaba logró amotinar a los indios, diciéndoles que los misioneros enseñaban el inga a sus hijos en la escuela para entregarlos más fácilmente a los españoles, y que la aparición de tantas canoas en el río era porque ya se acercaba la llegada de los españoles. Y en la noche del 4 de enero de 1744 él mismo se puso a la cabeza de los que dieron muerte con sus macanas al P Real. A consecuencia de esta muerte, los encabellados de San Miguel huyeron del pueblo, y el temor del castigo contagió a otras siete reducciones de la misma nación (Chantre, 1901: 390-7). Al igual que los encabellados, muchos oas, abigiras, semigayes, roamainas, zapas y caumares huyeron de sus reducciones después de dar muerte a sus respectivos misioneros.

TRIBUTOS Y MILICIAS INDIGENAS

Chantre dedica todo el Libro XI de su obra al "gobierno político cristiano de la misión del Marañón". Voy a limitarme a tocar dos puntos: el régimen tributario y las milicias indígenas.

En cuanto al régimen tributario, los indios americanos estaban obligados por las leyes reales a "pagar su tributo en reconocimiento de vasallaje al rey nuestro señor después de veinte años de su reducción a la fe y a la obediencia de su majestad"; pero en Maynas, al cumplirse el período de gracia, se solicitó dispensa a la Real Audiencia —como ya se vio en la primera reducción de jeberos— y esa dispensa "se fué renovando en adelante por subsistir siempre con el mismo vigor los primeros motivos alegados" (Chantre, 1901: 626). Tales motivos eran "la incapacidad de la tierra, la distancia de ella, y los servicios de los indios en viajes, expediciones y manutención de los misioneros" (1901: 629). Efectivamente, ninguno de los productos de la misión (cacao, vainilla, canela, cera...) podía comercializarse en los centros de consumo ni por su escaso volumen, ni por el coste del transporte; por lo cual el tributo se limitó al sustento de los misioneros (a los que la caja real sólo daba 200 pesos al año por misionero con los que ellos socorrían a la gente y edificaban los templos), y a la obligación de servir en las milicias indígenas.

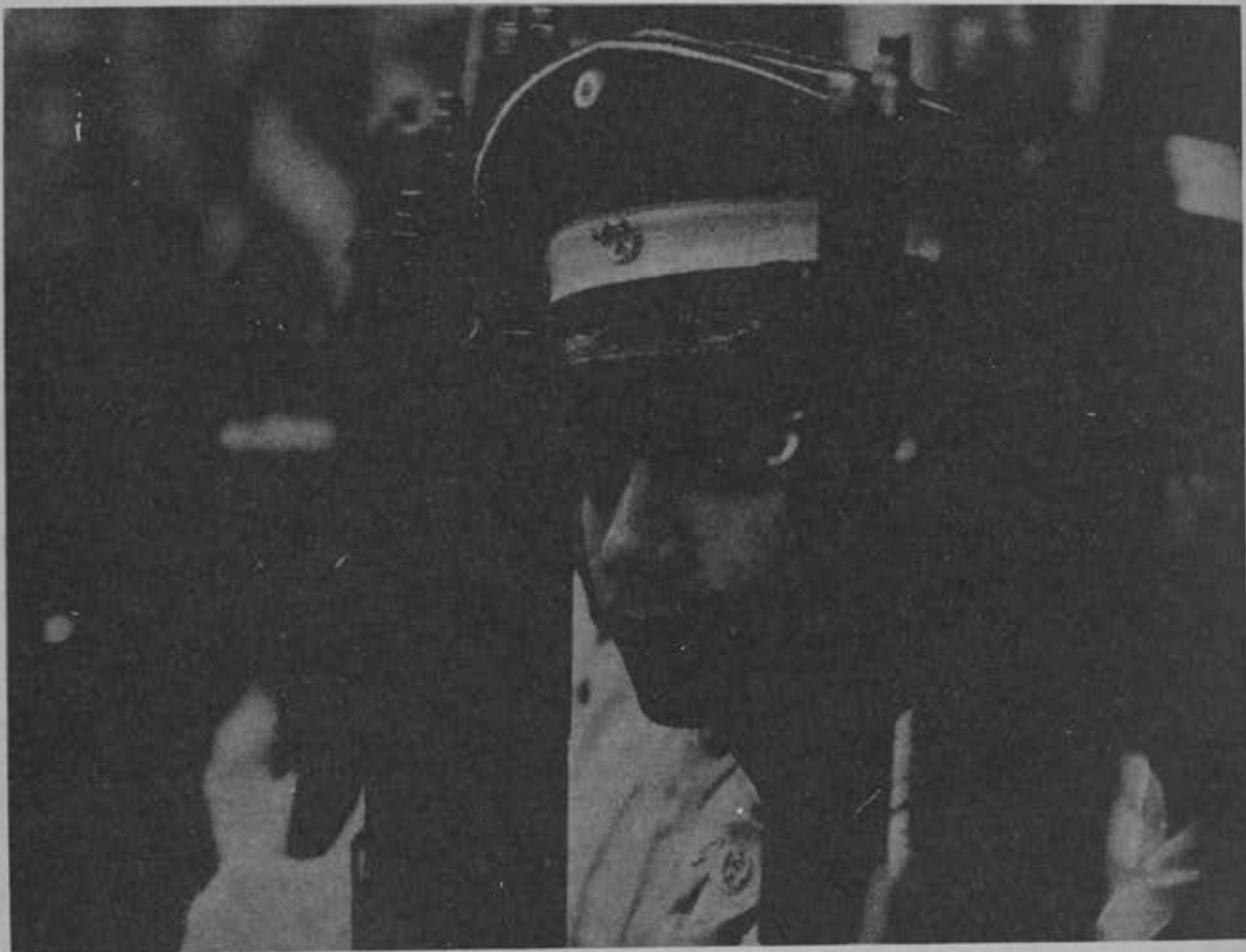
Las milicias indígenas se formaron por decisión del gobernador Don Jerónimo Vaca para reforzar el único destacamento militar de la misión, que estaba en la capital Borja. "Todos los indios, desde los 18 a los 50 años, estaban alistados en la milicia... y cada uno se prevenía de las armas de su uso". Aunque "eran pocos los pueblos cuyos habitadores fuesen de una sola nación", pues éstos se formaban de dos o más grupos étnicos, o al menos muchas veces se añadían algunos indios al grupo étnico dominante; las milicias indígenas siempre estaban integradas por miembros de una nación exclusivamente (1901:606). Las milicias tenían sus ejercicios los días de fiesta por la tarde y tenían su propia jerarquía que era nombrada por el gobernador de Borja. Para Chantre, las milicias fueron "el recurso para las expediciones de nuevas conquistas... el castigo de las naciones alzadas... y ellas solas contuvieron las invasiones de los portugueses" (1901:609).

No quiero cerrar este apartado de las reducciones jesuíticas del Marañón, sin recoger algún juicio de los contemporáneos sobre las mismas. Uno de los últimos visitadores de la misión fué el Dr Diego Ríofrío, quien en 1745 la visitó por orden del Consejo de Indias, donde había llegado la acusación contra los jesuitas de hacer comercio ilegal con los portugueses de Pará. El visitador hizo un extenso informe de la situación de las reducciones, presentó algunas recomendaciones, y resumió su impresión final diciendo: "según el gran fruto que han hecho y hacen los pocos operarios que tienen, puede discurrirse que, si se enviasen misioneros y dones correspondientes al abasto de la provincia, estarían prontamente reducidas muchas de las naciones, tanto por el especial caracter de los jesuitas para este ministerio, quanto por haberse manifestado estos indios más dóciles que otros" (Joanen, 1943:479-84).

Muy interesante resulta el juicio de Jorge Juan y Antonio de Ulloa, por presentarlo dentro de su cuadro general de geopolítica colonial, aunque ellos no llegaron a visitar personalmente la región de Mainas. Juan y Ulloa en la segunda parte de sus *Noticias secretas de América* (1746), después de presentar un cuadro sombrío de la acción pastoral en la región andina, que les hace concluir que los indios "consideran que la religión, en el modo que la experimentan, viene a ser el instrumento usado para sujetarlos al duro yugo de la tiranía" (1953: 274), abordan el estudio de las misiones amazónicas, dentro de su preocupación por la ex-

pansión portuguesa, que "por el año 1732 se habían ya apoderado de todos los países que median entre los ríos Napo y Negro; pero aun en este año se adelantó mucho más la osadía introduciendo una armadilla de canoas... por el río Napo en el río Aguarico... con ánimo de fortalecerse allí para ir granjeando aquel territorio" (1953: 290). Después de presentar una síntesis histórica de la misión de Mainas, los dos marinos politólogos concluyen que hay que fortalecer las misiones, y emprender una política de ocupación del territorio amazónico por los mestizos, medidas ambas que han repetido muchos gobernantes posteriores. Para el fortalecimiento de las misiones, llegan a recomendar que todas pasen al cuidado de la Compañía, al menos si después de una prueba prudencial de seis u ocho años las cosas no mejoran (1953: 302). Ellos pensaban que los jesuitas eran los que mejor seleccionaban a su personal, aunque no mandaran el suficiente número de misioneros "por la falta de fomento y seguridad en las naciones que se reducen" y los que tenían mayor constancia "para permanecer en tales empresas sin que la inconstancia de los indios les desaliente, ni los trabajos y fatigas que es propio de sufrir en aquellos países y climas tan contrarios los desanimen" (1958: 292).

Nota: El estado actual de estas reducciones es analizado en el siguiente artículo: *Las reducciones y luchas indígenas actuales de la amazonia*.



MANUEL M MARZAL, SJ

REDUCCIONES Y LUCHAS ACTUALES EN LA AMAZONIA

INTRODUCCION

Quiero en este trabajo hacer dos preguntas que me parecen importantes: ¿cuál fué el resultado de la opción misional durante el período colonial? ¿Qué evolución han tenido las reducciones indígenas en la Amazonía durante el siglo XX? La segunda pregunta es especialmente interesante, porque las misiones después del paréntesis del siglo XIX en que los jesuitas estuvieron ausentes y los franciscanos contaron con escaso personal para atender un territorio inmenso, cobraron un nuevo impulso en el siglo XX, y tuvieron cada vez más personal y ayuda hasta la crisis que siguió al Vaticano II, momento que coincide con el nacimiento del Indigenismo, que va a ser otro de los factores importantes para entender la realidad actual.

LA OPCION MISIONAL DURANTE LA COLONIA

En cuanto a la primera pregunta, pienso que en el mundo amazónico como en el mundo andino no se construyó una Iglesia autóctona, ni se creó, a diferencia del mundo andino, una "cultura popular" con base o con legitimación cristiana. No se creó una Iglesia autóctona porque el mensaje universal del evangelio no se anunció a través de las categorías mentales, los rituales y las formas de organización religiosas propias de las etnias amazónicas. En el segundo tercio del siglo XVII ya no es tan compacta la condenación de las religiones nativas como diabólicas, pues algunos teólogos defienden el conocimiento natural de los indios sobre el Dios verdadero, o sostienen — como ya se vió en Figueroa — una primitiva predicación apostólica tan tenazmente defendida en aquellos años por el agustino criollo Antonio de la Calancha en su *Crónica moralizada de la orden de San Agustín en el Perú*, (Barcelona, 1639).

Sin embargo la gran mayoría de los misioneros sigue practicando el método de "tabula rasa", por el peso de las ideas teológicas preponderantes y porque las religiones amazónicas, por su carácter chamánico, se prestaban menos a ser aprovechadas pastoralmente.

En consecuencia, no se toman los mitos como "semillas de la revelación", sino que se hace la catequesis a base de los mitos de la tradición bíblica; tampoco se aprovechan las creencias o ritos de transición en torno a los ciclos de la vida (nacimiento, adolescencia, matrimonio o muerte); no se intenta un verdadero sacerdocio indígena, por considerarse a los indios "cristianos nuevos" o poco maduros en la fe, ni se trata de comprender el carácter religioso de las tomas de alucinógenos y de otros rasgos del complejo chamánico.

Pero en el mundo amazónico ni siquiera se creó una "cultura popular" de base o legitimación católica, similar a la del mundo andino, excepto en algunas etnias o en algunas reducciones de ceja de selva. La razón fundamental de este hecho es que muchas etnias no fueron reducidas, y que muchas reducciones desaparecieron. En consecuencia, en la actualidad son contados los grupos nativos que conservan un "catolicismo popular", que se exprese en ritos de transición cristianos (bautismo, matrimonio y ritos lúnebres) y en la fiesta al santo patrono celebrada por el sistema de cargos, como ocurre en los pueblos andinos o en las pocas ciudades amazónicas habitadas por indígenas desnativizados. Entre dichos grupos están los lamistas, los cocamas, los cocamillas, los chayamitas, y los quichuas del Napo.

Esta falta de comprensión de los misioneros hacia las culturas nativas es en opinión de Grohs, una de las causas más importantes del asesinato de los misioneros y de la misma desaparición de las reducciones:

"Casi todos los hechos citados muestran claramente que los misioneros no mostraron comprensión alguna al sistema de valores de las culturas indígenas, aunque con todo sólo en estos pocos casos resultó una reacción brutal de los indios. El comportamiento a que fueron obligados los indios por los misioneros — por medio del aprendizaje de nuevas tecnologías y de un sistema de valores extraño — no debe ser observado aisladamente sin otras consecuencias. El ensamblaje funcional de una cultura llega a ser molestado por medidas aparentemente insignificantes. Tomemos, como ejemplo la intro-

ducción de herramientas de hierro. Su posesión aparece a primera vista una verdadera bendición, especialmente en el campo económico (facilidad de trabajo, mayor producción), y no es de extrañar que los indios querían ser suplidos constantemente con herramientas. Esta demanda de los indios los condujo a una dependencia de los misioneros, quienes exigieron como reciprocidad la vida sedentaria de los pueblos. Estas medidas produjeron la aparición de pueblos más grandes. A menudo habitaban miembros de diferentes tribus en un mismo asiento, lo que condujo muchas veces a conflictos sociales, como en el caso de los Yameos, entre otros. La convivencia de grupos mayores tiene consecuencias directas en la ecología; y éstas son especialmente negativas en la Amazonía, donde el cambio de lugar y campos representa la correcta forma de acoplamiento al medio ambiente, a excepción de los territorios vérzea" (1974:116).

LAS REDUCCIONES EN EL SIGLO XX

En cuanto a la segunda pregunta sobre la evolución de las reducciones indígenas en la Amazonía durante el siglo XX, pienso que éstas han sufrido un proceso similar al de las otras comunidades indígenas del país, según el tipo de Indigenismo imperante. El Indigenismo peruano (definido como proyecto de la sociedad nacional sobre la población indígena) ha tenido en el siglo XX tres formulaciones fundamentales, que pueden resumirse así: los grupos étnicos de la selva deben ser asimilados por la población del país, que es fundamentalmente mestiza (indigenismo asimilacionista); o deben integrarse al país, pero conservando su especificidad cultural y los valores positivos de su modo de vida (indigenismo integracionista); o deben liberarse de la dominación cultural y política que sufren del país, asegurando en su vinculación a éste una cierta autonomía (Indigenismo liberacionista). Paso a exponer cada uno de los tres indigenismos que han ido apareciendo sucesivamente, aunque el primero haya sido el más duradero y el más llevado a la práctica.

El Indigenismo asimilacionista estaba en vigor a principios de siglo, como herencia del primer siglo de vida independiente. Aunque los misioneros de los tres nuevos vicariatos (agustinos, franciscanos y dominicos) querían restaurar las antiguas misiones coloniales y las "repúblicas de indios" que permitían una evangelización más auténtica de los nativos sin el mal ejemplo de los colonos, estaban demasiado marcados por los condicionamientos pastorales y políticos imperantes: en lo pastoral, querían edificar una Iglesia de "toda lengua, raza y nación", sin tener en cuenta las especificidades religiosas de sus catecúmenos. Y en lo político, seguían la orientación fundamental de los gobiernos nacionales, que en la independencia habían desmontado con San Martín y Bolívar todos los mecanismos de diferenciación y explotación propios de las repúblicas de indios, tales como la denominación de indio, el tributo, el servicio personal, la propiedad comunal, y los curazgos. Por eso, los misioneros trataron de que el indio asimilara la cultura nacional, aprendiera a vivir como los demás peruanos, y superara su marginación económica y cultural. Esta fue una de las razones por las que los gobiernos apoyaron el trabajo de los misioneros, porque éstos incorporaban a los selváticos a la comunidad nacional y les proporcionaban diferentes servicios, tales como centros de salud o centros educativos de diferente nivel, servicios que los gobiernos no podían proporcionar por falta de recursos o de mística para operar en un medio

tan adverso. No es necesario recalcar que este Indigenismo asimilacionista, al tratar de asimilar a los nativos al resto del país y de educarlos con sistemas ajenos a su mundo cultural, se convirtió con frecuencia en un verdadero etnocidio.

El Indigenismo integracionista fue desarrollándose con motivo del nacimiento del llamado "Movimiento indigenista" de los años 20, que tuvo su expresión en el arte, en la literatura y, sobre todo, en una serie de ensayos sociales (Castro Pozo, 1924; Valcárcel, 1927; Mariátegui, 1928; José U. García, 1930; Víctor A. Velaúnde, 1931). Aunque se refieren principalmente al mundo andino, plantean el problema indígena en toda su extensión. El primer cambio significativo se dio en el campo jurídico, y la constitución de 1920 volvió a dar personería jurídica a la propiedad comunal (art 41) después de un siglo; reconoció, además, un estatuto legal a los indios, que podían ser sujetos de leyes especiales (art 58). La constitución de 1933, que estuvo vigente hasta 1979, consagró ambas innovaciones, y además puso las bases de la reforma agraria para dotar de nuevas tierras a las comunidades, aunque la reforma agraria profunda no llegaría hasta 1970, la ley de comunidades nativas hasta 1974, y las leyes especiales no se darían nunca.

Al mismo tiempo, en la década de los 40, Perú se unió al indigenismo continental que tuvo su primer congreso en Pátzcuaro, y en 1947 se creó el Instituto Indigenista Peruano, que va a organizar algunos programas de antropología aplicada (Vicos, Puno-Tambopata, etc) y va a preparar un plan nacional de integración de la población aborigen. El enfoque era el propio de la época desarrollista y de la visión dual de la sociedad, con un polo moderno y otro tradicional, que debe modernizarse: los grupos indígenas eran ese polo tradicional, y no habían querido aceptar la modernización y el progreso; pero cuando los acepten, deberán conservar lo valioso de su propia identidad. Por eso, el indio no debe dejar de ser indio, sino que debe integrarse a la vida del país, conservando los valores positivos de su personalidad social (la lengua, la indumentaria, el arte, la forma de organización, etc).

En la región amazónica el gobierno peruano no tuvo proyectos para integrar a los grupos nativos con esta nueva orientación, pero los misioneros fueron enfocando su trabajo en este sentido; por eso algunos estudiaron antropología o buscaron la colaboración de los científicos sociales. Una publicación de las Obras Misionales Pontificias, que lleva el significativo nombre de *Integración silenciosa de 600 mil hombres* (1966) resume el trabajo de los ocho vicariatos en los campos de la salud y de la educación, pero también en otros campos que son más propios del nuevo indigenismo (cooperativas de consumo, comercialización y producción, aserraderos, granjas, estaciones radiofónicas, etc). Al mismo tiempo, se afirma que hay que conocer mejor la cultura nativa que se quiere aprovechar y preservar; y por eso, se crea el "Centro Amazónico de Antropología y organización pastoral" (CAAAP) con sedes en Lima e Iquitos. Dicho centro ha organizado cursos sobre antropología y lingüística para los misioneros, publica la revista semestral *Amazonia peruana* y una serie de interesantes monografías sobre los nativos, asesora o dirige diferentes proyectos socio-eco-

nómicos, y trata de convertirse en voz de los nativos ante la sociedad nacional y la opinión pública internacional.

Pero este Indigenismo integracionista, aunque ha suavizado las tensiones de los grupos nativos con la sociedad nacional, no las resuelve realmente, porque los nativos no tienen el poder de decisión y porque en los últimos lustros se ha acentuado la ocupación de la selva por foráneos, con motivo de la explotación petrolera y de la búsqueda de nuevas tierras agrícolas para un país que tiene déficit crónico de ellas; en consecuencia, muchas etnias siguen desestructurándose. Por eso, en determinados sectores misionales, está naciendo un nuevo indigenismo al que he llamado liberacionista.

El Indigenismo liberacionista pretende no sólo conservar los valores culturales indígenas, sino mantener esa identidad con una cierta autonomía política; y así, la nueva meta no es la aculturación, sino la autogestión. Esta orientación, que comienza a abrirse paso entre la mayoría de los misioneros que siguen practicando un indigenismo integracionista y aun asimilacionista, es consecuencia de una serie de factores convergentes: en lo político, los grupos étnicos comienzan a organizarse y ya se habla del "poder indio"; en el quehacer antropológico, se replantea el indigenismo (Primer encuentro de Barbados, 1971; trabajo de Stéfano Varese sobre etnias amazónicas y su vinculación a la sociedad peruana, 1971); en el análisis social, entra en crisis el desarrollismo, y se plantea la teoría de la dependencia; en el campo teológico-pastoral, se celebra la Conferencia del episcopado latinoamericano en Medellín (1968) y aparece la teología de la liberación.

Esta nueva orientación llega mucho antes a las declaraciones pastorales que a la praxis misional. Así en el "Documento de Iquitos", que recoge la reflexión de los obispos y demás agentes de pastoral de la cuenca amazónica sólo unos meses después del primer encuentro de Barbados, se lee:

"La situación desesperada en que se encuentran los grupos marginales de la Cuenca Amazónica... nos hace tomar conciencia del carácter liberador de nuestra pastoral misionera... Dentro de esos grupos, nos solidarizamos de un modo especial con la suerte de los indígenas... Esta solidaridad implica:

1. Compromiso de máxima comprensión, respeto y aceptación de las culturas autóctonas (encarnación cultural),
2. Compromiso serio por asegurar la supervivencia biológica y cultural de las comunidades nativas. Esto exige inserción en su proceso histórico.
3. Constante evaluación autocrítica del misionero y de la obra misionera,
4. Denuncia abierta, serena y sistemática de la injusticia institucionalizada por el atropello de la sociedad nacional a los grupos nativos,
5. La Iglesia misionera... debe asumir la responsabilidad de procurar que los grupos nativos tomen conciencia de su situación frente a la sociedad nacional, se organicen y conviertan así en los impulsores de su propio desarrollo".

A pesar de esta opción de los misioneros por la "organización de los grupos nativos", los resultados obtenidos no han sido muy significativos, por una serie de razones, tales como la desconfianza de las nacientes organizaciones frente a los intentos de los misioneros, las divisiones internas de

los grupos nativos por motivos religiosos (católicos y protestantes, sobre todo, por la acción del Instituto Lingüístico de Verano), los conflictos entre las diferentes agencias promotoras tanto religiosas como humanitarias, el desinterés de los partidos políticos, incluso los de izquierda marxista que fieles a la lectura de la realidad peruana hecha por Mariátegui no ven en las etnias nacionalidades oprimidas sino sectores de clases explotadas, etc. Además, tampoco parece del todo viable el nuevo proyecto político sobre los grupos étnicos. El dilema que se planteó en el período colonial sigue en pie: ¿hay que mantener sociedades indígenas igualitarias con una relativa independencia, o hay que articularlas a la sociedad mayor a través de los vínculos de la sociedad capitalista (la especialización, la mentalidad de lucro, las relaciones comerciales asimétricas, etc)? Pienso que este dilema, que debe ser uno de los principales temas de discusión de este encuentro, puede iluminarse con el análisis comparativo de las diferentes reducciones promovidas por los misioneros en este continente ancho y ajeno; personalmente pienso que las reducciones coloniales significaron toda la libertad posible dentro del estadio de desarrollo y los condicionamientos políticos imperantes, aunque no se respetó la especificidad de las etnias por la visión colonial y por los condicionamientos teológicos; y en cuanto al futuro, juzgo que no puede darse una solución unívoca, porque son muy diferentes las situaciones de los grupos étnicos, pero que deberá intentarse lo que propongo en mi reciente *Historia de la antropología indigenista*:

"En síntesis, pienso que el difícil modelo político para la población indígena debe consistir, para la mayoría de los grupos étnicos mexicanos y peruanos, en un régimen de autogestión con todos los matices que se indicaron en el apartado anterior, y por aquellas etnias que tengan gran volumen demográfico, continuidad territorial, una misma lengua, una tradición cultural propia, posibilidades económicas en su territorio, y otros elementos que forman una "nación" según la ciencia política: la creación de una nacionalidad autóctona, que se integre en un estado multinacional" (1981: 526).





DOCUMENTOS

EL P. PELLECCER EN GUATEMALA

LA MISION DE LOS JESUITAS EN EL CONTINENTE LATINOAMERICANO

El 9 de febrero de 1979, en Puebla, durante una conferencia de Prensa que reunió a más de 250 periodistas, el RP Pedro Arrupe, Superior General de la Compañía de Jesús, había firmemente declarado: "nosotros jesuitas, de quienes se dicen cosas tan variadas, deseamos según la medida de nuestras fuerzas, cooperar a la evangelización del Continente, con y en la Iglesia, con y en el pueblo de Dios, y —esto es importante— en estrecha colaboración con el Soberano Pontífice, nuestro jefe supremo. . . La motivación que nos conduce a este servicio es evangélico, y los medios que empleamos son evangélicos. Ningún otro método conviene, puesto que nuestra misión es evangelizar. . . Nosotros jesuitas (en todo el país), estamos contra la violencia, y seguimos en este camino el ejemplo de la Jerarquía y de los Obispos: nosotros trabajamos en favor de estos campesinos y de otras personas que sufren mucho actualmente. . . Así también, lo repito, (aunque haya habido errores), la Compañía de Jesús no puede permitir a ninguno de sus miembros seguir conscientemente un camino equivoco o persistir en un comportamiento que no podemos aceptar. . ."

En este sentido la oficina de Prensa y de Información de la Compañía de Jesús en Roma, se admira del propósito que habría espontáneamente tenido el P Luis Eduardo Pelleccer, declarado desaparecido desde el 8 de junio de 1981, durante una conferencia de Prensa organizada por el Gobierno de Guatemala el 30 de septiembre de 1981, en presencia de miembros del Gobierno, de representantes del Cuerpo Diplomático y de corresponsales de la Prensa Inter-

nacional. . . Las declaraciones según las cuales el P Pelleccer habría colaborado "durante 17 meses en el Ejército Guerrillero de los Pobres (EGP) de acuerdo con su superior Provincial" están desprovistas de todo fundamento. Y lo mismo sobre la afirmación según la cual "los jesuitas ayudarían directa o indirectamente al EGP". A menos que se considere como "ayudas indirectas" el verdadero anuncio del Evangelio y la defensa de los derechos humanos más elementales. Esta es, sin embargo, la única tarea que persiguen los jesuitas a través del mundo —la defensa de la fe y la promoción de la justicia— con los solos medios pacíficos que les da su pertenencia a la Compañía de Jesús.

Nosotros esperamos que el P Pelleccer pueda tener, sin la publicidad que ha rodeado su "reaparición" una entrevista con uno u otro responsable de la Compañía.

Oficina de Prensa, SJ
Roma.

COMUNICADO DE LA COMPAÑIA DE JESUS EN CENTROAMERICA A PROPOSITO DE LAS DECLARACIONES DEL P LUIS PELLECCER

El 30 de septiembre de 1981, el Padre Luis Pelleccer ofreció en la capital de Guatemala unas declaraciones ante funcionarios del gobierno y miembros del cuerpo diplomático, representantes de las universidades y periodistas. Estas declaraciones fueron después retransmitidas por la televisión guatemalteca y han sido divulgadas por los medios in-

formativos de todo el mundo. Por la suma gravedad de este hecho y sus posibles consecuencias, queremos aclarar y declarar lo siguiente:

1. La Compañía de Jesús no acepta la validez de esas declaraciones, porque según todos los indicios razonables, no han sido obtenidos libremente, sino bajo gravísima presión. El Padre Pellecer ha estado incomunicado en dependencias de los cuerpos de seguridad durante 113 días sin que nadie pueda garantizar la integridad física y síquica de su persona durante tan largo confinamiento. A juicio de quienes lo conocen bien, el aspecto del modo de comportarse y hablar no era el habitual en él; esto hace pensar en un duro tratamiento al Padre Pellecer, sin que durante su confinamiento o después de él, algún médico haya podido dar fe de su estado de salud. Todo ello hace francamente sospechosas sus declaraciones.

2. Es absolutamente inverosímil que el Padre Pellecer haya fingido un autosequestro para entregarse a la policía. Existen testigos presenciales de cómo acaeció la captura en la que fue salvajemente golpeado y perdió el sentido. Es absurdo pensar que el Padre Pellecer hubiese elegido esta forma de entregarse a la policía si éste hubiese sido su deseo. Además, numerosas personas, amigos y jesuitas que hablaron con él días y aun horas antes de su captura, testifican que nada hacía pensar en tal deseo del Padre Pellecer, sino en seguir con entusiasmo su normal práctica pastoral.

3. Resulta altamente sospechoso que ahora se dé a conocer que el Padre Pellecer ha estado 113 días en los cuerpos de seguridad, pues estos mismos cuerpos de seguridad y sus directores lo han negado sistemáticamente a sus familiares, compañeros y superiores religiosos, altas autoridades de Guatemala y diversas instituciones internacionales. Más aún, existen dos ocasiones en que miembros de los cuerpos de seguridad se acercaron a los jesuitas preguntando si sabían algo del paradero del Padre Pellecer. Este modo de proceder, además de lo que representa de violación a los derechos humanos, hace pensar que la larga estancia en los cuerpos de seguridad fue necesaria para preparar psicológicamente al Padre Pellecer a hacer tales declaraciones y organizar el contenido de las mismas. Si hubiese sido su voluntad el hacerlas libremente, hubiesen bastado unos pocos días y aun simples horas. No se conoce el trato que se le dió al Padre Pellecer en su largo confinamiento; pero se puede deducir que su incomunicación fue total, sin poder hablar siquiera con sus familiares o con algún abogado.

4. Todo ello induce a pensar que su captura y confinamiento tuvieron por finalidad la fabricación de declaraciones espectaculares sin que importase la verdad de las mismas, con tal de que permitiesen justificar actuaciones pasadas o posteriores contra la Iglesia y la Compañía de Jesús. El contenido de estas declaraciones es objetivamente falso de varios modos. Es claramente tendencioso el interpretar por subversión lo que es fidelidad al Evangelio y a la opción preferencial por los pobres que éste exige. Es también inverosímil, pues contradice abiertamente al pensamiento del Padre Pellecer forjado en muchos años de trabajo pastoral y sacerdotal. Y aunque se hable de una supuesta conversión del Padre Pellecer, que lo alejaría de su anterior

forma de pensar y actuar, el lenguaje y conceptos usados en sus declaraciones son totalmente ajenos a su forma de expresarse. La forma y el contenido de sus declaraciones sólo son explicables por el estado psicológico infligido al Padre Pellecer en su largo confinamiento.

5. La finalidad de fabricar tales declaraciones no puede ser otra que la de justificar una persecución religiosa mundialmente condenada y la de preparar una persecución aún mayor contra la Compañía de Jesús y la Iglesia de Guatemala. Más aún, con el presente pseudo-testimonio se intenta atacar las raíces mismas de la fe cristiana, tratando de hacer pasar por subversivo el fruto de fe, de religiosidad, de pastoral y de teología que se desprende del Vaticano II, Medellín, Puebla, y la Congregación General 32 de la Compañía de Jesús.

6. Las autoridades eclesiásticas de Guatemala se han mostrado sumamente preocupadas por este hecho, y lo interpretan en el contexto de persecución generalizada y creciente contra la Iglesia. En el último mensaje pastoral del 6 de agosto ya denunciaron la persecución generalizada a la Iglesia de Guatemala, y expresaron sus temores de que la persecución aumentase inmisericordemente.

7. La Compañía de Jesús se considera responsable del Padre Pellecer en su actual situación. Aun en el caso hipotético de que deseara abandonar la Compañía, ese deseo no rompería sus vínculos jurídicos con la Compañía ni la responsabilidad de ésta hacia el Padre Pellecer. Por ello expresa su gravísima preocupación por la suerte y destino que pueda correr, pues hasta el momento no se sabe de su paradero. Responsabiliza al gobierno de Guatemala de lo que pudiera ocurrir, pues en la única ocasión en que se le ha visto al Padre Pellecer, éste estaba acompañado por dos agentes del cuerpo de seguridad. Exige al gobierno de Guatemala que entregue al Padre Pellecer a las autoridades eclesiásticas de Guatemala o a alguna institución internacional, como pudiera ser Cruz Roja Internacional, en presencia de dichas autoridades eclesiásticas.

8. Conclusión: La Compañía de Jesús no acepta la validez de las fabricadas declaraciones del Padre Pellecer, y protesta por la manipulación de su difusión. Ve en este hecho un acto más de persecución especialmente innober por la forma como se afrenta a la dignidad de una persona y la de la Iglesia. Este hecho se añade a los asesinatos, desapariciones, torturas, encarcelamientos, ejecuciones, difamaciones y atentados dinamiteros contra muchos jesuitas en Centroamérica, causados por su fidelidad a la misión actual de la Compañía: el Servicio de la Fe y la Promoción de la Justicia. En estos momentos sentimos especialmente la impotencia para contrarrestar tanta persecución y tanta mentira. Sabemos que la noticia de las declaraciones del Padre Pellecer puede causar gran impacto en la opinión pública internacional, y ocasionar a la Compañía de Jesús y a la Iglesia nuevas persecuciones sobre todo en el área centroamericana. Por ello pedimos fuerzas al Señor para mantenernos fieles en nuestra misión. Esperamos también que el Padre Pellecer pueda salir del país sano y salvo, que se

respete la integridad de sus familiares y que el Señor le conceda fortaleza en tan dura prueba.

San Salvador, 2 de octubre de 1981.

EXIGIMOS LA ENTREGA DEL PADRE LUIS E PELLE-CER SJ

Comunicado de los Jesuitas de Panamá

Recientemente la Conferencia Episcopal de Guatemala publicó un documento en el que manifiesta que la Iglesia Guatemalteca está sufriendo en la actualidad la peor persecución de su historia. En ese contexto desapareció el 9 de junio del presente año, el sacerdote Luis Eduardo Pellecer SJ. Tanto la Jerarquía de Guatemala como los jesuitas de ese país se movilizaron inmediatamente, y lo único que sacaron en claro fue que al P Pellecer le interceptaron su vehículo varios hombres armados, en pleno centro de Guatemala, y que después de maltratarlo físicamente y dejarlo inconsciente, se lo llevaron con rumbo desconocido. Durante más de tres meses las autoridades policiales de todos los niveles han manifestado no tener noticias sobre el paradero del P Pellecer. Por lo tanto su repentina aparición el 30 de septiembre ante la Televisión Guatemalteca y ante el Cuerpo Diplomático y Periodista, tiene todas las características de una farsa montada por el Gobierno de Guatemala para golpear una vez más a la Compañía de Jesús.

Según manifiestan diversas autoridades religiosas de Guatemala, todo parece indicar que las declaraciones del Padre Pellecer fueron hechas bajo el influjo de medios de presión psicológica (¿Drogas? ¿Torturas Previas? ¿Amenazas?), todos ellos inhumana y despersonalizantes. Quien habló ante las autoridades nacionales y extranjeras no era el auténtico Padre Pellecer, conocido de tantas personas.

Por tanto, los jesuitas de Panamá:

1. No aceptamos el contenido de unas declaraciones realizadas bajo quién sabe cuales presiones, y que tiene como punto de partida la versión absurda de un auto-secuestro. Si el P Pellecer se entregó voluntariamente a las autoridades el 9 de junio ¿Cómo es que aparece ahora, después de 112 días? ¿Qué sucedió en todo ese tiempo? ¿Por qué las autoridades de Guatemala no han permitido que el Padre Pellecer hable en plena libertad y sin presión, con las autoridades religiosas y con sus superiores?

2. Responsabilizamos desde este momento al Gobierno de Guatemala de lo que pueda sucederle al P Pellecer, a sus familiares y colaboradores, o a los jesuitas de Guatemala.

3. Exigimos al Gobierno de Guatemala la entrega inmediata de Luis Eduardo Pellecer SJ, a la Cruz Roja Internacional para que sea examinado detenidamente por una comisión de médicos competentes, y pedimos a todos los diplomáticos que participaron en la "Rueda de Prensa" que interpongan sus buenos oficios para que esto se haga a la mayor brevedad posible.

4. Finalmente, elevamos nuestras oraciones a Dios pa-

ra que de una vez por todas, cesen las flagrantes violaciones a los derechos humanos, que tienen lugar en Guatemala.

Panamá, 2 de Octubre de 1981

Consejo Nacional de la Compañía de Jesús en Panamá.

COMUNICADO DE LA PRESIDENCIA DE CLAR

El 30 de septiembre de 1981, el Gobierno de Guatemala, presentó al P Luis Eduardo Pellecer Faena SJ en rueda de prensa, en presencia de miembros del Gobierno, representantes del Cuerpo Diplomático y corresponsales de la prensa internacional. La Conferencia Episcopal de Guatemala, en comunicado del 4 de octubre, expresó su preocupación de que esas declaraciones "puedan ser manipuladas en contra de la Iglesia y de las beneméritas instituciones eclesiales" y de que dieran motivo "a que cualquiera se sienta con derecho —como en parte ya está sucediendo— a denigrar, amenazar y hasta podría llegarse a eliminar físicamente a miembros del pueblo de Dios". Rechazan los obispos la acusación de que la iglesia latinoamericana basándose en la doctrina del Vaticano II, de Medellín y de Puebla, haya encauzado al camino de la violencia subversiva, o que sus instituciones promocionales o los delegados de la Palabra sean organizaciones con tal carácter. El secuestro de D Mario Azmitia durante 30 años secretario del Arzobispado de Guatemala, y de sus hijos Mario y Clemencia, el de Jerónimo Tejada, y el del Sr Martínez Parada, así como el asesinato de su hija la maestra Ligia Martínez, son frutos inmediatos que confirman los temores de los obispos de Guatemala.

Para ubicar en su contexto las declaraciones del P Pellecer es preciso recordar todos estos hechos, así como el asesinato de más de 12 sacerdotes por acciones de terroristas que acusaban a la Iglesia por estar con los pobres.

Quienes conocían profundamente al P Pellecer, sus hermanos de congregación, han rechazado en forma categórica esas declaraciones, juzgándolas fruto de presiones. "Existen testigos presenciales de cómo acaeció la captura en la que fue salvajemente golpeado y perdió el sentido". Durante 113 días los organismos gubernamentales declararon sistemáticamente ignorar su paradero. Todo hace pensar "que la larga estancia en los cuerpos de seguridad fue necesaria para preparar psicológicamente al P Pellecer a hacer tales declaraciones y organizar el contenido de las mismas. Si hubiera sido su voluntad el hacerlas libremente, hubiesen bastado unos pocos días y aun simples horas". Por estas razones los jesuitas del Salvador en comunicado del 2 de octubre no aceptan la validez de las fabricadas declaraciones del Padre Pellecer, y protestan por la manipulación de su difusión, y exigen que el Gobierno de Guatemala entregue al P Pellecer a las autoridades eclesiásticas de Guatemala o a alguna institución internacional, como la Cruz Roja Internacional, lo mismo exigen los jesuitas de Panamá, pidiendo a los diplomáticos que participaron en la rueda de prensa que interpongan sus buenos oficios para que esto se haga a la mayor brevedad posible. Este pedido es reiterado por el Provincial de los Jesuitas de Venezuela, en comunicado del 4 de octubre. En idéntica forma, el Provincial de los Jesuitas de México, se solidariza con esta petición.

Por su parte, la Oficina de Prensa de la Curia Generali-

cia en Roma, expresó su rechazo de las maniobras para involucrar a la Compañía de Jesús como instigadora de violencia. Reproduce una declaración del Padre Pedro Arrupe, General de la Compañía de Jesús ante 250 periodistas en una conferencia de prensa el 9 de febrero de 1979, en Puebla: "los jesuitas deseamos según la medida de nuestras fuerzas, cooperar a la evangelización del Continente con y en la Iglesia, con y en el pueblo de Dios y —esto es importante— en estrecha colaboración con el Soberano Pontífice, nuestro jefe supremo. . . La motivación que nos conduce a este servicio es evangélica, y los medios que empleamos son evangélicos. Ningún otro método conviene puesto que nuestra misión es evangelizar. . . Nosotros jesuitas, en todo país, estamos contra la violencia y seguimos en este camino el ejemplo de la Jerarquía y de los Obispos: nosotros trabajamos en favor de estos campesinos y de otras personas que sufren mucho actualmente. . . la Compañía de Jesús no puede permitir a ninguno de sus miembros seguir conscientemente un camino equivocado o persistir en un comportamiento que no podemos aceptar. . ."

Ante este conjunto de hechos, la Confederación Latinoamericana de Religiosos señala la manipulación psicológica, cuyos resultados ya conocidos por el martirio de Frei Tito, (en Brasil) y del Cardenal Midzenty (en Hungría) son contrarios a la humanidad y totalmente alejados del espíritu cristiano, del cual nuestros gobiernos latinoamericanos proclaman estar imbuidos; reitera su adhesión al magisterio de los obispos en el Vaticano II, en Medellín y Puebla, de una opción por los pobres, asumiendo su causa y construyendo la paz y la justicia con la inspiración del Evangelio y la fuerza moral de su testimonio; se solidariza con el reclamo que hace la Compañía de Jesús de que el Padre Pellecer sea entregado a las autoridades eclesiásticas y organismos internacionales que velan por los derechos humanos.

Al mismo tiempo, la Confederación Latinoamericana de Religiosos alienta a todos aquéllos que fieles al espíritu evangélico quieren seguir a Jesucristo, proclamándolo en tierras de opresión y de violencia.

Bogotá, octubre 9 de 1981.

HERMENGARDA ALVES MARTINS, RSCJ
Secretaría General de la CLAR

ENTREVISTA COMPLETA, AL P JUAN HERNADEZ PICO QUE FUE SUPERIOR DEL P PELLECCER

¿FUE REALMENTE AUTO-SECUESTRO?

Nos conmovió a todos los compañeros jesuitas de Luis Eduardo Pellecer, del "Cuache" como entre nosotros lo conocíamos, su secuestro y desaparición el día 9 de junio de 1981. La noticia sacudió a muchos otros laicos, religiosos y sacerdotes que habían colaborado estrechamente con él en El Salvador, Nicaragua y Guatemala en su labor evangelizadora.

La afirmación de "autosecuestro" que aparece en sus declaraciones después de 113 días de desaparición, es inverosímil. Más aún, tiene todo el aspecto de una burda falsedad para encubrir las tremendas responsabilidades del actual régimen guatemalteco en un crimen diabólico.

Me explico. El trabajo que el P Pellecer desarrollaba en Guatemala lo fue ubicando en una situación de creciente peligrosidad para su integridad y su vida. Más en concreto, la ayuda que prestaba a refugiados salvadoreños se fue convirtiendo en una ocasión de peligro inminente para él hacia el mes de mayo de este año, cuando los diversos sistemas de seguridad estatal del continente americano arreciaron su acoso a todo ciudadano salvadoreño comprometido con las luchas de su pueblo. En bastantes momentos, el P Provincial de los jesuitas y varios compañeros íntimos del P Pellecer le rogaron que abandonara Guatemala, pues su situación se juzgaba como insostenible. El contestó apuntando a dos procesos: en primer lugar, el desangre causado a Guatemala por los asesinatos y las salidas forzosas del país de cada vez más evangelizadores; y en segundo lugar a su propio proceso personal, constituido por su encuentro progresivo con el misterio de amor, justicia, fidelidad y generosidad de Dios a través de su presencia activa y testimonial al lado de los pobres de Guatemala. En las últimas conversaciones que con el "Cuache" tuvimos (yo tuve una el 30 de mayo y otra el mismo 9 de junio, media hora antes de su secuestro), Luis Eduardo dejó traslucir con espontaneidad el miedo que sentía por su vida y a la vez su ruego de que no lo presionara nadie a abandonar su trabajo en Guatemala. Tal premonición de lo que le aguardaba junto con la decisión de enfrentarlo en fe y entrega esperanzada, fueron también características resaltantes en los últimos meses y días de la vida de otros dos mártires cristianos recientes, al Arzobispo Oscar Romero y el P Rutilio Grande SJ. A ellos se les otorgó el don de un martirio inequívoco que al "Cuache" intentan ahora robarle.

Es esta relación íntima con la vida de Luis Eduardo, que nos hace a sus compañeros excluir con certeza moral la afirmación del autosecuestro.

Este conocimiento profundo de una persona tiene más valoración que el otro dato ya mencionado en las denuncias que sobre este caso hemos hecho los jesuitas: el hecho de que varios testigos presenciaron fortuitamente la escena del secuestro, y han atestiguado la violencia física que se produjo para vencer la resistencia que Luis Eduardo opuso.

Finalmente, el autosecuestro resulta absolutamente descalificado como hipótesis verosímil frente al hecho tremendo de que han necesitado 113 días de desaparición, incomunicación, y presumiblemente de un proceso refinado de tortura para poder presentar espectacularmente al mundo un Padre Pellecer totalmente contradictorio con el que conocimos durante muchos años muy a fondo.

El régimen guatemalteco ha arriesgado esta inverosimilitud. Ha creído que en su apuesta iba a ganar un exorbitante provecho al presentar a un jesuita guatemalteco convencido de supuestos errores anteriores en su vida, y decidido a avalar con palabras acusadoras el plan de ataque que los regímenes explotadores y opresores del continente han diseñado contra la Iglesia en América Latina. Esta Iglesia que pugna por ser fiel a su Señor Jesucristo, en un esfuerzo de responder al don de la conversión a las mayorías afligidas y empobrecidas, y a la esperanza que para los pobres representan sus dignas luchas de liberación.

Mientras tanto, todos los indicios razonables apuntan hacia el hecho de que se ha logrado destruir con la tortura más científica una personalidad cristiana, generosa, transformándola en un robot al servicio de los brutales intereses que escudan su explotación y opresión bajo capa de servicio a la religión. A un "subversivo", a un "comunista", como llaman a todo ser humano que proclama la buena noticia del llamado de liberación dirigido por Dios a los pobres, vale hacerle todo: secuestrarlo, destruirlo moralmente, convertirlo en una imagen despreciable, en instrumento involuntario de calumnia y aun de muerte para muchos de sus hermanos de esperanza. Este es el "misterio de iniquidad" en una de sus más bestiales revelaciones. La tecnología de la manipulación psíquica puesta al servicio de la destrucción moral de seres humanos, como se hizo en el Brasil más tenebroso de 1968-74 con el fraile dominico Frei Tito, o con el Cardenal Midszenty en la Hungría de 1949. No soy un ingenuo ante el mal, y me abruma el ver introducirse en Centroamérica este método horrible de la tortura científica, que revela la decisión más fría y calculadora de maldad en quienes lo aplican y que marca tan cruelmente a quienes lo sufren.

LAS ACTIVIDADES DEL P PELLECCER

Los jesuitas centroamericanos hemos dado a conocer desde la primera semana posterior al secuestro de Luis Eduardo, las actividades apostólicas que nuestro hermano realizaba. Se encuentran en el comunicado de denuncia que nuestra Curia provincial dio a la publicidad desde San Salva-

dor en el mes de junio recién pasado. Vale la pena recordárlas aquí.

El P Pelleccer trabajaba como jefe de redacción de la revista ecuménica guatemalteca "Diálogo". A consecuencia de este trabajo, que por su peligrosidad tuvo que mantenerse oculto, mantenía relaciones de cooperación con los organismos cristianos de medios de comunicación social de América Latina. Desarrollaba, en tercer lugar, una actividad pastoral animadora de numerosos grupos de jóvenes de ambos sexos. Asesoraba además, y fomentaba la organización popular en los "barrancos" (barrios miserables de pobladores) de la ciudad de Guatemala. Finalmente, prestaba ayuda generosa y creciente a muchos refugiados salvadoreños comprometidos con la causa de los pobres en El Salvador.

De todas estas actividades fueron conscientes sus superiores jesuitas, entre los cuales me conté durante varios años hasta octubre de 1980. Es necesario ser ciego o mal intencionado para asombrarse espectacularmente de que un trabajo que fomente la organización a que el pueblo tiene derecho según las enseñanzas sociales de la Iglesia derivadas del núcleo del Evangelio, conduzca a estas organizaciones a tomar opciones dentro del marco de posibilidades políticas de sus países. Atribuir estas opciones a la evangelización o al fomento del derecho innegable a organizarse, es tendencioso. El P Pelleccer y otros agentes de pastoral sembraron, eso sí, una semilla de dignidad humana y cristiana, cuyo posterior desarrollo ha sido responsabilidad de un pueblo maduramente organizado, aunque los intereses creados del sistema dominante lo llaman manipulado y "subversivo"



Francisco Ramirez

è
hijo

EXPERTOS DECORADORES

SE PONEN A SUS ORDENES EN LA RESTAURACION DE SU IGLESIA, TEMPLO U ORATORIO. NUESTROS CONOCIMIENTOS EN LA MATERIA NOS RECOMIENDAN AMPLIAMENTE, DORAMOS SOBRE CUALQUIER SUPERFICIE, RESTAURAMOS TODA CLASE DE IMAGENES, DECORAMOS DE ACUERDO A SUS NECESIDADES, PREVIO, PROYECTO. ESTAMOS A SUS ORDENES.

LLAMENOS AL 5-78-51-51, O ESCRIBANOS A:

CALLE JOSE MA. ROA BARCENAS No. 57
COLONIA OBRERA
DELEGACION CUAHUTEMOC
(06800) MEXICO, D.F.

con intención estigmatizante. El P Pellecer y otros agentes de pastoral no han podido dejar de ser fieles a lo que el Arzobispo Romero llamaba el deber de *acompañar pastoralmente* el proceso de maduración política de los pobres de nuestros pueblos.

En este contexto, la declaración del P Pellecer de que deja la Compañía de Jesús porque en ella volvería a ser colaborador de la guerrilla y tergiversador del evangelio de Jesús, es sólo una de las más inteligentes palabras de confusión que le han hecho decir. Lo han querido ubicar como arrepentido de su identidad de jesuita para mejor apuntar hacia la Compañía de Jesús, que supuestamente persistiría con sus desviaciones anti-evangélicas, y para sustraerlo de la responsabilidad con que la Compañía ha movido toda su capacidad de denuncia para exigir su apareamiento y rescate. Nuestra Curia provincial ha declarado ya oficialmente que no acepta esta maniobra, y que considera al P Pellecer jesuita de pleno derecho, hermano por cuya vida y reconstrucción humana tenemos los jesuitas que seguir luchando con la firmeza y la ternura de la fidelidad solidaria que a él nos une.

LAS DECLARACIONES DEL EPISCOPADO GUATEMALTECO

Se nos ha informado de fuentes veraces, cuya credibilidad para nosotros no está en duda, que el mismo día 30 de septiembre en que el gobierno presentó en conferencia de Prensa al P Pellecer en Guatemala, el secretario de RR PP de la presidencia facilitó a los obispos guatemaltecos la visión de un video-cassette, cuyo protagonista era el mismo P Pellecer. Posteriormente, en circuito cerrado, los obispos aceptaron presenciar la conferencia de prensa que se tuvo en vivo. La impresión que los obispos obtuvieron de comparar el video-cassette previo con la conferencia de prensa en vivo fue de que los discursos se parecían el uno al otro como piezas gemelas. Se sintieron indignados ante el espectáculo que se hacía representar al Padre Pellecer, a quien percibieron hablando como marioneta en busca de frases y palabras introyectadas largamente en la memoria notable de que siempre gozó el "Cuache".

En su comunicado pastoral del 3 de octubre los obispos escribieron varias frases que hay que leer cuidadosamente. Afirmaron que confían "en la sensatez, sentido común y juicio crítico" del pueblo guatemalteco y en su capacidad de discernir verdad de falsedad en las declaraciones del P Pellecer. Aseveraron que no tienen "miedo a la verdad y por eso no temen (mos) una investigación a fondo, siempre que ésta sea objetiva y veraz". Finalmente, se mostraron consolidados por "el espíritu de fe y la serenidad" de los miembros de la Iglesia en Guatemala.

Para quien sabe que los obispos viven en Guatemala bajo un régimen de terror y amenaza que comparten con el pueblo, no es difícil traducir estas frases en otras que más o menos rezarían así: confiamos en que el pueblo no crea una palabra de la sustancia de un declaraciones obtenidas evidentemente bajo circunstancias de aislamiento forzoso y de tortura; no tenemos miedo de que una comisión independiente de médicos y psiquiatras examine a fondo al P Pelle-

cer para diagnosticar su estado de salud y la coherencia de sus manifestaciones personales, bajo la supervisión de un organismo internacional de derechos humanos o en un tribunal eclesial. Es decir, sabemos que la fe puede triunfar serenamente sobre el misterio de iniquidad de los poderes opresores de este mundo, aunque no esperamos milagros que nos eviten los efectos brutales de la maldad encarnada en crueles medios al servicio de intereses brutales.

¿Por qué no lo han dicho con esta claridad? Yo no soy quién para responder. Como cristiano, creo que a todos se nos debe reconocer el derecho a tener miedo cuando nos acosa la persecución y la muerte. Al mismo tiempo creo que el Señor nos ofrece el don de superar el miedo, y desde nuestra debilidad enfrentarnos al mal y llamar a la injusticia por su nombre. Esto es una parte del reto de santidad que nos exige confesar a Jesucristo en tierras de opresión y explotación. Nuestro pueblo, como Jesús en el huerto en *su agonía*, en su lucha por la vida frente a la muerte, clama: "vigilen conmigo, oren conmigo, porque ésta es una de las horas históricas en que el poder de las tinieblas intentan dominarnos". Los obispos ciertamente han respondido a este clamor al afirmar que lo que verdaderamente pone en cuestión al régimen guatemalteco no es tanto la posible utilización torcida de actividades e instituciones eclesiales, sino mucho más: "la situación de abandono, de hambre y desesperación de grandes sectores de nuestro pueblo".

En cuanto a las tremendas palabras del Cardenal Casariego afirmando que el P Pellecer "es un Judas", "un joven enfermo y desviado", las he leído con un gran dolor y —tengo que decirlo— con gran cólera, espero que cristiana, en los periódicos de Guatemala. Además de atribuirse un juicio que a Dios sólo compete, me parecen objetivamente reflejar una falta de ese "sentido común" y "juicio crítico" que los mismos obispos esperan del pueblo de Guatemala: ni por un momento concede el Cardenal que la tortura moderna pueda hacer decir a una persona lo que nunca ha sido su profunda convicción personal; tal vez, más gravemente, no entra en los supuestos de la declaración del Cardenal que el régimen guatemalteco cometa habitualmente crímenes de lesa humanidad, de los que está sembrado nuestro crucificado país. De un Arzobispo católico se tiene derecho a esperar en la Iglesia mayor juicio y mayor compasión cristiana y humana.

EL CONTEXTO DE REPRESION Y TORTURA

Evidentemente el caso del P Pellecer sucede en un contexto; y por mucho que estemos heridos al sentir su dolor en carne propia, no podemos olvidar la larga crucifixión a que la explotación y el poder a su servicio han sometido a los guatemaltecos, especialmente a los más desposeídos y debilitados que forman la gran mayoría de la población del país.

Decenas de miles de compatriotas han caído víctimas de la violencia asesina de un régimen que niega toda transformación pacífica y democrática de la sociedad guatemalteca. El calvario de Guatemala comenzó hace 27 años cuando, con ayuda de los Estados Unidos —según el mismo ex-presidente Eisenhower lo confesó en sus memorias— gua-

temaltecos reaccionarios y mercenarios extranjeros pusieron fin, en un contexto de guerra fría, a la primera experiencia de modernización democrática que se dio en América Latina después de la Revolución Mexicana.

Más recientemente, la Iglesia guatemalteca, como dijo de la salvadoreña Monseñor Romero, ha tenido el orgullo de mezclar su sangre con la del pueblo. 12 sacerdotes han sido asesinados o desaparecidos, de varias nacionalidades, del clero diocesano y del religioso. Muchos laicos comprometidos en la pastoral han corrido también la misma suerte. Expulsiones y desplazamientos forzados del país han disminuido terriblemente la capacidad misionera y evangelizadora de la Iglesia y la posibilidad de su presencia inserta en todas las regiones del país. Sólo en los tres meses últimos se han acumulado los asesinatos de los PP Stanley Rother y Maruzzo, y los secuestros de los PP Pérez Alonso y Pellecer.

En los últimos días, numerosas personas conectadas con la actividad pastoral del P Pellecer han sido secuestradas o asesinadas. La familia de D Mario Azmitia, secretario durante 30 años del Arzobispado de Guatemala, ha tenido tres víctimas del secuestro: el mismo D Mario y sus hijos Mario Azmitia Dorantes y Clemencia Azmitia Dorantes, esta última encinta de 7 meses. El Señor Jerónimo Tejada, poblador de barriada popular, que con sus telares típicos contribuía a los costos económicos de la organización popular, ha sido secuestrado. La maestra Ligia Martínez fue asesinada, y secuestrado su padre el Sr Martínez Parada. Se trata de un acoso inmisericorde que se quiere justificar en base a las declaraciones presumiblemente forzadas del P Pellecer. El terror se extiende. La sangre de hombres y mujeres dignos y justos clama a Dios. Y el régimen guatemalteco sigue, con la propagandización repetitiva de las declaraciones de nuestro compañero, tratando de ahogar, en justificaciones ideológicas y tergiversaciones religiosas este clamor potente.

SOBRE LA REACCION DE LA COMPAÑIA DE JESUS

La Provincia Centroamericana de la Compañía de Jesús ha rechazado la validez de las declaraciones de nuestro hermano. Asimismo ha corroborado la solidaridad de los jesuitas centroamericanos con él y la responsabilidad con la que debemos exigir la protección de su vida. Al mismo tiempo ha mostrado su solidaridad a los Delegados de la Palabra, a Caritas, a muchas congregaciones religiosas e instituciones de derechos humanos, a los que se intenta calumniar por medio de la farsa organizada alrededor del P Pellecer.

De igual manera se han manifestado como primicias de una reacción mucho más universal, las Provincias Venezolana y Mexicana de la Compañía de Jesús, y la misma Curia Romana del P General de los jesuitas.

Ya en nuestra última Congregación General, al declarar los jesuitas que la traducción actual de nuestra visión es "el servicio a la fe y la promoción de la justicia", éramos conscientes de que "no trabajaremos en la promoción de la justicia sin que paguemos un precio. Pero este trabajo hará más significativo nuestro anuncio del Evangelio y más fácil su acogida", evidentemente entre todos aquéllos que asu-

men, siguiendo a los obispos de América Latina en Puebla, "la causa de los pobres como causa de Cristo".

SOBRE EL FUTURO INMEDIATO DEL P PELLECCER

Tememos por la vida del P Pellecer. Para el régimen guatemalteco tal vez decaiga pronto la utilidad de sus declaraciones, que no han sido creídas en el mundo, y mucho más la ventaja de mantener vivo a un testigo molesto y peligroso, de cuya destrucción moral podrán testimoniar expertos a su tiempo.

Por eso creemos que sólo una presión internacional intensísima de la Santa Sede sobre todo, y de organismos internacionales de derechos humanos, así como de gobiernos a los que repugna esta manipulación horrorosa del ser humano que está empezando a ser usada en Centroamérica como arma contra el pueblo, podrían salvar la vida del P Pellecer, nuestro hermano.

Y creemos que vale la pena intentarlo y exigir su seguridad como jesuitas, porque, siendo una de las pocas veces que un desaparecido reaparece en manos del régimen guatemalteco actual, es trascendental impedir cualquier esquema de nueva desaparición o atentado mortal que este régimen presumiblemente intentará para eliminar a un peligroso testigo de su brutalidad.

Hasta el momento no tenemos noticias de la familia del P Pellecer que ciertamente no se encuentra en su casa desde hace 8 días. No deja de preocuparnos este hecho.

Quiero terminar reiterando que ni este hecho ni cualquier otra agresión similar será capaz de hacer que se oscurezca la esperanza del pueblo de los pobres en Centroamérica.





Y LA PALABRA

DOMINGOS DE FEBRERO Y MARZO RUBEN CABELLO, SJ Y SEBASTIAN MIER, SJ

Nota previa a los domingos de febrero y marzo.

En estos meses encontramos primero todavía tres domingos ordinarios en los que seguimos con la perspectiva antropológica:

- febrero 7: el hombre, ansía superar sus males.
- febrero 14: el hombre necesita ayuda para superar sus debilidades.
- febrero 21: el hombre, presa de parálisis.

Luego comienza la cuaresma; y durante ella centramos nuestras reflexiones sobre Jesús mismo:

- 1o. de Cuaresma: Jesús, predica el evangelio del Reino.
- 2o. de Cuaresma: Jesús, paradójica manifestación de Dios.
- 3o. de Cuaresma: Jesús se violenta contra los profanadores del templo.
- 4o. de Cuaresma: Jesús, el amor que vence las tinieblas.
- 5o. de Cuaresma: Jesús, el grano de trigo que muere para dar vida.

DOMINGO ORDINARIO (7 de febrero de 1982).

Un elemento común a las tres lecturas: ¡el hombre! El hombre cautivo de su "normal" condición humana y que anhela salvarse (1a lectura); el hombre, Cristo, que libera al hombre de sus "esclavitudes" (3a lectura) y que lo hace libre para el servicio: ganarlos a todos para la libertad de Cristo (2a lectura).

1a Lectura (Job 7, 1-4. 6-7): Job ve la vida humana como servidumbre (soldado, jornalero, esclavo), como un moverse sin sentido ("como lanzadera sin hilo"), como un tedio y un dolor. En ese cuadro desolador pero veraz de la condición humana, Job "encuentra" la pista salvadora: el monólogo se transforma en diálogo con el Señor ("recuerda..."); ante El pone su angustia y amargura.

2a Lectura (1 Cor 9, 16ss.22s): A propósito del comer carne inmolada a los ídolos, Pablo sienta el principio de la libertad cristiana para servir. Esto hace que se pueda y aun se deba renunciar a los derechos propios, si eso es una ayuda. En este contexto Pablo usa su propio ejemplo: renuncia a derechos aun económicos, que le da su función apostólica (v 15), acepta someterse aun a la ley judía y a la no-ley de los gentiles para ganarlos para Cristo. Su actividad es una misión, un envío (v 17) y su gloria es entregar el Evangelio en total gratuidad. Igualmente, Pablo espera de los corintios una renuncia a sus privilegios en favor de los más débiles, pues para que el hombre llegue a estar "lleno" (ser salvo y libre), debe vaciarse, entregarse al servicio de los demás (v 23).

3a Lectura (Mc 1, 29-39): el pasaje nos descubre "algo" de lo que es Jesús, Hombre-Dios, a través de lo que dice, y sobre todo a través de lo que hace. la parte (v 29-31): también con los "de casa" Jesús muestra sus favores, y la restitución es tan plena que al punto "ella se puso a servirles". El contexto eclesial nos descubre una relación entre ser "curado", liberado por Jesús y la tarea de servicio a los demás. 2a parte (v 32s): evocando la primera lectura, vemos aquí una descripción de la condición humana, la conciencia de que sólo Jesús puede realmente curarnos y su predilección por los más necesitados. Su actuación es signo de que en Cristo, el Reino está presente. 3a parte (v 35-39): nos limitamos a señalar los cuatro elementos de reflexión: Jesús se retira a orar; aun en medio de su actividad apostólica, el pueblo lo busca para escucharlo y recibir sus favores; los discípulos lo acompañan; ya desde el principio Jesús aparece con una "misión" ("para eso he salido...").

EL HOMBRE, ANSIA SUPERAR SUS MALES.

Hechos de vida.

Una familia busca la ayuda de un especialista para su niño que tiene dificultad en hablar.

Se forma un grupo de Neuróticos Anónimos para ayudar a gente que tiene problemas más o menos graves de carácter.

Una comunidad de base decide crear una cooperativa de construcción para auxiliarse en la mejora de sus viviendas.

El evangelio de hoy tiene una estrecha conexión con el de la semana pasada. Ahí veíamos cómo el hombre está llamado a vencer todas esas fuerzas que se oponen a la venida del reinado de Dios. Ahora vemos cómo ansía superar los males que le impiden vivir. Vivir en todas las dimensiones. Y no se trata de dos aspectos opuestos, sino todo lo contrario. Porque el reino de Dios quiere precisamente la auténtica vida del hombre. Por eso Jesús acude a las necesidades primordiales y urgentes que el pueblo le presenta con ansia y confianza.

Así la lucha en contra del hambre y de la enfermedad es una de las tareas humanas básicas. Parece algo evidente, en lo cual todos estaríamos de acuerdo de manera espontánea. Sin embargo amerita nuestra reflexión, primero para recuperar el profundo valor humano y divino de esta tarea tan sencilla y cotidiana. Y también para caer en la cuenta de las graves deficiencias que hay en su cumplimiento.

Aunque en nuestros tiempos la ciencia y la técnica han avanzado grandemente de modo que la producción de alimentos es enorme (y puede ser aún mayor con un programa agrícola adecuado), y la medicina es capaz de curar un mayor número de enfermedades; con todo la distribución de estos bienes es sumamente inequitativa. Así, mientras

unos cuantos llegan a padecer de sobrealimentación y exceso de medicamentos, las grandes mayorías yacen aún desnutridas. Queda así patente la necesidad de una profunda transformación de la sociedad. Pero ¿cómo lograrla?

Podemos continuar nuestra reflexión con (alguna de) las siguientes series de preguntas:

Respecto a la dignidad del trabajo que mira directamente a la alimentación y la salud: ¿Sabemos valorarlo realmente? ¿Apreciamos la labor de los campesinos, las cocineras, los médicos, las enfermeras, etc? ¿Estamos dispuestos a colaborar en estas tareas a nivel familiar y macrosocial?

Respecto a las necesidades más urgentes propias y de los vecinos: ¿Sabemos organizarnos para ayudarnos en cuestión de alimentos, ahorro, vivienda, salud? ¿Sabemos aprovechar los diversos servicios públicos que sí funcionan? ¿Sabemos exigir el buen funcionamiento de dichos servicios, o nos conformamos con quejarnos?

Respecto a una transformación más profunda de la sociedad, ¿Podemos colaborar a ella en alguna medida? ¿Conocemos gente que tenga esta preocupación y que vaya buscando medios no demagógicos y eficaces?

6o DOMINGO ORDINARIO (14 de febrero de 1982)

Al hombre esclavo de su aislamiento y de su alienación ("lepra"), Cristo lo integra a su comunidad, lo libera para el servicio.

1a Lectura (Lev 13,1s.44-46): *las reglas higiénicas protegen del contagio a la comunidad; el "leproso" deberá resignarse a vivir en soledad, apartado de los demás hasta que desaparezca la enfermedad, si es que desaparece . . .*

2a Lectura (1 Cor 10, 31-11,1): *el texto viene después de la afirmación paulina de la libertad cristiana en el actuar, libertad regida por el criterio de la edificación y servicio a los demás (v 23-30). Pablo ahora explicita: (v 31) el criterio del comportamiento cristiano es hacerlo todo para gloria de Dios (en nombre de Cristo, en acción de gracias, hacer la voluntad de Dios. Cf Col 3, 17; Ef 5, 20; Rom 12, 2). (v 32) En expresión negativa: no dar escándalo (no destruir); en forma positiva: procurar el interés de los demás (no el propio v 24). (10, 33-11, 1): Pablo no duda en ponerse como ejemplo, consciente de que todo lo que él es y tiene es don de Dios que tuvo misericordia (1 Tim 1, 12-17); y que obra en él esta misericordia; y por ella él es lo que es (1 Cor 15, 9s). El sabe que la imitación substancial del cristiano debe ser la de Dios mismo (Ef 5,1), concretada en la imitación de Cristo (1 Tes 1, 6; Fil 2, 5) y que llega hasta la "imitación" mutua (1 Tes 1, 7; 2,14).*

3a Lectura (Mc 1, 40-45): *en varias ocasiones aparece Jesús en contacto con los leprosos. Debemos recordar a Lc 7, 22 (la curación de leprosos es "signo de la presencia del Reino) y a Mt 10, 8 (los discípulos, que prolongan y anuncian la presencia del Reino, son enviados también a curar a los leprosos). Los leprosos son excluidos de la "comunidad de Israel", son como muertos para la comunidad. Como todo el Evangelio, esta narración es catequética, cada paso del proceso tiene un significado que trasciende el momento concreto: el hombre es un "leproso" que no puede curarse por sí mismo, su salvación viene de fuera; para curarse debe reconocer su condición y acercarse en súplica confiada a Cristo ("si quieres, puedes" . . .); Cristo vino a "curar"; Jesús "respeta" las condiciones higiénico-legales de su tiempo ("ve a presentarte" . . .); el leproso curado proclama la obra de Cristo en él. El valor de la proclamación cristiana no está en predicar un Cristo académico o abstracto; el cristiano no predica un "valor" o una "idea", sino al Señor que lo ha curado.*

EL HOMBRE NECESITA AYUDA PARA SUPERAR SUS DEBILIDADES.

Hechos de vida.

Una familia que tiene un enfermo, y al mismo tiempo que busca la asistencia médica implora la ayuda de Dios.
Miembros de una cooperativa que buscan auxilio para capacitarse en las diversas tareas que les son necesarias.
Una comunidad religiosa que se acerca más a los pobres; y con ellos descubre el verdadero sentido del evangelio.

En los domingos anteriores veíamos cómo el hombre está llamado por Dios a superar los diversos demonios que impiden la venida del reinado de Dios; y también que ansía encontrar remedio a todos los males que le aquejan. Hoy continúa el evangelio en una línea semejante, al presentarnos a Jesús curando a un leproso, pero lo vamos a abordar desde un punto de vista un tanto diverso. Nos vamos a fijar en la ayuda que necesita todo hombre para superar esos males, para vencer sus debilidades.

Esa ayuda ha de provenir tanto de otros hombres como de Dios nuestro Padre; cómo se combinan más precisamente ambas ayudas resulta difícil de explicar; pero en todo caso, Jesús nos dice con claridad que ambas son necesarias. La vida nos lo hace experimentar a diario. Una breve reflexión sobre ello puede iluminarnos cómo proceder más cristianamente. Necesitamos tanto pedir como dar ayuda.

Así de simple. Sin embargo la experiencia nos muestra también que hay muchos obstáculos de diverso estilo que se oponen a que esa ayuda fluya adecuadamente. No sabemos pedir y no sabemos dar. La desconfianza, el miedo, el egoísmo, la envidia, etc, se oponen. Así podemos preguntarnos, sobre todo a propósito de puntos que sean especialmente importantes en nuestra vida:

¿Sabemos pedir ayuda? ¿Tenemos la humildad y la confianza suficientes? ¿Sabemos a quién acudir? ¿Estamos dispuestos a poner cuanto está de nuestra parte, o preferimos que nos lo den todo hecho?

¿Sabemos dar ayuda? ¿Tenemos la preparación, disponibilidad y amabilidad suficientes? ¿Procedemos de manera paternalista, o procuramos capacitar dentro de lo posible a quien acude a nosotros? ¿Creamos dependencias innecesarias para sentirnos útiles o dominar a la gente?

Junto con esta ayuda interhumana debe estar el saber acudir también a Dios nuestro Padre: rogar su auxilio, mantener la esperanza aun en circunstancias difíciles, estar abiertos a soluciones que quizá no eran las que nos gustarían, ir aprendiendo las diversas dimensiones del amor cristiano (paciencia, constancia, fidelidad, preferencia por los más pobres, esperanza...), agradecer los favores recibidos y los éxitos logrados. ¿Acudimos a Dios nuestro Padre en nuestras debilidades? ¿Cómo lo hacemos?

7o DOMINGO ORDINARIO (21 de febrero de 1982)

La salvación es ante todo obra de Dios, pero pide la aceptación activa del hombre. Dios promete la salvación a Israel (1a lectura), promesa realizada en Cristo, el "Sí" de Dios (2a lectura). Cristo se presenta realizando esa promesa (3a lectura).

1a Lectura (Is 43. 18s. 21s. 24s.): *al pueblo en el exilio, Yahveh le pide que se acuerde del antiguo éxodo, pues va a presenciar otro mayor. El tema se refiere al gran retorno de Babilonia; pero detrás está el gran éxodo de los tiempos mesiánicos y que será como una nueva creación. Esto es ante todo una obra de Dios, pues el pueblo más bien es reacio y aun quiere usar a Dios como pretexto o pallativo para sus iniquidades (v 24).*

2a Lectura (2Cor 1,18-22): *Pablo cambia sus planes de viaje, la razón no es un capricho, como si Pablo tuviera falsedad en su modo de hablar, como si su "sí" fuera también "no" (hipocresía). En esto, como en todo, no hace sino procurar seguir a Cristo que es el Sí veraz del Padre: todo lo que el Padre fiel había prometido, se realiza cumplidamente en Cristo; de El recibimos toda gracia y en El somos colmados (Jn 1, 16; Col 2, 9). En Cristo, Dios nos da su propio Espíritu que nos conforta, nos "unge" como a Jesús mismo, nos marca con su sello de pertenencia y consagración. Por eso el Cristiano, por Cristo dice "Amén": con su obrar hace "válido" lo que Dios afirma y realiza.*

3a Lectura (Mc 2, 1-12): *los milagros son ante todo una revelación de lo que es Cristo para nosotros; así podemos entender mejor la catequesis que la comunidad primitiva plasmó en este relato, en el cual Jesús, rodeado por la multitud, atacado por los fariseos, proclama el Reino: a) En la realidad del paralítico aparece otra realidad más profunda: la parálisis del espíritu del hombre por el pecado. El hombre no puede salir, desatarse de la una ni de la otra por sí mismo. Esto lo puede y lo hace Cristo. La palabra que se usa "levántate", es el mismo verbo usado para expresar la "resurrección" (el paralítico vuelve de una muerte a la vida). b) La unión íntima que se hace entre el "desatar" físico y el espiritual nos enseña con claridad que Cristo es el que desata (libera) de todo mal. c) Como en otros casos, aquí se explicita la necesidad de una respuesta de confianza y de entrega total (fe); y en este caso, se afirma de modo asombroso y lleno de consecuencias, la dimensión comunitaria de esta fe: "viendo la fe de ellos". La fe individual es subordinada y participada de la fe comunitaria.*

EL HOMBRE, PRESA DE PARALISIS

Hechos de vida.

Una comunidad que no avanza por la desconfianza que hay entre sus miembros.

Una ranchería que permanece en el atraso por los caciques que la dominan.

Un sacerdote que no progresa en su ministerio porque tiene miedo de entregar su vida.

Hay muchos obstáculos que impiden que el hombre ingrese plenamente en el reinado de Dios. Algunos de estos obstáculos son más evidentes, otros —quizá más graves— no son tan patentes a primera vista. En el evangelio de hoy Jesús ilumina sobre ambos tipos de obstáculos: el parálítico está atacado por una enfermedad corporal que es patente al parálítico mismo y a todos los que lo rodean. Los fariseos sufren otro tipo de enfermedad mucho más grave que ataca al mismo espíritu y les impide amar. Y lo peor es que ellos mismos se empeñan en no reconocer su enfermedad, y llegan hasta convencer falazmente a otros de que proceden de manera correcta. Pero Jesús sabe penetrar con la verdad hasta el corazón mismo del hombre y descubrirle cuáles son los verdaderos males que lo aquejan.

Hemos venido reflexionando en estas semanas sobre

DOMINGO 1o DE CUARESMA (28 de febrero de 1982).

Las lecturas de Cuaresma nos invitan a la conversión y al seguimiento de Jesús (Cruz y Resurrección). La Alianza de Dios con los hombres (1a lectura) se realiza en nosotros en medio de los afanes y persecuciones (2a lectura) en el seguimiento de Jesús "tentado" que da valor y sentido a nuestra vida.

1a Lectura (Gén 9, 8-15): aun después del "diluvio", "la condición humana" no cambia; y a pesar de eso Dios no cede en su propósito de salvación: renueva su Alianza con el hombre, con todos los hombres; alianza unilateral: Dios no va a exterminar al hombre hecho a su imagen, y lo bendice con la fecundidad y con la misión de apoderarse de toda la tierra. Dios se interesa por el hombre, y quiere su bien.

2a Lectura (1 P 3, 18-11): Pedro nos da el sentido y la base de la fortaleza cristiana en el quehacer diario y en las persecuciones: Cristo modelo del padecer y del afanarse cristiano, el que con su muerte y resurrección da sentido y valor a nuestra vida y que hace de ella un caminar hacia Dios ("para llevamos a Dios, murió..." v. 18). Las pruebas son expresión de nuestra ofrenda sacrificial y prenda de nuestra resurrección.

3a Lectura (Mc 1, 12-15): a la luz del contexto anterior, se entiende el pasaje como la creación del Nuevo Pueblo que supera las pruebas en que cayó el "antiguo" pueblo. El contexto posterior presenta la "ampliación" del Nuevo Pueblo: Cristo llama a los hombres a ser comunidad y formadores de ella. Debemos excluir del Señor todo pecado, y la tentación en Cristo es un Misterio, pero no una "pose"; no se debe pues aclarar el Misterio, negando la "conmoción" interior de separarse de Dios y de los hombres, en lo cual consiste la tentación; fuera del pecado mismo fue "probado" (tentado) en todo como nosotros (Hb 4, 14s). Cristo es solidario de nuestra "condición humana". En el superar la tentación, como en los exorcismos, Marcos nos presenta la obra de Cristo como una lucha victoriosa contra el demonio. Se nos habla así de nuestra posibilidad de vencer el mal, si permanecemos en solidaridad con Cristo, en el Espíritu (ver 2a lectura). El Reino, presente en Cristo, es proclamado públicamente. Marcos insiste poco en los contenidos doctrinales, y más bien procura descubrirnos quién es Cristo, en su actuar. Su posición es consecuente con su primer enunciado: la Buena Nueva es ante todo Cristo mismo; su evangelio es sobre el Evangelio de Cristo (Mc 1, 1).

diversos tipos de males padecidos por el hombre. Hoy vamos más hacia la raíz de todos ellos, la que paraliza más gravemente al hombre y le impide llegar a ser hijo de Dios, la que le impide amar, vivir, creer y esperar. La parálisis corporal es ciertamente mala, pues le impide al hombre de alguna manera vivir y amar en plenitud. Pero mucho peor es la parálisis del espíritu que ataca el corazón mismo del hombre. Así vemos cómo los fariseos en vez de alegrarse con las curaciones de Jesús —o al menos siquiera reconocerlas— se ponen a murmurar contra él llenos de envidia. Y peor aún buscan justificar su actitud con la ley de Dios.

Esta parálisis de espíritu es más sutil, con efectos sumamente perjudiciales y muy hábil para buscar pretextos. Preguntémosnos, pues: ¿A nosotros qué es lo que nos está paralizando el corazón y el espíritu? ¿Qué nos arranca la esperanza? ¿Qué nos impide amar de veras e interesarnos por los demás? Seguramente encontraremos muchas causas que nos dará vergüenza reconocer ante otros y ante nosotros mismos. Quizá nos animaremos a reconocerlas, pero experimentaremos también que es casi imposible superarlas. Recordemos entonces lo que veíamos hace ocho días sobre la ayuda que necesitamos para superar todas nuestras dificultades, ayuda tanto de Dios nuestro Padre como de Cristo nuestro hermano mayor y de todos nuestros hermanos.

JESUS, PREDICA EL EVANGELIO DEL REINO

Hechos de vida.

Los documentos de Medellín anuncian el compromiso de la iglesia de trabajar por la fe y la justicia.

El triunfo del pueblo de Nicaragua, y su lucha continua por ir avanzando en lo económico dentro de un ámbito de libertad y fe cristiana.

Una parroquia que se va transformando, que logra una mayor participación de los fieles, una fe más viva e integrada con el conjunto de la vida.

Comenzamos nuevamente la cuaresma; durante ella volveremos a fijar nuestra mirada en Jesucristo, nuestro hermano mayor. Es muy importante que lo conozcamos cada día más, y sobre todo que lo amemos más y lo sigamos más de cerca. Es fundamental conocer a Jesús, el mayor de nuestros hermanos. Conocerlo a él mismo, quién es, qué hizo, cómo lo hizo, qué dijo, por qué lo dijo... y cuál es el significado más profundo de todo ello. Y al mismo tiempo, al conocer a Jesús se nos irá descubriendo aquello a lo cual estamos llamados a ser todos los hombres y mujeres.

El día de hoy nos podemos fijar en especial, según las últimas frases que hemos escuchado, precisamente en que Jesús es aquél que anuncia el evangelio del reinado de Dios. Recordamos que evangelio es una palabra griega que quiere decir buena, magnífica noticia. Y la buena noticia que Jesús

nos trae es precisamente que el reinado de Dios ya está cerca, ya ha llegado. Y ¿qué es eso del reino o reinado de Dios? ¿Qué tiene que ver con nosotros? Y ¿por qué es tan buena noticia? Ya hemos contestado a estas preguntas en varias ocasiones. Son muy importantes dentro de nuestra fe cristiana. Sin embargo, es necesario volver sobre ellas una y otra vez. El reinado de Dios significa que Dios reina entre los hombres, que Dios viene a establecer su justicia entre los hombres, a destruir el pecado y todos sus efectos de manera que podamos vivir en verdadera libertad. En las semanas pasadas venimos reflexionando sobre los diversos males que nos aquejan; pues bien, el reino de Dios es la superación de todos esos males. Tal vez esto nos suene a sueño irrealizable, pero la noticia que Jesús nos trae es que dicho reino es una realidad. Una realidad que se hace presente entre nosotros por medio de la vida toda de Jesús, de su muerte y resurrección. Tal vez no es ésta la forma como nosotros lo habíamos imaginado; pero no por eso es menos real. ¿No hemos experimentado muchas veces personal y colectivamente la fuerza de ese reino de Dios, de esa presencia de Jesús?

Pues éste es un primer punto fundamental para nuestro conocimiento de Jesús: él es el que predica —con su palabra, sus hechos y su vida toda— la llegada del reino de Dios, de la verdadera libertad, del amor y la justicia.

2o DOMINGO DE CUARESMA (7 de marzo de 1982).

La fe es un fiarse de Dios en obediencia total (1a lectura), un "escuchar" a su Hijo (3a lectura) que murió, resucitó e intercede siempre por nosotros (2a lectura).

1a Lectura (Gen 2,21s.9-13.15-18): *a la luz de Cristo nos revela esta lectura el sentido profundo del vivir en la fe. a) El señor pide a Abraham que renuncie al hijo que le había dado como signo de sus promesas. Una vez fortalecida su fe por ese signo, Dios le pide renunciar al signo mismo y hacer un acto de adhesión, de obediencia total, aun sin el apoyo de los signos "humanos"; la obediencia de Abraham es pronta e incondicional: "apoyado en la esperanza creyó más allá de toda esperanza (Rom 4, 18). La fe cristiana es una "participación" de la fe de Abraham, un "obedecer al Señor" (Rom 1,5; 10, 16) que no es sino participación de la obediencia misma de Cristo (Fil 2, 8; Hb 10, 7ss). En paradoja: el que entrega y se entrega totalmente es constituido en heredero de la plenitud prometida (Rom 4, 13s; Gal 4, 1ss). b) La actitud de Abraham y la preparación indican un verdadero sacrificio de Isaac, aunque en la práctica haya habido substitución. El que perdonó la vida de Isaac no "perdonó la vida de su propio hijo"; y en esto vemos el amor que Dios nos tiene (Rom 8, 32; Jn 3, 16; 1 Jn 4, 9).*

2a Lectura (Rom 8,31-34): *este trozo himnico amplía el tema de "sabemos que en todo interviene Dios para bien de los que le aman" (8, 28); y es la base del grito triunfal de la esperanza alegre: ¡quién nos podrá separar del amor que Cristo nos tiene! en todo salimos vencedores. El texto afirma: a) Que el Padre nos perdona, nos justifica, que entrega a su Hijo, y que en El nos dará todas las cosas. b) Que Cristo murió y resucitó, que es el Señor (sentado a la diestra), y que intercede por nosotros. El sacrificio de Cristo se presenta como la continua intercesión de Cristo por nosotros.*

3a Lectura (Mc 9, 2-8): *Tanto aquí, como en los paralelos (Mt 17, 1-8; Lc 9, 28-36) el contexto es clave: la escena está enmarcada en los anuncios de la Pasión, en las condiciones para seguir a Cristo y en la necesidad de la fe. El texto: la manifestación de la gloria de Cristo y las palabras del Padre marcan con claridad la ratificación a todo lo que hace Cristo (es su hijo amado y se le debe escuchar); dichas palabras señalan también la conexión, misteriosa pero real, entre la pasión y la glorificación; indican asimismo la ley del seguimiento: participación en su pasión para participar en su resurrección, y esto en un acto total de "obediencia" a Cristo (Ver Mt, 24ss; Lc 8, 81).*

JESUS, PARADOJICA MANIFESTACION DE DIOS

Hechos de vida.

La iglesia en Centroamérica que se revitaliza en medio de la persecución. Una familia cuyo amor y unidad aumentan en la enfermedad de alguno de sus miembros.

Estamos tratando de conocer mejor a Jesús. Para ello, es necesario que leamos con atención el evangelio, y también que nos esforcemos por ir viviendo como Jesús lo hizo. De lo contrario corremos el serio peligro de malinterpretar el Evangelio. Y que el testimonio de Jesús, en vez de llevarnos a una conversión, nos endurezca en nuestro alejamiento como sucedió con muchos de los fariseos.

El evangelio de hoy nos recuerda que Jesús es una clara manifestación de Dios. Así lo dice la voz que se dejó escuchar: "éste es mi hijo muy amado, escúchenlo". Para ir comprendiendo esta manifestación de Dios hemos de estar muy atentos, pues Jesús con frecuencia se nos presenta con rasgos paradójicos. Así por ejemplo en el evangelio de hoy, por una parte se transfigura y en seguida anuncia a sus apóstoles más cercanos que él tendrá que padecer y morir. Los

apóstoles quedaron desconcertados; y de seguro que también a nosotros nos ha pasado muchas veces.

La semana pasada algo de esto observábamos a propósito del reino de Dios que Jesús nos anuncia como ya próximo. A veces nos parece que está aún muy lejano. Lo mismo nos sucede respecto a Jesús: de momento creemos que ya lo comprendimos; y luego llegamos a descubrir que todavía nos falta mucho. Por ejemplo el caer en la cuenta de la preferencia real que Jesús tuvo a lo largo de toda su vida por los pobres y menospreciados, nos va llevando a comprender mejor pasajes del evangelio que antes quedaban oscuros.

Jesús, nuestro hermano mayor, es la más clara manifestación de Dios para los hombres. Y esa manifestación nos ha sido transmitida de manera privilegiada por los evangelios. Por eso necesitamos volverlos a leer una y otra vez para que vayan iluminando y transformando nuestra vida.

Jesús, un hombre igual a nosotros en muchas cosas, nos revela quién es Dios, cómo Dios nos ama y nos comunica la verdadera vida. ¿De veras creemos que Jesús nos manifiesta a Dios? ¿Nos ha desconcertado a veces? ¿En qué ocasiones? ¿Y hemos llegado después a una más profunda comprensión de Jesús?

3er DOMINGO DE CUARESMA (14 de marzo de 1982)

El Decálogo nos presenta a Dios que es un Dios "celoso" (1a Lectura). La "sabiduría de ese Dios celoso es Cristo crucificado (2a Lectura), Cristo que defiende los intereses de su Padre (arroja vendedores), y que es el Nuevo Templo.

1a Lectura (Ex 20, 1-17). El Decálogo (los Mandamientos) nos habla de un Dios fiel en su amor y en su salvación que pide fidelidad a su pueblo. Muchos de los preceptos (del 4 al 10) se encuentran en otros códigos de entonces; lo peculiar aquí es que las faltas contra los hombres, Dios las toma como hechas contra El mismo; los intereses de los hombres son Sus intereses. Se declara así que las cosas y las personas son sacramento de Dios, pero se rechaza igualmente toda idolatría: Dios es el único Señor, el hombre no debe ser esclavo de nada ni de nadie.

2a Lectura (1 Cor 1, 22-25). Pablo nos recuerda que el Misterio de Cristo, su muerte y su resurrección, es ante todo algo que se acepta, en sí y en sus consecuencias para nosotros, en un acto de fe (fiarse de Dios) y no porque se den grandes "prodigios" cósmicos (lo que buscan los judíos) o porque se entienda perfectamente todo lo que se acepta (lo que buscan los griegos). Estos son los dos tipos de tentación que se repiten a lo largo de la historia. ¿No lo es a veces también para nosotros...?

3a Lectura (Juan 2, 13-25) Podemos considerar tres partes: a) Jesús arroja a los mercaderes (14-17): el templo es la Casa del Padre de Jesús. Jesús, el Hijo, viene a llevar a su plenitud la obra iniciada y prometida en el AT; un énfasis no menos importante es la inconformidad activa y aun violenta de Jesús con las deformaciones "institucionales" que se daban en el culto del Señor y con la aceptación y conveniencia de los jefes religiosos (v 18). b) El diálogo con los irritados judíos (v 18-22) manifiesta la preocupación por "grandes" señales (2a lectura) y la señal que Cristo les ofrece: su muerte y resurrección. Aparece también el tema de Cristo templo: verdadero y único lugar de encuentro del hombre con Dios, con el Padre. c) Muchos "creen" en Jesús, pero Jesús no acaba de fiarse a ellos (v 23-25): el "creer" en prodigios maravillosos no basta ("apariciones", "milagros", "reliquias"). El creer es una respuesta personal y total a Cristo, un aceptarlo como lo que realmente es El, y un expresar esa aceptación en el modo como vivimos y tratamos a los demás (Ver Mt 7,21ss; Lc 6,46).

JESUS, SE VIOLENTA CONTRA LOS PROFANADORES DEL TEMPLO.

Hechos de vida.

Un obrero que se enoja por las injusticias que el patrón les hace a sus compañeros.

Un grupo de estudiantes que protesta contra un profesor que no respeta la libertad de religión.

Un periodista que denuncia la manipulación del sentimiento religioso popular.

Los cristianos creemos que Jesús nos da a conocer a Dios. Es el punto central de nuestra fe. Aunque muchas veces sabemos muy poco de Jesús. Y otras, aunque sepamos de él, no vivimos conforme a su seguimiento. Y ese Jesús que nos revela a Dios es un hombre verdadero. Así vemos que tenía los mismos sentimientos y reacciones que todos los seres humanos: alegría, entusiasmo, ira, tristeza, miedo, esperanza, etc. La diferencia fundamental consiste en que en Jesús todos esos sentimientos estaban inspirados por el amor. Amor a Dios sobre todas las cosas, y a todos los hombres como hermanos suyos.

Así en el evangelio de hoy vemos cómo Jesús se enojó y actuó de una manera violenta. Porque los encargados del templo de Dios se habían aprovechado de él para hacer sus negocios. Y también en otras ocasiones se enojó por la dureza de corazón de los fariseos y los abusos de la gente rica y poderosa.

A veces pensamos que es malo enojarse, hacer corajes. Y sin embargo, vemos cómo Jesús también se enojó y se violentó. Pero como observábamos más arriba, hemos de tener muy en cuenta los motivos por los que Jesús reaccionó así. Lo que lo impulsaba era el amor a Dios y a los hombres. Reaccionaba contra los abusos y las injusticias. No lo hacía por capricho o para defender intereses egoístas o porque le quitaran sus comodidades o hirieran su orgullo personal. El enojo de Jesús está lleno de generosidad, y su acción violenta no es pura revancha, sino protesta contra el abuso y la injusticia.

Ahora podemos continuar nuestra reflexión con alguna de las siguientes series de preguntas:

¿Tomamos en serio el carácter humano de Jesús?
¿Nos esforzamos por comprender sus motivaciones más profundas? ¿O preferimos imaginarnos a Jesús según nuestros propios gustos?

¿Nos enojamos de vez en cuándo? ¿A qué se deben nuestros enojos? ¿Llegamos a usar algún tipo de violencia? ¿Con qué fines?

¿Cómo reaccionamos ante la injusticia y la mentira?
¿Nos importa que se cumpla la voluntad de Dios? ¿O nos comportamos con apatía e indiferencia?

4o DOMINGO DE CUARESMA (21 de marzo de 1982)

Se presenta el mal de Israel (nuestro mal), el castigo y la promesa de restauración (1a lectura). Esa restauración la realiza el Padre por Cristo (2a Lectura). El modo de hacerlo: el amor del Padre manifestado en la Cruz de Cristo (3a lectura).

1a Lectura (2 Cron 36, 14s. 19-23). *Se nos muestran tres momentos de la historia de Israel: a) Los sacerdotes y el pueblo multiplican sus infidelidades (14-16). b) El Señor corrige y purifica a su pueblo (17-21). c) El Señor hace regresar a su pueblo y pide un nuevo "Templo". En todo esto el Señor aparece como dueño y guía de la historia. Esos momentos son también de nuestra historia: ¿En cuál de ellos nos encontramos? ¿Qué pide el Señor de mí?*

2a Lectura (Efesios 2, 4-10). *En Ef 2, 1-10 se nos presenta en forma concreta el plan de la historia salvadora (ver paralelos en Ef 1, 3-14 y en 2, 11-22). Cada frase es rica en contenidos: a) Pablo describe con la palabra "muertos" (muerte) la condición humana sin Cristo. b) De esa condición nos libra el Padre por el gran amor que nos tiene. c) Esa obra de Su amor no es sólo una promesa de futuro sino que ya ahora nos vivifica, nos resucita con Cristo; ya participamos de lo que es Cristo. d) Y todo esto de modo gratuito: todo es don de Dios. e) Esta obra es una Nueva Creación en Cristo; y también en ésta nos manda "trabajar" conforme a lo que tiene planeado para nosotros.*

3a Lectura (Jn 3, 14-21). *El contexto anterior es clave: en el pasaje (3, 1-21) se presenta primero la nueva vida que se da en la fuerza del Espíritu. Viene en seguida la presentación de Cristo, revelador del Misterio de Salvación y (aquí entra nuestro texto) realizador concreto de esa obra mediante su Cruz y Resurrección ("ser levantado en alto"). Varias veces se repite aquí y más adelante la necesidad de que el hombre responda con su vida y sus obras (creer). Viene después la razón de ese envío salvador de Cristo y del don del Espíritu: el amor del Padre que planea, no la condenación (juicio) sino la salvación del hombre. El pasaje termina con una nueva insistencia en la fe expresada y realizada en las obras de la luz. Se une así este tema con el de Cristo "luz" (Jn 1, 4ss; 3, 19s; 8, 12; 12, 46), y el de nuestra vocación de ser luz en Cristo (Mt 5, 14ss; Jn 12, 36; Ef 5, 8; Fil 2, 15).*

JESUS, EL AMOR QUE VENCE A LAS TINIEBLAS.

Hechos de vida.

Una mamá que vence con amor la ingratitud de su hijo.
Un sindicato que sigue luchando, a pesar de traiciones que ha sufrido.
Enfermeras que luchan con amor contra la enfermedad y la desesperanza de los pacientes.

En los domingos anteriores a cuaresma recordábamos los diversos males que nos afligen, y de modo especial los que causan la parálisis del espíritu tanto de las personas individuales como de grupos más amplios y aun de los pueblos. Todos esos males que impiden la vida de los hombres y alejan el reinado de Dios, son designados por Juan como tinieblas. Y el evangelio de este día nos presenta a Jesús como el vencedor de esas tinieblas.

Durante la cuaresma nos venimos preparando para celebrar la pascua de Jesús, el misterio de su muerte y resurrección. Para ello tratamos de conocerlo un poco más, y proyectar su luz sobre nuestra vida personal y la de toda

nuestra sociedad. A fin de que este tiempo de cuaresma ayude a esa renovación profunda que nuestra vida requiere. Esta es una necesidad permanente, pero la cuaresma constituye una invitación especial para reafirmar nuestra incorporación al misterio pascual de Jesús.

Jesús, el vencedor de las tinieblas. ¿Qué armas utiliza para vencerlas? Porque muchos hombres han intentado salir vencedores en esta batalla utilizando diversos medios: el poder, la ciencia, las fuerzas psicológicas, el dinero, etc. Jesús nos dice que lo fundamental y lo que debe orientar cualquier otro tipo de instrumentos es el amor. El amor generoso, constante, sin límites, inteligente y trabajador, paciente y esperanzado.

Recordemos alguna manifestación de las tinieblas que nos ha amenazado últimamente, y preguntemos: ¿Le hemos hecho frente? ¿Con qué medios? ¿Cuál ha sido el resultado? ¿Qué lugar ha jugado el amor en todo este enfrentamiento? La figura personal de Jesús ¿ha influido de alguna manera?

5o DOMINGO DE CUARESMA (28 de marzo de 1982).

La promesa del Nuevo Pacto (1a lectura) se realiza en la entrega (sacrificio) de Cristo (2a Lectura), entrega dolorosa: es el grano de trigo que muere para llevar mucho fruto (3a Lectura).

1a Lectura (Jer 31, 31-34). *La Nueva Alianza se promete como una iniciativa de perdón de parte de Dios, como un nuevo y mayor acto de misericordia, y con una dimensión muy explícita de responsabilidad personal: no tanto es una ley escrita en tablas de piedra sino en el corazón (2 Cor 3,3). Se enfatiza el: "Yo seré su Dios y ellos serán mi pueblo", como una mutua consagración: Dios entregado al hombre y por el hombre: "me amó y se entregó por mí (Gal 2, 20), y el hombre entregado a Dios (Gal 2, 19s; Rom 6, 11).*

2a Lectura (Heb 5, 7-9) *El texto está tomado del tema más amplio de Cristo sacerdote fiel y compasivo (Cap 3-5). Se afirma: el sacrificio de Cristo es una oración eficaz por nosotros, un acto de obediencia, que es entrega a la voluntad del Padre y que esa entrega es la causa total y única de salvación. Pero de parte del hombre se pide también una actitud de obediencia que es participación de la obediencia de Cristo.*

3a Lectura (Jn 12, 20-33). *El pasaje es sumamente denso en significado salvífico. Podemos señalar algunos puntos: a) La hora de Jesús (2, 4; 4,23; 5,25) es la hora de su "exaltación", de su ser levantado en alto que incluye para Juan tanto la Cruz como la Resurrección (3, 14; 8, 28) y que en su aplicación cristiana señala la "mezcla" de muerte y resurrección en que vive el cristiano. b) La muerte fecunda del grano de trigo, paradoja natural, prefigura la paradoja de Cristo y del cristiano en El. Cristo es sentido, fundamento y futuro del cristiano; al mismo tiempo, el "modelo" del actuar humano. En este sentido viene unido lo de la muerte de Cristo y su exaltación, con el seguimiento: lo que se dice de Cristo, se dice del que le sirve y le sigue (Ver Jn 3, 1ss; sobre todo vv 15ss). c) El v.27 nos revela turbación, la agonía (angustia) de Cristo ante la voluntad del Padre (ver Mc 14, 32ss y par); en ese combate (agonía) triunfa su adhesión incondicional a la voluntad del Padre (ver 2a Lectura). d) La glorificación que hace el Padre consiste ante todo en la manifestación de su amor (17, 6; 3, 16; Rom 5, 8,32) a través de lo que es Cristo, su palabra y su obra. Esta es la Misión: de Cristo, y ésta en participación, es la misión del cristiano.*

JESUS, EL GRANO DE TRIGO QUE MUERE PARA DAR VIDA

Hechos de vida.

Un ingeniero que trabaja abnegada y constantemente para realizar obras en servicio del pueblo.

Una comunidad de base que sabe sacrificarse para ir transformando su parroquia y su colonia.

Los mártires de los tiempos antiguos y los de la iglesia actual, en especial en Salvador y Guatemala.

En la reflexión de hoy recogemos varios de los elementos que habían salido ya de alguna manera de los domingos anteriores. Hace una semana recordábamos cómo Jesús vence a las tinieblas mediante el amor. Y antes habíamos hablado de que Jesús nos manifiesta a Dios de un modo paradójico. Hoy encontramos esas palabras de Jesús llenas de una verdad misteriosa: "si el grano de trigo no cae en la tierra y muere, permanece infecundo; en cambio si muere, da fruto en abundancia". ¿Por qué va el amor tan

unido al sacrificio y a la muerte? ¿No sería mejor, como en las historietas color de rosa en las cuales todo sale bien y siempre triunfa el bueno? Así nos gustaría sin duda. Sin embargo, en este mundo marcado por la injusticia y el pecado donde la envidia y el egoísmo tienen un poder tan grande, el amor sólo puede vencer a través de la muerte. Ciertamente el vencedor es Jesús, quien con su amor nos abrió el camino hacia la vida definitiva; pero para ello tuvo que morir. Su amor fue tan grande que no retrocedió ante las amenazas, ante el tormento y ante la muerte misma.

Y así nos hace ver Jesús que tal es la ley de la vida: si no la vamos entregando, si no la vamos sacrificando con amor, permaneceremos infecundos. En cambio si nos decidimos a entregar la vida con generosidad, entonces seremos capaces de engendrar nueva vida y esperanza en otras personas y en pueblos completos. Así ha procedido Jesús, el Hijo de Dios, nuestro hermano mayor; y por eso es fuente de vida para todos nosotros.

índice general

1981

CELIBATO CRISTIANO

Para una definición del Celibato Cristiano.

Raúl H Mora Lomelí, SJ jun p 20

Algunas consideraciones psico-sociales acerca de la sexualidad.

Héctor I Sainz, SJ jun p-22

Notas sobre la radicalidad cristiana.

Carlos Cabarrús, SJ jun p-27

El significado histórico del celibato en América Latina.

Jon Sobrino, SJ jun p-34

CENTROAMERICA Y EL CARIBE

México y Centroamérica.

Varios feb p-5

El hombre nuevo y la nueva sociedad según la fe cristiana hoy en CA.

Juán Hernández Pico, SJ feb p-41

Reagan continúa su política intervencionista en El Salvador.

Alberto Arroyo mar-abr p-11

¿Giro en la política religiosa del PC Cubano?

Pedro Trigo, SJ may p-34

La Palestina de América.

A Parrilla B, SJ may p-41

Vida Consagrada en la evangelización de lo político.

COR de Puerto Rico may p-44

Comentario a la última Pastoral del Episcopado Dominicano.

Conferencia Dominicana de Religiosos may p-51

El Salvador: la ayuda militar condicionada.

Varios ago p-10

Comunicado de la Conferencia Episcopal de Nicaragua.

Primera respuesta de sacerdotes. ago p-48

Primera respuesta de sacerdotes. Tiempo de crisis: tiempo de discernimiento y gracia.

Reflexión Cristiana al Comunicado ago p-51

Sacerdotes seguirán en el Gobierno.

Conferencia Cristiana de Nicaragua ago p-60

Guatemala: polarización de fuerzas.

Varios sep p-5

Centroamérica: nueva estrategia del FMLN-FDR.

Nicaragua: Estrategia económica para la liberación final oct p-7

Nicaragua: Estrategia económica para la liberación final

Honduras: la otra cara de las elecciones. nov p-4

Honduras: la otra cara de las elecciones.

Varios dic p-8