

Studia Limensia

Revista de Humanidades



Corpus Christi

Armando Nieto, S.J. - Bertrand de Margerie, S.J. - Donato Jiménez, O.A.R.

Rafael Sánchez-Concha B. - Fernando Janssen - José de la Puente B.

Carlos Vela - Daniel Salas - Francisco Morera - Ángel Pérez M.

Sergio Dextre

Año I - N°1

Studia Limensia

Revista de Humanidades

Director
José Gálvez K.

Consejo Editorial

Donato Jiménez, O.A.R. - Fernando Muñoz C. - Sergio Dextre
Fernando Janssen - Lorenzo de la Puente Brunke
Rafael Sánchez-Concha B. - Germán Huayaney, Pbro.

Miembros y Colaboradores

Armando Nieto, S.J. - Bertrand de Margerie, S.J. - Daniel Salas
Javier Alvarado - Jorge Acuña T. - Ángel Pérez M.
Gabriel García Higuera - Martín López de Romaña J.
Manuel Munive - José Tola Claux - Sandro Patrucco
Javier Molina U. - Gustavo Faverón P. - José de la Puente Brunke
Jorge Montero Figueroa - Bruno Príncipe - Christian Bendayán
Ernesto Rojas - Francisco Morera - Carlos Vela
Arturo de la Torre y López - Carlos Molina - Juan Dejo, S.J.
Ricardo Cubas R. - Luis Manzanares
Françoise Devaux - Ricardo Braz - Luis Bustamante O.
Luis Gildomero Arista.



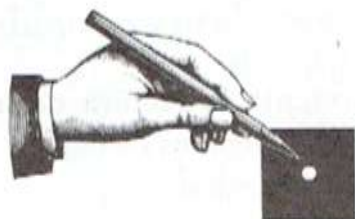
Editado por la Asociación Cultural
Studia Limensia

E-mail: studialimensia@terramail.com.pe



Sumario

- Nota del Editor. 3
- *Mysterium Fidei: Sobre la Doctrina y
Culto de la Sagrada Eucaristía* 6
- La Pascua Eterna 22
Francisco Morera
- Breve historia de la importancia
de la Eucaristía en la Iglesia hasta fines
de la Edad Media 30
Fernando Janssen F.
- La devoción a la Eucaristía en el
Virreinato del Perú 38
Rafael Sánchez-Concha B.
- El Culto Eucarístico en la Evangelización
en el Perú 43
Armando Nieto, S.J.
- La otra encíclica o el INRI de
Juan Pablo II 66
Donato Jiménez, O.A.R.
- El florecimiento espiritual de la Iglesia
con Pío IX: La Adoración Nocturna. 70
Jorge Aranguren Azparren
- El fundador del Opus Dei frente
a los dolores de María 76
Bertrand de Margerie, S.J.
- La experiencia eucarística como fin de la
trayectoria filosófica y espiritual de
Edith Stein 80
Sergio Dextre Uzátegui
- Apuntes sobre la Hermandad de Nuestra
Señora de Aránzazu en la Lima Virreinal 92
José de la Puente Brunke
- Dios, el lenguaje la literatura y el mundo 101
Daniel Salas Díaz
- Algunos consejos para aproximarse a un
texto filosófico 107
Ángel Pérez Martínez
- El origen y la evolución del
Canto Gregoriano 112
Carlos Vela



Nota del Editor

Esta publicación, es fruto de la iniciativa de alumnos y profesores de la Facultad de Teología Pontificia y Civil de Lima. Pretende ocuparse de temas que no son objeto de atención por parte de las dos revistas que circulan en el medio con el patrocinio de nuestra Universidad.

La presente edición, dedicada al Corpus Christi, comienza con el Magisterio del Papa Pablo VI, que nos presenta la doctrina eucarística. El aspecto simbólico de los ritos pascuales es trabajado por Francisco Morera. A continuación, Fernando Janssen, Rafael Sánchez-Concha, Armando Nieto y José Aranguren desarrollan el tema bajo una perspectiva histórica: el establecimiento de la festividad del Corpus Christi, la devoción a este Venerable Sacramento en el Perú del los siglos XVI XVII, el impacto del culto eucarístico durante la primera evangelización del Perú, y finalmente, el establecimiento de la Adoración Nocturna durante el pontificado de Pío IX.

Donato Jiménez hace una reflexión, desde una perspectiva paulina, sobre los padecimientos que el Señor Apostólico asocia, en su ancianidad, al sacrificio eucarístico.

Sergio Dextre nos presenta la experiencia eucarística como fin del proceso intelectual de Edith Stein.

Con motivo de la canonización de José Maria Escrivá de Balaguer, el Padre Bertrand de Margerie, S.J., expone cuál era la actitud de este Santo frente a los dolores de María. El Padre de Margerie visitó nuestra Facultad en el mes de setiembre, para dar una conferencia sobre la Carta 140 de San Agustín: "¿Dios mío, por qué me has abandonado?".

El tema de las hermandades y cofradías en el Perú, concretamente la de Nuestra señora de Aránzazu en la Lima virreinal ha sido estudiado por el

destacado historiador José de la Puente Brunke, quien ha participado recientemente en el 1^{er} Congreso Internacional "Aránzazu y los franciscanos vascos en América", celebrado en Oñate (España).

Teniendo presente la dificultad que presenta la lectura de muchos textos de Filosofía, Ángel Pérez Martínez propone algunos consejos y ensaya algunas soluciones.

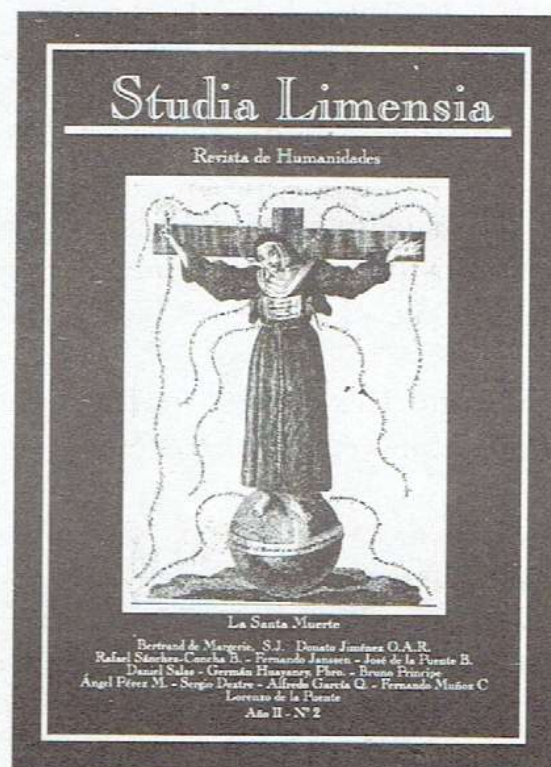
También, incluimos una selección de textos sobre el canto gregoriano realizada por Carlos Vela.

Finalmente, es nuestro deseo dedicar este primer número a nuestro Gran Canciller con ocasión del vigésimo quinto aniversario de su ordenación sacerdotal

Studia Limensia

Lima, Noviembre de 2002.

Nuestro siguiente número estará dedicado al Abandono a Dios y a la Santa Muerte.



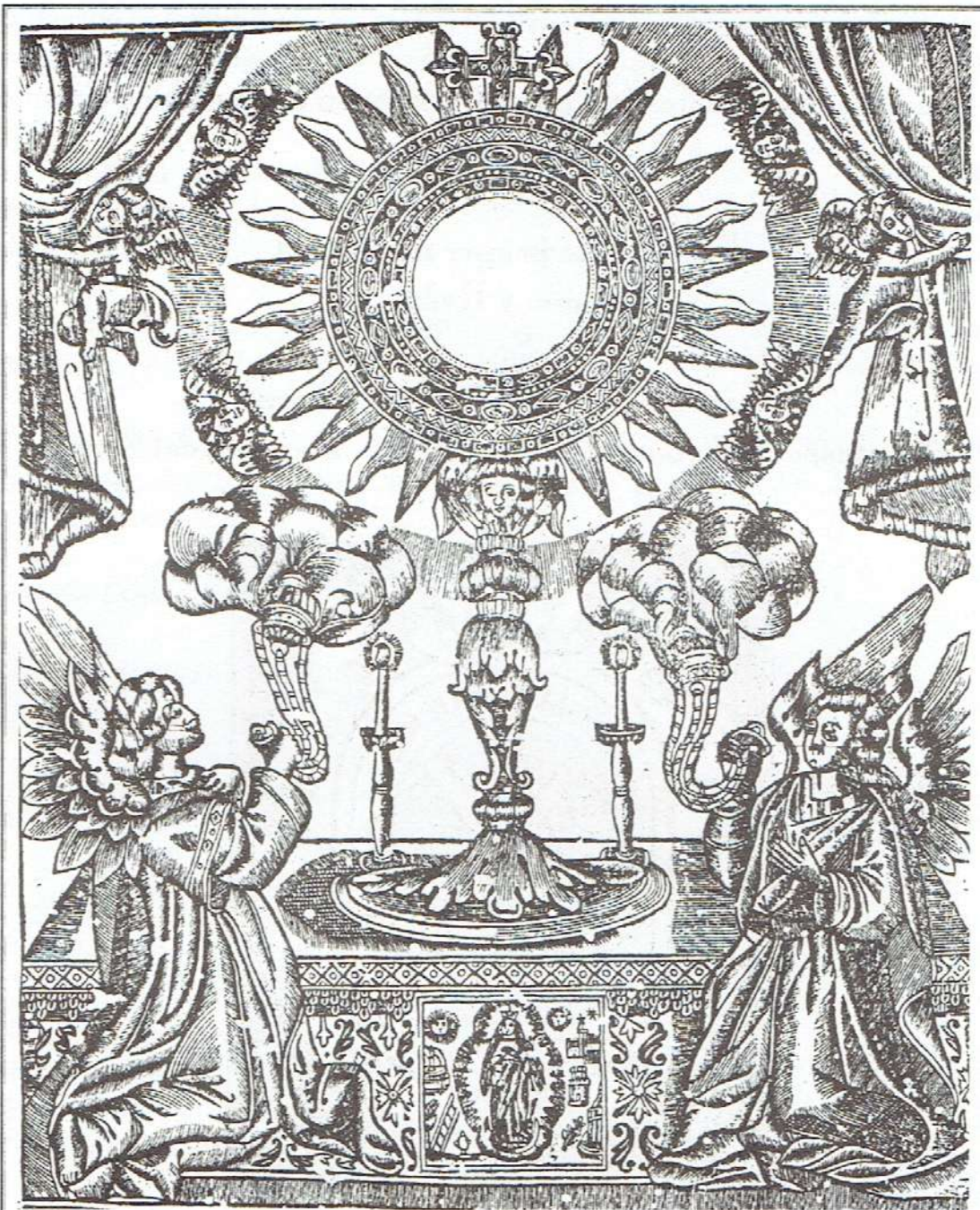
Los alumnos y profesores que participaron en la elaboración
de la revista
Studia Limensia
dedican este primer número al
Emmo. y Rvdmo.
Sr.

Juan Luis Card. Cipriani Thorne
Arzobispo de la ciudad de Los Reyes, Primado del Perú

y



Gran Canciller de la Facultad de
Teología Pontificia y Civil de Lima
en el vigésimo quinto aniversario
de su
ordenación sacerdotal.



«MYSTERIUM FIDEI»

SOBRE LA DOCTRINA Y CULTO DE LA SAGRADA

EUCARISTÍA

(Reproducimos las partes más relevantes de esta Carta)

LA SAGRADA EUCARISTÍA ES UN MISTERIO DE FE

Ante todo queremos recordar una verdad, por vosotros bien sabida, pero muy necesaria para eliminar todo veneno de racionalismo; verdad, que muchos católicos han sellado con su propia sangre y que célebres Padres y Doctores de la Iglesia han profesado y enseñado constantemente, esto es, que la Eucaristía es un altísimo misterio, más aún, hablando con propiedad, como dice la Sagrada Liturgia, el *misterio de fe*. Efectivamente, sólo en él, como muy sabiamente dice Nuestro predecesor León XIII, de f. m., *se contienen con singular riqueza y variedad de milagros todas las realidades sobrenaturales*.

Luego es necesario que nos acerquemos, particularmente a este misterio, con humilde reverencia, no siguiendo razones humanas, que deben callar, sino adhiriéndonos firmemente a la Revelación divina.

San Juan Crisóstomo, que, como sabéis, trató con palabra tan elevada y con piedad tan profunda el misterio eucarístico, instruyendo en cierta ocasión a sus fieles acerca de esta verdad, se expresó en estos apropiados términos: *Inclinémonos ante Dios; y no le contradigamos, aun cuando lo que Él dice pueda parecer contrario a nuestra razón y a nuestra inteligencia; que su palabra prevalezca sobre nuestra razón e inteligencia. Observemos esta misma conducta respecto al Misterio [Eucarístico], no considerando solamente lo que cae bajo los sentidos, sino atendiendo a sus palabras, porque su palabra no puede engañar*.

Idénticas afirmaciones han hecho con frecuencia los Doctores escolásticos. Que en este Sacramento se halle presente el Cuerpo verdadero y la Sangre verdadera de Cristo, *no se puede percibir con los sentidos -como dice Santo Tomás-, sino sólo con la fe, la cual se apoya en la autoridad de Dios. Por esto, comentando aquel pasaje de San Lucas 22, 19 «Hoc est Corpus meum quod pro vobis tradetur», San Cirilo dice: No dudes si esto es verdad, sino más bien acepta con fe las palabras del Salvador: porque, siendo Él la verdad, no miente*.

Por eso, haciendo eco al Doctor Angélico, el pueblo cristiano canta frecuentemente: *Visus tactus gustus in te fallitur; Sed auditu solo tuto creditur; Credo quidquid dixit Dei Filius, Nil hoc Verbo veritatis verius*. [«En ti se engaña la vista, el tacto, el gusto; sólo el oído cree con seguridad. Creo lo que ha dicho el Hijo de Dios, pues nada hay más verdadero que este Verbo de la verdad»]. Más aún, afirma San Buenaventura:

Que Cristo está en el sacramento como signo, no ofrece dificultad alguna; pero que esté verdaderamente en el sacramento, como en el cielo, he ahí la grandísima dificultad; creer esto, pues, es muy meritorio.

Por lo demás, esto mismo ya lo insinúa el Evangelio, cuando cuenta cómo muchos de los discípulos de Cristo, luego de oír que habían de comer su Carne y beber su Sangre, volvieron las espaldas al Señor y le abandonaron diciendo: *¡Duras son estas palabras! ¿Quién puede oírlas?* En cambio Pedro, al preguntarle el Señor si también los Doce querían marcharse, afirmó con pronta firmeza su fe y la de los demás Apóstoles, con esta admirable respuesta: *Señor; ¿a quién iríamos? Tú tienes palabras de vida eterna.*

Y así es lógico que al investigar este misterio sigamos como una estrella el magisterio de la Iglesia, a la cual el divino Redentor ha confiado la Palabra de Dios, escrita o transmitida oralmente, para que la custodie y la interprete, convencidos de que *aunque no se indague con la razón, aunque no se explique con la palabra, es verdad, sin embargo, lo que desde la antigua edad con fe católica veraz se predica y se cree en toda la Iglesia.*

Pero esto no basta. Efectivamente, aunque se salve la integridad de la fe, es también necesario atenerse a una manera apropiada de hablar no sea que, con el uso de palabras inexactas, demos origen a falsas opiniones -lo que Dios no quiera- acerca de la fe en los más altos misterios. Muy a propósito viene el grave aviso de San Agustín, cuando considera el diverso modo de hablar de los filósofos y el de los cristianos: *Los filósofos - escribe- hablan libremente y en las cosas muy difíciles de entender no temen herir los oídos religiosos. Nosotros, en cambio, debemos hablar según una regla determinada, no sea que el abuso de las palabras engendre alguna opinión impía aun sobre las cosas por ellas significadas.*

La norma, pues, de hablar que la Iglesia, con un prolongado trabajo de siglos, no sin ayuda del Espíritu Santo, ha establecido, confirmándola con la autoridad de los Concilios, norma que con frecuencia se ha convertido en contraseña y bandera de la fe ortodoxa, debe ser religiosamente observada, y nadie, a su propio arbitrio o so pretexto de nueva ciencia, presume cambiarla. ¿Quién, podría tolerar jamás, que las fórmulas dogmáticas usadas por los Concilios ecuménicos para los misterios de la Santísima Trinidad y de la Encarnación se juzguen como ya inadecuadas a los hombres de nuestro tiempo y que en su lugar se empleen inconsideradamente

otras nuevas? Del mismo modo no se puede tolerar que cualquiera pueda atentar a su gusto contra las fórmulas con que el Concilio Tridentino ha propuesto la fe del Misterio Eucarístico. Porque esas fórmulas, como las demás usadas por la Iglesia para proponer los dogmas de la fe, expresan conceptos no ligados a una determinada forma de cultura ni a una determinada fase de progreso científico, ni a una u otra escuela teológica, sino que manifiestan lo que la mente humana percibe de la realidad en la universal y necesaria experiencia y lo expresa con adecuadas y determinadas palabras tomadas del lenguaje popular o del lenguaje culto. Por eso resultan acomodadas a todos los hombres de todo tiempo y lugar. Verdad es que dichas fórmulas se pueden explicar más clara y más ampliamente con mucho fruto, pero nunca en un sentido diverso de aquel en que fueron usadas, de modo que al progresar la inteligencia de la fe permanezca intacta la verdad de la fe. Porque, según enseña el Concilio Vaticano I, en los sagrados dogmas *se debe siempre retener el sentido que la Santa Madre Iglesia ha declarado una vez para siempre y nunca es lícito alejarse de ese sentido bajo el especioso pretexto de una más profunda inteligencia.*



EL MISTERIO EUCARÍSTICO SE REALIZA EN EL SACRIFICIO DE LA MISA

Y para edificación y alegría de todos, Nos place, Venerables Hermanos, recordar la doctrina que la Iglesia católica conserva por la tradición y enseña con unánime consentimiento.

Ante todo, es provechoso traer a la memoria lo que es como la síntesis y punto central de esta doctrina, es decir, que por el Misterio Eucarístico se representa de manera admirable el sacrificio de la Cruz consumado de una vez y para siempre en el Calvario, se recuerda continuamente y se aplica su virtud salvadora para el perdón de los pecados que diariamente cometemos. Nuestro Señor Jesucristo, al instituir el Misterio Eucarístico, sancionó con su sangre el Nuevo Testamento, cuyo Mediador es El, como en otro tiempo Moisés había sancionado el Antiguo con la sangre de los terneros. Porque, como cuenta el Evangelista, en la última cena, *tomando el pan, dio gracias, lo partió y se lo dio, diciendo: Este es mi Cuerpo, entregado por vosotros: haced esto en memoria mía. Asimismo tomó el cáliz, después de la cena, diciendo: Este es el cáliz de la nueva Alianza en mi Sangre, derramada por*



Este grabado de Juan de Courbes (1622) tiene un profundo simbolismo eucarístico. Cristo, lagarero divino, suministra el Vino que colma el Cáliz de Redención que el Sacerdote ofrece al Padre. El Cáliz de Bendición se derrama sobre la humanidad entera, reconciliando a Dios con los hombres, logrando que éstos, perseverando en la oración, vengzan al mundo al demonio y la carne. Al fondo se aprecia a los convidados a las Bodas de Cordero; Cordero inmolado que salva a las almas de los justos y resucita a los muertos. El artista se inspira en el Evangelio según San Juan y en el Salmo 22.

Este grabado junto a otros que ilustran a esta revista han sido tomados del libro *Rosa Limensis*, del reconocido Antropólogo e Historiador Ramón Mujica Pinilla.

vosotros. Y así, al ordenar a los Apóstoles que hicieran esto en memoria suya, quiso por lo mismo que se renovase perpetuamente. Y la Iglesia naciente lo cumplió fielmente, perseverando en la doctrina de los Apóstoles y reuniéndose para celebrar el Sacrificio Eucarístico: *Todos ellos perseveraban -atestigua cuidadosamente San Lucas- en la doctrina de los apóstoles y en la comunión de la fracción del pan y en la oración.* Y era tan grande el fervor que los fieles recibían de esto, que podía decirse de ellos: *la muchedumbre de los creyentes era un solo corazón y un alma sola.*

Y el apóstol Pablo, que nos transmitió con toda fidelidad lo que el Señor le había enseñado, habla claramente del Sacrificio Eucarístico, cuando demuestra que los cristianos no pueden tomar parte en los sacrificios de los paganos, precisamente porque se han hecho participantes de la mesa del Señor. *El cáliz de bendición que bendecimos -dice- ¿no es por ventura la comunicación de la Sangre de Cristo? Y el pan que partimos ¿no es acaso la participación del Cuerpo de Cristo?... No podéis beber el cáliz de Cristo y el cáliz de los demonios, no podéis tomar parte en la mesa del Señor y en la mesa de los demonios.* La Iglesia, enseñada por el Señor y por los Apóstoles ha ofrecido siempre esta nueva oblación del Nuevo Testamento, que Malaquías había preanunciado, no sólo por los pecados de los fieles aún vivos y por sus penas, expiaciones y demás necesidades, sino también por los muertos en Cristo, no purificados aún del todo.

Y omitiendo otros testimonios, recordamos tan sólo el de San Cirilo de Jerusalén, el cual, instruyendo a los neófitos en la fe cristiana, dijo estas memorables palabras: *Después de completar el sacrificio espiritual, rito incruento, sobre la hostia propiciatoria, pedimos a Dios por la paz común de las Iglesias, por el recto orden del mundo, por los emperadores, por los ejércitos y los aliados, por los enfermos, por los afligidos, y, en general, todos nosotros rogamos por todos los que tienen necesidad de ayuda y ofrecemos esta víctima... y luego [oramos] también por los santos padres y obispos difuntos y, en general, por todos los que han muerto entre nosotros, persuadidos de que les será de sumo provecho a las almas por las cuales se eleva la oración mientras esté aquí presente la Víctima Santa y digna de la máxima reverencia.* Confirmando esto con el ejemplo de la corona entretejida para el emperador a fin de que perdone a los desterrados, el mismo santo Doctor concluye así su discurso: *Del mismo modo también nosotros ofrecemos plegarias a Dios por los difuntos, aunque sean pecadores; no le entretejemos una corona, pero le ofrecemos en compensación de nuestros pecados a Cristo inmolado, tratando de hacer a Dios propicio para*

con nosotros y con ellos. San Agustín atestigua que esta costumbre de ofrecer el sacrificio de nuestra redención también por los difuntos estaba vigente en la Iglesia romana, y al mismo tiempo hace notar que aquella costumbre, como transmitida por los Padres, se guardaba en toda la Iglesia.

Pero hay otra cosa que, por ser muy útil para ilustrar el misterio de la Iglesia, Nos place añadir; esto es, que la Iglesia, al desempeñar la función de sacerdote y víctima juntamente con Cristo, ofrece toda entera el sacrificio de la misa, y toda entera se ofrece en él. Nos deseamos ardientemente que esta admirable doctrina, enseñada ya por los Padres, recientemente expuesta por Nuestro Predecesor Pío XII, de f.m., y últimamente expresada por el Concilio Vaticano II en la Constitución *De Ecclesia* a propósito del pueblo de Dios, se explique con frecuencia y se inculque profundamente en las almas de los fieles, dejando a salvo, como es justo, la distinción no sólo de grado, sino también de naturaleza que hay entre el sacerdocio de los fieles y el sacerdocio jerárquico. Porque esta doctrina, en efecto, es muy apta para alimentar la piedad eucarística, para enaltecer la dignidad de todos los fieles y para estimular a las almas a llegar a la cumbre de la santidad, que no consiste sino en entregarse por completo al servicio de la Divina Majestad con generosa oblación de sí mismo.

Conviene, además, recordar la conclusión que de esta doctrina se desprende sobre la naturaleza pública y social de toda Misa. Porque toda Misa, aunque sea celebrada privadamente por un sacerdote, no es acción privada, sino acción de Cristo y de la Iglesia, la cual, en el sacrificio que ofrece, aprende a ofrecerse a sí misma como sacrificio universal, y aplica a la salvación del mundo entero la única e infinita virtud redentora del sacrificio de la Cruz.

Pues cada Misa que se celebra se ofrece no sólo por la salvación de algunos, sino también por la salvación de todo el mundo.

De donde se sigue que, si bien a la celebración de la Misa conviene en gran manera, por su misma naturaleza, que un gran número de fieles tome parte activa en ella, no hay que desaprobar, sino antes bien aprobar, la Misa celebrada privadamente, según las prescripciones y tradiciones de la Iglesia, por un sacerdote con sólo el ministro que le ayuda y le responde; porque de esta misa se deriva gran abundancia de gracias especiales para provecho ya del mismo sacerdote, ya del pueblo fiel y de otra la Iglesia, y aun de todo el mundo: gracias que no se obtienen en igual abundancia con la sola comunión.

Por lo tanto, con paternal insistencia, recomendamos a los sacerdotes -que

de un modo particular constituyen Nuestro gozo y nuestra corona en el Señor que, recordando la potestad, que recibieron del Obispo que los consagró para ofrecer a Dios el sacrificio y celebrar misas tanto por los vivos como por los difuntos en nombre del Señor, celebren cada día la misa digna y devotamente, de suerte que tanto ellos mismos como los demás cristianos puedan gozar en abundancia de la aplicación de los frutos que brotan del sacrificio de la Cruz. Así también contribuyen en grado sumo a la salvación del genero humano.



EN EL SACRIFICIO DE LA MISA, CRISTO SE HACE SACRAMENTALMENTE PRESENTE

Cuanto hemos dicho brevemente acerca del Sacrificio de la Misa nos anima a exponer algo también sobre el Sacramento de la Eucaristía, ya que ambos, Sacrificio y Sacramento, pertenecen al mismo misterio sin que se pueda separar el uno del otro. El Señor se inmola de manera incruenta en el Sacrificio de la Misa, que representa el Sacrificio de la Cruz, y nos aplica su virtud salvadora, cuando por las palabras de la consagración comienza a estar sacramentalmente presente, como alimento espiritual de los fieles, bajo las especies del pan y del vino.

Bien sabemos todos que son distintas las maneras de estar presente Cristo en su Iglesia. Resulta útil recordar algo más por extenso esta bellísima verdad que la Constitución *De Sacra Liturgia* expuso brevemente. Presente está Cristo en su Iglesia que ora, *porque es él quien ora por nosotros, ora en nosotros y a El oramos: ora por nosotros como Sacerdote nuestro; ora en nosotros como Cabeza nuestra y a El oramos como a Dios nuestro. Y El mismo prometió: Donde están dos o tres congregados en mi nombre, allí estoy yo en medio de ellos».*

Presente está El en su Iglesia que ejerce las obras de misericordia, no sólo porque cuando hacemos algún bien a uno de sus hermanos pequeños se lo hacemos al mismo Cristo, sino también porque es Cristo mismo quien realiza estas obras por medio de su Iglesia, socorriendo así continuamente a los hombres

con su divina caridad. Presente está en su Iglesia que peregrina y anhela llegar al puerto de la vida eterna, porque El habita en nuestros corazones por la fe y en ellos difunde la caridad por obra del Espíritu Santo que El nos ha dado.

De otra forma, muy verdadera, sin embargo, está también presente en su Iglesia que predica, puesto que el Evangelio que ella anuncia es la Palabra de Dios, y solamente en el nombre, con la autoridad y con la asistencia de Cristo, Verbo de Dios encarnado, se anuncia, a fin de que haya *una sola grey gobernada por un solo pastor*.

Presente está en su Iglesia que rige y gobierna al pueblo de Dios, puesto que la sagrada potestad se deriva de Cristo, y Cristo, *Pastor de los pastores*, asiste a los pastores que la ejercen, según la promesa hecha a los Apóstoles. Además, de modo aún más sublime, está presente Cristo en su Iglesia que en su nombre ofrece el Sacrificio de la Misa y administra los Sacramentos. A propósito de la presencia de Cristo en el ofrecimiento del Sacrificio de la Misa, Nos place recordar lo que San Juan Crisóstomo, lleno de admiración, dijo con verdad y elocuencia: *Quiero añadir una cosa verdaderamente maravillosa, pero no os extrañéis ni turbéis. ¿Qué es? La oblación es la misma, cualquiera que sea el oferente, Pablo o Pedro; es la misma que Cristo confió a sus discípulos, y que ahora realizan los sacerdotes; esta no es, en realidad, menor que aquélla, porque no son los hombre quienes la hacen santa, sino Aquel que la santificó. Porque así como las palabras que Dios pronunció son las mismas que el sacerdote dice ahora, así la oblación es la misma*.

Nadie ignora, en efecto, que los Sacramentos son acciones de Cristo, que los administra por medio de los hombres. Y así los Sacramentos son santos por sí mismos y por la virtud de Cristo: al tocar los cuerpos, infunden gracia en la almas.

Estas varias maneras de presencia llenan el espíritu de estupor y dan a contemplar el misterio de la Iglesia. Pero es muy distinto el modo, verdaderamente sublime, con el cual Cristo está presente a su Iglesia en el Sacramento de la Eucaristía, que por ello es, *entre los demás sacramentos, el mas dulce por la devoción, el más bello por la inteligencia, el más santo por el contenido*; ya que contiene al mismo Cristo y es *como la perfección de la vida espiritual y el fin de todos los sacramentos*.

Tal presencia se llama *real*, no por exclusión, como si las otras no fueran *reales*, sino por antonomasia, porque es también corporal y *substancial*, pues por ella ciertamente se hace presente Cristo, Dios y hombre, entero e íntegro.

Falsamente explicaría esta manera de presencia quien se imaginara una naturaleza, como dicen, «pneumática» y omnipresente, o la redujera a los límites de un simbolismo, como si este augustísimo Sacramento no consistiera sino tan sólo en un signo eficaz *de la presencia espiritual de Cristo y de su íntima unión con los fieles del Cuerpo Místico.*

Verdad es que acerca del simbolismo eucarístico, sobre todo con referencia a la unidad de la Iglesia, han tratado mucho los Padres y Doctores escolásticos. El Concilio de Trento, al resumir su doctrina, enseña que nuestro Salvador dejó en su Iglesia la Eucaristía *como un símbolo... de su unidad y de la caridad con la que quiso estuvieran íntimamente unidos entre sí todos los cristianos, y por lo tanto, símbolo de aquel único Cuerpo del cual El es la Cabeza.*

Ya en los comienzos de la literatura cristiana, a propósito de este asunto escribió el autor desconocido de la obra llamada *Didaché o Doctrina de los doce Apóstoles: Por lo que toca a la Eucaristía, dad gracias así... como este pan partido estaba antes disperso sobre los montes y recogido se hizo uno, así se reúna tu Iglesia desde los confines de la tierra en tu reino.*

Igualmente San Cipriano, defendiendo la unidad de la Iglesia contra el cisma, dice: *Finalmente, los mismos sacrificios del Señor manifiestan la unanimidad de los cristianos, entrelazada con sólida e indisoluble caridad. Porque cuando el Señor llama Cuerpo suyo al pan integrado por la unión de muchos granos, El está indicando la unión de nuestro pueblo, a quien El sostenía; y cuando llama Sangre suya al vino exprimido de muchos granos y racimos y que unidos forman una cosa, indica igualmente nuestra grey, compuesta de una multitud reunida entre sí.*

Por lo demás, a todos se había adelantado el Apóstol, cuando escribía a los Corintios: *Porque el pan es uno solo, constituimos un solo cuerpo todos los que participamos de un solo pan.*

Pero si el simbolismo eucarístico nos hace comprender bien el efecto propio de este sacramento, que es la unidad del Cuerpo Místico, no explica, sin embargo, ni expresa la naturaleza del Sacramento por la cual éste se distingue de los demás. Porque la perpetua instrucción impartida por la Iglesia a los catecúmenos, el sentido del pueblo cristiano, la doctrina definida por el Concilio de Trento, y las mismas palabras de Cristo, al instituir la santísima Eucaristía, nos obligan a profesar que *la Eucaristía es la carne de nuestro Salvador Jesucristo, que padeció por nuestros pecados, y al que el Padre,*

por su bondad, ha resucitado. A estas palabras de San Ignacio de Antioquía Nos agrada añadir las de Teodoro de Mopsuestia, fiel testigo en esta materia de la fe de la Iglesia, cuando decía al pueblo: Porque el Señor no dijo: Esto es un símbolo de mi cuerpo, y esto un símbolo de mi sangre, sino: Esto es mi cuerpo y mi sangre. Nos enseña a no considerar la naturaleza de la cosa propuesta a los sentidos, ya que con la acción de gracias y las palabras pronunciadas sobre ella se ha cambiado en su carne y sangre.

Apoyado en esta fe de la Iglesia, el Concilio de Trento *abierta y simplemente afirma que en el benéfico sacramento de la santa Eucaristía, después de la consagración del pan y del vino, se contiene bajo la apariencia de estas cosas sensibles, verdadera, real y substancialmente Nuestro Señor Jesucristo, verdadero Dios y verdadero hombre. Por lo tanto, nuestro Salvador está presente según su humanidad, no sólo a la derecha del Padre, según el modo natural de existir, sino al mismo tiempo también en el Sacramento de la Eucaristía con un modo de existir que si bien apenas podemos expresar con las palabras podemos, sin embargo, alcanzar con la razón ilustrada por la fe y debemos creer firmísimamente que para Dios es posible.*

CRISTO SEÑOR ESTÁ PRESENTE EN EL SACRAMENTO DE LA EUCARISTÍA POR LA TRANSUBSTANCIACIÓN

Mas para que nadie entienda erróneamente este modo de presencia, que supera las leyes de la naturaleza y constituye en su género el mayor de los milagros, es necesario escuchar con docilidad la voz de la iglesia que enseña y ora. Esta voz que, en efecto, constituye un eco perenne de la voz de Cristo, nos asegura que Cristo no se hace presente en este Sacramento sino por la conversión de toda la substancia del pan en su cuerpo y de toda la substancia del vino en su sangre; conversión admirable y singular, que la Iglesia católica justamente y con propiedad llama transubstanciación. Realizada la *transubstanciación*, las especies del pan y del vino adquieren sin duda un nuevo significado y un nuevo fin, puesto que ya no son el pan ordinario y la ordinaria bebida, sino el signo de una cosa sagrada, y signo de un alimento espiritual; pero ya por ello adquieren un nuevo significado y un nuevo fin, puesto que contienen una nueva *realidad* que con razón denominamos *ontológica*.

Porque bajo dichas especies ya no existe lo que antes había, sino una cosa completamente diversa; y esto no tan sólo por el juicio de la fe de la Iglesia, sino por la realidad objetiva, puesto que, convertida la substancia o naturaleza

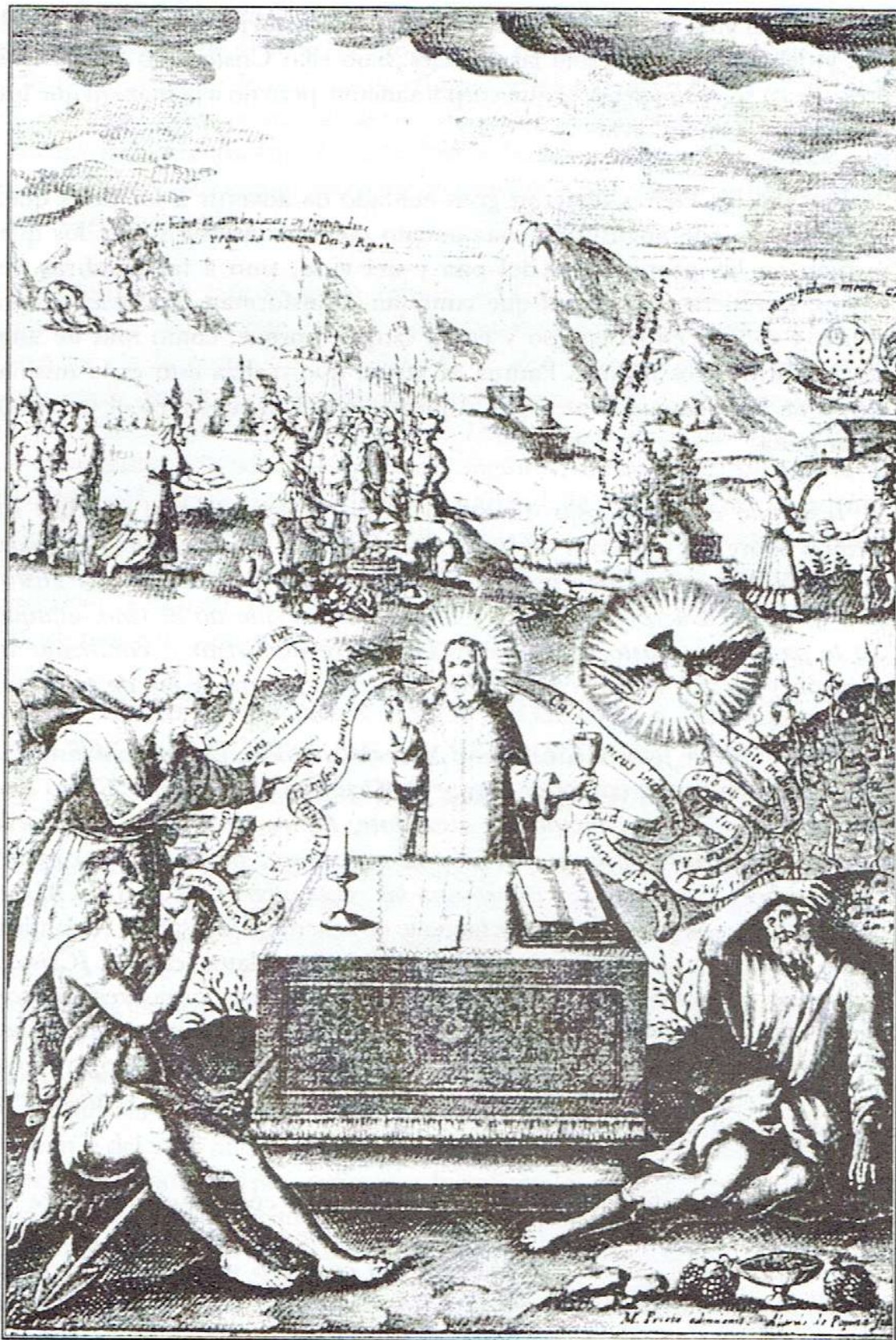
del pan y del vino en el cuerpo y en la sangre de Cristo, no queda ya nada del pan y del vino, sino tan sólo las especies: bajo ellas Cristo todo entero está presente en su *realidad* física, aun corporalmente, pero no a la manera que los cuerpos están en un lugar.

Por ello los Padres tuvieron gran cuidado de advertir a los fieles que, al considerar este augustísimo sacramento creyeran no a los sentidos que se fijan en las propiedades del pan y del vino, sino a las palabras de Cristo, que tienen tal virtud que cambian, transforman, *transelementan* el pan y el vino en su cuerpo y en su sangre; porque, como más de una vez lo afirman los mismos Padres, la virtud que realiza esto es la misma virtud de Dios omnipotente, que al principio del tiempo creó el universo de la nada.

Instruido en estas cosas -dice San Cirilo de Jerusalén al concluir su sermón sobre los misterios de la fe- *e imbuido de una certísima fe, para lo cual lo que parece pan no es pan, no obstante la sensación del gusto, sino que es el Cuerpo de Cristo; y lo que parece vino no es vino, aunque así le parezca al gusto, sino que es la Sangre de Cristo...; confirmar tu corazón y come ese pan como algo espiritual y alegra la faz de tu alma.*

E insiste San Juan Crisóstomo: *No es el hombre quien convierte las cosas ofrecidas en el cuerpo y sangre de Cristo, sino el mismo Cristo que por nosotros fue crucificado. El sacerdote, figura de Cristo, pronuncia aquellas palabras, pero su virtud y la gracia son de Dios. Esto es mi cuerpo, dice. Y esta palabra transforma las cosas ofrecidas.* Y con el Obispo de Constantinopla Juan, está perfectamente de acuerdo el Obispo de Alejandría Cirilo, cuando en su comentario al Evangelio de San Mateo, escribe: *[Cristo], señalando, dijo: Esto es mi cuerpo, y esta es mi sangre, para que no creas que son simples figuras las cosas que se ven, sino que las cosas ofrecidas son transformadas, de manera misteriosa pero realmente por Dios omnipotente, en el cuerpo y en la sangre de Cristo, por cuya participación recibimos la virtud vivificante y santificadora de Cristo.*

Y Ambrosio, Obispo de Milán, hablando con claridad sobre la conversión eucarística, dice: *Convenzámonos de que esto no es lo que la naturaleza formó, sino lo que la bendición consagró y que la fuerza de la bendición es mayor que la de la naturaleza, porque con la bendición aun la misma naturaleza se cambia.* Y queriendo confirmar la verdad del misterio, propone muchos ejemplos de milagros narrados en la Escritura, entre los cuales el nacimiento de Jesús de la Virgen María, y luego, volviéndose a la



Alegoría Eucarística

creación concluye: *Por lo tanto, la palabra de Cristo, que ha podido hacer de la nada lo que no existía, ¿no puede acaso cambiar las cosas que ya existen, en lo que no eran? Pues no es menos dar a las cosas su propia naturaleza, que cambiársela.*

Ni es necesario aducir ya muchos testimonios. Más útil es recordar la firmeza de la fe con que la Iglesia, con unánime concordia, resistió a Berengario, quien, cediendo a dificultades sugeridas por la razón humana, fue el primero que se atrevió a negar la conversión eucarística. La Iglesia le amenazó repetidas veces con la condena si no se retractaba. Y por eso San Gregorio VII, Nuestro Predecesor, le impuso prestar un juramento en estos términos: *Creo de corazón y abiertamente confieso que el pan y el vino que se colocan en el altar, por el misterio de la oración sagrada, y por las palabras de nuestro Redentor, se convierten substancialmente en la verdadera, propia y vivificante carne y sangre de Nuestro Señor Jesucristo, y que después de la consagración está el verdadero cuerpo de Cristo, que nació de la Virgen, y que ofrecido por la salvación del mundo estuvo pendiente de la cruz, y que está sentado a la derecha del Padre; y que está la verdadera sangre de Cristo, que brotó de su costado, y ello no sólo por signo y virtud del sacramento, sino aun en la propiedad de la naturaleza y en la realidad de la substancia.*

Acorde con estas palabras, dando así admirable ejemplo de la firmeza de la fe católica, está todo cuanto los Concilios Ecuménicos Lateranense, Constanciense, Florentino y, finalmente, el Tridentino enseñaron de un modo constante sobre el misterio de la conversión eucarística, ya exponiendo la doctrina de la Iglesia, ya condenando los errores.

Después del Concilio de Trento, Nuestro Predecesor Pío VI advirtió seriamente contra los errores del Sínodo de Pistoya, que los párrocos, que tienen el deber de enseñar, no descuiden hablar de la transubstanciación, que es uno de los artículos de la fe.

También Nuestro Predecesor Pío XII, de f.m, recordó los límites que no deben pasar todos los que discuten con sutilezas sobre el misterio de la transubstanciación. Nos mismo, en el reciente Congreso Nacional Italiano Eucarístico de Pisa, cumpliendo Nuestro deber apostólico hemos dado público y solemne testimonio de la fe de la Iglesia.

Por lo demás, la Iglesia católica, no sólo ha enseñado siempre la fe sobre a presencia del Cuerpo y Sangre de Cristo en la Eucaristía, sino que la ha vivido también, adorando en todos los tiempos Sacramento tan grande

con el culto latréutico que tan sólo a Dios es debido. Culto sobre el cual escribe San Agustín: *En esta misma carne [el Señor] ha caminado aquí y esta misma carne nos la ha dado de comer para la salvación; y ninguno come esta carne sin haberla adorado antes..., de modo que no pecamos adorándola; antes al contrario, pecamos si no la adoramos.*

DEL CULTO LATRÉUTICO DEBIDO AL SACRAMENTO EUCARÍSTICO

La Iglesia católica rinde este culto latréutico al Sacramento Eucarístico, no sólo durante la Misa, sino también fuera de su celebración, conservando con la máxima diligencia las hostias consagradas, presentándolas a la solemne veneración de los fieles cristianos, llevándolas en procesión con alegría de la multitud del pueblo cristiano.

De esta veneración tenemos muchos testimonios en los antiguos documentos de la Iglesia. Pues los Pastores de la Iglesia siempre exhortaban solícitamente a los fieles a que conservaran con suma diligencia la Eucaristía que llevaban a su casa. *En verdad, el Cuerpo de Cristo debe ser comido y no despreciado por los fieles*, amonesta gravemente San Hipólito.

Consta que los fieles creían, y con razón, que pecaban, según recuerda Orígenes, cuando, luego de haber recibido [para llevarlo] el Cuerpo del Señor, aun conservándolo con todo cuidado y veneración, se les caía algún fragmento suyo por negligencia.

Que los mismos Pastores reprobaban fuertemente cualquier defecto de debida reverencia, lo atestigua Novaciano digno de fe en esto, cuando juzga merecedor de reprobación a quien, *saliendo de la celebración dominical y llevando aún consigo, como se suele, la Eucaristía..., lleva el Cuerpo Santo del Señor de acá para allá, corriendo a los espectáculos y no a su casa.*

Todavía más: San Cirilo de Alejandría rechaza como locura la opinión de quienes sostenían que la Eucaristía no sirve nada para la santificación, cuando se trata de algún residuo de ella guardado para el día siguiente: *Pues ni se altera Cristo, dice, ni se muda su sagrado Cuerpo, sino que persevera siempre en él la fuerza, la potencia y la gracia vivificante.*

Ni se debe olvidar que antiguamente los fieles, ya se encontrasen bajo la violencia de la persecución, ya por amor de la vida monástica viviesen en la soledad, solían alimentarse diariamente con la Eucaristía, tomando la sagrada

Comunión aun con sus propias manos, cuando estaba ausente el Sacerdote o el Diácono.

No decimos esto, sin embargo, para que se cambie el modo de custodiar la Eucaristía o de recibir la santa Comunión, establecido después por las leyes eclesiásticas y todavía hoy vigente, sino sólo para congratularnos de la única fe de la Iglesia, que permanece siempre la misma.

De esta única fe ha nacido también la fiesta del *Corpus Christi*, que, especialmente por obra de la sierva de Dios Santa Juliana de Mont Cornillon, fue celebrada por primera vez en la diócesis de Lieja, y que Nuestro Predecesor Urbano IV extendió a toda la Iglesia; y de aquella fe han nacido también otras muchas instituciones de piedad eucarística que, bajo la inspiración de la gracia divina, se han multiplicado cada vez más, y con las cuales la Iglesia católica, casi a porfía, se esfuerza en rendir homenaje a Cristo, ya para darle las gracias por don tan grande, ya para implorar su misericordia. ■



La Pascua Eterna

Francisco Morera

En el Libro del Éxodo Dios da una orden a Moisés: *“Ustedes harán recuerdo de este día año tras año y lo celebraran con una fiesta en honor a Yavé , esta ley es para siempre: los descendientes de ustedes no dejarán de celebrar este día”* (Ex 12, 14).

Con estas palabras Adonay establece la fiesta perpetua de la Pascua, o como la llaman los hebreos *Jag Hapesaj*, fiesta que va a hablar al corazón israelita de la liberación de la esclavitud egipcia y, con el correr del tiempo, de la esperanza de la venida del Mesías prometido. La Pascua sirve también de etapa en el camino de la redención y testimonio del privilegio, arduamente obtenido de ser hombres libres. Una tradición de la época bíblica decía que la redención se efectuaría en el mes de Nisan (Abril), en tiempo de la Pascua. La Pascua es pues tiempo de redención y de liberación.

¿Cuál era el punto culminante de esta festividad? Se puede decir que el punto culminante se daba en dos etapas. La primera, el sacrificio del cordero pascual y la aspersion de los marcos de las puertas con su sangre y, en segundo lugar, la cena pascual.

El Sacrificio Pascual del cordero es narrado también en el Libro del Éxodo, “tendría que ser de un cordero de un año, macho y se sacrificara a la caída de la tarde...el sacrificio se

efectuaría en el templo, la sangre del cordero se sacaba y se depositaba en un recipiente el cual era llevado a la casa para rociar las puertas en 'sentido de salvación sobre la muerte' (reminiscencia de la noche de Egipto).

¿Cómo se celebraba la Cena Pascual? Esta cena tenía un carácter litúrgico que se centraba en el *Hagada shel pesaj*, que es un libro que contiene el relato del Éxodo sobre la liberación de Israel, comentarios de la Midrash, material del Talmud, plegarias, bendiciones y Salmos, todo esto proveniente de la época del Segundo Templo y el *Seder* que es el orden en que se desarrolla esta cena.

La Cena Pascual se compone de los siguientes elementos:

1. Kadesh o santificación, que no es más que la recitación de la bendición sobre el vino;
2. Rejatz o lavado de las manos ;
3. Carpas, verduras, generalmente perejil o rábano remojado en agua salada;
4. Yajatz, división de la Matza intermedia (tres panes sin levadura) con el AFIKOMEN que se esconde y se busca al final de la cena, partiéndose y repartiéndose entre los invitados;
5. Maguid, Relato de la historia (hagada) con sus cuatro preguntas y la consiguiente narración;
6. Rajatz, segundo lavado de las

manos por todos los presentes antes de partir el pan;

7. Motzi-Matza, Bendiciones sobre el pan;
8. Maror, hierba amarga remojada en Jaroset (mezcla de manzanas y nueces);
9. Corej, comida de matza y maror;
10. Shuljan Orej, mesa para la comida del *Seder*;
11. Tzafun, búsqueda del Afikomen (quien lo encuentra recibe un premio) y su comida como último recuerdo del cordero pascual;
12. Barej, bendición y acción de gracias;
13. Nirtza, despedida del *Seder*.

Este es el orden de la cena Pascual desde los tiempos bíblicos hasta el día de hoy, comida llena de simbolismo, donde se mezcla el cordero inocente que muere por la salvación de Israel y la esperanza de la futura redención simbolizada en las cuatro copas del *Seder*:

1. Copa de la bendición,
2. Copa las plagas ,
3. Copa de la redención,
4. Copa de las Alabanzas ,
5. Copa de Elías .

Estas copas recuerdan la *Redención* y se asocian como enseñanza y mensaje a los cuatro términos de la redención mencionados en el Exodo: "Os sacaréos libertaré.....os redimiré....y os tomaré para mí como pueblo" (Ex 6, 6-7),

y la quinta copa que recuerda que el Mesías vendrá en este mes a redimirnos. Los Evangelios relatan que Jesucristo, como judío sujeto a la Ley, celebró la Pascua, sobre todo la última en vísperas de su muerte, cuando dijo :

“ *En verdad he deseado muchísimo comer esta Pascua con ustedes* (Lc 22,15).

¿Qué tenía de especial esta Pascua para que Jesús la deseara tanto? Esta Pascua sería *La Pascua de las Pascuas*. Toda las antiguas celebraciones Pascuales eran prefiguración de ésta que Jesús; comienza la víspera de su pasión, el lema de *Liberación* y de la *Redención* nunca sería tan real y cumplido como esta noche, además esta Pascua sería el enlace entre la antigua Pascua y la Nueva, Jesús mismo nos daría la pauta de cómo celebrarla.

En el comienzo del Evangelio según San Juan, se presenta a Jesús con un título inusual... Juan el Bautista llama a Jesús “Cordero de Dios” (Jn 1,36) título nunca dado a ningún personaje bíblico, título que relacionaba a Jesús con el “Cordero Pascual” que “moría por la salvación de los que se cobijaban bajo su sangre y que se *comía* íntegramente en la Cena-celebración de la Pascua.

¿Qué hizo Jesucristo en la cena Pascual? Una característica esencial es que ningún evangelista nos muestra la presencia de cordero alguno en

dicha cena, algo impensable en esta celebración. Esto tiene su explicación: en las leyes orales (hoy Mishna) se decía que si alguien tenía impedimento serio (como salir de viaje) podía celebrar la cena antes de la Pascua, Jesús tenía que morir la víspera de la fiesta y por este motivo adelanta la cena. Los que adelantaban la cena no podían tener cordero, pues el cordero se sacrificaba en el templo “entre la caída de las dos tardes”, estas personas ponían un hueso asado en señal del cordero quedando la celebración Pascual tal como se celebra hoy en día por los israelitas. Jesús tomó esta iniciativa con toda intención porque Él iba a ocupar el lugar del Cordero Pascual; porque Él es este cordero, el Cordero de la Nueva Alianza.

Hay que recordar qué dicen los Evangelios de esta celebración Pascual de Jesús.

San Lucas es quien da un poco más de datos, ya que nos habla de “dos copas”, (Lc 22, 15) y (Lc 22, 20). Jesús siguió el antiguo *Seder* de la Hagada, muy parecido al de hoy, seguramente tomó la copa de la “bendición” al comienzo de la cena y después dió la segunda copa, o copa de las plagas a sus discípulos y bebió el también en recuerdo de la ira que Dios reserva para aquellos que *no* cumplen su voluntad (Ex 6, 14 ss.). Sin embargo, dice unas palabras enigmáticas “*No volveré a beber del fruto de la vid hasta que llegue el reino de Dios*”. A continuación, si-

guiendo el *Seder*, tomó el *Aficomen*, -recordemos que el *Aficomen* era el pan del medio de las tres rodajas de *Matza*-, que se escondía y se buscaba al final de la cena; este pan es el segundo de los tres y en la creencia Trinitaria nos recuerda al Hijo, Segunda Persona de la Trinidad.

Este pan había representado a Jesús mismo por siglos de celebraciones pascuales y hoy toma verdadero significado al decir “este es mi cuerpo que será entregado por ustedes”. Jesucristo hace referencia al “Cordero Pascual” que se entregaba y sacrificaba para *liberación y redención* de su pueblo. En este momento, Jesús ocupa el lugar del cordero sacrificado en esta nueva cena, ya que Él es el Cordero Pascual de la Nueva Alianza, que se come verdaderamente no como un mero símbolo, sino realmente, y que al igual que el *Aficomen* quien lo encuentra se lleva un premio, que es la vida eterna.

Después, Jesucristo toma la tercera copa que en el *Seder* Pascual corresponde a la *Copa de la Redención* y dice: “*beban, porque esta es mi sangre, Sangre de la Alianza que será derramada por una muchedumbre para el perdón de los pecados*”. Esta es la culminación de la antigua Pascua y el comienzo de la nueva. La “*Copa de la Redención*” que por siglos venía anunciando al Pueblo de Israel que el Mesías vendría a redimirlos toma su sentido real en boca de Jesús. Realmente va a ser

su verdadera sangre quien va a traer esta redención ,por esto la tercera copa pasa a la Nueva Pascua como signo de liberación al convertirse el vino de esta tercera copa en su Sangre Redentora.

En este momento sucede algo inaudito, Jesucristo termina la cena de una forma abrupta. Primeramente, no toma de esta copa, rompiendo de esta forma el *Seder*. Ha dicho que no volvería a tomar vino “hasta que llegara el reino de su Padre” y después de los cantos salen a la oscuridad de la noche; por lo tanto no ponen la copa de Elías. Jesús había dicho que Elías había venido ya (Mt 11, 14) por lo que esta copa era innecesaria. Se cantan los salmos del Hallel y abandonan la casa...Hecho verdaderamente extraño, pues los judíos tenían que terminar la Cena Pascual o no se daba por cumplido el precepto.

Esto se entiende mirando la cima del Calvario. Mateo dice que “le dieron a beber vino mezclado con hiel, Jesús lo probó, *pero no quiso beberlo*”(Mt 27, 34). Él, fiel a lo prometido en la cena, rehusó tomar el vino, sin embargo el Evangelio según San Juan (19, 29 y 30) nos dice que Cristo mismo lo pidió y lo bebió en lo alto de la Cruz, a continuación dijo: *Todo esta cumplido*. Este vino bebido en la Cruz cumple la misión de Cristo. ¿Qué importancia tenía este vino?

Cristo dice la noche de la Cena, “que no bebería más del vino hasta que llegara el reino de su Padre”, evi-

dentamente no se refiere al Reino Celestial, Cristo es muy claro cuando se refiere al cielo o a la vida eterna.

¿Cuál es el “reino” del Padre de Cristo?

En Getsemaní Cristo clamaba “Padre, aparta esta copa de mí... pero que no se *haga mi voluntad sino la tuya*”.

Hay una gran conexión con esta copa y el Reino de Dios; el Reino de Dios es de aquellos que hacen la voluntad del Padre. Cristo, en lo alto de la Cruz cumple perfectamente esta voluntad del Padre, por lo tanto está en la plenitud del Reino de Dios, y es aquí, -en esta plenitud de la voluntad del Padre- donde Jesús bebe la cuarta copa de la Cena Pascual, su Copa de la Redención, y con esto se termina la Antigua Alianza y comienza la Nueva, todo ligado por la Cena Pascual de *Liberación y Redención*, la Cena del Cordero. Por lo tanto la Cena Pascual de Cristo-Jesús termina en la Cruz. A esto se refería cuando dijo en las bodas de Canáa (Galilea) que “aún no había llegado su hora”. Su hora llegaría en lo alto de la Cruz; ésta es la boda del Cordero con la Iglesia donde El dió vino nuevo, el vino de la Nueva Alianza.

El culto central de la Iglesia Católica desde la época Apostólica es la Eucaristía. Ya San Pablo decía a los Corintios en su Primera Carta (11, 23 ss) que “*Había recibido una Tradición que a su vez transmitía*”

¿Qué Tradición era ésta?

Para que se forme una tradición hace falta varias generaciones; San Pablo escribe esta carta en el año 57 de nuestra era, luego ésta tiene que ser una Tradición que viene desde los tiempos del Señor. ¿Cuál era esta? La Eucaristía. Sigue diciendo Pablo “*Así, pues, cada ve* era el centro del culto y de la vida del creyente y esta Eucaristía proclamaba e iba a proclamar no la resurrección, sino la muerte del Señor hasta el fin de la historia, por esto es un “Memorial” (Zikkaron), que en ninguna forma quiere decir “acto simbólico”. Es la recordación de la Redención tal como lo era la antigua Pascua. Los Padres Apostólicos hablaban abundantemente de la Eucaristía como punto central de la vida cristiana.

Ya Ignacio de Antioquía decía en su carta a los Filadelfos en el año 107 “Poned todo ahínco en usar una sola Eucaristía; porque una sola es la carne de Jesucristo y uno solo es el cáliz para unirnos con su sangre y un solo altar al igual que hay un solo Obispo”, luego entonces la Iglesia lleva celebrando por casi 2000 años como culto central de la Fe no un culto de predicación con cantos inspirados sino la Eucaristía, culto que tiene su raíz en la celebración Pascual del Pueblo Hebreo.

San Justino, en el año 150 describía cómo celebraban los cristianos la Eucaristía: “El día que se llama del sol, se celebra una reunión de todos

los que habitan en las ciudades o en los campos, allí se leen en cuanto el tiempo lo permite, las memorias de los Apóstoles o de los Profetas; luego cuando el lector termina el presidente, generalmente el Obispo, hace una exhortación. Seguidamente nos levantamos todos a una y elevamos nuestras plegarias.

Cuando se termina se ofrece pan y vino y el presidente según su inspiración eleva igualmente la plegaria eucarística y el pueblo responde Amén. Viene a continuación la distribución de la Eucaristía y su envío mediante los diáconos a los ausentes". Más o menos lo que se celebra hoy después de 1850 años en todas las Iglesias Católicas del mundo. Jesucristo celebra la primera Eucaristía dentro de una cena Pascual Judía y de ella toma sus elementos el culto católico. Ahora bien, esta cena Pascual Judía tenía un aspecto sacrificial, antes de comer el cordero este era sacrificado "en el templo" como señal de la redención de Israel...después venía la Cena, por esto la Iglesia desde los primeros tiempos ha llamado a la Eucaristía "SACRIFICIO". La Eucaristía es la renovación del sacrificio de Cristo en la cruz del Calvario; decimos renovación, no repetición...este sacrificio no se puede repetir, pues es único y suficiente. En la Eucaristía, de una forma misteriosa se renueva el mismo sacrificio. Renovación quiere decir actualización de la salvación que Jesucristo da, sacrificio incruento, pero sacrificio al fin.

El Libro del Apocalipsis da una clara visión de este sacrificio Eucarístico. Este Libro es en opinión del doctor Scott Han (ex Pastor Presbiteriano) el " más Católico de los libros" Libro que trae una "liturgia celestial" muy parecida a la Eucaristía Católica. Cuando todo esto se entiende, el libro se hace más claro a nuestro entendimiento y se convierte en una verdadera "revelación". Si se tiene en cuenta que Justino, en el pasaje anteriormente mencionado, describe la liturgia dominical de los cristianos a sólo cuatro décadas de escribir Juan el Apocalipsis, hay que llegar a la conclusión de que ya la Iglesia celebraba una liturgia muy parecida a la nuestra en los tiempos joánicos; es muy interesante que en el capítulo primero del Apocalipsis (Ap 1, 10), donde Juan dice que tiene la visión celestial el día del Señor, o sea el domingo, el mismo día en que se ha celebrado por siglos la liturgia central de la Iglesia. Juan tiene en el día litúrgico católico por excelencia una revelación del mismo Señor, donde le pide que este mensaje sea escuchado "*Dichoso el que la lee, dichosos los que la oyen*" (Ap 1, 3) o sea, es un libro para que uno (en singular) lo lea y otros (dichosos, oyen, en plural) lo escuchen, es un libro para proclamar tal como se hace en la liturgia de la Palabra en la Misa y como se hacía ya en tiempos de Justino, o sea que vemos claramente que el Apocalipsis comienza con la proclamación de la Palabra de Dios para que todos los que la escuchen y obedezcan vivan el día de la llegada del Señor, el

Apocalipsis tal como nuestra Eucaristía, comienza con una liturgia de la Palabra; ¿qué se propone con esta liturgia? Amonestar al creyente, confrontarlo con la Palabra de Dios para que esta resurja en su vida y la cambie.

Así comienza el Apocalipsis, amonestando a las Iglesias contra sus errores para que no sean borradas del Libro de la Vida, después marcando la diferencia "La Mujer Vestida de Sol" comienza el tiempo en que prepara al creyente para la gran batalla de la Fe contra el Anticristo y así preparar la venida del Mesías...el Apocalipsis termina con las Bodas del Cordero y su Iglesia.

De la misma forma se desarrolla la liturgia Eucarística. Comienza con una exhortación de la Palabra de Dios para edificación del creyente y para su conversión, y termina con el banquete de Bodas del Cordero que es la comunión.

La palabra griega *Apokalypsis* era utilizada para el día en que terminaba toda una semana de fiesta de las bodas judías (7 días). El *Apokalypsis* era el día en que el novio levantaba el velo de la novia y la veía por primera vez; Pablo (Ef 5) llama a la Iglesia "La novia de Cristo".

El punto culminante del Apocalipsis se encuentra en el capítulo 19, versículos del 5 al 9, donde el Apóstol nos habla del "banquete de las

bodas del cordero". La Eucaristía es este "banquete de bodas" es el *Apokalypsis* donde el Cordero levanta el velo de la Iglesia, en este momento la Iglesia se une con el cielo en la Adoración "al que está sentado en el trono" y se regocija en este banquete nupcial. Los Ángeles colaboran con los hombres en esta liturgia terreno-celestial, por esto el Ángel dice a Juan que él es "consiervo suyo" (Apc 19,10).

Es notable que el Libro del Apocalipsis llame a Jesucristo *Cordero de Dios* 28 veces. Juan ve delante del trono al Cordero Sacrificado y puede abrir el libro recibiendo la adoración celestial; es significativo que Juan no ve a Cristo resucitado y victorioso sino al Cordero Sacrificado lo que querría decir que está vigente el único sacrificio de Cristo; claramente Juan se refiere a que Jesucristo aún sigue *propiciándonos* con su único y suficiente sacrificio de forma misteriosa (sacramentum). Esta es la Misa, la Nueva Cena del Cordero, cena y Sacrificio Pascual al mismo tiempo. ■





Cristo Resucitado
Bernardo Bitti
Iglesia de la Compañía (Arequipa, Perú)

Breve Historia de la importancia de la Eucaristía en la Iglesia hasta fines de la Edad Media

Fernando Janssen F.

Pontificia Universidad
Católica del Perú

La Eucaristía ha desempeñado un papel fundamental en la Iglesia a lo largo del tiempo. En este artículo se intenta realizar una rápida revisión de los momentos y discusiones más saltantes que surgieron en la Edad Antigua y Media sobre este tema; abarcando por ello desde el siglo I hasta fines del siglo XV. El lapso estudiado no sólo es cronológico sino ideológico, pues durante el siglo XVI varios puntos que eran discutidos por algunos herejes serán revitalizados, y con ello dejará de existir un único concepto cuando se haga referencia a ella. Este trabajo intentará mostrar que el culto a la Eucaristía estaba extendido por toda Europa a mediados de la Edad Media y por ello el establecimiento de la festividad del Corpus Christi responde más al altísimo fervor religioso en el que se tenía a la Eucaristía que a una imposición eclesiástica.

La referencia más antigua de la Eucaristía es anterior a la misma redacción escrita de los Evangelios pues se remonta a una fecha alrededor del año 56, fecha por la cual escribió San Pablo la Primera Carta a los Corintios; allí se encuentra la descripción más antigua de la Última Cena y de la institución de la Eucaristía¹. En los Evangelios tenemos referencias claras de ella no sólo en los relatos de Ésta en los de San Mateo, San Marcos y San Lucas sino también en el discurso eucarístico presente en el capítulo 6 del Evangelio según San Juan².

Se encuentra también referencia a la eucaristía en textos tan antiguos como la Didaché (escrita entre los años 100 y 150), que la describe como «manjar y

bebida espiritual», y la carta a la iglesia de Esmirna, redactada por San Ignacio de Antioquía (muerto en el 118), quien la define como «la carne de nuestro Salvador Jesucristo, la misma que padeció por nuestros pecados...». Además, la Eucaristía aparece en los escritos de algunas sectas gnósticas, como es el evangelio de Felipe, en el cual se reconoce a la eucaristía como uno de los misterios (sacramentos) de la secta³. Por último, se debe recordar la gran cantidad de motivos iconográficos relacionados con la Eucaristía que están presentes en el arte paleocristiano, como las pinturas realizadas en las catacumbas de San Calixto (Roma) y de Priscila que se remontan a fines del siglo II e inicios del III.

En ese último siglo, escribe de San Cipriano una carta conocida como *Sobre el sacramento del cáliz del Señor* carta 63. En ella presenta como central la idea del sacrificio. En ella se señala que el sacrificio del sacerdote es el sacrificio de Cristo: "...por cierto aquel sacerdote hace verdaderamente las veces de Cristo, el cual imita aquello que hizo Cristo, y entonces ofrece un sacrificio verdadero y lleno en la Iglesia a Dios Padre". Él también precisa que el pan y el vino son el cuerpo y la sangre del Señor. En el siglo siguiente es San Cirilo de Jerusalén el primero que para explicar la presencia real de Cristo en la Eucaristía. En su Catequesis sostiene que se ha producido un cambio de la substancia de los elementos, que se ha producido la transubstanciación.

La existencia de un día en el que se conmemoraba la Eucaristía está presente ya en el 448, pues el calendario de Polemio señala el 24 de marzo como el día que se celebraba la fiesta de *Natalis Calicis* (Natividad del Cáliz). Esta festividad fue absorbida por el ceremonial propio de la Semana Santa.

Es justamente esta pérdida la que señala la bula *Transiturus*, de 8 de septiembre de 1264, como la principal razón para la creación de la fiesta del *Corpus Christi*⁴. Además, iglesias como la siriaca, la armenia, la copta y la melquita presentan un día conmemorativo para tal don del cielo.

Sobre la necesidad de encontrarse en estado de gracia para poder recibir la comunión, aparte del claro testimonio paulino ya citado, se tiene el canon 9 del Concilio de Elvira (entre 300 y 306). Éste señala que las personas que viven en pecado no pueden recibir la comunión al tratar en su canon noveno a las mujeres que hubieran abandonado a sus maridos y que vivieran con otros hombres.

La comunión también indicaba la pertenencia o no a la Iglesia como lo indica la *Carta Consulenti tibi*, que el Papa Inocencio I envió a Exuperio, obispo de Tolouse, el 20 de febrero de 405. En la misiva se señala que los herejes novacianos que deseen reconciliarse con la iglesia deben ser perdonados, pero que se les debe restringir la comunión sólo al Viático, para evitar que crean que están plenamente incorporados a la Iglesia.

Además las actas del Segundo Concilio de Nicea del año 787 señalan que cualquier persona que piense o enseñe distinto a lo dispuesto por la Iglesia sea separada de la comunión, destino igual a la que debía sufrir cualquier obispo que se apodere por sus propios medios de la Iglesia. Y el Papa Inocencio II en la Carta *Testante Apostolo*, dirigida el 16 de julio de 1140 a Enrique obispo de Sens, señala que todos los seguidores y defensores de los errores de Pedro Abelardo deben ser alejados de los fieles y ligados con la excomunión.

El inicio de la Edad Media vino acompañado de un proceso de decaimiento cultural que se vio reflejado en una deficiente preparación del clero, que muchas veces ingresaba a la vida religiosa ya sea por razones políticas o buscando una forma segura de sustento más que por vocación divina. Esta circunstancia ocasionaba que no tuvieran muchas veces una adecuada formación teológica. A ello se une a una serie de ideas perniciosas que condicionaban la eficacia del Sacrificio Eucarístico al estado de gracia del sacerdote, lo cual desvalorizaba el acto tanto a los ojos del celebrante como a los de la gente común.

Pero paralelamente con este hecho se van dando una serie de sucesos milagrosos que reafirman la presencia divina en la Eucaristía. La importancia de estos reside en que va a ser el medio para que tanto la gente instruida de la época como los sencillos puedan tener una idea del gran

misterio que viven cada vez que se realice la misa. El primero de estos milagros eucarísticos y quizás el más importante ocurrió en la localidad de Lanciano (Italia) en el año 700.

Allí un sacerdote de la orden de San Basilio dudó del milagro que había realizado luego de pronunciar las palabras de la consagración y, en ese momento, contempló asombrado cómo la Hostia se convertía en un círculo de carne y el vino en sangre visible. La Hostia y el Vino se mantienen incorruptos hasta el día de hoy, si bien la sangre se ha aglutinado en cinco partículas de tamaño y forma irregular. Las investigaciones científicas realizadas entre 1574 y 1981 han señalado que la Carne es carne humana; aparecen tejidos correspondientes al miocardio, el endocarpio, el nervio vago y el ventrículo cardiaco izquierdo y la Sangre es sangre humana con las mismas proteínas y minerales que la sangre fresca.⁵

En 1010, en Ivorra (Cataluña) ante una tentación similar del reverendo Bernardo Olivier, comenzó a brotar Sangre del cáliz en tal cantidad que empapó los corporales y el pavimento de la capilla. De manera semejante, los exámenes científicos realizados en el siglo XX han señalado que se trata de sangre humana.

Acontecimientos similares se aplican al milagro eucarístico más conocido. Sucedió en 1263, ante un sacerdote de Bohemia. Cuando regresaba de una peregrinación a Roma hizo

misa en Bolsena y, según su testimonio, dudó de la transubstanciación de la eucaristía al momento de la elevación. Entonces, la hostia comenzó a sangrar con tanta intensidad que el corporal quedó empapado. El Papa Urbano IV ordenó que éste fuera llevado a Orvieto, donde se debía construir una catedral que conmemorara el hecho e instituyó al año siguiente la fiesta del Corpus Christi⁶.

También se dieron una serie de sucesos milagrosos relacionados con el trato irreverente que los sacerdotes daban a la Hostia Consagrada, como el ocurrido en Siena en el 1330. Sucedió que una Hostia consagrada, en lugar de ser colocada en un relicario, fue guardada en el breviario de un religioso. Cuando éste abrió el libro para dar la comunión a un enfermo encontró en su lugar dos manchas redondas de sangre⁷. De características similares es el milagro ocurrido en Santarem (Portugal) en el siglo XIII, cuando una mujer no ingirió la Eucaristía para llevarla luego a una bruja; allí la Hostia comenzó a sangrar y, del interior del baúl donde se había guardado, brotó durante la noche una luz brillante que despertó a los esposos, quienes declararon que vieron junto al baúl ángeles adorando la Eucaristía.

En estos siglos surgen también historias sobre el respeto que las almas sensibles otorgaban al Santísimo Sacramento, frente a la irreverencia otorgada por los hombres. El más conocido de estos relatos es el famoso

milagro de San Antonio y la burra (hacia la década del 1220). Se refiere que, en el cual ante los ojos atónitos de los cátaros, el animal, luego de estar tres días hambriento, se detuvo a adorar la Eucaristía antes de dirigirse a las pacas de heno. De ese mismo siglo es el relato que en Polonia las abejas ante una Hostia consagrada arrojada al piso construyeron una custodia de cera. Asimismo, en Alboraya (Valencia, España), se cuenta que tres peces recogieron y devolvieron al sacerdote tres Hostias consagradas al sacerdote, quien las había perdido al llevar el Viático a un enfermo.⁸

Existen también relatos en los cuales la Eucaristía se impone a las fuerzas de la naturaleza. Los dos casos más conocidos son los Avignon (Francia) y Turín (Italia). En el primer caso el río Sorge se desbordó la noche del 29 al 30 de noviembre de 1433 e inundó todos los alrededores menos la capilla de la Iglesia de la Santa Cruz, donde se encontraba expuesto el Santísimo. En el segundo caso, el 6 de junio de 1453, cuando una Hostia robada antes de caer al piso, al ser arrojada por el jumento frente a la iglesia de San Silvestre, se mantuvo en el aire hasta que un sacerdote colocó un cáliz bajo ella⁹.

También en el castillo de Chío, Luchente, cerca de Játiva (España), el 23 de febrero de 1239 ocurrió un hecho milagroso. Allí mientras se celebraba la misa los moros atacaron el lugar y el capellán ocultó seis Hostias

consagradas para protegerlas. Al finalizar la batalla se encontraron las seis Hostias empapadas en sangre y pegadas a los corporales. Los exámenes médicos realizados a los corporales de Daroca, llamados así por guardarse éstos en la ciudad de ese nombre, demostraron que era sangre humana.

No se debe olvidar que paralelamente con estos hechos milagrosos las mentes más brillantes de la iglesia trabajaban para explicar de la forma más comprensible un misterio tan grande. Así se tiene la Carta sobre el pan ácimo y el pan fermentado que San Anselmo, arzobispo de Canterbury, escribe a Valerano, obispo de Naubourg. En ella el santo reafirma que convirtió "en su cuerpo el pan" y que la consagración es válida tanto si se utiliza el pan ácimo, como se realiza de acuerdo al rito latino como en pan fermentado, de acuerdo al oriental¹⁰.

Santo Tomás de Aquino dedicó parte de su obra a exponer claramente los conceptos fundamentales relacionados con la Eucaristía. Pero él no sólo se dedicó a definir filosóficamente el misterio, sino que también compuso por encargo del Papa el oficio litúrgico de la fiesta del Corpus Christi. Entre los himnos compuestos se encuentran el *Lauda Sion* y el *Pange lingua, Tantum ergo*.

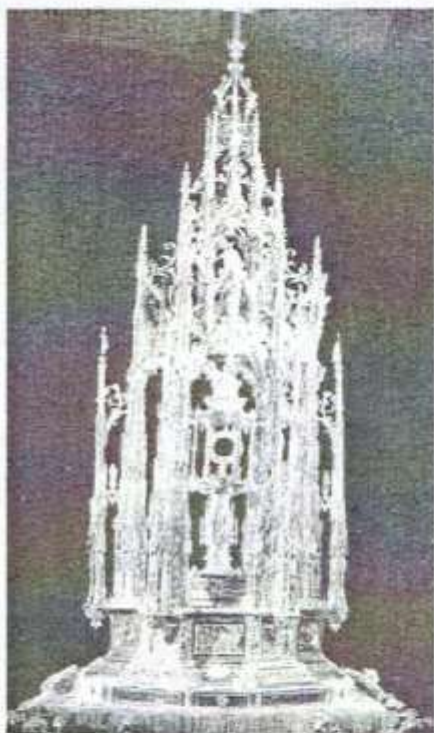
La eucaristía era uno de los puntos centrales de las disputas ideológicas de los albigenses, los valdenses y los cátaros y otros herejes. Berengario

(999-1088) sostenía el carácter simbólico de la eucaristía y, posteriormente los patarrinos negaban la doctrina agustina de que la transubstanciación es un don de Dios y afirmaban que no importaba la santidad de la persona que efectúa el acto para que este se realice.

Otros reducían el acto a la santidad del sacerdote o a la simple repetición de unas simples palabras mágicas, y reducían así el misterio al nivel de discusiones universitarias.

Contra todo esto la iglesia va a ir estableciendo una serie de medidas que buscan que las personas reconozcan que Nuestro Señor está presente realmente en la Eucaristía y debe establecer todo un ceremonial para recibirlo dignamente. Así se establecieron normas como las de dar sólo la comunión en la lengua, cuando el feligrés se encuentre de rodillas. Además, en el siglo XII se introdujo el rito de elevar la hostia, y posteriormente el cáliz, al momento de la consagración y el posterior desarrollo de la devoción a Cristo presente en el tabernáculo¹¹.

Es también dentro de contexto que debe entenderse las medidas tomadas por el IV concilio de Letrán (1215). Éste estableció la adopción definitiva del término transubstanciación, para expresar el cambio que se produce en el pan y el vino en el momento de la consagración, y dispuso que al menos en Pascua los fieles recibieran la comunión.



En este mismo sentido debe entenderse las medidas tomadas por el concilio de Constanza (1414-1418). El concilio además de condenar a Wicleff por negar, entre otros errores, la presencia real de Cristo en la Eucaristía, reafirmó la necesidad de mantener el ayuno eucarístico y estableció que la comunión bajo las dos especies quede reservada sólo al celebrante, debiendo sólo los feligreses limitarse a consumir la Hostia.

Quizás el exceso de respeto hacia el Santísimo Sacramento provocó que la comunión cotidiana no era frecuente, ni aún entre los religiosos y que se desarrollaran teorías como las de Bonageta y Juan de Latone. Ellos postularon una serie de proposiciones que fueron condenadas por la Inquisición el 8 de agosto de 1371. Entre otros puntos ellos enseñaban que ante la caída de una Hostia con-

sagrada a una cloaca, o al barro, u en otro lugar torpe, o era roída por un ratón, o comida por un bruto, o en todo caso era masticada por cualquier fiel; esto provocaba que dejara de estar presente en ella el cuerpo de Cristo y quedaba reducida únicamente a la substancia del pan.

Es en este contexto que las visiones de Santa Juliana de Lieja, en las que el Señor le solicita la creación de una fiesta en honor del Santísimo Sacramento tiene una rápida repercusión en el mundo occidental. La rápida aceptación que tuvo la fiesta del Corpus Christi muestra el respeto que la inmensa mayoría del pueblo cristiano tributaba a la Eucaristía.

Así, en Sevilla se realizó ya una fiesta en honor a la eucaristía durante el gobierno de Alfonso X «el Sabio» (1252-1284), y la procesión por las calles ya se daba en lugares tan distantes como Colonia en 1279, Hildesheim en 1301 y Augsburgo en 1305¹². Todo esto indica que la rápida aceptación de la fiesta por parte de la feligresía no se debe al concilio de Vienne en 1311 como ha sido sostenido recientemente por diversos autores que pretenden negar la vigencia de la eucaristía en el mundo antiguo y medieval¹³.

Todo esto demuestra que la Eucaristía siempre estuvo presente en la historia del cristianismo. Prueba que la iglesia siempre ha estado preocupada por la correcta comprensión de tan gran signo de la gracia divina y que el pueblo cristiano siempre ha



sentido un gran fervor y respeto por el Santísimo Sacramento. Cualquier tipo de afirmación contraria a lo anteriormente afirmado sólo podría encontrar sustento en una ideología que se sustente en la negación de los hechos históricos y de la verdad que de ellos se desprende. ■

Notas

¹ La referencia se encuentra en el capítulo 11, versículos 23-29.

² Todo esto descalificaría opiniones como la de Antoinette Molinié quien señala que la fiesta del Corpus Christi: «no celebra ningún episodio concreto de la vida Jesús» MOLINIÉ, Antoinette (ed.) *Celebrando el Nombre de Dios* Lima: Fondo Editorial de la Universidad Católica 1999. Página 11

³ El Evangelio de Felipe ya existía hacia el siglo III. QUASTEN, Johannes. *Patrología. Tomo I Hasta el Concilio de Nicea*. Madrid Biblioteca de Autores Cristianos. 1968. Página 133 SANTOS OTERO, Aurelio de. *Los Evangelios Apócrifos*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos. 1988. Sexta Edición. Páginas 709-710, 718, 720, 727 y 731. Ver sobre todo las sentencias 15, 23, 53 y 68.

⁴ Esto demuestra la falta de seriedad histórica de personas, como Molinié, que afirman con respecto a la fiesta de Corpus Christi que sienten «Admiración ante la audacia de quienes inventaron esta ceremonia» o que sostienen que todo fue «inventado

en el siglo XIII», o «Fue imaginada entre 1220 y 1240 por una mujer» o que siente «Admiración ante la audacia de quienes inventaron esta ceremonia» MOLINIÉ, Antoinette (ed.) Op. cit., pp. 9,11, 45 y 47.

⁵ Gran parte de la información relacionada con los milagros eucarísticos ha sido obtenida de la página Web de los Corazones Transpasados de Jesús y María.

www.corazones.org

⁶ Otros milagros eucarísticos ocurridos por dudas del celebrante al momento de la elevación son el de Cebreiro, en Galicia (España) hacia el siglo XIV y el de Guadalupe, en Cáceres (España) hacia 1420.

⁷ Las reliquias son guardadas hasta el día de hoy en la Basílica Inferior del Monasterio de Santa Rita en Casia.

⁸ Se debe tener en cuenta que el único de estos tres acontecimientos plenamente documentado es el último. El milagro de San Antonio sólo aparece registrado en documentos posteriores a su muerte.

⁹ Esta Hostia se mantuvo perfectamente conservada hasta 1584, cuando el Papa dispuso que fuera consumida.

¹⁰ Esta misma enseñanza es desarrollada en la bula *Laeternium coeli* de 6 de julio de 1439. En ella se señala que la transustanciación se realiza igualmente si se realiza en pan de trigo ázimo o fermentado de acuerdo a la costumbre de la Iglesia, sea oriental u occidental.

¹¹ HERTLING, Ludwig, S.I. *Historia de la Iglesia*. Barcelona: Editorial Herder. 1964, página 223.

¹² MOLINIÉ, Antoinette (ed.) Op. cit., Página 103. HEARTLING, Ludwig, S.I. Op.cit., página 224.

¹³ MOLINIÉ, Antoinette (ed.) Op.cit., páginas 9,11, 45 y 47. te (ed.) Op. cit., página 103. HFRTLING, Ludwig, S.I. Op.cit., página 224.



La Confirmación de Santa Rosa de Lima

La devoción a la Eucaristía en el Virreinato del Perú

Rafael Sánchez-Concha B.

Pontificia Universidad
Católica del Perú

Jesús sacramentado fue una de las principales devociones durante el virreinato. La presencia real de Cristo en la Eucaristía era asumida como un elemento indiscutible de la fe. Además, en aquel período histórico se tenía en el Cuerpo de Cristo al mejor referente de la sociedad, asumida en función de la trascendencia, y que era representada bajo la forma de un organismo humano, al que los juristas y teólogos llamaban «Cuerpo Místico» de República. Los acontecimientos que acaecían en torno del sacramento del altar constituyeron un indicador de las aspiraciones de los integrantes de la sociedad peruana entre los siglos XVI y XVIII. Vemos así que su profanación podía alterar íntegramente a la población de las ciudades y llevarla hasta el llanto y las muestras de público dolor a través de las procesiones de penitentes. Asimismo, su hallazgo y desagravio propiciaban la algarabía general entre los habitantes del Perú.

A lo largo de la historia virreinal se puede descubrir varios hechos relativos a la profunda creencia en la Eucaristía. Valga como ejemplo el sacrilegio que se produjo en Quito el 20 de enero de 1649 en la iglesia del convento de Santa Clara por unos sujetos que desfondaron el sagrario, tomaron el cáliz y dejaron las hostias regadas por el piso. Narra fray Diego de Córdoba y Salinas que Quito entero lloró la afrenta y que: [...] *todos sus vecinos se vistieron de luto, haciendo muchas plegarias y oraciones y una procesión de sangre, en que todos los religio-*

tos, el clero y la nobleza del pueblo fueron descalzos para aplacar la ira de Dios justamente indignado por el agravio tan atroz hecho a nuestra cabeza, Christo Sacramentado. Dos meses después, el 25 de marzo de ese mismo año, los habitantes de Lima dejaron mostrar su pesar por el acontecimiento de Quito a través de un homenaje al Santísimo con la exposición de la hostia durante todo el día, una misa pontifical y una procesión por las calles, que se ornamentaron con esmero. Se sabe que el entonces arzobispo de Lima Pedro de Villagómez redactó en honor a la Eucaristía unos versos que fueron recordados por los vecinos de la Ciudad de los Reyes, y que rezaban:

*Viva la fe que confiesa
el altísimo misterio
en que Cristo nos dejó
su divina Sangre y Cuerpo:
y que en la Virgen María
tomó nuestra carne el Verbo
que, con el divino Espíritu
y Dios Padre, es Dios Eterno.*

Este hecho, íntimamente relacionado con el milagro del Santo Niño de Eten (2 de junio de 1649), guarda gran semejanza con el robo del Santo Sacramento de Lima, que sucedió el 29 de enero de 1711. Un tal Francisco de Chávez sustrajo el cáliz lleno de hostias consagradas del altar mayor del Sagrario capitalino. Al día siguiente el virrey-arzobispo don Diego Ladrón de Guevara dispuso que se enlutaran las

torres de los templos. Gran parte de la población estalló en llanto, las campanas doblaron con tristeza y se organizaron procesiones de penitentes por toda la urbe. Dos días después un joven esclavo encontró las sagradas formas bajo un árbol, y fueron recogidas por el jesuita limeño Alonso Messía Bedoya. Luego del hallazgo, el dolor se tornó en público regocijo. De inmediato el vicesoberano ordenó que se organizase una procesión de desagravio, desde el lugar del descubrimiento (donde hoy se levanta la viceparroquia de Santa Liberata) hasta el Sagrario. La marcha congregó a los canónigos y a los frailes de las órdenes religiosas, que enrumbaron hacia la plaza mayor pasando por la calle del templo de Nuestra Señora de Copacabana. La pompa del cortejo fue realizada por cohetes que estallaban en el cielo, y también por la generosidad de los vecinos ricos que lanzaban monedas al viento. La fiesta duró tres días y fue clausurada con una corrida de toros.

La festividad de la Eucaristía era el Corpus Christi, conocida en otras latitudes como Corpus Domini. Ella era la de mayor significación durante el período hispánico, pues constituía la fiesta del Cuerpo Místico de República del virreinato, vale decir, de toda la sociedad católica del Perú. Sus orígenes se remontan a la promulgación de la bula *Transiturus*, por el papa Urbano IV, el 8 de setiembre de 1264. A través de ésta el pontífice

señaló la celebración anual del Santo Sacramento cada jueves siguiente al domingo de la Trinidad. Posteriormente, Juan XXII (1316-1334) declaró obligatoria su conmemoración. En el mismo siglo XIV el Corpus pasó a la Península Ibérica, específicamente a Cataluña. Se sabe que se celebró en Barcelona por vez primera en 1319. Fue en esa región de España donde se instauró esta tradición eucarística que llegó a perdurar hasta bien entrado el mundo moderno. Atestigua el cronista Pedro Juan Comes que en 1535 el mismo emperador Carlos V llevó por las calles de esa ciudad con dal una de las varas del palio.

El ánimo evangelizador del Estado virreinal en el Perú, motivado por las propuestas del concilio de Trento (1545-1563), llevó al virrey Francisco de Toledo en 1572 a iniciar de forma obligatoria las procesiones del Corpus en todo el virreinato. El sentido radicaba en el triunfo de la fe sobre la herejía y en el del cristianismo sobre las idolatrías indígenas. Es aquí donde descubrimos que la festividad coincide con los sentimientos de la población, y que, como ya dijimos, conformaba un cuerpo a imagen y semejanza del organismo humano. En los siglos XVI y XVII los habitantes del reino del Perú desde los esclavos hasta el virrey, de acuerdo con su naturaleza conformaban un «todo trascendente». La manifestación más consciente de ese «todo», era, sin lugar a dudas, la fiesta del Corpus

Christi. Ella era la festividad del cuerpo social, y por lo tanto la más importante de todo el período hispánico. De esta forma la población virreinal celebraba su comunión con la Eucaristía de acuerdo con la naturaleza que le había sido otorgada.

Cuenta Juan Antonio Suardo, clérigo curioso e informante de los sucesos que acaecieron en tiempos del virrey conde de Chinchón (1629-1639), que los habitantes de Lima, sintiéndose llamados a formar parte del Cuerpo de Cristo, salían todos los años en procesión por la plaza mayor, pero la noche anterior, en ese mismo lugar, derrochaban su dinero con luminarias y *muy ricas invenciones de fuego*, así como toda edificación pública estaba: [...] *a las mill maravillas colgada y aderezada* [sic]. De la procesión participaban el virrey y su corte, el arzobispo, los oidores, el Tribunal del Consulado, los dos cabildos, las órdenes religiosas, el clero secular, los miembros de la Universidad de San Marcos, las cofradías y los gremios. Por cierto, para los Corpus limeños no faltaban la “tarasca” y los “cabezudos”. Los primeros consistían en la figura de un animal monstruoso, comúnmente un dragón o una gran serpiente y servían para demostrar el dominio de la Eucaristía sobre las fuerzas adversas al cristianismo. Los segundos eran representaciones de gigantes con enormes y grotescas testas que encarnaban la soberbia y

otros pecados capitales, siempre vencidos por la religión.

En el Cuzco, en el último tercio del siglo XVII, su obispo don Manuel de Mollinedo y Angulo, cuyo episcopado cubrió entre 1674 y 1699, dejó sentada la tradición de las más suntuosas procesiones de esa ciudad. Un cuadro de varias piezas demuestra el orden de la sociedad. Allí desfilaban desde el prelado y los canónigos hasta los caciques y descendientes de los incas elegantemente trajeados con sus diademas y "uncus", es decir, el traje que vestían los antiguos soberanos del Tahuantinsuyo y sus cortesanos u "orejones". Los gremios, que representaban la vida laboral se hacían presentes en la romería y competían por deslumbrar con sus altares. Con las cofradías marchaban en la plaza del Huakaypata imágenes de los santos de mayor veneración como San Cristóbal, San Sebastián, San Jerónimo y el apóstol Santiago, todas, figuras imponentes que servían para hacer factible la conversión de los indios. Justamente, la festividad del Corpus constituyó un medio para cubrir con el cristianismo todo rezaigo de paganismo andino. El Inca Garcilaso nos alcanza un buen ejemplo al describirnos el Corpus Christi cuzqueño de 1554, donde da a entender que esta celebración fue superpuesta sobre el Inti Raymi con fines evangelizadores: *Con las mismas cosas aumentándolas*

todo lo que más podían celebraban en mis tiempos la fiesta del Santísimo Sacramento, Dios verdadero, Redemptor y Señor Nuestro. Y haciéndolo con grandísimo contento como gente desengañada de las vanidades de su gentilidad pasada.

En Potosí, la ciudad más poblada de Sudamérica, el escritor criollo Bartolomé Arzans de Orsúa narraba en 1735 que el Corpus congregaba a las quince parroquias de la urbe y que los vecinos de esa villa no escatimaban gastos para pagar el ostentoso desfile de su cofradía y la elegante indumentaria con la que paseaban a sus santos. Se juntaban ciento veinte pendones y estandartes de hermandades y otras imágenes de devoción popular, así como más de veintitrés cruces altas, que iban acompañadas de cabezudos, que daban a la celebración un aire carnavalesco. Las procesiones del Corpus Christi de Potosí se convirtieron en verdaderas pugnas por presentar la mejor ofrenda a la Eucaristía, y sus habitantes llegaron a gastar en ellas las fortunas más elevadas del mundo hispánico.

De otro lado, el Santo Sacramento además de su función religiosa y pedagógica cumplió la de ocuparse de la unificación de la República cristiana, pues a través de ella los monarcas del reino español demostraban la lealtad a Cristo y con él a todo su imperio.

Los reyes eran representados en la iconografía de la época de los Habsburgo como los defensores de la Eucaristía frente a los infieles, lo que implicaba la defensa de la armonía del mundo y de las Iglesias militante y triunfante frente a la amenaza de las fuerzas desunificadoras del «Cuerpo Místico de República». Son más elocuentes los cuadros que muestran a Felipe IV, a su hijo Carlos II, y a los reyes de la casa de Borbón: Felipe V y Fernando VI, desenvainando la espada contra los moros con la finalidad de proteger a Cristo sacramentado. Cabe añadir que este tema pictórico incluía frecuentemente la presencia de Santa Rosa de Lima, pues de acuerdo con sus biógrafos, en 1615, la criolla defendió la Eucaristía con su propio cuerpo frente a las huestes del corsario holandés Jorge Spilbergen que amenazaba con destruir la capital, y, de acuerdo con el sistema de creencias de la época, podían sembrar la herejía. ■

Bibliografía

- Acosta de Arias Schreiber, Rosa María. *Fiestas coloniales urbanas (Lima, Cuzco, Potosí)*. Lima, Otorgo, 1997.
- Bayle, S.J., Constantino. *El culto del Santísimo en Indias*. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1951.
- Bernales Ballesteros, Jorge. *El Corpus Christi: Fiesta barroca en Cuzco*. Sevilla, Fundación El Monte, 1996.
- Mariátegui Oliva, Ricardo. *El Rímac. Barrio limeño de Abajo del Puente*. Lima, Talleres Gráficos Cecil, 1956.
- Pini Rodolfi, Francesco. *El milagro eucarístico de Eten*. Lima, Colibrí Ediciones, 1999.
- Sánchez-Concha Barrios, Rafael. «El virreinato: Instituciones y vida cultural». En: *Historia del Perú*. Barcelona, Lexus, 2000. pp. 578-665.
- Sánchez-Concha Barrios, Rafael. «Los santos y las concepciones políticas y sociales en el Perú virreinal». En: *Raíces católicas del Perú*. Lima, Vida y Espiritualidad, 2001. pp. 81-108.
- Vargas Ugarte, S.J., Rubén. *De la conquista a la república (artículos históricos)*. Lima, Imprenta y Librería Gil, 1942.



El Culto Eucarístico en la Evangelización en el Perú

Armando Nieto, S.J.

Facultad de Teología
Pontificia y Civil de Lima

La enseñanza del evangelio y de la doctrina de la Iglesia tuvo en Iberoamérica inicios heroicos. La barrera lingüística constituyó por lo pronto un muro infranqueable. Sólo poco a poco, y a costa de grandes esfuerzos y paciencia, misioneros y nativos se hicieron entender unos a otros. Ya San Pablo decía "si la lengua que habláis no es inteligible ¿cómo se entenderá lo que decís? No hablareis sino al aire. En efecto, hay en el mundo muchas diferentes lenguas y todas tienen sus voces. Si yo, pues, ignoro lo que significan las palabras, seré extranjero para aquel a quien hablo; y el que me hable será extranjero para mí" (1Cor 14, 9-11).

No entramos a detallar el proceso de ese arduo empeño lingüístico. Los primeros frutos de esa tarea, aplicada a la catequesis, fueron rudimentarios cuadernos o cartillas bilingües, en que figuraba lo más esencial de la fe y las oraciones mentales. Esto se hizo por parte de algunos seculares, franciscanos, mercedarios y de dominicos, tanto en el virreinato de Nueva España, como en el del Perú y las cartillas manuscritas pasaban de mano a mano. Un gran adelanto significó la introducción de la imprenta, mucho antes en México que en Lima.

Pero además, en el antiguo imperio de los incas los primeros intentos evangelizadores, ya bastante dificultados por la diversidad idiomática, se obstruían por los continuos sobre-

saltos debidos a las guerras civiles entre los partidarios de Pizarro y Almagro. Los indios eran reclutados para las huestes de unos y otros y ello desprestigiaba la credibilidad de la nueva religión, que venía presentándose como la portadora del amor y la fraternidad. El padre Vicente Valverde, primer obispo del Cuzco, se lamenta amargamente de esas contiendas civiles y en carta al Emperador (desde el Cuzco, 20 de marzo de 1539) le dice: *"Vuestra Majestad crea que no se tiene mayor enemistad entre moros y cristianos, que se tenía y ha tenido entre la gente de Don Diego de Almagro y Don Francisco Pizarro, y se ha peleado sobre esta tierra como si fuera suya propia, y se tiene hoy día tanta enemistad, que las predicaciones y las persuasiones obran poco en ellos."*

I y II Concilios limenses

No obstante la intranquilidad de la tierra y las rebeliones de los caudillos, fray Jerónimo de Loaysa, arzobispo de Lima desde 1545, pudo convocar el I Concilio Limense, que duró desde octubre de 1551 hasta febrero de 1552. La asamblea se ocupó en primer término de la uniformidad de la doctrina, puesto que era muy perjudicial la falta de textos autorizados y la diversidad de cartillas manuscritas. En cuanto a la administración de sacramentos, se dispuso la obligatoriedad del bautismo, la penitencia y el matrimonio y, sólo excepcionalmente, la eucaristía a los nativos que die-

sen muestra de saber lo que iban a recibir.

El II Concilio Limense, convocado asimismo por el Arzobispo Loaysa, tuvo como finalidad principal la "recepción" del Concilio de Trento. Después de un larguísimo tracto la magna asamblea había concluido sus tareas el 4 de diciembre de 1563. El sínodo de Lima se inauguró en la calurosa mañana del domingo 2 de marzo de 1567. Lo primero que hicieron los padres congregados fue el juramento de aceptar y guardar todo cuanto había determinado el Tridentino, y a continuación se dio lectura al texto latino íntegro, llegado al Perú no sin antes pasar por las vías del Regio Patronato Indiano.

Entre los acuerdos conciliares de 1567 se halla: el capítulo 58 de la parte II, que dice así:

"que los curas no dejen de dar el Santísimo Sacramento en los tiempos determinados por la Iglesia a los indios que, habiéndolos examinado, hallaren tener noticia y deseo de la comunión."

Sobre el viático en el n° 59 añade:

"que no se niegue el viático a los indios que están para morir teniendo la disposición que se requiere, y para recibir el Sacramento podrán llevarlos a la Iglesia, o, si esto no pudiere ser sin mucho detrimento, aderéseles su posada y

lléveseles el sacramento con la decencia que ser pueda”

Doctrina eucarística del Concilio de Trento

Ya es lugar común en la historia de la Iglesia afirmar que el Concilio de Trento (1545-1563) fue el acontecimiento eclesial más importante del s. XVI. Su significación más notable consiste en que, frente a las ideas conciliaristas y luteranas, el Tridentino reitera formalmente que la Iglesia constituye “*el centro objetivo y verdadero de salvación universal, cuyo núcleo es el pontificado*” (Lortz).

El Concilio recordó y sostuvo, con el apoyo de célebres teólogos, que la Iglesia posee un sacerdocio sacramental y siete sacramentos, que son los medios de la gracia; y asimismo que el centro de la Iglesia lo constituye el sacrificio de la misa, “*mysterium fidei*”.²

Fue el 11 de octubre de 1551 cuando el Concilio Tridentino en la sesión XIII aprobó el decreto sobre “El Santísimo Sacramento de la Eucaristía”. En ocho capítulos muy breves y once cánones los padres conciliares expresaron compendiadamente lo que la fe afirma acerca del gran misterio.

En primer término se expone en qué consiste la presencia real (cap. I): “*después de la consagración del pan y del vino se contiene en el saludable*

sacramento de la Santa Eucaristía, verdadera, real y sustancialmente nuestro Señor Jesucristo, verdadero Dios y hombre, bajo las especies de aquellas cosas sensibles”.

Declaró el Concilio que: “*por la consagración del pan y del vino se convierte toda la sustancia del pan en la sustancia del cuerpo de Nuestro Señor Jesucristo, y toda la sustancia del vino en la sustancia de su sangre, cuya conversión ha llamado oportuna y propiamente transustanciación la santa Iglesia Católica* (cap.IV).

No queda motivo de duda -agrega el cap. V- “*en que todos los fieles cristianos hayan de venerar a este Santísimo Sacramento, y prestarle -según la costumbre siempre recibida en la Iglesia católica- el culto de latría que se debe al mismo Dios”.*

Expresamente se refiere el Concilio a la fiesta del Corpus Christi cuando, en el cap. V, reconoce que “*la costumbre de celebrar con singular veneración y solemnidad todos los años, en cierto día señalado y festivo, este sublime y venerable sacramento, la de ser conducido en procesiones honorífica y reverentemente por las calles y lugares públicos, se introdujo en la Iglesia de Dios con mucha propiedad y religión”.*

Y finalmente en el cap. VIII de la decimotercera sesión el Concilio:

“*amonesta con paternal amor, exhorta, ruega y suplica por las entrañas*

de misericordia de nuestro Señor a todos y a cada uno de cuantos se hallan alistados bajo el nombre de cristianos que lleguen finalmente a convenirse y conformarse en esta señal de unidad, en este vínculo de caridad, y en este símbolo de concordia; y acordándose de Jesucristo Nuestro Señor, que dio su amada vida en precio de nuestra salvación y su carne para que nos sirviese de alimento, crean y veneren estos sagrados misterios de su Cuerpo y de su Sangre, con fe tan constante y firme, con tal devoción de ánimo, y con tal piedad y reverencia, que puedan recibir con frecuencia aquel pan sobresustancial, de manera que sea verdaderamente vida de sus almas y salud perpetua de sus entendimientos..."

El canon 9º establece la obligación de comulgar todos los años "a lo menos en Pascua florida" todos los cristianos que hayan llegado al completo uso de la razón ("*cum ad annos discretionis pervenerint*").

Después de una interrupción de once años el Concilio de Trento volvió a reunirse y surgió de nuevo el tema de la Eucaristía, esta vez agitado en Europa por los reformadores, que exigían el llamado "cáliz de los laicos", es decir, la comunión de los simples fieles bajo las dos especies. La doctrina del Tridentino - en la sesión del 16 de julio de 1562 es la siguiente: "Los laicos y fieles que no celebran no están obligados por precepto alguno divino a recibir el sacramento de la eucaristía bajo las dos especies".

Se cita el pasaje de Jn 6, 52-59. debe entenderse que "también se recibe en cada una sola de las especies a Cristo todo entero, y un verdadero Sacramento, y que en consecuencia las personas que reciben una sola especie no quedan defraudadas, respecto del fruto, de ninguna gracia necesaria para conseguir la salvación" (cap.III, ses. XXI).

En clara alusión a los usos de los ortodoxos u orientales, el Tridentino enseña que los párvulos que no han llegado al uso de razón no tienen obligación alguna de recibir el sacramento de la Eucaristía.



Presa del Amor Divino
Escuela Cuzqueña

El P. José de Acosta

Entre el II Concilio Limense de 1567 y el III de 1583, presidido éste por Santo Toribio, llega a nuestro país el Padre José de Acosta, lo recorre ampliamente, tratando de conocer en hondura el complejo mundo indígena. Su formación humanista y teológica y su generoso celo apostólico se expresan en su magnífica obra que se titula "De procuranda indorum salute", escrita hacia 1576, que se publicará en Europa en latín en 1583 y en castellano por primera vez en 1952 gracias a la traducción del Padre Francisco Mateos.

De procuranda es un excelente tratado de pastoral andina, cuyo espíritu de sano realismo y aliento de Evangelio lo mantiene vigente y actual. Allí dice el Padre Acosta que, aunque el II Concilio Limense en la constitución 58 había autorizado la administración de la Eucaristía a los indios debidamente preparados, la cual es una norma -según el propio Acosta- "piadosa y bien aconsejada", sin embargo, "después de nueve años que salió, no se guarda más que en tiempo anterior; para que se vea claro que no es la veneración de este celestial sacramento o a la salud espiritual de los neófitos a lo que atienden la mayoría de los sacerdotes, sino a su ocio y desidia, cuando pretextan religión y prudencia en negar la eucaristía". (Proc. VI, 9).

"mucho es, sin duda, y más de lo que puede decirse, lo que da al hombre el bautismo; mucho lo que le dan otros sacramentos; pero sin este sacramento, que es mayor que todos, son imperfectos los demás; dan el principio o promueven la vida cristiana, mas no la pueden llevar a perfección (...) ¿Por qué, pues nosotros tan estólidamente nos quejamos o maravillamos de que la nación de los indios no haya echado todavía raíces firmes en la fe y religión cristiana? Les hemos quitado el sustento del pan, como dice el profeta (Ezequiel 4, 16) ¿y nos admiramos de su debilidad? (...) La misma experiencia lo ha mostrado copiosamente. Porque cuantos de la nación de los indios han recibido la comunión de manos de la Compañía (los cuales, contradiciéndolos todos los otros, se han atrevido a dársela), hasta en la forma de ánimo, en el sentimiento de la fe, en una palabra, en todas las acciones de su vida, que con razón se admiran los mismos sacerdotes y confiesan ingenuamente que son mayores y más insignes los frutos de este pan celestial que resplandecen en los neófitos que en los demás cristianos. Y no sin razón, porque nos vencen en fe y devoción, lo cual nosotros mismos lo hemos sobradamente

comprobado. Es casi proverbio común -sigue diciendo Acosta- entre los indios que el que una vez ha recibido la eucaristía no debe ya cometer en adelante ningún pecado, y si acaso por la humana fragilidad han comedido alguno, hemos visto venir el indio a la penitencia con tanto dolor y tanta indignación de sí mismo, que era para admirar tan grande ardor de la fe, porque no la hemos hallado tan grande en Israel (Proc VI, 9).

Para negarles la Eucaristía no es argumento válido aducir la estolidez e insipiente de los bárbaros, su rudeza o impericia.

“No es tanta la cortedad de los indios para recibir la Eucaristía cuanto la desidia de los párrocos para administrársela”. “Hemos, pues, de preparar el pensamiento y la de los indios, y así, probados y preparados, darles el pan divino. Mas porque nos da pereza prepararles, lo que hacemos muchos, nos resulta más expedito acusarles de que son indignos”. (Proc. VI, 10).

El Tercer Concilio Limense

Siete años después de haberse escrito estas líneas, Santo Toribio de Mogrovejo convocó el III Concilio Limense -el más importante de toda la época virreinal, ya que prácticamente fue una suerte de concilio iberoamericano- y Acosta asiste a él como

teólogo. En la segunda acción conciliar, cap. 20, se manda que:

“a los que su cura hallare instruidos y asaz enmendados en sus costumbres no deje de darles el sacramento, a lo menos por Pascua de Resurrección”

Para interpretar esta expresión “a lo menos”, conviene recordar que el propio Concilio (en la 4ª acción, cap. 9) señala los días de fiesta que los indios han de guardar. Son éstos:

“todos los domingos del año” más la “Natividad del Señor, el primer día de la Pascua de Resurrección, el primer día de Pascua de Espíritu Santo; item la Circuncisión, el día de los Reyes, la Ascensión y Corpus Christi; también, de las fiestas de Nuestra Señora, la Natividad, la Anunciación, la Purificación, la Asunción. Finalmente la fiesta de los apóstoles San Pedro y San Pablo.”

En total doce días de fiesta fuera de los domingos. Vuelve el Concilio a urgir la obligación de los párrocos de administrar el santo viático a los indios y morenos que se hallen en necesidad. Obligación que, lamentablemente, muchas veces no se cumplió como ya lo notaba el padre Acosta: “por la negligencia y descuido de muchos curas y también por un celo demasiado e impertinente de algunos” (2ª acción, cap. 19).

En los textos trilingües del III Concilio Limense, corpus documental reeditado en facsímil en 1985 por el C.S.I.C. de Madrid a los 400 años de la primera impresión efectuada en Lima, las referencias a la Eucaristía son numerosas y variadas. En la lista de sacramentos, el 4º aparece como "Comunión". En el Catecismo Mayor, a la pregunta "¿Qué cosa es la comunión de los santos?" hay que responder:

"Es la unión en una misma fe y en unos mismos sacramentos, especialmente en el mayor de todos los sacramentos (que se llama Comunión), en que los fieles reciben a Nuestro Señor Jesucristo y por su virtud participan de las oraciones y buenas obras de toda la santa Iglesia como partes del mismo cuerpo"

Al tratar específicamente de los sacramentos, hallamos los siguientes textos catequéticos:

¿Qué cosa es Sacramento de Comunión?

- Es aquel soberano Sacramento del altar, que es la Hostia consagrada, y lo que está consagrado en el cáliz

¿Qué está allí después de consagrarse?

- Está el verdadero cuerpo y sangre de Jesucristo Nuestro Señor y así adoramos al mismo Dios, que está allí, el mismo que en el cielo, por manera maravillosa.

¿Para qué ordenó tan alto sacra-

mento Jesucristo Nuestro Señor?

- Para dos cosas, principalmente. La primera, para sacrificio singular, que ofrezcamos al Padre eterno, por nuestros pecados y necesidades, y esto hacen los sacerdotes en la misa siempre que celebran. La segunda, para mantenimiento de nuestras ánimas, que nos dé vida de gracia lo cual hace cuando los fieles le reciben dignamente.

¿Cómo se recibe dignamente?

- Teniendo el alma limpia de pecado mortal, y llegando cuando la Santa Iglesia nos lo concede, que por lo menos ha de ser una vez al año, por Pascua de Resurrección, y en artículo de la muerte".

A la pregunta de cuántas veces se han de recibir los sacramentos se responde: *"La Sagrada Comunión, cuando el confesor sabio diere licencia, y no más"*.

No se usa la palabra Eucaristía sino "santísimo sacramento del altar" o simplemente santísimo sacramento, expresión que no tiene traducción ni en quechua ni en aymara, para evitar la equivocación de algún recuerdo de ritos o ceremonias gentílicas. Por ello tampoco se traducen los nombres de los otros sacramentos. Así pues el texto quechua los enumera en esta forma:

1. Ñaupaqueñmi Bautismo
2. Iscañqueñmi Confirmación
3. Quimzañqueñmi Penitencia

4. Tahuañequenmi Comunión
5. Pichcañequenmi Extremaunción
6. Soctañequenmi Orden
7. Canchisñequenmi Matrimonio

El Sermonario del III Concilio Limense contiene hasta treinta y tres sermones, desarrollados cada uno de ellos en castellano, quechua y aymara. Esta forma modélica o paradigmática de los sermones daba a los predicadores un cauce seguro para no divagar y exponer la buena doctrina teológica sin ambigüedades.

El sermón acerca de la Eucaristía es el decimotercero, y ofrece algunas particularidades. Muestra una redacción muy sencilla, al alcance de entendimientos simples. El estilo es familiar, como por ejemplo:

"... Si me dices 'Padre, yo no veo a Jesucristo, ni su cuerpo, ni su sangre, sino sólo aquel pan blanco, y aquel cáliz de la misma manera que antes de consagrarse. Pues ¿cómo adoraré yo ahí a Jesucristo y creeré que está allí?'"

Hermano, Dios es el que lo dice: por eso le has de creer, que así lo creen y afirman todos los cristianos (más de mil años ha) en todo el mundo... Y pues hizo con su palabra sola, que éste tu cuerpo tuviese ánima, y que esté ahí, aunque tú no la ves, también puede hacer que esté Jesucristo allá encubierto con aquella figura de pan, y si no la ves, créelo y serás salvo, que por eso se llama éste misterio de fe."

En seguida, y siempre en tono dialogal, se explica para qué "se encierra allí Dios". El sacerdote recurre a la narración evangélica de la última Cena, el lavatorio de los pies y las palabras consecratorias. Y añade:

"porque las palabras de Dios no son vanas, sino que luego obran lo que dicen, y desde entonces siempre los sacerdotes (a quienes dio este poder Jesucristo) hacen lo mismo en la misa, en la cual por aquellas palabras divinas que dicen, consagran el cuerpo y sangre de Jesucristo: y ofrecen al Padre eterno aquel sacrificio maravilloso por sí y por todos los fieles vivos y difuntos."

A continuación recuerda la conveniencia de "oír misa y oírla entera"; "no sólo los domingos y fiestas, que lo manda la Iglesia, sino cada día que pudiéredes". Explica el sentido del estipendio; la reverencia que se ha de tener y el cuidado con que hay que prepararse para recibir dignamente el Sacramento. Entre los pecados que deben evitarse, el sermón menciona la adoración de las huacas, el visitar hechiceros, la embriaguez, la incontinencia, la mentira.

"Mas si vosotros os enmendáis y sois buenos cristianos, daros han aquel divino pan, que así lo han mandado los Obispos y Padres santos: y así se hace donde hay buenos indios, como en el Cuzco y en Lima y en otras partes." "Muchos indios ladinos yanaconas y cofrades comulgan, por-

que son buenos cristianos, y saben la doctrina. Haced todos lo mismo y comulgaréis”.

Santo Toribio de Mogrovejo

La ardiente caridad pastoral de Santo Toribio de Mogrovejo le impedía compartir el criterio restrictivo de muchos párrocos que se llenaban de razones para alejar a los indios de la recepción del Sacramento, o apelaban al I concilio de 1552, ciertamente rigorista.

El santo arzobispo, aun antes de convocar el III concilio, en la visita que realizó a las regiones de Nazca y Huánuco, lo fue administrando. Y en el primer sínodo limense de 1582, disponía para su arquidiócesis: “*Ordenamos y mandamos que... en adelante a los indios capaces de ello, se les administre el Sacramento de la Eucaristía*”(cap. 24). En otro decreto sinodal, redactado en Yungay, urge a los párrocos a dar la comunión a los nativos, sobre todo en forma de viático a los enfermos. Tanta insistencia, y las normas del III concilio adoptadas para toda América, comenzaron a dar sus frutos.

En una carta de Sto. Toribio al rey Felipe II, firmada el 13-3-1589 en Andajes, hoy distrito de Oyón, a 3,700 metros de altura, se refiere al clero secular con estas palabras:

“*Son muy observantes de administrar los santos sacramen-*

tos, así el de la Eucaristía por Pascua de Resurrección, como el viático a los indios... según y como les está ordenado por constituciones de este Arzobispado”.

Y de la comunión mensual se pasó -como recuerda el biógrafo Rodríguez Valencia- a la comunión frecuente. Le ayudaron en este empeño los padres de la Compañía en el Cercado, que, al igual que los de la meseta del Collao, obtenían conmovedoras transformaciones gracias a la eucaristía. Uno de estos misioneros confiesa que el encontrar algún indígena incapaz de recibir la comunión “*es cosa extraordinaria, supuesta la diligencia que se pone para instituirlos*”.



Santo Toribio de Mogrovejo

En la época de Santo Toribio era ya común la veneración y el respeto con que se hacía la procesión del Santo Viático por las calles de los pueblos y ciudades. El ritual aconsejaba la decencia y la solemnidad del traslado del Santísimo: no se debía omitir la cruz alta, los cirios, el incienso, la campanilla, el ara, el agua bendita. El presbitero debía ir vestido de sobrepelliz, estola y esclavina de seda; y la hostia, en caja de plata portada sobre los corporales y cubierta con el paño de hombros. Los testigos relatan que la procesión del viático, inmortalizadas en el lienzo por tantos buenos pintores del mundo iberoamericano, edificaba y emocionaba. "Todos los fieles, al toque de campana, debían salir de sus casas para acompañar al Santísimo; los transeúntes, incorporarse a la comitiva; los de a caballo, al paso del Señor, según la costumbre española, *"debían abandonar la cabalgadura y seguir al Santísimo Sacramento a pie"*.

La Cofradía del Santísimo Sacramento

A imitación de las fundaciones de las diócesis de España, se crearon asimismo en el Perú cofradías y hermandades, en las que miles de fieles, esparcidos por el vasto territorio del Virreinato, vivían su fe comunitariamente y alternaban los ejercicios de piedad con la práctica de la virtud y de la caridad. Estas asociaciones se constituían en iglesias y parroquias bajo la advocación de los

misterios de Cristo y el patrocinio de María y de los santos. Por el objeto de su culto, la más importante era sin duda la cofradía del Santísimo Sacramento. En Lima se creó el año mismo de la fundación de la ciudad por Francisco Pizarro. En el Virreinato, según el minucioso censo eclesiástico de 1619, ejecutado en tiempos del tercer arzobispo de Lima, Bartolomé de Lobo Guerrero, consta que casi en toda la extensión de la arquidiócesis tenía vida la cofradía del Santísimo Sacramento; en primer lugar, en la Catedral de Lima, pero también en las parroquias de Santa Ana, San Sebastián y San Marcelo; en el pueblo del Cercado; en el puerto del Callao; en la Magdalena, a cargo de los franciscanos; en la doctrina de Lunahuaná, en la de Chinchán a cinco leguas de Pisco; en Coayllo y Calango, en Ica, Luren, Nazca, puerto de Pisco (cofradía de españoles y de indios), Chunchanga, Sumay (sic), Villa de Arnedo (o Chancay), Huacho, Carrión de Velasco (junto a la actual Végueta), San Damián (en Huarochirí), San Lorenzo de Quinti (también en Huarochirí), Cajatambo, Reyes (cerca de Junín), Ninacaca (en Huánuco), Óndores, San Juan de Huariaca (en Pasco), Concepción, Matahuasi, San Jerónimo de Tunán, Orcotuna, Cincos (estas seis últimas en el valle del Mantaro, a cargo de los franciscanos), Llapo, Chacas y el Obraje, Tauca, Piscobamba, Llamellín, Santo Domingo de Huari, Huántar y Chavín, Ichopinco, Huaraz (estas ocho últimas en



Felipe Huamán Poma
de Ayala
Eucaristía

Ancash), y en la Iglesia mayor de la ciudad de Huánuco. Como la cofradía del Santísimo Sacramento no era la única existente en la parroquia o doctrina, conviene recordar las otras cofradías que agrupaban a los fieles. Hemos recurrido nuevamente al citado censo de 1619; las advocaciones son éstas: La Limpia Concepción, las Ánimas, San José, San Crispín y San Crispiniano (para los zapateros), la Visitación, Nuestra Señora de Copacabana, Nuestra Señora de la Antigua, Santa Ana, San Joaquín, Nuestra Señora de Loreto, San Bartolomé, San Juan Bautista, San Sebastián, San Roque, Nuestra Señora del Rosario, la Santa Vera Cruz, Santa Catalina de Siena, San Antonio de Padua, la Soledad, Nuestra Señora de la Candelaria, Nuestra Señora

de los Reyes, Santo Cristo de Burgos, Santa Lucía, San Nicolás de Mojos en la selva boliviana.

La fiesta del Corpus en el Cuzco llegó a tener una solemnidad ciertamente insuperable. El Inca Garcilaso la evoca con emoción de estilo clásico. El padre Vargas Ugarte, historiador por lo general sobrio y severo en sus relatos, hace una descripción que podría parecer hiperbólica, pero que se ajusta a la realidad comprobada por testigos veraces. Dice así:

“En la (ciudad) imperial revestía (el Corpus) unos contornos que no se hallarán en otra parte. No era sólo el carro de plata labrada, sobre el cual se conduce la riquísima custodia de oro macizo y cubierta de pedrería, como habrá pocas en el mundo, sino todo el conjunto multicolor y pintoresco, en el cual lucen los trajes de los indios, con su variedad de tonos, generalmente fuertes, junto a las dalmáticas recamadas de oro y de seda de los canónigos y las sotanas rojas de los monacillos, y todo ello iluminado por un sol que reverbera en las cruces de plata y de bronce de los guiones de las cofradías y las mangas de las parroquias o bien en las lanzas de los soldados y aun en las lentejuelas con que adornan sus sombreros y sus chupas los nativos de la comarca. Y en este cuadro vivo y animado, bajo un cielo de zafiro y un ambiente

diáfano que embalsaman las flores que se arrojan al paso del Sacramento y las nubes del incienso, la multitud se emociona y prorrumpe en alabanzas al Señor que se ha dignado morar entre los hombres, respondiendo al repique de las campanas, que, como la María Angola, ese día se vuelven más jubilosas y emiten sonos más dulces”.

Y añade Vargas Ugarte:

“La víspera han ido desfilando hacia la Catedral las andas de los Patronos de las parroquias, conducidas en hombros de robustos indígenas y rodeadas de una multitud que en esta ocasión saca a lucir sus mejores galas y se alborozan con la música de tambores y flautas, pitos y clarines que acompaña la procesión. Suelen preceder a todas las de los Santos Sebastián y Jerónimo por más distantes de la ciudad y luego las siguen las de San Pedro, Santa Ana, San Blas, San Cristóbal y, por último, hace su aparición la Virgen de Belén, la imagen más popular y querida en el Cuzco, erguida sobre su trono de plata repujada y ostentan su corona de Reina. Salvas de cohetes y músicas marciales la saludan al paso y hace su ingreso en la Catedral entre una lluvia de flores y los cánticos y aclamaciones de los fieles.

En la gran plaza se van disponiendo entre tanto los altares, donde se ha de detener la procesión del siguiente día; y la ciudad, con el arribo de los forasteros y visitantes, cobra un aspecto animado y bullicioso que en vano se buscaría en otras ocasiones. El día de la fiesta, desde temprano van acudiendo a la Catedral los fieles, deseosos de asistir a la Misa solemne en la cual la Iglesia ha de desplegar toda la pompa de su liturgia. Las voces del órgano y la de los cantores retumbando en las altas bóvedas dan al acto una majestad que eleva y cuando llega el momento de alzar la hostia, todos caen de rodillas, mientras afuera resuenan las músicas y clarines y el pueblo que llena la plaza rinde también tributo al Hombre Dios. Acabada la misa, empiezan a salir las andas, precedidas de la Cruz alta y las campanas se echan al vuelo. Los balcones aparecen engalanados con ricos reposteros o mantones de seda multicolor; mientras en lo alto de las astas flamean las banderas y pendones. La policromía de la escena y el fervor de la masa deja un recuerdo inolvidable. Mézclanse los clérigos y sacerdotes, revestidos de sobrepellices y estolas, encargados de poner algún orden con alcaldes de atezado rostro que empuñan sus varas de mando

enchapadas de plata y los acólitos vestidos de rojo con las niñas que, llevando cestos de flores, las van arrojando ante la Custodia y todos, doblando la rodilla al paso del Sacramento, concurren a dar un realce extraordinario a esta fiesta que es verdaderamente un triunfo de la Eucaristía.

El Santísimo se detiene por breves momentos ante cada uno de los altares de la plaza y luego de entonarse los motetes de rúbrica, prosigue su marcha hasta llegar de nuevo a las puertas de la Catedral. Allí esperan las imágenes de los Santos y sólo entran en el templo, luego que lo ha hecho el Señor de todos. Préndese fuego entonces a los castillos de fuegos artificiales y el vocerío sube de punto y todos los ruidos se suman para producir una explosión de júbilo y de fervor. En los ocho días siguientes con ritmo más sosegado, así en el templo como fuera de él se continúa la celebridad y el día de la Octava vuelve a salir el Santísimo con el mismo acompañamiento del día primero y, en terminando el recorrido por el cuadrilátero de la plaza, cada una de las imágenes vuelve a su respectivo templo, seguida por mayor o menor número de fieles. Tal es el Corpus del Cuzco”.

Y lo que Vargas Ugarte dice del Cuzco puede decirse también de Lima y Arequipa. Como lo ha revelado el historiador eclesiástico José Antonio Benito, en las actas del Cabildo de Arequipa del 27 de mayo de 1552 se lee que el municipio acordó tributar culto solemne de adoración a “*Jesús presente en el Santísimo Sacramento*” y que “*todo los de oficios mecánicos salgan todos juntos debajo de un pendón en la procesión del Corpus*”.

Luces y sombras de la evangelización

Las disposiciones del III Concilio Limense tendían a asegurar la adecuada atención religiosa y catequética a las numerosas poblaciones indígenas diseminadas por todo el territorio virreinal. El cap. 77 de las normas para la pastoral de los nativos señalaba para cada doctrina o parroquia “no más de cuatrocientos indios casados, con los cuales entran los demás que les pertenecen, como muchachos, viejos, huérfanos, forasteros”.

Ahora bien, en la práctica las doctrinas no siempre se hallaban atendidas por sacerdotes conocedores de las lenguas vernáculas o suficientemente cuidadosos del adelanto espiritual de los nativos. Por ello no se podría afirmar que la historia de la evangelización fue un empeño constante en progresión ascendente. Existen por desgracia numerosos testimonios acerca de la negligencia de los pastores y su poca dedicación a re-

mover los obstáculos de una eficaz cristianización. A comienzos del siglo XVI se descubren aquí y allí los llamados "rebrotos de la idolatría", que indicaban una labor anterior tal vez superficial, y en todo caso el tenaz apego de los indios a sus antiguas creencias y prácticas. El autor del tratado sobre la extirpación de la idolatría en el Perú, el jesuita José de Arriaga, cuenta con cierta alarma los siguientes casos:

"Ha acontecido en la fiesta del Corpus poner una huaca pequeña en las mismas andas al pie de la Custodia del Santísimo Sacramento, muy disimuladamente. Y un cura me dijo que había hallado las huacas en el hueco de las peanas de los santos del altar; y otras debajo del altar; que las había puesto el sacristán, y yo las he visto detrás de la misma iglesia... El pasar con estas cosas -añade Arriaga- o no entenderlas, o reparar poco o nada con ellas los que las habían de remediar ha sido causa que los indios las continúen y las hagan más a su salvo".

Al final de su libro, que es fruto de la experiencia y de su preocupación pastoral, el padre Arriaga encarece

"el trabajo, la solicitud y cuidado y aun el peligro de la vida que tienen los buenos curas acudiendo de día y de noche a las obligaciones de su oficio". "Y así es cierto que en ellos están cifrados todos los demás medios

y remedios de la cristiandad de los indios"

Los autos sacramentales

El misterio eucarístico fue vivido con tal verdad y entrega, que penetró profundamente en la cultura del pueblo, especialmente en las artes plásticas y en la literatura. Tema éste de particular importancia cuyo comentario toca por igual a la teología y catequética y a la crítica literaria.

Es forzoso referirse, pues, a los llamados "autos sacramentales". Los define Nicolás González Ruiz como "una pieza dramática en una jornada, escrita en loor del Sacramento del Altar o de la Santísima Virgen María y representada en ocasión de la festividad del Corpus Christi". No se puede hablar -añade ese autor- de autos sacramentales antes del siglo XVI, ni merece la pena de hablar después del siglo XVII". Es esencial al auto sacramental española la alegoría, es decir aquel procedimiento por el que se presenta en la obra un sentido indirecto y mediato, que está escondido siempre en las acciones teatrales. Y ello ocurre, sean los personajes provenientes de la realidad histórica o de la realidad creada por la fantasía del autor. Es Pedro Calderón de la Barca el maestro de los autos sacramentales, que conduce al género hasta su máximo perfeccionamiento y desarrollo, forma literaria y artística de la plena afirmación católica que se explaya en

España y sus dominios. Las obras de Calderón, más que las de Lope de Vega, logran fundir y poner en servicio mutuo acción y pensamiento.

En nuestras ciudades como Arequipa, Cuzco y Lima tuvieron gran acogida los autos sacramentales, representados con ocasión de la fiesta del Corpus por elencos profesionales o por destacados alumnos de colegios y seminarios. La razón del éxito viene explicada por los mismos geniales dramaturgos a los que acabamos de citar. Calderón de la Barca llamó a sus autos sacramentales "*comedias puestas en verso*" y Lope las consideraba como una especie de "*comedias a gloria y honor del Pan*", es decir, del Pan eucarístico, del Sacramento de la Comunión.

Guillermo Lohmann Villena en su insigne obra de investigación histórica "*El arte dramático en Lima durante el Virreinato*", ha identificado varios centenares de obras teatrales, de las que son decenas los autos sacramentales representados en nuestra Capital en los tiempos de la dominación española. Allí están: "*El pleito matrimonial del cuerpo y del alma*", "*La vida es sueño*", "*El gran teatro del mundo*", "*A María el corazón*", "*A Dios por razón de estado*", de Pedro Calderón de la Barca"; "*Pedro Telonario*", de Mira de Amescua, y muchas otras piezas menores. Para Tirso de Molina, en "*El Colmenero Divino*", la miel del mundo es engañosa y amarga. La eucaristía nos regala duradero y auténtico dulzor.

Recordemos tan sólo algunos de esos versos inmortales, que resonaron en las plazas de la Lima virreinal, convertidas en cátedras populares de teología y humanismo.

El Mundo:

Esta Colmena es del mundo,
dedicada para ti;
llégate y triunfa, que aquí
tus felicidades fundo.
Aquí está el panal sabroso
de los reinos, los estados,
honras, coronas ditados,
con el laurel victorioso.
Aquí el juego, aquí el favor,
la privanza y la hermosura,
la mocedad, la aventura,
la gentileza, el valor,
el panal dulce en que fundo
las medras del lisonjero,
y aquí el panal del dinero,
que es el que gobierna al mundo.

El Colmenero, por su parte:

Otra colmena mejor
he labrado para ti.
Ven, alma, acércate aquí;
prueba la miel de mi amor...Este es
el maná mejor
que en los campos desiertos
comieron los padres nuestros,
que es inmortal su sabor.
Come por que te aproveche,
será la paz de tu guerra.
Siéntate, que esta es la tierra
que produce miel y leche.
Soy de Judá Real;
come imitando a Sansón,

que en la boca del león
halló el místico panal.

Calderón de la Barca muestra su devoción mariana al par que eucarística, en los versos finales del auto "A María el corazón":

El Peregrino:

A vuestras plantas ofrezco,
Virgen pura, sin pecado,
desde el instante primero
de vuestro primero ser,
privilegiado al eterno
ese humilde corazón;
nada os doy pues ya es vuestro
sólo en premio de mi fe
(pues él es de la fe el premio),
os suplico ya, Señora, que a vuestro
piadoso ruego,
tan sobrenaturalmente,
viva hasta aquí en breve tiempo,
me dilatéis el favor,
que tarden mis muchos yerros
en confesarse, porque
con menos indigno afecto
en vuestras aras reciba
este santo Sacramento.

En todos los sacramentales y eucarísticos, se corre una cortina y aparece una mesa con un cáliz y una hostia significando que no sólo la fiesta del Corpus, sino toda la variedad de las peripecias humanas converge en el Verbo hecho carne, el cual es, en palabras de Calderón, *espiga, voz y afecto, perdón, venia, amparo, asilo, piedad, refugio y clemencia* ("La vida es sueño").

La orfebrería virreinal

El arte peruano se puso al servicio del gran Sacramento, como fue el caso de países tradicionalmente católicos como España, Italia, Francia y Alemania (éste último hasta que se inició la reforma protestante). En nuestro antiguo Virreinato no sólo fueron las formas artísticas hispanas las que aplicaron pintores, escultores y orfebres, sino que la imaginación creativa de los artistas indígenas y mestizos impuso su sello propio a las bellas producciones salidas de sus manos y talleres.

En la orfebrería, el oro y la plata finísimamente trabajados no pudieron encontrar mejor destino que el servicio, sublime y decoroso a la vez, del Santísimo Sacramento. Custodias, ostensorios, templetos, sagrarios, cálices, copones, patenas, incensarios, navetas, pebeteros, píxides, cazoletas y salvillas, pero también carros, andas, no eran simplemente piezas utilitarias y pragmáticamente fabricadas para emplearse en los oficios litúrgicos.

Su primorosa y cuidada elaboración consumía interminables jornadas de consagrada tarea, de la misma manera que los alarifes y obreros de las catedrales medievales gastaban su vida en una labor proyectada hacia la eternidad y para la gloria de Dios. Podemos repetir a la letra lo que del arte religioso quiteño dijo Don Julio

Tobar Donoso, insigne académico ecuatoriano:

“La artes todas, en estrecha hermandad, contribuyeron a hacer de los sagrarios la parte más noble de nuestros templos, joyeros de singular belleza. Nada escatimóse para que la prisión del Amor divino fuese en lo posible digna de él... A su grandeza correspondía la majestad sin par de las custodias, hechas para transportarse a hombres, en magníficos carros de plata o andas de condigno esplendor. A pesar de la destrucción de nuestro patrimonio, consérvanse todavía seis o siete grandes custodias, que pueden parangonarse, tanto por su riqueza, hermosura y tamaño, como por la profunda economía teológica de su traza, con las más afamadas que guarda orgullosa España, como recuerdo del Siglo de Oro... Cada custodia constituye un poema místico en oro y pedrería. Casi todas presentan a la Eucaristía como misterio por antonomasia de la fe, síntesis y remate de los dogmas de nuestra religión... El corazón eucarístico de la patria palpita en esos relicarios admirables, testimonios eternos de la majestad de nuestra tradición de vasallaje al Divino Maná. Una vez más podemos afirmar con

Gabriel y Galán: el amor es el ala del genio...”

Y otro tanto podríamos añadir de esculturas, altares y retablos, lienzos, frontales, todo creado y confeccionado únicamente para realzar, por siglos perdurables, con originalidad magnífica, la presencia del Verbo encarnado.

Y aparecían por doquier: en muchas de las portadas de casas y templos las tradicionales inscripciones eucarísticas: *“Alabado sea el Santísimo Sacramento del Altar”* o *“Alabado sea el Santísimo Sacramento del Altar y la Virgen concebida sin pecado original”*.

El Milagro Eucarístico de Eten

El mes de junio de 1649 trajo consigo un enorme revuelo para el tranquilo pueblo norteño de Santa María Magdalena de Eten, habitado por pescadores y tejedores de sombreros, petaquillas y artefactos de paja -como lo define Ricardo Palma-. La conmoción no provenía de la amenaza de los piratas o de una catástrofe telúrica. El suceso -según el relato del cura párroco Jerónimo de Silva-, era sorprendente: Concluido el canto de las Vísperas de Corpus Christi, en la tarde de 2 de mayo, vio el párroco *“patente y distintamente con los ojos corporales un niño como cosa distin-*

ta de la hostia, a manera de una lámina pintada". No dando crédito a sus ojos, el padre Silva llamó al sacristán mayor de la Iglesia, Andrés Neciosup, que estaba presente en la adoración, y que confirmó que, efectivamente, veía en la hostia un niño. Un tercer testigo que fue llamado al templo, don Pablo Quinocial, alcalde ordinario, ratificó la misma impresión. A su vez Quinocial convocó a mucha gente, que certificaron ver el prodigio. En los días siguientes: el jueves fiesta del Corpus, el viernes 4 y 5 de junio de 1649 no se vio nada fuera de la hostia consagrada.

Un testimonio importante sobre la aparición de Eten es la de Domingo Martínez, español, pero natural de la isla de San Miguel de la Corona de Portugal, residente en la ciudad de Saña, que se hallaba en la iglesia. Subido al altar mayor a pedido del párroco Silva, dice haber visto en la dicha hostia

"El círculo de ella blanco, y en medio un niño con rostro formado y facciones de hombre, clara y distintamente como separado de la misma hostia al modo de pintura".

Preguntado luego qué ocurrió en los días siguientes a las vísperas del Corpus, el español respondió que no podía decir nada *"porque aquella misma noche se fue a Sana"*, que dista de Eten unas cinco leguas.

A los gritos de *¡Milagro, milagro!*, comenzaron a repicar las campanas

de la iglesia, y los músicos del pueblo empezaron a sonar las chirimías, las trompetas y el clarín.

El juez eclesiástico y clérigo trujillano, párroco de Reque, Don Fernando de la Carrera, notable en la cultura virreinal por ser el autor de un excelente vocabulario de la lengua yunga, publicado en Lima en 1644, certifica que toda la gente reunida en la iglesia parroquial de Eten aquel miércoles 2 de junio, unánimes y conformes, aseguraron jurando por Dios y la Cruz, haber visto

"por sus ojos en la hostia consagrada, que estaba en el viril puesto encima del sagrario, a un niño, de la cintura para arriba, con rostro y cuerpo humano y con cabello rubio, y que estaba vestido de una vestimenta como morada, y que luego que lo vieron se postraron en tierra, adorándolo con muy grande gozo e contentamiento espiritual y con notable ternura en sus corazones".

El propio juez eclesiástico, hombre culto y prudente, creyó oportuno prevenir cualquier ilusión óptica. Mando hacer la reconstrucción del episodio. Dispuso que a la misma hora de las Vísperas, se colocase el ostensorio en la misma posición que tenía en el crepúsculo del día 2, con las seis velas de cera encendidas. La hostia consa-

grada era también la misma. El expediente judicial consigna lo siguiente:

“Después de haber adorado el Señor (el señor juez eclesiástico) anduvo por todas partes viendo si alguna luz u otro accidente podía causar algún reflejo en dicho viril, de manera que apareciese en forma de niño como dicen los testigos”.

Todo el proceso fue debidamente firmado por los testigos, el juez Fernando de la Carrera y el Notario Público Íñigo de Saravia y está fechada en Reque el 12 de julio de 1649.

Allí no termina el asunto. El 22 de julio del mismo año 1649, fiesta patronal de Santa María Magdalena, el padre franciscano fray Marcos López, de 45 años de edad, terminada la misa y habiendo colocado la hostia consagrada en el viril, tuvo una impresión similar a la experimentada por el párroco Silva el 2 de junio. Para cerciorarse bien de que no era visión subjetiva, se hizo llamar a tres franciscanos que habían acudido a Eten para la fiesta patronal.

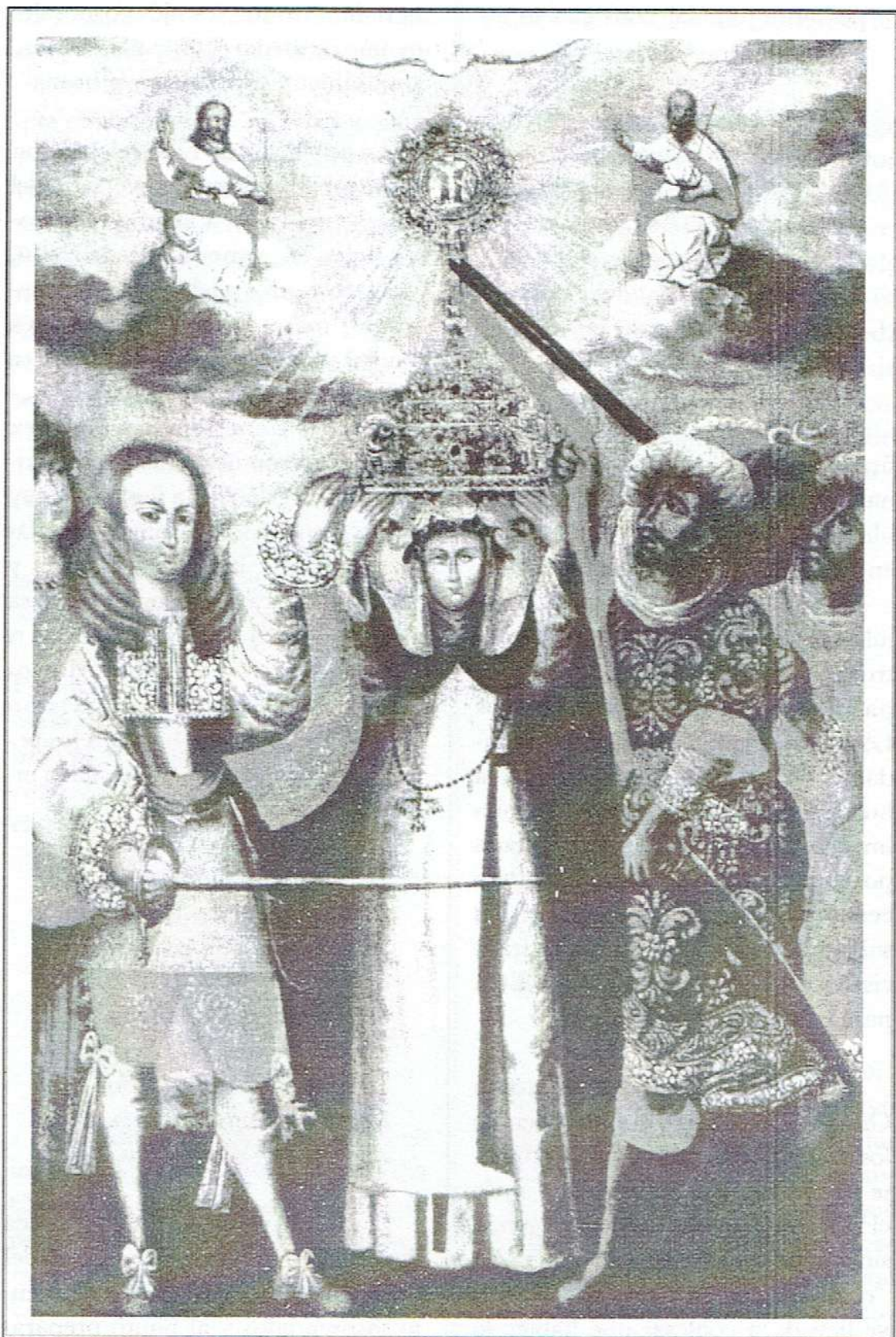
Uno de ellos, el padre Antonio Crespo, de 33 años, el más joven de los cuatro frailes, representa felizmente para el proceso el papel de Tomás el Apóstol, pues declara con ingenua sinceridad, que acudió a la diligencia *“contra su gusto y voluntad”*. Pero se ve llevado a confesar que habiendo puesto sobre el plano del altar el os-

tensorio conteniendo la hostia consagrada, *“vio con los ojos corporales un niño de medio cuerpo para arriba, confusamente formado en la hostia”*.

La población de Eten celebró con alegre júbilo el primer aniversario del Milagro del Niño. Vinieron numerosos fieles en romería, desde Saña, Chiclayo y otros pueblos. Clérigos seculares, mercedarios y franciscanos acudieron a Eten tres días antes para preparar a los devotos con adecuadas predicaciones en español y en yunga y oyeron numerosas confesiones. La procesión de la fiesta fue muy vistosa, con danzantes, ángeles, juglares y soldados, música de clarines y trompetas, y carteles con la piadosa inscripción: *Viva la fe que confiesa el altísimo misterio*. El padre Marcos López, otro testigo de la visión eucarística, dice refiriéndose a los peregrinos que vivieron esta jornada inolvidable:

“se volvieron todos a Chiclayo por la mañana muy consolados y devotos, donde los que no pudieron confesar y comulgar por la multitud de la gente de Eten, en esta Octava del Corpus han confesado y comulgado, cosa que estaba muy olvidada, y aun no usada en estos indios.”

Los franciscanos de Chuquisaca (hoy Sucre), al conocer la noticia del milagro de Eten, quedaron gratamente sorprendidos y al punto prepararon una gran fiesta religiosa y resol-



Santa Rosa defendiendo a la Eucaristía

vieron efectuar la celebración en el domingo de la octava de la Epifanía del Señor de 1650 en honor del Deus absconditus (el Dios escondido). La fiesta se señaló por el barroquismo de los escenarios y decorados, pero no quedó en la pompa externa, sino que acudieron muchos a la confesión y la comunión, indicando con ello el deseo de la ciudad de honrar el Santísimo Sacramento. El cronista franciscano, evocado por Francesco Pini Rodolfi, termina su entusiasta relato con estas palabras:

“Con estos indicios (léase celebraciones) muestra Dios cómo gusta de ser venerado y festejado en el Santísimo Sacramento”. Y luego añade el deseo de que “sirva de emulación”... para que en todos los conventos de esta Provincia sea glorificado por Dios Nuestro Señor en el Santísimo Sacramento, que sea alabado y glorificado por los siglos de los siglos. Amén”.

Treinta años después del prodigio de Eten, el padre Marcos López, ya octogenario, se dirige al rey de España, Carlos II el Hechizado y le solicita ayuda para restaurar la iglesia de la Magdalena, que amenaza ruina. En su contestación el monarca comunica al Virrey Liñán y Cisneros que asigna mil pesos de a ocho reales de plata para la reparación *“de la Iglesia del dicho pueblo de Eten”*. En realidad el sencillo templo yacía cuasi destruido. Pero hacia 1762 los naturales del pue-

blo decidieron cambiar la ubicación del pueblo y edificar un nuevo templo tomando los planos del antiguo. Sequías y terremotos terminaron por dejarlo fuera de uso. La moderna iglesia de Eten data de 1980 y una serie de pinturas murales recuerda a los devotos, visitantes y turistas que en un rincón muy humilde de la costa peruana un hecho humanamente inexplicable, apunta a la trascendencia de Dios y a la sublimidad del misterio eucarístico.

Conclusión

Como colofón de este bosquejo y rápido recorrido de nuestro pasado religioso no convendría retener sólo tal o cual rasgo anecdótico o emotivo. La historia seria y la sociología de la religión de nuestra América y en particular del Perú han llegado a válidas conclusiones trascendentes. Las estudió y formuló ese gran intelectual católico que fue don Víctor Andrés Belaunde. Con ocasión de un Congreso Eucarístico Nacional, dijo con voz vibrante que no podemos olvidar:

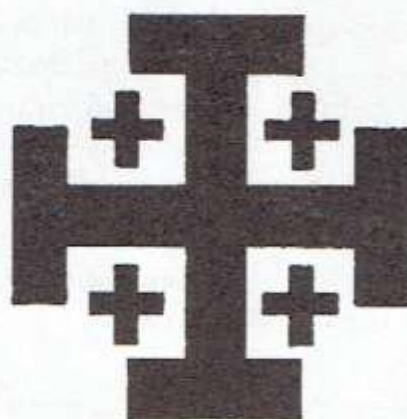
“Los misioneros españoles lograron, en su aproximación al indígena, lo que no pudieron conseguir los amautas y villac-umus: que la idea de un Dios paternal se extendiera a los aborígenes más retrasados. Los indios asimilaron la idea del Dios que se encarna, que se hace hombre y que sufre y muere por nosotros, y que por un misterio inefable se conserva en el santuario. La fiesta del misterio del

amor será la fiesta principal de los indígenas, y de su completa asimilación por los indios tenemos el valiosísimo testimonio del Inca Garcilaso de la Vega... En síntesis: ambiental y psicológicamente se realizó, en medio de imperfecciones, abusos y errores, una definitiva transformación espiritual del Perú. El culto de la Eucaristía reemplazó al culto solar. La devoción a María surge en la tierra americana con la modalidad típica de santuarios autóctonos. Las iglesias han sustituido a las huacas. La liturgia católica se ha apoderado del alma indígena, despla-

zando totalmente a los ritos hieráticos y fríos, poniendo en el alma indígena la seguridad de una nueva fe, la luz de una nueva esperanza y el fuego de un nuevo amor". ■

¹ Lisson, La Iglesia de España en el Perú, I, n.2, 120.

² La expresión del Vaticano II es: "la Eucaristía es la fuente y culmen de la vida cristiana" (LG11).





Santo Domingo y la Virgen del Rosario.

La otra encíclica o el INRI de Juan Pablo II

Donato Jiménez, O.A.R.

Facultad de Teología
Pontificia y Civil de Lima

En su día hablamos del fugaz pontificado - un mes - de Juan Pablo I y dijimos de su sonrisa que fue su *encíclica*, entendida en el mundo por simpática traducción simultánea, como caricia de esperanza para sacudir los miedos del espíritu. Hoy hablamos de *la otra encíclica* de Juan Pablo II. La que no ha ido a las tipografías vaticanas, pero que está escribiéndose desde los rictus de debilidad y de impotencia como el mensaje más urgente de la *kénosis* de Cristo a la fiebre desenfrenada de la eficiencia material e inmediata.

Pastor, Maestro, Apóstol, Peregrino.

No es fácil adivinar las molestias personales que el mismo Santo Padre padece y las que, a su pesar, él crea precisamente por esa misma incapacidad. Eficientísimo en el Vaticano II y en especial sobre el tema de los *signa temporum*. Esbelto y ágil, en otro tiempo, atractivo y cautivante sobre todo para la juventud, lo vemos hoy falto de la energía que nos entusiasmó tanto. De categoría intelectual a la altura de los intelectuales más connotados del mundo de la filosofía, de la ética, de la axiología, de la sociología. Su recio temple espiritual es admirado incluso por personalidades que no comparten nuestra fe. Respetado por todos. Presente por su palabra oportuna e iluminadora en los foros más importantes. Autor de encíclicas señeras para extraer sus densas lecciones durante muchísimos años. Ha querido estar cerca de los católicos del mundo entero y aun de todos los hombres de buena voluntad.

Impulsor de una renovación auténtica que toca la misma estructura eclesial. El martirologio y la hagiología han sido altamente revalorizados... El santoral, revitalizado, vuelve a ser estímulo y luz para todo cristiano. Los avances de la Iglesia *ad intra* y *ad extra* en todos los órdenes son incontables.

¿Renuncia? Muchas de las voces que piden la renuncia del Pontífice vienen de fuera, es decir, de personas ajenas a la fe. Otras, de personas de fe, mas secundando acríticamente el parecer de quienes son ajenos a ella. No faltan, en fin, las que se alzan desde la misma Iglesia. Incluso de personalidades especialmente señaladas, como algunos obispos y cardenales.

Desde una consideración superficialmente periodística o meramente racional, puede parecer convincente, que el pontífice presente su renuncia y sea elegido un papa joven, dinámico, con renovado don de gentes, pletórico de vitalidad para llevar el peso de tan grande tarea, que sea sensible a las urgencias del momento y de mentalidad abierta acorde con los retos de los tiempos. Un hombre capaz de entrar en diálogo amplio y directo con los hombres de nuestro mundo.

El Papa no es sordo a esas voces. En varias ocasiones ha hecho alusión a ello: *Dios sabe cómo y cuándo*

querrá apartarme de este encargo. Últimamente ha respondido así: No bajaré de la Cruz. Seguiré mientras Dios me dé vida.

Time is money? Ante el vertiginoso mundo de la eficiencia, de los patrones de rentabilidad económica, del precio de lo inmediato, del viejo eslogan *time is money*, hoy convertido en dogma rígido en que unos minutos antes o después son decisivos para ganar o perder millones de dólares..., no es fácil comprender la misión del Vicario de Cristo, los viajes apostólicos del Sucesor de Pedro, el paso difícil del Pastor universal, los decaídos gestos de cortesía, sus débiles palabras de protocolo...

Theologia crucis. Para comprender la eficacia de la obra de la salvación y de la gracia, es necesario acudir al insustituible *recurso de la fe*. Ante la petición de renuncia en clave positivista o en lógica de eficiencia, el Santo Padre ha querido dedicarnos *su otra encíclica*. El Papa ya ha hablado. Y lo hace no solo en clave de cruz, sino ya *desde la Cruz*. Su decrepitud ya es categoría teológica. Y ha colocado, él mismo, su propio INRI: *No bajaré de la Cruz hasta que Dios quiera*. El paradigma de todo cristiano es *Cristo y este crucificado estauroménos* - (I Co 2 2). Y el principio teológico o llave de toda eficacia para llevar a cabo

la salvación del mundo es seguir como Cristo, aun en medio del sufrimiento y la incomprensión, fiel al propósito del Padre. Sigue candente la página de S. Mateo. Los hombres vociferan y le espetan la tentación más cruda: *Baja ahora de la cruz y creeremos*. El evangelista anota que hasta los sumos sacerdotes con los escribas y ancianos gritaban los mismo (Mt 27 19-43). Pero Cristo no baja. Tampoco puede defenderse. No lo defiende ni responde siquiera el mismo Dios a quien Jesús, con divina piedad, llama Padre. Y Jesús en medio del fracaso, de la ineficiencia, toma la actitud más incomprendida: *Padre, perdónalos porque no saben lo que hacen* (Lc 23 34). Y Jesús -*consummatum est* (Jn 19 30) - muere en su fidelidad: Padre, en tus manos encomiendo mi espíritu (Lc 23 46). Al día siguiente las cosas seguirían igual: la gente a sus mercados, los soldados a sus puestos... Los espectadores y curiosos esperaban algo pintoresco. Muchos solo vieron el fracaso: *¿Y este que hizo tantos milagros, no podía salvarse a sí mismo?* (Mt 27 42).

Un hombre -y otros con él-, *sentía con piedad* en su interior. Ahí comprendió perfectamente la humillación de Jesús, la impotencia del Mesías, el mensaje de la Cruz, el inri del escándalo, el silencio de Dios... *Verdaderamente este era Hijo de Dios* (Mt 27 54). Es el centurión, romano, que nada entiende de religión judía ni menos de Escrituras. Pero que su

piedad, camino de fe, le hizo saber y entrar de lleno en los frutos de esa incomprensible actitud de obediencia y entrega -cultural sacrificio - para que de la *kénosis* (Fip 2 7-11), -anulación y muerte- del Hijo del Hombre, surja la vida de los hijos de Dios. Así se hace el primer sacrificio y sacramento eucarístico, razón y fruto de cada eucaristía.

Virtus in infirmitate perficitur o las paradojas del Reino. S. Pablo ha hecho de la necedad y escándalo de la cruz, el más hermoso canto de la fuerza y sabiduría de Dios. (I Co 1 22-25). Y, después de haber rogado tres veces al Señor, le adjudica esta solemne y taxativa respuesta: *Te basta mi gracia: la fuerza se realiza en la debilidad* (2 Co 12 9). Y se gloria en sus debilidades: *Muy a gusto presumiré de mis enfermedades y dolencias para que se aloje en mi el poder de Cristo... porque cuando soy débil, entonces soy fuerte* (2 Co 12 9-11). La **teología de la cruz** fue el mayor fruto de la evangelización del Apóstol.

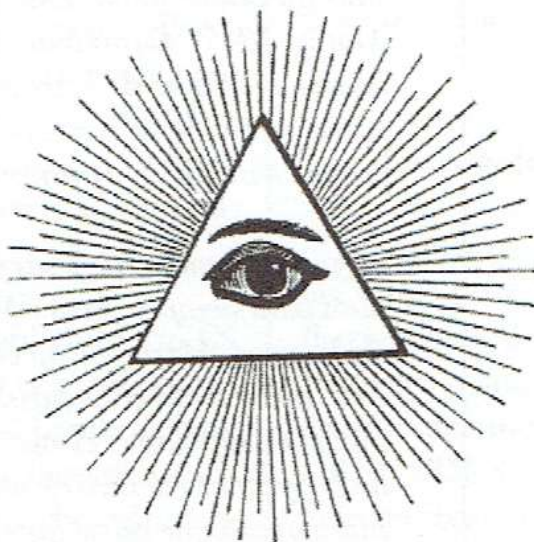
La teología de la Cruz pudiera ser el sermón más provechoso para el desesperado pragmatismo de nuestro tiempo. Vuelven a ser de clamorosa actualidad las palabras de S. Pablo a los corintios: *Vine a vosotros enfermo -in infirmitate- con temor y mucho temblor; sin palabras persuasivas, pero con demostración del Espíritu y su virtud. Para que vuestra fe no se funde en sabiduría humana, sino en el poder de Dios* (I Co 2 3-5).

El Papa ha retomado las enseñanzas paulinas y, desde su propia carne y debilidad, son el *argumento de la evangelización* o la *lección de teología* que, acaso hoy, más necesita el mundo: la evangelización de quien va *clavado a la cruz*, convencido de que, desde ella, se hizo **-se hace-** la salvación del mundo.

Hoy toca a Juan Pablo II -*diákonos katà tèn oikonomían tou Zeou eis ymás-* llevar en su carne, lo que falta -*ta ysterémata-* a los padecimientos de Cristo, a favor de su cuerpo que es la Iglesia, para dar cumplimiento al proyecto -*mysterion-* de Dios, secreto

escondido por generaciones y ahora manifiesto a sus consagrados (Co 1 24-27).

Ante el calvario de incomprendiciones y el viernesanto de expectativas y comentarios, el Papa nos lee a todos *su universal encíclica* de impotencia física; de humildad y de fidelidad desaprobadas por los nuevos "judíos y griegos" de nuestra hora. Pero que son *dynamis y sofía* (I Co 1 24) salvíficas para quienes, judíos o griegos, creen en el poder de Dios y en la Cruz de Cristo como *Árbol de Vida*. ■



El florecimiento espiritual de la Iglesia con Pío IX: la Adoración Nocturna

José Aranguren Azparren

Revista Cristiandad
(Barcelona)

In noctibus extollite manus vestras in sancta, et benedicite Dominum

Levantad por las noches vuestras manos hacia el Santuario, y alabad al Señor
(Sal 133, 2)

El 24 de abril de 1854, Hermann Cohen, carmelita y fundador de la Adoración Nocturna, decía desde el púlpito de San Sulpicio en París:

“Cuando yo entré en una iglesia, yo no era sino un pobre judío. Esto era en el mes de María (1847). Cantaban cánticos sagrados. María, la Madre de Jesús, me reveló la Eucaristía; yo conocí la Eucaristía, conocí a Jesús, conocí a mi Dios; y pronto fui cristiano.

“Que los nombres de Jesús y María sean benditos para siempre. Jesús y María me han traído hacia sí. María me ha conducido a Jesús. Ella me ha dado la Eucaristía, y la Eucaristía me ha enajenado el corazón, y la Eucaristía ha proyectado dentro de mí un atractivo tan maravilloso que no he querido vivir más que para Jesús y María”.

La figura de Pío IX

Las tremendas convulsiones políticas y militares que se dieron en el entorno del cambio de siglo, hacen del siglo XIX una época especialmente difícil para gobernar con acierto a la Iglesia. Los pon-

tífices de este siglo, muy desiguales en carácter y personalidad, coinciden todos en ser espléndidos regalos de la Providencia que, no sólo evitaron la catástrofe en la Iglesia, sino que supieron fortalecerla y purificarla. De entre todos los papas de esta época es especialmente relevante Pío IX.

Cuando en 1846 fue elegido Papa, sus reformas administrativas y la generosa amnistía política que concedió fueron utilizadas por los revolucionarios para presentarlo como nacionalista italiano. Esta imagen se acabó en cuanto Pío IX se negó, en 1848, a entrar en guerra con la católica nación de Austria, pues los revolucionarios pretendían arrancar los estados italianos que Austria dominaba. Los piemonteses ven que la unidad nacional ha de hacerse no con el Papa, sino contra el Papa. Los revolucionarios obligaron al Papa a huir de Roma y entre febrero y julio de 1849 se instaura la República romana presidida por José Mazzini.

Cuando se vio obligado Pío IX a abandonar Roma y a refugiarse en Gaeta, el cardenal Lambruschini, sugería como único remedio a los males de la Iglesia, la definición dogmática de la Concepción Inmaculada de María. La consideración de cómo Dios preservó a la Virgen María sin mancha ninguna desde el primer instante de su ser natural hace descubrirnos, por contraste, el pecado original que lastra a toda la humanidad desde que fuimos arrojados del Pa-

raíso. La negación y el desconocimiento del dogma de nuestra caída y, en consecuencia, de la necesidad de la redención, constituye la base del error naturalista, síntesis de todos los errores modernos.

No obstante, la condenación explícita se hizo necesaria. A los diez años de la proclamación del dogma de la Inmaculada, en la misma fecha del 8 de diciembre deliberadamente escogida, la encíclica *Quanta cura*, acompañada del *Syllabus* o índice de los errores modernos, fijaba rotundamente la posición de la Iglesia. Todas estas obras, junto con la convocatoria al primer Concilio Vaticano, en el cual se definió la infalibilidad pontificia, hacen del beato Pío IX muy merecedor del agradecimiento de todos los católicos del mundo moderno.

La revolución de 1848

En los primeros años del siglo XIX las ideas de la Revolución francesa fueron abriéndose camino en el pensamiento político europeo. A la vez, en distintas oleadas revolucionarias (1820, 1830 y 1848), los Estados de Europa iban aceptando reformas liberales.

La Revolución de 1848, la última y la más significativa, tiene su origen en Francia. Luis Felipe de Orleans, que había sido proclamado rey en 1830, se vio obligado a abdicar y fue proclamada la II República. Se redac-

es su prerrogativa incommunicable, y al revés, la pretensión del hombre cuando afirma que él hace los acontecimientos, ya que él teje la trama maravillosa de la historia es una pretensión insostenible; como quiera que él no hace otra cosa que tejer la trama de aquellas acciones que son contrarias a los divinos mandamientos, y ayuda a tejer la trama de aquellas otras cosas que son conformes a la voluntad divina” (Carta al Cardenal Fornari, París, 19 de junio de 1852).

La Adoración Nocturna en Roma (1810). Obra providencial para tiempos duros de la Iglesia.

El Papa Pío VII, desde julio de 1809, está prisionero en Francia, y con él importantes figuras católicas eclesiásticas y laicas. Ese mismo año se enciende en Roma una nueva luz de esperanza.

“En febrero de aquel año tristísimo -refiere De Santi-¹ el sacerdote Giacomo Sinibaldi, canónigo coadjutor de Santa María in Via Lata, tuvo la santa inspiración de invitar a sus colegas a la vigilia nocturna de su propia iglesia, durante la exposición de las Cuarenta Horas.

“Agradó tanto la idea, que se quiso repetir la adoración en la noche del Jueves Santo, y después, en un sitio y otro, en varias iglesias donde se celebraban las Cuarenta Horas, se agregaron a Sinibaldi en la iniciativa

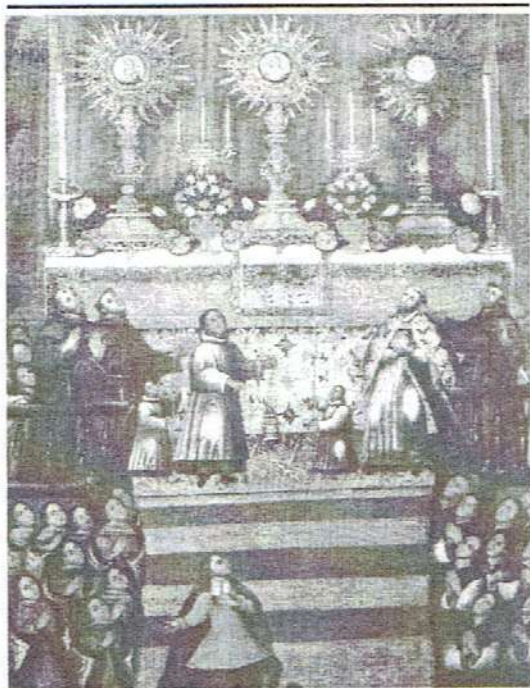
de esta nueva obra, en primer lugar el canónigo Bonomi de la misma colegiata, después el marqués Giovanni Patrizi Montoro y el caballero Lorenzo de Principi Giustiniani y otros ilustres personajes.

“Y fue tan grande el número de los voluntarios inscritos en la lista de los adoradores [nocturnos] y tan firme su convicción de apoyar tal empeño, que el 21 de noviembre de 1810, reunidos los promotores de la Obra en el Palazzo Giustiniani, establecieron hacerla general y perpetua, de modo que durante el curso del año, todas las noches sin interrupción alguna, en la iglesia donde se estuviera celebrando por turno las Cuarenta Horas, se asignaran dos grupos adscritos, compuesto cada uno por un sacerdote y tres laicos, con el compromiso de mantener la adoración, el primer grupo desde las 22 horas hasta la 1 h 30 de la noche, y el segundo hasta las 5 de la mañana.

“Pío VII, vuelto triunfante a Roma, aprobó con un rescripto del 6 de agosto de 1814 la Pía Unión de la Adoración Nocturna, concediéndole grandes indulgencias y privilegios, que fueron ampliados por los Pontífices siguientes. Así León XIII, en Breve del 23 de abril de 1824, erigió la Pía Unión como Ar-

chicofradía, con facultad de agregarse otras Uniones semejantes, haciéndoles participar de las mismas indulgencias.

“Con el tiempo, aunque la Obra se difundió notablemente, se fue limitando únicamente a la adoración nocturna del Santísimo Sacramento, independientemente de las Cuarenta Horas. Así pues, ya no es continua, durante todas las noches, sino que se celebra en día fijos en una iglesia u oratorio prefijado. En algunos sitios se han dispuesto albergues anexos, donde puede alojarse un cierto número de adoradores que, antes o después de su propio turno, pueden retirarse a descansar”



Adoración Eucarística

1848

La Adoración Nocturna de París, Primeras vigiliias

Si en Roma nace la Adoración Nocturna en tiempos de desgracias, estando el Papa prisionero, como una reacción orante, suplicante y expiatoria, igualmente la Adoración Nocturna va a nacer en París en momentos de graves sucesos políticos. En 1848, en la Revolución de febrero, obreros, estudiantes y la Guardia Nacional se amotinan, fuerzan la abdicación del rey y proclaman la república, en un ambiente de violencias, barricadas y fuertes enfrentamientos sociales.

En 1847 la gracia de Cristo había convertido, durante una celebración eucarística en una iglesia de París, a un pianista famoso, el judío-alemán Hermann Cohen. El 22 de noviembre de 1848, a las ocho de la noche, reúne en su casa a una veintena de fieles, en el número 102 de la calle de la Universidad, a fin de echar las bases de una asociación que tendría por objeto *“la exposición y adoración nocturna del Santísimo Sacramento, la reparación de las injurias de que es objeto, y para atraer sobre Francia las bendiciones de Dios y apartar de ella las calamidades que la amenazan”*.

¡Un programa inmenso para tan pequeño número de hombres, casi todos de la más humilde condición!.

Aparte del promotor de la reunión, pianista famoso, además de

Mons. de la Bouillerie y de dos oficiales de marina, los asociados no eran casi más que empleados oscuros, obreros y criados. Estos fueron los instrumentos de que el Señor se sirvió para establecer la asociación de la Adoración Nocturna, que pronto había de extenderse por casi todos los países católicos. Por esas fechas la revolución triunfante en Roma, obliga al Papa Pío IX a refugiarse en Gaeta, puerto al sur de Roma. Ese acontecimiento anima al nuevo grupo de adoradores de París encabezados por Cohen a iniciar cuanto antes sus vigili­as nocturnas de súplica y de expiación. Y el 6 de diciembre de 1848, en el santuario de Nuestra Señora de las Victorias, celebran su primera vigila de Adoración Nocturna. La segunda y tercera noches de vela fueron los días 20 y 21 del mismo mes, "con ocasión de las rogativas de Cuarenta Horas ordenadas por el arzobispo de París a intención del Sumo Pontífice".

Los miembros de la Adoración Nocturna "consiguen continuar la oración de las Cuarenta Horas también durante la noche en aquellas igle-

sias en las que se celebraban, y en aquel mismo año de 1850 los hermanos, ya muy numerosos, celebran sus santas vigili­as en cuarenta y cuatro iglesias de la ciudad y en cinco parroquias de los suburbios". Gracias a esto, en 1870 la adoración perpetua se celebraba así en 76 parroquias.

Los devotos del Corazón de Jesús han estado siempre entre los más fieles adoradores de Cristo en la Eucaristía. No es, pues, una casualidad que la adoración perpetua muchas veces se dé precisamente en basílicas dedicadas al Sagrado Corazón, como las Paray-le-Monial, Montmartre en París o Tibidabo en Barcelona. Estos templos expiatorios son lugares privilegiados de adoración, de súplica y de reparación. Son, pues, centros directamente dedicados a obtener la Misericordia divina sobre las miserias del mundo. ■

¹ Angelo de Santi, S.J.: *L'Orazione delle Quarent'ore nei tempi di calamità e di guerra*, Roma, Civiltà Cattolica, 1919, pp. 30-31.



El fundador del Opus Dei frente a los dolores de María

Bertrand de Margerie, S.J.

Academia Pontificia
Santo Tomás de Aquino

El bienaventurado José María Escrivá de Balaguer nos comunicó sus emociones a propósito de los sufrimientos de María en el momento de la Presentación del Niño Jesús en el Templo, y frente a la Cruz. Para él, María se “fundió” en el amor redentor de su Hijo. Ofreció para el género humano “su dolor inmenso, que traspasaba su Corazón como una espada” tal como se lo había anunciado el anciano Simeón, profeta del misterio pascual (Luc 2, 34-35).

Las faltas de la humanidad, piensa nuestro bienaventurado nos valieron el “don inestimable” que acompaña y condiciona el de Jesús: el don de Su Madre. ¡Feliz falta! Obtuvimos por su causa a la Virgen: María es la Omnipotencia suplicante, a la que Cristo nada rehusa.¹

Escrivá quedó muy impresionado por el pensamiento del Papa Benedicto XV. Éste escribía inmediatamente después de la guerra (1918): “María había parecido casi ausente de la vida pública de Cristo. No sin una disposición de la divina providencia, se hizo presente en el momento en el que Él encontró la muerte colgado de la Cruz. Ella sufrió con Él. Ella casi murió con su hijo moribundo. Para la salvación de los hombres, abdicó a sus derechos maternales sobre su Hijo. Se puede, entonces, decir que, en unión con su Hijo, ella rescató al género humano: ‘Cum Christo humanum genus redimisse’.”²

Para Benedicto XV, María es nuestra Corredentora. Su ofrenda al pie de la Cruz es, de alguna manera sacerdotal; ella no recibió el sacramento del Orden, pero ella es más que una simple fiel: siendo Madre de Dios, pertenece a la unión hipostática¹ y personal entre el Hijo de Dios y la humanidad, y sobrepasa el sacerdocio común y universal de los bautizados. Por su maternidad divina, excede inmensamente el orden de la gracia santificante de los fieles bautizados, siendo, como ellos, creada y salvada por los méritos de su Hijo.

Eso es lo que uno de los más fervientes y activos evangelizadores de los tiempos modernos leía y retenía bajo la pluma de Benedicto XV. Catorce siglos antes, Ambrosio de Milán, rechazando siempre la idea de una asociación de María sobre un pie de igualdad independiente del Sacrificio de Cristo, Ambrosio percibía con María obscuramente, y contemplaba en las heridas de su hijo la salvación del mundo. Ella hubiese querido, pensaba Ambrosio, asociar su propia muerte a la de su Hijo; para Ambrosio, desde la Anunciación, María concibió espiritualmente y corporalmente la Redención de todos y obró (en dependencia de Cristo) la salvación del mundo. Madre, sabiendo que su hijo iba a morir y que ella sería traspasada por una espada de dolor, ¿cómo no habría querido morir con Él para la salvación eterna de todos los que

amaba?² León Magno, escribía poco después: "Por su consentimiento al Misterio de la Encarnación Redentora, María aceptaba proporcionar la materia del Sacrificio (de la Cruz)" - DS 294.

Pío XII prolongó estos pensamientos de san Ambrosio y de Benedicto XV. Enseñaba en 1943, en *"Mystici Corporis"*, "María ofreció sobre el Gólgota al Padre eterno, con su Hijo, sus derechos maternales y su amor por los hijos de Adán. Se convirtió en la Madre espiritual de sus miembros por un nuevo título de sufrimiento y de gloria", es decir, no solamente como Madre del Salvador, sino como asociada a su sacrificio³.

Es lo que el Concilio Vaticano II (*Lumen Gentium* 53 y 56) debía confirmar citando a san Agustín y a san Ireneo: "La muerte por Eva, la vida por María"⁴. Después del Concilio Vaticano II, Pablo VI escribía (*Signum Magnum*, 1967): María fue nuestra Madre espiritual participando del Sacrificio de la Cruz. Esta participación fue parte integrante del misterio de nuestra salvación. Esta verdad ha de ser tenida como de fe". Leemos en este texto la substancia de la doctrina según la cual María es corredentora.

Un teólogo italiano, especialista del mundo protestante y autor de un libro reciente sobre "María corredentora", Monseñor Brunero Gherardini precisa "Es en el senti-

do largo que ella cumplió en el Calvario una acción sacrificial ofreciéndose a la voluntad divina y uniendo su compasión maternal con la ofrenda del sacrificio de su Hijo, sufriendo intensamente con Él, siguiendo lo dicho por Vaticano II. María, inmolando su corazón y su libertad, está lejos de una inmolación sacrificial propiamente dicha, pero participa en ella por su consentimiento”⁷.

Lo que el bienaventurado José María comprendió en profundidad es que no se puede anunciar a Jesús crucificado como salvador del mundo sin hablar de los sufrimientos de María al pie de la Cruz. No se puede anunciar el Evangelio de la Sangre de Jesús Salvador, la Buena Nueva de la Redención sin hacer alusión a las lágrimas de María, llena de gracia, de la gracia concedida por Jesús.

Así lo vislumbraron los interlocutores protestantes del grupo de los Dombes⁸ subrayando que “María jugó un rol *único* principalmente en el momento del nacimiento y de la muerte de Cristo”: no solamente en el momento de su nacimiento -sin María no tendríamos la humanidad del Verbo ni, por consecuencia, el sacrificio de Cristo- sino también en el momento de su muerte, que ella ofreció en unión con Él. A los ojos de María, Jesús nació para morir en favor nuestro.

Es una manera de decir que no se puede anunciar el Evangelio de Cris-

to sin anunciár a María. Nuestros hermanos protestantes anunciaban ya (con Lutero) a María como la siempre Virgen, Madre de Dios: el “diálogo de los Dombes” los invita directamente a reflexionar, con ellos, sobre el rol de María al pie de la Cruz.

María representa en el momento de la Encarnación (y en consecuencia al pie de la Cruz) a la humanidad entera; Santo Tomás de Aquino⁹ lo había dicho muy bien. Por su ofrenda sublime, nos invita a todos a asociarnos al Sacrificio del Hijo de Dios. Nosotros también hemos nacido para morir con Cristo, en Cristo y por Cristo:

“La inmensa caridad de María al pie de la Cruz, respecto de la humanidad entera, hace que se cumpla también *en ella* la afirmación de Cristo: ‘No hay amor más grande que el dar la vida por aquellos que se ama’ (Jn 15,13).” Tales son las propias palabras del bienaventurado.

Católico ejemplar, revivió del pensamiento de los Padres antiguos y de los Papas modernos, testigos es conjunto de lo que Melitón de Sardes llamaba ya (a principios del siglo II): “La bella cordera de Dios”¹⁰. Fue sensible al extraordinario servicio mariano de los Papas al punto de escribir “Los Soberanos Pontífices han tenido razón en llamar a María corredentora”. Es en efecto un elemento impresionante de la historia moderna de la Iglesia. Des-

de Pío VII, a principios del siglo XIX, los Papas sucesivos han exaltado y profundizado el esplendor de los dolores de María. ¡Recordemos solamente a Pío IX y a Pío XII definiendo dogmáticamente la Inmaculada Concepción y la Asunción; a León XIII dándonos quince encíclicas sobre el misterio del Rosario, a san Pío X subrayando la asociación indisoluble de María con Cristo, y a Juan Pablo II pronunciando 71 catequesis sobre la Virgen María desde 1995 hasta 1997¹¹! Para hacer reflexionar no solamente a los protestantes sino a todo hombre.

Sí, subrayando este extraordinario testimonio mariano de los papas modernos, nuestro bienaventurado lo prolonga y participa en su eficacia: brinda a la Iglesia formadores y apóstoles. ■

¹ J.M. Escrivá de Balaguer, *Amici di Dio*, Omelie, Milán, 1978.

² Benedicto XV, *Inter Sodalicia*, AAS 10 (1919) 182.

³ G.F. M.J. Nicolas, O.P., *L'appartenance de la Mère de Dieu a*

l'ordre hypostatique, Bulletin de la Société Française d'Études Mariales, 1937, 145- 181, París, Vrin, 1938.

⁴ B. de Margerie, S.J. *Le mystère de la mort de Marie dans l'économie du salut*, Marian Library Studies, vol 9, Dayton Ohio, USA, 1977.

⁵ B. Gherardini, *La Corredentrice nel mistero de Cristo e della Chiesa*, Roma, 1998, p. 126; Monseñor Gherardini es el autor de varios libros sobre eclesiología y de otro libro sobre María, *La Madre*, 1989

⁶ S. Agustin, *De S. Virginitate*, 6; PL, 40, 399; "Madre de los miembros de Cristo, María cooperó por su caridad al nacimiento de los fieles en la Iglesia" (LG 53); Ireneo AH III.22.4: "María se convirtió por su obediencia, causa de salvación para todo el género humano"; Jerónimo, PL 22, 408.

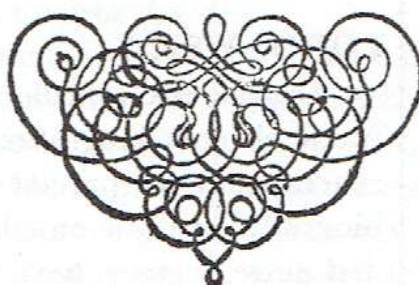
⁷ Gherardini, op. cit. p. 363.

⁸ Groupe des Dombes, *Marie dans le Dessein de Dieu et la Communion des Saints*, París, 1998, §226; *La France Catholique*, 15 de mayo de 1998, donde presenté el documento.

⁹ Santo Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, III.30.1.

¹⁰ Melitón, *Sobre la Pascua*, SC 123 1.513 cf 11511-512: la Cordera depende del Cordero.

¹¹ Juan Pablo II, *Marie dans le mystère du Christ et de l'Eglise*, Ed. Parole et Silence, París, 1998.



La experiencia eucarística como fin de la trayectoria filosófica y espiritual de Edith Stein: El camino de la Cruz

Sergio Dextre Uzátegui

Universidad Peruana de
Ciencias Aplicadas
(UPC)

La Filosofía de Edith Stein (1891-1942) tiene una gran importancia histórica, en parte incompleta por la lenta recopilación de sus manuscritos, muchos de los cuales aún se hallan sin editar¹. Pese a ello, la originalidad filosófica de su pensamiento se ha logrado imponer por la naturaleza propia de su vitalidad intelectual.

Su pensamiento coincide con la rápida evolución de la filosofía fenomenológica y un creciente retorno a la doctrina tomista, extendido en Francia y Alemania entre las últimas décadas del S. XIX y las primeras del S. XX². Tiempo extremadamente creativo cuya significación histórica debe encuadrarse en el sentimiento del fracaso especulativo, movido por el rechazo del racionalismo en todos sus frentes, particularmente el de la metafísica. De modo singular, la propia trayectoria de vida de Edith Stein, muestra a las claras los síntomas de esta crisis; pero sobre todo de modo extraordinario, su recuperación³.

LOGOS Y BIOS

Aunque este artículo no tiene como objetivo tratar el tema biográfico, es innegable la referencia, siquiera parcial e introductoria, de su biografía⁴, ya que en ella se recupera la identidad entre *logos* y *bios*, la filosofía como vida, con lo que su pensamiento enlaza con las más refinadas tradiciones antigua y medieval. También expresa la vitalidad del espíritu moderno, riguroso y escéptico, atento a la vertiginosa salida

existencial. En suma, la biografía de Edith Stein es un auténtico compendio de la más alta estimación en la historia del espíritu humano y su esfuerzo por encontrar el sentido último de su ser; aspecto que lamentablemente ha sido poco resaltado por los comentaristas contemporáneos, más cercanos a la predilección por disecar parcelas de su pensamiento.

Y ello no tiene nada de extraño, pues, Edith Stein conserva el influjo platónico-agustiniano en su vocación filosófica, Aristotélico-tomista en su vocación metafísico-teológica, y fenomenológica en su vocación al rigor científico y metodológico⁵. Es sin embargo, la atracción al misticismo lo que cohesiona todos sus esfuerzos intelectuales, que parten de San Juan de la Cruz y Santa Teresa de Ávila, pero que hallan su centro de gravitación en el filósofo Pseudo-Dionisio Areopagita, pilar de toda la mística occidental.

Catalogar la filosofía de Edith Stein como puramente fenomenológica es exagerado, lo mismo que si se lo hace circunscribiéndola en una concepción puramente tomista. La razón está en que logra una síntesis propia de ambas, cuyos extremos son bien definidos si se compara su tesis doctoral "*Sobre el problema de la Empatía*" (zum Problem der Einfühlung), de expresa impronta fenomenológica, y "Ser Finito y Ser Eterno" (Endliches und ewiges Sein), donde recurre a la terminología aristotélico-tomista con gran manejo

conceptual. Entre la publicación de su tesis en 1917 y la redacción del manuscrito "Ser finito y ser eterno", concluida en 1936, media una intensa actividad creadora y literaria, tendiente a enfatizar los fundamentos ontológicos de la constitución social del ser, probablemente influida por su amigo Max Scheler⁶ y el filósofo Martín Heidegger.

Así también la traducción a lengua germana del escrito tomista "De Veritate", que le abre un camino insondable hacia la metafísica del ser infinito. Producto de esta etapa es el conjunto de los artículos publicados en el "Anuario de filosofía e investigación fenomenológica"⁷, y otros recogidos de sus conferencias.

Es una etapa de grandes cuestionamientos y síntesis intelectuales, en que tampoco es ajeno el rumbo de su conversión espiritual. La primera aproximación se ve en la inclinación a los estudios psicológicos, los que pronto abandona para marchar a Gotinga (1913 a 1918) e integrarse al círculo de discípulos de Husserl.

De hecho, el famoso pasaje de su lectura sobre la Santa de Ávila (1923), no es más que la eclosión vital de un ansia que traspasa el umbral de la exaltación momentánea, cuyas raíces se funden a lo largo de toda su vida, y que abonadas en la mentalidad fenomenológica y el dominio del método se siente preparada a la aventura intelectual de construir un pen-

samiento que una la antigüedad y el medioevo con la filosofía moderna.

Tal es el tenor que prima en el artículo publicado en el tomo complementario del "Anuario" en homenaje a los 70 años de Husserl, titulado "La Fenomenología de Husserl y la filosofía de Santo Tomás de Aquino" (1929). Si la Fenomenología fue para Edith Stein un primer paso de apertura a la infinitud del ser, que la había despertado del sueño de la "psicología sin alma", la influencia de Max Scheler fue el segundo escalón que orientó sus pasos a un universo hasta entonces desconocido, donde las barreras del racionalismo cayeron para revelarles el camino de la fe. Pero solo para integrar definitivamente el conjunto de ideas con las que más tarde establecería su propio camino filosófico.

En efecto, Scheler, por la década de los 20 exponía una doctrina de corte fenomenológico personalista de gran impronta cristiana; por esos años se mostraba como un lúcido filósofo católico que ascendía de los valores a lo santo. No está de más señalar la confluencia del carácter cautivador y sus geniales intuiciones, que causaron gran impresión en Edith Stein⁸.

ENTRE EL MEDIOEVO Y LA MODERNIDAD

Pero a la reseña biográfica, -insuficiente, debido a la naturaleza del artículo-, no se opone una indicación igualmente histórica y sucinta del pa-

norama filosófico que dominó los años de transformación espiritual e intelectual de Edith Stein.

En efecto, luego del prometedor comienzo de la fenomenología huserliana con la publicación de "Las Investigaciones Lógicas" (1901), la crítica al psicologismo dejaba vislumbrar la posibilidad de un método riguroso que devolvía la objetividad perdida por el idealismo postkantiano, y a su vez recuperaba la subjetividad originaria o conciencia pura como punto de partida al problema del conocimiento, descubriendo una posición intermedia, cuya exposición había ya madurado en la obra de Franz Brentano, pero cuyo alcance se hubo de limitar a la renovación del carácter empírico de la psicología del S. XIX⁹. Husserl amplía el concepto de inexistencia intencional, desarrollando el concepto de mundanidad de la intencionalidad. Ello tenía grandes implicaciones en la doctrina del ser, el objetivismo y el mundo de la conciencia como productora de sentido. Sin embargo, y luego de una serie de rigurosos análisis y autocríticas, la fenomenología huserliana, toma un rumbo radical hacia el carácter trascendental del sujeto con la publicación en 1913 de "Ideas Relativas para una Fenomenología Pura y una Filosofía Fenomenológica"(en adelante Ideas I). Ello motivó que muchos admiradores de la nueva filosofía, consideraran un retorno a neokantismo y la filosofía idealista. De hecho, la fenomenología no fue nunca un

sistema completamente acabado, sino, al contrario, dado el temperamento de su creador, tuvo constantes reformulaciones, cuya explicación es claramente comprensible por el sentido riguroso con que fue concebido. Síntoma de la plasticidad fenomenológica es la inmensa cantidad de manuscritos corregidos, que aún hoy en día resulta difícil de editar al mismo tiempo que mantener el criterio objetivo con que fueron concebidos.¹⁰

Cabe destacar que el concepto de inexistencia intencional, fue una recuperación de la filosofía medieval a través de Brentano, quien además fue un gran conocedor de la obra de Aristóteles, y probablemente su interpretación moderna aún no haya sido superada por la ingente cantidad de análisis filológicos y estilométricos posteriores.

Si la lectura de las investigaciones Lógicas fue para Edith Stein un momento crucial en su concepción filosófica del hombre como ser no determinado a lo psicofísico, Ideas I lo presentaba como un ser abierto a lo eterno, que además extendía una línea directa entre la filosofía medieval y la moderna. Pero esta restitución del problema del ser es un aspecto en el que debemos detenernos para aclarar su importancia.

Stein adopta el mismo principio, central, de la filosofía de Santo Tomás, referido a la evidencia del ser. Para el Aquinate la comprensión del

ente funda la comprensión de todo conocimiento, especialmente el referido a sus primeros principios. Pero esta comprensión no se deriva de una actividad discursiva sino por vía de la intuición como una *prima conceptio entis*, y bajo el modo de simple aprehensión del intelecto¹¹. De este modo supera la aporía de Avicena, es decir, cómo se puede predicar algo de aquello (el ente) que es condición de predicabilidad, o, cómo sería posible predicar algo del ente que no sea un predicado redundante del propio sujeto. Santo Tomás distingue en el ente (ens) como participio del verbo ser (esse), el acto del ser; así, el ente no es más que formal y ulteriormente ser en acto de ser o existir. De este modo las leyes del ser son las leyes del pensamiento, en tanto éste puede poseer inequívocamente al ser y sus principios. Stein previó en el sujeto trascendental de la fenomenología esta apertura simple del ser (*simplex apprehensio*), que otros, como Heidegger se negaban a ver, por parecer inaccesible toda respuesta metafísica sobre el ser¹², girando al tema de la existencia, es decir, hacia la pregunta del ser-ahí (Dasein). Al considerar imposible la respuesta por el ser en tanto ser, y tornar la pregunta hacia el hombre como ser temporal, no negaba la respuesta metafísica, pero la derivaba al hombre como ser finito, es decir temporal. Al contrario, Stein religaba la vieja cuestión - irresuelta por la filosofía platónica, y aún, no aclarada del todo por Aristóteles- a los intentos positivos del

la filosofía cristiana y la filosofía moderna, que desde San Agustín hasta Descartes revivían, bajo el influjo de Santo Tomás: la noción de la conciencia en sí¹³. Stein fue aún más lejos. Vislumbró que esta apertura al ser no era solo un develamiento de sí mismo en el intelecto, sino una apertura del ente al infinito; por lo que extremando su razonamiento al punto de desbordar los límites idiomáticos de la lengua germana, enunció que *Sein* no significa solo ser, sino que lo entendió como *Offensein*, apertura que incluye una revelación, es decir, *Offenbarung*, solo capaz de ser asumido, más allá del intelecto, por el espíritu (*Geist*): *Offenbarsein für den Geist*.

Hay otro aspecto de importancia en la obra de Stein, relacionado con el significado de la fenomenología entre la publicación de "Las investigaciones Lógica" e "Ideas I". Y es que al concebir al yo como sujeto trascendental, Husserl eliminaba la distinción entre una psicología fenomenológica y una fenomenología pura, cuya identidad aún no estaba completamente clara en las "Investigaciones Lógicas". Esto fue determinante para conectar nuevamente la especulación filosófica, ahora con precisión y rigor metodológico, es decir, científico, con el sentido del ser. El resultado fue que Edith Stein comenzó a trabajar el tema de la empatía, de cuyo esfuerzo surgirá su tesis doctoral "Sobre el Problema de la Empatía". La doctrina tomista del ser le permitía descender al universo íntimo del ente humano, no para en-

contrar una "psicología sin alma", sino precisamente lo contrario¹⁴. La Empatía (*Einfühlung*) es propiamente un problema ineludiblemente resuelto en la nueva ontología. Es posible aún, ver una característica típicamente moderna, y más todavía cartesiana, aunque guardando bien las distancias de estilo y sistema. Consiste en colocar lo Infinito, el ser, como el puente de unión entre el mundo y el hombre, pero sin las restricciones matemáticas del filósofo francés. Resulta sintomático que el mismo Husserl considere su *epojé* como la continuación del método cartesiano, y su filosofía como la prolongación de la filosofía de platónica¹⁵.

Más extraordinario resulta el hecho de que Husserl fuera muy consciente de las consecuencias de su pensamiento en el terreno de lo extra-subjetivo, pues al presentar la realidad exterior como absolutamente independiente de la conciencia, pero intencionalmente vinculada a ella, aparecía un nuevo realismo de lo trascendente¹⁶. Así, muchos temas teológicos quedaban justificados, y Edith Stein pudo sacar las conclusiones de ello, principalmente restituir a la filosofía moderna el problema del ser, ya que en el sentido fenomenológico la comprensión del carácter del ser finito no está fuera de la significación el ser, sino solo por una distancia artificial que había sido quebrada por la correlación trascendental, produciendo una ruptura en el solipsismo de la filosofía moderna, abandonada al problema del conocimiento.

EL CAMINO HACIA LA MÍSTICA

La coronación de sus esfuerzos intelectuales se movilizan claramente en la filosofía mística, ya en la madurez de su pensamiento y cuando ha asumido el camino religioso del Carmelo. Fruto de este esfuerzo es la obra inacabada "La Ciencia de la Cruz"¹⁷, dedicada a la monumental figura de San Juan de la Cruz. Pero no sería completa esta visión de su filosofía mística sin una previa mirada al escrito "El Castillo del Alma" preparado originalmente para servir de apéndice a "Ser finito y Ser Eterno", y que constituye un estudio compendiado de las Moradas de Santa Teresa. De esta forma dos grandes luminarias de la mística hispana se daban mano, y se consolidaba en la obra de Stein toda la tradición del misticismo occidental.

Sobre esta obra es importante señalar que el recorrido filosófico de Stein estuvo centrado desde su formación en una inquietud profunda sobre el sentido último de la persona; que la fenomenología le había abierto el camino para comprender la constitución del sujeto humano vinculándolo a un mundo de escencias objetivas y alteridades empáticas; y que además, la metafísica tomista interpretada a la luz del método fenomenológico, debía por sí misma coronar su obra en un sentido ulterior y profundo. La síntesis más esclarecedora de esta formulación se puede encontrar en el concepto de

alma (*Seele*), punto central de su estudio sobre "El Castillo del Alma"¹⁸, que más tarde se reflejará en la Ciencia de la Cruz.

Anteriormente la expresión de espíritu (*Geist*) había trascendido la de psiqué y caracterizado una etapa preliminar de su apertura al ser como *Offensein*; ahora la expresión Alma se ajusta mejor a los despliegues del ser en el ámbito de lo eterno.

No es, sin embargo fácil, acceder al significado de esta expresión en el conjunto de su obra. Su sentido es relativo al espíritu y la psiqué, bien se refiera a la unión de ambas en ésta, o bien a la relación con cada una por separado. Por otro lado, la expresión alma para la fenomenología no tiene un significado unitario, pues se la considera como una instancia donde se efectúan los actos de vivencia controlados por la voluntad, y es ello lo que se denomina psiqué, que a su vez forma parte del espíritu (*Geist*).

La razón de esta aparente confusión no contraviene la claridad de sus objetivos: el alma es la morada íntima donde habita el yo, que se mueve a voluntad hacia el interior o el exterior, y en el que la potencia divina puede actualizarse hasta lo posible, no ciertamente para entender "*cómo es Dios en sí mismo, pero sí obtener una imagen de Él sin deformaciones*"¹⁹. Stein introduce un nuevo sentido del yo, "*como un punto móvil dentro del espacio del alma*"²⁰. Esta introducción la justifica mediante un

breve análisis de las limitaciones de los estudios psicológicos característicos del siglo XIX, que hacían ver el alma como una síntesis de mecanismos perceptivos venidos desde fuera, "*exactamente como una cosa espacial y material está hecha de átomos*". De este modo, la psicología desconectaba del alma la vida espiritual del fluir de sus vivencias, es decir, el sentir y la vida.

Le opone a esta tradición los descubrimientos de la filosofía del Espíritu, afirmando que han logrado superar el reduccionismo naturalista. En especial se apoya en la obra de Alexander Pfänder (1870-1941), "*El Alma del Hombre: Ensayo de una psicología inteligible*"²¹, que contiene una tendencia realista de la fenomenología. En esta obra el autor aplica la descripción para descubrir los impulsos que dominan al alma en su autodesarrollo y la conectan con su esencia misma. Particularmente debió llamar la atención de Stein la tesis de que el alma es creatura, y como tal necesita de un principio creativo para mantener a plenitud su propio desarrollo. Aunque no por ello esta teoría quedó exenta de crítica. En efecto, Stein critica la débil relación entre el cuerpo y el alma, al parafrasear un pasaje en que se afirma la incertidumbre de si el germen del alma o del cuerpo se distinguen o son lo mismo, quedando oscurecida la relación entre el alma y el cuerpo. Esto lo justifica Stein achacando un resabio de viejo racionalismo, "*que*

no admitía ningún misterio, ni quiere saber nada de la fragmentosidad del saber humano y en cambio cree poder desvelar por completo el misterio de las relaciones del alma con Dios"²². Visto claramente, y pese a su esfuerzo intelectual, los temas que trata están ya en el terreno de la Teología y la Fe. Pero de una fe como revelación que se ha justificado en sus estudios sobre el ser, y que lejos de invalidar sus análisis le dan coherencia y profundidad.²³

En este terreno el yo cobra un sentido de revelación que rebasa los límites expuestos en "*El Castillo del Alma*", pues allí donde Santa Teresa ve el lugar de los desposorios con Dios, Stein ve en el yo, ligado a lo divino, la voluntad de "*las decisiones últimas a que es llamado el hombre como persona libre*"²⁴.

Un Llamado a la culminación de un camino natural al alma, en cuya meta coincide la identificación con Dios y la actualización de la persona (entendida como cuerpo-espíritu).

No es inseparable la inquietud especulativa de la propia valoración de la vida cristiana, no al menos sobre la misión personal que dilucidó desde su conversión; Edith Stein experimentó la vida cristiana con un sentido alegre y dramático, cuya conclusión no sería la búsqueda irracional del sacrificio, sino la justificación de la vida misma en la donación perfecta de una vida perfecta.²⁵

Este Llamado es el camino de la cruz, en torno del cual, el calificativo de ciencia no es incoherente sino que se ha desarrollado como una teología en el pleno sentido del termino.

La ciencia de la Cruz no es para Stein una doctrina cuya definición pueda buscarse en los simples conceptos de la palabra ciencia; es decir *“en una suma de sentencias verdaderas o reputadas como tales, ni en un edificio ideal construido con pensamientos coherentes”*²⁶, sino que su sentido adopta, según sus propias palabras el de una *“teología de la cruz”*, cuya formulación traspasa los límites de la inteligencia natural, pero es susceptible de comprensión hasta cierto punto.

Es por tanto innegable que la autora reviva los esfuerzos por unir teología y filosofía, esto es, la asunción más alta a la que se puede acceder trasladando los términos a *logos* y *bios*; donde el primero es la palabra hecha carne y el segundo, la inteligencia natural auxiliada por la gracia divina. De esta forma Stein expresa conscientemente el sentido de la eucaristía. Todo el significado de la Ciencia de la Cruz, además de ser una reflexión sobre la vida del San Juan, es un recorrido vivo sobre la más alta significación de la liturgia católica cuya consumación es la donación material y espiritual del cuerpo de Cristo, por ello afirma Stein, que *“El sacrificio de la misa, según la doctrina católica, no es otra cosa sino la renovación del sacrificio de la cruz.”*²⁷

Es también sorprendente comparar esta obra con el pequeño, pero sustancioso, folleto de 1937, titulado *“La oración de la Iglesia”*, que a simple vista no tendría una línea de continuidad con lo riguroso de su estudio sobre San Juan de la Cruz, pero que visto como un signo de la forma como Stein concebía el tema del sacrificio y la eucaristía en su propia personalidad de judía conversa, adquiere un incalculable valor.

Todo el opúsculo es una descripción minuciosa y coherente sobre el sentido de la eucaristía católica, expuesta mediante citas que remarcan la continuidad de la escatología cristiana desde sus fuentes judías. No es ciertamente una disquisición dogmática ni filosófica, sino vital e histórica, afín a todas luces, con su propia experiencia de conversión, en que aflora lo más grandioso de la voluntad divina para con *“el pueblo elegido”*.

Las citas evangélicas, de Juan y Mateo, el más *“judaizante”*²⁸ evangelista, junto a los salmos y los textos veterotestamentarios, adquieren una unidad de sentido teológico en la figura del Templo. La unidad de su visión, se concentra en una renovada claridad sobre el sentido de la creación, pues luego de enumerar y dilucidar el significado de la oración, los símbolos y rituales de los que el mismo Jesús judío practicaba, resuelve que *“La creación visible, en la que entró ya por su encarnación, está a hora unida a Él de un modo nuevo, misterioso”*²⁹, y más abajo, *“La fuerza de la*

Palabra creadora de vida está vinculada al sacrificio"³⁰.

De esta manera viene a integrarse en la obra de Stein, la vida filosófica, la teología y la mística, esta última como culminación en el sacrificio, en la vida perfecta. No en una artificial hipóstasis de inteligentes concepciones, sino en la experiencia vivida desde sus raíces culturales; y no podría ser de otro modo, pues a todas luces la Santa mantuvo sus iniciales inquietudes por los temas del hombre, lo que se ve claramente desde su predilección por los estudios psicológicos, su encuentro en la fenomenología de una apertura al ser, la excelsa compenetración con la metafísica tomista y finalmente los temas místicos, que coronan una vida colmada de sacrificio intelectual y corporal.

El año de 1938 Edith Stein emprendió el camino de la cruz. Las leyes antisemitas se habían endurecido al punto que su comunidad ordena su traslado al convento de Echt, en Holanda. Pero ni aún así el odio racista pudo ser evitado; ciertamente que contribuyó en mucho el valiente pronunciamiento de la Iglesia Holandesa contra los crímenes nazis, y, represalia o no, el odio hacia la célebre judía conversa tenía de por sí suficientes motivos. Fue apresada allí junto a su hermana Rosa y llevada a la cámara de gas el 9 de Agosto de 1942, siete días después de su arresto. Allí sufrió el martirio "in odium fidei catholicae".

Una mañana de Octubre de 1938 llegó al Carmelo de Colonia una inusual comisión de votación con una urna electoral. Ya dentro del convento y terminada la votación, el presidente de la mesa sentenció que aún faltaban votantes "Todavía no han votado todas". "Aún falta Anna Fitzeeck". "No puede votar", fue la breve respuesta. "¿Porqué no?". "Porque está algo débil de cabeza". Una pequeña pausa. Después vino la tan temida: "¿Y la Doctora Stein?, tampoco ha votado". "No tiene capacidad para votar". "Evidentemente la tiene. Nació el 91". Con férrea serenidad se le dio la respuesta: "No es aria". Los tres emisarios marchaban. Entonces gritó uno: "Anota que no es aria"³¹.

¹ En la actualidad existen cuatro archivos de los escritos de Edith Stein: El "Archivum Carmelitanum Edith Stein" de Bruselas; el "Edith Stein Archiv" de las Carmelitas de Colonia; el Archivo conventual de las Dominicas de Santa Magdalena de Espira, y el Archivo del convento carmelita de Echt, en Holanda. "La Pasión por la verdad". Editorial Bonum. Buenos Aires, 1994

² En este sentido cabe destacar la renovadora misión del Papa León XIII con la publicación de la encíclica Aeterni Patris del 4 de Agosto de 1879, que reavivó los estudios tomistas con grandes resultados no solo en lo filosófico, sino también en lo espiritual. De hecho la conversión de Edith Stein, como en muchos otros casos, no fueron ajenos a esta coyuntura.

³ Ya establecida en Gotinga hacia 1913 y dedicada al estudio de la Fenomenología mostró claramente que la nueva disciplina suponía en el "retorno a las cosas mismas" una apertura al ser: "(La Fenomenología) ...va más allá de las cosas y su contingencia

en procura del ser de los fenómenos como modos manifiestos del ser. Conocer, es de nuevo, recibir el ser el sujeto la ley de las cosas, en lugar de imponérsela él mismo. Husserl ha tornado de nuevo honroso el antiguo y despreciado nombre de la ontología, en un época en que la llamada filosofía cristiana se desperzaba lentamente de su sueño de bella durmiente". "El Pensamiento filosófico de Edith Stein". Antonio Gómez Robledo. UNAM, México, 1988

⁴ Sobre su autobiografía puede consultarse *Estrellas Amarillas*, cuyo título original era *De los Recuerdos de una familia judía*, un testimonio sobre su infancia y juventud. También la compilación *Autorretrato Epistolar (1916-1942)*. Edith tuvo que destruir, en razón de la urgencia del momento el testamento obligatorio exigido como regla al ingresar en el Carmelo.

⁵ En el Prólogo a la edición alemana de "Ser finito y ser eterno", dice la autora: "Y estas dos preocupaciones, las investigaciones sobre el sentido del ser y el esfuerzo por fusionar el pensamiento medieval con el pensamiento vivo contemporáneo, no constituyen solamente la meta personal de la autora de este libro, sino que domina también la vida filosófica y son consideradas por muchos filósofos como absolutamente necesarias." Y más abajo, afirma que las conclusiones de su obra no se han basado en Platón, Agustín o Scoto, porque "... efectivamente toma como punto de partida a Santo Tomás y a Aristóteles, pero la investigación objetiva la condujo a ciertos resultados que habrían sido tal vez alcanzados de una manera más rápida y más fácil partiendo de otro punto; sin embargo, ésa no fue razón para apartarse inmediatamente del camino seguido". "Ser Finito y Ser Eterno: Ensayo de una Ascensión al sentido del ser". Edith Stein. Fondo de Cultura Económica. México, 1996 (2ª reimpresión)

⁶ Amistad que data de su estancia en Gotinga, hacia 1913, donde también conoce a su gran amigo Adolph Reichnach, filósofo de gran talento cuya prematura muerte hacia el final de la Primera Guerra, en 1917, sería según confesión de Stein uno de los

signos trágicos de su futura conversión, y el origen de su apelativo "a Cruce", al ingresar al Carmelo.

⁷ "Anuario de filosofía e investigación fenomenológica (*Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*), revista fundada por Husserl, que desde 1913 a 1930 publicó 11 tomos que recogen los importantes aportes del maestro y sus discípulos.

⁸ Escribe Edith Stein: "Su magisterio se extendía (...) muy más allá del dominio de la filosofía. Ignoro la fecha precisa en que volvió Scheler a la Iglesia Católica, pero debió haber sido por aquellos años, porque redundaba en ideas cristianas y las exponía con su brillante espíritu y su fuerza de persuasión. Para mí fue la revelación de un universo hasta entonces desconocido..." op.cit. Antonio Gómez Robledo.

⁹ Tal es el sentido de su "Psicología desde un punto de vista empírico".

¹⁰ La totalidad de sus manuscritos cuenta con casi 40,000 páginas taquigrafadas, que paulatinamente van saliendo a la luz en publicaciones parciales.

¹¹ De ver. VIII, 15

¹² De ahí la introducción en "Ser y Tiempo" del pasaje platónico del Sofista (244 a). "El Ser y El Tiempo". Martín Heidegger. Fondo de cultura económica. México, 2000 (9ª reimpresión)

¹³ En la Introducción: La cuestión del ser, en "Ser Finito y Ser Eterno" acepta como punto de partida la expresión del P. Przywara, quien con relación al ser introduce la noción de *reductio ad mysterium*, pero manifiesta su desacuerdo, en cuanto criterio de diferencia entre teología y filosofía; todo ello en el marco de la discusión sobre la posibilidad de una filosofía cristiana. Dice la autora "Por el contrario yo no he podido ver claramente cómo se realiza para él la unión entre "La teología y la filosofía en el interior de una metafísica" .

¹⁴ Expresión del escrito "El Castillo del Alma" donde examina la obra del Santa Teresa de Ávila, que fue redactado hacia 1936 y pretendía ser un apéndice a su obra *Ser finito y Se eterno*. "Resulta sorprendente qué es lo que ha quedado del reino del

alma desde que la psicología de nuestro tiempo ha comenzado a seguir su camino independientemente de toda consideración religiosa o teológica del alma: se llegó, así, en el siglo XIX, a una psicología sin alma". En "Escritos Espirituales", Edith Stein. BAC. Madrid, 1999 (2ª edición)

¹⁵ "Mi vida y la de Platón son una. Yo continúo el trabajo de su vida, la unidad de sus obras es parte de la unidad de las mías; sus intenciones y sus estructuras se prosiguen en las mías" Manuscrito III 3 IX, p.14-15

¹⁶ Husserl mismo bromecía afirmando que la Iglesia católica debía santificarlo, pues su filosofía había sido el camino por el cual muchos de sus discípulos se convirtieron a la fe católica. Pero más allá de lo anecdótico, la Fenomenología siempre tuvo lazos con la filosofía cristiana desde Bolzano a Brentano, y por supuesto a Stein, Conrad-Martius, Scheler, etc. El mismo Husserl, finalmente se decidió por una teleología divina sin deslindar su carácter personal.

¹⁷ "Ciencia de la Cruz" (Kreuzeswissenschaft - Studie über Joannes a Cruce), su redacción comenzó en 1941 y duró a penas ocho meses, hasta que fue arrestada por la SS alemanas. "Ciencia de la Cruz". Edith Stein. Ediciones Montecarmelo; Burgos, 1999.

¹⁸ El Castillo del Alma, es un estudio sobre "Las Moradas" de Santa Teresa de Avila, que pretende interpretar a la luz de las ciencias del espíritu. Una apreciación general de la obra puede sintetizarse como una crítica a la psicología reduccionista, "sin alma"; ver cita 12

¹⁹ El Castillo del Alma.

²⁰ Ibid.

²¹ "El Alma del Hombre: Ensayo de una psicología inteligible" Halle 1933 (Die Seele des Menschen: Versuch einer verstehenden Psychologie). Pfänder era ya un filósofo maduro que en 1900 había publicado "Fenomenología de la Voluntad". Sus coincidencias con la fenomenología determinaron su acercamiento, aunque el límite teórico no permitió avanzar hacia el giro trascendental de la fenomenología; por ello se le considera parte de la vertiente realista de la

fenomenología.

²² En El Castillo del Alma, se descubre esta cita esclarecedora de los límites de racionalismo: "cabe pensar que la causa de esa ceguera y la incapacidad de llegar a lo profundo del alma no reside simplemente en determinados principios metafísicos, sino en una inconsciente angustia de encontrarse con Dios"

²³ Ibid. Su estudio sobre Santa Teresa está coronado con una interpretación filosófica, que no invalida el recurso a la Teología, y que es más, lo enriquece grandemente. En ello sigue fielmente trazado el camino de la encíclica Aeterni Patris.

²⁴ Ibid.

²⁵ Ver cita 4. Un signo de lo conciente y lúcido de su vocación religiosa. Llama la atención la parte final del párrafo donde describe las gracias del desposorio espiritual, del cual afirma que no solo el alma es convocada "para las más altas gracias mística", sino "para tomarlas decisiones últimas a que es llamado el hombre como persona libre". Es un pasaje de extraordinaria lucidez, que bien puede entenderse como un presagio de su propio sacrificio.

²⁶ Stein, Introducción a la Ciencia de la Cruz.

²⁷ Ciencia de la Cruz, 3.

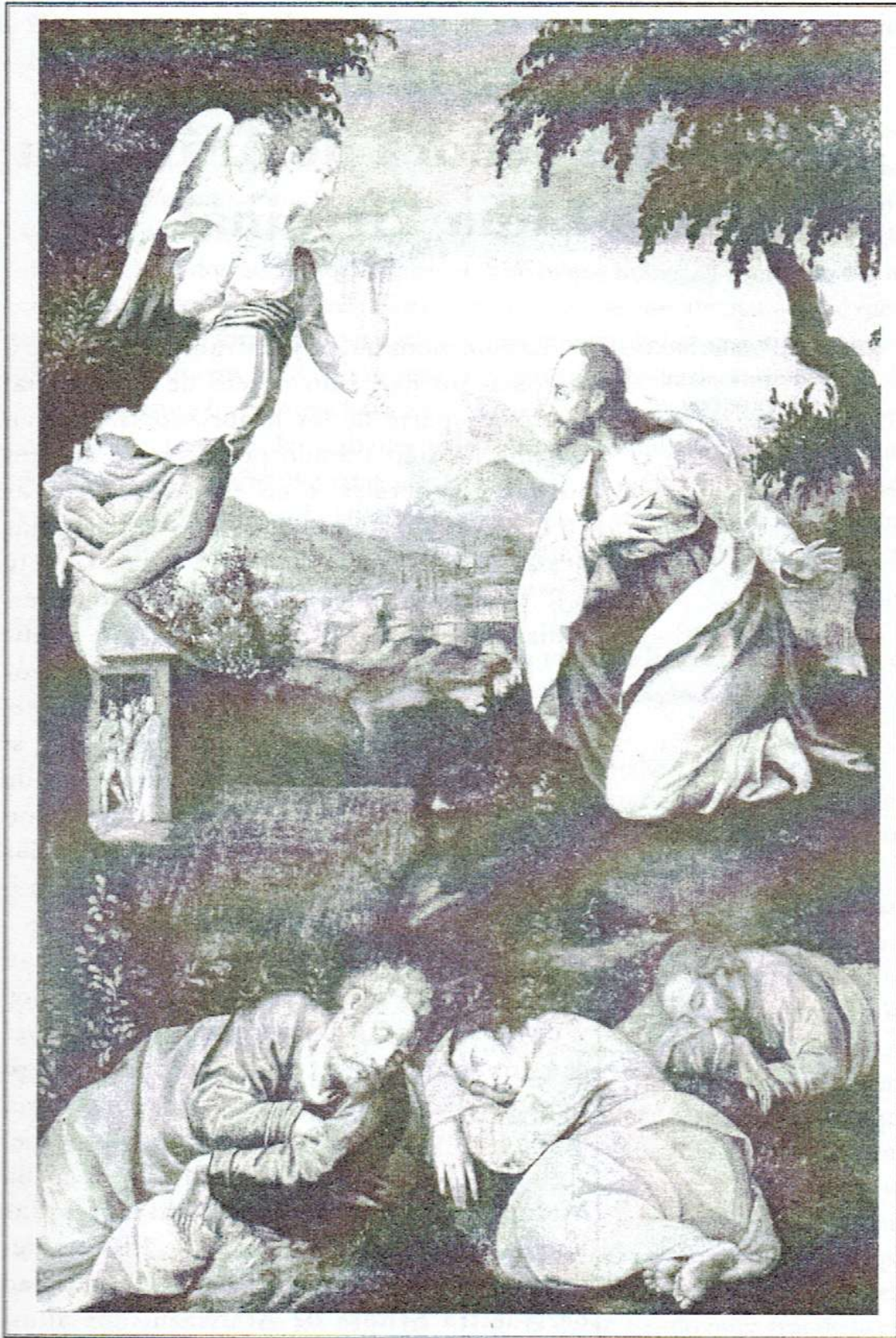
²⁸ Uso el término en el sentido de haber destacado el origen y la visión judía del Cristo como redentor universal.

²⁹ La Oración de la Iglesia, 1. En "Escritos Espirituales"

³⁰ Ibid.

³¹ "Edith Stein, una mujer de nuestro siglo". Teresia Renata de Espíritu Santo (Posselt). Ediciones Dinor. San Sebastián, 1953.





La Agonía en el huerto
Bernardo Bitti
(Museo de Arte de Lima)

Apuntes sobre la Hermandad de Nuestra Señora de Aránzazu en la Lima Virreinal*

José de la Puente Brunke

Pontificia Universidad
Católica del Perú

Las hermandades y cofradías en el Perú virreinal no han sido objeto de un especial interés de parte de los historiadores. Si bien el tema ha sido tratado por diversos autores en líneas generales, o en el marco de obras de carácter más amplio -siendo el caso más destacado el del P. Rubén Vargas Ugarte S.J.²-, no son muchas las corporaciones estudiadas de modo específico. En este sentido, son de destacar algunas aproximaciones, como la de Olinda Celestino y Albert Meyers, referida a los Andes centrales³; si bien su tema específico de estudio es el de las cofradías indígenas, ofrecen una visión amplia y clara del devenir de las cofradías en general. Debe citarse también la obra -más reciente- de Beatriz Garland Ponce⁴, al igual que el trabajo de Jesús Paniagua Pérez sobre las cofradías limeñas de San Eloy y de la Misericordia⁵, y dos contribuciones recién aparecidas: el artículo de Diego Lévano Medina, en el que ofrece una visión de conjunto de las cofradías limeñas en el siglo XVII⁶, y el trabajo de Ciro Corilla Melchor, en el que estudia las cofradías limeñas desde la perspectiva de los conflictos étnicos⁷. En el caso de la Hermandad de Nuestra Señora de Aránzazu, dos autores la han estudiado con cierto detalle: Guillermo Lohmann Villena⁸ y Elisa Luque Alcaide⁹.

Los orígenes de la Hermandad de Nuestra Señora de Aránzazu

En los inicios del siglo XVII era ya importante el número de vascos residentes en Lima, y muchos de ellos formaban parte del sector más representativo y poderoso de los comerciantes que desarrollaban sus labores en la capital del virreinato peruano. Desde los primeros años de esa centuria intentaron formar una hermandad. Así, un grupo de "caballeros hijosdalgo de la nación vascongada" adquirió una capilla en la iglesia de San Francisco, que tuvo por advocación al Santo Cristo y a Nuestra Señora de Aránzazu¹⁰. La operación comprendía también la cripta, para la realización de los enterramientos de los miembros de la Hermandad y de sus descendientes¹¹.

Las constituciones de la Hermandad han sido publicadas por Guillermo Lohmann Villena¹², especificándose en ellas, en primer lugar, que estaría conformada la corporación por los residentes en Lima que fueran naturales de Vizcaya y de Guipúzcoa, al igual que sus descendientes, así como los oriundos de Álava, de Navarra y de las "cuatro villas": Laredo, Castro Urdiales, Santander y San Vicente de la Barquera. Se estableció como misión primordial de la Hermandad la de "ejercitar entre sí y con los de su nación obras de misericordia y caridad cristiana así en vida como en muerte", aunque también se contemplaban

las visitas en general a los enfermos pobres.

Se establecía el derecho de ser enterrados en la referida capilla para todos los naturales de los mencionados lugares, así como para sus viudas -salvo que hubieren contraído segundas nupcias con alguien que no fuera miembro de la Hermandad- y sus descendientes, advirtiéndose en este último caso que se excluía a toda persona que estuviese "manchada o infamada de judío o moro penitenciado por el Santo Oficio ni casado con mulata india o negra o que tenga algún oficio infame".

La vida de la Hermandad en el siglo XVIII

Fue el siglo XVIII el tiempo en el que numerosos miembros de la Hermandad de Aránzazu tuvieron un papel de especial gravitación en la sociedad y en la economía peruanas. No olvidemos que las reformas borbónicas supusieron notables cambios en la economía y el comercio, los cuales fueron especialmente importantes en el Perú. Sin embargo, si bien tradicionalmente se ha señalado que dichas reformas trajeron consigo tiempos de crisis para la élite mercantil limeña, lo cierto es que recientes investigaciones están demostrando que en la segunda mitad de la referida centuria siguió siendo muy grande la capacidad de construir fortunas entre los comerciantes afincados en Lima, a pesar de que esta ciudad había per-

dido su lugar como centro de la distribución mercantil en la América del Sur¹³. Además, durante el siglo XVIII se produjo la llegada de un importante número de comerciantes vascos y navarros que se afincaron en Lima, y que fueron protagonistas centrales de la vida económica en la capital virreinal¹⁴.

Mencionaremos un caso ilustrativo: el de los Querejazu, que pertenecieron a la Hermandad, constituyéndose en una de las familias más poderosas en la segunda mitad del siglo XVIII. Su principal representante fue Antonio Herme-negildo de Querejazu y Mollinedo, quien llegó a ser el oidor más antiguo de la Audiencia de Lima, y caballero de la Orden de Santiago, además de dueño de una de las más importantes fortunas de entonces.

El había nacido en el Perú, y fue hijo de un peninsular afincado en el virreinato en la primera mitad de ese siglo, Antonio de Querejazu y Uriarte, natural de Mondragón, en Guipúzcoa, quien llegó a ser mayordomo de la Hermandad¹⁵. Obviamente, este último logró tal posición por su relevancia en la sociedad limeña de entonces: fue caballero de Santiago, gobernador de Quijos y Macas y prior del Tribunal del Consulado de Lima, y casó en 1706 con la limeña Juana Agustina de Mollinedo y Azaña, sobrina del célebre obispo del Cuzco Manuel de Mollinedo y Angulo, reconstructor de esa ciudad tras el terremoto de 1650¹⁶.

En la documentación que se conserva de la Hermandad, Antonio de Querejazu y Uriarte figura por primera vez en un dato referido a 1704. En efecto, en el cabildo realizado el 3 de mayo de ese año se presenta una relación de las personas que ofrecieron limosna para el retablo de Nuestra Señora de Aránzazu. Allí aparecen conjuntamente Mateo y Antonio de Querejazu aportando 100 pesos, habiendo sólo cinco personas con aportes mayores, siendo las sumas más altas las ofrecidas por los mayordomos de la Hermandad, Pedro de Ulaortua y Juan Bautista de Palacios¹⁷. Al año siguiente, y de acuerdo con la "Razón de los señores hermanos que han mandado limosna para el retablo de Nuestra Señora de Aránzazu este año de 1705"¹⁸, Antonio de Querejazu vuelve a aportar 100 pesos, siendo en este caso el hermano que ofreció la suma más alta.

Desde entonces Antonio de Querejazu intentó ser elegido mayordomo de la Hermandad, pero lo logró tan solo en el cabildo de 3 de mayo de 1713, cuando alcanzó tal cargo junto con el ya mencionado -y en este caso reelegido- Juan Bautista de Palacios, quien por entonces ya era Teniente General de la Caballería. Ya en años anteriores había sido Querejazu diputado de la Hermandad¹⁹.

En el registro de los entierros efectuados en la bóveda de la capilla de Nuestra Señora de Aránzazu, figuran los de varios miembros de esa importante familia. Así, el 3 de enero de

1761 fue enterrado Tomás de Querejazu, caballero de la Orden de Santiago y canónigo de la catedral de Lima²⁰. En junio de 1772 se enterró Juana de Querejazu, condesa de San Juan de Lurigancho, hija del mencionado Antonio Hermenegildo²¹. En febrero de 1775 fue enterrada la esposa de éste, Josefa de Santiago-Concha y Errazquin, y el 18 de enero de 1792 se hizo lo propio con el mismo Antonio Hermenegildo. El 14 de diciembre de 1797 fue enterrado José de Querejazu y Santiago-Concha, Conde de San Pascual Bailón, e hijo del anterior²².

Si bien no es abundante la documentación conservada en nuestros días con respecto a la Hermandad de Nuestra Señora de Aránzazu, algunos datos son reveladores de lo que fue la vida de la corporación. Como ejemplo podemos mencionar el de las necesidades materiales referidas al cotidiano funcionamiento de la capilla de la Hermandad en la iglesia de San Francisco, y específicamente el hecho de la presencia -acreditada en diversos períodos- de un negro esclavo dedicado a servir a la capilla. Así, por ejemplo, por medio de un recibo fechado el 24 de julio de 1743 sabemos de la compra de un negro llamado José Vicente, operación que fue efectuada por quienes entonces eran mayordomos de la Hermandad: José de Arescurenaga y Pablo de la Urrunaga. Dicho esclavo tenía 18 años de edad, y fue comprado en 300 pesos, luego de venderse por 350 al que anteriormente había tenido. Ahora bien:

los esclavos que servían a la Hermandad no eran siempre adquiridos a título oneroso. Algunas décadas antes, por ejemplo, la Hermandad había recibido un esclavo a través de una cláusula testamentaria, efectuada por el capitán Antonio de Monasterio Guren, el cual dejó a dicho negro -llamado Antonio Mina- "para que sirviese a la capilla de Nuestra Señora después que hubiese servido cinco años a doña Isidora Blanco Rejón, viuda del dicho Monasterio Guren"²³.

La devoción limeña a la Virgen de Aránzazu

En cuanto a las fiestas celebradas en honor de la Virgen de Aránzazu, el P. Benjamín Gento Sanz afirma lo siguiente:

*"La colonia vascongada, rica y próspera en la época colonial, era también generosa en extremo, al manifestar su religiosidad con la Virgen de su devoción, bajo la advocación de Aránzazu o del Espino -que esto significa la palabra vasca Aránzazu: sobre el espino- que tantos recuerdos les traía de sus lejanas montañas (...). Las fiestas que celebraban a la Virgen de Aránzazu eran suntuosas, y las preseas y alhajas de su culto, numerosas, ricas y abundantes"*²⁴.

Pero es mucho más ilustrativa la reseña que hace un coetáneo, Fray

Diego de Córdova y Salinas, de un acontecimiento muy concreto: el recibimiento y la colocación, en la capilla de la Hermandad limeña, de la imagen de Nuestra Señora de Aránzazu, en 1646. He aquí el relato:

“Fue recibida la forastera divina en Lima con gran pompa y alegría de sus vecinos, haciéndose pedazos las campanas de todas las iglesias en señal de su gozo. Colocada la santa imagen en sus andas de un montón distinto de inmensa riqueza de diamantes, que en lo brillante poco le debían al sol, salió triunfante en hombros de sacerdotes de la Catedral a la plaza mayor, debajo de palio, como Reina y Señora que es de cielo y tierra, despidiendo rayos de gloria de su soberano rostro, que daban vida a cuantos con devoción la miraban. Llevaba por lucido acompañamiento a todo lo noble y común de la ciudad, Virrey, Audiencia Real, Cabildos y Religiones. Pasó la procesión con pompa y aparato, luces, músicas y danzas, las calles y sus balcones adornados de sedas y ricas telas, a la casa del serafín llagado, Francisco, donde el siguiente día, diez y ocho de octubre de mil y seiscientos y cuarenta y seis años, con el mismo aplauso, fiesta, música, Virrey y Tribunales, suspiros y lágrimas de gozo, y alegría de innumerable pueblo convenido, fue colocada la san-

ta imagen en su espino (divina rosa entre espinas) dentro de un nicho de gallardo fondo, a cuya majestad corren dos cortinas de labor costosa”²⁵.

Fueron notables y continuas las contribuciones de los miembros de la Hermandad para sufragar los gastos que acarreaban las fiestas y todo lo que se dirigía a la veneración de la Virgen de Aránzazu. Por ejemplo, en los años iniciales del siglo XVIII fueron frecuentes las ya mencionadas limosnas para la construcción del retablo de la capilla de la Hermandad. No siendo suficientes, en ocasiones, las limosnas que se recogían, los propios miembros prestaban dinero a la corporación²⁶.

La bóveda sepulcral de la capilla de la Hermandad

Ya nos hemos referido al derecho de los hermanos de esta corporación, así como de sus parientes, de enterrarse en la bóveda de la capilla de la iglesia de San Francisco. Un libro conservado en el Archivo de la Sociedad de Beneficencia Pública de Lima da cuenta de los hermanos que se enterraron en la referida capilla desde fines del siglo XVII²⁷.

En el siglo siguiente, las ideas de la Ilustración inspiraron las nuevas políticas con respecto a los enterramientos: se buscaba mejorar la salud pública, que se veía perjudicada por el hedor que emanaban las fosas en las

que se enterraba a los difuntos en las ciudades. Por eso, se pensó que la solución pasaba por crear cementerios fuera de los centros urbanos, para que los muertos dejaran de envenenar a los vivos²⁸. Así, desde 1808, tras la inauguración del Cementerio General de Lima, se estableció que todas las iglesias clausuraran sus bóvedas, sepulturas, osarios y todos los lugares donde hubiera entierros. Es de destacar que las autoridades hicieron especial mención de la iglesia de San Francisco en este sentido. Se deseaba -según un texto de la época- que "no sean más nuestros templos y hospitales los palacios de la muerte. En el Santuario del Dios Vivo sólo se sientan el olor agradable del incienso; y el del bálsamo salutarífico en las cosas de piedad"²⁹.

Debemos suponer que hubo una especial preocupación de las autoridades por la situación de la iglesia de San Francisco en lo referido a los enterramientos. En efecto, consta que la prohibición de efectuar entierros en ese templo se había dado ya en 1804. En ese año los religiosos franciscanos construyeron un panteón junto a la Casa de Ejercicios de la Tercera Orden, efectuándose su apertura el 23 de septiembre, y desde ese día "se impidió todo entierro en la iglesia de San Francisco por las superiores órdenes del Excmo. Sr. Virrey D. Gabriel de Avilés y el Arzobispo el Excmo. e Illmo. Sr. D. Juan Domingo González de la Reguera, de la Gran Cruz de Carlos III. Con este motivo

se han cerrado todas las bóvedas y aunque queda abierta la de la Hermandad de Aránzazu, se ha prohibido todo entierro, y ha asignado el R. P. Guardián dieciséis nichos en el panteón para los que tenían derecho a la bóveda (...)"³⁰.

Es decir, se prohibieron los enterramientos en la iglesia de San Francisco cuatro años antes de la prohibición general de efectuar entierros en los templos. Pero la clausura de la bóveda se produjo en 1808, a raíz de la inauguración del Cementerio General. Dicha clausura es relatada con detalle en uno de los libros de la Hermandad:

"Por el Reglamento Provisional que se imprimió y está la copia en el Archivo de Aránzazu, se mandó por los dos referidos jefes³¹ que todas las iglesias de esta capital empezasen a cerrar sus bóvedas, sepulturas, osarios, y demás lugares de entierro, desde el día inmediato a la bendición y apertura del camposanto, y lo verificasen en el término de quince días contados desde primero de junio próximo, inhabilitando los enterramientos de modo que no vuelvan a servir; ni quede señal de su entrada con lápida sepulcral, ni cosa que lo denote"³².

Siguiendo tales disposiciones, los mayordomos de la Hermandad retiraron una lápida de bronce que tenía allí más de un siglo -se había instalado en 1693-, en la cual aparecía la si-

guiente inscripción: "Aquí yacen los muy nobles y muy leales hijos y descendientes de la Provincia de Cantabria". Lo interesante es que en el mismo documento se señalan una serie de precisas instrucciones para quienes en el futuro quisieran reabrir la bóveda, concluyéndose del siguiente modo: "Esta explicación y noticia se pone aquí para los venideros (...); en caso necesario es fácil quitarla y dar entrada a la bóveda"³³. Todo indica, en efecto, que la clausura de la bóveda sepulcral de la capilla de la Hermandad se realizó con gran pesar por los miembros de la misma, quienes de algún modo mostraron su deseo de que en el futuro pudiera ser reabierta. Dicho pesar puede percibirse en la documentación de la Hermandad, al aludirse a los nichos que se reservaron en el Cementerio General: "*Para reparar en algún modo la falta de la bóveda de Aránzazu en su capilla, se han tomado en el camposanto (...) nichos que están distinguidos con la inscripción de pertenecer a la Ilustre Hermandad de Nuestra Señora de Aránzazu*".³⁴ ■

* Versión resumida de la ponencia "Apuntes sobre la Hermandad de Nuestra Señora de Aránzazu de los vascos de Lima", presentada en el **I Congreso Internacional "Arantzazu y los franciscanos vascos en América"** celebrado en Oñate (España), entre el 11 y el 15 de diciembre de 2001.

² Véase, entre otras, su *Historia de la Iglesia en el Perú*. Burgos-Lima, 1953-1962, 5 vols.; y su *Historia del culto de María en Iberoamérica y de sus imágenes y santuarios más celebrados*. Buenos Aires, rico y

Artístico de la Iglesia y Convento de San Francisco de Lima. Lima, Imprenta Torres Aguirre S.A., 1945, p. 210.

¹² Ibid., pp. 206-210.

¹³ Mazzeo, Cristina Ana: *El comercio libre en el Perú. Las estrategias de un comerciante criollo. José Antonio de Lavalle y Cortés, Conde de Premio Real, 1777-1815*. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1994, p. 230. Sobre este mismo tema, véase también Rizo-Patrón Boylan, Paul: *Linaje, dote y poder. La nobleza de Lima de 1700 a 1850*. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2000, pp. 37-47 y 71-78.

¹⁴ De todos modos, no debe dejar de mencionarse la importancia que ya en el siglo XVII tuvieron los vascos en Lima, en lo relativo a la vida económica y comercial. Un buen ejemplo de ello nos lo ofrece la figura del vizcaíno Juan de la Plaza, quien en la década de 1620 fundó un banco en la capital virreinal, que sería el tercero, ya que para entonces existían los de Bernardo de Villegas y de Juan de la Cueva -célebre este último por su estrepitosa quiebra producida en 1635. Margarita Suárez refiere que se suscitaron muchas resistencias frente a la iniciativa de Plaza de fundar un banco, y que fue importante el apoyo que por escrito le dieron numerosos comerciantes afincados en Lima, muchos de los cuales eran vascos. Cfr. Suárez, Margarita: *Desafíos transatlánticos. Mercaderes, banqueros y el estado en el Perú virreinal, 1600-1700*. Lima, Instituto Riva-Agüero - Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo de Cultura Económica, Instituto Francés de Estudios Andinos, 2001, pp. 70-72.

¹⁵ Archivo Central de la Sociedad de Beneficencia Pública de Lima (en adelante ACBP) libro N° 8178, f. 15 vto.

¹⁶ Lohmann Villena, Guillermo: *Los ministros de la Audiencia de Lima en el reinado de los Borbones (1700-1821). Esquema de un estudio sobre un núcleo dirigente*. Sevilla, Escuela de Estudios Hispanoamericanos, 1974, p. 110. Sobre la familia Querejazu, véase Rizo-Patrón: *Linaje, dote y poder...* cit., pp. 106-109.

¹⁷ ACBP, libro N° 8179, f. 190.

¹⁸ ACBP, libro N° 8179, f. 192 vto.

¹⁹ ACBP, libro N° 8179, f. 203 vto.

²⁰ ACBP, libro N° 8178, f. 12.

²¹ ACBP, libro N° 8178, f. 15 vto.

²² ACBP, libro N° 8178, ff. 16, 19 y 22.

²³ Cfr. ACBP, libro N° 8180.

²⁴ Gento Sanz O.F.M., *op.cit.*, p. 210.

²⁵ Córdova y Salinas, Diego de: *Crónica Franciscana de las Provincias del Perú* (New Edition with Notes and Introduction by Lino G. Canedo, O.F.M.). Washington, Academy of American Franciscan History, 1957, p. 529.

²⁶ ACBP, libro N° 8179, f. 188. Se especifica que de los 15,133 pesos que se debía a dichos mayordomos, 8,314 correspondían a Juan Bautista de Palacios, y 6,819 a Pedro de Ulaortua.

²⁷ "Libro de los hermanos que se

mueren y se entierran en la bóveda de la capilla de Nuestra Señora de Aránzazu que corre desde el año de 1695". ACBP, libro N° 8178.

²⁸ Cfr. Casalino Sen, Carlota: "Higiene pública y piedad ilustrada: la cultura de la muerte bajo los Borbones". En O'Phelan Godoy, Scarlett (compiladora): *El Perú en el siglo XVIII. La era borbónica*. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú - Instituto Riva-Agüero, 1999, p. 326.

²⁹ Casalino, *op. cit.*, pp.338, 339 y 342.

³⁰ ACBP, libro N° 8178, f. 23 vto.

³¹ En alusión al arzobispo Las Heras y al virrey Abascal.

³² ACBP, libro N° 8178, f. 26.

³³ ACBP, libro N° 8178, f. 26 vto.

³⁴ *Ibid.*





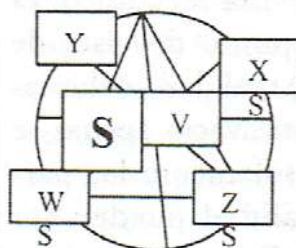
Dios, el lenguaje, la literatura y el mundo

Daniel Salas Díaz

University of Colorado at Boulder

Dios y el significado del lenguaje

A lo largo de todo el siglo XX, la teoría literaria ha estado bajo el dominio de lo que podemos llamar un racionalismo lingüístico. En sus diversas variantes, la idea que subyace en las diversas teorías (estructuralismo, estilística, postestructuralismo, marxismo, psicoanálisis) es que el sujeto hablante está inmerso en una red de relaciones significativas, esto es, en una estructura de elementos cuyo sentido depende exclusivamente de las relaciones entre los signos. Podemos graficar esta idea con el siguiente cuadro:

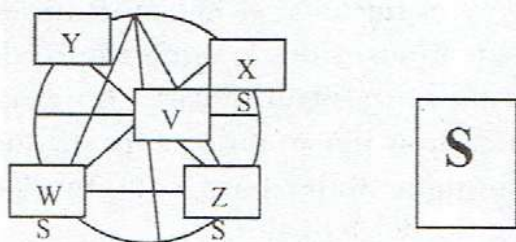


Donde el significado del signo x es su posición dentro de la estructura lingüística (su relación y, v, w, z y todos los demás signos que puedan existir.) y el sujeto S, el hablante, no es propiamente un usuario del lenguaje sino un habitante de estas redes significativas. En efecto, según esta visión del mundo, existen dos condiciones fundamentales para comprender el funcionamiento del lenguaje:

- a) que habitamos el lenguaje y
- b) que el lenguaje no es sino una estructura

que posee validez por sí misma. Esto es, el lenguaje se justifica por sí mismo.

Es la condición b) la que da pie a una ausencia fundamental: la ausencia del Logos, es decir, de Dios. Si el lenguaje no posee justificación metafísica, entonces es una entidad carente de sentido en su totalidad. Hay que comprender con atención esta última frase que subrayo, porque carente de sentido en su totalidad no significa que no sea capaz de producir sentido. Por el contrario, sí lo es, ya que produce sentido al relacionar los signos unos con otros. Lo que quiero decir es que la totalidad, al no estar apoyada en nada más, carece de sentido. La ausencia de sentido se percibe únicamente desde un punto de vista metafísico, es decir, desde el punto de vista de la totalidad. En realidad, deberíamos decir que este vacío apenas se intuye, ya que solamente las partes y no la totalidad pueden ser comprendidas. Para tener claro por qué ello es así veamos la siguiente figura:



Un sujeto S que pudiese observar la totalidad o, lo que es lo mismo, el lenguaje desde fuera de él, no estaría habitando ningún lenguaje y, por lo tanto, no estaría en capacidad de expresar simbólicamente sus percepciones. En otras palabras, estaría fuera del mundo y dejaría de ser un sujeto. Cada uno de nosotros puede intuir la ausencia de Sentido (lo escribo con mayúsculas para referirme al Sentido de la totalidad), pero no puede ver ese vacío.

Sin embargo, el lenguaje sí posee sentido dentro de una perspectiva teológica, porque está garantizado por la Presencia del Logos, esto es, de Dios. En efecto, Dios sí puede ver el mundo tal cual es, pues está presente más allá del lenguaje. Dios es, por lo tanto, quien permite que el lenguaje funcione y, de esta manera:

- a) El lenguaje puede servir auténticamente de mediador entre nosotros. Es decir, podemos alcanzar la solidaridad.
- b) El lenguaje puede efectivamente servirnos de vínculo con el mundo. Es decir, podemos alcanzar la verdad.

George Steiner, uno de los más grandes críticos literarios de nuestro tiempo, sostiene que el texto literario está imbuido por presencias reales. Estas presencias reales son las distintas voces que se van acumulando a medida que avanza la tradición literaria. Por ejemplo, la Comedia de Dante no es sólo una creación original, sino que además implica una lec-

tura crítica y creativa de la Eneida. Esta última es a su vez una lectura crítica de la obra homérica. De modo que el lector de Dante está ante la presencia del mismo Dante, ante la de Virgilio y ante la de Homero. ¿Hay una voz originaria, detrás de todas ellas? Por cierto, la Presencia fundamental que es la de Dios. En otras palabras, la obra literaria posee sentido porque Dios existe, porque él es el Autor originario.

Es necesario prestar atención al hecho de que el reconocimiento de la presencia de la voz autorial en Steiner (por ejemplo, afirmar que la Comedia está imbuida por la presencia de Dante) está en radical oposición al racionalismo lingüístico que hemos descrito al principio, porque en esta última el autor es en realidad un sujeto más y cualquier cosa que él escriba es un producto de lenguaje y, por tanto, de una red de signos en la que él habita, pero que no necesariamente domina. A esto es lo que muchos teóricos llaman "la muerte del autor".

La posición de Steiner puede calificarse, por el contrario, de "humanista" porque reivindica la singularidad de la obra de cada ser humano. Por supuesto, el humanismo carece de prestigio en los medios académicos en los que domina el postmodernismo, la escuela de pensamiento que reúne las versiones más radicales de este estructuralismo racionalista. Steiner nos ofrece, en contrapartida,

una perspectiva humanista porque no solamente reivindica la presencia del autor y la Presencia de Dios, sino también el goce de la obra estética como experiencia íntima. Para Steiner, la obra artística convoca al cuerpo y al alma. Quien interioriza una obra literaria, afirma Steiner, la lleva como parte de sí y se compromete con ella.

Las preocupaciones de Steiner, ese rescate del humanismo y de la obra de arte como presencia y, por tanto, como vía de acceso a la solidaridad y a la verdad (es decir, a los demás y a Dios) tienen que ver con el problema de Auschwitz, asunto abordado por los filósofos de la Escuela de Frankfurt, especialmente Theodor Adorno y Max Horkheimer. El problema de Auschwitz parte de la comprobación de que la iniquidad del nazismo no puede comprenderse como una simple falla o error menudo en el pensamiento occidental; debe ser entendida como un efecto perverso perfectamente derivable de la metafísica occidental contemporánea, según la cual ya no es posible la justificación de la verdad y del bien. Perdida la orientación trascendental del ser humano, la razón deja de estar justificada por un Logos y deviene razón instrumental, es decir, razón que sólo puede ser evaluada por su eficacia para el cumplimiento de los fines que el sujeto arbitrariamente elija. El Holocausto perpetrado por el nacional-socialismo es la consecuencia extrema de la ausencia de Logos y del dominio de la razón instrumental como

valor supremo. El nazismo es una señal del quiebre de la metafísica occidental, o lo que es lo mismo, del dominio de la ausencia, pero en realidad se trata de un problema que deja muchas otras huellas que están plasmadas también en las artes, por ejemplo, en la literatura.

En efecto, Dios es un problema esencial dentro de la literatura contemporánea, sea que se afirme su existencia o que se la niegue. Si revisamos algunos casos de la literatura hispanoamericana, encontraremos que, desde diversos estilos, desde diversas fuentes culturales y estéticas, la ausencia y la presencia (y en paralelo, la negación o la afirmación de la posibilidad de acceder a la solidaridad y a la verdad) constituyen temas fundamentales.

Ausencia y presencia de Dios en la literatura hispanoamericana

Consideremos por ejemplo el caso de Jorge Luis Borges, quien expresa en sus cuentos el problema de la ausencia de Dios a través de su obsesiva preocupación por el nazismo, fenómeno político al cual retrata irónicamente en *Tlön, Uqbar, Orbis Tertius*. En dicho relato, la humanidad es presa de la ingenuidad y termina siendo dominada por una conspiración de intelectuales que han creado un mundo ilusorio. Dentro del universo narrativo de *Tlön...*, el sentido común es sustituido por el valor estético: las teorías de los conspiradores

son aceptadas por la masa no porque sean verdaderas ni porque parezcan razonables, sino porque son más seductoras.

De este modo, Borges caricaturiza al nazismo como un vicio esteticista: el gusto y no la verdad se convierten en medida de las cosas. Ello se hace mucho más evidente en *Deutches requiem*, cuento que relata las reflexiones de un criminal de guerra antes de ser ejecutado. En este relato, el nazismo posee un valor agónico y catártico: es la hecatombe necesaria para limpiar a la humanidad de judaísmo, esto es, para extirpar el mono-teísmo y el fundamento de la ética occidental apoyada en la Presencia. La derrota de Alemania, según el personaje principal, es el precio necesario a pagar por la liberación de la humanidad de las ataduras de una ética piadosa y atávica.

Por su parte y desde una vertiente muy distinta, el ambiente de las ficciones de Juan Rulfo en *El llano en llamas* y *Pedro Páramo* está signado también por la ausencia de Dios. En este caso, Dios existe, pero ha abandonado a los hombres; por ello las tierras son en realidad desiertos, las comunidades no prosperan y se quiebran las reglas de la filiación: el ambiente de los relatos de Rulfo está marcado por la esterilidad, por la negación de la paternidad o por la rebelión de los hijos contra sus padres. Por ello los críticos han coincidido en afirmar que el universo de los relatos de Rulfo es una especie de purgatorio.

Otro caso interesante es la poesía de César Vallejo, en cuyos ambientes líricos se percibe una ambigüedad, pues transitamos en sus poemas de la ausencia radical a la presencia más entrañable. En la poesía de Vallejo intuimos una pérdida originaria, que se expresa en la muerte o el alejamiento de la madre. La muerte de la madre es análoga a la ausencia de Dios: el hombre pierde el conocimiento del Sentido cuando pierde al ser que lo alimenta. Por otra parte, la madre, como Dios, es presencia permanente, marca indeleble que no puede ser borrada. La madre, por tanto, llena todo Sentido. Claramente, en *España, aparta de mí este cáliz*, el Sentido y la solidaridad son recuperados a través de la acción política. La revolución adquiere un matiz escatológico, de fin supremo para conquistar la plenitud de Sentido, no en vano el poeta recurre en estos poemas a un tono mesiánico.

Presencias reales

Los textos literarios pueden expresar la sensación de presencia o ausencia de Dios y, a pesar de ello, Steiner puede afirmar que la literatura está atravesada de presencias reales. La voz del autor se halla presente, la de sus antecesores, es decir, de aquellos autores con los que entra en diálogo y, primordialmente la de Dios porque Él es garantía del Sentido. Siguiendo a Steiner, no podemos entender la literatura desde el vacío moral. Sea que los textos estén infundidos de crueldad o de amor, de locura o de

sensatez, de escepticismo o de fe, la literatura significa siempre un diálogo y, por tanto, implica la existencia del otro. El Otro originario es, por cierto, Dios. Decir que la literatura es un hecho moral no implica, por cierto, juzgarla por los valores éticos que ella expone, sino entenderla en tanto en su relación con el mundo. El arte por el arte, si acaso es posible, resulta siendo una falacia o una estética perversa: todo arte implica la existencia de los demás. Por ello, no es ninguna osadía afirmar que las perversiones ideológicas están fundamentadas en lo que podemos llamar un estecismo o una negación del otro con el fin de hacer valer nuestros cánones de perfección: el racismo, por ejemplo, es una forma de alejar de nuestro mundo lo que consideramos feo; el nazismo y el comunismo son, a su vez, maneras crueles de imponer modelos sociales en los que desaparezcan todas las diferencias y matices que generen ansiedad, sin que, en la lucha por obtener el logro de esa Utopía, importe el sufrimiento humano. ■

BIBLIOGRAFÍA

- Steiner, George. *Real Presences*. Chicago University of Chicago Press, 1989.
Steiner, George. *In Bluebeard's castle; some notes towards the redefinition of culture*. New Haven, Yale University Press, 1971.



Algunos consejos para aproximarse a un texto filosófico

Ángel Pérez Martínez

Facultad de Teología
Pontificia y Civil de Lima

La lectura de textos filosóficos resulta problemática para algunos alumnos de los primeros años de estudios de la universidad. No pretendo resolver aquí todos los inconvenientes de aproximación. Materia sería para una tesis extensa, detallada y ardua que excede la intención presente. Quisiera -eso sí- dar algunas sencillas sugerencias fruto de la propia experiencia que a lo mejor iluminan a aquellos que se enfrentan por vez primera con la lectura filosófica.

El texto filosófico trae consigo una gravedad natural. No existe -hasta donde yo conozco- un libro introductorio (solicitado por algunos estudiantes) que resuelva de manera casi mágica esta densidad conveniente, ante la cual muchos pierden el interés cuando podría ser al contrario, y dónde, como siempre, la pregunta y explicación radical del asunto ilumina grandemente.

El núcleo es simple. Si la pregunta que se encuentran detrás de todas las preguntas posee una dimensión filosófica, y si le es propio un interés universal y teórico ella tendría algunas características especiales que no encontramos en el lenguaje normal. En otras palabras, la filosofía tiene un nivel de abstracción propio de su dimensión, tal como Aristóteles diferenciaba las dimensiones de la actividad humana.

Cuando uno se encuentra ante sí un texto filosófico y descubre los intrínquilos propios no sólo de algo complejo, sino de algo complejo en unas circunstancias culturales que se alejan de la teoría y de la rigurosidad metafísica, la pasión filosófica puede ser mellada o sofocada su intento por responder disciplinariamente a las preguntas fundamentales cual de si un fuego fatuo se tratara. Aunque «la claridad es la cortesía del filósofo» como dijera Ortega, ello no significa que por corteses dejemos de lado la intensidad básica del pensamiento.

Por ello es bueno aproximarse a la lectura con una serie de herramientas que nos ayuden a ingresar en la selva filosófica, sabiendo caminar eficazmente las abstrusas hojas que el pensamiento teórico a veces trae.

1. Una previa conciencia de lo que vamos a leer no está de más. El *calentamiento filosófico*, por llamarlo análogamente al deporte, parte de la certeza de que lo filosófico responde a una manera de enfrentar la realidad muy distinta que la manera a la cual nos tienen acostumbrados los medios de comunicación o las conversaciones normales. Se necesita un lugar y disposición adecuadas, la medianoche solitaria no necesariamente es amiga de la filosofía (aunque Descartes pensara lo contrario), la conciencia del tipo de lectura a realizar y el afán de buscar la verdad en su acepción clásica. En otras

palabras es necesario *querer* responder a preguntas fundamentales tales como ¿qué es la verdad? ¿quién soy? ¿por qué existen las cosas? Las relaciones y ejemplos vendrán naturalmente en la medida de la comprensión paulatina. Otra maneras de preparación son realizarse algunas preguntas específicas sobre lo que vamos a abordar, o dialogar con otra persona que tal vez haya leído el asunto. Leer filosofía es distinto de las lecturas especializadas que es corriente encontrar hoy pues lo que leemos tiene un sentido universal, de búsqueda de la verdad última sobre las cosas, de una cosmovisión holística y coherente sobre el hombre y el mundo. Esto es lo que tradicionalmente ha caracterizado a la filosofía, aunque hayan habido deslindes poco felices y actualmente prime lo analítico. La intención de la lectura filosófica es la de aprehender la realidad. No se lee filosofía con intenciones meramente técnicas. El resultado no es funcional ni mucho menos, es decir no leeremos con el afán de un resultado mensurable a la manera de la productividad. Uno lee filosofía y no sabe cocinar mejor, o cómo fabricar un automóvil, pero toda reflexión teórica incidirá necesariamente sobre cualquier arte. Poco a poco uno se acostumbra a este entender abstracto de la filosofía. Un consejo es no ir siempre pendiente de los ejemplos que expliquen, o de querer saber

constantemente *qué tiene que ver esto con lo cotidiano*.

2. Paso aclaratorio al tomar en nuestras manos cualquier texto filosófico es *contextualizar* el mismo. Esto se puede realizar proponiéndonos una serie de cuestiones tales como ¿cuándo se escribió esto? ¿quién lo escribió? ¿participaba el autor de una corriente, o estaba inmerso en algún debate? Estas contextualizaciones se logran buscando en un Diccionario de Filosofía o en una buena Enciclopedia. También sirve normalmente el resumen que muchas obras traen en la solapa. Pero esto que decimos no sólo se da a un nivel circunstancial. El estilo literario es también importante: si es una obra escolástica o un ensayo, una monografía o un manual. Pues difiere grandemente el cómo han escrito los filósofos, por ello es un arte liberal, que en algunos momentos pareciera ser inorgánico y complicado.
3. Es recomendable ir al *índice*. Porque gracias a él -en la mayoría de los casos- lograremos ver el camino recorrido y que invita a recorrer el que hizo la obra. Claro que hay índices e índices, y en algunos casos serán más estructurados que otros, pero en todos encontraremos un derrotero que nos dará datos sobre cómo el autor se enfrenta con el asunto, define estos términos, o realiza tal desarrollo histórico. Si el índice es escueto o derrochador también nos

dará la idea de si lo que vamos a leer es un ensayo, una introducción, un manual o una tesis.

4. Sobre el tema del *vocabulario* hay que estar sobre aviso. Digo esto porque las maneras de expresarse de uno y otro autor varían enormemente. Es muy diferente el alemán usado por Kant en 1754 que el que usa Heidegger en 1935, y lo mismo con sus traducciones. El vocabulario filosófico es diverso. La manera de escribir filosofía es cambiante dependiendo del área filosófica, del tiempo, de la corriente y de la lengua utilizada. Algo ya he dicho, pero me refiero al vocabulario específico del filósofo. El alma según Plotino será una cosa, y otra para Santo Tomás, con distinciones para Kant y habrán variaciones de ellas en Descartes, Leibniz y Rosseau. Para otros ni siquiera existirá. Por ello es bueno además vincular el vocabulario esencial a las corrientes específicas de manera que el estudio sea más o menos claro.
5. Leer una y otra vez intentando memorizar o acordarnos de todo es difícil en una materia con un cariz teórico como es el filosófico. Es mejor ir tomando *apuntes*. Y si tenemos la suerte de que el libro sea nuestro podríamos anotar en los márgenes para tener una lectura guiada o subrayar los párrafos ejes. Apropiarnos del texto, ordenando párrafos, colocando títulos,

explicaciones o comentarios es una costumbre que desarrolla nuestra capacidad de comprender el texto, maleabilizarlo de manera que podamos ordenarlo y explicarlo con nuestras propias palabras.

6. En relación con el tema de los apuntes se encuentra el de realizar *mapas de pensamiento*. Este tipo de diagramas buscan reflejar a manera de cuadros las relaciones entre conceptos, autores o desarrollos. Son un desarrollo de la pedagogía moderna y ayudan en filosofía ya que al llegar a un nivel alto de abstracción, la solución para clarificar conceptos puede ser el reflejarlos gráficamente mediante sus relaciones, sin un orden lineal, lo cual permite crear cuadros bastante amplios y flexibles.

7. Aunque a veces no se entienda algo, en muchos de los casos conviene seguir adelante. El afán de comprensión perfecta, lleva en ciertos casos, a un atascamiento poco recomendable. Leer una y otra vez un párrafo inextricable puede marearnos de tal manera que perdamos el *ritmo de lectura*. Es mejor avanzar a pesar de que todo no esté totalmente claro, pues la perspectiva total puede aclarar conceptos, y también es posible que la complicación no esté de nuestra parte sino del texto. Si el texto se hace difícil, los apuntes a pie de página son importantes o el ayudarnos por el índice. Luego retomaremos aquellos párrafos de mayor complejidad.

8. El *diálogo* ayuda. Traducir a nuestro lenguaje lo que estamos leyendo, intentar explicarlo, comentarlo o señalar alguna de las ideas con otros estudiantes es una muy provechoso. Parte de la dimensión comunitaria de la investigación. La filosofía nació en comunidad y se desarrolló en esa dinámica de amistad. Sócrates, Platón y Aristóteles fueron amigos, maestros y discípulos. El Liceo y la Academia profundizaron lo que Sócrates realizaba en las calles de Atenas, y así, con ayuda mutua estos exploradores iban profundizando en la comprensión de la realidad. Luego se pusieron por escrito parte de estas reflexiones, quizás por ello las dificultades de aproximarse sólo al texto escrito sin ayuda del entorno y la circunstancia del autor.

Quizás, algunos de estos consejos pueden servir también para aproximarse a ciertos textos teóricos diversos de la filosofía. Para finalizar quisiera señalar que informar la lectura con la actitud de comprensión holística y honda de la realidad es fundamental, sea cual fuere el libro que vamos a leer, pues la filosofía es vida y ha de ser coherente con ella misma. ■



ORACION
QVE DIXO

EL DOCTOR D. PEDRO DE
PERALTA BARNUE-
VO, Y ROCHA, CONTADOR

de Cuentas, y particiones de esta Real
Audiencia, y demas Tribunales de
esta Ciudad por su Magestad,
Cathedratico de Prima de Ma-
themáticas, Cosmographo ma-
yor de estos Reynos, y Rec-
tor de esta Real Univer-
sidad de San Mar-

cos

A SV ILUSTRE CLAVSTRO.

EN RAZON
DEL CARGO DE RECTOR, QVE

havia exercido, antes de la Eleccion
de èl, en que fuè reelegido el dia 30.

de Junio de 1716.

Con Licencia de los Superiores en Lima.

El origen y la evolución del Canto Gregoriano (Selección)

Carlos Vela
Escuela de Música
Zoltán Kodály

El origen de la antigua música eclesiástica, con carácter de monodia, cantada en la liturgia del Rito Romano bajo el nombre de Canto Gregoriano, se remonta a un pasado lejano. El nombre tradicional se deriva del nombre del Papa Gregorio el Grande (hacia el año 600). Gregorio I fue Doctor de la Iglesia. Cursó leyes hacia el año 570 y obtuvo el cargo de *præfectus urbis*. Se retiró después a su propia casa, la cual convirtió en cenobio. En el año 578 se ordenó sacerdote y en el 590 fue elegido Papa; tuvo que hacer frente a una gran crisis por haber fracasado la restauración de Justiniano. Fue el primer pontífice que con su revisión pastoral y su reforma se abrió al mundo germánico. Debido a un dato aportado por su biógrafo, se admitió más tarde y de manera generalizada, que este Papa no sólo había pulido y arreglado el repertorio musical de la antigua música eclesiástica, sino que incluso fue él mismo autor, bien en parte o bien totalmente, de numerosas melodías. Fueron sus obras: pastorales, *Regula pastoralis*, hagiográficas, *Libri quattuor dialogorum*; y homilíticas *Homilæ 22 in Ezech*, y *Homiliæ 40 in Evang*. En su iconografía se le representa frecuentemente escribiendo bajo el dictado e inspiración del Espíritu Santo, que aparece simbólicamente en forma de paloma situada cerca de su oído

Sin embargo, el Canto Gregoriano que en la actualidad podemos encontrar recopilado en varios volúmenes y formando un todo unitario, no es obra de un solo hombre ni siquiera de una sola generación. El conocimiento que poseemos de la

historia y del origen de las melodías eclesiásticas está lejos de ser profundo ya que apenas han llegado hasta nosotros algunos pocos manuscritos anteriores al siglo IX.

Afortunadamente, el estudio comparado de los viejos textos y de las formas litúrgicas ha arrojado nueva luz sobre este tema. Los graduales y las antífonas actuales contienen todos los cantos correspondientes al año eclesiástico, pero el orden en que se nos presentan, no nos indica de qué períodos proceden las diferentes melodías ni tampoco a qué cambios han estado sometidos y cómo se han producido en el transcurso de los siglos.

El cristianismo no rompió nunca con las formas culturales que ya existían en el momento de su aparición. Lo que hizo fue retomarlas, y solamente en caso de necesidad, adaptarlas para su propio empleo. El lenguaje y el arte del medio cultural se pusieron al servicio de la propagación del nuevo mensaje religiosos. De este modo, los primeros cristianos utilizaron, sin duda, las melodías que previamente conocían.

En Jerusalén y sus alrededores, donde se sitúa la zona en la que surgieron los primeros cristianos organizados, existían dos culturas, una al lado de otra, y también entremezcladas: la cultura tradicional puramente judía que tenía expresión en el templo y en los servicios de las sinagogas y la cultura de la civilización helenística que había surgido en los

últimos siglos antes de Jesucristo y que se extendía por los países de la cuenca del Mediterráneo (desde Alejandría en Egipto, hasta Roma). Esta cultura creó un lenguaje común, el llamado griego helenístico, y en ella se fundieron otras varias culturas propias de los diferentes pueblos que formaban parte de este mundo tan amplio y variado. La liturgia de Roma - que se celebra, en principio, en lengua griega y a partir del siglo IV ya en latín -, emplea palabras de origen hebreo procedentes de la época anterior a Cristo, como "Hosanna", "Aleluya", "Amén", y también palabras griegas como "Kyrie eleison" y "Agios" o "Theos".

La música primitiva proviene, esencialmente, de las sinagogas judías. Carecemos de datos acerca de la antigua música helenística para poder constatar sus huellas o su influencia sobre la música cristiana. En la liturgia cristiana podemos detectar, por el contrario, el claro influjo de la liturgia judía, como, por ejemplo, la plegaria que se entona cuando se enciende la lámpara a la caída de la tarde (Vísperas) "Deus in adiutorium meum intende. Domine ad adjuvandum me festina", o la santificación de las horas en los oficios (Primas, Tercias, Sextas y Nonas). Desde la salida hasta la puesta del sol, los antiguos cristianos dividían el día en doce horas.

La alternancia de la lectura de los textos de la Sagrada Escritura y de los cantos se ha conservado a través

de los siglos, al igual que la persona de mayor rango entre las presentes dirija los rezos y que el diálogo establecido entre estos "presbyteros" (sacerdote) y el pueblo (congregación), sea contestado por éstos últimos, siempre sobre sencillos motivos. El cantante solista mantuvo su importancia entre los primeros cristianos. En occidente, su papel fue poco a poco siendo asumido por la "schola" (un pequeño grupo de cantores elegidos), y aquí reside la razón de la paulatina decadencia y posterior abandono de la florida ornamentación original de la melodía (trinos, etc.).

Debido a su origen en las sinagogas, el Canto Gregoriano fue, en su principio exclusivamente vocal. Los etíopes y los coptos todavía utilizaban los antiguos instrumentos de percusión, tal como se menciona en los salmos; y que en los cultos de la antigüedad tan sólo eran utilizados en el templo de Jerusalén. Habría de transcurrir mucho tiempo antes de que el órgano hiciese su aparición en las iglesias occidentales; en Oriente, por el contrario, este instrumento se empleó en las festividades profanas.

Durante los siglos que surgieron, el órgano encontró su verdadero lugar en los templos, acompañando, incluso, a la música Gregoriana que, en principio era, como antes apuntamos, únicamente de carácter vocal. Para unos, el verdadero Canto Gregoriano debe conservar esta forma desnuda de interpretación vocal sin acompa-

ñamiento, mientras que otros afirman que es conveniente el órgano y no desean ser privados de un acompañamiento que se les ha hecho tan familiar.

En Occidente surgieron dos nuevos factores que determinaron poderosamente el curso de la música religiosa. Uno de ellos fue la oposición de la Iglesia Romana al excesivo empleo en las funciones litúrgicas de los himnos; el otro fue el cambio que sufrió la lengua de la liturgia con el paso del griego al latín, lo cual supuso que a partir del siglo IV hubiese que retraducir los salmos a prosa latina. A partir de estos momentos, al mantener la línea melódica solista con carácter improvisatorio, que con frecuencia hacía uso de temas tradicionales, es posible encontrar de nuevo la expresión libre de los sentimientos descritos en los textos de los salmos, sentimientos de alegría, de serenidad, de arrepentimiento y de paz, de odio y de amor, es decir, todos aquellos sentimientos en los que los salmos son tan abundantes. Es aquí donde encontramos el verdadero fondo de la riqueza antifonal del repertorio que pertenece al Canto Gregoriano, muy en particular los cantos que acompañan ciertas partes de la celebración eucarística (misa): el Introito, el Ofertorio y la Comunión.

El Canto Gregoriano constituye una auténtica fuente de inspiración para el libre desarrollo de la melodía y la expresión emocional de la música occidental.

Origen y evolución del Canto Gregoriano

No es posible saber con exactitud las características de las expresiones musicales de los siglos anteriores al proceso que puso en marcha Constantino (a partir del edicto de Milán, del año 313) y que acabó convirtiendo al cristianismo en religión del Estado, ya que a la falta de documentación se une el hecho de la clandestinidad de los fieles. No obstante, todo parece indicar que esa música debió ser mayoritariamente sagrada y no difería en lo esencial de la que venía ejecutándose desde antiguo en las sinagogas de las comunidades hebreas (hecho éste que se detallará más adelante), tanto en Jerusalén como en general en el área mediterránea. La primera de estas afirmaciones se desprende de la práctica inexistencia de música profana en las culturas anteriores y contemporáneas al nacimiento del cristianismo y la segunda de que éste se consideraba a sí mismo por entonces poco más que una secta disidente dentro del judaísmo. La creciente incorporación de gentiles a la nueva iglesia provocó sin duda la asimilación de influencias grecolatinas en los cánticos litúrgicos, que acabaron de enriquecerse poco después con la difusión de las tradiciones musicales celtas, sobre todo con posterioridad a la caída del imperio romano (476). La recitación melódica y la cantinela son con seguridad los dos elementos hebraicos más destacados en la formación de la nueva música,

así como la teoría y los primeros rudimentos de notación resultan clara herencia de los griegos.

Por lo que hace referencia a los celtas, las riquísimas tradiciones encarnadas en sus bardos debieron tener una proyección más allá del estricto plano musical, ya que es muy probable que su elaborado concepto de la escenificación haya dado soporte a la transformación de los primitivos rituales en la liturgia mucho más especializada de los siglos inmediatamente posteriores.

Como quiera que fuera, la primera conservación y transmisión de la música en el sentido estricto que se haya realizado en Occidente, lo fue por motivos prácticos: la necesidad de fijar por escritos los cánticos que congregaban a los fieles. De estos primitivos salterios, el más vetusto que se conoce es el denominado Códice Alejandrino, del siglo V, que se conserva en el museo Británico. Contiene un total de trece cánticos, incluidos un Benedictus y un Magnificat, cantos estos fundamentales en el desarrollo actual de la liturgia y, como casi todos los ejemplares antiguos y contra lo que comúnmente se cree, es de pequeño formato.

En mencionado fondo común puede rastrearse en este período formativo y en cierto sentido vacilante dejará paso, entre los siglos IV-VI, a las diversas manifestaciones de la música bizantina y del ritual ambro-

siano de la escuela de Milán, que desembocarán en la primera creación original del genio musical de Occidente: el Canto llano Gregoriano.

Al tratar sobre el Canto de los cristianos se olvida frecuentemente señalar que su forma primitiva se tomó de las formas cantadas en las sinagogas. Es importante señalar que el olvido de este hecho y ciertamente de esta ignorancia acerca de una de nuestras principales fuentes conduce a muy diversas interpretaciones que conduce a muy diversas interpretaciones del canto llano, así como a errores sobre los que debemos insistir. Es evidente que la forma melódica exacta del repertorio se ha alterado y que ya no lo podemos considerar como un hecho directo del repertorio de la sinagoga; innumerables influencias modificaron su aspecto musical.

Sin embargo, cuando se escucha atentamente el canto judío, se descubriría en él los términos generales del discurso melódico cristiano: la palabra elevada hasta su mayor grado posible de solemnidad gracias a la tensión de la voz, el diálogo de los clérigos y su ritmo libre, la vocalización, etc.

Cabe preguntarse cómo se ha llegado a considerar que este dialecto musical sea exclusivamente de origen latino. ¿Cuáles son sus relaciones con las músicas judaica y latina?. ¿Cómo a lo largo de los siglos ha ido acumulando dicciones que desfiguraron su forma

original? Estos son, en definitiva, los problemas que plantea la existencia del Canto Gregoriano.

Sabido es que el "substratum" de las costumbres del cristianismo primitivo tiene sus raíces en el judaísmo. El hecho es conocido, pero al haberse separado los cristianos de este judaísmo, se acepta corrientemente que no han querido conservar de él ni el menor rasgo, lo cual, evidentemente, es inexacto pues a través de la Biblia el mundo cristiano se liga profundamente al pasado.

Muchos detalles nos llevan al culto judío: rezos, formas de devoción, etc., y en particular, la manera de tratar los textos sagrados, o sea, declamación melódica o cantilación. Esta manera de transmitir las tradiciones existe aún actualmente en la Iglesia latina bajo una forma esquematizada pero reconocible de las lecturas del Evangelio o de la Epístola en las oraciones como el prefacio de la Misa cantada.

Ningún texto importante en los sistemas de tradición oral actuales se transmite sin esta forma de cantilación y se tiene la certidumbre que existió ya en el mundo judío. La dispersión de los apóstoles hacia Grecia, Egipto e Italia, sumió al culto en una atmósfera muy diferente. Hubo oleadas sucesivas de misioneros que partieron de los puntos más diversos de la cristiandad: Palestina, Siria, Grecia, Egipto... y esto durante varios siglos. Sus costumbres se habían ya fijado y fue-



ron ellas las que tuvieron que enfrentarse con ambientes dispares: Galia, Península Ibérica, etc., y en este extremo Occidente, no lo olvidemos, es

el mundo donde nace el cristianismo, un mundo de análisis que se opone a las reacciones intuitivas de oriente. ■

